A L B A B

ألباب

فصلية محكّمة في الدين والسياسة والأخلاق

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور عبد الله السيد ولد أباه

سكرتير التحرير

د. يونس الوكيلي

مستشار التحرير

يونس قنديل

الهيئة الاستشارية

الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشرفي

الأستاذ الدكتور رضوان السيد

الأستاذ الدكتور فتحي المسكيني

الأستاذ الدكتور أحمد برقاوي

الدكتور فيصل دراج

الدكتور محمد شوقي الزين

العدد الحادي عشر

2017

مدير النشر

د. مولاي أحمد صابر

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0063

ISSN: 2421 - 9983

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب: 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com

© All rights reserved
Mominoun Without Borders

السعر خمسة دولارات أو ما يعادلها

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

الآراء الواردة في المجلة
لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات تتبناها مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

المحتوى

4	**كلمة رئيس التحرير**
	دراسات
8	**خطاب في أساس العنف بين الناس أو نحو منظور دياليكتيكي للعنف** جمال فزة
26	**تصنيم المبادئ أو ينبوع العنف: التفكير مع رونيه جيرار في اكتناه طبيعة المقدّس** محمد شوقي الزين
64	**التقنية والدين أو نهاية المقدس** حمادي أنوار
90	**مأسسة الاعتراف عند نانسي فريزر: تحليل البنية الثقافية والاقتصادية للاعتراف** محمد أمين بن الجيلاني
	ترجمات
114	**هيغل والعنف المفاهيمي** بقلم: بيير جان لابارييز - ترجمة: محمد هاشمي
130	**العنف في فلسفة اللغة عند هابرماس** بقلم: سامانثا أشيندن - ترجمة: حسن احجيج
162	**البقية والعائدون من الموت: السياسة والعنف في عمل أغامبين ودريدا** بقلم: إليزابيث فرايزر وكيمبرلي كاتشينغ - ترجمة: هاجر كنبع
	ألباب الكتب
158	**العنف وأزمة الإنسان الحديث: قراءة في كتاب (في العنف) لحنة أرندت** بقلم: نبيل فازيو
203	**أنثروبولوجيا العنف: قراءة في كتاب (العنف والمقدس) لروني جيرار** بقلم: نور الدين زاهي
212	**حول المسارات المعقدة للتطرف الديني: قراءة في كتاب (الراديكالية) لفرهاد خرخسوفار** بقلم: فؤاد غربالي

كلمة رئيس التحرير

مع تنامي التطرّف الديني في أشكاله العنيفة ومظاهره الراديكالية التي عانى منها العالم راهنا، أصبح من الضروري التساؤل حول ثلاثية العنف والسلطة والحقيقة التي شكلت منطلق القول الفلسفي منذ أفلاطون، ووصلت مداها في الحقبة الراهنة التي تتميز بظاهرتين متلازمتين هما الانفصام المتزايد بين العنف والأطر الشرعية السيادية التي بلورتها المدونة القانونية الحديثة ونهاية الحرب بمفهومها التقليدي، أي المواجهة الحربية بحقلها الميداني وأهدافها السياسية وأخلاقياتها العملية.

لا يبدو أن مشروع «السلام الأزلي بين الأمم» الذي طرحه الفيلسوف الألماني «كانط « قبل قرنين في طور التحقق، والحال أن نهاية الحروب العالمية نتيجة لتوازن الرعب النووي أفضى إلى أنواع جديدة من الحروب يطلق عليها علماء السياسية تسمية «الحروب غير المتكافئة» (asymetric)، وهي مقولة تكشف عن عجز نظري عن إدراك طبيعة العنف في المجتمعات الراهنة.

في مواجهة أشكال العنف الحالية، لم تعد الآليات والحلول التقليدية ناجعة، سواء تعلق الأمر بالمدونة العقدية الدينية أو الأُطر القانونية للدولة الحديثة أو مدونة القانون الدولي المعاصر. وإذا كان الدين (وبصفة خاصة الإسلام) يبدو اليوم هو الخلفية الرئيسية للعنف الراديكالي إلى حد ظهور دراسات كثيرة تربط بين الإرهاب الدموي الأعمى وجوهر المعتقد الاسلامي، فإن الحقيقة الجلية هو أن ما نشهده هو انفجار التقليد الديني، أي الدين من حيث هو سردية تاريخية ونظم مؤسسية بما ينعكس في الانشقاقات والتصدعات وحركية الثوران والتمرد التي يعرفها الحقل الديني. لا معنى لربط الحركات العنيفة بمفهوم الجهاد الإسلامي الذي وضع له الفقهاء ضوابط دقيقة في مقدمتها حصره بالسلطة الشرعية (الإمامة)، وفرضوا له أخلاقيات معروفة تتمحور حول الفصل بين المحارب والأعزل، وذهب أغلبهم إلى أنه للدفع لا للطلب، فهذه الحركات إذ تستند للمتخيّل الإسلامي إنما تصدر عن إشكالات مجتمعية راهنة لا علاقة لها بالإسلام ذاته، فهي كما يقول الفيلسوف الألماني «يورغن هابرماس» تستخدم المرجعية الإسلامية كغيرها من المرجعيات الدينية والأيديولوجية في أفق تبرير « العدالة المخلّصة» (بكسر اللام وتشديدها) بمنطق الإكراه والعنف، العبرة هنا ليست بالدِّين ذاته، وإنما بقابليته للاستثمار في رهان لا صلة له.

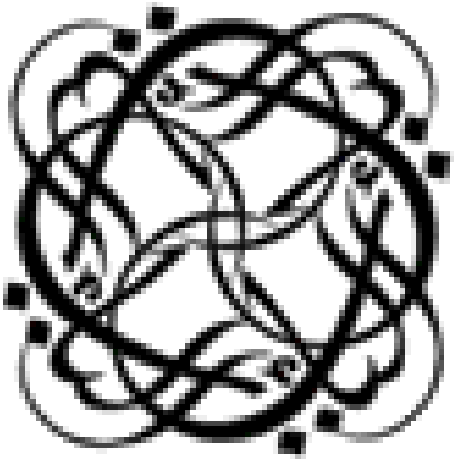
كما أن الدولة الحديثة (الدولة الفيبرية) التي قامت على الشرعية القانونية بما تعنيه من

احتكار العنف العمومي أصبحت عاجزة عن ضبط العنف، خصوصا في البلدان التي انهارت فيها البنية المركزية للدولة كما هو شأن العديد من بلدان العالم العربي الإسلامي التي انطلقت منها المجموعات الراديكالية العنيفة. لقد لاحظ الفيلسوف الفرنسي الراحل « جاك دريدا» أن ظاهرة الإرهاب الراهنة تعيد فتح العلاقة الإشكالية القائمة بين مفهومي السيادة والقانون، أي ترجعنا إلى ما كان ألمح إليه «كارل شميت» من عجز المدوّنة القانونية السياسية الحديثة عن التوفيق بين دلالة السيادة من حيث هي سلطة استثناء والشرعية القانونية التي تمنع إجرائيا الحالة الاستثنائية وتعتبرها غير قابلة للتفكير. وإذا كان «شمي « نفسه قد اعتبر أن الدولة القانونية الحديثة قوّضت المفهوم الجوهري للسياسة بإلغاء قطبية «الصديق - العدو» الذي تقوم عليها، فإنما نعيشه راهنا هو انفجار هذه القطبية التي حجبتها المدونة القانونية للدولة خارج ضوابط التحكم الإجرائية ًالتي طورتها في مرحلة يعرف مفهوم السيادة ذاته تحديات نظرية ومعيارية عصية.

أما القانون الدولي الحديث الذي كرس فكرة «الحرب الدفاعية» وتبنى مفهوم السلم الدائم بين الأمم فقد أظهر عجزه عن التعامل مع الأشكال الحديدة من العنف، سواء تعلق الأمر بالحروب الأهلية أو «حروب الإرهاب» الجديدة إلى حد ظهور دعوات متجددة إلى الخروج من الشرعية القانونية للحرب والعودة إلى منطق «الحروب العادلة» (just war) بخلفياتها اللاهوتية الأخلاقية الوسيطة (ما يكل فالزر). إنها الخلفية التي تبناها «المحافظون الجدد» في أمريكا في عهد الرئيس الأسبق «جورج بوش الابن»، وقد أفضت إلى أفق مسدود كما بيّنت الدراسات الاستراتيجية الأمريكية، وإن طرحت إشكالات حقيقية.

لقد أردنا في هذا العدد فسح المجال لمقاربات شتى ترصد جوانب من إشكالية العنف، في سياق اهتمام ثابت بالرهانات الدينية والأخلاقية للعالم المعاصر كما يتناولها الخطاب الفلسفي والانساني.

عبد الله السيد ولد أباه



دراسات وأبحاث

خطاب في أساس العنف بين الناس
أو
نحو منظور ديناميكي للعنف

جمال فزة*

ملخص:
يقتضي البحث في أساس العنف الحفرَ في دلالته صعوداً باتجاه منبعه الأول. يساعدنا في ذلك مفهوم المنبع أو الينبوع، كما طرحته الفلسفة المعاصرة؛ ومعناه الشرط الذي يصير به التعريف ممكناً. لكن بينما انطلقنا، متأثّرين بعوائد تفكيرنا، من التعارض الأساسي «خير/شر»، معتقدين أنّ العنف ينطبق على حالات غياب السلم والأمان والاستقرار الاجتماعي، فوجئنا في منتصف الطريق بالطبيعة الجدلية للمفهوم؛ حيث يمتزج منبع العنف بشرط إمكان الاجتماع نفسه. وهكذا نجد في الرابط الاجتماعي؛ أي تلك القوة الانجذابية التي تتحقّق بفضلها الحالة الاجتماعيّة، العنفَ راسباً من رواسب الاجتماع، ومقوماً من مقوماته. وكلّما اعتقدنا أنّنا جفّفنا منابع العنف نهائياً انبثق العنف من بيننا أكثر حدّةً وضراوة.

يؤكّد الدين الطابع التأسيسي للعنف. ونكتشف، من خلال تحليلٍ نقدي للخطاب الديني، أنّ جدليّة «صديق -عدو» غير قابلة للاختزال، وأنّ الحلم الإنساني بتحقيق السعادة والرفاه على وجه الأرض فكرة دخيلة على الدين ترتبط بمصادرات الحداثة وفي مقدّمتها فكرة التقدم.

وإذا كانت الفترة المعاصرة تشهد على صعود أحداثٍ إرهابيّةٍ إلى الواجهة السياسية والاجتماعية تذكّرنا باستمرار «أشكالٍ بدائيةٍ» للعنف اعتقدنا في لحظة ما أنّها تنتمي إلى زمنٍ ولّى، فإنّنا ننبّه إلى مغبّة السقوط في شرك اجترار نماذج تحليلية معهودة، كاللجوء إلى إوالية «كبش الفداء» (Bouc émissaire)، وإلصاق التهمة بثقافة أو حضارة بعينها. لذلك عملنا، في هذا المقال، على ربط ظاهرة

* أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في جامعة محمد الخامس في الرباط- المغرب.

صعود أحداث العنف في الحقبة الراهنة بالتناقض الرئيس الذي يخترق المجتمع المعلوماتي؛ وهو التناقض: «شبكة-هوية»؛ حيث ينبغي أن نبذل قصارى جهدنا من أجل تفسير مختلف أشكال العنف التي تخترق حياتنا المعاصرة بردّها إلى «ميكانيزم» انبثاق الهويات وبروزها.

الكلمات المفاتيح: العنف، الدين، الهوية، الأساس، الرابط الاجتماعي

تمهيد

يصعد اهتمامي بالعنف إلى ما يناهز ثلاثة عقود. في البداية كان انهمامي به عاطفياً؛ كنت مراهقاً لا يتجاوز عمره أربعة عشر ربيعاً حينما تسنّى لي مشاهدة صور الفلسطينيين، وهم يتعرّضون لأبشع أنواع العنف من طرف الجنود الإسرائيليين. لكنّ ما كان يثير حفيظتي، على الرغم من بشاعة المشاهد، عدم تكافؤ الطرفين المتواجهين فحسب؛ لذلك كان الموقف الذي تبلور لديّ حينئذٍ هو تبنّي «العنف المضاد»، والمشاركة في كلّ أشكال الحضور التي تدعم الانتفاضة الفلسطينية، وتدعو إلى استمرارها، وتسهم في تصليب عودها. كانت المشاهد، التي انتقلت إلينا عبر أشرطة «فيديو» حول مجزرتي صبرا وشاتيلا، بصوت جوليا بطرس وهي تصرخ في العرب: «وين الملايين؟»، تذكي فينا مشاعر الحقد والانتقام، وكان العدوّ هو الإسرائيلي أو اليهودي أو الصهيوني، لا يهمّ، فبشاعة المشاهد وأجواء الحماسة لم تكن تمنحنا برهةً للتمييز.

الحماسة نفسها والغليان هما ما كان يطبع مواقفي وسلوكاتي وأنا أتابع خطوة خطوة حرب الخليج الثانية. كنت أتبنّى كلّ ما يقوم به صدام حسين صائباً كان أو مخطئاً لا يهمّ، فما كان يشفع له عندي، وربّما عند الكثيرين، أنّه قد وجّه أسلحته أخيراً ضدّ إسرائيل: العدوّ الأول؛ هكذا بدأت الشعوب العربية تقتنع شيئاً ما بأنّ للسلاح العربي جدوى. لكن شيئاً جديداً هذه المرة أثار انتباهي، وجعلني أراجع مواقفي تجاه العنف عموماً: إنّ إسرائيل، التي كنت أتمثّلها وحشاً جامحاً لا يقدر على تملّك نفسه وضبط عدوانيّته، صار، على خلاف ما أعتقد، يلتزم بالشرعيّة الدولية، ويتجنّب التورّط في مواجهة مباشرة مع العراق، حتى لا يربك حسابات التحالف العربي -الأمريكي -الأوربي فتختلط الأوراق. هكذا بدأت أقتنع بأفكار جديدة غيّرت تصوّري للعنف. ولعلّ أهمها على الإطلاق أنّ العنف ليس مخرجاً من مخرجات عدوانية لا سبيل إلى مقاومتها والتحكّم فيها؛ بل هو نتيجة لعمليّة عقلانية تضبط صبيبه وحدّته وأغراضنا منه؛ حيث يمكننا أن نتحدّث عن اقتصاد سياسيّ للعنف.

وضعت حرب الخليج الثانية أوزارها بهزيمة العراق. لكنّ العراق لم يكن المهزوم الوحيد في هذه الحرب، فقد هُزِمَت معه كلّ القيم الغربية التي قامت عليها الدولة الحديثة؛ إذ لم يتطلّب الأمر

منّا الانتظار كثيراً حتى تنكشف اللعبة، فيتبيّن بالملموس سقوط مسوّغات الحرب وذرائعها، فنظام صدام حسين لم يكن يمتلك أسلحة دمار شامل!

انتهت الحرب ضد العراق بانتهاء برادايم بأكمله، وراح يتهيّأ للولادة آخر؛ لقد انتهت الحرب التقليدية التي كانت تضع جيشين غريمين وجهاً لوجه، تجسيداً للحرب الباردة التي كانت تدور رحاها بين قطبين متعارضين اقتصادياً وإيديولوجياً هما: الاتحاد السوفييتي، والولايات المتحدة الأمريكية؛ لتشهدَ النورَ حربٌ جديدة بتدمير برجي مركز التجارة الدولية في منهاتن في الولايات المتحدة الأمريكية يوم الثلاثاء (11) أيلول/ سبتمبر (2001)، أُطلِق عليها اسم «الحرب ضد الإرهاب». ونظراً لضلوع «تنظيم القاعدة» في الأحداث وتبنيه لها، احتلّ الإسلام في هذه الحرب مكانةً محورية.

لم يكن لهذه الحرب شكل، ولم يكن لها جيش نظاميّ؛ فكل شخص بإمكانه أن ينخرط فيها، حتى أولئك الذين يشهد لهم الجيران بالحِلم ودماثة الخلق. لقد أصبح العنف يداهمنا من كلّ حدب وصوب، وأصبح ينبجس من بيننا من دون استئذان؛ بل بات الأقارب يتّصفون به لمّا بتنا -نحن- نشكّك في قيمة روابطنا وطبيعة القيم التي تجمعنا. لقد أسهمت هذه الأحداث في ترسيخ شعورٍ لدينا بعدم الثقة، وإحساسٍ بأنّ ما يحدث من حولنا أصبح يتجاوز عوائد تفكيرنا، وأصبحت الأحداث المتسارعة تباغتنا لمّا تغلغل في أحشائنا شعورٌ بأنّنا لم نعد نمتلك زمننا، وبأنّنا ولجنا حقبةً جديدةً بكلّ المعايير أَطلق عليها مفكّرون وفلاسفة ممّن ذاع صيتهم في الفترة المعاصرة، وعلى رأسهم جان فرانسوا ليوتار، اسم: «حقبة ما بعد الحداثة». أمّا أنا، فبعدما كنت أعتقد أنّ العنف لا يختلف في دلالته اثنان، باعتباره عنصراً مفسداً للحالة الاجتماعية على وجه العموم، انتهيتُ إلى ضرورة الحفر في دلالته، مبتعداً قدر الإمكان عن مواقفي القديمة منه. وقد ساعدني في ذلك تكويني السوسيولوجي والأنثروبولوجي.

في الأساس الاجتماعي للعنف:

أساسُ الشيء مبدؤه، والمبدأ من البدء؛ أي ما به يبدأ الشيءُ في الوجود، وبه يَحمل الشيءُ دلالتَه الأولية. فإذا كان الأساس ما به يخرج الشيء إلى الوجود ويتّخذ معنى، فإنّ ما قبل الأساس استحالة وجودٍ وغيابٍ للمعنى. لكنّ استحالةَ الوجود وغياب المعنى، في ما نحن بصدده، لا يعني العدم؛ بل تناقض أو معضلة (un dilemme) نكون إزاءها أمام استحالة المعنى. هكذا تكون المعضلة هي الشيء أو الظاهرة في حالة القصور، والأساس أو المبدأ هو القانون الأول الذي يخرج بالظاهرة من حالة قصورها، فيعطيها معنى يكون بمثابة حلّ للمعضلة.

أما الطريقة التي تمكّننا من الصعود في اتجاه الأساس فهي الاختزال؛ أي اختزال الظاهرة المدروسة إلى ظاهرة أعمّ تكون الظاهرة المدروسة بعداً من أبعادها، أو تعييناً من تعييناتها. وحينما يأتي الاجتماعي محمولاً على الأساس، فإنّنا نقصد أنّ الظاهرة الأعمّ التي نختزل إليها الظاهرة المدروسة تتعلّق بشرط من شروط الاجتماع البشري؛ أي ما به يخرج الاجتماع من الاستحالة فيصير ممكناً. وأخيراً، إنّ البحث في الأساس الاجتماعي للعنف يعني ردّ العنف إلى مبدأ أول يتعلّق بشرط من شروط الاجتماع البشري.

منذ القدم قال أفلاطون: «إنّ ما يخلق مدينة ويمنحها وجوداً هو العجز الذي يوجد عليه كلّ فرد في أن يكفي ذاته بذاته»[1]. بيد أنّنا إذا اختزلنا أساس الاجتماع البشري في إشباع الحاجات، فإنّنا لن نكون عندئذٍ قد عرفنا، على حدِّ تعبير أفلاطون نفسه، سوى «مجتمع للخنازير». هذا يعني أنّ الاجتماع البشري لا يُختزل إلى مبدأ إشباع الحاجات، وأنّ في الاجتماع شيئاً يتجاوز حاجات الأفراد أو خصائصهم على وجه العموم. ولعلّ هذا ما عناه أوغست كونت عندما قال: «كما في الهندسة لا يصح أن نقسم المساحة إلى عدد من المستقيمات، ولا يصحّ أن نقسم المستقيم إلى عدد من النقاط، لا يصحّ، في منطق الاجتماع، أن نقسم مجتمعاً إلى عدد من الأفراد»[2]. المؤكَّد أنّ المجتمع يجيب عن أشكال العجز الطبيعي لدى الإنسان، لكنّه يغير شرط وجوده كذلك؛ «فإذا كان الإنسان قد طوّر فعلاً ملكاته وارتقى بها، وفجر طاقاته ومؤهلاته الطبيعية (...)، فلأنه صار كائناً اجتماعياً»[3].

يبدو أنّ الاجتماع البشري لا يُختزل إلى جماعة مصالح، وأنّ هيغل على حقّ عندما ميّز بين المجتمع المدنيّ والدولة. ولعلّ ما دفع هيغل إلى البحث عن أساس الاجتماع البشري، بعيداً عن حاجات الأفراد ورغباتهم، هو المعضلة الحقيقية التي يضعنا أمامها كانط عندما يعلن أنّ الحاجات والرغبات هي أساس المجتمع، و، في الوقت نفسه، ما يهدّد وحدته ويقوّض بنيانه؛ إذ إنّ المصلحة ومختلف النوازع تُعدُّ مصادر للشقاق والندية وبذوراً للنزاع. والحياة الاجتماعية، التي تقوم على أساس الحاجات والرغبات، هي نفسها التي تنمّي طموح الأفراد، وتعزّز حسّ السلطة، وحبّ الثروة لديهم. لكنّ كانط يحتفظ بهذا التناقض الذي يخترق الاجتماع البشري كيما يفسّر تقدّمه؛ فلو ركن الأفراد إلى الحالة الاجتماعية دونما مقاومة، ودون أدنى محاولة للإفلات من قبضة القواعد الضرورية للحياة الاجتماعية، لما تقدّم المجتمع. أما سبينوزا، الذي يركّز على شرط إمكان المجتمع أكثر من

1- Platon, La république, livre II, trad. R. Baccou, Ed. Flammarion, coll. «GF», 1966, p. 117.

2- A. comte, Système de politique positive, Librairie Georges Crès et Cie, t. 2, 1912, p. 181.

3- J. J. Rousseau, Fragments politiques, Ed. Gallimard, coll. «La pléiade», t. 3, p. 478.

شرط تقدّمه، فيردّ أساس الاجتماع البشري إلى القدرة على التحكّم في النوازع؛ «فلا يمكن لمجتمعٍ أن يستمرّ في الوجود من دون قيادة وتوجيه عام؛ أي من دون قوانين تحدّ من شهيّة الرغبة والنوازع التي يبدو ألا كابح لها»[4].

في النهاية، يبدو أنّ فلاسفة الأنوار عموماً قد ربطوا حالة الطبيعة بسيطرة النوازع، التي تقود حتماً إلى العنف، وربطوا تقدّم الحضارة الإنسانيّة بالسيطرة على النوازع والحدّ من العنف. غير أنّ موقف جان جاك روسو كان فريداً إلى حدٍّ ما؛ فهو لا يرجع بالعنف المهدّد للحالة الاجتماعية إلى الطبيعة الإنسانيّة، التي بقدر ما توحّد الأفراد تزرع بينهم أسباب الفرقة والشقاق؛ بل يرجع به إلى الشره الذي يسيطر علينا بسبب نوازعنا. يقول جان جاك روسو: «إن الحاجات تقرب فيما بيننا بالقدر نفسه الذي تبعدنا به النوازع بعضنا عن بعض. وبقدر ما نصير أعداء، لا نستطيع الاستغناء بعضنا عن بعض»[5]. أيّ لغز هذا؟ هل هذا ما أطلق عليه كانط مكر الطبيعة الذي يولد الثقافة؟ كيف يقود الشرّ إلى خير عام؟ وكيف يقود العداء إلى تمتين الروابط الاجتماعية؟

يبدو أنّ جان جاك روسو (هذا الأنواري الذي ألهم كثيراً من الأنثروبولوجيين، وعلى رأسهم كلود ليفي ستروس) هو الممهّد الفعلي للدراسات الأنثروبولوجية، التي وضعت العنف في صلب الرابط الاجتماعي. ولعلّ ما كتبه بيير كلاستر في (أثريات الحرب في المجتمعات البدائية) ينتصب شاهداً على هذه الأطروحة. كان يكفي كلاستر أن يلاحظ أنّ الأمر يتعلّق، في جميع الأحوال، باختزال الحرب إلى شيء أكثر عمومية، ويرتبط بالشروط المفترضة للحياة الاجتماعية. لكنّه كان يرفض الفرضيّة الطبيعية التي تختزل ثنائية «محارب- عدو» إلى ثنائية «قناص- فريسة» لتجعل من كل حرب حرباً بدائية. كما كان يرفض الفرضية الاقتصادية التي تختزل علاقات الحرب إلى التنافس من أجل الحصول على الموارد، والتفاوتات التي تنجم عن هذا التنافس؛ فبهذا الاختزال تكون للحروب البدائية الأسباب نفسها التي تؤدّي اليوم إلى اندلاع الحروب. وكلتا الفرضيتين تتحدث عن نازع إلى العنف مميّز للنوع الإنساني يقترن، على التوالي، بالعدوانيّة المرتبطة بنمط الحصول على الغذاء من قبل القناص، وبقساوة البيئة (ندرة الموارد).

في مقابل الفرضيتين الطبيعية والاقتصادية، يتبنّى بيير كلاستر الفرضيّة السوسيولوجية، التي

4- B. Spinoza, Traité théologico-politique, trad. C. Appuhn, Ed. Flammarion, coll. «GF», 1965, p. 106.

5- J. J. Rousseau, Du contrat social (1re version) (1762), chap. 2, Œuvres complètes, t. III, La pléiade, Ed. Gallimard, 1975, pp. 281-282.

تختزل الحرب إلى المبادلة. ومعلوم أنّ المبادلة بالنسبة إلى كلود ليفي ستروس، وقبله مارسيل موس، هي أساس الاجتماع البشري. فعادة ما كان ليفي ستروس يكرّر العبارة الآتية: «هناك علاقة وثيقة بين العداء والتهادي بين الناس: إنّ المبادلات حروب تمّ تلافيها بطرق سلميّة، والحروب مبادلات بئيسة». يتّفق كلاستر مع ستروس في ردّه الحرب إلى المبادلة؛ حيث نجده في الفصل المعنون بـ«النساء والعسل والحرب»، في نبذته حول هنود غاياكي، يقول: «توجد علاقة خفية وجوهرية بين الزواج والعنف وبين النساء والحرب (...) إنّ تلك المواجهة التي تجمع، في حفل العسل، بين الإخوة وأزواج أخواتهم المرتقبين، تقفل في النهاية على حرب أو مصاهرة؛ إذ يمكن للمحارب أن يغنم من الحرب زوجة، فيصير له، على إثر ذلك، صهراً عدواً، كما يمكنه أن يحصل على زوجة بطريقة سلميّة من خلال مبادلة النساء، فيتحوّل طرفا المبادلة إلى حليفين. وبصيغة مقتضبة، يمكننا القول إنّ الحرب زيارة تغلب عليها العداوة، والزيارة حرب تمّ تفاديها؛ وتبقى الغاية في الحالتين معاً هي الحصول على النساء»[6].

إن المعطيات الإثنوغرافية هي التي تنتصب شاهداً على تأرجح المجتمعات «البدائية» بين الحرب والمبادلات السلمية، وهي التي تمنحنا فكرة عمّا إذا كانت الجماعات البشرية الأولى قد وجدت نفسها فعلاً، وبشكل متكرّر، أمام معضلة الاختيار بين فض النزاعات مع الآخر ودياً، أو استعمال القوة ضده مهما كلّف ذلك من خسائر. لكنّ الخطأ هو أن نساوي بين طرفي المعضلة، وأن نختزلهما معاً في مبدأ المبادلة؛ فكلاستر، على خلاف كلود ليفي ستروس، يجد اختلافاً كبيراً بين الأطروحة التي تفيد أنّ «كل شيء مبادلة والحرب مبادلة تجري أطوارها على نحو سيّئ»، والأطروحة التي تفيد «أنّ كلّ شيء حرب، والمبادلة وجهٌ من أوجهها يفضّل فيها المحارب الحصول على امتياز مضمون، وإن قلّ شأنه، على الفوز بربح كبير لكنه محفوف بالمخاطر». غير أنّ كلاستر، عندما يرفض اختزال المعضلة إلى المبادلة، لا ينتهي إلى موقف هوبس؛ فهو لا يسقط في تعريف البدايات البشرية باعتبارها حرباً للكلّ ضدّ الكل على نحو ما يفعل هوبس؛ بل إنّ ما يكتفي بأخذه عن صاحب (التنين) هو الكلمة المفتاح التي تجنّبنا وضع طرفي المعضلة على قدم المساواة، ومنحهما القيمة التفسيرية نفسها؛ يتعلّق الأمر بالدولة. فضدّ الدولة، باعتبارها سلطاناً قهرياً وإلزامياً وقوةً موحدةً إليها يعود الفضل في استتباب السلم، تحافظ الجماعات المحلية على هوياتها الاجتماعية واستقلاليّتها السياسية بواسطة الحرب. وإلا فإنّ «الاقتصادي يصبح في المجتمع البدائي حقلاً مستقلاً قائماً بذاته، والنشاط الإنتاجي عملاً مألينا [كذا] ومفروضاً من قبل أولئك الذين سوف يتمتّعون بثماره. وفي هذه الحالة يكفّ المجتمع عن أن يكون بدائياً، فيصير مجتمعاً منقسماً بين مسيطِرين

6- P. Clastres, Chronique des indiens Guayaki, Paris, Plon, coll. «Terre humaine», 1972, p. 223-224.

ومسيطَر عليهم، بين السادة والعبيد، هذا يعني أيضاً أنّ المجتمع قد كفّ عن طرد الروح الشريرة الموجّهة لقتله: السلطة واحترام السلطة»[7].

يبدو أنّ الأنثروبولوجيا تلقّننا درساً جديداً في العنف؛ فهي لا تَعدّه وسيلةً لتحقيق الحاجات وقهر المنافسين؛ بل نمطَ وجود وشرطَ إمكان المجتمع. فعبر الحرب ينجح المجتمع في طرد الدولة، تلك الروح الشريرة التي تلاحقه باستمرار. ولأنّ المجتمعات البدائية مجتمعات ضدّ الدولة، فإنها «مجتمعات -من أجل- الحرب». على هذا النحو يحرص كلاستر على تدوين العبارة، وكأنّه ينقل إلينا كلمة من الكلمات المركّبة التي تحبل بها اللغة الألمانية، والتي تحيل في الصميم إلى شيء واحد مثل (Da-sein) أو (mit-sein)، وهو بهذا إنّما يريد أن يثير انتباهنا إلى أنّ المجتمعات البدائية كانت تعرف نفسها داخل الحرب؛ إنّها لا تحارب لأنّها مجتمعات لها هويّة سياسية واجتماعية، بل هي مجتمعات لها هوية اجتماعية وسياسية لأنّها تحارب. باختصار تتشكّل الهويّة السياسية والاجتماعية للجماعات البشرية البدائية داخل الحرب وبها وليس قبلها.

العنف والدين:

في الأصحاح الخامس، الآيات (44-45) من إنجيل متى، يوصي المسيح أتباعه قائلاً: «وأما أنا فأقول لكم أحبّوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم». وفي القرآن، جاء في الآية (191) من سورة البقرة ما يأتي: «واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين». ماذا؟ هل يمكن لأحد أن يجرؤ فيصف القرآن بالشناعة والمسيحية بالحلم والسماحة؟!! وماذا لو كان ما يثير الدهشة حقاً ويدعو إلى الاستهجان هو ما ورد في الأصحاح الخامس وليس ما جاء في سورة البقرة؟ من سيقبل في زمن (داعش) و(غوانتانامو) أن يمدّ خدّه الأيسر لمن صفعه على خدّه الأيمن؟ ومع ذلك هل يوجد، حتى الآن، من يجرؤ على ما أوصى به المسيح فيقول مستهجناً: ما هذه الحماقة؟!!

طلع علينا أوليفيي أبل (Olivier Abel)، سنة (2002)، بكتاب يحمل عنوان (حبنا للأعداء)، يستوحي أطروحته من المبدأ الذي تدور حوله الفلسفة السياسية لكارل شميت برمّتها؛ ومفاده أنّ ماهيّة «السياسي» (le Politique)تُردّ في آخر المطاف إلى ثنائيّة صديق/عدو. ليس هذا ما يوحد أوليفيي أبل مع كارل شميت فحسب: إنّ كليهما لا يتناول الحرب في حدّ ذاتها؛ بل يَعدّها

7 - كلاستر، ب.، مجتمع اللادولة، ترجمة محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 1991، ص 195.

مناسبة سانحة لإلقاء الضوء على طبيعة الرابط السياسي. فعلى غرار كارل شميت الذي يقول: «ما أبعد الحرب عن أن تكون الهدف أو الغاية التي تصبو إليها السياسة، إلا أنّها تبقى تلك الفرضيّة أو ذلك الواقع الممكن الذي يحكم، بحسب أسلوبه الخاص، فكر الناس وأفعالهم، فيحدّد بذلك نوعاً خاصاً من سلوكهم هو السلوك السياسي»[8]. يقول أوليفيي أبل: «مؤكَّدٌ أنني أعالج في مختلف النصوص التي جمعتها في هذا الكتاب موضوع الحرب، لكنّني في الحقيقة كنت أمرّ عليها كما أمرّ على موضوعات أخرى كالحب بين الأزواج، والسياحة، والفن التشكيلي، وما كان يشغل بالي هنا وهناك حقاً هو الرابط السياسي»[9].

يتعلّق الأمر، إذاً، بمحاولة فهم مصدر الحالة المدنيّة في ضوء تحليل حالة الحرب. لكنّ أوليفيي أبل يفضّل الشروع من وصيّةٍ من وصايا المسيح وَسَمَ بها عنوان كتابه: (أحبوا أعداءكم!) لكنّه، على ما يبدو، لا يوصي قرّاءه بما أوصى به المسيح أتباعه؛ بل يستهجن العبارة وكأنّها علامة على سذاجة ما. لذلك نجده يوجز الغرض من الكتاب في عبارة من شقين: «لن يهمّني شيء في الإنجيل أذكره ما عدا كلمة لطيفة تثير في النفس استهجاناً. ولن يهمّني شيء في الملحمة أذكره، ما عدا احتفاءها بالحرابة»[10].

لا يمكن أن نلغي من اعتبارنا أنّ أبل ينتمي إلى الفترة المعاصرة، وأنّه عاصر ولايزال يعاصر مختلف ألوان العنف الديني الذي يحبل به زمننا الحالي. وقد أكّد ذلك هو بنفسه عندما رأى أنّ الحرب هي الحدث الأكثر بروزاً في حياتنا المعاصرة؛ بل هي ما يجعلنا معاصرين؛ إذ إنّ كلّ شيء في حياتنا يجري كما لو كانت الحرب هي الوسيلة الوحيدة المتبقية لنا كي نثبت أنّنا نعيش بالفعل داخل العالم نفسه، بعدما صار كلّ واحد منّا ينصرف إلى عالمه الخاص الذي يجهله، وفي الوقت نفسه لا يأبه لجهله به. لكن أبل، على غرار كارل شميت، يحاول أن يتجاوز سياقه ويتخلص منه، أو أن يجعله بداية لتأمل يصعد به إلى منبع العنف، باعتباره عنصراً يقع في صلب الرابط السياسي. إنّ منبع العنف في نظر كلّ من أبل وشميت هو ثنائية عدو/صديق، التي لا يمكن أن يختزلها إلى أحد طرفيها، وبالتحديد الصداقة، سوى أخرق أو ساذج، وفي أحسن الأحوال حالم طوباوي.

8- C. Schmitt, La Notion de politique (1932), trad. Marie-Louise Steinhauser, Ed. Flammarion, coll. «champs», 2001, p. 73.

9- O. Abel, De l'amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la politique, Editions Albin Michel S. A., 2002, p. 7-8.

10- Ibidem, p. 7

ماذا؟ هل في دعوة الإسلام إلى التعارف والالتزام بقواعد الصداقة سذاجة؟![11] بطبيعة الحال، الأمر ليس كذلك؛ لأنّ الأديان عموماً، ولاسيما «السماوية» منها، لا تفرط في تفاؤلها تجاه الطابع الخير للإنسان؛ فهي لا تضع حداً للصراع خير/شر سوى بقيام الساعة. والأخلاق الإنسانيّة، في نظرها، مهما بلغت من سموّ ورفعة، لا تلغي، بأيّ حال، حالة الحرب المستمرّة بين الخير والشر؛ بل إنّ التاريخ، في ما تذهب إليه الديانات السماوية، يسير عموماً باتجاه تدهور الحالة الخلقيّة للبشرية جمعاء؛ لذلك كان هذا التدهور الخلقي العام، في خطابها، علامةً من علامات اقتراب الساعة؛ حيث تكون الإنسانيّة في حاجة ماسّة إلى ظهور مخلّص في نهاية الزمان (النزعة المهدوية) ينقدها من حالة الانحطاط الخلقي العام الذي أصابها.

ربما هذا ما يفسّر عنف الأديان. وبول ريكور يؤكّد هذا الأمر في حوار أجراه معه جان دانييل، فعلى الرغم من تبنّي بول ريكور المبدأ التيولوجي العام، الذي يقضي بوجود نوع من الأبوية المؤسسة والمفسّرة لوحدة النوع الإنساني والإخاء بين الناس، يرفض تماماً هذا التحويل الذي تقوم به الأديان لمبدأ تيولوجي إلى الميدان السياسي والأخلاقي. لذلك نجد بول ريكور، على المستوى الأخلاقي والسياسي، يَعدُّ الصراعَ أساس العلاقات الإنسانية؛ بل يرى أنّه «إذا كان هناك من سوء أضرّ بالإنسانية، وكانت من ورائه الأديان، فلن يكون سوى بحثها في ميدان السياسة عمّا يكافئ ذلك الحنين إلى الوحدة الذي يخترق خطابها التيولوجي العام، والرّغبة في صهر الجماعة البشرية داخل كيان واحد مرصوص»[12].

إنّ السذاجة، فيما يبدو، تأتي من جهة تصوّرنا الحداثي للدين، ورغبتنا في إجباره على أن يتكيّف مع المقولات الأساسية والعامة للحداثة، كالتقدّم والعولمة ونهاية التاريخ؛ ومن ثمّة إذا كان «الإرهاب في عنفه الأكثر ضراوةً يسبّب لنا ألماً كبيراً، فلأنّنا نعتقد اعتقاداً راسخاً أنّ احترام الإنسان مبدأ كوني»[13].

يبدو أنّ الإنسان الحديث، متأثّراً بدعاوى فلسفة التنوير، لا يقدّر فرضيّة الشرّ الأساسي الملازم للحياة الاجتماعية حقّ تقديرها؛ فلعلّه قد استبطن الفكرة الرئيسة التي تُعدّ، في نظر أغلبية

11 - «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير» [سورة الحجرات، الآية 13].

12- P. Ricoeur & J. Daniel, «Dialogue sur l'étrangeté de l'étranger: les grandes questions de la PHILO», Nouvel observateur, hors-série n 9804, p. 8.

13- C. Golliau, «le bien et le mal, un pacte social» Le Point : le bien et le mal, les textes fondamentaux, Décembre 2016-Janvier 2017, p. 6.

المفكرين، الكشف الفلسفي الأكثر نصاعة في نهاية القرن الثامن عشر، والتي تفيد أنّ النوايا الحسنة لا تقود حتماً إلى ما فيه خير الناس، تماماً كما أنّ الأنانيات الفردية قد تقود، في المقابل، إلى الصالح العام. لكنّ هذا التبخيس للشر لم يكن علامة التنوير الفارقة؛ فلا ينبغي أن ننسى أنّنا ودّعنا، خلال العقد الأول من القرن الثامن عشر، اسماً عظيماً هو بيير بايل (Pierre Bayle)، الذي تميّز بنزعته الشكّية الواضحة؛ حيث لم يكن يرى أيّ فضل للدين في إحلال السلام بين أفراد الجماعة البشرية وتعزيز تلاحمها؛ بل إنه «لا يستغرب البتّة أن يحيى ملحدٌ حياةً فاضلةً، بقدر ما يمكن أن يستغرب إذا ما سمع أنّ المسيحيين يعيشون في منأى عن كلّ الخطايا». ويبقى الأهم من هذا وذاك حياده عن روح التنوير في موقفه من الشر الإنساني؛ فهو يقلب معادلة التنوير رأساً على عقب حينما يعلن أنّ «الإنسان يفضّل أن يصيبه سوء فيصيب عدوه أيضاً، على أن يصيبه خير فينال عدوه منه نصيباً».

تتفرّع عن هذه القاعدة قواعد فرعيّة لعلّ أهمّها أنّ «الإنسان يفضّل أن يدمّر أغلى ما يملكه على أن يتركه لعدوه». لكن، أليس في الشرّ الأساسي الذي تنهض عليه الحياة الاجتماعية أساس التضحية باعتبارها فضيلة اجتماعية؟ ما هو المبدأ الذي يجعلنا قادرين على أن نضحّي بأغلى ما لدينا؟ أليس هو وجود عدوّ يمكن أن يستأثر بما هو في حوزتنا؟

يبدو أنّ فرضيّة بيير بايل تنطوي، بشكل غريب، على المصدر الأول للتضحية؛ فلعلّ ما يجعلنا نفكّر في التضحية ونكران الذات والبذل الذي لا حدّ له هو وجود عدو. صحيح أنّ البعض قد يجد في ما أتينا على ذكره ههنا تبريراً لمنطق الانتحار الفدائي، لكنّ هذا لا يلغي أنّ قولنا يمسّ في الصميم تلك الفضيلة السياسية التي تحدّث عنها كلّ من أفلاطون وأرسطو؛ وهي الشجاعة. فكما هو معلوم قد يلتبس على المرء، في كثير من الأحيان، التمييز بين الشجاعة والتهور. وهذا راجع إلى أنّ الشجاعة تكتنف في ذاتها بذور الجنون أو الحمق؛ إذ في الشجاعة الزائدة على اللزوم تهوّرٌ وشكلٌ من أشكال عدم الانهمام بالذات والاكتراث لها؛ ولعلّ هذا ما يخلق السمعة المدنيّة نفسها؛ فلا وجود لمجتمع من دون شجاعة؛ أي من دون أن يقبل أعضاؤه قدراً من التضحية، فيؤدّوا الثمنَ من ذواتهم؛ ولا وجود لمجتمع لا يقبل أعضاؤه تحمّل قسطٍ من الشقاء ما كان ليطالهم، أو تحمّل ذنب لم تقترفه أيديهم.

في هذا المقام ينبغي أن ننوّه بالمعنى العميق الذي تحمله كلمة التسامح؛ ففي القاموس الفرنسي «لوغران روبير» (LE GRAND ROBERT)، جاء في معنى التسامح ما يأتي: يعني تسامح الشخص (Tolérer)؛ أي قَبِلَ بوجود شيء ما أو بقائه في الوقت الذي يكون فيه قادراً على وضع حدٍّ له. ثمّ ساق القاموس المذكور ثلاثة مرادفات للفعل تسامح جاء من بينها الفعل «عانى» (souffrir). وهذا

إن كان يعني شيئاً، فإنّما يعني أنّ الرابط الاجتماعي أو السياسي، الذي يقضي أساساً بقبول الآخر (Tolérance) يقضي، بموازاة ذلك، بتحمّل قدر من المعاناة أو الشقاء. وإذاً، حتى الكلمات الفضلى كالتسامح تنطوي على قدر من «العداوة» غير قابل للاختزال.

لكنّ هناك أوجهاً أخرى لهذا الميل المرعب للإنسان نحو الشقاء؛ ففي الأساطير اليونانية تجد الإنسان يفضّل مزيداً من الشقاء على أن يعيش بطريقة سلبيّة، ويرضى بما لا سبيل إلى إصلاحه. وغالباً ما تدفع المعاناة المرءَ إلى شكلٍ من أشكال التمركز حول الذات، فيحصل تضخّم ذاتي على حساب مبدأ التعاطف، الذي يتمثّل في قدرة الشخص على احتلال موقع الآخرين في النظر إلى العالم والحكم على الأشياء. هكذا يتحوّل الشقاء إلى مصدر لليقين، فيصير العادلُ أو الحقُّ نفسه مصدراً للشر بسبب ذهابه بعيداً في بحثه عن مسؤول أو مذنب مهما كلّفه ذلك من ثمن. هذا هو مصدر عنف الأصولية الدينية اليوم.

العنف والهوية:

خصّصت المجلة الفرنسية الشهرية (فلسفة) (philosophie)، في عددها الثامن والأربعين[14]*، ملفّها الموسوم بـ «تحليل» (analyse) لعرض آراء ثلاثة علماء من تخصّصات مختلفة في موضوع «الربيع العربي». وقد استهلّت ملفّها بعنوان كبير كُتِبَ بالخط العريض: «هؤلاء توقّعوا الثورة...». يتعلّق الأمر بالديموغرافي إيمانويل تود (Emmanuel Todd)، وعالمي السياسة أوليفيي روي، ومارسيل غوشي (Olivier Roy & Marcel Gauchet). أراد معدّا الملف أن يبيّنا تهافت أطروحة صامويل هنتنغتون حول (صدام الحضارات) وكذا أطروحة (عودة الديني)؛ فعلى خلاف التكهّنات التي تسم القرن الحادي والعشرين بطابع ديني، ومنها صيغة أندري مالرو (André Malraux) المأثورة: «إما أن يكون القرن الحادي والعشرون قرناً دينياً، وإمّا لن يكون أبداً»[15]*، أعلن أوليفيي روي (Olivier Roy) إخفاق الإسلام السياسي قبل اندلاع أحداث «الربيع العربي» بما يربو على عشرين عاماً. على الرغم من أنّ فكرة «عودة الديني» (le retour du religieux)، التي غازلت عقولاً كثيرة في نهاية القرن العشرين، دفعت بالبعض إلى قراءة ظاهرة صعود التيارات الإسلامية داخل العالم العربي على أنّها مؤشّر قويّ إلى سداد أطروحة «عودة الديني» عموماً.

14* L. L. & M. L., «ils ont anticipé la révolution», Philosophie, mensuel n: 48, Avril 2011, p. 24-27

15* اختلف ناقلو تصريح أندري مالرو حول ما قاله بالضبط؛ فهناك من نقل عنه قوله: «إمّا أن يكون القرن الحادي والعشرون قرناً دينياً وإما لن يكون أبداً». وهناك من نقل عنه قوله: «إمّا أن يكون القرن الحادي والعشرون قرناً روحياً وإما لن يكون أبداً». والفرق بين العبارتين، في نظرنا، ليس طفيفاً.

إنّ الثورات التي شهدها العالم الإسلامي، في نظر أوليفيي روي، ليست ثورات إسلامية؛ فحتى نتحدّث عنها باعتبارها كذلك ينبغي أن يتوافر فيها عنصر حاسم؛ وهو اشتمالها على يوتوبيا إسلامية، الأمر الذي غاب بشكل كلّي عن الانتفاضات التي قادها الشباب في مختلف ربوع العالم العربي. لقد غاب شعار: «الإسلام هو الحل» عن كلّ التظاهرات الشبابية؛ بل تمّ اعتبار كلّ الأنظمة السياسية العربية فاسدة، بما فيها الأنظمة السياسية الدينية كالمملكة العربية السعودية، علاوةً على غياب أيّ نوع من الاحتفاء بنموذجيّة الثورة الإيرانية. وإذاً، كيف نفسّر حضور نَفَسٍ ديني لا يمكن أن نتغاضى عنه في أحداث «الربيع العربي»، الذي كان من نتائجه صعود إسلاميين إلى دفّة الحكم (مصر، تونس، المغرب)؟

يتحدّث أوليفيي روي عن «أصولية جديدة» (Néo fondamentalisme) تسعى إلى أسلمة المجتمع عن طريق عمل اجتماعيّ تحتي دؤوب بدل تبنّي استراتيجيا فوقيّة تختزل التغيير كلّه في القضاء على جهاز الدولة. وتختزل هذه الأصولية الجديدة نشاطها وحضورها في الدعوة إلى احترام بعض المعايير الاجتماعية، التي تحيل إلى الإسلام، والامتثال لها؛ كارتداء الحجاب مثلاً بالنسبة إلى النساء، وعدم التمثّل بالغرب وتقليده على وجه العموم. وليس في قضايا من هذا القبيل أيّ مؤشر إلى عودة «الديني»؛ بل إنّها تعبّر بشكل لافتٍ عن بروز مشكلة الهوية وصعودها إلى واجهة الأحداث، وقدرتها، في نهاية المطاف، على بنينة (structuration) السلوكات الجماعية بما فيها السلوكات الدينية.

يؤكّد مارسيل غوشي أطروحة تحوّل الإسلام السياسي إلى «إسلام هوياتي»، ويضع هذا التحوّل في إطار عام عنوانه العريض «تقدم الإنسانية باتجاه الديمقراطية»؛ إذ إنّه يستغرب، على غرار أوليفيي روي، الرأي العام الغربي الذي يَسِمُ نهاية القرن العشرين ببداية حقبة «التهديد الإسلامي»؛ هذا الرأي الذي يَعدُّ صعودَ الإسلام إلى الواجهة السياسية بمثابة عودة الإنسانية القهقرى إلى القرون الوسطى. فمارسيل غوشي لا يرى في هذا النوع من الإسلام أيَّ عودة إلى قيم الماضي؛ بل إنّ إعادة تملّك الإسلام هوياتياً من قبل مجتمعٍ خلخلته الحداثة الغربية والعولمة، وبحثَ هذا المجتمع عمّا يميّزه ثقافياً، هو نفسه الإوالية التي ستمكّن من استيعابه داخل المشروع العام للحداثة: «يمكن للمرء أن يكون مؤمناً معتنقاً للإسلام، وفي الوقت نفسه راغباً في أن يكون شخصاً حراً داخل نظام ديمقراطي».

لكن هذا التفاؤل العام بقدرة الحداثة على صهر كلّ الثقافات مهما بدت معارضةً لروحها لا يفسّر حدّة العنفِ الذي تواجه به ثقافاتٌ فرعيّة دعاوى الكونية التي ترفعها الحداثة. ومارسيل

غوشي يبالغ كثيراً عندما يَعدُّ العولمة ظاهرةً لا يقتصر أثرها على تدمير الحدود المادية فحسب؛ بل يمتدّ كذلك إلى تدمير الحدود الثقافية، ويكتسح مختلف أشكال تعدّد الثقافات. فربما نحتاج إلى أطروحة مانويل كاستلز، التي تضع التناقض «هوية-شبكة» في صلب تعريف المجتمع المعلوماتي، إذا ما أردنا أن نقدّر حق تقدير فكرةَ العنف الذي بات يلازم حياتنا المعاصرة، حتى كاد يكون العنصر الوحيد الذي يميّزها، والذي يسمح بتعريفها.

على غرار كارل ماركس، الذي يقترح تعريف المجتمعات انطلاقاً من تناقضٍ أساسيٍّ وتاريخي تدور حوله باقي التناقضات مشكّلةً طبيعةَ المجتمع خلال حقبة زمنية معيّنة، يقترح مانويل كاستلز تعريف المجتمع المعلوماتي؛ أي المجتمع الذي تنتجه الثورة المعلوماتية في تضافرها مع رهانات العولمة الاقتصادية، انطلاقاً من تناقضٍ أساسيٍّ مفاده أنّ صدعاً داخل المجتمع سوف يزيد عمقه ويتّسع مداه في زمن العولمة بين الوظيفة والمعنى، فماذا يقصد كاستلز بهذه العبارة؟

يستعمل مانويل كاستلز للتعبير عن التناقض نفسه عبارة «الشبكة والذات»؛ ويقصد أنّه «في عالم يشهد تدفقاً كبيراً للثروة والسلطة والصورة، يميل الأفراد، في المقابل، إلى البحث عن هويّة جماعيّة أو فرديّة يَعدّونها المصدر الأول للمعنى الاجتماعي. وإذا لم يكن في هذا الأمر جديدٌ يُذكر؛ حيث شكّلت الهوية منذ زمن بعيد، ولاسيّما الدينية والإثنية منها، مصدراً للمعنى والدلالة الاجتماعيين، فإنّها، اليوم، تصير المصدر الأساسي أو، بالأحرى، المصدر الوحيد لهذا المعنى؛ ولاسيما أنّ مجتمعاتنا تعيش مرحلة تاريخية تتميّز بتفكّك عام للتنظيمات الاجتماعية، وفقدان المؤسسات للمشروعية، وذبول الحركات الاجتماعية الكبرى، وزوال تعبيرات ثقافية مهمة»[16].

وبعبارة بليغة ومقتضبة، يعبّر مانويل كاستلز عن هذا التناقض كما يلي: «لقد أصبحنا نؤسّس معنى وجودنا، أكثر فأكثر، حول ما نحن إيّاه، أو نعتقد أنّنا إيّاه، وليس حول ما نفعله»[17]. وهذا يعني انفصال المعنى عن الوظيفة؛ فبقدر ما تتوحّد الشبكات العالمية لتبادل الخيرات المادية والتقنية، يميل الأفراد، على نحو يثير الاستغراب، إلى البحث عن هوية أساسية متجذّرة في التاريخ. وتجد هذه المفارقة أصلها في طبيعة المجتمع المعلوماتي الذي يُعدُّ، في رأي ألان تورين، المجتمعَ

16- M. Castells, La société en reseaux: L'ère de l'information, traduit de l'anglais par Philippe Delamare, Fayard, 1996, p. 23.

17- «Ce n'est plus tant autour de ce que l'on fait que sur ce que l'on est, ou croit être, que l'on fonde désormais le sens de son existence». ibidem, p. 23.

الأول في التاريخ الإنساني الكونيّ، حيث لم تعد التكنولوجيا تفعل فعلها في المجتمع تحت وصاية الثقافة والتصوّرات التي يروّجها المجتمع حول السلطة. الأمر يتعلّق، إذاً، بانتصار ساحق للعقل الأداتي واستقلال منطق التطوّر التكنولوجي عن باقي ضروب المنطق التي يروّج لها المجتمع. لكن، في مقابل هذا الانتشار الكاسح للعقل الأداتي داخل حقل المعاملات المادية بين بلدان العالم، ينهض المجتمع للمقاومة معتمداً على رصيده التاريخي ومقوّمات معقوليته[18]*، فيبرز في ساحة المواجهة فاعلون جدد: حركات اجتماعية تتشكّل حول مهام الدفاع عن الهويات والبيئة، وإعادة تعريف دور المرأة داخل المجتمع، و«تشهد على تحوّل تاريخي ينتقل بموجبه التناقض المركزي للمجتمعات الرأسمالية من عالم الإنتاج إلى عالم الاستهلاك والسكن والحياة الحضرية»[19].

يبدو أنّ الإصرار على إثبات الهوية أمام زحف العوامل التاريخية التي تعجّل في محوها، سيكون المصدر الأساسي للنزاع في القرن الحادي والعشرين. «وإذا كان أندري مالرو على حقّ عندما رأى أنّ القرن الحادي والعشرين سيكون قرناً روحياً بامتياز، فمن المؤكّد لأنّ الشارع قد صار فعلاً الدين الوحيد في الوقت الحالي، والعنف، حقيقياً كان أو افتراضياً، صار الأفيون الجديد للشعب»[20]. إنّ السمة التي سوف تغلب على الحياة الحضريّة خلال هذه الحقبة، كما جاء على لسان إيف بتراسيني، هي شعور الناس بعدم الأمان (le sentiment d'insécurité). ولعل هذا الشعور هو ما يدفعهم إلى البحث عن هوية جماعية أساسية تكون بالنسبة إليهم بمثابة ملجأ يحتمون فيه من مقالق مجتمع محفوف بالمخاطر[21]*.

18* تجدر الإشارة إلى أنّنا نستعمل مصطلح المعقولية هنا كمفهوم يستمدّ قيمته ودلالته من تقابل بين المعقول والعقلاني (le raisonnable et le rationnel)؛ فبينما يشير العقلاني إلى المنطق الاقتصادي والتقني الصرف الذي يقوم أساساً على مبدأ الفعالية، يحيل المعقول على مختلف ضروب المنطق التي راكمها الناس عبر التاريخ، والتي تقوم أساساً على مبدأ العدالة والإنصاف.

19- Y. Grafmeyer & I. Joseph, L'école de Chicago; Naissance de l'ecologie urbaine, Champs Flammarion, 2004, p.V.

20- Y. Pedrazzini, «Le barrio, la rue, les gangs : une critique de la sociologie urbaine en Amérique latine», Enjeux de la sociologie urbaine, publié sous la direction de Michel Bassand, Vincent Kaufmann et Dominique Joye, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2007, p. 60.

21* يتّخذ مفهوم المجتمع المحفوف بالمخاطر، لدى أولريش بيك، دلالة أصيلة؛ فهو يعبّر عن انتقال تاريخي من مجتمع البؤس، الذي يقوم على أساس التفاوت بين الناس، إلى مجتمع الخوف، الذي يقوم على أساس القلق المتزايد للإنسان تجاه ما أصبح يحوزه من سلطان على الطبيعة بوجه عام. انظر كتاب: بيك، أ.، مجتمع المخاطرة، ترجمة جورج كتورة وإلهام الشعراني، المكتبة الشرقية، ط1، 2009.

إنّ ما يميّز عنف الهوية اقترانُه على نحو وثيق بالقرب. ونعني بذلك أنّ خوض الصراع باسم الهوية يخلق في النهاية نزعة طائفية تعرج بالصراع نحو الداخل؛ أي تمنح الصراع الأولوية من أجل تطهير الذات ومحاربة القريب الذي يشكّل خطراً أكبر من الخطر الذي يشكّله البعيد، ما دام يُعدُّ عنصر تشويش على الهوية. في هذا السياق، يسود شعور عام بخطر فقدان الوحدة والتماسك الاجتماعي، ويصير الخوف من العنف المبدأ الرئيس للتدبير الاجتماعي والسياسي. إنّ ما تجدر الإشارة إليه، في هذا المستوى، أنّ الخوف من حدوث ما يمكن أن ينسف وحدة الجماعة، ويشوش على هويتها، هو العنصر الأكثر أهمية في توليد العنف. والأخطر من كلّ هذا وذاك أنّ الشعور بالخوف على وحدة الجماعة وهويّتها يتّخذ دوماً طابعاً ذاتياً؛ لأنّه يتعلق بالحكم على القريب الذي نحمله في تمثلاتنا، ونبني له تصوراً بحسب شروطنا الذاتية. أمّا القانون الأساسي الذي يحكم علاقة العنف بالقريب، والذي يُبرِز الطابعَ الذاتي لهذه العلاقة، فيمكن إيجازه فيما يلي: بقدر ما يكون تصوّرنا لماضي هويتنا إيجابياً يحيل إلى الوئام والوداد وتلاحم الإخوة، تكون الاختلافات والتناقضات الحالية عنيفةً وقاسيةً مهما بدت طفيفة[22]*.

خلاصة:

على نحو غريبٍ، انتهى بنا البحث في أساس العنف والعدوانيّة بين الناس إلى اكتشاف خطر الحب الشديد عليهم. فربما ليس العدوانية ما يقودنا إلى الجنون؛ بل الحب الشديد. وما يتعيّن علينا مراقبته وضبط منسوبه، بوصفه شرطاً أساسياً من شروط إمكان الاجتماع البشري، ليس نازع الكراهية والعدوانية، بل هو نازع الحب الشديد بين الناس. هو ذا ربما الدرس الذي نتعلّمه من قصّة النبي إبراهيم، الذي كان شديد الحب لأقاربه، تأخذه بهم الرأفة[23]*، فوجد نفسه فجأةً

22* اعتمدنا في إنجاز مقاطع من هذا المحور على مقتطفات من مقالنا الذي وسمناه بـ«العنف الحضري والتفكك الاجتماعي: الشباب المغربي: من استشراف التغيير إلى استعجال المتعة». يمكن الرجوع إلى المقال، فهو متوافر كالآتي:

فزة، ج.، «العنف الحضري والتفكّك الاجتماعي: الشباب المغربي: من استشراف التغيير إلى استعجال المتعة»، الشباب والتحولات المجتمعية والعنف في الحياة اليومية، منشورات كلية علوم التربية، 2016.

23* تبيّن الآيات القرآنية الآتية تلك الصفة المميّزة لإبراهيم، والمتمثّلة في حنانه وعطفه المفرطين تجاه أقاربه:

«ولما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا إنا مهلكو أهل هذه القرية إنّ أهلها كانوا ظالمين (31) قال إنّ فيها لوطاً قالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين (32)» [سورة العنكبوت: الآيتان 32-31].

«قال سلام عليك سأستغفر لك ربي إنّه كان بي حفيا» [سورة مريم: الآية 47].

«وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إن إبراهيم لأواه حليم» [سورة التوبة: الآية 114].

مندفعاً بنداء باطنيّ إلى ذبح ابنه! وهو الدرس نفسه الذي تلقّننا إيّاه «المجتمعات البدائية»، التي تصرّفت إزاء العنف بحسّ عملي ينطوي على قاعدة تفيد أنّ الرغبة في استتباب السلم كاملاً هي ما يقود، على نحو غريب، إلى عنفٍ مدمّر للمجتمع برمّته. فكما لو أنّ البشرية أدركت، منذ طفولتها المبكرة، حجم المعضلة التي تضعنا أمامها الرغبة في القضاء على العنف بين الناس نهائياً. ولأنّ التحكّم في العنف يقودنا إلى تركيز عنف أكبر في هيئة مستقلّة عن المجتمع، وفي ذلك مخاطرة كبيرة، حافظت «المجتمعات البدائية» على العنف والحرب وسيلةً لمواجهة الانقسام الاجتماعي وظهور الدولة.

ليس العنف ما يهدّد الروابط الاجتماعية؛ بل الخوف من العنف. وإذا كان هناك من عامل يقود إلى العزلة والانكماش والتقوقع على الذات، فهو الاعتقاد الراسخ بوجود يقين ما. أمّا الشك والنزاع والخصاص واللايقين، فكلّها عوامل تقود إلى تثمين الرابط الاجتماعي، وتجعل الحالة الاجتماعية ذات جدوى.

المراجع

مراجع باللغة العربية

كتب

- بيك، أ.، مجتمع المخاطرة، المكتبة الشرقية، ترجمة جورج كتورة وإلهام الشعراني، ط1، 2009.
- كلاستر، ب.، مجتمع اللادولة، ترجمة محمد حسين دكروب، المؤسسة الجامعية للدراسات
- والنشر والتوزيع، ط3، 1991.

مجلات

فزة، ج.، «العنف الحضري والتفكك الاجتماعي: الشباب المغربي: من استشراف التغيير إلى استعجال المتعة»، الشباب والتحولات المجتمعية والعنف في الحياة اليومية، منشورات كلية علوم التربية، 2016.

Références en langue française

Livres

- Abel O., De l'amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la politique, Editions Albin Michel S. A., 2002.
- Castells M., La société en réseaux: L'ère de l'information, traduit de l'anglais par Philippe Delamare, Fayard, 1996.
- Clastres P., Chronique des indiens Guayaki, Paris, Plon, coll. «Terre humaine», 1972.
- Comte A., Système de politique positive, Librairie Georges Crès et Cie, t. 2, 1912.
- Grafmeyer Y. & I. Joseph I., L'ecole de Chicago; Naissance de l'ecologie urbaine, Champs Flammarion, 2004.
- Pedrazzini Y., «Le barrio, la rue, les gangs: une critique de la sociologie urbaine en Amérique latine», Enjeux de la sociologie urbaine, publié sous

la direction de Michel Bassand, Vincent Kaufmann et Dominique Joye, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2007.

- Platon, La république, livre II, trad. R. Baccou, Ed. Flammarion, coll. «GF», 1966.
- Rousseau J. J., Du contrat social (1re version) (1762), chap. 2, Œuvres complètes, t. III, La pléiade, Ed. Gallimard, 1975.
- Rousseau J. J., Fragments politiques, Ed. Gallimard, coll. «La pléiade», t. 3.
- Schmitt C., La Notion de politique (1932), trad. Marie-Louise Steinhauser, Ed. Flammarion, coll. «champs», 2001.
- Spinoza B., Traité théologico-politique, trad. C. Appuhn, Ed. Flammarion, coll. «GF», 1965.

Revues

- Golliau C., «le bien et le mal, un pacte social» Le Point : le bien et le mal, les textes fondamentaux, Décembre 2016-Janvier 2017.
- L. L. & M. L., «ils ont anticipé la révolution», Philosophie, mensuel n: 48, Avril 2011.
- Ricoeur P. & Daniel J., «Dialogue sur l'étrangeté de l'étranger: les grandes questions de la PHILO», Nouvel observateur, hors-série n 9804.

.

تصنيم المبادئ أو ينبوع العنف
التفكير مع رونيه جيرار في اكتناه طبيعة المقدَّس

محمد شوقي الزين*

ملخص:

ما هذا الذي أسمّيه «تصنيم» المبادئ؟ وأيضاً تصنيم النصوص والأفكار؟ إنّه أكثر من مجرَّد التقديس؛ لأنّه يجعل من المبدأ أو الفكرة أمراً قابلاً لأن يمثُل للذهن في صورة مادية أو فظَّة هي الصنم أو الوثن؛ مع فارق أساس أشار إليه اللسان العربي وهو أن الوثن هو العلّة المادية (خشب أو حجارة)، والصنم هو العلّة الصورية (صورة حيوان أو إنسان أو إله). التصنيم هو شكل من أشكال إضفاء صورة أو فكرة على المادَّة اللغوية أو النظرية أو الإيديولوجية مع تغليفها بألف حجاب من العزَّة والأنفة؛ أي المدخل العفوي والأساس نحو الذود عن هذا التصنيم بالحجَّة تارةً وبالعنف تارةً أخرى. التصنيم شكل من أشكال التصنيع؛ صناعة تُعبّر عن احترافية في فبركة الصنم الفكري أو الإيديولوجي، وتقول الجَلَفية من حيث ترسيخ هذا الصنم في الذهن أقنوماً ثابتاً أو فكرة منتصبة، لا يعتريها التبدُّل أو لا تبادر هي بذاتها في الانزياح والمراجعة من باب الانعكاس (réflexivité)، الذي تتميَّز به في الوجهين: وجه العودة إلى الذات (retour vers soi, selbst zurück)، ووجه التأمُّل والمبادرة النقدية. يعمد الثابت إلى تجميد المتحوِّل وإيقافه في زمنٍ غابر؛ زمن يدل كذلك على تراكم الغُبار، لا على تقدُّم أو سيرورة. يأتي التفكير في ظاهرة التصنيم بناءً على تأمُّلات في فكرة رونيه جيرار 1923-2015 (René Girard) حول ظاهرة «الرغبة في المحاكاة» (le désir mimétique)، التي يمكن تعريبها بـ«الافتتان» على المستوى الأنطولوجي المبدئي، مدخلاً نحو «الفتنة» على صعيد الاجتماع البشري والشرط الأنتربولوجي والسياسي. كيف يؤول التصنيم إلى حالةٍ من الافتتان هي، في الوقت نفسه، تناقض ظاهر (oxymoron) بين الجبذ والنبذ، بين الاستقطاب والاستبعاد؛ أي بين تعيين الضحيَّة صاحبة الفتنة والارتقاء بها إلى مصاف السِلم بعد التضحية بها واستتباب الأمن؟ كيف تجلَّت هذه الظاهرة تاريخياً في الإسلام تبعاً لما سُمّي الفتنة الكبرى؟

* أكاديمي متخصّص في الفلسفة، الجزائر.

مقدمة:

تقوم هذه الدراسة على ثلاث مراحل: -1أناقش في المرحلة الأولى ما يمكنني تسميته «التصنيم» و«العصر الأيدولي للفكرة»، طارحاً المشكلات التقنية والتأويلية الخاصة بمعجمٍ خاص بالصورة وألوان تمظهرها، بين أيقونة تحيل إلى مجالٍ آخر، وأيدولة تستقطب في مجالها، وتُثبِّتُ في محض مادِّيتها، كلَّ فكرة أو نظرة؛ -2أناقش في المرحلة الثانية نظرية رونيه جيرار حول «الرغبة في المحاكاة»، التي يحوم حولها جدل العنف والسلم، وجدل المقدَّس والدنيوي؛ ما له رابطة بالمفارق ميتافيزيقياً وما له علاقة بالمرافق اجتماعياً وإنسانياً؛ -3أناقش في المرحلة الثالثة فصلاً من كتاب (الفتنة) للمؤرّخ التونسي هشام جعيِّط لمعرفة إلى أيّ مدى يمكن اعتبار أحداث الفتنة النتيجةَ المباشرة لبداهة المحاكاة والتنافس، والبدايات الأولى في تصنيم المبادئ الدينية. ينجرُّ عن ذلك أن نطرح مجموعة من الأسئلة التوجيهية من أجل ضبط وجه المشكلة في علاقة العنف بالمقدَّس: كيف يتشكَّل صَنَم الفكرة في الأذهان؟ لماذا ينحو النوع البشري صوب تصنيم المبادئ (مثلاً: الإيديولوجيات القومية والنوازع الطائفية)؟ ما معنى «العصر الأيدولي للفكرة»؟ كيف تَتَبَلْور الفكرة بالمعنى الفيزيائي والكيميائي في تصلُّب «البَلَّوْرات»؟ هل هذه الصورة في التبلوُر الفيزيائي-الكيميائي تتشاكل مع تبلوُر الأفكار؟

يقول القاموس عن تبلوُر الأفكار إنّها «اتَّضحت واتَّخذت شكلاً محدَّداً واضح المعالم». إزاحة ضرورية في هذه الدلالة المعجمية من شأنها أن تُبيّن أن «التبلوُر» لا يعني دائماً الوضوح واتِّخاذ الأشكال، وإنما أيضاً التصلُّب والتجزُّؤ؛ نوع من النزوع الذُرِّي والماهوي. من يقرأ أدبيات الأفكار العُنصرية والقومية والدينية المتشدِّدة يجدها واضحة، وفي أغلب الأحيان بيداغوجية وسهلة الاستيعاب؛ لأن الدعاية (أو «بروباغاندا») تلعب على أوتار الواضح والناصع، لكنها تُخفي بذكاء وحيلة المتصلِّب والمتشدِّد الذي تُمرِّره في الخطابات، وهو كراهية الآخر والبحث عن عدو (حقيقي أو وهمي)، هو ما نظَّر له رونيه جيرار بالمقولة «كبش الفداء» (bouc-émissaire) في تبيان ظاهرة «الرغبة في المحاكاة»، أو نظام الافتتان في السلوك البشري.

إذا كان من شأن الأفكار أن تَتَبَلْوَر (تتَّضح وتتشكَّل)، لكنها تَتَبَلْوَر أيضاً (تتصلَّب وتتجزَّأ في معلَّبات إيديولوجية قابلة للتداول والاستهلاك)، فكيف نُفسِّر انتقالها من التبلوُر الأيقوني إلى التبلوُر الأيدولي؟ كيف نُبيّن قفزتها أو طفرتها من الصورة الناصعة في التعبير عن نظام الأشياء أو منظومة الظواهر إلى الأيدولة الثابتة في استقطاب الحقيقة في ذاتها ومحو كل إحالة إلى العالم الخارجي؟ لا أناقش هنا الاعتبار الإبستمولوجي حول نظرية المعرفة في الفكرة المتبلورة في دلالاتها على عالم خارجي وانتظامها في نسق منطقي؛ لأن هذا يأخذ حيّزاً لا تحتوي عليه هذه الدراسة، لكن

أكتفي بالاعتبار الأنتربولوجي في تبلوُر الفكرة في الاجتماع البشري من الصورة الواضحة إلى الأيدولة المعتمة، وفي الكيفية التي يلعبها الافتتان في نقل العنف المتجذّر في الطبيعة البشرية نحو الظواهر التي يتعلَّق بها الإنسان كالمقدَّس، أو يربط بها علاقات اقتصادية واجتماعية وسياسية ودينية مع الأنداد من البشر، في القبيلة أو الأمة أو الإنسانية جمعاء.

1 . في ظاهرة التصنيم: العصر «الأيدولي» للفكرة

سبق لي أن حدَّدتُ في دراسات أخرى[1] نمط العلاقة بين الأيقونة والأيدولة من وجهة نظر معجمية وتاريخية، وتبيان هذه العلاقة في سياق تطوُّر الفكرة الدينية والموقف من الصورة. سأكتفي هنا بالنظر في طبيعة انتقال الفكرة من التبلوُر الأيقوني إلى التبلوُر الأيدولي، محقّقة بذلك ظاهرة «التصنيم» في المبادئ أو النصوص أو التراثيات؛ وبالنظر في إسهام التصنيم في جعل الافتتان أمراً ممكناً ومدخلاً نحو الفتنة بالمعنى السياسي والاجتماعي.

- الأيقونة أو التبلوُر الهادئ للفكرة:

الأيقونة بالمقارنة مع الصورة كالجسد بالمقارنة مع الروح؛ إنها التجسيد التاريخي والحسي للصورة. ثمّة أدب دينيّ قائم بذاته، وخصوصاً في المسيحية، أسهم في الكتابة حول نظام الأيقونة وتجسيدها للصورة الإلهية في العالم. كذلك، تُبرز العلاقة بين الأيقونة والصورة مجموعة من العلاقات الثنائية بين المظهر والكينونة، بين الظاهر والباطن، بين العلامة والرمز... إلخ. إنّها علاقة أنطولوجية في تمظهر الواحد، في تجلّي الإله، لكنّها أيضاً علاقة سياسية في إدارة الاعتقاد والهيمنة على التراث الديني. ينبري المقدَّس في هذه الإدارة أو السياسة بين عدَّة فاعلين (الملك أو الأمير، المجمَّع الديني، الطوائف المتعددة... إلخ) يناضلون على أكثر من جبهة من أجل الاستحواذ عليه؛ لأن التمكُّن منه هو الظفر بالتمكين وبالمكان؛ أي بالقوة المتعيّنة جغرافياً ورمزياً. نُدرك هنا حجم الإزاحة المعجمية والتاريخية من «السيادة» إلى «السلطة»، من الأيقونة إلى الأيدولة، من الأمر الذي له طابع السواد والامتداد، يسود ويتوسَّع بمجرَّد الهيبة التي يتمتَّع بها، إلى الأمر الذي له طابع التأثير والتسلط، بمجرَّد القوة التي يستخدمها. نحن إزاء نظامين مختلفين في سياسة الصورة المتجلية في الأيقونة: ما له الحركة في الإمداد والامتداد (الأيقونة)، وما له الثبوت في التصلُّب والجمود (الأيدولة).

1- الزين، محمد شوقي، «صنم الحقيقة ورمز المقدس: صراع الأيدولة والأيقونة في الثقافة الدينية وتداعياته الحضارية»، مجلة يتفكرون، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، العدد 5، خريف 2015، ص32-14؛ وأيضاً: الزين، محمد شوقي، نقد العقل الثقافي، ج1: فلسفة التكوين وفكرة الثقافة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، دار مدارج، منشورات الوسام العربي، ط1، 2017، الفصل الأول: «مفاهيم الصورة/التصوير، الشكل/التشكيل: هل الإنسان كائن أيقوني؟».

الأيقونة هي الامتداد بناءً على إمدادٍ هو الصورة؛ لذا تحتمل الأيقونة بالضرورة المبادئ الهادئة في السيادة بالانتشار والتوسُّع؛ لأنها تستهوي العقول وتستميل القلوب. إنها افتتان بالمعنى الإيجابي للكلمة، افتتان يقول شكل التقليد (imitation)، أو المحاكاة (mimesis)، أن يُقلَّد النبي أو الحكيم، بمحاكاة السلوك الأخلاقي الذي يوزّعه ويدعو إليه. من شأن الأيقونة أن تستقطب الصورة في علامتها، أن تُجسِّدَها وتكون «المجْلَى» المحايث لطابعها المتعالي: «الصورة خفيَّة [الغيب] والأيقونة جليَّة [الشهادة]»[2]، تقول موندزان. تقوم الأيقونة الجليَّة بإدارة أو سياسة الصورة الخفيَّة تاريخياً ودينياً. الأيقونة هي الامتداد للصورة التي هي الإمداد. إدارة الصورة هي نوع من الاقتصاد (oikonomia)، ومن المحبَّذ أن يُقال «تدبير»، بالمعنى الذي شاع قديماً مع «تدبير المنزل» والذي كانت له استمراريات نظرية مع «تدبير المتوحِّد» عند ابن باجة، و«التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية» مع ابن عربي. تدبير الأيقونة للصورة هو فتحها على التدبُّر. إنها مثال التأمُّل والتفكُّر. لذا الأيقونة هي استقطاب للمقدَّس: «عند كاتب مثل نيقوفورس (Nicéphore)، التدبير هو سبب التفكير المقدَّس، وإذا كانت الأيقونة مقدَّسة فلأنها تُؤسّس لإمكانية التفكير نفسه»[3].

بسبب هذه الإمكانية في التفكير، شاع في الفكر الديني، المسيحيّ على وجه التحديد، النقاش اللاهوتي حول المغزى من الصورة والتفكير في معناها، بحظرها أو السماح بها، بالتخلي عنها أو الاحتفاء بها. التفَّ حول النقاش طوائف متعدّدة، لكنها انتظمت كلها وفق منطق أيقوني، ثنائي في الغالب، بين هواة الصورة (iconophiles) والمعارضين لها (iconoclastes)؛ بين من يقول بحلول الأمن والسلام في العالم بوجود الصورة الإلهية المتجلّية أو المتجسِّدة، ومن يقول بأن وجود هذه الصورة في العالم عبر المجالي الماديَّة وهي الأيقونات هو هدم لمبدأ الألوهية القائم على التعالي والتنزيه، بحكم أنّ الأيقونة في الأصل الاشتقاقي تقوم على التشبيه (الفعل eïkeïn معناه «تشبَّه بشيء ما»)، ولها مرادف هو النسخة (mimêma)[4]، الذي أعطى الفعل (mimer) بمعنى قلَّد أو احتذى أو تشبَّه، ومنه المحاكاة (mimesis)، التي سنرى لاحقاً العَصَب المذهبي الذي تتمحور حوله. غير أنّ الأيقونة تُقلّد هنا الأصل أو المثال، بالمعنى الأفلاطوني الشهير في تحبيذ تقليد الصورة الأصلية (تقليد النجَّار لفكرة السرير)، واستبعاد تقليد الصورة المقلّدة (تقليد الفنَّان لصورة السرير).

تستخلص الأيقونة مكانتها المقدَّسة من كونها تُقلِّد مثالاً خالصاً تبعاً للإشارة الإنجيلية في سِفر

2- Marie-José Mondzain, Image, icône, économie: les sources byzantines de l'imaginaire contemporain, Paris, Seuil, coll, «L'Ordre philosophique», 1996, p. 15.

3- Ibid.

4- Ivan Gobry, Le vocabulaire grec de la philosophie, Paris, Ellipses, 2010, Art, «eïkôn», p. 69.

التكوين: «خَلَقَ اللهُ الإنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ». هذا التشابُه الصوري، الذي يقتضي التشبُّه الأنطولوجي من حيث المجالي الأخلاقية والدينية والسياسية («المجْلَى» هنا معناه دعامة التجلّي)، هو الذي تنفرد الأيقونات بتجسيده، بصيرورتها «صور الكينونة» (mimêmata tôn ontôn)، لا صور الكائنات أو المظاهر. الأيقونة (البشرية) لها علاقة مباشرة بالصورة (الإلهية). فهي في تماس أو «بَشَرة» معها، وتُحقّق شبهاً عائلياً مع المصدر «بشر» الذي يحيل إلى المباشرة، والاستبشار، والبُشرى التي تصاحب النبوة أو الرؤيا. لا يمكن الحديث عن الصورة ما لم نقرن معها «بَشَرَة» الأيقونة التي سُمي، على أثرها اللغوي، البَشَرُ بَشَراً؛ نوع من فينومينولوجيا الإدراك الجمالي بالتجلّي الصوري في العالم، إذا عرَّفنا هنا الجمال بوصفه المعرفة بالأشياء الحسية (aisthêta) والشعور ببَشَرة الكينونة المتداخلة كياسمياً (chiasme) مع بَشَرة الإدراك الحسي والجمالي نفسه. من شأن الأيقونة أن تكون بَشَرة الصورة، حاملة البِشْر أو البُشْرى من لدن نبيّ أو حكيم، أو بالمفهوم الفلسفي حاملة اللُطف والسعادة.

تُساهم الأيقونة في تبلوُر الفكرة؛ أي في تجلّيها عبر الصورة، وهذا ما نفهمه من كلام نيقوفورس، الذي يتحدَّث عن قداسة الأيقونة المولّدة للفكر، أو على الأقل لنوع من التفكير يجعل ممكناً التساؤل حول طبيعة الأيقونة (المقدَّس إذاً)، المهام الروحية والأنتربولوجية التي تُنجزها. النقاش حول مقام الصورة في التاريخ الديني هو، في حدّ ذاته، رؤية نقدية في الاضطلاع بمهام الأيقونة في العالم بوصفها تجسيداً للصورة. لا ينفي المقدَّس هنا إمكانيّة النقد، بل يُدعّمه ويؤيّده؛ وكان هذا منحى رونيه جيرار الذي جعل أصل الثقافة البشرية في المقدَّس كما سيأتي؛ لأنّ علمنة الاجتماع البشري يدلّ أساساً على أنّ هذا الاجتماع ينصبغ بإطار ديني يحكمه، ويعمل على نفي أدوات التسلُّط فيه، وعلى تبنّي أشكال السيادة الروحيّة التي يحملها في ثناياه. عندما تتأمَّل موندزان في طبيعة الأيقونة، فإنّها ترى فيها عن حقّ «اللوحة» (tableau) التي تتيح الرؤية، وليس «الموضوع» (objet) الذي يُكنَّى به الوثنية والصنمية: «أن نقول عنها [أي الأيقونة] إنّها تريد أن تكون لوحة، وليس أيدولة، أو تمثُّلاً، معنى ذلك أنّها تؤسّس لرؤية وليس لموضوع. فهي لا تستهدف «تشابُهاً» آخر غير المماثلة، مماثلة الرؤية للكائن المرئي»[5].

- الأيدولة أو التبلوُر الناشز للفكرة:

هل تقوم الأيدولة بأدوار معكوسة وهي نفي «اللوحة» أو الرؤية السائدة، أو تلك التي تسود بسيادة ذاتية (الحب، اللطف، السعادة، الخير، السلام) والالتفاف حول «الموضوع» الناتئ؛ أي

5- M.-J. Mondzain, Image, icône, économie, p. 96.

الشيء أو الظاهرة التي تستقطب في ذاتها سُلطة النظر، بأن تجعل هذا النظر يتبلور في حيّز، ويتمركز حول وثن، ويحيل إلى محض الظهور الناشز للصنم؟ عندما قامت الأدبيات الفلسفية والدينية من أفلاطون حتى يوحنا الدمشقي، مروراً بسينيكا وشيشرون، بالتساؤل حول طبيعة الأيدولة بالمقارنة مع الأيقونة، فإنّها توقَّفت عند فارق مهم وحاسم، هو أنّ الأيدولة لها غايتها في ذاتها، لا تحيل إلى شيء آخر سوى إلى ذاتها، في محض نشوزها، ملتفَّة حول نفسها؛ فيما تحيل الأيقونة إلى شيء آخر، فتنتفي من أجل هذا الشيء الذي هو المثال الخالص أو الصورة الإلهية: «تستحضر الأيقونة الجانب الإيجابي من التقليد، الذي يتقيَّد بما هو كائن»[6]؛ بينما تتقيَّد الأيدولة ومشتقاتها (الفانتاسما phantasma، السيمولاكروم simulacrum) بالمظهر الخادع، أي بالوهم (illusio, phantasia).

العنوان، الذي خصَّصه جون لوك ماريون، في كتابه (زيادة على ذلك)[7]، لفصلين من هذا الكتاب، مثيرٌ إلى حدٍّ ما: الفصل الثالث «الأيدولة أو شظيَّة اللوحة»، والفصل الخامس: «الأيقونة والهرمينوطيقا اللانهائية»؛ وينخرط ربّما في هذه المعقولية وهي نفي الرؤية الجامعة أو اللوحة في الأيدولة، وانفتاح الأيقونة على التأويل المسترسل بوصفه إحالةً أو إرجاءً لا ينتهي بالقبض على المعنى أو السيطرة على الحقيقة. يُدعّم هذا الأمر، منذ البداية وخلال الطريق، فكرةَ أنّ الأيدولة ذات وجهة «سُلطوية»، وأن الأيقونة ذات طبيعة «سيادية». الأيدولة سُلطة لأنّها تتسلَّط بطبعها، تجعل من الوهم الذي تحمله حقيقة؛ تقلب الوقائع أو تُشوِّه الظواهر. كونها سُلطة هو أنّها تستقطب في ذاتها أو في مظهرها الوهم وقد صيَّرته حقيقة. نستشفّ هنا الشخوص التي تلبَّست أدوار الأيدولة في المخيال البشري: الشيطان في الأديان، السفسطائي والفنَّان عند أفلاطون... إلخ. الأيدولة خدعة أو إيهام، تُحطّم لوحة الكينونة من أجل شظايا المظاهر أو بلَّوْرات الأكوان المصطنعة، لا نُميّز فيها الحقيقي من الزائف، لأنّ الزائف أو المزيَّف صار في ذاته حقيقة.

تحيل الأيدولة إلى الشبح الظاهر في المرآة؛ أي المضاعف. علاوةً على أنّها تحيل إلى المضاعف (le double)، فهي تجعل من الشبح المرآوي حقيقة؛ أي إنّها تُطابق بين الظاهرة والمظهر، بين الإنسان الحقيقي وشبحه المتجلي في المرآة. لذا، هي تلعب على أوتار المضاعف أو التوأم. شبحاً

6- Gérard Simon, «Eidôlon», in Barbara Cassan (éd.), Vocabulaire européen des philosophies, Paris, Seuil/Le Robert, 2004, p. 336.

7- Jean-Luc Marion, De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, Paris, PUF, 2001, nouvelle édition, 2015, coll. «Essais/Débats».

منتصباً، تحيل الأيدولة في اشتقاقها إلى الموت: «تنحدر كلمة «أيْدُول» (idole) من «أيْدُولُون» (eidôlon)، الذي يعني شبح الموتى، الطيف، وبعد ذلك الصورة والوجه. كانت الأيدولة العريقة تدلّ على روح الميّت التي تغادر الجُثة في شكل ظِلٍّ يصعب القبض عليه، هو المضاعف، حيث تُسهّل طبيعته الرقيقة والجسدية دائماً الرسم التشكيلي»[8]. مثل الظِلّ، تختفي الأيدولة في الأيقونة، وتعمل على سلب خصائصها وتصييرها مضاعفاً لها. كان هذا مثلاً الردّ المتوجّس في الآية القرآنية: «مَا نَعْبُدُهُم إلا ليُقَرِّبُونَا إلى اللهِ زُلْفَى» (الزمر، الآية 3). قام القوم بنفي المضاعف؛ لأنّ قصديتهم لم تكن تشير إلى الصنم (الجامد أو الميّت)، وإنّما إلى ما وراء الصنم (الحي)، إلى المتعالي الذي يُشار أو يُحال إليه دون استحضاره وسجنه في الصنم.

الأمر الذي يُميّز الأيدولة عن الأيقونة هو القصدية بوصفها حركة تُكسّر جمود الإحالة الذاتية؛ لأنها تستهدف شيئاً آخر على سبيل التذاوُت (intersubjectivité)، ولا تجعل من ذاتها الغاية؛ هي نوع من الاستلاب أو الاغتراب (Entfremdung) بمفهوم هيغل، التنكُّر للذات من أجل إعادة اكتشافها وإزاحتها عن ثبوتها: «ارتفاع الأنا الخاصة نحو الأنا البشرية هو الدلالة العميقة التي يُسمِّي بها هيغل الثقافة»[9]. تتشكَّل الثقافة بهذا الاغتراب أو التخارُج (Entäußerung)، وأحسب أنّ هذا في صميم تعيير الأيدولة بوصفها حبس الأنا في ذاتية مغرورة ينتج عنها نوع من التصلُّب يقطعها عن الآخر. الثقافة هي بالتعريف كسر هذا النزوع الأيدولي في التنكُّر للآخر، وهدم التمركُز الذاتي الذي يعمل على تهميش الآخر، بتقزيم أدواره (مرآة مقعَّرة)، والتفخيم من خطورته (مرآة محدَّبة). إذا كانت الأيدولة تحمل في ثنايا اشتقاقها مدلول الموت والشبح، فهي تميل نحو زرع الدمار وبث الخراب في العالم. طابعها الجامد هو عائق أمام الحياة، بمعنى أمام التغيُّر والتداول والتبادل والتذاوُت.

كل أيدولة هي بالتعريف استئثار أناني بالذات وبالحقيقة. إنها نفي قاهر وعنيف لكل غيرية؛ لأنها تبلوُر شبه كيميائي في الجمود والصلابة، و، بوجه أعم واستعاريّ، في القساوة والعنف. التبلوُر الكيميائي شبيه بالقلب اللغوي الذي أجراه رجيس دوبريه بين الكلمتين (image) و(magie)؛ لأن الصورة عبارة عن سحر، تستميل وتفتن؛ وتأخذ الأيدولة حصَّتها من الافتتان في هذا الطابع السحري للصورة: «ما دام الرُّعب أقوى من الوسيلة التقنية، لدينا إذاً السحر (la magie) وإسقاطه الظاهر، الأيدولة. عندما تتغلَّب مجموعة الأدوات التقنية على الرُّعب، وعندما تُخفّف القدرة البشرية من

8- Régis Debray, Vie et mort de l'image, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1992, p. 28.

9- Jean Hyppolite, Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris, Aubier, 1946, I, p. 45.

التعاسة وتصيغ مواد العالم، وتتحكَّم في إجراءات تشكيلها، يمكن ساعتها أن تعادل البؤس الحيواني أمام الكون، فننتقل من الأيدولة الدينية إلى الصورة الفنية، الوسط المعتدل للتناهي البشري»[10]. التبلور الكيميائي للأيدولة شبيهٌ بالسحر الفاتن للصورة، و، لأنّ كيمياء الأيدولة شبيهة أيضاً بكيمياء السعادة عند القدماء، نوعٌ من التحويل شبه السحري للمعادن من الخسِّيس إلى النَّفيس، من الحجارة إلى الذهب.

إنها فتنة العيون والحواس برؤية بريق الحجارة وكأنّها ذهب؛ رؤية بلقيسية تقول عجائب «كأنه هو»، لكنّه ليس هو! «فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ» (النمل، الآية 42). تلعب الأيدولة على الرؤية الملتبسة والمبهمة؛ رؤية الظل والشبح والضباب والسيمولاكروم؛ تُري الحجارة ذهباً، والسراب ماءً، والزيف حقيقةً، والسفسطة برهاناً. بهذا اللبس أو الاشتباه، كانت ولا تزال قائمة كلّ مُبْهمَات الصراع والعنف والتدافع والاقتتال. تُخطّط الأيدولة للأنا سُبُل زوالها؛ لأنها تُزيّن لها صنعتها وتُنقص في عيونها صنعة الآخر، فهي مخرِّبة البيوت وزارعة الشِّقاق بين البشر؛ إنّها التجسيد الحسيّ للرُّعب كما جاء في فقرة دوبريه، تزرع الموت والهلاك. الإرهاب أكبر أيدولة نشهد اليوم زرعه وحصاده. يأتي الرعب والتوجُّس والاحتراس من الآخر من كون أنّ الأيدولة، التي تُزيّن الصنائع الذاتية وتحتقر الأغيار، هي الالتباس بعينه («كأنّه هو»)، هي حسبان السراب ماءً والمعدن ذهباً. الأيدولة هي الزيف ومشتقاته: التلفيق، المكر، الدجل؛ وهي كلها وقود العنف المستشري، العُنصر البابلي في سوء الفهم وعدم التفاهم.

- التصنيم أو التصلُّب البارز للفكرة:

إذا كانت الأيدولة تستجمع في محض مظهرها الزيف واللبس، فإنّ ما نشهده بالضرورة هو الميل الطبيعي نحو التصنيم. تقوم كلّ أيدولة دينية أو سياسية بتجميد الفكرة في قالبٍ هو الموروث أو التقاليد. فهي تأخذ من مادَّة كل تراث (أي «الوثن») ما تجعل منه سُلطة متمركزة (أي «الصنم المنتصب»). بهذا المعنى نتحدَّث عن تصنيم المبادئ التي أتى بها التراث، بجعلها مبادئَ ثابتة ومنتصبة كالأعمدة، غير قابلة للنقاش أو النقد، يتمُّ نزع الشروط التاريخية التي تشكَّلت فيها بجعلها مطلقة (ab-solu) على اعتبار أنّ البادئة (ab) تفيد الانقطاع أو الانفصال عن الشروط الزمنية والظروف الملموسة؛ ولأنّ «المطلق» (l'Absolu) هو المتحرّر من كل تقلُّبات ما تحت فلك القمر بالتعبير الأرسطي؛ أي عالم الكون والفساد، عالم التغيُّر والتقلُّب. يرفض التصنيم هذه العوارض والطوارئ الحاصلة في التاريخ؛ لأنها بمثابة «تدنيس» (sacrilège) في حُرمة وقداسة

10- R. Debray, Vie et mort de l'image, p. 47-48.

الفكرة الدينية أو السياسية، التي يرتقي بها إلى مصاف الإطلاق. لذا نلمس في فقرة دوبريه أهمية الانتقال من «الأيدولة الدينية إلى الصورة الفنية» بما يتماشى والتناهي البشري الذي لا يخرج من «بَشَريته»، من «بَشَرَته» إذاً، سوى بمزاعم تلبُّس رداء الكبرياء الإلهي، أن يلتبس بأن يُخلط الإنساني بالإلهي، فيسقط في الأيدولة النافخة للّبس والغموض والإبهام.

كل تلبُّس لرداء الكبرياء، الذي لا يطيقه البشر بحكم «البَشَرة» التي تُغلِّف انتماءهم إلى العالم، هو من ثَمَّ سقوط في الإجرام والعنف. لا نجد صعوبة كبيرة في فقه المسألة عندما نُدرك أن الأيدولة الكبرى المسمَّاة «الإرهاب» هي شكل من أشكال الالتباس برفع البشري إلى مصاف الألوهية، بمزاعم الحلول في القصدية الإلهية وتطبيق أحكامها كما تُدركها هي في علمها اللامتناهي. متى كان هذا الالتباس أو المضاعف (حلول البشري في مقام الإلهي)، فثمَّة عنف وإرهاب. الإرهاب هو خاتمة سيرورة من التصنيم تجعل من النصوص والمبادئ لا الأيقونات القابلة للقراءة والتأويل والتحريك والتعديل والإضافة، وإنّما الأيدولات المتبلورة والمتمركزة حول فكرة تنتهي بأن تُصبح «عُقدة» منعقدة في النفس، وفي الأخير «عقيدة» ثابتة. يُقدّم لنا ابن عربي جوانب من هذا التصنيم الذي يُعطيه اسم «الجَعْل» بأن يصنع الفرد في ذاته صَنَم ما يعتقد به: «فلا يعتقد معتقد إلهاً إلا بما جعل في نفسه. فالإله في الاعتقادات بالجعل. فما رأوا إلا أنفسهم وما جعلوا فيها»[11]. ها هنا إذاً المضاعف الذي يحيل إلى الذات المتمركزة حول صنم معتقدها؛ أي الأيدولة التي لا تحيل إلى شيء آخر سوى ما صنعته في ذات الإنسان.

من شأن التصنيم أن يصنع صورة الإله (أو أيَّ معبودٍ ديني أو سياسي أو إيديولوجي)، ويُغلّفها بحُجُب العزَّة والكبرياء. كلّ طعن في هذه الصورة المختلقة في الذات يُصبح تدنيساً للإله أو المعبود؛ مع أنّ الإله يتعالى على كل فكرة تحصره أو تسجنه، والمعبود الديني من موضوعات طائفية، أو المعبود السياسي والإيديولوجي من ولاءات ودعايات، لا يتطابق مع ما يصنعه الناس في ذواتهم؛ أي ما يعقدونه من عُقَد وثيقة ومتينة هي الاعتقاد الثابت والصنمي في هذا المعبود. من الأهمية بمكان النظر في العلاقة الأركيولوجية بين «العُقدة» و«الاعتقاد»؛ أي الأمر الذي يُحبَك في الذات، وينعقد بمتانة إلى درجة أنه يصعب أو يستحيل فكُّه، ويصبح من ثَمَّ اعتقاداً صارماً، ويزداد تبلوُراً وتصلُّباً إلى درجة الصنمية. كل الأمثلة الممكن سوقها هنا؛ التشدُّد الديني، أو التصلُّب الإيديولوجي (كما كان الحال مع الأدبيات الاستبدادية من نازية وستالينية وغيرها)، تنخرط كلها في إواليَّة التصنيم. فقط بالاستلاب الذاتي بالمعنى الهيغلي، أو «القوابل» الذاتية بمعنى ابن عربي، يمكنها أن

11- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت)، ص113.

تُكسّر هذا التصنيم. يقول ابن عربي: «فإيّاك أن تتقيَّد بعقد مخصوص وتَكْفُر بما سواه، فيفوتك خير كثير؛ بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه. فكُن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فإنه يقول: «فأيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ» [البقرة، الآية 115] وما ذكر أيناً من أين»[12].

تنخرط هذه الدعوة لابن عربي في المجال نفسه الذي قال فيه:
«لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلاً كُلَّ صُورَةٍ
فَمَرْعَى لِغِزْلاَنٍ وَدَيْرٍ لِرُهْبَانِ،
وَبَيْتٌ لأوْثَانٍ وَكَعْبَةُ طَائِفٍ
وَأَلْوَاحُ تَوْرَاةٍ وَمُصْحَفُ قُرْآنِ».

بمعنى أنّ ابن عربي كسَّر تصنيم كلّ فردية على حدة (مرعى غزلان، أو دير رهبان، أو بيت أوثان، أو كعبة طائف، أو ألواح توراة، أو مصحف قرآن) بالجمع بينها في مقام واحد هو مقام «الجَمْعِيَة»، مقام «صور المعتقدات كلها»، أو بالمعنى المعاصر مجال الغيرية والتذاوُت الذي يفتح الأنا على الطابع الأيقوني للعالم في ما وراء الجانب الأيدولي والصنمي الذي يحكمه. اللافت للانتباه في دعوة ابن عربي هو القلب اللغوي (المصدر «قلب» و«قبل») الذي يُجريه بين «القلب» و«القابل»: جعل من الباب المعرفي والجمالي القبول أو التلقي في القلب وليس في العقل؛ وجعل من خاصية القلب التقلُّب لتفادي التحجُّر والجمود[13]. «القلب» هو الذي يُكسِّر التصنيم الذي يشهده العصر الأيدولي للفكرة الدينية والإيديولوجية بالمعنى المزدوج للقلب: 1. الإحساس ومشتقاته مثل الاستشعار (empathie, Einfühlung) والتفاهم (entente, Verständigung)، وهي قيم تتجاوز المعنى الحصري للعقل الذي يُميّز ويُفرّق (discriminer)؛ 2. التغيُّر والتبدُّل الذي يُكسِّر النزوع الأيدولي في التحجُّر والجمود.

أين نجد «قَلْبُ» العالم؟ أين نُدرك هذا القلب الذي يعيد رأب الصَدَع بين البشر بأن يفتح بينهم قنوات التواصل، ويدفعهم لأن يتغيَّروا بذواتهم بتغيير الرؤية التي يحملونها حول ذواتهم وحول العالم؟ المهمَّة صعبة، لأن التصنيم بالصورة المجازية التي يحملها، وهي الفولاذية

12- المرجع نفسه.

13- يقول في الفتوحات: «فإن فهمتَ فقط أبنتُ لك الأمر على ما هو عليه، فإن في ذلك لذكرى أي في تغيير العالم ذكرى بتغيّر الأصل، لمن كان له قلب، فإن القلب له التقليب من حال إلى حال وبه سمي قلباً» (الفتوحات المكية، 3/198، دار صادر، بيروت، د.ت).

والحديدية والحجارة القاسية، تجعل كلّ قلبٍ صعب الولوج فيها لتحطيمها من الداخل أو تليينها. لأن انعقاد «العُقد» الفكرية في الذات، والتي تتحوَّل إلى «اعتقادات» متظافرة على غرار ضفيرة الشعر؛ يجعل قلبها، أي تغييرها أو تبديل موضوعاتها، أمراً مستحيلاً. لا يأتي هذا القلب أو التغيير سوى من الداخل بنوع من التفجير في المبنى لتحرير المعنى، وهل أخطأ القلب اللغوي (مرَّة أخرى!) بجعل الانفراج ينبع من الانفجار، قانوناً فيزيائياً وتاريخياً حول «الضغط يُولِّد الانفجار»؟ نُدرك مع رونيه جيرار لاحقاً كيف أن تخريب التصنيم بإزاحة مبادئه ونفخ الحركة فيه لا يكون سوى من داخل شرطه التاريخي، أي إنّ نقل التراث من المنغلق الإيديولوجي إلى المنفتح المعرفي لا يكون سوى من داخل التراث بفهمه وتأويله، عبر كسر المعنى الأحادي الذي يتغلَّف به المبنى.

2. في ظاهرة العُنف: فينومينولوجيا «الافتتان»

العُنف منبوذ ومذموم، لكنّه يُدبّر العالم، تبعاً لحدسٍ أصيل قوَّل هيرقليطس العبارة الشهيرة: «الصراع أبُ الأشياء جميعها»، فهو مصدرها وأصلها وفصلها. من يتأمّل في تاريخ الفكر البشري يجد أن التنظيرات في السياسة والدين والأخلاق كانت في معظمها حول فقه هذا الصراع اللصيق بالكينونة في عمومها، أيّاً كانت التجليات الميتافيزيقية أو التاريخية من ألوهيّة وظواهر بشرية وحيوانية ونباتية ومعدنية. الكينونة هي لأجل الصراع. النماذج كثيرة من هيرقليطس إلى ميشال أونفري، مروراً بهوبس، وماكيافيل، وهيغل، وماركس، وفرويد، وفوكو. العنف ومشتقاته (الحرب، الاعتداء، الإرهاب) هو إقليم من القارة الواسعة للصراع الذي يُميّز كل كينونة جليَّة أو خفيَّة. فهمه واكتناه مصدره هو المدخل الرئيس في الاحتراس منه، وربما أيضاً استغلاله لتوجيهه ضدَّ نفسه، على غرار ما سمَّاه هيغل «استعمال الانفعالات ضدَّ الانفعالات نفسها».

- هذا العُنْف الذي لا يولّد العَفَن فقط:

كانت النظريات السياسية والأخلاقية ضدَّ العنف بإيجاد سُبل التخلُّص منه أو التخفيف من حدَّته، لكن لم تحسن قراءة هذا العنف سوى كظاهرة تُنتج الدمار. ضدَّ هذه النظريات توجَّه رونيه جيرار، الذي رأى أنّ «القانون اليومي للإنسان هو العنف»[14]. فهو يستعيد الحدس العريق والأصيل حول تحكُّم الصراع في مصير الإنسان. تجلّيات هذا القانون اليومي في العنف بارزة: من أبسط صراع الإنسان مع ذاته في شكل عُقَد وهواجس بيَّنها الجهاز النفسي عند فرويد (صراع الرغبة والوازع الاجتماعي أو الديني، أو الصدام بين «الهو» و«الأنا الأعلى») إلى أبسط صراع

14- René Girard, Quand ces choses commenceront, Entretiens avec Michel Treguer, éd. Arléa, 1994, p. 25.

الإنسان مع غيره في شكل غضب أو تعيير أو اعتداء: «الروابط الإنسانية هي عُرضة للصراع، سواء تكلَّمنا عن الزواج أم الصداقة أو العلاقات المهنية أو مسائل الجوار أو التماسُك الوطني، هذه الروابط الإنسانية هي دائماً هشَّة ومهدَّدة»[15]. ما الذي يُهدّد هذه الروابط؟ إنها الرغبة والتنافس والمقارنة.

كان جان جاك روسو في عصر الأنوار على وعيٍ بأنّ العقل لا يكفي لوحده للتخلُّص من العنف النابع من البشر. إذا كان روسو قد أعلى من شأن الإنسان الطبيعي، فلأنّ قنوات المعرفة عند هذا الأخير هي «القلب» بالمعنى الواسع؛ أي الحساسية والطبع القوي والقُدرة على التحوُّل مع عناصر الطبيعة؛ أما التفكير (العقل إذاً) فهو نوع من التمييز والحساب (calcul)، الذي يؤدِّي إلى المقارنة ثمّ الحسد فالعداوة وأخيراً الحرب: «إذا قدَّرت لنا هذه الطبيعة أن نكون معافين من العلل، فإني أكاد أجترئ على القول إنّ حالة التفكير حالة تُضاد الطبيعة، وإن الإنسان الذي يتأمَّل [بعقله] حيوان فاسد»[16]. شايعه يوهان هردر، الذي كان يُغرِّد هو الآخر خارج السرب التنويري للقرن الثامن عشر: «لم يكن بإمكان الإنسان أن يعيش أو يحافظ على ذاته، إذا لم يتعلَّم كيف يستعمل عقله. ما إن بادر إلى استعماله حتى ظهرت الزلات والغلطات من كل حدب وصوب»[17]. لم يكن هؤلاء الفلاسفة ضدَّ العقل؛ نوعاً من كراهية العقل (misologie) ومقت التفكير، لكنّهم كانوا على يقظةٍ وانتباهٍ بأن العقل وحده لا يُصلح ما يُفسده الإنسان؛ لأنّ العُنصر المسؤول عن هذا الإفساد مختبئ في الطبع البشري نفسه، يظهر تارةً ويخبو تارةً أخرى، نوعٌ من الحيوان الضاري، صعب التذليل والترويض.

هل يسقي العقل في برميل دانائيد (tonneau des Danaïdes) كما تقول الأسطورة الشهيرة؛ أي إنّه يملأ برميلاً مثقوباً ويخلد بالتالي إلى مهام صعبة ومستحيلة من أجل ملء الإنسان بالرضى والقناعة؟ العديد من الفلاسفة، الذين انتقدوا العقل دون أن يمقتوه، كانوا على وعيٍ بهذه الصعوبة. في جوابه عن سؤال ميشال تريغر «لماذا لا يكون هنالك فقط عقد اجتماعي أو اتفاق إرادي بين أعضاء المجتمع؟»، يجيب جيرار: «لأنّ التنافسات في المحاكاة ترفض ذلك! كلّ المفكرين يرون أصل المجتمع في قرار إرادي، قرار ناشئ عن نوع من الإكراه: ضرورة الاتفاق حول الأشياء [...] أناضل

15- Ibid., p. 27.

16- روسو، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009، ص78.

17- Johann Herder, Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité, traduction Edgar Quinet, Paris, 1827, tome 3, Livre XV, p. 95.

ضدَّ هذه الفكرة في وجود منطلقٍ عقلاني»[18]. بمعنى أنّ العقد الاجتماعي أو الاتفاق لا يكفي لدفع الهشاشة والخطر عن الروابط البشرية، ما دام العُنصر العنيف كامناً في البشر في ذواتهم، ويتبلور بشكل لاشعوري ولاإرادي، وينبغي فهمه بدلاً من محاولة التخلُّص منه؛ وفهمه هو استعماله ضدَّ نفسه، كما كان يعتقد هيغل في استعمال عناصر الطبيعة (الطين والتراب في بناء السكن) للاحتماء من الطبيعة (العواصف وموجات الحرارة). لكن كيف يُستعمل العنف ضدَّ العُنف نفسه؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال، الذي سنلج به في عُمق نظرية رونيه جيرار حول الرغبة في المحاكاة وكبش الفداء، ينبغي الوقوف عند الأمر الذي يتولَّد منه العنف وهو الافتتان.

الافتتان شيء أنطولوجي في الكائن: يريد الكائن أن يُعرَف ويُعترَف به، ويريد أن يُتبَع ويكون النموذج أو الموديل، ويريد أيضاً أن يكون المنفرد بكل شيء. فهو، إذ يدعو الغير إلى أن يحتذوا به، يمنعهم أيضاً من الاحتذاء به؛ لأنهم ينافسونه في حلبته، يصبحون مثله، يشبهونه ويمحون التميُّز الذي يريد أن ينفرد به، والشَبَه يمحو الاختلاف. الافتتان عُنصر «أكسيموري» (oxymoron)؛ أي هو تناقض ظاهر، يحمل الشيء ونقيضه (أريد من الآخر أن يتبعني ولا أريد أيضاً مخافة أن يسلب مني الأضواء ويحذف التميُّز الذي أتمتَّع به)؛ له مماثل مع كلمة «فارماكون» (pharmakon) اليونانية، التي تعني السُم والترياق في الوقت نفسه، أو الداء والدواء؛ واستعملها أفلاطون في محاورة «فيدروس» للتنديد بالكتابة بوصفها السُم القاتل للذاكرة والصوت، وفي الوقت نفسه السَنَد الحَرْفي الذي تخلُد فيه الذاكرة والصوت، وكانت هذه معركة دريدا[19] في إرساء نظرية في الكتابة تحمل تناقضها معها، لكن تستعمل السُم ضدَّ السُم الذي هو الترياق.

يقول القاموس إنّ «الفتنة» هي «اختلاف الناس بالآراء». إذا كانت الفتنة شيئاً واعياً، وهي نتيجة اجتماعية وسياسية في تمايُز الآراء وتدافعها، فإنّ «الافتتان» هو سلوك لاشعوري دون أن يُختزَل في نظرية اللاشعور: «الكلمة «جهل» في اليونانية العريقة تعني أساساً «عدم المعرفة». يُقال اليوم «لاشعور». أرفض شخصياً أن أضع أداة المعرفة -[الـ]ـلاشعور- لأن هذا يستلزم ماهوية أحترس منها. ثمة بالطبع نقصان في الشعور في سيرورة كبش الفداء، وهذا النقصان في الشعور هو أساس مثله مثل اللاشعور عند فرويد. لكن لا يتعلَّق الأمر بالشيء نفسه، فهو مسألة جماعية أكثر

18- R. Girard, Quand ces choses commenceront, p. 46.

19- Jacques Derrida, «La pharmacie de Platon», in La Dissémination, Paris, éd. Seuil, 1972.

منها فردية»[20]. باستحضار هذا الفارق عند جيرار، يمكننا عدُّ «الفتنة» في المجال الشعوري من الاختلاف في الآراء والتدافع بالحجج أو بالولاءات والصراعات، وعدُّ «الافتتان» في المجال اللاشعوري من المحاكاة المتبادلة الآيلة نحو الانشقاق والعنف. يمكن القول إنّ الافتتان يؤدي إلى الفتنة إذا لم تكن له ضوابط من داخله تحجُم تعاظُمه وتطرُّفه، وهذه الضوابط هي في الغالب ما سماه جيرار «كبش الفداء» الذي هو بمنزلة المتنفَّس أو الانفراج.

بالموازاة مع الافتتان اللاشعوري والفتنة الشعورية، نجد القاسم بين المحاكاة (mimétisme) اللاشعورية والتقليد (imitation) الشعوري[21]. التقليد شعوري، لأنه لا معرفة أو تقدُّمَ علمياً دون تقليد: تقليد الطفل لأرباب العائلة ينتج عنه تعلُّم وإدراك؛ تقليد شخصية أو مذهب ينجرُّ عنه تنمية في المعرفة... إلخ. المحاكاة لاشعورية، وهي المدخل الأساس نحو العنف؛ لأن المريد مثلاً ينبهر بالشيخ ويحاكيه إلى درجة أنه يتفوَّق عليه ويستقطب الأضواء والانتباه إليه، فيحزُّ في نفسية الشيخ نوع من الحسد الذي يتطوَّر إلى اتّهام بالغدر والخيانة. لا تبتعد فكرة جيرار[22] عن فكرة هيغل حول الصراع من أجل الاعتراف عبر جدل العبد والسيّد؛ لأن الفكرتين تنخرطان في البُعد اللاشعوري من العلاقات البشرية التراتبية، علاقة مرآوية يرى فيها كل طرف ذاته في مرآة الآخر على سبيل الهوية الإنسانية (التشابه بين البشر) والمقارنة في الملكية (التمايُز والاختلاف من حيث المعرفة والمال والجاه أو السلطان).

الفتنة هي الإعجاب بالشيء (يقول القاموس)، فهي نوع من الاستمالة التي تسجن المعجَب في الولع بتقليد المعجَب به. الفصل الثاني والعشرون من مقدمة ابن خلدون يُثبت ذلك: «[في أن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره، وزيه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده] فلذلك ترى المغلوب يتشبَّه أبداً بالغالب في ملبسه، ومركبه، وسلاحه في اتخاذها وأشكالها، بل وفي سائر أحواله»[23]. تقترب فكرة ابن خلدون في جوهرها من فكرة هيغل وجيرار، من حيث إن نظام التقليد يقع على «الموضوع» (l'objet, der Gegenstand) عندما يكون في مرحلة الوعي بجاذبية هذا الموضوع (مثلاً: السلطة، الجاه، المال)، ثم يتطوَّر ليقع على «الذات» (le sujet, das Subjekt) بأن

20- R. Girard, Les origines de la culture, entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha, éd. Fayard/Pluriel, 2015, p. 91.

21- Ibid., p. 66.

22- Ibid., p. 62 ; Id., Quand ces choses commenceront, p. 71.

23- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق وتقديم عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم الآداب، الدار البيضاء، ط1، 2005، ج1، ص243.

يتبادل شركاء التقليد المنافسة، فيقعون في شراك المقارنة الآيلة نحو الحسد ثم المنازعة، ويغوصون بالتدريج في الشق اللاشعوري من العلاقة بالموضوع: «ثمّ إنّ الملك منصب شريف ملذوذ، يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية، والشهوات البدنية، والملاذات النفسانية. فيقع فيه التنافس غالباً، وقلَّ أن يُسلّمه أحد لصاحبه إلا إذا غلب عليه. فتقع المنازعة، وتفضي إلى الحرب والقتال والمغالبة، وشيء منها لا يقع إلا بالعصبية، كما ذكرناه»[24].

إذا كان التنافس بين الذوات من أجل الموضوع يحيد عن الموضوع ذاته بنسيانه أو استهلاكه، فإنّ الصراع يتمركز حول الذوات المتنافسة، وكل الضربات متاحة من أجل الإطاحة بالخصم. يبدو أن ابن خلدون يضع الولع بالغالب في نهاية الخصومة، عندما يتبيَّن الغالب من المغلوب؛ بينما تذهب نظرية جيرار نحو جعلها في بداية الخصومة، عندما يكون التقليد بين شخصين أو قبيلتين أو أمَّتين في صورته الواعية، فيكون الشخص المتعلّم ولعاً بتقليد المعلّم، والقبيلة الصغيرة ولعة بالقبيلة الكبيرة من حيث العدد والقوة؛ والأمَّة المتخلفة ولعة بالأمة المتقدّمة من حيث قُدرتها على الإبداع والإنتاج. ما إن يظهر المتعلّم في صورة المعلّم ويزيح المعلّم الحقيقي عن مكانه ومكانته، حتى تبدأ العداوة؛ ما إن تكبُر القبيلة الصغيرة في العدد من حيث المواليد أو الولاءات وتُهدّد القبيلة الكبرى من حيث الحجم والقوة، حتى تبدأ الخصومة؛ ما إن تبدأ الأمَّة المتخلّفة في التقدُّم باستثمار إبداعات الأمة المتقدّمة بالزيادة عليها وتجويدها وإنتاج أفضل منها، حتى تبدأ المنازعة.

- الأصول البلاغية للخصام وتحويلاتها الواقعية إلى العنف:

إذا أردنا أن نفهم طبيعة العنف، وأن نُدرك جيّداً نظرية جيرار التي سنُطوّرها أكثر، فلْنبدأ من المخطَّط (le schéma) الذي تُوفّره لنا الخطابة (rhétorique) خصوصاً؛ البراهين الثلاثة المعروفة في السفسطة: «البرهان حول الموضوع»، «البرهان حول القول»، «البرهان حول الشخص». ما يمكن ملاحظته في هذه البراهين أنها تنتقل تدريجياً من البسط إلى القبض، من المناقشة أو المنافسة البرهانية حول الموضوع إلى المبارزة العلنية بين الذوات مروراً بالإطاحة بأقوال الخصم بالكشف عن تعثُّرها المنطقي أو خُلوّها من المعنى. ينخرط الكل في ما سمَّاه شوبنهاور «جدل المناظرة» (la dialectique éristique)[25].

1. البرهان حول الموضوع (argumentum ad rem): هو اجتماع شركاء البرهان لمناقشة طبيعة الموضوع، فيُقدّم كل طرف الحُجَّة الملائمة للدفاع عن آرائه حول هذا الموضوع عبر جدل السؤال

24- المرجع نفسه، ص259.

25- Cf. Arthur Schopenhauer, L'Art d'avoir toujours raison, trad. Hélène Florea, éd. Librio, 2014.

والجواب وأشكال القياس والمماثلة وغيرها من الأساليب المنطقية والبلاغية في الظفر بطبيعة الموضوع كما يبدو بذاته (per se).

2. البرهان حول القول (argumentum ad hominem): يرتفع النقاش نحو الكشف في أقوال شركاء المناظرة عن زلّة أو تناقض، أو خطأ في الحكم والتقدير، أو خروج عن الموضوع، أو عدم التقيُّد بقواعد القياس السليم، أو الابتعاد عن مبادئ المذهب أو الإجماع أو التقاليد الموروثة.

3. البرهان حول الشخص (argumentum ad personam): ينتقل النقاش إلى مشادَّات كلامية والطعن في الشخص. يتمُّ نسيان الموضوع تماماً، ويختفي النقاش حول أقوال الشخص وحججه، ليتمَّ التركيز على الشخص بالقدح في ذكائه والتشهير به وتعييره والنيل من سمعته... إلخ.

عندما نتأمَّل في هذه البراهين، نجد أنّ نظرية جيرار حول الافتتان أو الرغبة في المحاكاة تتأسَّس في جانب منها على هذه الشروط الجدلية، وإن كان جيرار ينعتُ نظريته بأنها واقعية؛ لأنها تستمدُّ من العنف الحاصل في تاريخ البشر عبر القبائل المتنازعة أو العصبيات المتصارعة. لكن لجوء جيرار إلى السرديات الكبرى مثل: الأناجيل أو الروايات[26] (شكسبير، ستاندال، فلوبير، سرفانتس...) لتدعيم نظريته واختيار نماذج مشتركة وعالمية مثل قصَّة قابيل وهابيل وكبش الفداء، لهو دليل على أنّ جدل المناظرة مدسوس في كلّ ظاهرة عنيفة؛ أي الجانب العقلي في الحساب والتقدير والمقارنة؛ علاوة على الجانب الطبيعي في الدوافع البيولوجية من غضب وحميَّة، والتنافس من أجل الأكل والأنثى للحفاظ على الذات (conservation de soi)، وتخليد النوع البشري. في أصل نظرية جيرار حول العنف والرغبة في المحاكاة هناك التنافس حول موضوع الرغبة، لكن سرعان ما يتحوَّل التنافس من موضوع الرغبة إلى ذات الرغبة، إلى الرغبة نفسها، عبر إوالية في المحاكاة ثلاثية الأبعاد: الرغبة في المحاكاة، ثمّ المنافسة في المحاكاة، وأخيراً الأزمة في المحاكاة التي تتطلَّب التضحية بكبش الفداء لإيقاف الأزمة وإيجاد المتنفَّس.

بالانتقال من البسط إلى القبض؛ أي بالتحوُّل من التنافس حول موضوع الرغبة إلى التنافس حول ذات الرغبة بالمحاكاة، ثم الحسد أو «الغِيرَة» التي نعرف ثراءها المعجمي والفلسفي لارتباطها اللغوي والبديهي بالغيرية أو الآخر؛ يندلع العنف على أساس هذا التناظر بين الرغبتين. غالباً ما يأتي العنف من الغيرة؛ أي محاكاة رغبة الآخر، فلا نرغب في الموضوع إلا لأن الآخر رغب فيه،

26- R. Gérard, Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris, Grasset, 1977.

ونَقَل إلينا عدوى الرغبة (رغبة الآخر تجعل الأشياء مرغوبة، ويُصبح «النموذج» (modèle) الذي يُحْتذَى). مثلاً، نشتري شيئاً لأننا في الأصل لم نرغب فيه، لكن نشتريه لأن الجار أو الصديق اشتراه، فنريد أن نفعل مثله، أن نشبهه. يَعتبر جيرار أن فقه الرغبة يمرُّ عبر هذا «التحويل» (conversion) العجيب في قصدية الرغبة من الموضوع إلى الذات، من الرغبة في الشيء إلى محاكاة رغبة الآخر في الشيء. كلما كان الشيء نادراً أو عزيزاً أو نفيساً، كانت حمولة الرغبة كبيرة، والمآل نحو العنف قوياً جدًّا. كان هذا الأمر بارزاً في البنيات الاجتماعية التقليدية التي تندُر فيها الأشياء، ويكون التنافس حولها كبيراً. خفَّف السلوك الليبرالي من هذه الأطماع بجعل الأشياء معمَّمة، معَوْلَمة إذاً، بالإنتاج والاستهلاك والامتلاك الفرداني. لكن التشابُه المعمَّم (الكل باستطاعته امتلاك ساعة أو سيَّارة أو هاتفاً ذكيّاً) لم يقضِ كليَّةً على الجذور الأنتربولوجية للعنف البشري.

تزداد حدَّة العنف عندما يتمُّ تحويل قصدية الرغبة من الموضوع إلى الذات؛ أي من النزوع «الأيقوني» في الاستدلال بالموضوع أو امتلاك الشيء، إلى النزوع «الأيدولي» في الصدام مع الآخر، في تبيان «الغِيرة» (l'envie) التي تجعل الغيرية (l'altérité) عاملاً أساسياً في استخراج العُنف من جحوره الإنسانية الغائرة. ليست هذه الغيرية سوى مضاعف الهوية؛ إنّها «ردكلة» (radicalisation) في رؤية الذات في الآخر بمحاكاة رغباته: «يختفي الشيء في نيران المنافسة: يُصبح الهوس الوحيد للمتنافسَيْن قهرَ الخصم بدلاً من اقتناء الشيء؛ ويُصبح هذا الأخير غير ضروري، مجرَّد ذريعة في إثارة الصراع. يبدو المتنافسان متشابهين أكثر فأكثر: مضاعفين. أزمة المحاكاة هي دائماً أزمة عدم التميُّز (indifférenciation)، تبرُز عندما تُختزَل أدوار الذات والنموذج في هذه المنافسة. اختفاء الشيء هو الذي يجعلها ممكنة، فلا تزداد حدَّة فحسب، لكن تنتشر في الجوار كالعدوى»[27]. المخطَّط البلاغي المذكور أعلاه بارز في تحويل الصراع من الموضوع (ad rem) إلى الذات (ad personam)، إلى درجة نسيان الموضوع بالتركيز المهووس على الآخر والارتقاء به إلى الخصم أو العدو. الأمر الذي يثير العنف هو التناظُر في المنافسة الذي يُصبح من وجهة نظر المتنافسين عائقاً ينبغي تخطيه: «عندما تتوجَّه رغبتان نحو الشيء نفسه، فإنّهما تصبحان عائقاً لبعضيهما بعضاً. كلّ محاكاة (mimèsis) تقوم على الرغبة تؤول بشكل آلي إلى الصراع»[28].

الرغبتان خطَّان متوازيان مثل السكة الحديد، لكن من وجهة نظر الوهم (وهم القبض على الموضوع أو الشيء من طرف الغَيْر، ووهم تفوُّق الآخر)، يجعل هذان الخطَّان المتوازيان يلتقيان

27- R. Girard, Les origines de la culture, p. 62-63.

28- R. Girard, La violence et le sacré, Paris, Hachette, coll. «Pluriel», 1998, p. 205.

في الأفق صداماً وحرباً، مع أن الموضوع أو الشيء تمَّ نسيانه أو اعتباره الآن شيئاً ثانوياً بالمقارنة مع حجم الضربات الموجعة التي يريد كل منافس إلحاقها بالخصم. نقول تجوُّزاً وباللغة العادية «صراع الأنانيات المفخَّمة». يرى جيرار أنّ هذه السيرورة «تتغذَّى من ذاتها وتزداد حدَّة»، لأنها ترتقي إلى مصاف الأزمة (crisis)، «ويُصبح العنف والرغبة مرتبطين بعضهما ببعض»29. الأمر الذي يضع حدّاً لهذه الأزمة المتفاقمة والباحثة عن مخرج أو متنفَّس هو إيجاد كبش الفداء القابل للتضحية (sacrifice). كانت المجتمعات التقليدية العريقة تُضحِّي بكبش الفداء الذي يمكنه أن يكون العضوَ في القبيلة المتسبِّبَ في الصراع، أو الأجنبي عن القبيلة الذي يجلب معه ما يُعكِّر صفو القبيلة وأمنها: «تَحُول التَّضْحية دون تطوُّر بذور العنف»[30].

3. الدين أصل الثقافة: العُنف نقيض المقدَّس أم مضايف له؟

نكاد نعرف اليوم هذا الإجراء اللاشعوري تقريباً؛ عندما يتمُّ البحث عن «عَدُو» (حقيقي أو وهمي) يُحمَّل مسؤولية البلبلة الحاصلة في المجتمع، فتكون التضحية به هي التهويل من خطورته تحت مسمَّيات الغزو الثقافي واجتياحات الحداثة؛ أو يمكنه أن يكون أقليَّة مغلوبة على أمرها (أقلية دينية أو لغوية أو اجتماعية أو جنسية)، تُحمَّل مسؤولية تميُّزها واختلافها عن الأغلبية: «تخزين الربح والمعرفة، والشوفينية الوطنية، وقمع الأجنبي؛ هي كلُّها عوامل تتولَّد بشكل متبادل ولانـهائي. يَبرز وراء غريزة التملُّك الوجه الإنساني الأكثر شناعة: العنصرية»[31].

غالباً ما كانت تجلّيات «كبش الفداء» تراتبية؛ لأنها تُبرز دائماً غلبة القوي أمام هشاشة الضعيف لاعتبار مادي أو رمزي: الأبيض بالمقارنة مع الزنجي، الثري بالمقارنة مع الفقير، الصحيح بالمقارنة مع العليل أو المعوَّق، الذكر بالمقارنة مع الأنثى، الشيخ بالمقارنة مع الشاب، الساكن الأصلي بالمقارنة مع المغترب أو الأجنبي... إلخ: «تميل الأقليات الإثنية والدينية إلى استقطاب الأغلبية ضدَّها. ثمة معيار في اختيار الضحيَّة منسوب إلى كل مجتمع، لكنّه عابر للثقافات في مبدئه (transculturel)»[32]. كلّ ثقافة تميل إلى اختيار أقلّيات نابعة منها، أو وافدة إليها، وتُخضعها إلى محنة الاضطهاد.

29- Ibid., p. 207.

30- Ibid., p. 35.

31- Michel de Certeau, La culture au pluriel, Paris, Seuil, coll. «Points», 1993, p. 208.

32- R. Girard, Le Bouc émissaire, Paris, Grasset, 1982, p. 30.

- الأصول الدينية للثقافة: الطقس، المقدَّس، المحظور

في بداية الثقافة، هناك دائماً عُنف أصلي هو تنافس عائلي يؤول إلى الجريمة (قابيل وهابيل)، أو أضحية تُحوّل موضوعها من الإنسان إلى الحيوان (أضحية إبراهيم). نرى التراتب الذي يجعل التنافس أمراً ممكناً: إمَّا على وجه التناظر (التنافس بين الأخوين قابيل وهابيل)، وإمَّا على وجه التلبية (استسلام إسماعيل أو إسحق إلى خضوع إبراهيم لهاتف الإله بالقربان). الأضحية هي بالتعريف ضحيَّة، وكل موضوع تضحية هو الضحيَّة التي يتمُّ التخلُّص منها لأنها سبب البلاء، والتحسُّر عليها لأنها أيضاً سبب عودة الأمن والاطمئنان. فهي تستقطب في ذاتها النقيضين تناقض «الفارماكون» (pharmakon) ذاته: السُم والترياق، الشؤم والفأل، سبب المحن والباعث على المصالحة بين المتنافسين. ما يحصُل، بعد تحويل الأنظار من الموضوع إلى الذات، من الرغبة في الشيء إلى محاكاة الرغبة ذاتها لدى الآخر وظهور الغيرة والحسد؛ هو تحويل الأنظار من جديد نحو مُتَّهم يُحمَّل الأوزار. بتركيز الآفات على المتَّهم الذي هو الضحيَّة وسبب التضحية، يتمُّ إذاً التخلُّص من العُنف الذي يستهلك قوى المتنافسين.

تتردَّد في أعمال جيرار الفكرة البديهية من منظوره، ومفادها أن الدين أصل الثقافة: «الديني أصل كل ثقافة»[33]. بهذه الفكرة يكون جيرار قد أغضب جمهور الفلاسفة والعلمانيين الذين يرون في الممارسة الدينية وفي النسق الديني ككل بقايا الطفولة البشرية التي لم ترتقِ بعدُ إلى الرُّشد العقلي. وكأن «واقعية» جيرار (réalisme) تُنافس «وضعية» الفلاسفة (positivisme) الذين شايعوا أوغست كونت (Auguste Comte) في حديثه عن التطوُّر الفكري للبشرية في ثلاث حالات: 1.الحالة اللاهوتية (الفيتيشية، الوثنية، التوحيدية)؛ 2. الحالة الميتافيزيقية (الأنساق المعرفية الكبرى القائمة على ثنائية الجسم والروح أو المادة والذهن)؛ 3. الحالة العلمية (الوضعية أو الإيجابية التي تبحث عن قوانين فيزيائية وإنسانية ثابتة يستوعبها العقل). فإذا كان جيرار يُمدِّد العُنصر الديني في تاريخ البشرية، أفلا يسقط بذلك في مغالطة تاريخية يُخطِّئها الوعي البشري نفسه في عزوفه عن المضامين

33- R. Girard, Les origines de la culture, p. 84.

تتكرَّر هذه الفكرة بصيغ مختلفة في هذا الكتاب المسمَّى «أصول الثقافة»: «إحدى الأطروحات في نظرية المحاكاة، التي يمكن أن تُغيّر أشياءً كثيرة إذا أخذناها بجدِّيَّة، هي الفكرة الجوهرية في نظري القائلة بأن الثقافة هي بنت الديني» (ص145-144)؛ «ما يجعل الكثير من الفلاسفة يعزفون عن نظريتي يكمن في هذه النقطة بالضبط وهي تبعية الثقافة للديني، لإوالية الضحيَّة، التي هي عارضة وضرورية في الوقت نفسه» (ص146)؛ «الديانة هي أم كل شيء، إنها في قلب كل شيء، وانطلاقاً من هذه الفكرة، يُصبح مفكَّراً فيه الطقس واللغة والرمزية» (ص159)؛ «الترويض هو مبادرة إنسانية ودينية، منتوج ثانوي غير متوقَّع من التضحية بالحيوان. الثقافة البشرية، والإنسانية في حد ذاتها، هما بنتا الديني» (ص172)؛ «الديني يُنتج الثقافة البشرية كلها» (ص175)... إلخ.

الدينية وإن كان يتقيَّد في بعض الحالات بالأشكال التي تؤطّرها؟ مثلاً، في التحويل (conversion) الذي وقع في عصر الأنوار، كيف نُبرِّر استحكام الديني في الثقافي والعصر كله شهد مغادرة الأنموذج الديني/اللاهوتي نحو الأنموذج السياسي/الأخلاقي بظهور مفهوم الدولة الحديثة؟

كانت أعمال جيرار تُركِّز في معظمها على الذاكرة الإنسانية العريقة في أزمنة التجمُّعات البشرية البسيطة. تُبرز المقارنة، التي أقدم عليها من وجهة نظر علم السلوك الحيواني (éthologie)، دَيْن الثقافة للطبيعة، بأن لم يكن هنالك قطيعة راديكالية بين الحيواني والإنساني، أو بين الضروري والرمزي، وأن الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة كان بواسطة الديني الذي أحدث القطيعة النسبية على مستوى إوالية الضحيَّة. ألا يمكن أن نقول إنّ الأساطير هي التي أحدثت القطيعة النسبية في الانتقال من العالم الطبيعي إلى العالم الثقافي لما تنطوي عليه من أنساق رمزية ودلالية هائلة؟ يُدعِّم جيرار ذلك، لكنّه يرى أنّ الدين هو الشكل المكتمل من الأسطورة والمصحِّح لها، شريطة أن نفهم الأسطورة بالمعنى الأنتربولوجي في صوغ نسق رمزي يُنظِّم العلاقات الاجتماعية. ما صحَّحه الدين هو إضافة «إوالية الضحيَّة» (mécanisme victimaire) التي كانت مفقودة في الأسطورة؛ لأن «أصل الثقافة يستند إلى إوالية كبش الفداء»[34]. جعلُ الدينِ أصلَ الثقافة هو جعلُ الضحيَّة في مركز التفكير في العُنف الذي يُمزّق البشر. لتفادي ظهور العنف واستفحاله، يُقدِّم جيرار مجموعة من المصطلحات التقنية الداخلة في هذه المهام الثقافية.

تشتغل الثقافة وفق نظام الطقس (le rite)؛ لأن الطقس من شأنه أن يستقطب التنافسات المنبثقة في المجتمع والمتصاعدة من جرَّاء المقارنة والمزاحمة، فيتمُّ تنظيم حفلات أو تجمُّعات شعائرية تستحضر الوهلة الأولى التي انبثق فيها العنف، وكاد يعصف بالبنيان المرصوص للمجتمع. باستحضار هذه اللحظة، يختم المجتمع على نفسه بخاتم المصالحة التي تستذكر العنف وتستبعده في الوقت نفسه بالطقوس والشعائر: «بتكرار إوالية كبش الفداء نفسها على ضحايا بالاستبدال، يُصبح الطقس شكلاً من أشكال التعلُّم»[35]. ما صحَّحه الدين في الأسطورة، من وجهة نظر جيرار، هو أنّ الشخص في الأسطورة «متَّهَم» (coupable) وفي الدين «ضحيَّة» (victime)؛ في الأسطورة يخلد إلى العذاب (بروميثيوس)، وفي الدين يُعاد إليه الاعتبار (المسيح): «الأسطورة ضدَّ الضحيَّة أما الإنجيل فهو معها»[36].

34- R. Girard, Les origines de la culture, p. 79.

35- Ibid., p. 83.

36- Ibid., p. 99.

بإعادة الاعتبار إلى الضحيَّة، إنّ النظام الثاني الذي تشتغل وفقه الثقافة هو نظام المقدَّس (le sacré). الضحيَّة بلورة لنقيضين: إنّها المتَّهَم صاحب الأزمة في المجتمع، والضحيَّة التي تُخلِّص هذا المجتمع من الأزمة باستقطاب العُنف الصادر من الأفراد في ذاتها: «يقوم التقديس بجعل الضحيَّة نموذجاً في التقليد والتقليد المضاد الخاصين بالدين، ويُطلب من الضحيَّة أن تساعد المجتمع في حماية المصالحة، وعدم السقوط مجدَّداً في أزمة المنافسات»[37]. هكذا تُصبح الضحيَّة مقدَّسة لكنها غيرُ مقلَّدة، وتساهم في الفصل بين الرغبات كي لا تقع على الموضوع نفسه، ثم تلتهم بعضها بعضاً كالنار. معنى ذلك أنّ المقدَّس يسهم في دفع العُنف وتأجيله دائماً. يتحوَّل المقدَّس (le sacré) إلى القدّيس (le saint)[38]. المقدَّس بطبعه «أيقوني»، لأنه يصرف الطاقة إلى شيء آخر، يحيل إلى حقيقة أخرى، حتى لا يتبلور في «أيدولة» أو صنمية هي منبع العُنف والتشنُّج. فهم ريجيس دوبريه المسألة عندما قرَّر أنّ «ثمة مقدَّساً، في نظرنا، في كلّ مجال تنفتح فيه الصورة على شيء آخر غير ذاتها»[39]؛ والصورة التي تنفتح على شيء آخر غير ذاتها هي «الأيقونة» الدالة على شيء آخر غير علامتها الظاهرة.

ماذا يفعل المقدَّس وقد تحوَّل إلى القدّيس؟ إنّه يسهم في إرساء النظام الثالث الذي تشتغل وفقه الثقافة، وهو نظام المحظور (l'interdit). أمّا وقد استتبَّ الأمن في المجتمع، وتمَّ تعيين الضحيَّة التي خلَّصت المجتمع من العنف باستقطابه في ذاتها، والحرص على رأب الصَدَع وديمومة المصالحة، فإنّ المحظور هو العامل الأساس في تفادي المنافسات الآيلة نحو إوالية المحاكاة ثم الصراع وأخيراً العنف والاقتتال: «تُتَّخذ إجراءات لتفادي العدوى المحاكاتية العامة: ينقسم المجتمع وينفصل الأعضاء بالممنوعات»[40]؛ أي إن إرساء القواعد والقوانين بتحريم أشياء وتحليل أشياء أخرى من شأنه أن يضع حدوداً بين الأفراد لتفادي العدوى في المحاكاة الآيلة نحو الصراع. قدَّمت موندزان قراءة مماثلة لكنها مختلفة من حيث المادَّة التاريخية التي طبَّقتها عليها وهي الصراع الأيقوني في المسيحية؛ فهي ترى أن القدِّيس (hagion, saint) هو الراعي في تفادي انتهاك حُرمة الموضوع المتنافس عليه: «حمولة المحظور التي لها وزن كبير في تعريف ما هو «القدِّيس» (hagion) من شأنها أن تجعله في مأمن من الاتصال بالبشر»41. القدِّيس هو المقدَّس (hiéron, sacré) بوصفه طهارة أو عِفَّة.

37- R. Girard, Quand ces choses commenceront, p. 40.

38- R. Girard, Les origines de la culture, p. 135.

39- R. Debray, Vie et mort de l'image, p. 83.

40- R. Girard, Quand ces choses commenceront, p. 40.

41- M.-J. Mondzain, Image, icône, économie, p. 151.

نفهم من ذلك أن المقدَّس وقد صار قدِّيساً؛ أي طاهراً لا يُمَسُّ، هو الذي يُمْنَع من المساس دون أن يَمْنع التَّماس بالحفلة والزيارة والحج وغيرها من إجراءات الطقس والشعيرة. ينطبق عليه الوصف الإسلامي «الحرام» الذي مثله مثل الكلمة «النَّسْخ»، عبارة عن أكسيمور (oxymoron) يتمتَّع بمدلولين متناقضين في جسده بالذات. إنه «المحرَّم-على-المساس»، وإنه «المقدَّس-في-ذاته»، من شأنه أن يدرأ العُنف المتولِّد من المنافسة عليه أو احتكاره، لكنه يستقطب في ذاته أيضاً عُنصر تفجير العدوى في المحاكاة؛ أي عودة العُنف من جديد. لذا نتساءل عن حق، إذا لم يكن العنف مضايفاً للمقدَّس، بالمعنى الذي يكون فيه ملازمه في حالة انتظار (stand-by)، وليس بالضرورة نابعاً منه أو نتيجة من نتائجه؛ لأنّ ما لم يقله جيرار، وينبري من التاريخ الديني: لماذا العُنف الذي أتت الأديان لإطفاء موقده ينبُع كذلك من إوالية المحاكاة الكامنة في الأديان نفسها، التي تؤول نحو إلى الانقسام في طوائف وملل ونِحل؟ إذا كان جيرار يُثبت دور الدين في التخلُّص من العُنف بإوالية كبش الفداء أو الضحيَّة، فما التفسير الذي يُقدِّمه حول إوالية المحاكاة التي يشتمل عليها الدين نفسه؟

- حِيَل المحاكاة في إنتاج النِحَل: العنف وراء المقدَّس وأمامه

تنطبق نظرية جيرار حول الرغبة في المحاكاة وإوالية الضحيَّة على الأديان العريقة، التي عَدَّها أصل الثقافة الأنتربولوجي وفصلها التاريخي والسياسي؛ وتنطبق أيضاً على الأديان السماوية؛ لأن معظم أعماله تدور حول إسهام المسيحية في استقطاب العُنف والتخلُّص منه عبر الضحيَّة المسمَّاة المسيح على الصليب. عندما نقرأ أعمال جيرار (العُنف والمقدَّس) و(كبش الفداء) وأيضاً (أشياء خفية منذ تأسيس العالم)[42]، نُدرك كيف أنّه جعل من المسيحية الدين الأسمى في كَسْر إوالية المحاكاة؛ أي إنهاء العُنف، عبر كَسْر مبدأ المعاملة بالمثل: «إِذَا صَفَعَكَ أَحَدُهُمْ عَلَى خَدِّكَ الأَيْمَن فَأَدِرْ لَهُ خَدَّكَ الأَيْسَر» (إنجيل متَّى، الإصحاح الخامس). أكثر من مجرَّد موعظة أخلاقية في التسامح، يرى جيرار أنّها مبدأ أنتربولوجي في كَسْر عدوى المحاكاة الآيلة بالضرورة نحو العُنف والصراع. تأتي الآية على النقيض تماماً من سِفر التثنية في العهد القديم: «العَيْنُ بالعَيْنِ والسِّنُّ بالسِّنِ»، استعادها القرآن في الآية 45 من سورة المائدة: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بالنَّفْسِ والعَيْنَ بالعَيْنِ وَالأَنْفَ بالأَنْفِ وَالأُذُنَ بالأُذُنِ والسِّنَّ بالسِّنِّ وَالجُرُوحَ قِصَاصٌ».

42- R. Girard, Des choses cachées depuis la fondation du monde, recherches avec J.-M. Oughourlian et Guy Lefort, Paris, Grasset, 1978, Livre II, Chap. III, «Lecture sacrificielle et christianisme historique».

دون أن تكون هنالك قطيعة بين العهد الجديد (الأناجيل) والعهد القديم (التوراة)، ما حصل، بحسب جيرار، هو اكتشاف المبدأ الذي يدرأ العُنف بقصم المحاكاة، فلا يكون ردُّ الفعل تجاه الفعل، وإنما تجاهُل الفعل ذاته الذي يبقى يتيماً ودون بؤرة تأثير يُجمّع فيها قوَّته وسُلطته. يحول المبدأ دون دخول الفعل في صراع مع ردِّ الفعل وفي منافسة من أجل تجميع أكبر للقوَّة تنتهي بالصِدام والنزاع. لكن، هل يكفي التجاهُل والفصل بين القوى المتنافسة في الحيّز نفسه لدرء إوالية المحاكاة؟ يعترف جيرار بأنّ العُنف مكوّن أساس في التاريخ الطبيعي والأنتربولوجي للبشر. إذا كان جيرار يَعدّها مُسلَّمة، فإنّ الأديان لا تخلو هي الأخرى من استقطاب العُنف في ذاتها؛ ليس لأنها تُنتج هذا العُنف، بل لأن المقدَّس الذي يمنع من العُنف هو أيضاً الجالب للعُنف بحكم مكانته المتنافس عليها في التجارة الرمزية بين البشر. ثمَّ إذا سلَّم جيرار بأن الرغبة في المحاكاة لاشعورية في جوهرها، فهي حاضرة أيضاً في المجالات التي يوجد فيها المقدَّس بحكم المغنطة التي يتمتَّع بها على النفوس.

إذا سلَّمنا بأن أدنى اجتماع بشري لا يخلو من الرغبة في المحاكاة التي يكون بموجبها التنافس والصراع، فإنّ الاجتماع الديني في مختلف التجلّيات الشعائرية أو التنظيمية لا يفرُغ هو الآخر من دواعي المحاكاة والتنافس حول احتكار المقدَّس موضوعاً، ليرتقي الأمر نحو النزاع بين الفاعلين الدينيين ذاتياً وأنانياً. المثال الذي سنقدّمه في الصفحات القادمة، وهو قراءة في أحد فصول «الفتنة» للمؤرخ هشام جعيَّط، من شأنه أن يُبرز هذا المبدأ المحاكاتي الكامن في الأصول الإسلامية ذاتها، كما في أيّ اجتماعٍ بشري، ما دام يَعدّه جيرار مبدأ كونياً منذ بروز الثقافة البشرية. لا نجد صعوبة كبيرة في فقه أنّ المقدَّس، الذي جاء أساساً لتخليص البشر من العُنف، له المغنطة القويَّة في استقطاب العُنف من جديد، ليس بموجب أن المقدَّس هو المنتج للعُنف، لكن بحكم أن الاجتماع البشري حول المقدَّس يُسهّل نظام المحاكاة بينهم بالرغبة في ما يرغبه بعضهم بعضاً، وعندما يحتدم الصراع يُنسى المقدَّس موضوعاً، وتتركَّز القوَّة والنزاع بين الذوات المتناحرة.

رؤية تاريخية شاملة حول الكيفية التي نشأت بها الأديان وتطوَّرت، تُبرز بلا مرية هذه الوضعية، وهي حصول الانشقاق من داخل هذه الوحدات الكبرى المسمَّاة «الأديان»، لتنتُج عنها وحدات صغرى، تُعبّر عنها أو تُشوّهها، تتحدَّث باسمها أو تحتكرها، وهي «الطوائف» أو جُملة النِّحَل والأحزاب والفِرَق التي تتشرذم وتتعارك بموجب مبدأ «الرغبة في المحاكاة» قانوناً إنسانياً كونياً. ما يحصل هو أن الأمر المانع من العُنف والانشقاق لا يضمن عدم عودة العُنف والاختصام، لأنه «مُقدَّس»؛ أي متعالٍ، ولا يمكنه أن يتحكَّم في ما يجري في فلك تحت القمر من كون وفساد، من تطوُّر وأفول، من تواطؤ وخصام... إلخ. ليس من خاصيَّة المقدَّس أن يُغيّر طبيعة البشر الغائرة في مبدأ المحاكاة والتنافس؛ بل إنّ المقدَّس نفسه يتلوَّن بهذه الطبيعة المتمرّغة في «بَشَرَة» البشرية

ذاتها. ما يمنعه المقدَّس شعورياً هو ما يسمح به لاشعورياً، تبعاً لقصَّة الأكل من الشجرة في الجنَّة، التي كانت مبنية في جوهرها على الحظر، لكن الحظر مدعاة إلى اختراقه بدافع إنساني يمكنه أن يكون الفضول أو المحاكاة أو غيرها من إواليات السلوك البشري.

قراءة مختصرة في مقولة «الحظر» الذي يرعاه المقدَّس من شأنها أن تُبرز هذا التناقض الظاهر (oxymoron) في المقولة ذاتها. ألجأ هنا إلى القراءة اللامعة التي أجراها ميشال دو سارتو على الكلمة «الحظر» (interdit)، بشقّها إلى نصفين، يقول النصف الأول الاشتراك أو المعيَّة (inter-)، ويقول النصف الثاني القول أو الكلام؛ أي النشاط الرمزي للإنسان (le dit). عندما نتأمَّل جيّداً في الكلمة المفكَّكة التي قرأ بها دو سارتو النص وتأويلاته، أو الدين وطوائفه، أو السياسة وأحزابها؛ أي كلّ «وحدة» تحمل في ذاتها نظام انقسامها أو تمزُّقها، نجد أن ما يمنع هو ما يبيح أو يسمح بتأسيس رابطة من التعاقدات الرمزية أو اللغوية (inter-dits) أو «عبر-الأقوال» أو «التقاوُل» على وزن التفاعُل. ما يحظر على التأويلات احتكارها لمعنى النص هو ما يتيح لها تمزيق المعنى إلى دلالات هي قراءاتها المتنوّعة للنص؛ أي تحيينها للنص بالتكييف التداولي لأطروحاته ومضامينه. ما يحظر على الفرق والطوائف امتلاكها للمقدَّس هو ما يتيح لها الاجتماع حول طبيعته للتعبير عنه في أشكال مذهبية تختلف من طائفة إلى أخرى، لكنها أشكال تتعارك بانتظام من أجل جعل حقيقتـ[ـها] النسبية هي [الـ]ـحقيقة المطلقة. إنه قانون العُنف اليومي الذي ضبطه جيرار في الطبع البشري.

لفهم المغزى من جعل الحظر إتاحة، لنقرأ ما كتبه دو سارتو في هذا الشأن: «يصبح الحدث أيضاً تقاولاً. ليس بالمعنى الذي يتعذَّر فيه المساس به (شيئاً محظوراً)، لكن بالمعنى الذي يختفي فيه المؤسِّس ويستحيل إدراكه أو القبض عليه، ويتجسَّد ويتَّخذ دلالة في تعدُّدية الخبرات والعمليات «المسيحية». لا يمكن إدراك سوى الممارسات والخطابات المتعدِّدة التي لا تحتفظ ولا تُكرّر الشيء نفسه. فالحدث هو تقاوُل بالمعنى الذي يصبح فيه غير معبَّر عنه وغير معطى بشكل محدَّد سوى في شكل علاقات مترابطة تُشكّلها الشبكة المفتوحة من التعبيرات التي لا تقوم من دونه»[43]. نلمس هنا نتائج نظرية جيرار في أنّ الموضوع الذي يحظر العُنف وهو المقدَّس يختفي في ذاته بوصفه موضوعاً، ويفتح المجال أمام عمليَّات متنوّعة من النقاش أو السجال أو الخصام إلى درجة الصراع والاقتتال في الحالات القصوى. ما يقوله دو سارتو عن «اختفاء المؤسِّس واستحالة إدراكه أو القبض عليه» يدخل في خط نظرية جيرار حول اختفاء الموضوع المرغوب فيه نحو الصراع بين الرغبات التي تحاكي بعضها بعضاً.

43- Michel de Certeau, La faiblesse de croire, éd. Luce Giard, Paris, Seuil, 1987, p. 214 et 225.

من يكون هذا المؤسِّس الذي يختفي ويستحيل إدراكه؟ بالنسبة إلى دو سارتو، هو ما يتيح تعدُّدية في الدلالات التي تقول المعنى المسيحي. المؤسِّس هنا هو المسيح أو في الإسلام النبي محمَّد، الذي يختفي في ذاته موضوعاً، وتظهر على أثره، من أجل احتكاره أو الحديث باسمه أو تقويله، مجموعةٌ متنوّعة من الفرق والطوائف المتعاركة. فهي إذ ترغب في الموضوع تقرُّباً وتيمُّناً، فإنّها تحيد عن الرغبة في الموضوع إلى الرغبة في الرغبات الموازية أو المشتركة، فتُفعِّل لاشعورياً المبدأ الكامن فيها وهو المحاكاة (mimesis)، المدخل الحاسم نحو الصراع والعُنف. اعتبار المؤسِّس هو الحدث (événement)، فلأن الحدث هو البدء المؤسّس أو المخضرم؛ أي الفاصل بين زمانين، إنّه «ثورة» بالمعنى اللاتيني (revolutio, revolvere)، بمعنى انقلاب في أبراج السماء التي تُنبئ بحلول عصر جديد بانغلاق مبتدأ الدائرة مع منتهاها. إنّها النقطة المستديرة نفسها؛ أي بدء جديد أو متجدِّد.

4. الفتنة الكبرى في ضوء ظاهرة التصنيم والرغبة في المحاكاة:

اعتبار المؤسِّس حدثاً هو تشكيل صورة ثورية عنه؛ جاء لتثوير المعتقدات أو الثورة عليها؛ جاء لتنظيم الاجتماع البشري بصيغة أخرى، بعدما وصلت التقاليد الموروثة السابقة إلى التأزُّم والانحراف. إنه مطلع رؤية جديدة للعالم وتنظيم مغاير للمجتمع. هذا ما كانت تُعبِّرُ عنه الدعوة المحمَّدية في صدر الإسلام بالثورة على المرحلة السابقة المسمَّاة الجاهلية، وتأسيس رؤية دينية جديدة للعالم تقوم على السيادة الدينية والسلطة الدنيوية؛ أي جدل المبدأ والقوَّة، أو جدل الإمداد القيمي والامتداد الإقليمي أو التوسُّع الجغرافي والزمني.

- اقتصاديات البَيْعَة والضَيْعَة وتدبيرات الحقيقة: كبش الفداء أم عَنوة الدِّخليل؟

كتاب هشام جعيَّط (الفتنة)[44] قراءة تاريخية موثَّقة في الأزمة السياسية ذات الغلاف الديني التي استبدَّت بالبدايات الأولى للإسلام. يُعالج جعيَّط إذاً الطابع الشعوري من العلاقات البشرية بين الفاعلين السياسيين والدينيين في تلك الفترة[45]. عندما أقول الطابع الشعوري الذي توَّجته الفتنة بناءً على معطيات واقعية ملموسة أنعتُها بالبَيْعَة والضَيْعَة أو الولاء والغنيمة، فمفاد ذلك أنّ الطابع اللاشعوري ينتمي إلى نظام «الافتتان» القائم على تناقض ظاهر بين الإعجاب والمقت، رفع المنافس

44- جعيط، هشام، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1991، ط4، 2000.

45- يمكن الرجوع أيضاً إلى ثلاثية القبيلة-الغنيمة-العقيدة في الفصول التي تدرس إرهاصات الفتنة عند: الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990، ط4، 2000.

إلى مصاف الفحولة والشجاعة ووضعه في سفاسف الاحتكار والأنانية؛ أي اتّهامه بالإسراف في السلطة والانتصار للقبيلة. وكان هذا بالضبط الاتّهام الموجَّه إلى الخليفة عثمان بن عفَّان. سأعمل إذاً على قراءة الفصل الثاني من (الفتنة) لهشام جعيَّط، الذي يدرس الأزمة في الديار الإسلامية باغتيال عثمان وفتح باب الفتنة على مصراعيه في التاريخ الإسلامي، الذي لا نزال نتكبَّد مفاعيله إلى اليوم في التجليَّات السياسية والدينية.

هل كان عثمان هو «كبش الفداء»، الذي على أثره يتمُّ استتباب الأمن وكسر حلقة العُنف المتوالي، بناءً على نظرية رونيه جيرار؟ ربما إجابة جعيَّط هي: «نعم ولا». نعم، لأن عُثمان كان نسبياً كبش الفداء في دولة إسلامية لم تتوقف عن التوسُّع في الأقاليم النائية، وهذا التوسُّع كان يحمل الانضمام الواسع إلى الدين الجديد والعوائد الاقتصادية عبر الغنائم والمحاصيل الزراعية، بقدر ما كان يُشجّع الانقسامات في ضوء الروابط الدموية والولائية لقبائل وعصبيَّات مختلفة ومتباينة؛ لا، لأن في نظرية جيرار كبش الفداء هو الضحيَّة التي توقف العُنف وتدرأ عودته بإرساء بدائل (Ersatz) هي الطقوس أو الشعائر التي تستحضر العُنف الأصلي بتعزيمه واستبعاده من المجتمع عبر مصالحة قويَّة وصلبة لا يعتريها التشقُّق على مستوى الوعي أو الانشقاق على صعيد التحزُّب. لم يكن عثمان كبش فداء، لأنه بعد اغتياله زادت حالة العالم الإسلامي آنذاك سوءاً وتأزُّماً؛ بل إن كبش الفداء كان في صيغة «الجمع» بشخصيات متنوّعة هي النبي محمَّد نفسه كما درست سيرته هلا الوردي (الأيام الأخيرة لمحمَّد)[46]، ثمّ عثمان، وأيضاً عليّ بن أبي طالب، والحسين، والقائمة طويلة.

هل معنى ذلك أنّ الإسلام لم يعرف «كبش الفداء» الذي يضع حدّاً نهائياً للعنف، وهو بالتالي مهدَّد دوماً بالانكسارات المتوالية، من جهة الجبهة الداخلية واللاشعورية المسمَّاة «الافتتان» (مثلاً العلاقة بين السُنَّة والشيعة: علاقة إعجاب وتنافس، بوصفهما فرعين توأمين من الجذع الإسلامي نفسه)، ومن جهة الجبهة الخارجية والشعورية المسمَّاة «الفتنة»؟ ما نخشاه هو أن الانفراجات المؤقَّتة بعد الفتن العصيبة التي حصلت في التاريخ الإسلامي هي أقرب إلى مخطَّط «الدِّخليل» (Deus ex machina) منه إلى مخطَّط «كبش الفداء» (Bouc émissaire). مخطَّط الدِّخْليل هو إوالية إدخال الإله في الصراعات البشرية؛ حيث يقوم بحل العُقدة والصُلح بين المتعاركين دون أن يُشير إلى ضحيَّة أو يُحاكم جلاداً أو يُعيّن مسؤوليات. إوالية الدِّخْليل هي مدَد غيبي، يأتي خلسةً ويفرض الانفراج عنوةً. إنها إوالية المسرح الدرامي، ينتهي بموجبها العَرْض، يُسدَل الستار، تُحَل أو تُفَك العُقدة، يستتبُّ الأمن؛ لكن تبقى أعراض الأزمة كامنة، الأحقاد مستبطنة، المسؤوليات غير

46- Hela Ouardi, Les derniers jours de Muhammad, Paris, Albin Michel, 2016.

محدَّدة، المظالم غير مستوفاة. هناك هشاشة متواصلة، لم ينفك التاريخ الإسلامي عن مواجهتها في الجبهة الداخلية، على مستوى التنافس على البَيْعة والضَيْعة؛ أي الافتكاك بالسُلطة والمصلحة.

التنافس على المستوى الداخلي أكثر وطأة من الصراع على المستوى الخارجي، إذا أخذنا مأخذ الجدّ فكرة جيرار: «تنبثق السلوكيات العنيفة بين أناس يعرفون بعضهم بعضاً، وهذا منذ زمن بعيد. تاريخ العُنف هو تاريخ المحاكاة، مثلما هو الحال مع العُنف المنزلي المؤلم»[47]. معنى ذلك أن جيرار يُرجع العُنف في جوهره وفي معظمه، على شاكلة العُنف الأصلي في قصَّة قابيل وهابيل، إلى الصراعات الداخلية بين أفراد العائلة أو الأمة. الثورات، الحروب الأهلية، الصراعات من أجل السُلطة والثروة؛ هي «عُنف منزلي» بتعبير جيرار، عُنف يحصل في البيت العائلي بالمعنى الواسع للعصبية أو القبيلة أو الأمة الواحدة، وهو عُنف أشدُّ وطأة من العُنف الحاصل بين الأمم من أجل الهيمنة. عندما نقرأ الفتنة في الإسلام المبكّر نُدرك الحضور البديهي لهذا العُنف المنزلي بين الصحابة، الذي سيتأكَّد أكثر مع موقعتي الجمل (36هـ) وصفّين (37هـ)، وكل الحروب الأهلية التي كانت تنخر الإمبراطورية الإسلامية من الداخل إلى غاية فتنة الممالك في الأندلس والغرب الإسلامي.

يبدأ هشام جعيِّط بتحديد المشكلة التي دفعته لدراسة الفتنة والأزمة في الإسلام المبكّر: «إن إشكالية الروابط بين الدين والسياسة، من خلال دينامية الفتنة، كانت على امتداد هذا الكتاب مركز اهتماماتي وشواغلي. فهل كان الأمر متعلّقاً بصراعات سياسية أم بصراعات دينية؟»[48]. الإشكالية كامنة في العُنوان الفرعي: «جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر». معنى ذلك أن جعيِّط يُركّز انتباهه على جدل الدين والسياسة في عزّ الفتنة أو الأزمة في بدايات التكوُّن الحضاري للإسلام. سأقوم بتعديل العنوان الفرعي بهذه الصيغة لأسوّغ وجه الخيار: «تكوير الدين والسياسة في الإسلام المبكّر». لماذا هذا الخيار بالضبط؟ ألجأ إلى فكرة «التكوير» التي أعطيتها في دراسات أخرى بعض المعقولية والتدليل، وهي أن عُنصرين أو مفهومين متعاركين لا ينتهيان بالحل والتجاوز على صيغة الجدل أو الديالكتيك (dialectique)، بل هناك تواطؤ يُسوّغه مفهوم المحاكاة نفسه، كونه مفهوماً أكسيموریاً، كونه مفهوماً فارماكونياً، يحتمل الشيء والنقيض في الوقت نفسه.

هل بالفعل كانت هنالك جدلية بين الدين والسياسة انتهت بالرفع والتجاوز إذا أخذنا جدّيّاً بالنظرية الجدلية في طبعتها المثالية (هيغل) أو المادية (ماركس)؟ إذا كان هنالك تجاوز بالفعل، فما هو بالضبط؟ ألم تكن الأزمات المتكرّرة في التاريخ الإسلامي هي بالأحرى تكوير الدين على السياسة

47- R. Girard, Les origines de la culture, p. 96.

48 - جعيِّط، هشام، الفتنة، ص6

وتكوير السياسة على الدين في دورة شبه مانوية كتكوير النهار على الليل، وتكوير الليل على النهار؟ أميل إلى الأخذ بالتكوير بدلاً من الجدل، لأن التكوير أقرب إلى الصيغة الدائرية في المحاكاة والمواربة والاحتيال والتنافس، وأدعّم بذلك ما دوَّنته سعاد عيَّادة في كتابها (إسلام التجليَّات): «للإثباتات التي تجعل من الإسلام دين الخوف والترويع، نريد مواجهة ذلك بفرضية تساعدنا في بلورتها دراسة النصوص الفلسفية وأعمال الثقافة الإسلامية: لقد أنتج الإسلام، تبعاً لنمط في التفكير غير جدلي، في فضاء توتُّر حيّ وغنيّ، ديانة توحيدية واقعية، هي تأويل للتوحيد الإلهي الذي يقطع مع المخطَّط الصارم في التعالي، صورة في الروح على النقيض من الخوف والترويع»[49].

يتراءى «نمط التفكير غير الجدلي» في منظوري في هذا الذي أسمّيه «التكوير»، الذي أتاح وجود إسلام يتراوح بين القبض السياسي-الديني والبسط الجمالي-الحضاري. استعملت سعاد عيَّادة «إسلام الخوف والترويع» بناءً على نعت جاء من هيغل في قراءته للثورة الفرنسية التي قامت على الترويع والترهيب (la Terreur). لقد كان هنالك «خوف وترويع» في الإسلام المبكر كما بيَّنه كتاب جعيِّط (الفتنة)، عبر الحروب الداخلية بين الإخوة-الأعداء، وكان هنالك أيضاً «بناء وتنويع» في الإسلام من خلال الأبعاد الحضارية التي عمل على إرسائها عبر التوسُّع الإقليمي والعمران البشري، وإن جاء هذا «البناء والتنويع» متأخّراً نسبياً بالمقارنة مع الإسلام المبكّر؛ أي في الفترة العباسية على وجه التحديد، (150) سنة بعد الهجرة. في تفكيكه لأوجه الأزمة في الإسلام المبكّر، يلجأ جعيِّط إلى الحديث عن الامتزاج أو التداخل بين الديني والسياسي: «وحقيقة الأمر أن الديني والسياسي ممتزجان»[50]. غير أن الامتزاج لا يوضّح كذلك العلاقة بين الديني والسياسي، وإن تلبَّس أحدهما أدوار الآخر بالاتكاء عليه وإضفاء الشرعية على مضامينه. أميل دائماً إلى الأخذ بالتكوير الذي يُقرّر، بالفصل والوصل بينهما، أيّ نوع من التواطؤ بحسب الحاجات والسياقات.

يشرح جعيِّط الأزمة تبعاً للأدوار التي أدّتها الشخصيات أو القبائل، كلّ من موقعه، أو بحسب نمط السلطة التي كان يتمتَّع بها في المشهد آنذاك. نُدرك وجه المحاكاة في هذا المشهد القائم على التنافس، وجه التكوير بين الديني والسياسي، وأخيراً وجه التصنيم الذي طال المبادئ الإسلامية الأولى، وعنيتُ النزوع الأيقنكلستي بالأخذ بحرفية النص: «فقد كان القراء الذين قتلوا عثمان، الخليفة الشهيد في نظر الآخرين، يتمسَّكون بحرفية الكتاب ولازمنيته، لينهلوا من معينه طاقتهم الثورية. فبعدما قتلوا عثمان، سيقفون إلى جانب عليّ لينتهوا إلى إعلان وقوفهم ضدّه حين شكَّلوا

49- Souad Ayada, L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art, Paris, CNRS éditions, 2010, p. 72.

50- جعيِّط، هشام، الفتنة، ص6

أول حزب سياسي/ديني في الإسلام: حزب الخوارج»[51]. معنى ذلك أن لعبة الولاء والاصطفاف مع هذه الجماعة أو تلك لم تنتهِ، ولم يتوقَّف العُنف بتعيين الضحيَّة وجعلها المبتدأ والمنتهى أو ذروة الأزمة التي يعقبها الانفراج. هناك بطبيعة الحال الولاء للقبيلة «انتخاب الستَّة، وجميعهم من المهاجرين أو قرشيون»، وتمَّ استبعاد «الأنصار على الرغم من مآثرهم واستحقاقهم»[52]. كانت البدايات الأولى لاشعورية أملاها الافتتان من حيث المزاحمة والاستئثار بالحقيقة التي أتى بها الدين الجديد: «لقد كان التنافس شديداً بين بني هاشم وبني أميَّة الذين تعاقب خطباؤهم على منبر مسجد النبيّ»[53].

وجه المعضلة في هذا التوزيع السياسي هو أنّ الافتتان، الذي بموجبه حصلت الفتنة، كان معقَّداً ضمَّ فاعلين من توجُّهات ثلاثة يمكن استعارة التقسيم الصوفي لقراءتها في تمظهرها: «حكم العامة»، وهو الذي يحتكم إلى مبادئ الدين الجديد؛ «حكم الخاصة»، وهو الفئة القليلة التي تحتكر السلطة والعلاوة؛ «حكم خاصة الخاصة» وهو حكم أهل البيت أو أسرة النبي. اتَّفق جعيَّط، بالمقارنة مع المصادر، على اعتبار أنّ حكم الخاصة هو الذي كانت له الغلبة قبل اغتيال عثمان: «بانتخاب عثمان يتأكَّد أن التيَّار الأوليغارشي بين الصحابة، والتيَّار المؤيّد لقريش بين جمهور المستشارين، كان مهيمناً ولعب لصالح انتخاب عثمان. فلا الفكرة المونارشية فكرة بيت محصور في أسرة النبي المفسَّرة هكذا بمعنى حصري، ولا فكرة منهج إسلامي محض ومضاد لقريش، تمكَّنتا من الانتصار»[54].

حصل التفاضل في ضوء الولاء الظاهر والتنافس الباطن؛ أي لعبة الافتتان والفتنة، والأولى تؤدّي بديهياً نحو الثانية. يُفسّر جعيَّط وجه الافتتان القائم على المزاحمة بهذه الكلمات: «إن عثمان، إذ صبَّ جام غضبه على عبد الله بن مسعود وعمَّار بن ياسر، بعد حدث نفي أبي ذرٍّ، إنما مزَّق أواصر التكافل التي كانت تربط بين الصحابة، وتطاول بشكل خطر على سابقتهم وحصانتهم وهالتهم كقادة وأئمة طبيعيين للمؤمنين. وبذلك بالذات، كان ينسف أسس شرعيَّته. صحيح أنه لم يكن يجرؤ على النيل من صحابيين أكثر نفوذاً وسابقةً من أمثال: عليّ وطلحة والزبير، وأنه اختار عناصر ضعيفة، لكن الأثر الناجم عن ذلك كان شديداً وعاد عليه باستياء واستنكار جسم الصحابة

51- المرجع نفسه، ص6

52- المرجع نفسه، ص56

53- المرجع نفسه، 58

54- المرجع نفسه، ص59

وجمهور المسلمين على حد سواء»[55]. يبدو عثمان للوهلة الأولى أنه كبش الفداء؛ لأنه المتسبّب في الفتنة من وراء الافتتان الحاصل في البيت الإسلامي (نفي أبي ذرّ، التطاول، العناصر الضعيفة، الاستياء والاستنكار)، لكن لم ينقطع العنف بمجرَّد أن العائق انتهى، أو تمَّ التخلُّص منه؛ بل نرى أنّ إوالية الدِّخليل استحكمت في المصائر وقتئذٍ، عندما تراجع عثمان عن أفعاله وندم على أفعاله في خطبة مثيرة استحضر جعيَّط صورتها الدرامية[56]، متكلِّف فيها، ويبدو أنها لم تكن مقنعة. لأن الأمور تفاقمت بعدها وانتهت بحصار منزل عثمان واغتياله.

- نهاية الشخص وبداية النص: من الموضوع إلى الذات

نُدرك جيّداً الكيفية التي تبلورت بها الأمور ليس بموجب «الوضوح والاستبيان» كما أوردنا في بداية الدراسة، بل بموجب التصلُّب والتصنيم الذي طال المبادئ والأشخاص، إلى درجة الحلول في مكان المؤسِّس بإزاحته والاحتكام إلى مبدأ أيدولي من وحي اللحظة القائمة على العنوة والقوَّة والسلطان. يُفسّر جعيَّط المسألة جيّداً بناءً على اختفاء موضوع الرغبة، وتنافس الرغبات المتنوّعة إلى غاية التدافع والتضييق: «هكذا، يكتنه معاوية الإسلام كقوة سياسية وتاريخية خالقة لأمة وسلطة ومُلك (امبراطورية). أما الدور الإرادي للنبيّ وجهاده البطولي فإنّهما يتواريان قليلاً وراء مخططات المشيئة الإلهية لصالح قريش التي ينحدر النبي منها، ويجري تغييب المضمون الأخلاقي والغيبي للرسالة»[57]. نعرف جيّداً أنّ نظرية المحاكاة تقوم أساساً على هذا التواري في المبادئ، إمَّا بتغييبها وإمَّا بتصنيمها؛ أي في نهاية المطاف قتلها والحلول في مكانها. نُدرك بلا مرية كيف أن موضوع الرغبة، وهو النبي والتعاليم التي أتى بها، اختفى وراء الرغبات المتنافسة التي راحت كل واحدة تُعلن «شهادة ميلادها» التاريخي من حيث الاستئثار بالسلطة والحقيقة أو الاستحقاق بالبَيْعة والضَيْعة[58].

55- المرجع نفسه، ص77

56- «إن الوجه الاستثنائي جداً لانفكاك عقدة كهذه، في ما يتعدَّى السياسة بنوعٍ ما، ويتجاوز موازين القوى، واقع قبول المتمرّدين بوعد التغيير، وقبول السلطة وتسليمها بأخطائها وإبداء الرغبة في إصلاحها، إن ذلك كله وجد ذروته الوجدانية في توبة عثمان العلنيّة. فبتشجيع من عليّ ومن صحابة آخرين، أخذ الكلام جالساً على منبر الجامع وقبل بما جرى. إن الخطبة ملفقة، لكنَّ طريقة الواقدي في روايتها مثيرة جدّاً. فقد أبكى عثمان صحابة رسول الله، كلّه توبة وانصياع وخشوع: النبرة الدينية عنده درامية جدّاً. لقد كان ذلك فعلاً سياسياً ودينياً، وحركة شخصية بطولية من خلالها يضع الإنسان نفسه على المشرحة ويكتشفها، كما كان إعادة تكوين وجداني لجسد الأمة، ورجع المصريون إلى ديارهم. والأزمة تبدو قد انتهت، واكتملت في (بسيكودراما)» (الفتنة، ص114-113).

57- المرجع نفسه، ص91-90.

58- حول ما أسمّيه «الضَيْعة» أو بُعد الغنيمة والمكسب الاقتصادي أو المالي، يُشير جعيّط إلى أهمية هذا العامل في بلورة الفتنة. فمثلًا:

نرى بوضوح اعتمال إواليّة المحاكاة في هذه الظروف العصيبة؛ أي الدافع نحو تقليد الموضوع أو الأصل (أي النبي)، وفي الوقت نفسه إخفائه تدريجياً بالحلول في مكانه عبر جُملة الرغبات المتنافسة حول الميراث النبوي. يُنسى الميراث ويحتدم الصراع: «ولكن في رأيي -يقول جعيّط- كان الصحابة مرتبطين بالنبي أكثر مما كانوا متعلّقين بالوحي. كانوا يشعرون أنهم معنيُّون أكثر بقدوة المعلِّم ومثاليته: لا بد من إتمام عمله، والسير على خطاه، والتفكير بما كان يمكنه أن يفعل في هذا الظرف الجديد أو ذاك. ولكن بقدر ما كانت ذكراه تخبو، كان كلام الله يزداد بروزاً. ومع مرور الزمن والتباعد الجسدي، سيغدو كلام الله نافذاً أكثر فأكثر بالنسبة إلى أولئك الذين لم يعرفوا النبي، بالمقارنة مع شخصه»[59]. تبدو لي هذه الفقرة أهمّ محطّة في تبيان عمل المحاكاة باختفاء الموضوع وبروز النص والتأويلات، على أن نفهم التأويلات هنا بمعنى الإرادات الناشزة والمتعاركة أو الرغبات المتدافعة. حديث جعيّط عن «التباعد الجسدي» يُبرّره التقسيم الذي أقامه جيرار بين ما سمَّاه «الوساطة الخارجية»[60] (médiation externe)، وهي نسبة التقارُب (Proxemics) بمفهوم إدورد هال[61]، نسبة بعيدة لا ينشأ بموجبها الصراع؛ على خلاف من «الوساطة الداخلية» (médiation interne)، حيث نسبة التقارُب مرتفعة جدّاً، وهي مدعاة إذاً للصراع والمزاحمة.

معلومٌ أنّ الوساطة الداخلية، باختفاء النبي، انتقلت بين الصحابة من جهة، وآل البيت من جهة ثانية، ومختلف التنافسات القَبَلية من جهة ثالثة. اختفى الشخص (النبي) الذي كان موضوع الرغبة؛ أي موضوع القُدوة والتقليد، وبمقدار تباعُد الزمن باختفاء الجسد كان البديل هو النص

«إن الحدث البيّن، الساطع، الذي لا لبس فيه، هو أن النزاع قد تفجَّر حول موضوع الأراضي العراقية المفتوحة، وحول الصوافي بدلاً من السواد في عموميته. هنا ينبغي التذكير بأن رواية لسيف، تتعلق بسنة 15، تجعلنا نعتقد بأن تلك الأراضي كان يديرها مباشرة أهل الأيام والقادسية وليس فقط أهل الأيام، بواسطة رجال موثوقين "أمناء" كان يتقاسمون عائداتها مع المستحقين، فضلاً عن العطاء. كانت تلك الأملاك بعيدة إلى الأبد عن متناول المهاجرين اللاحقين. من المحتمل أن يكون تدخل الدولة في الصوافي –كان عمر قد وزَّع منها قطائع على ورثة أبي عُبيد الثقفي مثلاً- وبالأخص عملية نقل الأراضي، قد أوّلت كأعمال نهب واستلاب» (الفتنة، ص88)؛ وأيضاً: «هناك حديث معزول يخبرنا أن القتلة المقبلين لعثمان كانوا يعلنون أن أهل المدينة لم يكن لهم أي حق في أخذ العطاء ما عدا "هؤلاء الشيوخ من أصحاب رسول الله". وبالتالي كانوا يعتقدون أن كثيراً من المال كان يوزَّع في المدينة، وأنه كان مالهم هم، وأن نواة واحدة صغيرة [يعني الأوليغارشية]، أولئك الذين صنعوا الإسلام، كان يمكنها أن تكون ذات حق في ذلك المال» (المرجع نفسه، ص92).

59- جعيّط، هشام، الفتنة، ص101

60- R. Girard, Les origines de la culture, p. 62.

61- Edward T. Hall, The Hidden Dimension [1966], Anchor Books, 1992.

الذي أُوحِيَ إليه. لكن المشكلة هي أن النص يتيح التأويلات، بمعنى أنّ الرغبات المتنافسة تنعطف على هذا الكلام الذي تثبَّتَ في الكتابة، وتسعى للاحتجاج به ضدَّ رغبات أخرى. نشهد صراع التأويلات التي هي ترجمة لتنافس الرغبات وتعارك الإرادات. بصيرورة الوحي نصّاً والنص كتابةً ثمّ كتاباً، كتاباً محدَّداً ومحصوراً هو «مصحف عثمان»62، كان المدخل بالضرورة هو التصنيم: «لا يوجد خارج النص»[63] (il n'y a pas de hors-texte) إذا استعرنا العبارة الشهيرة لدريدا. فَهْمُهَا في السياق الإسلامي معناه أنه لا يوجد تأويل خارج حرفيّة النص (هاهنا التصنيم)، والتأويلات المتعاركة هي الرغبات المتنافسة بإيعاز لاشعوري لإوالية المحاكاة: «يُضاف إلى ذلك أنّ حذيفة بن اليمان ربّما كان قد انذهل، في أثناء الحملة على جرجان وطبرستان سنة (30هـ)، من رؤية المسلمين يتجادلون بحماس شديد حول طرق القراءة المختلفة؛ أي حول القراءات، فكان يصل بهم الأمر إلى حدِّ رمي بعضهم باللعن واتّهام بعضهم بالكفر»[64].

سواء تعلَّق الأمر بالقراءات على مستوى التلاوة أم بالتأويلات على صعيد التفسير، فإن المحاكاة كانت تشتغل بوتيرة كبيرة جدّاً، لم ينجرّ عنها فقط اللعن والتكفير، كما جاء في فقرة جعيِّط، وإنما أيضاً الاقتتال بالاغتيالات والحروب الأهلية. بانسحاب الشخص أو غيابه، فإنّ النص أتاح أو أباح قراءات وتأويلات متنوّعة هي من صُلب «التقاوُل» (inter-dit) أو التفاعُل الناشز بين الإرادات في المعرفة. لم يستطع النص المنع أو الحظر (l'interdit)؛ أي كانت نسبة تفادي الفتنة بين المسلمين ضئيلة جدّاً بالمقارنة مع اعتمال آلة التنافس الجبَّارة وإوالية المحاكاة القويَّة التي تشتغل في نظام اللاشعور. نلمس الإزاحة من الوحي إلى النبي، ثمّ من النبي إلى النص، وأخيراً من الموضوع إلى الذات في هذه الفقرة الوجيهة: «وأمّا في ما يتعلَّق بعثمان، فإنّ لائحة المطاعن الموجَّهة ضدَّه لا يمكنها في الحقيقة أن تنجم عن القرآن ذاته. والواقع أنها تستند فقط، وبكل مفارقاتها، إلى تجربة النبي وخليفتيه التاريخية، إلى سُنَّة حيَّة. وفي نهاية الأمر، سيأخذ القُرَّاء على عاتقهم نقداً وُلد في وسط الصحابة، في المدينة وخارجها، لمحاربة سلطة عثمان. إنما سمح القرآن لهم فقط بأن يؤكّدوا ذواتهم، وفي نهاية المطاف بأن ينكروا مفهوم الدولة نفسها»[65].

62- «وفي مستوى أعم يعني الأمة برمَّتها، والأسس والإسلام، فإنّهم أخذوا على عاتقهم انتقادات الصحابة المعروفة من قبل وتبنَّوْها: ابتزازات من بيت المال، تعيين عثمان لأفراد أسرته على الأعمال، إحراق مصاحف القرآن ما عدا مصاحف النسخة العثمانية...» (الفتنة، ص111).

63- Jacques Derrida, De la grammatologie, Paris, Minuit, 1967, p. 227.

64- جعيِّط، هشام، الفتنة، ص104

65- المرجع نفسه، ص106.

الصيغة التي أوردها جعيَّط بالاعتماد على المصادر الموثَّقة وهي «بدَّلتَ وغيَّرتَ»66، بالإشارة إلى انحراف عثمان عن الرسالة، إنما كانت في جوهرها عبارة عن تعيين «كبش الفداء»، الذي انتهى بأن سقط مغتالاً. لكن، كما سبقت الإشارة إليه، وهذه قناعتي، الإسلام المبكِّر لم يشتغل وفق إوالية «كبش الفداء» كما كان الحال في المسيحية، وإنما تبعاً لإوالية «الدِّخليل»، التي لا نزال نرى مفعولها إلى حد اليوم، مثلاً بنهاية الحروب في السياق الإسلامي دون محاكم أو قصاص، لأن المسرح يتمُّ إسدال ستاره على التوّ بدفع المستحقَّات للضحايا لكن دون محاسبة المجرمين. نُدرك ذلك جنيالوجياً عندما نقرأ الإسلام المبكّر وفق نظرية المحاكاة لجيرار. باختفاء الشخص، لا يكفي النص في استتباب الأمن (هل كانت تلاوة الآيات والمواعظ كافية لإنهاء الفتن بين المسلمين على مرّ التاريخ؟)؛ لأن النص، فيما هو يحظر أو يمنع (interdit)، هو يجيز أو يبيح عبر عمليات التقاوُل أو التفاعُل (inter-dit)؛ أي بناءً على إوالية التنافس المسمَّاة المحاكاة. يُبرز جعيَّط المسألة جيّداً: «إذن القرآن حاضرٌ في الخلفيَّة؛ إنّه يفترض ويوجّه سلوكاً بكامله وسياسة برمَّتها. لكنّ الأمور تظلّ غامضة. مع ذلك دارت محاولات، مبادلات شفهية، مناقشات بين عثمان والمعترضين، تحت إشراف عليّ، ومما لا شك فيه أن هؤلاء قد صبُّوا كل مطاعنهم التي نعرف لائحتها»[67].

يبدو أن الأزمة كانت على وشك الانفراج بتوبة عثمان، والوعد بتغيير الأمور وإصلاح الدولة الناشئة. غير أنّ إوالية المحاكاة الفاعلة في ظلّ هذه الوقائع الغامضة، وجُملة التنافسات والأحقاد التي لم تُعزَّم على مذبح «كبش الفداء»، كانت كُلَّها بمنزلة النار التي تلتهم نفسها بعدما استهلكت موضوعها: «لكن العامل السياسي سرعان ما استأنف حقوقه واسترجعها: موازين قوى، قسوة الأحقاد المتراكمة وشراستها، الحِيَل والمكائد، انقلاب في المواقف، تفاهات الاضطراب والتحريض والعدائية، المعاندات وإرادة القوَّة. لم تكن توبة عثمان وتفكُّك الجماعات الغازية سوى لحظة سامية أو انتصار للعقل عابر وظرفي جدّاً. كان واقع الأمور يدفع في اتجاه جدليَّة الغالب/المغلوب، حيث يتكشَّف مجدَّداً السياسي المحض، حتى وإن لم يكن واعياً ذاته، ويدفع أيضاً في اتجاه التجاوزات الثورية»[68]. نألف في هذه الفقرة كل المركَّبات التي رأيناها من قبل: «المعاندات» التي هي إوالية المحاكاة أو التنافس في اشتغالها التناقضي (إعجاب وكراهية، ابتسامة في الظاهر وطعن بالخنجر في الباطن... إلخ)؛ «جدلية الغالب/المغلوب» (يصبح المقلَّد بدوره مقلِّداً)؛ «حتى وإن لم يكن واعياً ذاته» بحكم الطابع اللاشعوري لإوالية المحاكاة والتنافس.

66- المرجع نفسه، ص112.

67- المرجع نفسه، ص113.

68- المرجع نفسه، ص114.

نضع هنا اليد على الجرح العميق الذي أصاب الإسلام المبكّر باختفاء موضوع الرغبة أو النبي، واستبدال النص الذي أتاح قراءات وتأويلات، وعمَّق من ثَمَّ من التنافسات والسجالات، به. حديث جعيّط عن استئناف السياسي حقوقَه واسترجاعه لها، لهو دليل على أنّ نظام الاشتغال بين السياسي والديني كان من طبيعة «تكويرية»، يتكوَّر أحدهما على الآخر، يختفي أحدهما ببروز الآخر. لم يكن العامل الديني في مستوى القناعة (توبة عثمان)، فكان أن استرجع السياسي حقَّه بانفجار الأحقاد من جديد وصيرورة الأحداث نحو الأزمة المتفاقمة إلى غاية الاغتيال وفتح «عُلبة باندورا» (boîte de Pandore)، كما تقول الأسطورة العريقة؛ أي صيرورة الأمور من السيّئ إلى الأسوأ. لربَّما أدّى عثمان دور كبش الفداء الذي يُنهي الأزمة، غير أنّ الأزمة لم تنتهِ باغتياله؛ إنّه الجرح المؤلم الذي لم يُدمَل، ولم يشفَ منه الوعي الإسلامي إلى اليوم: «وإن تطوُّر الأمور حتى المقتل القرباني، وكذلك كلّ مسار خلافته بلا شك، إنّما يُبيّنان أن الرجل كان في أعماقه مسكوناً بفكرة تعالي الدولة، المرتبطة بفكرة تعالي الله؛ وأنه لم يكن مجرَّد ألعوبة بين يدي مروان. هذا هو الأمر الجوهري، سواء وُجدت الرسالة أم لم توجد. كما أنه من الجوهري أن نلاحظ تلاحم جميع القوى وائتلافها ضده، على الرغم من نفيه وإنكاره ومن رغبته في التهدئة، بعد ذلك الحدث الشهير»[69].

نُدرك جيّداً أنّ الإرادة الواعية (الرغبة في التهدئة، التوبة، الوعد بالإصلاح... إلخ) لم تصمد أمام المحاكاة اللاشعورية التي هي بالتعريف عُقدة متينة من التنافسات والخصومات، وفي أقصى تجلياتها كومة نارية من الأحقاد والضغائن. كذلك الأحكام، التي بلورها النص في حماية الفرد في عرضه ودمه، لم تصمد أمام تبلور التصنيم في جعل الشخص في الوقت نفسه المقدَّس الذي لا يمسُّه سوء، والمدنَّس الذي يُستحلُّ دمه: «ففي الإسلام الأولي، وفوق خلفيَّة من الولاء للقيم القبليَّة المتشدّدة جدّاً في موضوع الدم المسفوح وفي موضوع القصاص، كان الشخص البشري مقدَّساً، ومحميّاً من الله. كان يُقال أن ليس من الممكن قتله إلا في ثلاث حالات: القتل والارتداد والزنى. وبقدر ما كان الإسلام الأولي مغموراً بالدم على صعيد العمل الحربي الجماعي، فإنه كان يُظهر حزماً شديداً وخارقاً في حماية الفرد سواء كان مسلماً مؤمناً أم ذميّاً، وبوجه خاص كان صارماً جدّاً في حماية المسلم»[70]. لِمَ تعدَّى الدَّمُ إذاً الأحكام المشروعة أو الشرعية في إقامة الحدّ نحو جُملة الاغتيالات والانقلابات والحروب الأهلية؟ لا يمكن فقه ذلك سوى في إطار ميكانيزم المحاكاة الذي نحاول به قراءة هذه اللحظة التأسيسية للدولة الإسلامية، التي سارت هي الأخرى

69- المرجع نفسه.

70- المرجع نفسه، ص117.

وفق بداهة لم يتوقَّف رونيه جيرار عن التوكيد عليها: «في أصل كل ثقافة، ثمَّة اغتيال أو موت شخص»[71].

غير أن موت الشخص الذي يؤدّي دور كبش الفداء، وفي الوقت نفسه المتَّهم والضحيَّة، لم يجد عزاءه التأسيسي لأمنٍ مستدام في التاريخ الإسلامي. كان كبش فداء مؤقَّت في تعزيم أحقاد متراكمة، لكنّها غير قابلة للاستشفاء: «وأقلع عثمان عن الدفاع عن نفسه، ومنع أقرباءه ومواليه الكثيرين من الدفاع عنه وقدَّم نفسه كضحيَّة قربانية مستعدَّة للموت، يقرأ القرآن بمفرده، بعدما دعاه النبيّ في المنام للانضمام إليه ليفطر وإيَّاه. إنها صورة جميلة»[72]. صورة جميلة، لكنها درامية، لم تجد عزاءها أو متنفَّسها إلى اليوم من جرَّاء فقدان ميكانزم كبش الفداء: «وهكذا وقع حدث كبير وخطير في تاريخ الإسلام الأولي، له عواقب لا تُعدُّ ولا تُحصى، الحدث المؤسِّس لانشقاق الأمة وانقسامها النهائي. لم يكن عثمان، إلا في الظاهر، ضحية قربانية مشحونة بكل عنف البشر. لأن الهدوء لم يدم بعده إلا قليلاً. كان الأمر على العكس تماماً، إذ بعد مقتله انطلق، داخل الأمة، عنف واسع قارب حد الانهدام والتحطيم الذاتي»[73]. نرى بوضوح أن كبش الفداء لم يكن الضحيَّة سوى في الظاهر؛ لأن من شأن كبش الفداء أن يوقف العُنف نهائياً ويدرأ باستمرار عَوَده المحتمل، بأن يقيمَ أحكاماً بعد المحاكمات، ويَسُنَّ قوانين بعد ردّ المظالم. لم يكن الأمر كذلك في سياق الفتنة في الإسلام، لذا يبقى العُنف في كل مرَّة الضيف المجهول والطارق على الأبواب.

خاتمة:

عندما نرجع جنيالوجياً من اللحظة الراهنة، التي شهدت تفكُّك بعض الدول العربية الإسلامية، تحت وطأة الأحقاد المنفجرة غضباً وثورةً، نُدرك التشابُه المرآوي بين الآن والفائت، بين ما حصل اليوم وما وقع بالأمس. إنه السؤال الحاسم والمؤلم الذي طرحه جعيِّط في سياق فهم جذور الفتنة وأسبابها ومآلها: «وسيظل السؤال مطروحاً عن معرفة ما إذا كان الإسلام قد أضاع فرصته، مع عثمان، لتجسيد روح العدل وشكل «ديمقراطية» مديدة وعمَّا إذا كانت الضرورات السياسية والإمبراطورية تؤدّي حتماً إلى ملوكية تسلُّطية ثم استبدادية. في الحالة الأولى يكون عثمان قد تنكَّر حقّاً لإرث رائع، وفي الثانية يكون فقط واحداً من رُوَّاد المحتوم»[74]. لم يكن يتعلَّق الأمر فقط بإضاعة فرصة بناء دولة

71- R. Girard, La violence et le sacré, p. 13.

72- جعيِّط، هشام، الفتنة، ص119-118

73- المرجع نفسه، ص.119

74- المرجع نفسه، ص121.

على أسس العدل والاشتراك في الخيار والقرار من أجل شكلٍ مقبول من «الديمقراطية»، التي كان بإمكانها أن تكون اليوم السياسة الفعلية للدول العربية الإسلامية، بدلاً من أن تكون مجرَّد شعارات فارغة بادية على جبين أسمائها وعناوينها. أقول إنّ الأمر لم يكن يتعلَّق فقط بإضاعة هذه الفرصة، وإنما أيضاً من حيث إنّ الإسلام المبكِّر لم يعرف إوالية كبش الفداء الآيلة نحو درء العُنف المتكرّر.

لقد تكرَّر العُنف بشكل درامي طول تاريخ الأمم الإسلامية، أحياناً في الحروب الأهلية ذات الجذور المحاكاتية والتنافسية، وأحياناً في الحروب الخارجية من أجل بسط السيطرة وافتكاك الأقاليم بالتوسُّع الإمبراطوري. رافق هذا العُنفَ بناءٌ حضاري خلاَّب، نرى بدهشة وروعة آثاره الجليَّة في دمشق والقاهرة وبغداد وقونية وقرطبة وغرناطة وفاس وتلمسان والقيروان وغيرها من المدن ذات الذاكرة المعمارية والحضارية الحيَّة، لكن هذه المعالم الراسخة في جبين الزمن لا تقول لنا (دائماً!) كيف نتخلَّص من العُنف بين ظهرانينا، ليس فقط بموجب فقدان إوالية كبش الفداء في أصل الثقافة الإسلامية أو الإسلام المبكِّر، لكن أيضاً بالمقارنة مع نسخ لاشعوري وشبه آلي للحظة التأسيسية الأولى عبر الانقلاب في العائلة أو الأوليغارشية الواحدة، عبر الضغائن بين رفقاء السلاح، عبر الأحقاد بين الإخوة-الأعداء في شكل طوائف أو فِرَق متعاركة، وأخيراً عبر السَيْر نحو التصنيم الأيدولي للإسلام، الذي تخرج من صُلبه الأشكال الوحشية الأكثر غرابة وقسوة. إنّه ذروة العُنف، الذي إذا لم يجد بعده نهوضاً سياسياً وإصلاحاً دينياً ومحاسبة للفاعلين-المسؤولين، فإنه سيتكرَّر.

المصادر والمراجع

- الجابري، محمد عابد، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1990.
- جعيِّط، هشام، الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكّر، ترجمة خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط4، 2000.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق وتقديم عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ط1، 2005.

ابن عربي:

- فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، (د.ت).
- الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، (د.ت).
- روسو، جان جاك، خطاب في أصل التفاوت وفي أسسه بين البشر، ترجمة بولس غانم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009.

- Ayada Souad, L'islam des théophanies. Une religion à l'épreuve de l'art, Paris, CNRS éditions, 2010.
- Cassan Barbara (éd.), Vocabulaire européen des philosophies, Paris, Seuil/ Le Robert, 2004.
- Debray Régis, Vie et mort de l'image, Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1992.
- De Certeau Michel:
- La culture au pluriel, Paris, Seuil, coll. «Points», 1993.
- La faiblesse de croire, éd. Luce Giard, Paris, Seuil, 1987.
- Derrida Jacques:
- «La pharmacie de Platon», in La Dissémination, Paris, éd. Seuil, 1972.
- De la grammatologie, Paris, Minuit, 1967.
- Girard René:
- Quand ces choses commenceront, Entretiens avec Michel Treguer, éd. Arléa, 1994.
- Les origines de la culture, entretiens avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha, éd. Fayard/Pluriel, 2015.

- Mensonge romantique et vérité romanesque, Paris, Grasset, 1977.
- La violence et le sacré, Paris, Hachette, coll. «Pluriel», 1998.
- Le Bouc émissaire, Paris, Grasset, 1982.
- Des choses cachées depuis la fondation du monde, recherches avec J.-M. Oughourlian et Guy Lefort, Paris, Grasset, 1978.
- Gobry Ivan, Le vocabulaire grec de la philosophie, Paris, Ellipses, 2010.
- Hall Edward T., The Hidden Dimension [1966], Anchor Books, 1992.
- Herder Johann, Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité, traduction Edgar Quinet, Paris, 1827.
- Hyppolite Jean, Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris, Aubier, 1946.
- Marion Jean-Luc, De surcroît. Études sur les phénomènes saturés, Paris, PUF, 2001, nouvelle édition, 2015, coll. «Essais/Débats».
- Mondzain Marie-José, Image, icône, économie: les sources byzantines de l'imaginaire contemporain, Paris, Seuil, coll. «L'Ordre philosophique», 1996.
- Ouardi Hela, Les derniers jours de Muhammad, Paris, Albin Michel, 2016.
- Schopenhauer Arthur, L'Art d'avoir toujours raison, trad. Hélène Florea, éd. Librio, 2014.

التقنية والدين أو في نهاية المقدس

حمادي أنوار*

ملخص:

يعالج هذا المقال إشكاليّة العلاقة بين التقنية والدين في المجتمعات المعاصرة، التي باتت تعرف سيطرة قوية لوسائل الإعلام والتكنولوجيا ووسائل الاتصال، مع هيمنة منطق السوق والاستهلاك والإغراء، وهو ما خلق للإنسان فضاءات وعوالم افتراضية جديدة، سلبته حريته، وجعلت منه عبداً لرغبات وشهوات وحاجات مصطنعة. وفي ظل حالة الاستلاب والاستغراب، التي بات يتخبّط فيها الإنسان اليوم، بدأت قيمة المقدّس تتضاءل، وعرف الدين تراجعاً مهولاً، ففقد الإنسان الثقة في كلّ ما هو إلهيّ وديني مفارق، وصار يؤمن بالعلم والتقنية والآلة؛ ما أدى إلى اندحار القيم، وتقويض المبادئ والأخلاق، فكان ذلك إيذاناً بنهاية الدين، وأفول المقدّس، وانطفاء سحرهما، أمام تحالف العلم والتقنية والمادة في هذا العصر الذي هو عصر الفراغ والعدمية بامتياز.

تقديم عام:

«لقد مات الإله... ونحن الذين قتلناه»[1]. هكذا صرَّح نيتشه في كتابه[2] (العلم المرح) (Le Gai savoir)، مُعلناً دخول الإنسان عصر الفراغ والعدمية، وأفول آخر الأصنام التي كانت تربطه بعوالم الغيب وما بعد الطبيعة. لكن ما الضير في موت الإله؟

---

*باحث متخصص في الفلسفة من المغرب.

1- Nietzsche, Friedrich, Le Gai Savoir, Traduction d'Henri Albert, Revue par Marc Sautet. Edition N°11, Le Livre de Poche, Editions Gallimard, Collection Idées, Paris, 1977, p. 229.

2- ترد مقولة "موت الإله" في مواقع عدّة ضمن مؤلفات نيتشه. لكن يبقى أشهرها، على وجه التحديد، التفصيل الذي ظهر، لأوّل مرة، في كتابه (العلم المرح)، إضافة إلى كتابه الآخر (هكذا تكلم زرادشت)، الذي وردت فيه أكثر من مرة. وللإشارة فقط، لم يكن نيتشه أوّل من تحدّث عن "موت الإله"؛ بل سبقه إلى ذلك مجموعة من الفلاسفة الآخرين، من أبرزهم باسكال وهيغل.

سيجيبنا هايدغر قائلاً: «لو أنّ الإله، باعتباره علةً فوق حسيّة، وغايةً لكلّ واقع، قد مات، وأنّ العالم فوق الحسي فَقَدَ كلّ قدرة على الإلزام، وخصوصاً على اليقظة والسمو، لما وجد الإنسان ما يتمسّك به، ولما تبقّى له أيّ شيء يرشده»[3].

بتعبير آخر، سيكون موت الإله، إذاً، إيذاناً بالسقوط في العدمية وفي الفراغ القيمي والتدني الأخلاقي. أو ما يسمّيه نيتشه العدم اللامتناهي (Le Néant infini)، وهو عدم لا يكفّ عن الامتداد والتوسع، عَدَمٌ يطرق كلّ الأبواب، ويهدّد كلّ ما لا يزال ممتلئاً ولو بِذَرَّةٌ من الفضيلة والأخلاق. إنّه موت ينبئ بتحوّل الإنسان من مرحلة المعنى أو الوجهة (le Sens) إلى مرحلة اللامعنى أو اللاوجهة (le non-sens)، موت سيقلب موازين الوجود، ليَفْقِد الإنسانُ في غماره معنى كلّ شيء، ويضلَّ طريقه تائهاً بلا مرجع، ودون اتجاه.

وقد يكون الجواب هو ما جاء على لسان إحدى شخصيات الروائي الروسي دوستويفسكي، في روايته الشهيرة (الإخوة كارامازوف)؛ إذ يقول: «إذا لم يكن الإله موجوداً، فإنّ كلّ شيء سيكون مباحاً»؛ إذ لا يمكن لهذا الفراغ الهائل والمهول، الذي سيتركه موت الإله، أن يظلّ على حاله؛ بل لابدّ له أن يُملأ من جديد. ولن يَمْلَأه إلا هذا الإنسان الذي قتل الإله فعلاً؛ لكن ليس الإنسان بالمطلق، وإنّما ذاك المُسلح بإرادة القوة، والطامع في اعتلاء عرش الوجود، وبلوغ مرتبة الإنسان الأعلى-الإله. إنّه بالضبط من يبتغي العيش وحيداً ومتفرداً، بعد رفضه أن يكون فيلسوفاً، كخَيَارٍ ثالث أضافه نيتشه لخياري أرسطو[4]. وفي مقابل ذلك، اختار أن يتبوأ مرتبة الإله، وَرَجَّح كفته على حساب كفة الحيوان. فكانت النتيجة أنْ أباح وأتاح لنفسه كلّ شيء، وتخلّص من كلّ ذلك السحر والتقديس الذي كان محيطاً بهذا العالم.

من المعروف أنّ صاحب مقولة «موت الإله» كانت له مطرقة نقديّة، يُسقِط بها كلّ الأوهام والأصنام وأشباه الحقائق. لذلك، السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو كالآتي: ما ماهيّة المطرقة التي أسقط بها الإنسانُ، صاحبُ إرادةِ القوةِ، الإلهَ من عرشه؟ أو بتعبير آخر: ما الذي جعل إرادة القوة لديه تبلغ هذه الدرجة التي تجاوزت بها كلّ القوى الأخرى؟

3- Heidegger, Martin, Chemins qui mènent nulle part, Traduit de l'Allemand par : Wolfgang Brokmeier, Editions Gallimard, collection Tel, Paris, 2014, p. 262.

4- Nietzsche, Friedrich, Crépuscule des Idoles, ou comment philosopher à coups de marteau, Traduit de l'allemand par: Jean-Claude Hemery, Editions Gallimard, Collection Idées, Paris, 1977, p. 13.

سنجيب بالقول إنّ الإله قد مات، بحسب المعنى الدقيق لهذه المقولة عند نيتشه، إثر تحالف كُلٍّ من العلم والمادة والتقنية والإعلام، في زمن الثورات العلمية والصناعية والتكنولوجية والاتصالية... التي قضت، بدايةً، على مفهوم الإنسان وجرَّدته من إنسانيته، مُعلنةً ميلادَ ما يسمّيه علي حرب «الإنسان التواصلي». لتُجهز بعد ذلك على روح القيم والأخلاق والمبادئ الأساسية المُشكّلة لمعنى حياة وكينونة الإنسان؛ مؤذنةً في الأخير بموت الإله.

لقد أصبح الإنسان المعاصر، بعد قتله الإله، وبلغة هايدغر، يعيش في زمن الظهيرة، وهو زمن الوضوح الأكثر وضوحاً[5]؛ حيث انتقل من نمطِ وجودٍ مبنيٍّ على الحُرمة والخصوصية، وعلى الحفظ والصيانة، إلى نمط آخَرَ من الوجود في عالم شفاف وكاشف لكلّ الخبايا؛ إنّه عالم يشهد على نهاية كل ما هو معياري، ويوحي بسقوط تلك الثنائيات التي يتأسّس عليها ما هو دينيّ وإلهي مقدّس (الخير والشر، الحلال والحرام، المقدس والمدنس، الثواب والعقاب... إلخ). إنّه عالم الموضة والتجديد والقطع مع القديم الذي كانت له مكانة وحظوة في كلّ الأديان، عالم يعيش في «وقت الظهيرة»، وهو الزمن الذي يبلغ فيه الظلّ أقصى درجات القِصَر[6]، بلغة نيتشه أيضاً، زمنٌ تغيب وتندثر فيه الثنائيات والتقابلات، ولا يبقى إلا الكشف والوضوح والفضح التام لكلّ شيء.

الإنسان والتقنية: الاستلاب ووهم الحرية

الحرية المفقودة في زمن الاستهلاك

تعيش المجتمعات الحديثة، وما بعد الحديثة، على وقعِ غزوٍ واستعمارٍ خفيٍّ وكامن، لا يكاد يظهر. إنّه غزوٌ زئبقيّ ينهج سياسة التمويه والتلاعب بالعقول والقيم. ولعلّ ما يساعده على إتقان لعبته بِخفاءٍ لئيم محكم ملازمتُه للعلم والتقنية والصناعة والاقتصاد والسياسة؛ بل للدين أيضاً. فاستأسد بكلّ مناحي الوجود الجمعي، وصار ضرورة حياتية ومجتمعية، يُرَوّج لها الإعلام على أنّها بالفعل ما يجب أن يُحتذى به. إنّ هذا الغزو المقيت يُثقِل كاهل الإنسانِ الفاقد أدنى شروطِ العيشِ السليم، والمعدوم الثقة في ذاته وفي الآخر والعالم، وفي الزمان كذلك؛ إذ لا يرى فيه أماناً في انسيابه وانفلاته من بين يديه، ومن أمام عينيه باستمرار. لذلك بات هَمّه مُنْصَباً كليةً على تدبير اللحظة الراهنة، وأن يعيش الآن وهنا، فحسب، أمّا المستقبل فلا حاجة إلى الاكثرات به.

5- Heidegger, Martin, Chemins qui mènent nulle part, op. cit, p. 310.

6- Nietzsche, Friedrich, Crépuscule des Idoles, ou comment philosopher à coups de marteau, op. cit, p. 44.

إننا قيد أزمة أنطولوجية خانقة، يتأرجح فيها الإنسان بين الوجود أو الكينونة (L'être) والمظهر (Le paraître)، بين الحقيقة والوهم، بين الواقع والخيال، والأدهى من ذلك كلّه بين الكينونة (L'être) والتملك (L'avoir). لقد صار نمطُ الوجودِ مُبهماً في الغالب الأَعَمّ، وبات الناس، بحسب إريك فروم، يُفَضّلون التملك، ويَعدُّونه النمط الطبيعي الذي ينبغي أن يسيروا وفقه[7]، فالفرد في زمن الحداثة عبدٌ لحاجات ورغبات وهمية ومتناسلة، والعَرَضِيُّ والمُكَمّل منها أهمّ من الجوهري والضروري؛ من هنا وجب لسؤال الوجود أن ينبثق من جديد، ولكنه ينبثق، هذه المرة، إشكالاً جدّياً ومصيرياً يُسائل مدى مصداقية مقولة الإنسان «كائن ناطق وعاقل»، وهو اليوم مُجَرّدُ موجود في شكل موضوع (ob-jet) يفتقد كلَّ ما يضمن له إنسانيته؛ من كرامة واستقلالية وحرية، ويعيش على وقع استعباد مُهين تحت وصاية سيد شرس اسمه الاستهلاك، سلطته الإغراء، وسوطه المنافسة من أجل وُجودٍ تملكيٍّ زائف.

من النتائج الكارثية لعصر الاستهلاك والتقنية أن بلغت النزعات المتمركزة حول الذات، واللامبالاة بالآخر، أبعاداً يصعب التحكّم فيها أو مراقبتها. ولعلّ أخطر ما في هذا الأمر موجةُ الابتذال التي تجتاح العالم المعاصر بلا هوادة، متجليةً في خضوع الإنسان، بإذعان بهيميٍّ، دون أدنى استشعار لخطورة الوضع الذي يتخبّط فيه؛ لأنّ مجتمع الاستهلاك يطالبه باستعجال أن يتحمّل جملة من المسؤوليات، سياسياً وقانونياً واقتصادياً وأخلاقياً واجتماعياً، دون أن يشتكي أو يتذمّر أو يتمرد. إنّ استدماج الفرد لهذه الأفكار بخنوع هو ما زاد من حدة استعباده واستلابه؛ لذلك يقول جيل ليبوفيتسكي، في كتابه (عصر الفراغ) إنه يجب ترك وهجر عالم الاستهلاك. (Il faut partir du monde de la consommation)[8]. من أجل النجاة بأنفسنا، والبحث عن عالم أكثر عقلانية وإنسانية.

التقنية والمجتمع: عقلنة من أجل التحرّر

يتحدّث هابرماس عن عقلنة المجتمعات انطلاقاً من مفهوم المعقولية أو التعقّل عند ماكس فيبر، مطلباً ضرورياً ومُلحاً، ويؤكّد أنّ هذه العقلنة هي، أولاً، امتداد واتساع ميادين ومجالات المجتمع الخاضعة لمعايير القرار العقلي؛ بمعنى أن يكون المجال المعاملاتي والأداتي، في المجتمع، محتكماً إلى قواعد نابعة من العقل، ولاسيما ما يتعلق بالعلم والتقنية؛ بما يسمح بتنظيمٍ جيّدٍ للحياة والوجود

7- Fromm, Erich, To have or to be?, First published, Continuum, London & New York, 1997, p. 24.

8- Lipovetsky, Gilles, L'ère du vide Essais sur l'individualisme contemporain, Editions Gallimard, Collection Folio Essais, Paris, 1983, p. 27.

الإنسانيين. ومن ثَمَّ سيكون التنظيم المحكم والتخطيط الموضوعي من أبرز مظاهر العقلانيّة في المجتمع. هكذا يمكن للعقلانية أن تنعكس إيجاباً على حياة ووجود الإنسان؛ فتمنحه مزيداً من التحرّر والانفتاح.

يرى هابرماس أنّ تطوّر العقلنة في المجتمع مرتبطٌ بمأسسة التقدم التقني والعلمي[9]؛ إنها مأسسة ستحُدُّ من وتيرة التطور المتسارعة، التي بات يعرفها هذان المجالان، وستخَفّف من خطورتها المتزايدة باستمرار، التي بلغت حداً سافراً في سيطرتها على الإنسان واستلابه. من هنا يمكن القول إنّ التدخل في خصوصيات الفرد، إلى درجة انتهاك الحميمي لديه من طرف العلم والتقنية، ضربٌ لهذه العقلانية، تماشياً مع تيار العلمنة (La sécularisation)، الذي طال صور وأفكار وتمثّلات العالم، ونزع عنها القداسة، التي كانت توجّه الأفعال والسلوكات والتقاليد الثقافية في كليتها، وتضفي على الحياة معنى[10]، كما يؤكّد ذلك الفيلسوف البولوني ليزيك كولاكوفسكي[11].

لقد فقد الإنسان الحق في أن يكون هو نفسه، وأن يعيش تبعاً لمنظوره الخاص، وفق ما يضمن كرامته وحريته. فبات مُلزَماً بالخضوع لنماذج تُنمّط عقله، وتُنَمذِج طرائق عيشه ووجوده. وتفرض عليه رقابةً وضغطاً جرَّداه من حريته في الحفاظ على ذاته وكينونته، كما يريد لها هو أن تكون، وأن يستمتع، قدر الإمكان، بحياته، دون إكراهات أو شروط، ويعبّر عن خياراته ورغباته، بعيداً عن تلك النماذج الجاهزة والمفروضة عليه.

9- Habermas, Jürgen, La Technique et la science comme idéologie, Préface et Traduction de l'allemand par : Jean-René Ladmiral, Collection Médiations, Denoël- Gonthier, Paris, 1973, p. 4.

10- Kolakowski, Leszek, «La revanche du sacré dans la culture profane», Revue du MAUSS, 2003/2 (no 22), p. 55-61. P. 56.

11- فيلسوف وسياسي بولوني، ولد سنة 1927م في رادوم في بولونيا، وتوفّي في إنجلترا سنة 2009. من أهم الفلاسفة الذين عرفهم القرن العشرون في أوربا. درّس التاريخ والفلسفة في أكبر جامعات العالم؛ من بينها: يال، وبيركلي، وشيكاغو في الولايات المتحدة، فضلاً عن أوكسفورد في إنجلترا، على الرغم من أنّ صيته لم يكن ذائعاً في فرنسا. عرفه العالم من خلال مجموعة كبيرة جداً من الكتب والدراسات والمقالات في ميادين متعددة، وهي تنم، في ميدان الفلسفة خاصةً، بدراية الرجل العميقة بمتن كلّ من سبينوزا وهيوم وباسكال. كما كان خبيراً بالماركسية وما بعد الماركسية، ومسائل الأخلاقيات وفلسفة العلوم. شغل في بلده منصب الأستاذ المحاضر في جامعة وارسو، وكان شيوعياً ملتزماً قبل أن يصبح ناقداً لاذعاً للنظام، ومن ثمَّ الانتقال إلى إنجلترا.

إنّ الإنسان، اليوم، لا يستطيع أن يبقى ثابتاً أو صامتاً؛ لأنه جعل من الحركة والكلام والثرثرة والتعبير من الدعائم الأساسية المُشَكِّلة لِهُويته. المُهم بالنسبة إليه هو أن يتحرك، فلا يهمّه كيف سيتحرك، ولماذا، وإلى أين؛ إنّه يتحرك كثيراً، ويقول كثيراً، ويسمع كثيراً. ينصت للضوضاء والضجيج والصخب الملازم لجميع تفاصيل حياته وحيثيات وجوده، لكنّه، مع ذلك، لا ينصت جيداً. لا ينصت لذاته، ولا يَغُوصُ في جوانيّته؛ لذا هو كائن السطح والقشرة والمظهر، كائن الصوت والصورة والتقنية والأجهزة المُتَحَكَّم فيها والمُتَحكِّمة فيه.

فهو اليوم كائن غير مستقر، كما أنّه، بمعنى من المعاني، غير ثابت الوجود؛ يوجد في كل مكان، وفي كل وقت (Ubiquiste)[12]؛ إنّه يبحث عن الوجود في جميع الأمكنة والأزمنة، بيد أنه، في الحقيقة، لا يوجد إلا على النحو الذي أُريدَ له أن يوجد عليه؛ ما أفقده كينونته وهويته وجعله مستلباً ومغترباً ومُجرّداً من حريته وإرادته، مبهوراً بزخم الاكتشافات العلمية والتقنية التي أوهمته بلوغ ذروة استئساده على العالم، وهو يرى كلّ صعبٍ يَسْهُل في حياته اليومية، وكلّ ما كان خيالاً يتحقق بأعجوبة أمام عينيه، فصارت الحرية والإرادة مفهومين مطلقين لا يخضعان لأيّ معيار، إلا أنّ الجزء الأعظم من جبل الجليد (الاكتشافات العلمية والتقنية) ظلّ خفياً، يظهر بين الفينة والأخرى، ليؤثّر فيه تأثيراً يضاهي، من حيث الشكل والطريقة، تأثير اللاوعي في الإنسان المتبجّح بعقله وإرادته ووعيه؛ إنّه ليس سيداً في بيته الذي غزته التقنية.

التقنية قديماً وحديثاً

في إطار علاقة الإنسان بما هو تقني، يؤكد مارسيل موس (M. Mauss) أنّ الحديث عن التقنية يقتضي بالضرورة معرفتها. ولمعرفتها هناك علم يُعنى بها هو ما نسميه «التكنولوجيا»[13]. ويُعَرّفها بأنها مجموع الحركات والأفعال التي تكون، عموماً، يدوية ومنظمة وتقليدية، من أجل تحقيق هدف فيزيائي طبيعي أو كيميائي أو عضوي. والغاية من هذا التعريف، كما يؤكد صاحبه، استبعاد مجموعة من الاعتبارات، كتلك التي نجدها في الدين والفن؛ حيث تكون الأفعال غالباً تقليدية، وفي كثير من الأحيان تقنية، لكنّ الهدف منها يكون دائماً مختلفاً عن الهدف المادي الخالص الذي نجده في التقنية. كما أنّ الأدوات، على الرغم من انتظامها في شكل تقني، تبقى مختلفةً هي الأخرى[14]. ويمكننا أن نستشفّ من قول مارسيل موس أنّ التقنية، شأنها شأن العلم، لها أبعادٌ مادية خالصة،

12- Lipovetsky, Gilles, L'ère du vide Essais sur l'individualisme contemporain, op. cit, p. 59.

13- Mauss, Marcel, «Les techniques et la technologie», Revue du MAUSS, 2004/1 (N°23), p. 434-450. p. 434.

14- Ibid, p. 436.

على عكس ما يتّصل بالفن والدين والأخلاق، وهي مجالات تؤمن بالروحيّ والفكري أكثر من المادي، ما يثير مشكلة العلاقة بين هذا البعد المادي، المفرط في ماديته، للتقنية، وبين الإنسان، الذي تشكّل الروح والنفس والفكر النسبة الأكبر والأهم في تكوينه وبنيته.

تتصل كلمة «تقني» بكلّ ما ينتمي إلى التقنية، وهي لا تعني فقط الأفعال والأنشطة التي يقوم بها الصانع والفنان والتقني فحسب، وإنّما تحيل كذلك على المجال العام الذي تنتمي إليه هذه الأفعال؛ أي عالم الصنائع والفنون الجميلة. وهذا ما يفسّر لنا ارتباط التقنية بالشعر وإنتاجه منذ اللحظة اليونانية؛ إذ يشير هايدغر إلى أنّ التقنية، إلى حدود أفلاطون، كانت تعني العلم أو المعرفة، ومن ثَمَّ هي كذلك فِعلُ الاهتداءِ إلى شيء ما، والتعرف إليه؛ أي إنّ هذه المعرفة تقدّم لنا كشوفاتٍ وتجليات حول الشيء المعروف[15]. وتبعاً لهذا الكشف، يميّز أرسطو بين المعرفة والتقنية بلحظ ما يكشفانه والطريقة التي يكشفان عنه بها[16].

إذاً، التصوّر اليوناني للتقنيّة يختلف عن التصوّر الحديث لها، ومردّ ذلك، أساساً، إلى الدور الذي يؤدّيه العلم، مساعداً ومكملاً للتقنية الحديثة التي تعتمد على المحركات والآلات والأجهزة المتطوّرة، كما تعتمد على علم الطبيعة والعلوم الدقيقة الأخرى؛ الشيء الذي جعل لها ماهية مختلفة بالضرورة.

التقنية وماهية التقنية

يجيب هايدغر عن سؤال ماهيّة التقنية الحديثة، قائلاً إنّها عبارة عن إظهار وكشف (dévoilement Un). لكنّ الكشف هنا لا يتجلّى بمعنى الإنتاج الشعري، كما كان لدى اليونان؛ إنّه كَشْفٌ يوحي بتحريضٍ أو إثارةٍ تكون الطبيعةُ مُعَدّةً بواسطتهما لتقديم طاقةٍ يُمكن استخراجها ومراكمتها[17]؛ إنّه كشف بصيغة النداء والاستدعاء، على أن يتّخذ أشكالًا أخرى مباشرة بعد تلبيته؛ أي بعد الحصول من الطبيعة على الطاقة، وما يعقب ذلك من عمليات التحويل والتصنيع والتركيب والتراكم. ويؤكّد هايدغر أنّ المسؤول عن هذا التحريض أو النداء، الذي يَنْتُج عنه الكشف، هو

15- Heidegger, Martin, La question de la technique, in «Essais et Conférences», Traduction de l'allemand par : André Préau. Préface de Jean Beaufret TEL-Gallimard, Paris, 1980, p. 18.

16- Aristote, Ethique de Nicomaque, traduction, Préface et Notes par: Jean Voilquin. Editions Flammarion, Paris, 1965, pp. 173-174.

17- Heidegger, Martin, La question de la technique, op. cit, p .20.

الإنسان؛ فهو الذي يجد نفسه مدفوعاً إلى تحرير الطاقات الكامنة في الطبيعة، ومن ثمّة الكشف عنها، والعمل على تسخيرها. ومن خلال تعاطي الإنسان مع التقنيّة يكون مشاركاً في فعل التسخير (le commettre) هذا، أو لنقل إنّه مُفوَّض ومُوَكَّلٌ لذلك، وكأنّه ضرب من ضروب الكشف[18].

يرى هايدغر أنّ الكشف يتعلّق أولاً بالطبيعة[19]، كما يُقِرُّ بأنّ الطبيعة تبدو، في كل مكان، على أنها موضوع للتقنية[20]؛ أي إنّ الحديث عمّا هو تقنيّ يستدعي ربطه بما هو طبيعي باعتباره مجالًا لتطبيقه. لكنّنا نضيف إلى ذلك أنّ إنسان اليوم صار، هو نفسه، موضوعاً للتقنية، فقامت بتجريده من حريته، وجعلت منه تابعاً مطيعاً لها، بعد أن كان هو من يُشغلها ويُحرّكها.

إنّ التدخل التقني للإنسان في الطبيعة، كَشفاً لما تحتوي عليه، وتسخيراً لهذا المحتوى، يصفه هايدغر بأنّه لاتقني. كما أنّ ماهية التقنية ليست تقنية أيضاً[21]؛ فهذا الكشف مبنيٌّ على التساؤل حول الطبيعة، والتفتيش فيها، وتسخيرها أو تفويض أمرها للإنسان. بتعبير آخر، نقول: إذا كان التدخل المادي والتقني للإنسان في الطبيعة هو ما يُشَكل التقنية، فإنّ جملة الخصائص والغايات والوظائف التي يتمّ تحقيقها وبلوغها من خلال هذا التدخل هو ما يحدّد ماهية التقنية؛ أي إنّ هذه الماهية غيرُ ماديةٍ، في مقابل مادية التقنية كآلة أو مجموعة من الآلات والأدوات المستعملة استعمالاً مادياً. وبناء على ذلك ينفي هايدغر مزاعم التوجّهات والتيارات التقنوية التي تدّعي أنّ الأساسي في التقنية استعماليٌّ فحسب، ويؤكّد أنها ليست شيئاً محايداً، وأنها تشكل خطراً على الإنسان والطبيعة على حدّ سواء.

يميّز هايدغر بين التقنية وماهيتها، ويرى أنّ التقنية ليست هي ماهيّتها، وأنّ ماهيتها ليست شيئاً تقنياً[22]؛ لأن الماهية هي التي تحدد لنا ما هو الشيء. وعندما نطرح هذا السؤال على التقنية فإن الإجابة تكون من خلال عنصرين أساسيين؛ أولاً الغايات والأهداف التي تحققها التقنية للإنسان، ثم الأدوات المستعملة لتحقيق هذه الغايات، أو ما يسمّى العُدَّة التقنية. إلا أنّ هذا التصوّر الأداتي غير كفيل بأن يكشف لنا عن ماهيّتها. وتشترك التقنيات الحديثة مع التقنيات البدائية في هذا

18- Heidegger, Martin, La question de la technique, op. cit, pp .24-25

19- Ibid, p .29.

20- Heidegger, Martin, Chemins qui mènent nulle part, op. cit, p. 309.

21- Heidegger, Martin, La question de la technique, op. cit, p. 47.

22- Ibid, p. 9.

الجانب العملي والأداتي للتقنية، فالنوعان معاً يؤديان وظائف وخدمات مهمة للإنسان، ويحيلان على الجانب الوسلي والفعالي فيه. إلا أنهما يختلفان من حيث التعقيد والتركيب.

التقنية والإنسان: في جدلية العبد والسيد

لقد جعل هذا الجانبُ الاستعماليُّ الإنسانَ عبداً وتابعاً للتقنية، على الرغم من الخدمات التي توفّرها له. لهذا يؤكّد هايدغر أننا نودّ أن نصبح سادةً على التقنية، وأن نتحكّم فيها ونوجهها لأجل غايات روحية. وكلّما صارت إرادة التسيّد هذه أكثر إلحاحاً، زاد تهديد التقنية لنا بالانفلات من المراقبة[23]. ويضيف أنّ «التقنية ليست وسيلة فحسب، إنها نمط من الكشف»[24]. وهو هنا يربط ماهية التقنية بمجال مختلف تماماً هو مجال الحقيقة (la vérité).

تتجلى العلاقة بين التقنية والحقيقة، أو لنقل بينها وبين ما يتمّ الكشف عنه من حقيقة، في كون الشيء الذي يتمّ صنعه أداتياً وتقنياً لا يكون، قبل أن يتّخذ شكله النهائي، إلا مجموعة من المواد والأدوات وحتى التقنيات، لكنّ التدخل العقلي والفني لرجل التقنية هو الذي يكشف لنا عن الوجود الفعلي للشيء المراد صنعه؛ أي حقيقته، بعد أن كان موجوداً بالقوّة فحسب. مثلاً قطعة الخشب التي تكون كرسياً بالقوة قبل أن توجد كذلك بالفعل. إذاً التقنية هي إنتاج وكشف لحقيقة الشيء وليس صنعه. هنا بالضبط ينبغي الكشف عن ماهيّة التقنية. بهذا المعنى، يبدو لنا التدخّل الكامل للإنسان في التقنية، وسيادته عليها، وأنّها، على الرغم ممّا تقدمه من وظائف وتحقّقه من غايات، لا تساوي شيئاً دون إنسان. لكنّ الغريب والعجيب هو هذا التحوّل الذي عرفته التقنيات الحديثة التي صارت مسيطرة على هذا الكائن الناطق، وجعلته يتوهّم أنه السيد.

لقد كانت التقنية قديماً تحمل معنى الفنّ والشعر والإبداع؛ أي تتصل بكلّ ما هو جميل وروحي وأخلاقي وقيمي. لكنّها اليوم أخذت منحى معاكساً تماماً، لذلك يقول هايدغر: «كلما تساءلنا عن ماهية التقنية أضحت ماهيّة الفنّ ملتبسة»[25]. وفي هذا الصدد، يرى مارسيل موس أن لا فائدة من وضع تقابلٍ بين المادة والروح، وبين الصناعة والمثالية. فقوّة الأداة، في زمننا هذا، هي قوّة الروح أو الفكر، واستعمالها يقتضي الأخلاق، كما أنّه يتطلب ذكاءً[26]. هنا نلمس نقداً صريحاً من مارسيل موس لاستعمال التقنيّة والأدوات في عصرنا الحالي، مؤكّداً ضرورة توافر الشرط الأخلاقي

23- Heidegger, Martin, La question de la technique, op. cit, p. 11.

24- Ibid, p. 18.

25- Heidegger, Martin, La question de la technique, op. cit, p. 48.

26- Mauss, Marcel, «Les techniques et la technologie», op. cit, p. 439.

لكي لا تزيغ التقنية، وكلّ ما يدخل في مجالها، عن الأهداف والغايات التي وُضعت لها، ولاسيما أنّ سرعة تطوّرها، ودرجة تَحَكُّمِها في الإنسان، صارت كبيرة جداً، وبات من العسير ضبطها. لذلك كلّ استعمال للتقنية لا يتحرّى الأخلاق يمكن أن يؤدّي إلى نتائج لا أخلاقية تضرّ بالإنسان وبالحياة عموماً.

أمام هذه النزعات اللاأخلاقية، الخالية من كلّ حسٍّ قيمي، ينبغي للإنسانية اليوم أن تدرك جيداً السبل الكفيلة بحمايتها من عبث أولئك الذين يسعون إلى اختزال الحضارة في تقنية للإنتاج، وجعل العلم ميداناً للبحث عن وسائل لإرضاء إرادة القوة، وأن تواجه ذلك بأن تعيد للعلم دوره كأداة لخدمة الإنسان. وهذا لا يعني، كما يقول محمد عزيز الحبابي، إيقاف مسيرة التقدم التقني، التي هي مسيرة لا بدّ منها، وإنّما أخذ ضرورة الاهتمام العاجل بالإصلاحات الأخلاقية والاجتماعية على المستوى العالمي في الحسبان فحسب[27].

إنّ من شأن إعادة الاعتبار إلى ما هو أخلاقي قيميّ أن يعيد بعث الإنسانية المفقودة، ويحييها من جديد، بعد أن طالها الطمس والتدليس، وتعرّضت لشتى ضروب الهيمنة والاستحواذ. فبعد أن كانت السيطرة على الإنسان قديماً تتمّ على نحو لاعقلاني؛ أي بناءً على اعتبارات دينية وغيبية تخويفية وترهيبية، صارت اليوم، بلغة هربرت ماركيوز، هيمنة عقلانية حديثة تعتمد العلم والتقنية والاستهلاك[28]؛ بل إن الواقع اليوم يتحدث عن خلق حاجات ورغبات زائفة، تُضَلّل الإنسان وتَسْلُبُه حُريته، لتجعل منه تابعاً لتهيُّؤاته وشهواته الشرائية والاستهلاكية. وقد أدّى ذلك إلى اعتبار التقنية بمثابة تنزيل لجملة من الأفكار التي جاءت بها بعض الفلسفات والتوجهات العلمية ذات النزعة الرأسمالية.

يرفض هايدغر اعتبار التقنية بمثابة النموذج التطبيقي للعلم الحديث، وأنّ العلوم الحديثة هي جوهر وأساس التقنية؛ بل العكس، فالتقنية هي عماد العلوم الحديثة. ويؤكّد، من جهة أخرى، أنّ الخطر الحقيقي الذي يتربّص بالإنسان ويهدّده لا يكمن فحسب في أدوات وآلات وأجهزة التقنية، التي قد تكون مهدّدة بالفعل، لكنّ الخطر الحقيقي المحدق به هو الذي أصاب كينونته[29].

27- Lahbabi, Mohamed Aziz, Du clos à l'ouvert, Dar Elkitab, Casablanca, 1961, p. 45.

28- Marcuse, Herbert, One-Dimensional Man, Studies in the ideology of advanced industrial society, First Published, Routledge Classics, London and New York, 2002, p. 147.

29- Heidegger, Martin, La question de la technique, op. cit, p. 37.

والنتيجة أنّه هجر ذاته، وتخلّى عن حريته؛ بل نسيَ كينونته، وَغَدَا كأيّ موجود من الموجودات الأخرى. لقد صبّ الإنسان كلّ اهتمامه وقلقه على التقنية كأداة، وظلّ مهووساً بكيفيّة السيطرة عليها؛ بشكل أنساه جوهر ماهيّتها، مثلما حصل لكينونته، التي طمسها وأغفلها التاريخ الذي اختزل وجوده في ما هو مادي صرف؛ أي بصفته موجوداً -وليس كائناً- كسائر الموجودات.

على الرغم من الجوانب المضيئة للتقنيّة والتسهيلات التي جاءت بها، وانعكاس ذلك على الإيقاعات اليومية للحياة الإنسانية، يحتاج الأمر إلى الكثير من الحكمة والنباهة لتطويعها والتحكّم فيها، لكي لا ينقلب سحرها على الإنسان (الساحر)، ولكي ننأى بها عن الهيمنة والسيطرة والاستلاب، وكلّ العمليات التي تدخل في هذا الإطار المُختزِل لإنسانية الإنسان والحادّ من حريّته وكرامته، كائناً عاقلاً له قيمة وهوية خاصة.

إنّ هذا النزوع الخطير للتقنية نحو السيطرة والاستحواذ جعل هربرت ماركيوز يوجه إليها انتقاداً لاذعاً، ويَعدّها أداةً للهيمنة والاستغلال[30] (Instrument of domination and exploitation)؛ بل سار في ذلك إلى أبعد الحدود، مؤكداً أنّ المشكل ليس في مجرد استعمالها على نحو سيّئ، وإنّما التقنية هي، في حدّ ذاتها، هيمنة على الطبيعة وعلى الإنسان، إنّها هيمنة منتظمة ومتواصلة، علمية ومحسوبة؛ الشيء الذي يستدعي منّا عقلنة التدخل التقني في الإنسان، لكي لا يتفاقم استغلاله وسلب إنسانيته وأبعاده الروحية الخاصة به والمميّزة له.

فالمجتمعات، اليوم، كما يرى هابرماس، مُبرمَجة ومنظمة بشكل سيّئ[31] (mal programmées)، بسبب غياب العقلانية التقنية والعلمية. ونحن نرى أن من مظاهر ذلك، أيضاً، فضح الخصوصيات، وكشف الأسرار والخبايا المتعلقة بحميميات الأفراد، وإلغاء كل ما هو خصوصي وخاص، والتدخل في اعتقادات وميولات وأذواق الإنسان.

بناءً على كلّ ما سبق نقول: إنّ التقنية، اليوم، هي العدو الأول للحرية؛ بل المنبع الخصب لوهم الإرادة والتحرر، وإنّ مكننة الإنسان، وإخضاعه للآلية والأوتوماتيكية، أفرغاه من أبعاده الروحية والحيوية، وأسقطاه في بحر المادية المتطرفة. وصار غير حُرٍّ في أن يحب أو يختار أو يرفض أو يفعل... كل شيء ينبغي أن يؤدي إلى ما هو واضح ومكشوف. ومن ثمّة كلّ طقس خاص يهمّ

30- Marcuse, Herbert, One-Dimensional Man, Studies in the ideology of advanced industrial society, op. cit, p. 18.

31- Habermas, Jürgen, La Technique et la science comme idéologie, op. cit, p. 8.

الإنسان وحده يقع خارج عالم التقنية والعلم. إنّ عالم اليوم عالمٌ مفضوح ومكشوف، لا ظلمة فيه ولا ضباب؛ عالمٌ مُضاءٌ، لكنّه يفتقد النور حقاً؛ لأنّه قائم على الضوء والصورة والتشهير والفضح، لذلك هو عالم بلا ليل، إنه زمن الوضوح الأكثر وضوحاً وفضحاً.

التقنية والدين وجدلية المقدس والمدنس

التقنية والعلم وعودة المقدس

عديدة هي الفلسفات التي كان صُلبُ رهانها تقويض أركان ودعائم الدين، ولاسيما في العصر الحديث وما بعده، منادية بأُفول نجم المقدس، ومُعلنةً موت الإله، وذلك بشكل صريح وواضح جداً. وأبرز من لهم صيت ذائع في هذا المجال نيتشه وفرويد. فكانت أفكارهما قاعدة تأسّست عليها امتدادات أكثر جرأة في هذا الموضوع، كفكرة أنّ الخرافة (الدين) لن تنتهي أبداً، وأنّها ملازمة لهذا الكائن العاقل الذي يبدو وكأنّه لا يَعْقِل شيئاً، وأن آخر إله سيموت بموت آخر إنسان؛ وهو ما عبّر عنه الفيلسوف الفرنسي المعاصر ميشيل أونفري في كتابه حول نفي اللاهوت (Traité d'athéologie). لقد آن الأوان، ونحن في خضم أوج الطفرة المادية والعلمية والتقنية غير المسبوقة، لأن نتساءل: هل انتهى زمن الدين فعلاً، وانعدمت آخر جذوة روحية لإعادة إحياء المقدس في حياة إنسان العصر الحديث؟

إن أزمة المجتمعات الحديثة هي، قبل كلّ شيء، أزمة ثقافية أو روحية[32]، ونضيف أنها أنطولوجية أيضاً. والشاهد على ذلك عجزها عن حلّ المشكلات الأساسية للوجود، وعدم قدرتها على احترام واستيعاب تنوّع الثقافات وضمان السلم والعيش الآمن للجميع. لذلك، الرجوعُ الملحوظ مؤخراً بشكل مكثف إلى تراث الماضي من المعتقدات القديمة، سواء الشرقية منها أم الغربية اليونانية والرومانية، هو ما يسمى بعودة المقدس (Le retour du sacré)[33] ترياقاً ضد سموم التقنية والعلم.

بحسب مقولة نظرية بقاء واستمرارية الدين، إن عودته من جديد مسألة طبيعية وعادية جداً بعد كل فترة تَرَدٍّ له أو اضمحلال. فحتى وإن شهد الديني أسوأ ما يمكن من سقوط وانهيار، لابدّ له من أن يعاود معانقة ازدهارٍ أَجَد، ليغدو المقدّس بعد ذلك موضوع اهتمام الكتابات والإبداعات الفلسفية والعلمية والفكرية عموماً.

32- Lipovetsky, Gilles, L'ère du vide Essais sur l'individualisme contemporain, op. cit, p. 122.

33- Ibid, p. 169.

إنّ للإنسان، بلغة شوبنهاور، حاجةً ميتافيزيقية، والمقصود بِـ «ميتافيزيقية» كلّ معرفةٍ مزعومة تتجاوز إمكانيات التجربة[34]؛ فالتساؤل يسكن الإنسان ويصاحبه في وجوده وحول وجوده، لذلك، ليس الدين إلا صيغة من صيغ الأجوبة الممكنة التي يحاول بها سدّ رمق حاجته الميتافيزيقية هذه. وبتعبير آخر نقول إنّ الإنسان لا يمكنه ألّا يتدين، وإنّه متديّن سواء كان ملحداً أم مؤلهاً، بلغة هربرت سبنسر. في هذا السياق، نجد مثلاً أن بيتر بيرجي، في كتابه (العلمانية والتعددية) (Secularism and Pluralism)، كان في البداية يتحدث عن العلمانية كمعطى يفرض نفسه في الواقع، قبل أن تتغيّر الظروف معلنةً ما سمّاه «دخول الإله إلى العالم من جديد»[35]؛ فبعد أن قطعت التوجّهات الحداثية والعلمانية مع الدين، عاود هذا الأخير الظهور من جديد في سيرورة تاريخية قائمة على نفي النفي، ومُتأسِّسَةٍ على لعبة الخفاء والتجلي.

لقد كان المقدس، لقرون عديدة، مُلهماً لجميع مناحي الحياة الثقافية الإنسانية. من الفنّ إلى السياسة، ومن الميثولوجيا إلى علم الأخلاق[36]. ونؤكّد، في هذا السياق، أنّ تاريخ البشرية هو تاريخ التقديس ونزع القداسة. أو لنقل إنّه تاريخ تجلي المقدس، وصراعه مع المدنس. حول هذا الصراع، يُصَرّح لوك فيري، في كتابه (الإنسان-الإله)، بأنّ النزعة العلموية قد تمَكَّنت، بسهولة، من أن تصبح المعادل اللائكي (l'équivalent laïc) للأديان الميتة والفانية خلال القرن التاسع عشر[37]. ويبدو أنّ الأمر قد تفاقم وأضحى أكثر حدة وخطورة من بدايات العصور الحديثة، إلى اليوم، ولا سيما بعد تحالف العلم والتقنية، ومع التطوّرات الباهرة التي عرفتها شتى مجالات حياة الإنسان. فمن الطبيعي، إذاً، أن يشعر هذا الأخير بالاستغناء عن الإله، وأن يتوهّم تحرّره من حاجته إلى المقدس. ومن ثمّ تمّ الانتقال من تجلّي ما هو مقدّس إلى بروز المدنس، الذي بات الحاملَ لمعنى القداسة في عصر التقنية والآلة والعلم. لذلك يصف بيير تيلارد دو شاردان (Pierre Teilhard de Chardin) الحياة في العالم المعاصر بأنّها حياة لادينية، أو بأنها ضد ما هو ديني، وأن الإنسانَ مُكتَفٍ بذاته، وأن العقلَ قد عَوّض الاعتقاد في ظل الصراع المحتدم بين الدين والعلم[38].

34- Schopenhauer, Arthur, Le monde comme volonté et représentation, Tome II. Traduit de l'allemand par : Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey. Editions Gallimard, Folio Essais, Paris, 2009, p. 1402.

35- Cipriani Roberto, «Sécularisation ou retour du sacré?», In: Archives de sciences sociales des religions, N°52/2, 1981, pp. 141-150. P. 144.

36- Ferry, Luc, L'Homme-Dieu ou le sens de la vie, Editions Bernard Grasset, Paris, 1996, pp. 16-17.

37)- Ferry, Luc, L'Homme-Dieu ou le sens de la vie, pp. 15-16.

38- De Chardin, Pierre Teilhard, Le phénomène humain, Editions du Seuil, Collection Points, Paris, 1955, p. 285.

ليست التقنية وحدها من ساهم في نزع القداسة عن العالم؛ بل أيضاً العلوم الأخرى، التي تسير معها جنباً إلى جنب، كالفيزياء والكيمياء وعلم الفلك والكوسمولوجيا الحديثة، التي قامت بتجريد الكون من طابعه الإلهي[39]، من خلال تَعَرُّفها إلى مُركَّبات فيزيائية وكيميائية قدّمت، بواسطتها، إجابات –ولو تقريبية- عن سؤال أصل وتاريخ الكون، على نحوٍ علمي قطع مع مفهوم الإله والعناية الإلهية.

تفيد مقولة «المعرفة قوة»، التي كان ينادي بها فرانسيس بيكون، أنّ على الإنسان الانتقال من مرحلة البحث والعلم من أجل معرفة الطبيعة، إلى العلم باعتباره سبيلاً إلى السيطرة والهيمنة عليها. وإذا كانت التقنية بمعناها الحديث تسعى، هي الأخرى، إلى السيطرة على الطبيعة، التي تشكّل موضوعها الرئيس، كما رأينا مع هايدغر، فإنّ هذه السيطرة لن تتمّ إلا إذا طالت الإنسان أيضاً. وعندما تسيطر هذه التقنية على أعظم قوتين في هذا الوجود المحايث، وهما الإنسان والطبيعة، لا بدّ لها من أن تبرز قوّتها اللامحدودة، كما لو أنّ تجاوزها أمر مستحيل، وذلك بالقطع مع أيّة قوة أخرى خارجية، ولو كانت غيبية. ولعلّ أكثر القوى التي تحيط بالإنسان، والتي يتحرّاها ويخشاها، هي قوّة المفارق والمقدس؛ من هنا تعمل التقنية على نزع القداسة عنه، محاوِلةً تسفيهه وجعله مبتذلاً وقابلاً للانتهاك، أو بلغة أخرى تدنيسه.

وعندما نتحدث هنا عن فعل التقنية، فالمقصود به، أساساً، الأفعال التي يقوم بها الإنسان المتحكِّم فيها، والحامل لأفكار وتوجهات علموية وتقنوية أفرغت هذين المجالين من حسّ الإنسانية، ورفعت شعار الاستحواذ على كلّ القوى الموجودة والممكنة. وقد أدّت هذه المغالاة في تقديس وتقدير التقنية والعلم إلى إلى أن يتبوأا، عند البعض، مرتبةَ أعلى القوى الموجودة في هذا الكون، التي تتجاوز قدرات وطاقات العقل الإنساني.

في تجلّي المقدس

يُعرِّف مرسيا إلياد المقدّس تعريفاً مبسطاً على أنّه «ضِدُّ المُدنَّس أو العادي». ولا يَعْرِف الإنسان هذا المقدس إلا من خلال مجموع مظاهره وتجلياته، التي تضعه في تعارضٍ تام مع ما هو مدنس. وتحيل هذه المظاهر والتجليات على مفهوم (la Hiérophanie) الذي يعني ذلك الشيء، أو تلك الأشياء، التي يتجلّى لنا بها ومن خلالها المقدس. ومن ثمّة إنّ تاريخ الأديان هو تاريخ تجليات

39- Claude Tresmontant, Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu, Editions du Seuil, Paris, 1966, p. 14.

(Hiérophanies) الحقائق والوقائع المقدسة. وقد يتجلى هذا المقدس في حيوان أو نبات أو حتى إنسان، كما نجد ذلك في النموذج القائل بتجسّد الإله في المسيح[40]، لكنّ هذا لا يعني أنّ ذلك النبات أو الحيوان أو الإنسان مقدسٌ في ذاته، وإنّما هناك شيء كامن مقدس يتجلّى من خلاله، هو ما يسمّى ويُنعت بالمقدس، دون أن يفقد حقيقته كشيء موجود في العالم[41] (نبات، حيوان، إنسان) كما هو الشأن بالنسبة إلى مفهوم الطوطم عند سيغموند فرويد، واتصاله بنشأة العقائد الدينية لدى البشرية.

وعلى غرار ذلك يمكن للكون، في كلّيته، أن يصبح تجلياً من تجليات المقدس[42]. ونضيف أنّ إمكانية التقديس هذه قد تتحوّل، أيضاً، إلى تدنيس. وهو أمرٌ وارد جداً تبعاً لتعامل الإنسان مع المقدس، ودرجة تقديسه له، وكيفية تمثّله لما هو مقدّس عموماً.

إنّ الحديث عمّا هو إلهيّ ومقدّس يضعنا إزاء عالم مفارق غير مكشوف ومبهم، لا يشبه عالم الإنسان في شيء؛ بل يتجاوزه وينفلت من منطقه الخاص، ومن منطق الكون المحايث ككلّ. إنّ المقدس يظهر دائماً كواقع من نظام مختلف تماماً عن نظام باقي العوالم والوقائع الطبيعية؛ إنّه عالمٌ وواقعٌ ونظامٌ لا يمكن التعبير عنه أو وصفه (ineffable) بحسب تعبير جانكيليفيتش (Vladimir Jankélévitch).

لقد كان الإنسان، في المجتمعات التقليدية، يميل إلى العيش، قدر الإمكان، في المقدس، وفي علاقة حميمية مع الأشياء التي أضفى عليها القداسة[43]؛ لأن المقدس رمز للقوة والقدرة الخارقة. إذاً، ميل المتديّن نحو ما هو مقدّس ينطوي في ثناياه على رغبته في استجلاب القوة، وابتعاده عن الضعف والحاجة والفاقة. وهو التصوّر الذي يقدّمه التحليل النفسي لنشأة الدوافع الدينية، جاعلاً من الإله

40- Eliade, Mircea, Le sacré et le profane, Editions Gallimard, collection Folio essais, Paris, 1999, p .17.

41()- بهذا المعنى تكون فكرة الإله، والمقدّس عموماً، فكرةً مخلوقة في اعتقادات من يعتقد بها وفيها. ونشير هنا إلى تصور ابن عربي حول «الإله المخلوق في الاعتقادات»، وكذا القول الشهير لليوناني كزينوفون القائل إنّ الناس يخلقون آلهتهم على أشكالهم، ولو أتيح للحيوانات أن تعتقد وتؤله، لخلقت، هي أيضاً، آلهة تشبهها تماماً. وهذا ما يفسّر لنا كيف أن تاريخ الألوهية يُفصح عن صور لآلهة تغضب وتأكل وتنام وتشرب وتمارس الجنس. من هنا نقول إنّ التأليه أو التقديس، على الرغم من الفرق الكامن بينهما، هما عبارة عن فكرة في ذهن ومخيلة الإنسان، وقد تجلّت، عبر التاريخ، من خلال مجموعة من مراكز ومواطن التجلي العديدة (إنسان، حيوان، نبات، ماء، حجر... إلخ).

42- Eliade, Mircea, Le sacré et le profane, op. cit, p .18.

43- Ibidem.

صورة للأب الضامن للعناية والرعاية لأبنائه، ومن ثمّة يكون التقديس نوعاً من الخوف، من ناحية، وضرباً من التعبير عن الحاجة إلى سند خارجي ومفارق، من ناحية أخرى. بيد أنّ التدنيس يحيل، في المقابل، على كلّ خروج عن هذا الإطار، وَتَحَدٍّ لكلّ قدرة أو قوة غير إنسانية، كما لو أنّ الفرق بين التقديس والتدنيس كالفرق بين التأليه والأنسنة، أو بين اللاهوت والناسوت إن صحّ هذا التعبير.

يرى مرسيا إلياد أنّ العالم العادي (المدنّس) المجرّد من قداسته ليس إلّا اكتشافاً حديثاً من اكتشافات الفكر الإنساني. ونحن نقول هنا إنّ نزع القداسة عن العالم صفة ملازمة، من جهة، للإنسان المتديّن، ومن جهة أخرى، وليدة عصر التقنيّة والآلة والإعلام، الذي جرّد الإنسان من تلك القوة والأمان والطمأنينة التي كان يشعر بها وهو بين أحضان المقدس؛ ومن ثَمَّ إحساسه المفرط، اليوم، بالوحدة والعزلة نتيجة فقدانه ذلك الأب المهاب الجانب، بتعبير فرويد.

يمكننا حلّ إشكالية علاقة المقدس بالعادي انطلاقاً من تمثّل وتصوّر كلّ من المتدين المُقَدِّس وغير المتدين للأشياء والظواهر؛ فَتَقَدُّم العلوم المادية والتقنية جعل الإنسان، اليوم، يتمثّل كلّ شيء على أنه قابل للتفسير علمياً، ومن ثمّة لا غرابة ولا إعجاز في هذا الكون؛ كلّ شيء عادي، وينبغي له أن يكون كذلك. وهنا نستحضر مقولة للأديب الرومانسي شاتوبريان (Chateaubriand)، الذي قال ما معناه أنّ ما هو خارق ومعجز ليس معجزاً أكثر من العادي، فالعادي معجز أيضاً. ونحن نقول هنا إنّ العادي مقدّس أيضاً، وإنّ الطريقة التي صرنا نتمثّله بها هي التي نزعت عنه تلك القداسة، على أنّ التقنية والعلم من العوامل التي ساهمت في ذلك. فقد قاما بحلّ الكثير من معضلات الحياة التي كانت تعترض الإنسان، الشيء الذي حدا به إلى الاكتفاء بهما، وربما عبادتهما وتقديسهما، وقطع الصلة بأيّ سند خارجي آخر. خِلافَ الإنسان المتديّن الذي مازال يربط حياته ووجوده بقوى خارجية وغيبية.

إنّ ما يهمنا في هذا المقام ليس الخوض في مُسَوّغات ومبرّرات المتديّن وغير المتديّن؛ بل نروم فحسب جرد ملامح الصراع بين التقنية وبين ما يُسمى (la Hiérophanie)، أو بتعبير آخر البحث عن كيفية استحواذ تجليات التقنية على تجليات المقدس، ومن ثمّة خنقه وجعله أعزلَ وسط عالم المادة والعلم والآلة، ثمّ كيف انتهى الدين في هذا العصر. وإذا كان مرسيا إلياد يتحدّث عن (la Hiérophanie) بوصفه تجلياً للمقدس؛ فإنّنا نتحدث، هنا، عمّا يقابله ونسميه تخفّي المقدس.

كما لا يهمّنا أيضاً تقصّي الأبعاد الدينية أو اللاهوتية لسؤال المقدس والمدنس، وإنّما نسعى إلى تَتَبُّع أبعاده الأنطولوجية المُشَكّلة للوجود الإنساني؛ بمعنى التقديس والتدنيس كنمطي وجود مختلفين، في علاقتهما بالتقنية، وبالضبط العوالم الافتراضية المصاحبة للثورات الإعلامية والاتصالية التي شهدها العصر، أيضاً، كنمط آخر للوجود. وهو الوجود الذي نقول عنه إنّه قطع -أو يسير في

طريق القطع- مع الدين والمقدس. إنّنا إزاء موت للإله، لكن بالمعنى الحقيقي لمقولة نيتشه، ونرى أنّ التقنية هي الأداة التي أزهقت آخر أنفاسه.

العالم الافتراضي بوصفه مكاناً مدنساً

يتصل المقدس بمعنى الحظر والمنع والحُرمة؛ فالمكان المقدس، كما يرد في الكتب المقدسة، ممنوعٌ من أن تطأه النعال، أو أيّ شيء من شأنه تدنيسه؛ فهو رمز للطهارة، ودرء للنجاسة، له حُرمة وخصوصية، ودالٌّ على الهيبة والوقار والقوة أيضاً. لكن تعارض خصائص المكان المقدس هذه مع باقي الأمكنة هو ما يجعل من المكان عند الإنسان الديني أو المتدين غير متناسق، يحتوي على انقطاعات وانكسارات عديدة[44] تتمثّل في عدم تطابق الأزمنة والأمكنة، واختلاف تمثّل ونظرة المتديّن لها، وتجزيئها تبعاً لدرجة التقديس الذي يَسِمها به.

ومن خصائص المقدّس، كذلك، أنّه ثابت ودائمٌ لا تحرّكه الأهواء والرغبات؛ إذ له مبادئ وقواعد صارمة، إمّا أن تُؤخذ وإما أن تُترك؛ وهو الشيء الذي ينعدم في المدنس. ولهذا إنّ كلّ ممارسة دينية أو مقدّسة تتمّ في فضاء تحكمه التقنية والآلة والصور والفيديو... تفقد معناها الروحي، وتغدو تابعة لأهواء من يمتلك التقنية، ويُسخرها لأجل أرباح مادية عاجلة وفورية؛ ما يجعل المَعْنِي بالدين والمقدس، في هذا الفضاء، كعارض أزياء يتبجّح بمظاهره، ولا يعنيه الجوهر والروح في شيء.

من هذا المنطلق نقول إنّ الأمكنة الافتراضية؛ وليدة التقنية والإعلام ووسائل الاتصال، أكثر انكساراً وتقطعاً وانجراحاً؛ فلا تناغم فيها ولا انسجام، ولا حرمة أيضاً ولا وقار. لذلك يمكننا أن نتساءل على النحو الآتي: ما مكانة المقدس في هذه الأمكنة الجديدة التي باتت تُغري المتديّن العادي ورجل الدين على حدّ سواء؟ ألا يزال الدين محافظاً على قدسيّته في ظلّ عمليات التجميل والتنميق والتزويق في اللباس والخطاب والصوت والصورة التي صارت مفروضة عليه؟ أليس تحويل رجل الدين إلى عارض أزياء وإيديولوجيات وتقنيات إعلاناً بنهاية الدين في زمن التقنية والإعلام؟

يمكننا كذلك، بناءً على التمييز بين المكان المقدس والمكان المدنس، أن نطرح سؤالاً حول ما الذي جعلنا نَعدُّ العالمَ الافتراضيَّ، الذي يحتلّه الشخص المستعمل للتقنية والإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي، مكاناً مدنساً؟

وللإجابة عمّا سبق، نقول: أولاً، لأنّ هذا المكان (العالم الافتراضي) فضاء للفضح والكشف عن كلّ ما هو مستور، كما أنّه مرتعٌ للتضليل والتمويه والتلاعب بالحقائق والهويات. إضافة إلى مسألة

44- Eliade, Mircea, Le sacré et le profane, op. cit, p. 25.

خضوع هذا المكان لجملة من المؤثرات الصوتية والصورية والأيقونية، التي بوسعها أن تُبَوّئ أيَّ فرد مكانةً لا تمثّل حقيقته في شيء. وإذا كان للمكان المقدّس معنى وتوجيه (sens) محدّد وواضح ينحو صوبه؛ فإنّ هذا العالم التقنيَّ الطابعِ، والافتراضيَّ المَلْمَحِ، تنعدم فيه أيّة وجهة ثابتة، ويكاد يخلو من أيّ معنى واضح، ما عدا تلك الرغبة الجامحة في إثبات الذات، وإثارة الإعجاب، وفرض الوجود بأيّة طريقة كانت. إنه، من ثَمَّ، فضاءٌ لما نسميه (le non-sens) أي غياب المعنى وانعدام الوجهة.

يمكننا أن ننعت الأمكنة الافتراضية لعالم التقنية والإعلام بكونها أمكنة مدنّسة لا تضمن لمن يرتادها أيّة قيمة، لا أخلاقياً ولا وجودياً، كما أنّها لا تزوّده بأيّ مرجع أو دعامة يركن إليها، ويؤسس عليها وجوده الخاص. فلا وجود في الفراغ أو العدم أو الفوضى. إنّ الوجود الحقيقي هو الذي يكون في مكان وزمان حقيقيين.

يتميز المكان المدنّس بكونه محايداً ومنسجماً، ولا وجود لقطيعة يمكنها أن تُفرّق، كيفياً، بين الأجزاء المتنوعة المُشَكّلة له[45]. وفي هذا المكان ينعدم معنى العالم، كما يختفي أيّ وجود لذلك المرجع الثابت، الذي يمكن للإنسان الاعتماد عليه. إنّ مَن يرتاد المكان المدنّس يرفض أيّ تقديس ممكن في العالم، ويُعاند من أجل تَحَمُّل مسؤوليّة عيش تجربة مدنّسة في عالم مدنس مجرّد من أيّ استعداد ديني.

إن هذا العالم المدنس ليس، في الأصل، عالماً أو مكاناً قائماً بذاته؛ بل هو مجرد أجزاء وشظايا لعالم منكسر. كما أنه عبارة عن مجموعة رخوة ومهترئة ومتهلهلة من الأمكنة المحايدة نوعاً ما، يتحرك فيها الإنسان تحت وابل من القيود والإلزامات. وقد لا يدرك الإنسان (المتدين) هذه القيود، فيحسب نفسه حراً في هذا العالم. لكنه في الحقيقة خاضع وخانع من حيث لا يدري. فحتى القدرة اللامحدودة على التعبير، التي أتاحتها هذه الأمكنة، تنطوي، هي أيضاً، على الكثير من التدنيس. فكما أنّها وسيلة للتواصل والضغط والمطالبة بالحقوق؛ قامت، إزاء ذلك، بانتهاك العديد من الحرمات، وتطاولت على جملة من المقدّسات، هذا إذا اعتبرنا أنّ الحياة الحميمية الخاصة للآخر من المقدسات التي يجب احترامها وعدم المساس بها.

إن الجانب التقني والآلي هو العامل الأهمّ في وصف العالم الافتراضي بأنّه مكان مدنس. فإذا كانت للمقدس حرمة يُمنع ويُحَرَّم انتهاكها؛ فإنّ هذا المكان يبدو محايداً، ويترك الحرية لمرتاده أن يفعل ويقول ويُعبّر كيفما شاء؛ بل يكاد يكون المُحرَّم فيه هو تركه وهجرانه. وكنتيجة لذلك،

45- Eliade, Mircea, Le sacré et le profane, op. cit, p. 26.

يجعله يعيش حياة افتراضية يفقد فيها الإنسان ليس كينونته فحسب، بل حتى وجوده كموجود.

لقد صارت التقنية، اليوم، عدواً للدين. لن نقول إنّها تدعو إلى العلمانية وفصل الدين عن أمور السياسة؛ بل إنّها تنادي بطمس الدين تماماً، والإبقاء على السياسة والاقتصاد والعلم فحسب؛ إنّها ضد ما هو فردي ومستور، لذلك هي تسعى إلى جمهرة وإشاعة كلّ شيء، كيف لا وهي التي تقوم على ما هو جماعي وأداتي واستعمالي وعلائقي ونفعي عام. وهو ما أورده أندري لالاند، في معجمه، مؤكداً أنّ كلّ التقنيات تقدّمية وتطورية، من جهة، وجماعية (Collective)، من جهة أخرى [46].

إذا كان المقدس يقوم على ما هو روحي وما فوق حسي، مولِياً إياه قدراً مهماً من التقديس والاحترام، فإنّنا نجد عالم التقنية الافتراضي غارقاً في المادية والغائية؛ إنّه عالمٌ حِسّيٌّ بامتياز، يقوم، بالدرجة الأولى، على ثقافة العين، التي لا تُثَقّفُ (تهذب) في صاحبها شيئاً، بقدر ما تَثْقُفُه في كينونته؛ أي تطعنه وتخلق لديه جروحاً وانكسارات لا تلتئم، إنّها جروح في الذات والهوية والكينونة.

من مظاهر فقدان الكينونة والتجرّد من الهوية الذاتية أن غدت التقنية، شأنها شأن العلم، دينَ من يعادي الدين، كما لو أنّنا إزاء دين المادة والتقنية، وليس دين الروح والروحانيات. فتلك العلاقة التي يقوم عليها الدين بين الإنسان وقوة عليا مفارقة، كما يحيل على ذلك الأصل الاشتقاقي لكلمة (Religion)، المشتقة من (religio) بمعنى (religare) و(religere)، الحاملة معنى «العلاقة مع ما هو إلهي»، من جهة، و«استحضار طبيعة أو قوة عليا»[47]، نقول إنّ هذه العلاقة أصبحت اليوم مؤسسة على الربط وإعادة الربط، الوصل والاتصال، بالصوت كما بالصورة، لكن مع قوى محايثة؛ مع التقنيّة والأداة والأيقونة والصورة والرمز... ومع كلّ ما هو عادي (profane) ومعتاد. إننا، إذاً، أمام واقع يشي بتحوّل المقدس إلى مدنس، المقدّس في أبشع صوره، المقدّس وقد صار مبتذلاً ومُغرضاً وذرائعياً؛ إنّه المقدس بلا قداسة ولا حرمة ولا قيمة ولا روح.

إنّ ما قيل عن المكان ينطبق كذلك على الزمان في التمييز بين المقدّس والمدنس؛ فالزمان، عند المتديّن، ليس منسجماً أو متواصلاً؛ بل ثمّة فواصل وفترات متقطعة؛ لأن هناك أزمنة للحفلات والمناسبات والأعياد، إضافة إلى الأزمنة الاعتيادية الأخرى. لكنّ الزمان المدنّس يكون دائماً ومتواصلاً؛ لا فروق فيه ولا اختلافات. فالزمان، هنا، واحد لا يحمل أيّة دلالات قد تختلف فيما بينها، ولاسيما

46- Lalande, André, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Vol.2. Quadrige/PUF, 4ème édition, Paris, 1997, p. 1105.

47- Jousset, David, Le Vocabulaire Théologique en Philosophie, édition Ellipses, Paris, 2009, p. 102.

الدلالات والمعاني الدينية[48]. وهذه الاتصالية والاستمرارية الرتيبة هي التي نجدها في عالم التقنية والإعلام، حيث يفقد مرتاده أيّ شعور بالزمان؛ إذ يختل إيقاعه وينقلب رأساً على عقب، ولا تبقى له أيّة قيمة. فوقت النوم صار مُعدّاً للسهر والتواصل الافتراضي، في حين بات وقت العمل مُسخّراً لتعويض قلّة النوم. وبهذا فَقَدَ الزمان قيمته، ما جعل من الإنسان، اليوم، كائناً مكانياً ينتقل بين الأمكنة دون أن يبرح زمانه الذي هو فيه. وهذا ما جعل منه زماناً يتكرّر ويُعاد في كلّ لحظة وحين، وكلّ فعل فيه يعاد إنتاجه من جديد؛ لذلك هو زمان غير خلاق.

ونتيجة لما سبق، يمكن القول: بعد أن كانت صورة المكان المقدس واضحة عند الإنسان وضوح الشمس، ها هو الآن قد اختلطت عليه الأمكنة، وصار المقدس ممزوجاً بالمدنس، والواقعي بالافتراضي. أو لنقل إنّ الإنسان المكاني والمتمكّن قد حلّ مشكلة وأزمة التموقع والتموضع في المكان بأن اختار اللامكان حَيّزاً يحتضنه ويتبوّأه، وهذا اللامكان هو المكان الافتراضي الذي تُرَوّجُ له التقنية ومواقع الاتصال والتواصل. إنّه مكان لا يؤنّث، بتعبير ابن عربي؛ إذ لا مكانة ولا قيمة فيه لِمُرتاده، ومن ثَمَّ لا يُعَوَّل عليه.

نهاية الدين وتدنيس المقدس

لقد رأينا كيف أن تجلّي المقدس يؤسس العالَمَ أنطولوجياً، وذلك باعتباره سنداً ومركزاً يتمحور حوله الوجود الإنساني، كما أنّه المنطلق الذي يشيد عليه المتدين تدينه، ويؤسس عليه رجل الدين أو الداعية خطابه الوعظي والإرشادي. لكنّ المشكلة، اليوم، هي كيف للمقدس المتجلي في عالم افتراضي، وفي أمكنة غير واقعية، أن يشكل دعامة أنطولوجية، وحتى سيكولوجية، للإنسان الحديث التائه والمُستلب؟

سيكون الجواب، بلا تردّد، أنّ الدين قد صار بلا مكان؛ ومن ثَمَّ بلا قداسة، ومن ثمّة لا دين؛ إنّه زمن نهاية المقدس.

من تبعات النكوص الذي طال المقدس، اليوم، أنّ الإنسان (بما في ذلك رجل الدين) أصبح كائناً باحثاً عن الشهرة، مؤمناً بها، وعابداً وعبداً لها بامتياز؛ فهو يجتهد في الحصول على جميع الوسائل والطرق الممكنة التي تُخوّله ممارسة الإغراء على الآخر واستمالة إعجابه، ومن ثمّة تحقيق الشهرة. ولعلّ هذا ما يفسّر لنا الثورات على مستوى الإعلام، الجنس، الإغراء، الافتتان... التي انطلت حتى

48- Eliade, Mircea, Le sacré et le profane, op. cit, p. 63.

على ميادين السياسة والدين؛ فالميكانِزمات والآليات -وإن كانت مختلفة ومتعددة- الغايةُ منها واحدة؛ وهي نيل الإعجاب والحظوة، ومن ثمّة نزع الاعتراف بالوجود وتبوّؤ مكانة ولو افتراضية داخل المجتمع.

لقد أضحى الإيمان والاعتقاد مرتبطين بثلة من البطاقات والملصقات، كما لو أنّهما موضة أو ماركة يتباهى بها المؤمن أو المتدين. لقد انخرطت الروحانيات، هي الأخرى، في عصر الألوان هذا، عصر السوق الممتاز والخدمات الحرة، عصر العرض والطلب. فنجد المتديّن بوذياً هذا الشهر، ومسيحياً الشهر المقبل، وطاوياً في الشهر الذي بعده، وقد يسلم كما قد يتهود[49]. فقد تجرّد الدين من المعنى، وصار التديّن كالتسوق، والاعتقاد كنزهة أو قضاء عطلة، يحتكمان إلى سيكولوجية الفرد والمَناخ والظروف والأجواء التي تحيط به؛ فلا يكاد يخرج ذلك عن جملة الممارسات الروتينية، التي كلّما كانت أكثر افتتاناً وإغراءً أقبل عليها الناس بكثرة، والعكس بالعكس.

فما يميّز عالم التقنية والإعلام كونه فضاءً للرغبة في التعبير عن الذات وإبرازها، مع كل الإمكانيات المتاحة لتسهيل ذلك، بصرف النظر عن مضمون هذا التعبير. وقد أدّى ذلك إلى تفشّي ما يمكن أن نسميه التعبير المدنس عمّا هو مقدس في مكان وزمان غير مقدسين؛ لا لشيء إلا لتكوين نفر من الأتباع والمقلدين، وجمهور من المعجبين الافتراضيين، الذين ربما لم يكلّف الكثير منهم نفسه حتى عناء قراءة ولو جزء يسير ممّا أبدى إعجابه به؛ أي إنّنا إزاء كتلة عاميّة أساس تشكّلها هو التقليد ليس الأعمى فحسب، بل هو تقليد فاقد لكلّ الجوارح والأحاسيس؛ تقليد كائنات افتراضية لكائن افتراضي أيضاً حول موضوع افتراضي هو الآخر.

إن رجل الدين، الذي يُعَبّر كثيراً، ويقول كثيراً، في أيّ مكان، ولأيّ شخص، سيصل -لا محالة- إلى مرحلة سيتوقّف فيها عن القول؛ إنّها مرحلة نسميها لحظة صمت رجل الدين، ولحظة جفاف وجمود الخطاب الديني. إنّها المرحلة التي سيصمت فيها الدين أيضاً على غرار صمت الإله وانقطاع الوحي والنبوة. ها هو الدين، إذاً، قد انقطع وانتهى المقدس في زمن التقنية وما بعدها، لكن ليس الدين في معناه المطلق المفارق؛ وإنما الدين كما يُرَوّج له من يتاجر فيه وبه، إنه دين بعض رجاله.

إذا كان الإنسان فعلاً من أعظم المقدّسات في كلٍّ من الدين والعلم والفلسفة والفن... فإنّ التقنية قد جرّدته من كلّ قيمة، وسلبته أدنى شروط الإنسانية. إذاً كيف لنا أن نتحدّث عن تقديسه؟ فَبَدَلَ أن نعمل على أنسنة التقنية، قمنا بتقننة (Technicisation) الإنسان ومكنننته،

49- Lipovetsky, Gilles, L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain, op. cit, p. 170.

وصار كآلة صمّاء وخرساء مجرداً من الروح. لذلك ليس من الغريب أن تغدو الممارسات الدينية والمقدسة ذات طابع تقني وآلي في عمقها، لا تحرك في صاحبها شيئاً؛ وهو ما يُفسر لنا سبب عدم انعكاس تلك القيم والمبادئ والأخلاق التي تنادي بها الأديان على سلوك المتدينين.

لقد سقطت تلك النزعة التفاؤلية التكنولوجية والعلمية، وفُضِح كلّ شيء، وباتت الثقة عُملة نادرة اليوم. ولعلّ انعدام الثقة هذا ناتج عن انتشار الكذب والخديعة، وانعدام الصدق والأمانة والإخلاص، إننا أمام أزمة الفضائل (Vertus)، حيث لم يعدِ الإنسانُ قادراً على العيش والوجود داخل نظام، وفقد هذه العادة التي هي جوهر الفضيلة؛ أي عادة الحياة في إطار نظام عام[50]، والنظام، هنا، أخلاقي وقيمي وإنساني بالدرجة الأولى، وليس نظاماً سياسياً فحسب.

لم تعد المجتمعات، اليوم، تملك أية مُثُل أو تابوهات، ولا حتى صورة جميلة حول ذاتها. لم يعد هناك أيّ مشروع تاريخي يحركها؛ لقد صار الفراغ يحكمنا من الآن فصاعداً[51]. وبتنا نسير في اتجاه العدم ونهاية كلّ شيء، ولاسيما أنّ عصر الاستهلاك هذا قد استحوذ على كلّ جزء من شخصية الإنسان: الأكل، الشرب، السفر، العلاقات الخاصة والعامة، التدين، الصحة، الإعلام، السينما، النوم، اللباس، الجسد... إلخ. لنخلص إلى أن الوجود الإنساني، في حد ذاته، صار موضوعاً للاستهلاك، ومحطّ المقايضات والمزايدات والمساومات.

لقد بلغت مجتمعاتنا عهد أو عصر الانزلاق (l'âge de la glisse). وتُجسّدُ هذه الصورةُ الزمنَ الذي أصبحت فيه العلاقات بين عموم الناس تفتقد روابط متينة وعواطف ومشاعر راسخة وثابتة، وهو ما انعكس، أيضاً، على مصالحهم العامة، التي طغت عليها الأنانية والنرجسية[52]. لقد انزلق الجميع في عالم من المتاهات، وفي بحر من اللامبالاة والأنانية والذاتية؛ لقد أصبح الإنسان فردانياً مفرطاً في فردانيته.

إننا نعيش عصر نهاية الأخلاق والمشاعر والعواطف، نهاية عالم الانفعالات من حبّ وودّ وتعاطف؛ إنّه عصر نهاية كلّ ما هو جميل؛ ففي كلّ مكان توجد الوحدة والعزلة والفراغ، وصعوبة

50- Jankélévitch, Vladimir, Traité Des Vertus II: Les vertus et l'amour, Tome1, Champs essais, Flammarion, Paris, 1986, p. 12.

51- Lipovetsky, Gilles, L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain, op. cit, p. 16.

52- L'ère du vide, Essais sur l'individualisme contemporain, p. 20.

الإحساس والشعور. فالإنسان اليوم يبدو كما لو أنّه يرفع شعار الحسرة والندم قائلاً: «تمنيت لو كان بإمكاني أن أشعر يوماً ما بشعور ما»، أو كأنّنا به يصرخ: لماذا لم أتمكن، إذاً، من أن أحبّ وتهتزّ مشاعري؟[53]؛ إن في قلبه حسرة على الحب والجمال والصفاء، وعلى كلّ القيم الجميلة والنبيلة التي لم تجد الطريق يوماً إلى حياته.

إنّنا حين نتأمّل مَلِياً المتديّنَ الذي يَحلُّ حلول المريد في تلك الأمكنة الافتراضية، بخضوع تام لمقتضيات الآلة والتقنية، نراه يندثر ويفقد كلّ مرجعيّة تدعم حضوره كهوية حقيقية، فيصبح شبه وجود لحظيّ تقنيّ وافتراضيّ من العسير العثور فيه عليه إنساناً في كينونته المحضة والخالصة. إنّ تدينه أو إلحاده وكلّ أنماط وكيفيات ادعائه الوجودية تغدو مجرد علامات متراقصة بلا إيقاع، تُدرك فحسب مما يُكتب وينشر، وربما يبدو عبثها أبلغ من خلال مظهره وصوره المصاغة كلّ ساعة وحين. لكنّ الأدهى من كلّ ذلك شراسته وجرأته في الخطاب جرأة غريبة لكنّها دالة في كشفها عن تلك البطولة الموهومة التي تُوهِم التقنيةُ بها كلّ لاجئٍ لجُبها الماتع قَيْدَ وجودٍ حسير من وراء حجاب لا تعنيه الحقيقة في شيء أكثر من ترويض الزمن تحت سطوة الفانتازم (le Fantasme).

على سبيل الختم:

لقد انفطرَ الوجودُ الإنساني وتصدّعت معالمه، وباتت كينونته رهينةً بعقلانيّة فقدتِ السيطرةَ على تَعَقُّلها في حضرة علمٍ واعِدٍ وتقنيةٍ حَذِقة، فبات الإنسان أمامهما فاقداً الأهلية، مذهولاً أمام هذا الضرب من الإنجازات التي بلغت اليوم حدّ الإعجاز. كيف لا والعلم والتقنية صارا يملأان شساعة المستحيل في ذهنيته. إنّ فكرة موت الإله النيتشوية البليغة لم تحظَ بعدُ بما تستحقّ من اهتمام فلسفي؛ بل إنّ تأويلها وتحليلها كثيراً ما يجانبان الصواب. لذلك ينبغي لرمزيّة هذا الموت أن تَفْتَح النقاش على مصراعيه حول حدود الفعل الإنساني، ومكانة المقدس وتمثله بالنسبة إلى هذا الكائن العاقل، ثمّ مدى سلامة اختيار الإنسان للعقل مرشداً وموجهاً موثوقَ الجانب. هذا العقل الذي، ربما، آنَ الأوان لمساءلته من جديد، ومعاودة استكناه ماهيّته في ظل تجاوزه حدود المتوقع منه.

إنّ العقل، قبل أن يكون ملكة للتفكير والتأمل والفهم والحكم، يشكّل نمطاً من أنماط الوجود الإنساني. فأن يوجد الفرد عاقلاً، جديراً بعقله وعقلانيته، ليس كأن يوجد وقد رُفع عنه التكليف، بعد أن جُرّد من هذا المناط. لكن هل العقل، فعلاً، هو ما نسمّيه عقلاً؟ وهل يتّسع لاستيعاب كلّ

53- Ibid, p. 112.

تلك المدلولات التي نُسقطها عليه أو نُسقطه عليها؟ وإذا كان العقل كذلك، وكان الإنسان جديراً بِحَدّه المنطقيِّ بوصفه حيواناً ناطقاً، فما بال الخرافة، والسحر، والدين، والغيب، والأفكار المجردة، والمثل العليا... ظلت تحكم حياة الإنسان إلى اليوم؟ وما بال كبار العلماء والفلاسفة والفنانين سليلي النزعات العقلانية يتزيون برداء اللاعقل وَهُم يحسبون أنفسهم في بحر العقلانية يسبحون؟

لن ندعي تقديم إجابات لإشكالية العقل والدين هذه، نود فحسب أن نشير إلى أنّها قد تفاقمت وصارت أكثر تشعباً وتعقيداً مع الثورات التي عرفتها البشرية في العلم والتقنية والإعلام والاتصال والذكاء الاصطناعي... وَغَدَا الإنسان متفرجاً على مشاهد كانت من تأليفه وإخراجه، وبعد أن كان في بيته سيداً ها هو ذا يصير الآن ضيفاً، لكنّه ضيف غير مُرَحَّب به. وذلك لا لشيء إلا لأنه أراد أن يتبوّأ القمم، وأن يعتلي العروش تباعاً، فتوهّم إسقاط الإله في حين أنه هو من سقط فعلاً، ناسياً أن فكرة الإله لا تموت، ولن تموت أبداً.

إنّ عصر النهايات هذا، الذي انتهت فيه الأخلاق والقيم والدين، ومات فيه الإله موتاً رمزياً، نعني به عصر قطع الصلة مع عوالم المُثُل والأفكار والتقاليد والقيم القديمة، الذي أفل فيه نجم الوجود الإنساني، وانطفأ فيه سحر العالم، نقول إنّه عصر لنهاية النهايات السعيدة. لكنّه إيذان ببدايات أخرى أكثر جدّة وخلقاً. فالإنسان لا يموت إلا ليحيا، والقيم والأخلاق لا تندثر إلا لِتُبعث من جديد. أمّا المقدس أو الدين فلن يفنى إلا بفناء الإنسانية عموماً، ومهما بلغت التقنية والعلم والمادة أعلى درجات التحكم والسيطرة على الإنسان، فلا بد من أن يكون مصيرهما الزوال؛ لأنّ هذا الكائن الميتافيزيقي ليس مُجَرَّدَ عَقْلٍ وَحِسٍّ لكي تنطلي عليه سطوة المادة والعلم؛ بل إنّه عبارة عن عوالم جوّانية أخرى، ما زالت على حالتها الخام، لم تطأها أيّة مؤثرات خارجية عقلية ولا علمية ولا تقنية.

البيبليوغرافيا:

- Aristote, Ethique de Nicomaque, traduction, Préface et Notes par: Jean Voilquin. Editions Flammarion, Paris, 1965.
- Cipriani Roberto, «Sécularisation ou retour du sacré?», In: Archives de sciences sociales des religions, N°521981 ,2/, pp. 141150-.
- Claude Tresmontant, Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu, Editions du Seuil, Paris, 1966.
- De Chardin, Pierre Teilhard, Le phénomène humain, Editions du Seuil, Collection Points, Paris, 1955.
- Eliade, Mircea, Le sacré et le profane, Editions Gallimard, collection Folio essais, Paris, 1999.
- Ferry, Luc, L'Homme-Dieu ou le sens de la vie, Editions Bernard Grasset, Paris, 1996.
- Fromm, Erich, To have or to be?, First published, Continuum, London & New York, 1997.
- Habermas, Jürgen, La Technique et la science comme idéologie, Préface et Traduction de l'allemand par : Jean-René Ladmiral, Collection Médiations, Denoël- Gonthier, Paris, 1973.
- Heidegger, Martin:
- La question de la technique, in «Essais et Conférences», Traduction de l›allemand par : André Préau. Préface de Jean Beaufret TEL-Gallimard, Paris, 1980.
- Chemins qui mènent nulle part, Traduit de l'Allemand par: Wolfgang Brokmeier, Editions Gallimard, collection Tel, Paris, 2014.
- Jankélévitch, Vladimir, Traité Des Vertus II : Les vertus et l'amour, Tome1, Champs essais, Flammarion, Paris, 1986.
- Jousset, David, Le Vocabulaire Théologique en Philosophie, édition Ellipses, Paris, 2009.
- Kolakowski, Leszek, «La revanche du sacré dans la culture profane»,

Revue du MAUSS, 20032/ (no 22), p. 5561-.

- Lahbabi, Mohamed Aziz, Du clos à l'ouvert, Dar Elkitab, Casablanca, 1961.
- Lalande, André, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, Vol.2. Quadrige/PUF, 4ème édition, Paris, 1997.
- Lipovetsky, Gilles, L'ère du vide Essais sur l'individualisme contemporain, Editions Gallimard, Collection Folio Essais, Paris, 1983.
- Marcuse, Herbert, One-Dimensional Man, Studies in the ideology of advanced industrial society, First Published, Routledge Classics, London and New York, 2002.
- Mauss, Marcel, «Les techniques et la technologie», Revue du MAUSS 20041/ (N°23), p. 434450-.
- Nietzsche, Friedrich:
- Crépuscule des Idoles, ou comment philosopher à coups de marteau, Traduit de l'allemand par: Jean-Claude Hemery, Editions Gallimard, Collection Idées, Paris, 1977.
- Le Gai Savoir, Traduction d'Henri Albert, Revue par Marc Sautet. Edition N°11, Le Livre de Poche. Editions Gallimard, Collection Idées, Paris, 1977.
- Schopenhauer, Arthur, Le monde comme volonté et représentation, Tome II. Traduit de l'allemand par: Christian Sommer, Vincent Stanek et Marianne Dautrey, Editions Gallimard, Folio Essais, Paris, 2009.

مأسَسة الاعتراف عند نانسي فريزر
تحليل البنية الثقافية والاقتصادية للاعتراف

محمّد أمين بن جيلالي*

ملخص:

توطّدت العلاقة بين الثقافة والاقتصاد في السنوات الأخيرة، نظراً للاعتماد المتبادل الذي فرضته مُخرجات العولمة؛ فأصبحت الوحدات الإثنية في المجتمعات المعاصرة أمام تحدّياتٍ مُفارقة في المجالين؛ من الزاوية الثقافية تمركز المطلب الأساسي للجماعات والأقليات والإثنيات في الاعتراف / عدم الاعتراف الثقافي، ومن الناحية الاقتصادية تأسّست المطالب الجوهرية لهذه الفئة المهمّشة في العدالة التوزيعية/ التوزيع غير العادل. دفعت الفيلسوفة نانسي فريزر بأطروحة مزدوجة لاختبار التفاعل السببي بين الثقافة والاقتصاد، الذي يحمل وظيفة بنائية للعدالة الاجتماعية؛ وجعلت (فريزر) متغيّراً ضابطاً للعلاقة الثنائيّة هو المأسَسة التي ترتبط بالبعد السياسي المتمثّل في علاقات التمثيل عند صياغة مطالب التوزيع والاعتراف.

تموضع إشكالي:

تحتلّ فلسفة الاعتراف في الخطاب الفلسفي الغربي المعاصر عموماً، وفلسفة التواصل تحديداً، مكانةً مركزيةً، نظراً للحاجة الملحّة اليوم إلى ترتيب علاقات بينية مُؤسَّسة على الاعتراف المتبادل. انطلقت نانسي فريزر (Nancy Fraser) من إعادة النظر في افتراضات أكسل هونيث (Axel Honneth)، رائد الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت الألمانية، حول شروط تنفيذ الاعتراف. وكان أبرز فكرة تحدّثت عنها هي وضعَ الاعتراف في هيكل مؤسساتيّ لممارسته بشكل ديمومي، بعد أن ركّزت على الحق والقانون إطاراً بنيوياً للاعتراف (أشار إليه هونيث في تراتبية الحب، القانون، التضامن). فحتّى لا يصل الإنسان إلى درجة «الاحتقار» (وهو نمط من العنف في تصوّري)، ويحظى بالاعتراف، لا بُدّ من تمكين حقوقه بآليات مؤسساتية وشروط قانونية تعكس وظائف النظام السياسي وأهدافه. إنّ الهدف الأساسي لفريزر من نقد إيتيقا الاعتراف، كما وردت عند هونيث، هو

* باحث وأكاديمي من الجزائر .

تأصيل الاعتراف بوصفه فعلاً سياسياً، ونقله من لغة الخطاب إلى حركة البراكسيس. هكذا تنقلب مشكلة الاعتراف، بعد التحولات التاريخية والاجتماعية اليوم، إلى مفارقة أنطولوجية تتطلّب الحفر في أسئلة الهوية واللاهوية، الظلم والعدل.

بين التأصيل والتأسيس للاعتراف من قِبل فريزر، انبجس برادايم مأسَسة الاعتراف (institutionnalisée de la reconnaissance)، الذي يسعى للتركيز على الاقتصاد والتنمية بوصفهما أساسين لبناء الدولة وتحصيل العدالة الاجتماعية، عطفاً على عامل الثقافة عند هونيث؛ بناء الفرد والهوية.

إذا كانت المؤسسات لا تزال تؤدي دوراً رئيساً في قواعد التفاعل؛ فهل بناء العدالة الاجتماعية، عند فريزر، معادلة عقلانية ومنطقية للتفاعل السببي بين الاعتراف وإعادة التوزيع؟ كيف يُمكننا، بعد تبنّي تصور فريزر، اعتبار الاعتراف مفهوماً معيارياً لعلاج باثولوجية العنف في المجتمعات المعاصرة؟ ما الآثار المؤسَّسية للاعتراف؟ هل الحرمان من الاعتراف هو مقدّمة للتوزيع الاقتصادي غير العادل ومن ثَمَّ العنف؟

كإجابة مبدئيّة، تتصوّر الفيلسوفة نانسي فريزر أنّ الاعتراف ليس اختزالياً على المستوى الفردي والسيكولوجي والذاتي (هونيث)؛ بل يتعدّى ذلك إلى إطار الجماعة المؤسّساتية لتحقيق مبدأ الاستمرارية والديمومة في الاعتراف داخل المجتمع الواحد، وبين المجتمع والدولة، حتى لا يتحوّل إلى حرمان من الاعتراف (الازدراء أو الاحتقار)، وهو شكل جديد للعنف، في تقديري. والاعتراف يَتقوّم بالعدالة التوزيعية، في مقابل أنّ الاعتراف الثقافي ركيزة أساسية للتوزيع الاقتصادي العادل.

نانسي فريزر فيلسوفة أمريكية نسوية ما بعد بنيوية معاصرة، من مواليد (20) أيار/ مايو (1947). هي أستاذة في كلية الدراسات العليا للعلوم السياسية والاجتماعيّة في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية. وتشتمل مجالات تخصّصها على النظرية الاجتماعية والسياسية، والنظرية النسوية، والفكر الأوربي في القرنين التاسع عشر والعشرين، والدراسات الثقافيّة. وقد نَشرت العديد من المقالات، ومن أهم كتب فريزر[1]: الممارسات الجامحة: السلطة، والخطاب، والنوع الاجتماعي في

1- Nancy Fraser, «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation», The Tanner Lectures On Human Values Delivered at Stanford University, April 30–May 2, 1996: http://www.intelligenceispower.com/Important%20E-mails%20Sent%20attachments/Social%20Justice%20in%20the%20

النظرية الاجتماعية المعاصرة؛ الادعاءات النسوية: تبادل فلسفي؛ العدالة الانتقالية: تأملات نقدية حول الوضع ما بعد الاشتراكي[2].

في حوار أُجري مع فريزر، أداره كلٌّ من غايل كريكوريان (Gaëlle Krikorian)، وفينسنت كاسانوفا (Vincent Casanova)، كان الحديث والتساؤل في المحور الاستهلالي حول الانتماء الفكري لفريزر؛ فعرضت فيه مسارها الفكري الحافل بالمنعطفات النسوية الحاسمة، فكان أوّلها:

لحظة النضال اليساري:

تُصرّح فريزر: «أنتمي إلى «جيل 1968». تكوّنتُ في ظلّ حركة الحقوق المدنيّة. هذه المعركة كانت أكثر أهمية. كما ترعرَعتُ في «بالتيمور» (Baltimore)، التي لا تبعُد سوى خمسين كيلومتراً شمال واشنطن العاصمة. ولكن، من وِجهة نظر ثقافية، [...] هي مدينة يُوجد فيها المَيْز العنصري (la ségrégation raciale) بقوّة. كانت تجربة هذا النضال حاسمة، كما كان نشاطي بوصفي عضواً في حركة طلبة من أجل مجتمع ديمقراطي (SDS) [...] لقد اكتسبت الحركةُ مكانة كبيرة بين عامي (1965) و(1969)؛ حيث أصبحتُ واحداً من المتحدّثين الرئيسيين باسم الطالب اليساري الجديد. لقد كان هذا الالتزام مساراً سياسياً. أحياناً، فكّرت في ترك الجامعة كلّياً. ومع ذلك، في عام (1970)، كانت هناك أزمة في الولايات المتحدة، كما كانت في كلّ مكان آخر. كنّا نظنّ أنه يمكن أن تتغيّر الأمور بسرعة كبيرة، ولكن من الواضح أنّ هذا ليس هو الحال. وفي هذا السياق، بدأت بعض الحركات، التي لم أشارك فيها، في استخدام العنف وسيلةً للعمل السياسي»[3].

تتحدّث فريزر عن أزمة ثقافية حادّة شهدها المجتمع الأمريكي في الستينيات من القرن العشرين، وهي السياسات العنصرية للنظام السياسي ضدّ الأقليات الوافدة من مختلف أجناس العالم إلى الولايات المتحدة الأمريكية. كان هذا الوضع حافزاً أساسياً للعمل السياسي السلمي لاسترداد حقوق

Age%20of%20Identity%20Politics.pdf, p2, Date of visit: 28 September 2017.

2- Nancy Fraser, Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory, (Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1989); Feminist Contentions: A Philosophical Exchange (with Seyla Benhabib, Judith Butler, and Drucilla Cornell, New York, Routledge, 1995); Justice Interrupus: Critical Reflections on The 'Postsocial' Condition,) London-New York, Routledge, 1997).

3- Vincent Casanova & Gaëlle Krikorian, «entretien avec Nancy Fraser», Devenir pairs-VACARME 55, 15 avril 2011, In: http://www.vacarme.org/article2005.html, Date de la visite: 11 October 2017.

الأقليات المنبوذة. لكنّ انزلاق بعض الحركات إلى هاوية العنف جعل فريزر تُعيد النظر في الممارسة السياسية والاستقلال النسبي عن الحركة لتتحوّل إلى البحث الأكاديمي في الحقل النسوي وحقول معرفيّة أخرى.

لحظة التفكير النقدي:

تقول فريزر: «كنت بحاجة إلى فترة من التفكير عندما تغيّر المجتمع بسرعة كبيرة؛ لذلك بحثت عن طريقة أخرى للعيش والتفكير. اخترت الجامعة بدوامٍ كاملٍ. ومع ذلك، واصلت مسيرتي مع هذه الحركة باحثةً عن إحداث توازن مستمرّ بين العالمين (الجامعة/الحركة). وعلاوةً على ذلك، لم يبقَ تكويني الفكري الأكثر صرامة في مكانه بعد. حصلت على درجة البكالوريوس في كلية برين ماور في فيلادلفيا (Philadelphie)، والمعروف عنّي هو علاقاتي بالحركات النسوية، ثمّ تابعت في جامعة مدينة نيويورك حيث تحصّلت على درجة الدكتوراه. ثمّ شرعت في دراسة الفلسفة الكلاسيكية. بدايةً، كنت أودّ التخصّص في الفلسفة اليونانية اللاتينية! لكن الضرورة السياسيّة كانت أقوى، ثمّ تحوّلت إلى الفلسفة الألمانية (هيغل، ماركس) والتقليد العام للماركسية الغربية، ولاسيما مدرسة فرانكفورت»[4].

اختلفت المرجعيات التأسيسيّة لفكر فريزر، لكنّها مرجعياتٌ مُنتظمة في نسقٍ معرفيٍّ يسير في اتجاه تكويني يوناني وبالتالي ألماني، الذي تميّز بالصرامة المنهجيّة والمسؤوليّة الفكرية. كان اعتماد الخطّ الماركسي غير كافٍ لتحليل الوضع الثقافي والنظام الاقتصادي في الولايات المتّحدة الأمريكية، فتوجّهت فريزر نحو مدرسة فرانكفورت؛ لأنّ إطارها النظري أكثر استيعاباً لما يحدث للمجتمع الأمريكي أكثر من الإطار الماركسي، فحضور المنظور الطبقي في الأوساط الأكاديمية أصبح باهتاً بسبب التحوّل الإبستمولوجي إلى نظرية النخبة.

أوّلاً: التأسيسيات النموذجية للاعتراف: بين الصراع والتواصل

تعود أشكَلة مفهوم الاعتراف (هل هو علاقة؟ أم موقف؟ أم عملية؟) إلى تضارب التصوّرات والرؤى حول هذا المفهوم، فقد انطلق الخطاب المعرفي المعاصر حول هذه المسألة من سياقات بيئية ونزعات فكرية مختلفة، الأمر الذي فرض صراعاً برادايمياً. على الرغم من ذلك، هناك اتفاقٌ سَلِسٌ وبسيط يتجلّى في التخريج السيكو-سوسيولوجي لسؤال الاعتراف، على اعتبار أنّه تعبير عن كينونة مستقلّة للذات في علاقتها بالآخر، لكنّ هذه الاستقلالية الذاتية مطلب داخلي تقتضيه

4- Ibid.

فطرة الإنسان التوّاقة إلى الحرية وتحقيق الذات. يحتاج الاعتراف، أيضاً، إلى تعضيد مؤسّساتي ينظّم إجراءاته ويضعه في مساره الصحيح وسيرورته السليمة. هذا الخط السديد بدوره يمنع الاعتراف من الانزلاق نحو الاختلاف غير المؤسّس الذي يُنتج التطرّف واللاعدالة والاستبداد والعنف.

البنية الصراعيّة للاعتراف داخل البرادايم الحديث:

فهمت الفلسفات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية الحديثة ظاهرةَ الصراع على أنّها تدبير للاعتراف، لكنّ الاعتراف هنا يظهر بمفهومه السلبي الخالي من المحتوى المعياري والإيتيقي والديني، وهذا نظراً إلى حداثة الفكر البشري بعد العصور الوسطى، وما ميّزه من ثنائيات صراعية ممتدة في تاريخ الأنظمة الفكرية والممارسات البشرية كالسياسة والدين، والعقل والإيمان.

يعتبِر نيقولا ماكيافيلي (Nicolas Machiavelli) العنف جزءاً من السياسة يجب أن يهدف إلى الاستقرار، والحفاظ على الحاكم، والمصلحة العامة للمجتمع. في الفصل الثامن عشر من كتابه «الأمير» (The Prince) يشير ماكيافيلي إلى أنّ الصراع -وهو القمّة المطلقة للعنف السياسي- شرٌّ ضروري[5].

بهذا المعنى يغدو للصراع وظيفة رئيسية هي توطين كيان معيّن، والمطالبة ضمنياً بالاعتراف بهذا الكيان المؤسّس والناتج عن الصراع. الدولة والفرد والجماعة والطائفة كلّها كيانات سوسيولوجية تبحث عن الإثبات والتأكيد من العالم الخارجي المليء بكيانات مُقابِلة موسومة بميزة تنافسية، وتحمل مطالب مناقضة تماماً لمصالح الكيانات التي تسعى إلى الاعتراف.

يقول توماس هوبز (Thomas Hobbes): «أضع في المرتبة الأولى، كميلٍ عام لدى الجنس البشريّ، الرغبةَ الدائمةَ التي لا تهدأ باقتناء السلطة بعد السلطة، وهي لا تنتهي إلا بالموت. والسبب في ذلك [...] أنّ الإنسان لا يستطيع ضمان القوّة ووسائل العيش الجيّد التي يملكها الآن دون أن يقتني المزيد منها [...] إنّ التنافس على الثروات أو الشرف أو الإمرة وغيرها من السلطات يُنتج ميلاً إلى النزاع والعداوة والحرب»[6].

5- Adam Minter, «Machiavelli, Violence, and History», The Harvard Review Of Philosophy, Volume 2, Issue 1, published by the Philosophy Documentation Center, (Spring 1992), p-p .25-26.

6 - توماس هوبز، اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث "كلمة"، أبوظبي/ دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011، ص-ص106-105.

هذا التنظير يؤكّد أنّ الاعتراف حصيلة متوالية ومتتالية سيكولوجية تنبع من حقيقة الرغبة المستمرة عند الكائن البشري في البحث عن السلطة، مهما كانت الوسائل في تحقيق ذلك؛ سلمية أو صراعية. القصد هو الغاية الذاتية المرتبطة بالثقافة والهوية والذات والمصلحة. التعرّف إلى المكونات الذاتية ثمّ الحفاظ عليها وحمايتها وصونها والدفاع عنها بتدبير الاعتراف.

لقد دخلت الفلسفة الاجتماعية الحديثة اللحظة التاريخية التي اتّسمت فيها الحياة الاجتماعية بأنّها في الأساس مرهونة بـ«الصراع من أجل الحفاظ على الذات، (struggle for self-preservation)». وقد مهّدت الكتابات السياسية الماكيافيلية في هذا المجال الطريقَ أمام المفهوم، الذي يقضي بأنّ الأفراد والمجتمعات السياسيّة على حدّ سواء في حالة من الصراع والتنافس المستمرّ على المصالح. في عمل توماس هوبز، أصبحت هذه المنافسة، في نهاية المطاف، الأساس الرئيس لتبرير تعاقدي لسيادة الدولة. هذا النموذج الجديد لتمثيل الصراع من أجل الحفاظ على الذات لا يمكن إلا أن يظهر كنتيجةً للمكونات المركزية للمذهب السياسي الذي تأسّس في العصور القديمة، وكان مقبولاً ومسلّماً بصحته إلى حدّ بعيد في العصور الوسطى[7].

ظلّت فكرةُ الصراع مُهيمنةً بشكل رهيب على برادايم الفلسفات الحديثة (ماكيافيلي، وهوبز... إلخ)؛ حيث حملت هذه الفلسفات همّاً أساسياً هو تحصيل «البقاء». لكن، كبديل منهجي فرضته السياقات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية للعولمة في إطار النسق الغربي، برزت مقاربة «الصراع من أجل الاعتراف» عند أكسل هونيث، الذي حاول على ضوئها بناء سيكولوجية جديدة للتفاعلات الاجتماعية، بعد دراساته النقدية المُعمّقة للعديد من الإسهامات المعرفية: سياسات الاعتراف (تشارلز تايلور Charles Taylor)، وسيرة الاعتراف (بول ريكور Paul Ricœur)، والفعل التواصلي (يورغن هابرماس Jürgen Habermas). ما كان ينقص محاولة هونيث في هذا المضمار هو الطابع المؤسّساتي لعملية الاعتراف، في مقابل الانحباس داخل الفضاء النفسي.

الاعتراف فلسفة للتواصل في البرادايم المعاصر:

كيف يمكن اعتبار النظريات المعاصرة حول الاعتراف أساساً إبستمولوجياً لفلسفة التواصل؟

يَأخذ مطلب الاعتراف عند تشارلز تايلور «طابع الاستعجال من خلال الروابط المُفترضة بين الاعتراف والهوية، [...] فالأطروحة هي أنّ هويتنا تتشكّل جزئياً من خلال الاعتراف أو غيابه، وغالباً

7- Axel Honneth, The Struggle for Recognition :The Moral Grammar of Social Conflicts, Translated by Joel Anderson (Massachusetts-Great Britain,The MIT Press Cambridge, 1995), P 7.

ما يكون ذلك من خلال عدم الاعتراف بالآخرين [...] إنّ اللااعتراف يمكن أن يُلحق الضرر، ويمكن أن يكون شكلاً من أشكال الاضطهاد»[8].

انطلق الفيلسوف الكَندي تايلور، في تحليل مفهوم الاعتراف، من وضعية الأقليات في إطار سياسة التعدّدية الثقافية، حيث ينتهي في فلسفته السياسية والأخلاقية إلى نقطة جوهرية هي أنّ عدم الاعتراف يمكن أن يُعدّ نوعاً من الظلم الثقافي؛ لأنّه إقصاء للهوية، واستبعاد للثقافة الأصلية، وبهذا يكون مطلباً استعجالياً؛ لأنّ الجماعات التي تحمل همَّ الاعتراف تعيش حالة اضطرار في المطالبة «بالاعتراف بالاختلاف»[9].

يعتقد بول ريكور بأنّ طبيعة الوضع الاجتماعي المرتبط بالاختلافات الثقافية ليس سوى نمط واحد من العديد من أنماط الاعتراف المتبادل. من هنا انطلق التمييز الريكوري من اختلاف معاني الاعتراف[10]، التي يمكن تلخيصها في الآتي: 1)- الاعتراف بما هو هوية (as Identification)، تحديد أيّ شيء؛ 2)- الاعتراف شهادة للذات بوصفها فاعلاً مسؤولاً (Attestation of Oneself as a Capable Agent)؛ 3)- التأكيد على الذات والاعتراف المتبادل (mutual recognition)[11].

يبدو أنّ ريكور يريد أن يبلّغ إشكالية ذات صدى خاصّ في أيامنا في البلاد الأنجلوسكسونية، التي تحمل عنوان «التعددية الثقافية»؛ حيث الجدل يبلغ أشدّه بين الخصوصيات القومية والمحلية للجماعات والشعوب والآفاق الكونيّة لمطالب الاعتراف الجماعي، وحقوق تقرير المصير، وأنماط الشرعيّة التي تقتضيها «سياسة الاعتراف»، وكذا نظم الحكم التي هي من شأن مثل هذا التدبير وأصوله[12].

8- Charles Taylor, «The Politics of Recognition» : https://www.uio.no/studier/emner/sv/sai/SOSANT2210/v15/pensumliste/taylor_the_politics_of_recognition.pdf, p25, Date of visit: 25 October 2017.

9 - "الاعتراف بالاختلاف" (recognition of difference)، هو مطلب تمّ رفعه من قبل الجماعات من أجل تعبئة الصراعات تحت لافتة الانتماء الإثني والعرق والجنس والحياة الجنسية. حول تعريف المصطلح أنظر:

- Martha E. Gimenez, «Working Class», In William A. Darity, International Encyclopedia of the Social Sciences, Macmillan Reference USA , VOLUME 9, 2ND EDITION, P 132.

10- Arto Laitinen, «Paul Ricoeur's Surprising Take on Recognition», Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies, Volume 2, Issue 1, (2011), P 37.

11- Ibid, p-p. 43-44

12 - بول ريكور، سيرة الاعتراف: ثلاث دراسات، ترجمة فتحي انقزو، مراجعة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010، من مقدّمة المترجم.

لقد تمفصلت سياسات الاعتراف اليوم داخل القضايا الاجتماعية للفضاء العمومي، ومن ثَمَّ أدّت وظيفة الفعل التواصلي في النقاش العمومي حول التضامن وإيتيقا الاعتراف والحرية والاندماج الاجتماعي. في المقابل ارتدّت الساحة العمومية بموجة نقدٍ لسياسات الدولة حول الاعتراف؛ لأنّها مبنية على سياساتٍ للاستيعاب؛ «تضمين المركز لهويته الثقافية في سياسات تُذيب التباينات الثقافية بين الأكثرية المهيمنة على المركز والأقليات في الأطراف»[13]، وليس على سياساتٍ للتعددية؛ «تحييد الهوية الثقافية [...] واخراجها من المجال العام الى المجال الخاص، بالفصل بين الهوية الثقافية والدولة»[14].

من هذا المنطلق، حاولت فريزر إعادة التفكير في المجال العام الذي أورده هابرماس في سجالاته. تقول فريزر إنّ «مفهوم «المجال العام» (sphère publique) بمعنى هابرماس [...] هو فضاء داخل المجتمعات الحديثة؛ حيث تتشكّل المشاركة السياسية من خلال المناقشات؛ هذا الفضاء الذي يناقش فيه المواطنون قضاياهم المشتركة، ومن ثمّ هو ساحة مؤسّسية للتفاعل الخطابي. من وجهة نظر مفاهيمية، هذه الساحة متميّزة عن الدولة؛ لأنّها مكان إنتاج وتداول الخطاب الذي يمكن، من حيث المبدأ، أن يُستخدم لنقد الدولة»[15]. «إنّ تفسير هابرماس يُصُّر على الطابع الفريد للمفهوم البرجوازي للمجال العام، على مطالبته بوجود/الساحة العامة، في صيغة المفرد. [...] في مقابل ذلك تقترح فريزر المزايا النسبية لجمهور عالمي واحد بالنسبة إلى تعدد الجمهور في نمطين مجتمعيين حديثين؛ المجتمعات الطبقية، والمجتمعات المتساوية والمتعدّدة الثقافات»[16].

إذاً، لقد تشكّل مفهوم الاعتراف لدى هابرماس في سياق حديثه عن «إيتيقا المناقشة» داخل الفضاء العمومي، حيث افترض أنّ النقاشَ عموميٌّ بامتياز يتمّ ضمن شروطٍ عقلانية يميّزها الحجاج والبرهان تتحوّل إجرائياً إلى ممارسة «بينذاتية» محلية أو عالمية (كوسموبوليتانية). تُطرح في دائرة النقاش قيم الهوية والتعددية الثقافية والتسامح والحوار والحرية في إطار ديمقراطية تشاورية. لكنّ

13- حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010، ص339.

14- المرجع نفسه، ص146.

15- Nancy Fraser, «Repenser la sphère publique: une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement«, Extrait de Habermas and the Public Sphere, sous la direction de Craig Calhoun (Cambridge, MIT Press, 1992), Traduit de l'anglais par Muriel Valenta In: HERMÈS revues 31,(2001), p129.

16- Ibid, P-P. 137-138.

فريزر وصفت هذا النموذج بالأحادي؛ لأنّه يؤمن بالتاريخ البرجوازي، ولا يحجز مكاناً للجمهور في التداولية الهابرماسية. إنّ علاقة هابرماس بهونيث تجد فسحتها في الأطر المعيارية المشتركة، لذلك كان الانتقاد الأساسي الموجّه من قِبل فريزر إلى هونيث متمركزاً حول المفهوم الترنسندنتالي (المتعالي) لإيتيقا الاعتراف.

ثانياً: إيتيقا الاعتراف عند هونيث والسيكولوجيا الذاتية:

يقول هونيث: «أحاول أن أطوّر، على أساس النموذج الهيغيلي «الصراع من أجل الاعتراف» (struggle for recognition)، أسس نظرية اجتماعية وفقاً لمحتوى معياري [...] يرتكز على المفهوم الأخلاقي المُحرّك للصراع. ليس هناك مصدر أفضل للإلهام لتطوير مثل هذا المفهوم من كتابات هيغل المُبكرة. [...] يبدأ ذلك من محاولة تطوير نسخة تجريبية عن الفكرة الهيغلية من خلال الاعتماد على علم النفس الاجتماعي عند جورج هربرت ميد (George Herbert Mead). وبهذه الطريقة، يظهر مفهوم مشترك للشخص المتميّز، حيث إمكانية وجود علاقة غير مشوّهة مع الذات تعتمد على ثلاثة أشكال من الاعتراف: الحب (love)، والحقوق (rights)، والاحترام (esteem)»[17].

إذا افترضنا أنّ الاعتراف علاقة ناتجة عن التفاعل الاجتماعي بين الأفراد، فإنّ الحبّ والاحترام مثلاً علاقة إنسانية تحكمها قيم أخلاقية إيتيقية، والحقوق علاقة قانونية تضبطها قيم مؤسّسية (الواجب والحق وفقاً لعقد اجتماعي). يمثّل الشكلان، الأول والثاني، من الاعتراف الإطار المعياري والأخلاقي. لكن بعد الاحتكاك المعرفي بجورج ميد، حدث الانتقال إلى المحتوى الأمبريقي التجريبي للاعتراف مع اعتماد المؤسسة قيمةً ضابطةً لعلاقة الاعتراف. وُفقاً لذلك هل ارتكاز هونيث على علم النفس الاجتماعي كفيل بمأسسة الاعتراف؟

في تطوير فريزر لموقفها لم تستهدف هابرماس في خطابها، ولكن كان يناقش هذا الخطابَ مفكّرين اشتغلوا بتطوير نظريات الاعتراف، ولا سيما تشارلز تايلور، وأكسل هونيث؛ حيث وضع كلٌّ منهما منظوراً هيغيلياً للاعتراف. يربط تايلور وهونيث مفهوم الاعتراف بالأسئلة المتعلقة بتحقيق الذات، ويؤكّدان أنّه في السعي إلى الاعتراف بموضوع آخر نسعى إلى تحقيق هويتنا الخاصة به. إنكار الاعتراف بشخص ما هو حرمانه من الازدهار الإنساني. تُجادل فريزر بأنّ تايلور وهونيث يضعان مفهوم الاعتراف في نموذج تحقيق الذات (self-realization)؛ لأنهما يطرحان أسئلة من قبيل «الحياة الخيّرة» بدلاً من العدالة. تقترح فريزر أن نتصور الاعتراف في إطار الانتماء إلى نموذج العدالة، وأن نعامل الأخطاء الأخلاقية باعتبارها أسئلة تتعلق بالوضع الاجتماعي: «وهذا

17- Axel Honneth, Op. cit, P 1.

يعني دراسة أنماط مؤسّسية ذات قيمة ثقافية لتأثيرها في المكانة النسبية للفاعلين الاجتماعيين»[18]. إنّ فهم كيفية بناء أنماط التقدير الثقافي في ظل الاستبعاد والاحتقار يسمح لنا بالحديث عن عدم الاعتراف أو حالة التبعية. ترغب فريزر في الهروب من مزالق التفكير في الاعتراف من حيث الأفكار النفسية حول تحقيق الذات، وتؤكّد بدلاً من ذلك: يجب أن نتصوّر الاعتراف على أنّه ينتمي إلى أنماط مؤسّسية للتقدير الثقافي. وتتمثل رؤيتها في كيفية ارتباط ممارسات التبعية باختراقات العدالة[19].

ثالثاً: النقيض الديناميكي لسيكولوجيا الاعتراف: المأسسة

طُرحت قضية المأسسة في منظور فريزر ضمن سياق إبستمي شامل يمكن وصفه بالمنظور المتكامل للعدالة الاجتماعية، بمعنى أنّ العدالة لا تتمثّل المجتمع ولا تستغرق في حلّ قضاياه الشائكة، إلاّ إذا نظرنا إليها من زاوية شمولية ونظّرنا لها من أبعاد مختلفة، عكس المنظور النفسي الذي يتأسّس على نظرة أحادية اختزالية هي التعرّف على الذات بتأكيدها والاعتراف بالذوات وفقاً للإيتيقا.

المنظور المتكامل للعدالة الاجتماعية:

إنّ التأطير المُبكر لمنظور فريزر يتعلّق في المقام الأوّل باللامساواة واللاعدالة في سياق الرأسمالية العالمية، وزيادة التنوّع الثقافي في المجتمع الحديث. وعليه تدعو فريزر إلى اتباع منهج «المنظورات المزدوجة»، الذي يميّز بين نوعين من الظلم هما: عدم الاعتراف، والتوزيع غير العادل، المتأصّلان على التوالي في الهيمنة الثقافية المستمرّة، من خلال وضع النظام والنسق الاقتصادي للرأسمالية الحديثة. وتُحدّد فريزر ثلاثة أنواع من الظلم الاجتماعي والاقتصادي: الاستغلال، والتهميش الاقتصادي، والحرمان من مستوى معيشي لائق؛ تقابلها ثلاثة أنواع من الظلم «الثقافي أو الرمزي (cultural or symbolic) متجذّرة في الأنماط الاجتماعية للتمثيل وهي: الهيمنة الثقافية، وعدم الاعتراف، وعدم الاحترام»[20].

---

18 - للتوسع حول الفكرة أنظر:

- Nancy Fraser, and Axel Honneth, Redistribution or Recognition? :A Political-Philosophical Exchange, Translated by Joel Galb, James Ingram, and Christiane Wilke (London-New York,Verso, First Published, (2003, p31.

19- María Pía Lara and Robert Fine, «Justice and the public sphere», In: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu, (Mis) recognition, Social Inequality and Social Justice, Edited by Terry Lovell, (New York-London, Routledge, First published, 2007), P41.

20- Terry Lovell, «Nancy Fraser's integrated theory of justice: A 'sociologically rich' model for a global capitalist

تقترح فريزر برادايمات سوسيولوجية تأويلية معاصرة لفهم مسألة العدالة ومعالجة ظاهرة الظلم الشامل، لكنّها تنطلق في ذلك من قلب مفاهيم السياسة العملية المتصّلة بهوية الأقليات المهمّشة والطبقات المستبعدة.

إنّ برادايم إعادة التوزيع (redistribution)، بحسب فريزر، لا يقوم فحسب على علاقة إشكالية بين الطبقات الاجتماعية مثل ما يمكن العثور عليه في الليبرالية الجديدة أو الديمقراطية الاجتماعية أو الاشتراكية؛ بل يشتمل أيضاً على جميع أشكال النسوية المناهضة للعنصرية التي تسعى، في التحوّلات أو الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية، إلى الانتصاف لمظالم الجنس أو الإثنية أو «العرق» (race)؛ ولذلك هي أوسع من سياسة الطبقة التقليدية. وبالمثل، إنّ برادايم الاعتراف (recognition) لا ينطبق فحسب على الحركات التي تسعى إلى إعادة النظر في الهويات التي أُقصيت بشكل غير عادل، وتجد تعبيراتها في النسوية الثقافية، والقومية الثقافية السوداء (le nationalisme culturel noir)، أو حركة هوية المثليين (le mouvement identitaire gay)؛ بل يغطّي أيضاً (برادايم الاعتراف) مختلف النزعات التفكيكية، مثل: الحركة الكويرية (le mouvement queer)، والنقد المضاد للعنصرية، والنسوية التفكيكية، التي تتناقض مع أساسيات السياسة التقليدية للهوية. وبهذا المعنى، يتجاوز الحدود التقليدية لسياسة الهوية[21].

في مقابل التأسيس المعرفي لنظرية عامة للعدالة الاجتماعية عند فريزر، ينبغي التنويه إلى مسألة جديرة بالاهتمام: ما هي المظلة الراعية للعلاقة التفاعلية (الاعتماد المتبادل) بين الاعتراف وإعادة التوزيع؟

البنية المؤسسيّة للاعتراف وإعادة التوزيع:

تختلف وتتعدّد مستويات تحليل الاعتراف وإعادة التوزيع عند فريزر بحسب طبيعة الأطر الفكرية النظرية والأطر العملية.

تُشير فريزر إلى أربعة تخصصات معرفية لتحليل الاعتراف؛ فعلى مستوى الفلسفة الأخلاقية (In moral philosophy)، يتمّ استنباط مفهوم شامل للعدالة يمكن أن يستوعب المطالب القابلة

era?», In: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu, (Mis) recognition, Social Inequality and Social Justice, Edited by Terry Lovell (New York-London, Routledge, First published, 2007), P67.

21- Nancy Fraser, «Justice sociale, redistribution et reconnaissance», Revue du MAUSS, La Découverte, Volume 1, Issue 23, (2004), P154.

للدفاع عن المساواة الاجتماعية، والمطالب القابلة للدفاع عن الاعتراف بالاختلاف. أمّا في النظرية الاجتماعية (In social theory)، فتتمثل المهمَّة في تغيير حالة المجتمع. أمّا جانب النظرية السياسية (In political theory)، فيركّز على تصوّر مجموعة من الترتيبات المؤسّسية والإصلاحات السياسية التي يمكن أن تُعالج كلّاً من التوزيع غير العادل وعدم الاعتراف. وأخيراً في السياسات العملية (In practical politics)، بشكل عام، يكون العمل على تعزيز المشاركة الديمقراطية عبر الانقسامات الحالية من أجل بناء توجّه برنامجي واسع النطاق يَدمج الأفضل في سياسات إعادة التوزيع مع الأفضل في سياسات الاعتراف[22].

ترتيباً على ما سبق، نلاحظ أنّ مأسَسة الاعتراف تحتلّ مساحة كبيرة في حقلَي النظرية السياسية والسياسات العملية؛ فالأول تصوّر أوّلي لأسس الاعتراف ومبادئ التوزيع؛ والثاني مجال خِصب لصناعة السياسات حول هذه المبادئ والأسس وتبْيِئتها مع الواقع المُنشطر ثقافياً وغير العادل اقتصادياً واجتماعياً.

تفترض فريزر أنّ الاعتراف مسألة عدالة، لكن في نظرها، ما هي بالضبط علاقة الاعتراف بالتوزيع؟ ترى فريزر من جهة أنّ النظريات المعيارية للعدالة التوزيعية يمكن أن تغطّي بشكلٍ كافٍ مشاكلَ الاعتراف. ومن المؤكّد أنّ العديد من منظّري التوزيع يقدِّرون أهمية حالة ما «فوق الرفاه المادي» (material well-being)، ويسعون إلى استيعابها في مواقفهم. هذا هو الحال في دراسة أوّلية للوضع الراهن. ولكنّ الواقع، كما تكتشف فريزر، هو نتيجة للتوزيع غير العادل (maldistribution)، وعدم الاعتراف (misrecognition)، بالإضافة إلى التمييز القانوني. من هنا تدعو فريزر إلى ضرورة تجاوز نظرية العدالة التوزيعية إلى دراسة الأنماط المؤسّسية للتقدير الثقافي. تتساءل فريزر: هل هذه الأطر تُعيق المناصفة التشاركية في الحياة الاجتماعية؟ هل يمكن للنظريات القائمة أن تُغطّى مشاكل التوزيع بشكلٍ كافٍ؟ من المؤكّد أنّ بعض المنظّرين يقدّرون أهمية المساواة الاقتصادية، ويسعون إلى استيعابها في تقديراتهم. يفترض هونيث نظرة ثقافية اختزالية للتوزيع، ويعتقد أنّ تغيير النظام الثقافي يكفي لمنع التوزيع غير العادل. ولكن في الواقع، كما رأينا، ليس كلّ توزيع غير عادل يكون ناتجاً عن عدم الاعتراف[23].

22- Nancy Fraser and Axel Honneth, Redistribution or Recognition? :A Political-Philosophical Exchange, Op. cit, P-P. 26-27

23- Ibid, p-p. 34-35.

إنّ الاختبار الواقعي لفرضية الاعتراف وإعادة التوزيع في تحقيق العدالة الاجتماعية يرتهن بمدى مأسَسة المطالب الثقافية والاقتصادية، بمعنى يتدخل متغيّر التمثيل أساساً كضابط للعلاقة، فلا يجد مطلب الاعتراف والتوزيع العادل مكانه لدى النظام السياسي إلاّ بتمثيله في هيئات قانونية وأطر دستورية تتمثّل إجرائياً في المنظمات والنقابات ومؤسسات المجتمع المدني، ويُشترط أن تكون هذه الهيئات، بحسب صاموئيل هنتنغتون (Samuel Huntington)[24]، مستقلّة وقادرة على التكيف ومتماسكة سواءً كان ذلك محلياً أم دولياً.

في عالم اليوم، تَتجاهل مطالب إعادة التوزيع، على نحو مُتزايد، افتراض الاقتصادات الوطنية؛ ففي مواجهة الإنتاج عبر الوطني، [...] تبدو النقابات العمالية المركّزة وطنياً على نحو متزايد بالنسبة إلى الحلفاء في الخارج [...] فترتبط صراعات الفلاحين الفقراء والشعوب الأصلية، ضدّ السلطات المحلية والوطنية المستبدة، بمناهضة الشركات عبر الوطنية والنيوليبرالية العالمية، فمثلاً يستهدف متظاهرو منظمة التجارة العالمية مباشرة هياكل الحكم الجديدة للاقتصاد العالمي، التي عزَّزت بشكل كبير قدرة الشركات الكبيرة والمستثمرين على الهروب من السلطات التنظيمية والضريبية للدول الإقليمية. وبالطريقة نفسها، إنّ الحركات التي تناضل من أجل الاعتراف تتطلّع بشكل مُتزايد إلى ما وراء الدولة الإقليمية. تحت مظلة شعار «حقوق المرأة هي حقوق الإنسان» (women's rights are human rights)، على سبيل المثال، تربط النسويات في جميع أنحاء العالم الصراعات ضد الممارسات الأبوية المحلية بحملات إصلاح القانون الدولي. وفي الوقت نفسه، إنّ الأقليات الدينية والإثنية، التي تواجه التمييز داخل الدول الإقليمية، تُعيد تشكيل نفسها بوصفها من الشتات، وتبْنِي جماهير عابرة للحدود الوطنية لتعبئة الرأي العام الدولي. وأخيراً، تسعى تحالفات الناشطين في مجال حقوق الإنسان عبر الوطنية إلى بناء مؤسسات عالمية جديدة، مثل المحكمة الجنائية الدولية، التي يمكن أن تُعاقِب على انتهاكات الدولة لكرامة الإنسان[25].

24 - المؤسساتية، في تصوّر هنتنغتون، «هي العملية التي تكتسب بها التنظيمات والإجراءات حتميةً وثباتاً. إنّ مستوى المؤسساتية في أيّ نظام سياسيّ يمكن تعريفه بتكيف وتعقيد واستقلالية وتماسك تنظيماته وإجراءاته». للمزيد أنظر: صاموئيل هنتنغتون، النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة سمية فلو عبود، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993، ص. 21.

25- Nancy Fraser, «Re-framing justice in a globalizing world» In: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu, (Mis) recognition, Social Inequality and Social Justice, Edited by Terry Lovell (New York-London, Routledge, First published, 2007), P-P. 18-19.

اكتمال المأسَسة بتفعيل السياسي لبناء العدالة الاجتماعية:

تُذكّر الفيلسوفة فريزر بأنّنا، في السياق العالمي، بحاجة ماسّة إلى تسييس مسألة الاعتراف في إطار «نظرية العدالة الديمقراطية ما بعد الويستفالية (une théorie de la justice démocratique postwestphalienne)؛ و«دمج البعد السياسي للتمثيل (la représentation)، جنباً إلى جنب مع البعد الاقتصادي والبعد الثقافي للاعتراف». إنّ استخدام عبارة «جنباً إلى جنب» يستنطق الوضع المُعطى للبعد السياسي مقارنةً بالأبعاد الاقتصادية والثقافية. في حين أنّ الرهان يكمن في استيعاب الصراعات ضد التوزيع غير العادل، والحرمان من الاعتراف والتمثيل. إنّ البعد السياسي، وُفقاً لفريزر، يتجلّى، في حدّ ذاته، في التوزيع والاعتراف، فهي عموماً تُعدّ مسائل تقرّرها الدولة. بقدر ما يتعالى (transcendantale) البعد السياسي على البعدين الاقتصادي والثقافي، يُحدَّد شروط إمكانية صياغة مطالب إعادة التوزيع والاعتراف. ويُحدِّد الإطار السياسي معايير التصنيف المُستخدمة في الأبعاد الاقتصادية والثقافية (الطبقة والوضع)، والإجراءات المشروعة لإضفاء الشرعية على هذه التصنيفات أو تحييدها. توضّح فريزر البعد المتعالي للجانب السياسي في نظريتها الثلاثية الأبعاد: «التمثيل دائماً موجود بالفعل في المطالبة بإعادة التوزيع أو الاعتراف. البعد السياسي ضمني؛ بل يتطلّب أن يكون كذلك، لا توجد إعادة توزيع أو اعتراف من دون تمثيل»[26].

تؤكّد فريزر ضرورة عدم الانزلاق من البعد المتعالي للسياسة إلى تجاوزها: «لا أسعى إلى اقتراح أنّ السياسة بعدٌ متعالٍ عن العدالة، وأكثر أهمية من البعدين الاقتصادي والثقافي؛ بل تُؤخذ الأبعاد الثلاثة في علاقة تشابك وتأثير متبادل. وكما أنّ إمكانية صياغة مطالب التوزيع والاعتراف تعتمد على علاقات التمثيل، فإنّ وجود صوت سياسي يعتمد على العلاقات بين الطبقات والوضع. هذه الأبعاد الثلاثة متداخلة، يجب أن نجعل الصراعات في ترابط للتغلب على اللاعدالة. وهكذا، فإن «التركيز على بعدٍ واحدٍ أو آخر هو مجرّد قرار تكتيكي واستراتيجي»[27].

26- Réjane Sénac, «L'institutionnalisation d'une égalité dans la différence: parité, diversité, intersectionnalité», 12e congrès, Association francaise de science politique (AFSP), section thématique 65: "Des "politiques" de l'intersectionnalité: un regard comparatif sur l'institutionnalisation du traitement des discriminations multiples en Europe", Jul 2013, Sciences Po, Paris, 27 rue Saint-Guillaume, France. Submitted on 3 April 2014, P6, In: https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00972735/document, Date de la visite: 07.09.2017

27- Ibid.

إنّ جوهر العدالة عند فريزر هو المساواة في المشاركة. ووفقاً لهذا المبدأ المتمثل في المساواة في القيمة المعنوية، تتطلب العدالة ترتيبات اجتماعية؛ بمعنى أن التغلّب على الظلم هو تفكيك للعقبات المؤسّسية التي تمنع الأفراد من المشاركة في التفاعل الاجتماعي. هناك نوعان مختلفان من العقبات التي تعترض المناصفة التشاركية (participatory parity)، يقابلهما نوعان مختلفان من الظلم. فمن ناحية، يمكن أن تَحرم المشاركة الكاملة للهياكل الاقتصادية الأفرادَ من الموارد التي يحتاجون إليها من أجل التفاعل مع الآخرين؛ والتي يعانون فيها من ظلم التوزيع أو التوزيع غير العادل. ومن ناحية أخرى، يمكن أيضاً منع الأفراد من التفاعل على أساس المناصفة (parity) من خلال الهرميّة المؤسّسية للتقدير الثقافي التي تحرمهم من المكانة المطلوبة؛ التي يعانون فيها من عدم المساواة أو عدم الاعتراف. في الحالة الأولى، المشكلةُ هي الهيكل الطبقي للمجتمع، الذي يتطابق مع البعد الاقتصادي للعدالة. في الحالة الثانية، تكمن المشكلة في النظام القائم الذي يتوافق مع البعد الثقافي والبنية الطبقية في المجتمعات الرأسمالية الحديثة. لا يعكس النظام القائم العلاقة بدقّة؛ على الرغم من التفاعل السببي، إلا أنّ بينهما بعض الاستقلالية[28].

رابعاً: أهمية نظرية الاعتراف عند فريزر ضمن التغيّرات الراهنة للعنف:

تنتمي نظرية الاعتراف عند فريزر، في خطّها العام، إلى الاتجاه المعرفي الذي يحاول تحليل البنية الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية للتفاعلات السلوكية اليومية بين الجنسين، سعياً نحو بناء مقاربة تفسيرية لظاهرة العنف المجتمعي. وقبل الحديث عن هذه المقاربة وتكيّفاتها الراهنة مع المستجدات السياقية اليوم، نبحث عن أهمّ المحدّدات النظريّة والواقعية للعنف في علاقته بالاعتراف والتوزيع لدى فريزر.

تُعرّف فريزر «العنف بأنّه قابلية الانفعال السلبي بشكل منتظم، وإن كان العنف في جوهره عشوائياً، وغير عقلاني، وله دوافع لاواعية [...]. ويرتبط العنف في منظور فريزر، [...] ارتباطاً وثيقاً بالإمبريالية الثقافية»[29]. لقد أدت الهيمنة الثقافية في المجتمعات المعاصرة إلى سيطرة المركز على الهامش في ظلّ تراتبيّة اجتماعية متّصلة بالجندر والعرق والأقليات؛ فالعنف المجتمعي وليد الهيمنة الثقافية -كما تعتقد فريزر-وهذه الهيمنة بدورها أفرزت عدم الاعتراف الثقافي والتوزيع الاقتصادي غير العادل. ويمكن تشريح الواقع الذي فرض هذه الحالة وفقاً للمحددات الآتية:

28- Nancy Fraser, «Re-framing justice in a globalizing world», Op, cit, P. 20.

29- Nancy Fraser, Justice Interrupus: Critical Reflections on The 'Postsocial' Condition (London-New York, Routledge, 1997), P 198.

التحوّل في السياسة النسوية

إنّ التحوّل، على مدى السنوات الثلاثين الماضية، من التصوّرات شبه الماركسية، التي تركّزت جهودها حول المنظورات الجندرية للثقافة، والمفاهيم القائمة على الهوية؛ تزامن مع تحوّلٍ مُوازٍ في السياسة النسوية. ففي حين كان جيل عام (1968) يأمل إعادة هيكلة الاقتصاد السياسي من أجل إلغاء تقسيم العمل بين الجنسين، وضعت النسويات اللاحقة أهدافاً أخرى أقلّ أهمية؛ فعلى سبيل المثال، طالب البعض بالاعتراف بالاختلاف الجنسي (sexual difference)، في حين فضّل آخرون تفكيك المقابلة الفئوية (the categorial opposition) بين الذكوري والأنثوي. وكانت النتيجة تحولاً في مركز ثقل السياسة النسوية. وبمجرد أن تركّز جهد الصراعات الجندرية في العنف، برزت العلاقة بين الهوية والتمثيل (identity and representation)، وكانت النتيجة تبعية الصراعات الاجتماعية للصراعات الثقافية، وسياسات إعادة التوزيع لسياسة الاعتراف. وعليه افترضت النسويات الثقافية والتفكيكيات على حدّ سواء أنّ السياسة الثقافية النسوية سوف تدعم الصراعات من أجل المساواة الاجتماعية. ولكن هذا الافتراض، أيضاً، سقط فريسةً لروح العصر (Zeitgeist) الفضفاضة؛ فالتوجّه النسوي إلى الاعتراف، في «مجتمع الشبكة» (the network society)، قد اتّفق بشكل دقيق جدّاً مع النيوليبرالية المهيمنة التي لا تريد شيئاً أكثر من قمع الذاكرة الاشتراكية[30].

على النقيض من ذلك، ومن منظور الاعتراف، يبدو أنّ حالة الجندر هي تمايزٌ في الوضع مُتأصّل في النظام الأساسي للمجتمع؛ فالقوانين الجندرية تنتشر في الأنماط الثقافية للتفسير والتقييم، وهي أمور أساسيّة بالنسبة إلى نظام الوضع ككل. ومن ثَمَّ، فإنّ السمة الرئيسة للظلم الجندري هي النزعة المركزية؛ نمط مؤسّسي للتقدير الثقافي يميّز الصفات المرتبطة بالذكورة، في حين أنّه يقلّل من قيمة كلّ شيء مُشفّراً على أنّه «أنثوي». وتشكّل النماذج المُمَأسسة مساحاتٍ واسعة من التفاعل الاجتماعي. وقد تمّ تدوينها في العديد من مجالات القانون بما في ذلك قانون الأسرة والقانون الجنائي، حيث تقوم بتزويد الهياكل القانونية بالخصوصية والاستقلال الذاتي والحصانة الذاتية والمساواة. وهي أيضاً راسخة في العديد من مجالات السياسة الحكومية مثل سياسات الإنجاب والهجرة واللجوء، وفي الممارسات المهنية الرائدة كالطب والعلاج النفسي. كما تتجذّر أنماط التقدير في الثقافة الشعبية والتفاعل اليومي. ونتيجة لذلك، تُعاني المرأة من أشكال التمييز الجندري في

30- Nancy Fraser, «Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice», Studies in Social Justice, Volume 1, Number 1, published by New School for Social Research, (Winter 2007), P 24.

أنظر أيضاً:

- Nancy Fraser and Axel Honneth, Redistribution or Recognition? :A Political-Philosophical Exchange, Op. cit, P 21.

حالة الخضوع، كالتحرش والاعتداء الجنسيين، والعنف العائلي؛ والاستبعاد أو التهميش في المجالات العامة والهيئات التداولية؛ والحرمان من الحقوق الكاملة والحماية المتساوية للمواطنة. هذه الأضرار هي ظلم ناتج عن عدم الاعتراف، وهي مستقلةٌ نسبياً عن الاقتصاد السياسي، وليست مجرد «بنية فوقية» (superstructural)، ومن ثَمَّ، لا يمكن التغلّب عليها من خلال إعادة التوزيع وحده، ولكنّها تتطلّب وسائل علاج إضافية ومستقلة للاعتراف[31].

الاعتراف الثقافي بالحركات الاجتماعية:

تحاول جماعات ثقافية عديدة تأكيد هويّتها الجماعيّة من خلال استبعاد جميع «الوافدين الغرباء» (outsiders) بقوّة. وتنضوي هذه الجماعاتُ ضمن لواء الحركات الاجتماعية، هذه الأخيرة التي تطالب اليوم بالاعتراف بأهميّة قناعاتها، وهي لا تشتمل فحسب على جماعات سلميّة مثل النسويات أو الأقليات المهمّشة، بل تضمُّ أيضاً مجموعات عنصرية وقومية مثل: أمة فارخان للإسلام (Farrakhan›s Nation of Islam)، وزعماء المحتالين الألمان (German skinheads). وفي هذا الصّدد كان التنقيح الثاني لفريزر، وهو تنفيذ تصوّرها الأوّلي لسيناريو صراع ما بعد الاشتراكية الجديدة، الذي ينبني على تفكيك مشروع «سياسات الهوية» (identity politics). واختلاف الحركات، في هذا الصدد، لا يمكن ربطه إلّا بالهدف المشترك المتمثّل في المطالب غير الحصرية والموجّهة نحو الديمقراطية بغرض الاعتراف الثقافي، في الوقت الذي تتجرّد فيه الواحدةُ بعيداً عن تلك التي تحاول بقوّة أن تؤكّد «خصوصيتها» مع التهديد بالعنف من خلال تطبيق المضامين المعيارية[32].

3. معضلة الثقافي والاقتصادي:

من المؤكّد أنّ المجموعات والفئات الاجتماعية الثقافية لا يستبعد بعضُها بعضاً. ولكن تُجادل فريزر بأنّها قد تُصنّف وفقاً لجذورها الأساسية؛ فمن جهة هي جماعات تتجذّر أساساً في النظام الاقتصادي، الأكثر عرضةً للتوزيع غير العادل؛ ومن جهة أخرى، هي جماعات مُنضوية في وضع متمايز وعرضةً لعدم الاعتراف. إذا كانت الطبقة الاجتماعية الفرعية (الطبقة العاملة) توفّر حالة نموذجية فيما يتعلّق بالظلم الاقتصادي، فإنّ أمثلة فريزر حول الجماعات، التي تعاني أساساً من الظلم الثقافي، تشتمل على أولئك الذين يضعون جنسهم خارج التسلسل الهرمي وقيم الثقافة المهيمنة، بمن في ذلك المِثليون. في النقطة المركزية نجد فريزر تضع شروطاً لـ«ثنائية التكافؤ» لدى

31- Nancy Fraser, «Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice», Op. cit, P 26.

32- Nancy Fraser and Axel Honneth, Op. cit, P 121.

المجموعات التي هي على حدّ سواء عرضةً لكلا النوعين من الظلم. إنّ المثالَين اللّذين تستخدمهما فريزر هما النوع الاجتماعي و»العرق»، فقد تمّ تحديدهما على أنّهما ثقافيان وليس أساسين اقتصاديين، إلاّ أنّها (فريزر) تدّعي أن هذه الفروق قد أصبحت جزءاً لا يتجزأ من بنية النظام الاقتصادي (اضطهاد الداليت في الهند سيكون مثالاً قوياً في وقت واحد ومُتجذّر في النظام (الثقافي) الذي يُحدّد الطبقة (بالنسبة إلى ماكس فيبر)، وجزءاً لا يتجزأ من النظام الاقتصادي المستمر. لم تكن الطبقة المهيمنة أو الفرعية متجانسة أبداً. في مختلف السياقات والأشكال، كانت مؤسسات وممارسات اجتماعية وثقافية مُتمايزة. وحيثما تكون المجموعات الفرعية متمايزة ثقافياً، فإنّها قد تجذب سوء التقدير وعدم الاعتراف الثقافي. من ناحية أخرى، بحسب جوديث بتلر (1998)، البروز الثقافي للمِثليين يقابله دفع غرامات اقتصادية حادّة، ومعاناة جسدية، فضلاً عمّا أشار إليه بيير بورديو بالعنف الرمزي (2000). ولكنّ المشكلة، في أساس هذه المظالم، فيما إذا وُجدَ النظام الاقتصادي أو النظام الثقافي أو كلاهما معاً[33].

خامساً: النوع الاجتماعي في سياق المأسسة: مدخل علاجي (Thérapeutique)

تفترض المقاربة المعاصرة للنوع الاجتماعي في السياقات غير الغربية خاصةً، للقضاء على مظاهر اللاعدالة بين الجنسين والاعتراف بالهوية، وتحقيق العدالة التوزيعية، وبلوغ الهدف الأصلي لاستئصال باثولوجية العنف في المجتمعات المعاصرة؛ الاعتمادَ على الأطر الإجرائية الآتية:

الإصلاح المؤسسي (institutional reform): ويبرز في تكوين وزارة للمساواة بين الجنسين أو إنشاء الحصص لتمثيل المرأة في الأحزاب السياسية والحكومة والشرطة والقوات المسلحة[34].

تحويل ثقافة السلطة (change that culture of power): فالعمل على تحقيق المساواة بين الجنسين، لأنّه حقّ أساسي وشرط ضروري للقضاء على الفقر وتحقيق هدف النمو والتماسك الاجتماعي وتعزيز السلام والأمن. هذا لن يكون فعالاً إلا إذا قمنا، في وقت واحد، بتغيير ثقافة السلطة إلى ثقافة تدعّم المساواة بين الجنسين وبناء السلام المستدام. وفي هذا الاتجاه يمكن تحويل

33- Terry Lovell, «Nancy Fraser's integrated theory of justice: A 'sociologically rich' model for a global capitalist era?», Op. cit, P 68.

34- Kathleen M. Jennings, «Gender and Post-Conflict State building», Ralph Bunche for Institute International Studies, p. 2, see link: http://conflictfieldresearch.colgate.edu/wp-content/uploads/2015/05/Jennings.pdf. Date of visit: 18 September 2017.

هذين المتغيّرين إلى مؤشرات من خلال خلق هياكل صنع القرار المراعية للمنظور الجنساني في السياسة والمجتمع، وأيضاً خلق بنية تحتية وطنية مستدامة من أجل السلام تسمح للمجتمعات وحكوماتها بحلّ الصراعات داخلياً؛ وتتطلب، في نهاية المطاف، تغيير المعتقدات الاجتماعية والثقافية العميقة الجذور بشأن دور الرجل والمرأة في المجتمع[35].

خاتمة:

إنّ الظواهر الاجتماعية الباثولوجية، كالعنف والتطرف والإرهاب، هي حصيلة لاختلال التوازن النسبي بين احترام الهوية الثقافية والاعتراف بها ككيان له الحقّ في العيش الكريم من جهة، وظفر الفئة المهمّشة بحقّها المادي في الثروة من خلال التوزيع الاقتصادي العادل القائم على الاعتراف الثقافي بهذه الفئة، من جهة أخرى.

في تقديري، إذا كانت فريزر تفترض الإصلاح انطلاقاً من البنية الاقتصادية والوضعية الثقافية والأطر المؤسسية للاعتراف، فإنّ ذلك على قدرٍ كبير من الأهمية، لكن لا ينبغي أن نُغفل إصلاح معتقداتِ وقيمِ وإدراكاتِ السلطة، ممثلةً في صنّاع القرار، حول هوية الجماعات ومطالبها الثقافية، وهذا يرتبط في الأصل بطبيعة الثقافة السياسية لصناع القرار (مغلقة/ مفتوحة) الموجِّهة لسياسات الدولة (استيعابية/ تعددية)، والتي يمكن أن تُنتج عنفاً أو استقراراً اجتماعياً، حسب طبيعة الدفع الأصلي للعملية.

35- A Cordaid and WOMEN Policy Brief, «Gender-responsive Peace and State-building: Transforming the Culture of Power in Fragile States», September 2010, P-P. 5-4, see link: https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/2010.10.13-Final-Policy-Brief-Cordaid-Gender-responsive-peace-and-state-building.pdf. Date of visit: 26 September 2017.

المصادر والمراجع

1. المصادر:

- هوبز، توماس، اللفياثان: الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب، مراجعة وتقديم رضوان السيد، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث «كلمة»، أبوظبي/ دار الفارابي، بيروت، ط1، 2011.
- هنتنغتون، صاموئيل، النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة سمية فلو عبود، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993.
- ريكور، بول، سيرة الاعتراف: ثلاث دراسات، ترجمة فتحي انقزو، مراجعة محمد محجوب، المركز الوطني للترجمة، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010.
- Fraser, Nancy, Justice Interrupus: Critical Reflections on The 'Postsocial' Condition,) London-New York, Routledge, 1997).
- Fraser, Nancy, and Axel Honneth, Redistribution or Recognition? :A Political-Philosophical Exchange, Translated by Joel Galb, James Ingram, and Christiane Wilke (London-New York,Verso, First Published, (2003.
- Fraser, Nancy, «Justice sociale, redistribution et reconnaissance», Revue du MAUSS, La Découverte, Volume 1, Issue 23, (2004).
- Fraser, Nancy, «Re-framing justice in a globalizing world», In Nancy Fraser and Pierre Bourdieu, (Mis) recognition, Social Inequality and Social Justice, Edited by Terry Lovell (New York-London, Routledge, First published, 2007).
- Fraser, Nancy, «Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice», Studies in Social Justice, Volume 1, Number 1, published by New School for Social Research, (Winter 2007).
- Fraser, Nancy, «Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation», The Tanner Lectures On Human Values Delivered at Stanford University, April 30–May 2, 1996, http://www.intelligenceispower.com/Important%20E-mails%20Sent%20attachments/Social%20Justice%20in%20the%20Age%20of%20Identity%20Politics.pdf. Date of visit: 28 Septembre 2017.

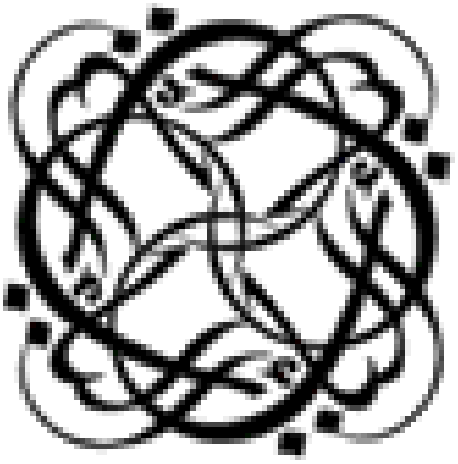
- Fraser, Nancy, «Repenser la sphère publique: une contribution à la critique de la démocratie telle qu›elle existe réellement«, Extrait de Habermas and the Public Sphere, sous la direction de Craig Calhoun (Cambridge, MIT Press, 1992), Traduit de l›anglais par Muriel Valenta In: HERMÈS revues 31,)2001).
- Honneth, Axel, The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts, Translated by Joel Anderson (Massachusetts-Great Britain,The MIT Press Cambridge, 1995).
- Taylor, Charles, »The Politics of Recognition»: https://www.uio.no/studier/emner/sv/sai/SOSANT2210/v15/pensumliste/taylor_the_politics_of_recognition.pdf, Date of visit: 25 octobre 2017.

2. المراجع:

- حسام الدين علي مجيد، إشكالية التعددية الثقافية في الفكر السياسي المعاصر: جدلية الاندماج والتنوع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2010.
- A Cordaid and WO=MEN Policy Brief, «Gender-responsive Peace and State-building :Transforming the Culture of Power in Fragile States», September 2010, p-p. 5. 4, see link: https://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/2010.10.13-Final-Policy-Brief-Cordaid-Gender-responsive-peace-and-state-building.pdf. Date of visit: 26 September 2017.
- Casanova, Vincent & Gaëlle Krikorian, «entretien avec Nancy Fraser», Devenir pairs-VACARME 55, 15 avril 2011, In: http://www.vacarme.org/article2005.html, Date de la visite: 11 octobre 2017.
- Jennings, Kathleen M, «Gender and Post-Conflict State building», Ralph BuncheInstitute for International Studies, p. 2, see link: http://conflictfieldresearch.colgate.edu/wp-content/uploads/201505//Jennings.pdf. Date of visit: 18 September 2017.
- Laitinen, Arto, «Paul Ricoeur›s Surprising Take on Recognition», Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies, Volume 2, Issue 1, (2011).
- Lara, María Pía and Robert Fine, «Justice and the public sphere», In:

Nancy Fraser and Pierre Bourdieu, (Mis) recognition, Social Inequality and Social Justice, Edited by Terry Lovell (New York-London, Routledge, First published, 2007).

- Lovell, Terry, «Nancy Fraser's integrated theory of justice: A 'sociologically rich' model for a global capitalist era?», In: Nancy Fraser and Pierre Bourdieu, (Mis) recognition, Social Inequality and Social Justice, Edited by Terry Lovell (New York-London, Routledge, First published, 2007).
- Martha E. Gimenez, «Working Class», In William A. Darity, International Encyclopedia of the Social Sciences, Macmillan Reference USA , VOLUME 9, 2ND EDITION.
- Minter, Adam, «Machiavelli, Violence, and History», The Harvard Review Of Philosophy, Volume 2, Issue 1, published by the Philosophy Documentation Center, (Spring 1992).
- Sénac, Réjane, «L›institutionnalisation d›une égalité dans la différence : parité, diversité, intersectionnalité», 12e congrès, Association francaise de science politique (AFSP), section thématique 65: «Des «politiques» de l›intersectionnalité: un regard comparatif sur l›institutionnalisation du traitement des discriminations multiples en Europe», Jul 2013, Sciences Po, Paris, 27 rue Saint-Guillaume, France. Submitted on 3 April 2014, In: https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00972735/document, Date de la visite: 07.09.2017.



ترجمات

هيغل والعنف المفاهيمي*

بقلم: بيير جان لاباريير
ترجمة: محمد هاشمي**

ملخص:

تستدعي موضوعة العنف لدى هيغل استعمالاً لمجموعة سيميائية غنيّة؛ إذ على مسافة من المفردة المحايدة «قوّة» (Kraft)؛ بل أيضاً من المفردة «قدرة» (Macht)، التي يمكن أن يجد استعمالها مكاناً ما في عمل العقل، تطالعنا كلمة «العنف» (Gewalt) بالمعنى الدقيق للكلمة مستدمجة فكرةَ فعلٍ يشتغل انطلاقاً من خارجانيّة خالصة، وذلك دون أن يضع في الاعتبار العلاقة مع الآخر انطلاقاً من هذا الغير عينه. ولقد كان على هيغل أن يواجه شخصياً عنف التاريخ، وهو عنفٌ من الدرجة الأولى ومن طبيعةٍ كانت لم تُستثمر بعدُ من طرفِ قوى الروح، التي ضداً لها سيُعدُّ من المشروع والضروري خوض عنفٍ ثانٍ؛ نفي النفي، الذي يعيد إدخال العقل بين الإلزام والحرية. يُمارس «عنف المفهوم» هذا داخل مجال التربية والتدبير السياسي.

في دراسة صدرت سنة (1928) تحت عنوان «هيغل وأمريكا»[1]، ينمي أورتيغا إي جاسي (Ortega y GASSET) طرحاً، وهو يحلّل ما يراه انعداماً للماضي وللمستقبل في منظور فيلسوف التاريخ، مفاده أنّه قادرٌ على إقامة صورةٍ لهيغل يبدو فيها مفكراً أقرب إلى القيصر، أو ديوكلتيانوس، أو جنكيز خان، أو باربا‌روس، منه إلى أفلاطون، وديكارت، وسبينوزا، أو كانط نظراً «لسلطويته،

* العنوان الأصلي للمقال:

Pierre-Jean. Labarrier, Hegel: y a-t-il une violence du concept? Laval théologique et philosophique, La violence, Volume 48, numéro 2, juin 1992.

** أستاذ الفلسفة السياسية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

1- Ortega y GASSET, Hegel y America. In Obras complétas, Tomo II, El Espectador (1916-1934). Madrid, 3° édition, 1954, p. 563.

وسطوته، صلابته ونزعته التأسيسة»[2]؛ «إنه منظم للحشود الكبيرة، وتصعب تصفيته والقضاء عليه»[3]. فهيغل؛ لكونه لا يتعلّق في العمق بغير الحقيقة في صورتها النهائية، غيرُ مكترثٍ، تبعاً لذلك، بالحقائق الجزئيّة التي يقيم لها الناس الحسابات، فهو يطوّر «فكر فرعون؛ ينظر إلى عش النمل العمالي الكادح في تعبٍ كبير بغية بناء هرمه»[4].

إنّها محكمة تفتيش راديكالية؛ حيث يُوضع من تطلّع في نفسه مفكراً إلى الحرية إلى جانب أولئك الذين يبرّرون أسوأ عمليّات القمع. ومن المؤكّد أنّه ليس في المقدور تبرئة هيغل مبدئياً من حصول التباس وغموضٍ ما حول هذه النقطة مثلما نقاط أخرى؛ كما لا يتعلق الأمر بغضّ الطرف عمّا كان البعض ممّن أعلنوا صراحةً الاستناد والإحالة إليه (الماركسية، والنازية، على الرغم ممّا يبدو في ذلك من زيغ) يؤكّدون قراءةً ما يفيد لديه إعلاءً للقوة وعدم اهتمام بالضعفاء؛ ومع ذلك، ليس هناك من مبرّر في أن نمنح أورتيغا إي جاسي الموافقة، باعتباره وكيل هذه المحاكمة التي تبدو في الظاهر غير قابلة للطعن، ومتوافرة على امتياز القطع واليقين؛ بل يتوجّب أن نعيد النظر في بعض عناصر هذا الملف الأكثر تعقيداً ممّا يبدو عليه. وهذا يقتضي، في الحقيقة، دراسةً واسعةً أنا ملزمٌ بأن أقدّم هنا خطاطتها العامة فحسب، على صورة اقتراحات أكثر منها مبرهنات فعلية.

لنقدّم قبل كلّ شيء بعض التدقيقات السيميائية. على اعتبار أنّ المفردات، التي يستعملها هيغل في إطار مسح حقل التجارب هذا، هي مفردات بالغة الدقّة. هناك ثلاث كلمات ينبغي علينا إبرازها: (Gewalt) ،(Macht) ،(Kraft)، مع مقابلها الفرنسي الأكثر جلاء: «force», قوة،«puissance» قدرة (أو «pouvoir» سلطة)، «violence» عنف. أمّا المفردة الأولى فيمكن أن تُوضع جانباً بشكل تامّ بالنسبة إلى كلّمَن يقصد التأمّل في موضوعة العنف خاصة؛ وعلى الرغم من ذلك، لا يبدو لي من غير المجدي تسجيل مكانها داخل مجموعة تسعى إلى أن تعبّر، ما بين الحرية والإلزام، عن صورة التأثير المتبادل بين الأفراد أو على مستوى أكثر اتساعاً بين وقائع العالم؛ إنّ «القوة»، وهو التصوّر الذي أُخذه هيغل من فيزياء العناصر منظوراً إليها على أنها قوى مشعّة (الكهرباء المغناطيسية، الإشعاع)، هي التعبير الأول «الطبيعي» للعبة تشارط إمكاني ينزع، داخل شروطٍ معينة، إلى أن يصبح نموذجاً مثالياً لتبادلية يمكن أن نتبين فيها مثال الاعتراف المتبادل بين الحريات. ومن المعلوم،

2- Ibid.

3- ID, p. 564.

4- ID, p. 564.

في هذا الصدد، الجدلية الشهيرة لـ«لعبة القوى» داخل تحليل الشكل الثالث لفينومينولوجيا الروح المسماة تحديداً «القوة والفاهمة».

بينما تقودنا المفردتان الأخريان إلى قلب موضوعنا. لكن، لمرّة أخرى، بتدرّج. كلمة (Macht) في صيغة المفرد تعني ببساطة القدرة، مأخودةً بدلالة ممارسة (لحسن الحظّ ليس دائماً اعتباطاً وظلماً) سلطة من دونها لن يوجد أيّ تنظيم للقوى العمياء التي تخترق الأفراد والحشود؛ أمّا فيما يتعلق بكلمة (Machte) بصيغة الجمع، فهي تشير في العادة، وعلى شاكلة سلميّة بشكل واضح، إلى البنى الضرورية للممارسة الطبيعية والشرعية للسلطة، سواء أتعلّق الأمر بتنظيمات من النوع الحرفي أو السياسي، أم تعلق بـ«الحشود»، التي تشكّل الجسم الاجتماعي. مع ذلك، يمكن أن تُستعمل الكلمة في إطار دلالة تذهب بها نحو ممارسة للسلطة غير المؤسسة على العقل، وهو ما يجعلها تقع أقرب إلى دلالة «الإلزام» (Zwang) منها إلى دلالة «الضرورة الخيّرة» (Notwendigkeit).

في هذا المستوى، قد يحدث أن ننزلق بشكل لطيف وخفيٍّ إلى غاية سجل «العنف» بالدلالة المباشرة للكلمة المتمثّلة في مفردة (Gewalt). وبهذا يستطيع هيغل أن يكتب داخل (علم المنطق)، في نهاية فصل (مذهب الماهية): «إنّ العنف (Gewalt) هو إحدى ظواهر القوة (Macht)، حيث تُدرك القوّة من حيث هي شيء خارجي[5] إنّ هذا التوصيف بـ«الخارجية» هو توصيف حاسم. فمن المؤكّد أنّ القوة (Macht) ليس بمقدورها أن تتجاوز «إضفاء الطابع الظاهراتي» الذي من دونه لن تنفكّ عن تجرّديتها؛ لكنّ هذا الانتقال إلى العينية (والجملة السابقة الذكر توجد بالمناسبة في القسم الثاني من «مذهب الماهية» المخصّص لمفهوم العينية)، يمثل لحظة لكلّ المخاطر؛ إذ سرعان ما ستنحطّ السلطة إلى «عنف» إذا لم تستعد تلك العلاقة من خلال جوانيّة الآخر، ولكن لكي تتأسس انطلاقاً منها في صورة برانيّة خالصة. ومع ذلك ليس بإمكاننا القول إنّ العنف من حيث هو عنف (أي من حيث هو على وجه الخصوص ظاهرة «قوة») يلزم العمل على محوه بشكل تام؛ فهو يملك حقّ المواطنة وكفاءة ذات طبيعة مفاهيميّة حينما يتعلّق الأمر بتقويض «عنف» أوليّ، كعنف الطبيعة مثلاً، أو، عنف الطبائع حين يتعلّق الأمر بأفراد، كذلك الذي نصادفه كمعطى حين نعمل على فكّ شفرة حريةٍ ما.

5- Logik, G.W.JI (Gesammelte Werke I in Verbindung mit d. Dt. Forschungsgemeinschaft, hrsg. vond. Rhein-Westfal. Akad. d. Wiss. - Hamburg, Meiner) 405/30 (trad. Labarrière-Jarczyk II 289/16).

إنّه لمن المهم أن نسجل، منذ الاستعراض الأولي، في أيّ سياقات تحلُّ هذه المفردة أساساً؛ إنها تكون حاضرةً أثناء تحليل الصور التي يمكن أن تتّخذها حتى داخل مجال المنطق، مواجهةً القوى التي تخترق مباشريّة الطبيعة على وجه الخصوص. هكذا، وبشكل معبّر، نجد، في القسم الثاني من (مذهب التصور) المخصص لدراسة الموضوعية، النزعة الميكانيكية، والنزعة الكيميائية[6]، والنزعة الغائية، وهو ما يمكن أن نضيف إليه استعمالاً آخر في الفصل الذي يعالج (الحياة): «إنّ الذات (ولْنتناولها هاهنا في حدود لجوئها عند الحاجة إلى أن تُضاف بشكل محدد للخارج، وهو ما يجعلها ذاتها (شيئاً ما) خارجياً أو أداة) تستعمل العنف على الموضوع»؛ وذلك لأنّ النص يضيف مدققاً: «إنّ الخارجيّ في هذا هو سيرورة الموضعة على العموم؛ النزعة الميكانيكية والنزعة الكيميائية»[7]. لكنّ المفردة تُستحضَر بكيفيّة أكبر في سياق الصراعات الإنسانيّة، التي لم تجد بعدُ توازن حقيقتها. وهكذا، نجد من ضمن (24) استعمالاً للكلمة البسيطة، التي يمكن أن نجدها داخل فينومينولوجيا الروح، (19) توجد في «الروح»، حيث توّصِّف في الغالب سلوكات تنزع إلى سيطرة من طبيعة اضطهادية هي، لكونها كذلك، تستدعي سلباً مباشراً وصريحاً. وهكذا نجد أيضاً أنّ كلمة عنف تظهر في الخطوط الأساسية لفلسفة الحق باعتبارها ظلماً يمكن للفرد أن يُعرّض له فرداً آخر: «إنّ أول إكراه (Zwang)، من حيث هو عنف (Gewalt) يُمارَس من طرف كائن حرٍّ يعتدي على الكينونة الأمبريقية للحرية في دلالتها الملموسة، ومن ثمّة على الحقّ من حيث هو حقّ، هو ما يمكن دعوته الجريمة»[8].

I. عنف التاريخ:

قبل الدخول في تحليلٍ أكثر دقّة لهذه الصور والأفعال وردود الأفعال التي تثيرها، يبدو لي من المناسب أن نثير المكانة التي يأخذها العنف، بالنسبة إلى هيغل، داخل واقع الأحداث التي كان عليه أن يتلقّاها، من حيث هو فرد متموقع تاريخياً. لم يكن قد بلغ التاسعة عشرة حين اندلعت الثورة الفرنسية، كما أنّ معظم حياته انقضى في خضمّ تغيّرات استثنائية: انهيار عالم كامل مع نمطه في التفكير، وحروب معمّمة، وهزيمة بلده واجتياحه، هذا البلد الذي تمّ كنسه لوقتٍ ما عبر الإصار النابليوني، ودسائس ومكر القوى الرجعية، وظهور عقلانيات جديدة وقوى اجتماعية لم يكن في المقدور التحكّم فيها، وحضور مطلق ومصيري للعوامل الاقتصادية. وإنّنا لنعرف الحماسة الأولى التي كانت تداخله إزاء مطالب (1789) (الحماسة التي سيحافظ عليها إلى نهاية حياته)، وهو يعاني

6- سوف نعود إلى هذه النصوص لاحقاً لكي نكشف عن نوع من شرعيّة العنف المفاهيمي.

7- Logik, G.W.12 188/28 (III 296/30).

8- Ph.R., §95.

من تقابل لا يُحتمل بين مثالٍ كان قد تأكّد، حينئذٍ، وبين الانزياح الدرامي، الذي أدّى،بعد ذلك بأربع سنوات، إلى التجربة العنيفة للخوف الكبير (la terreur)[9].

إن القطيعة التي شعر بها هيغل حينئذٍ (وقد كان تأكيدنا صائباً حين رأينا أنّ ذلك دفع به إلى أزمة حقيقية) مثّلت أهمية كبرى بالنسبة إلى عملية تشكّل فكره[10]؛ وهو ما يشهد عليه التناول الذي خصّصه في كتاب (فينومينولوجيا الروح) للحقبة التي يدعوها المناسبة «الحرية المطلقة والرعب»[11]؛حيث يكشف عن سبب ذلك الاندفاع الذي كان يتضمّنه استخفاف الثوار بضرورة الوسائط التاريخية، أو بعبارة أخرى البُنى السياسية التي بمقدورها أن توفر تنظيماً سعيداً للميكانزمات الاجتماعية؛ حيث يعلّمنا هيغل، من خلال نقيض الأطروحة، أنّ الأساس، حينما ينبغي التغلّب على الموانع وإفشال العنف الخالص، يكمن في تنزيل مجموعةٍ من «الشروط» يوجّه واقعها ممارسة متناغمة وعادلة للعلاقات؛ وهو المبدأ الذي سيتطوّر داخل «فلسفة الحق»، حينما يفرض الدستور السياسي (Verfassung) ذاته، من حيث هو-إن جاز القول-الشخصيّة الرئيسة لكلّ هذا البناء؛ لأنّ من خلاله في الواقع، وبالاستناد إلى الحقّ الذي يتضمّنه ويجسّده بالملموس، يصبح بإمكاننا أن نطمح إلى إفشال العلاقات «الطبيعية» الظالمة و/ أو المسيطرة.

ولأجل العودة إلى الوضعيّة، التي تولّدت عنها الثورة الفرنسية، تظهر كلمةُ (Gewalt) فعلاً في هذه الفقرة التي أشرنا إليها من كتاب (فينومينولوجيا الروح)، ولكن في دلالتها الضعيفة، وذلك لأجل الإشارة إلى «السلط» التي عمد تأمّلٌ على طريقة منتسكيو إلى تمييزها داخل البناء الدستوري نفسه؛ وهذا في الواقع ما نقرأه:

إنّ العمل، الذي يمكن للحرية الواعية أن ترصد نفسها له، يتمثّل في ما يجعل من ذاته، من حيث هو جوهر كونيّ، موضوعاً ووجوداً مستمراً. إنّ هذا الوجود - الآخر هو ما سيمثل الاختلاف داخله، تبعاً لما ينقسم إليه داخل الكتل الروحية المتجوهرة، وداخل الأطراف المتعددة للسلط

9- Cf. P-J. LABARRIÈRE, «Hegel aujourd'hui», in Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Hegeliana, PUF, 1986, pp. 11 sq.

10- Cf. LABARRIÈRE, «La liberté absolue: exigence éthique et conditions d'histoire», in Annalen der internat ionalen Gesellschaft fur dialektische Philosophie, Societas Hegeliana, VII, 1990), Die franzosische Revolution: Philosophie und Wissenschaften, Dd //, Milan, Guerini e Associati, 1990, p. 30-31.

11- Ph.G., G.W.9 316 sq., en particulier 318/17 sq. (trad. Hyppolite II 133/12 sq.).

(Gewalten)؛ بحيث إنّ هذه الكتل ستكون كائنات ـ علّية لسلطة معيّنة (Gewalt) تتّصف بكونها مجزأة، تشريعية وقانونية وتنفيذية، لكن من جهة أخرى، الماهيات الواقعية التي تنكشف داخل العالم الثقافي، هي، باعتبارها مضمون الفعل الكوني، تجد ذاتها، حين تؤخذ عن قرب، كتلاً خاصة لفعل الشغل تصبح لاحقاً متمايزة في صورة حالات أكثر خصوصيّة[12].

هل يتعلّق الأمر بتردّدٍ وتوهانٍ اصطلاحي؟ لأجل الحدّ من ذلك، نجد هيغل ينبّهنا إلى أنّ الحد الفاصل بين (Màchte) وبين (Gewalten) هو حدّ لطيف، وأنّ المفردة الثانية لا تجلّلنا بالعار ضرورة.

لقد كان على هيغل، حينما أنهى كتابه المركزي، أن يهرب على وجه السرعة من مدينته الرائعة بينا، أمام اقتراب جحافل جيوش الفرنسيين والمعارك التي كانت تدور رحاها حينئذٍ. ونظرا لوجوب إرسال الورقات الأخيرة من مسوّدته، عاش قلق السبل غير الواضحة، وكان يرتعد خوفاً من فقدان ثمرة عمله الجهيد. نُهِبَ منزله، كما أنّ الجامعة آلت إلى خراب، وهو نفسه كان في وضعيّة الهالك، بالدلالة الاقتصادية للكلمة، لولا تحمّله وظيفة محرّر في مدينة بامبرغ في مجلة سياسية. لم يمضِ بها سوى سنة، لكن كان عليه أن ينتظر إلى حدود سنة (١٨١٦)، بعد المرحلة الطويلة والمملّة لتروٍّسه جيمنازيوم نوريمبرغ، لكي يحصل على منصب أستاذ جامعي.

لقد بلغت حينئذٍ المغامرة النابليونية منتهاها، لكنّ الصراعات لم تتوقّف على الرغم من ذلك. وقد كان هيغل يُطالَعُ، من حيث هو محللٌ قويٌّ، بالصدمات التي كانت تعتمل داخل دويلات ويغتنبرغ وغيرها، حيث يوجد جسم اجتماعي لا قدرةَ له على أن يعيد إنشاء انسجام سياسي حقيقي.

II. عنف المفهوم:

سيكون علينا أن نستند على قاعدةٍ نظريةٍ وعمليّة لكي يكون بمقدورنا محاولة تحليل العلاقة القائمة بين العنف وبين الفكر، وهي علاقة غير مرصودة للتعقيد بالضرورة. دعوني أولاً أذكّر بما سبق تأكيده: إنّ «العنف»، على شاكلةٍ أولى، متّصلٌ بمعطى واقعة معيّنة، وهو ما يبرز عمّا يمكن دعوته في سياق آخر «الوجود ـ في ـ العالم» الخاص بالإنسان. فلكون هذا الأخير لا يستطيع أن يدرك ذاته من خلال تجاهل الأشياء التي تحيط به، ولأنّ توافقه معها غير متاح، يجد نفسه عندئذٍ متروكاً

12- Ph.G., G.W.9 318/32 (II 133/32).

لهذه اللاعقلانية الأولية، التي يلزمه تخليص نفسه منها:

ولكون إرادتي تتموضع، من خلال الملكية (propriété)، داخل الشيء الخارجي، فإنّ ذلك يتضمّن واقعة أنّ الإرادة في حدود أنّها تجد ذاتها منعكسة فيه [الشيء]، فإنّ ذلك يجعلها في قبضته وتحت ضرورته. ومن هنا جواز معاناتها من جهة من العنف (Gewalt)، كما يمكنها من جهة أخرى أن تخضع إلى إكراه (Zwang)على شكل شرط للتملك أو للوجود الموجب، أو للقربان، أو لعملية معينة[13].

إنّ إكراهاً من هذا القبيل (عنف أولي) يستدعي افتتاحاً واعياً لما يمكن دعوته عنفاً مضاداً؛ «فالحق المجرّد هو حق ـ الإكراه؛ لأن الظلم من منظور هذا [الحق] نفسه هو عنفٌ مضاد للوجود ـ هنا الخاص بحريتي داخل الشيء الخارجي؛ وصونٌ لهذا الوجود ـ هنا ضداً عن العنف يتحقّق هو بدوره على شكل عملية خارجية وعنف ينسخان هذا [العنف] الأولي»[14].

ولقد تمّ التأكيد، بهذا القبيل نفسه، على البعد الخارجي هذا من وجهة نظر منطقية، حينما انصبّ التحليل في مذهب المفهوم على «الدعوى الميكانيكية للواقع». يكون هناك في الحقيقة «عنف»، حينما لا ينعكس الموضوع والذات في داخليّتهما الخاصة، ومَن ثمّة لا يستطيعان أن يجدا تبعاً لذلك سرّ انعكاس فعليّ للذات في الآخر:

إنّ العنف ضدّ موضوعٍ ما ليس سوى [شيء ما] غريب عن الموضوع ذاته. وتصل القوة إلى مستوى العنف حين تماهي كونيّة موضوعية طبيعة موضوع ما، لكنّ تحدُّده وسلبيته لا يمثلان انعكاسه السلبي الخاص داخل ذاته، [الانعكاس السلبي] الذي يكون بحسبه مفرداً[15].

إنّ «عنفاً [كهذا] ضدّ الموضوع هو ما ندعوه قدراً»[16]. وبمنطق هذا الحساب، يمكن للعنف أن يحيل، في الآن نفسه، إلى الحالة «الطبيعية»، التي تقيم ضدّ الطبيعة فصلاً بين «موضوعاتٍ» توجد بنيوياً في حالة «توتر» («وذلك على أساس أنّ كلاً يُوضَع على أساس أنّه ما يُضاد ويُنسخ في ذاته؛ إنّ العنف الخارجي هو وحده ما يحافظ على الموضوعات في عزلتها وفي علاقتها بعضها مع بعض

13- Ph.R., § 90.

14- Ph.R., § 94.

15- Logik, G.W.12 141/19 (111 229/11ال).

16- ID, 141/27 (III 229/23).

وعلاقتها بتكاملها المتبادل»)[17]. وإلى أن غياب الوساطة التي تسجل علاقة غائيّة مباشرة تفتقد إلى أن تضع في الحسبان انعكاس الموضوع في ذاته («كون الغاية تحيل مباشرة إلى موضوع، وتجعل من هذا [الموضوع] نفسه وسيلة، ولكن كذلك [واقعة]؛ إنّه من خلال هذه [الوسيلة] تحدّد موضوعاً آخر، فيمكن اعتبارها عنفاً، على اعتبار أنّ الغاية تتجلى كشيء من طبيعة مختلفة تماماً عن الموضوع، و[أو] الموضوعان معاً هما على النحو نفسه كليات واعية بذاتها(autostantes) قبالة بعضهما»)[18].

لقد عاد هيغل مرات عديدة إلى مسألة العنف الأولي، الذي يمثّله الوجود الطبيعي للإنسان؛ وإلى الضرورة الاستصحابية لبسط عنف الدرجة الثانية إن لزم الأمر الذي في إمكانه أن يحسم في أمره، ويعلن أولوية المفهوم. وليس هناك أيّ قاسم مشترك بينه وبين التقليد الروسوي، ولا أيّ انجذاب للنزعة الرومانسيّة السابقة لأوانها لبعض إثنولوجيي عصر الأنوار.

أن نتخيّل -يكتب هيغل- أنّ الإنسان يعيش حراً في علاقته بحاجياته داخل حالة طبيعة مزعومة (...) هي فكرة خاطئة، وذلك حتى حينما لا نضع في الحسبان العنصر التحريري الذي يمثله الشغل، والذي سيكون موضوعنا لاحقاً. إن الحاجة الطبيعية من حيث هي كذلك، وعملية إشباعها، لا يمكنها في هذه الحالة، حيث توجد الوضعية الروحانية متواريةً داخل الطبيعة، إلا أن تكون حالة توحش، ومن ثَمّ مفتقدة للحرية. إنّ هذه الأخيرة لا تكمن إلا داخل انعكاس الروحاني على ذاته، وفي تمايزه عمّا هو طبيعي، وفي فعله الواعي حول العنصر الطبيعي[19].

إنه نصّ بالغ الأهمية؛ فهو يؤكّد أولاً أكثرَ من مجرّد تواطؤٍ بين الروح وبين الطبيعة؛ بل يؤكد متصلاً حقيقياً بينهما (لأنّ الطبيعة تتوافر على واجهة «روحانية» «متوارية» فيها)، وذلك قبل وضع مبدأ تحرير ضروري لهذا العنصر، من خلال فعل يطال هذا العنصر الطبيعي (ومن المعلوم أنّ كلّ فعل خارجي ينطلق من اقتصاد «عنف»). فلكي تنبثق الحرية، ولكي ما يتمكن الروحاني من الانعكاس على ذاته، لابد من أخذ مسافة إزاء ما هو طبيعي فحسب.

هذه السيرورة، بالنسبة إلى هيغل، تعود إلى الثقافة. فبعد أن كرّر رفضه «التمثلات حول براءة حالة الطبيعة، وتبسيطية عوائد الشعوب البدائية»، وكذلك «الرأي الذي يذهب إلى أن الحاجيات

17- Logik, G.W.12 149/32 (III 241/17).

18- Logik, G.W.12 165/34 (III 262/25).

19- Ph.R., § 194, Rem.

وإشباعها، والملذات ومتع الحياة الخاصة... إلخ، تمثل أهدافاً مطلقة». ويبرّر هيغل، سلباً أوّل الأمر، هذه المواقف:

بسبب أنّ الثقافة (Bildung) لم تُعتَبر [حينها] إلا كشيء خارجيّ منتمٍ إلى مستوى الفساد في الحالة الأولى، وفي الحالة الثانية مجرّد وسيلة مرصودة لأجل غايات مرتقبة. ويشهد التصوّران معاً بأنّهما لا يعرفان طبيعة الروح ولا غايات العقل.

ثمّ يتبع ذلك ما هو أساسيّ في صورة موجبة هذه المرة:
لا يستطيع الروح، في الواقع، أن يكتسب واقعيّته الملموسة دون أن ينقسم على ذاته، ودون أن يتجسّد عبر الحاجيّات الطبيعيّة والعلاقة مع هذه الضرورة الخارجية، وهذا الحد، وهذا التناهي، ودون أن يتشكّل أخيراً عبر مداخلة ما سبق، ومن ثَمَّة تجاوزه، لكي يحصل بذلك وجوده الأمبريقي الموضوعي[20].

إنّ «الهدف العقلاني» مشروطٌ بـ «عمل التحوّل» هذا، الذي هو في الواقع ««عملٌ قاسٍ» ضدّ ذاتيّة السلوك، وضدّ مباشريّة الرغبة، وكذلك ضدّ لا جدوى ذاتية العاطفة واعتباطية المتعة الجيدة»: «من خلال هذا العمل الشاقّ للثقافة، يكون بمقدور الإرادة الذاتية اكتساب الموضوعيّة الداخلية لذاتها وبلوغ مستوى وقدرة أن تصبح صورة ملموسة للفكرة»[21]. من هنا يستمدّ العمل التربوي مشروعيّته، بما في ذلك جانبه الإكراهي الذي يتضمّن: «أنّ غاية العقوبات ليست العدالة من حيث هي كذلك، إنّما هي غاية من طبيعة ذاتية وأخلاقية تتمثّل في تخويف لحريةٍ لا تزال سجينةَ الطبيعة، وترقى بما هو كوني في وعيها وإرادتها»[22].

«لا توجد الحرية إلا في انعكاس الروحيّ على ذاته في تمايزها إزاء ما هو طبيعي، وفي فعلها الواعي على العنصر الطبيعي»[23]؛ الانعكاس والتمايز، أو الانعكاس عبر التمايز؛ ويمكننا أن نوصف على هذه الشاكلة العنف «التأملي»، الذي يفرضه تنزيل التصوّر على المواد التمثلية؛ إذ هناك عنصر يتمدّد ويتأكّد بشكلٍ متساوقٍ عبر كلّ النسق الهيغيلي، بداية من (فينومينولوجيا الروح) إلى

20- Ph.R., § 187, Rem.

21- Ibid.

22- Ph.R., § 174.

23- Cf. ci-dessus, note 19.

(موسوعة العلوم): إنّه ابتذال كلّ ما يمكنه أن يشبه مثالية «ذاتية» (ينبغي بالأحرى الاكتفاء بالقول ذاتية دون زيادة)، والمطالبة بالتبيّن العقلي لوجود وحدةٍ تشتغل من خلال اعتبارها للاختلافات التوترية بين الأطراف التي تشكّل غناها الداخلي؛ إنها:

«قوّة وشغل الفاهمة؛ القوة (Macht) الأكثر إدهاشاً وعظمةً، أو هي على الأرجح [القوة] المطلقة. إنّ الدائرة، التي تتموضع منكفئةً على ذاتها ومتجوهرة ومتحكّمة في لحظاتها، هي علاقة مباشرة لا غرابة فيها. بينما العرضيّ على النحو المفصول عن سياقه، وما هو مترابط لكنّه ليس فعلياً سوى في اتصاله مع [شيء ما آخر]، إنّما يصل إلى مستوى وجود ـ هنا شخصي و[حرية] معزولة، هاهنا تبدو القوة الهائلة للنفي؛ إنّها طاقة التفكير، والأنا الخالص»[24].

وهكذا إذاً، تمارس الفاهمة «قوّتها» على مواد المعرفة؛ إنّها تحطّم دائرة التناسبات المباشرة، لكي تخرج إلى الضوء الانقسامات الداخلية للحظات التي تتلاحق من خلال الانعكاس. وينقل هيغل هذا العنف من خلال عبارات السلب الجذري: «الموت، إذا ما أردنا أن نطلق اسماً على هذه اللافعلية، هو الأكثر خطراً. إنّ القبض القويّ بتلابيب ما هو ميّت [هو] ما يقتضي قوة أكبر». ويضيف مباشرةً بعد ذلك، واضعاً في اعتبار الفاهمة سيرورة فصل وتركيب الوحدة (في صورة الحياة الفعلية، حياة العقل):

إنّ الجمال المفتقد للقوة يكره الفاهمة؛ لأنها تطالبه بما لا يستطيع إعطاءه. ومع ذلك ليست الحياة هي ما يرتعب أمام الموت محافظةً على نفسها خالصةً إزاء فعل التدمير، إنّما الحياة هي ما تستحمل الموت وتحصّل ذاتها من حيث هي حياة الروح. إنّها لا تجد حقيقتها إلا بقدر ما تكون داخل التمزّق المطلق؛ هذه القوة (Macht) ليست من قبيل الموجب الذي يتفادى السلب، كأن نقول عن شيء ما: ليس هذا بشيء، أو هذا خطأ، فنحسم في أمره بذلك، وننتقل على هذا النحو إلى أيّ شيء مغاير؛ بل إنّ هذه القوّة لا تكون كذلك إلا بقدر ما تنظر إلى السلبي وجهاً لوجه، [و] تقيم قربه. إنّ الإقامة هي القوّة السحرية التي تحوّلها إلى وجود.

داخل خطاطة التأمّل، الذي يعرضه القسم الأول من (مذهب الماهية)، يعتبر هذا حكمَ «التأمل الخارجي»؛ وهو التوصيف الثاني للدعوى في مجموعها، بعد «التأمل الواضع»، وقبل «التأمل المحدد». وهو توصيف ينبغي أن يُفهم باعتباره «لحظة» بدلالتها التقنية؛ وليس كمرحلة محدّدة

24- Ph.G., G.W.9 27/18 (I 29/6).

تتدخّل بين حدّين هما بذاتيهما متمايزان، أحدهما سابق والآخر لاحق؛ بل كأحد أبعاد الكلّ، كمستوى قراءة ليس له من معنى إلا حين يُوضع داخل توجّه كلي، على سبيل تساوق التأملي مع باقي اللحظتين. لكن يبقى أنّ التأكيد داخل الوحدة على «الخارجية»، الذي يسم الدعوى الكلية للوضعية وعملية التعيين، يمثّل، من جهة ثبوته المفارقي، الحكم المتوسط الذي من خلاله يتحصّل على شاكلة متماهية ذلك الذي ما انفك منفصلاً في الفلسفة الكانطية، أقصد حامل التحديد الموضوعي، وحامل التأمل الذي يعيد تسجيل المعطى المباشر في دواخل الذات. بهذا الحسبان، ينبغي فهم التأمل الخارجي على أنه مؤشّر إلى ما يمكن دعوته الوضع المنطقي للغيرية[25]؛ والشاهد والضمان لهذا العنف المفاهيميّ الذي يحدّد المهمّة الخاصة بالفاهمة في خضمّ عمل العقل: «إنّ التأمل في فعل الوضع ذاته ينسخ مباشرة ما يضع، ومن هنا فرضيته المباشرة. أن يجد كمنتهى حداً شبيهاً بذلك الذي ابتدأ به، والذي انطلاقاً منه فحسب تتحقق العودة إلى الذات، ونفي نفيه الخاص»[26].

في نهاية المفهوم ـ الأوّلي من كتاب (موسوعة العلوم الفلسفية) (طبعات 1821 و1830[27])، يعلن هيغل مرةً أخرى عن الإشكاليّة نفسها، مسجّلاً إيّاها في صورة «الجدل»، هذا الممرّ الضروري عبر «التحديدات المتناهية»، وتعابير العنف التأمّلي الذي من دونه لا يمكن لـ «الموضعة العقلانية» أن تتوافر على أيّ مضمون، أو سند فعلي. وتتجلى اللحظات الثلاث لهذه العملية في: «التفكير كفاهمة»[28]، و«لحظة الجدل، أو ما هو عقلاني من جهة السلب»[29]، وأخيراً «التأملي أو ما هو عقلاني وضعاً»[30]. ومرةً أخرى ينبغي تأكيد أنّ «هذه الجوانب الثلاثة لا تمثّل أجزاء ثلاثة للمنطق، وإنما هي لحظات مجموع ما يمثّل المنطقي ـ الواقعي؛ أي لكلّ مفهوم، ولجميع ما يصحّ على

25- Cf. Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, Le statut logique de l'altérité chez Hegel,«Philosophie», n° 13 (hiver 1986), p. 68-81.

26- Logik. G.W.ll 253/8 (II 24/19).

27- Enz., § 79 sq. — Ed. fcse, de Bernard Bourgeois, Encyclopédie des Sciences philosophiques, I — La Science de la Logique, Vrin, 1970, p. 342 sq. — Les citations à venir sont tirées de ces paragraphes (traduction éventuellement modifiée).

28- § 80.

29- § 81.

30- § 82.

العموم»[31]. إنّ فصل هذه اللحظات، الذي سيضيع حقيقتها، سيمثل صنيع فاهمة محجوزة في ذاتها، بفعل حرمانها من دلالتها «العقلانية»؛ ومن هنا لن يكون لها سوى قيمة «تاريخية»[32].

بعد ما قدّمنا، من الجوهري العنايةُ بالمُعَينات التي تضع الفاهمة إلى غاية حدود «ثابتيتها»: «لأنّ التجريد المحدود بالنسبة إليه [أي التفكير من حيث هو فاهمة] بمثابة ما يصمد وما هو لأجل ذاته»[33]؛ إنه، «من أجل ذاته»، تتجلّى صورته المفارقية في «الرفع ـ الذاتي» الذي يتجسّد من خلال «انتقال المحددات المتناهية نحو أضدادها»[34]. تتجلى إذاً اللحظة الديناميكية باعتبارها عنفاً ثانياً إزاء العنف الأول، الذي تتكفّل به في هذا الصدد الفاهمة التقسيمية، في «هذا التخطّي المحايث، حيث يبدو الانفراد والطابع المحدود للمعينات الفاهمة في حقيقتها، المتمثّل في السلب»[35]. وينبغي أن يُميَّز الديناميكتيك، باعتباره «الروح المحرك للنقد العلمي»، عن الأشكال المفتقدة للقيمة من قبيل النزعة الشكية الاعتيادية، وأيضاً عمّا جرى قصده في العادة حين استعمال عبارة الديالكتيك؛ أي «فناً خارجياً» أو حذلقة صورية. «إنّ الديالكتيك في تحديده الدقيق هو بالأحرى الطبيعة الخاصة الفعلية لمعينات الفاهمة، وللأشياء وللمتناهي على وجه العموم»[36]. إنّ «التأمل» هو صورة هذه العلاقة التي تمفصل المعينات المعزولة بعضها عن بعض، والتي يُحتفظ بها على الرغم من ذلك داخل هذه «القيمة المعزولة». وعلى هذا المنحى تظهر لانهائية العقل في أعلى صورة واقعيّة ممكنة، باعتبارها «وحدة المعينات المختلفة»[37].

III. الانتظامات السياسية:

لندعِ الآن المنطق، منظوراً إليه تجريدياً في ذاته، ولْنحاولْ مقاربة الكيفية التي يجد من خلالها هذا المنطق نفسه في المجال السياسي خاضعاً لانتظام عقلاني (على صورة ممارسات العنف الثواني

31- § 79, Rem.

32- بالدلالة التي تجعل (تاريخي historisch) تختلف عن geschichtlich) الواقعي الملموس [أو الفعلي])؛ بحيث تعبّر عن تناول واقع يخلص من اقتصاد خارجي فحسب، فهو ثمرة لتمثل منغلق على ذاته.

33- § 80.

34- § 81.

35- ID, Rem.

36- Ibid.

37- 37. § 82, Rem.

المقابلة للعنف الأول للعلاقات «الطبيعية») متجسّدةً في الانقسامات التي تمثّل بالنسبة إلى الجسم الاجتماعي مصدر غنىً وأيضاً مصدر خطر التشتّت أو التمزّق. وسوف أتوقّف في هذا الصدد عند ثلاثة أشكال من هذا العنف المضاد للعنف.

١. أخلاقيّةُ السياسي، مثلما تنكشف في صورة الدولة، مرهونةٌ بهذه الواقعية المعيارية الحية المتمثّلة في «الدستور» (Verfassung)، الذي بواسطته «تحدّد الدولة وتميّز في ذاتها فاعليّتها بحسب طبيعة المفهوم، وعلى شاكلة تجعل كلاً من سلطاتها (Gewalten) يصبح هو نفسه كلاً، على اعتبار أنّه يتملك ويضمّ في ذاته، في صورة فاعليّة، باقي اللحظات الأخرى، ولكونه يعبّر عن اختلاف المفهوم، فإنّ تلك اللحظات تظلّ مجرّد مثاليّة لا تشكّل سوى كلّ فردي»[38].

يصبح بإمكان هيغل، بعد هذا التأكيد الأساسي، الشروع في دراسة ملموسة لكلٍّ من هذه اللحظات على حِدَة، وذلك في وفاء متزامن لقوامها الذاتي الأصيل ولتماثلها الماهوي مع اللحظات الأخرى. وهذا ما يمثّل، في الوقت نفسه، احتراماً للقوّة التمييزية للفاهمة (العنف الموجّه إلى تجريد العقل الذي يكتفي بأن يكون صورياً)، وكذلك للانسجام التأملي لهذه العناصر في وحدة سيرورة تأمّل من العيار الديالكتيكي. وهذا ما يعبّر عن الحد الأدنى من المستوى الأخلاقي لمجتمع معيّن («لكلّ شعب الدستورُ الذي يوافقه ويصلح له»[39]). إن الدستور هو فيضٌ «لشكل وجودٍ» و«ثقافةِ» شعبٍ في حدود «وعيه الذاتي»: «فداخل هذا الوعي الذاتي تكمن الحرية الذاتية، ومن ثمّة الانعكاسية التأمليّة للدستور»[40].

٢. إنّ هذا التنظيم المثالي لن يكون بمقدوره، على الرغم من ذلك، أن يضمن فعالية ثابتة؛ ومردّ ذلك إلى سببين يتعلقان بعدم نضج يظل وارداً سواء بالنسبة إلى الجسم الاجتماعي نفسه أم إلى التدوين القانوني الذي يتجلى في دستور بعينه. هذا البعد الثاني للأشياء يستدعي إصلاحاً محايثاً لها، على اعتبار أنّ كلّ دستور ليس سوى نصٍّ مؤقت يستدعي مراجعة للصنعة في ضوء الظروف الخارجية ـ الشروط الموضوعية وأوجه القصور البنيوية. وجواباً عن سؤال من ينبغي أن يضع الدستور يردّ هيغل: إنّ هذا السؤال يرد دائماً متأخراً؛ لأننا لا نعرف أيّ شعب يستحقّ أن يُوضع في الاعتبار كان خلواً بشكل مطلق من أيّ نسقٍ تنظيمي للعلاقات الاجتماعية؛ ويستتبع هذا أنّوضع

38- § 272.

39- § 274, Rem.

40- § 274.

الدستور يفيد فقط «التعديل»، وأنّ «الافتراض المسبق لدستور ما يتضمّن تلقائياً أنّ التعديل لا يحدث إلا من خلال مسالك متوافقة مع الدساتير»[41].

لكن تظلّ هناك حالة أولى، حيث يكون هناك في أصول شعبٍ ماشبه غياب لأيّ قانون عضويّ، وهو وضعٌ يكون خلاله هذا القانون في مرحلته الجنينية، أو في شكل بالغ التنافر مع ما يقتضيه سياقٌ سوسيوـ اقتصادي، الأمر الذي يستدعي بالضرورة حدوث تأسيس سلطوي جديد داخله. ومن المعلوم أنّا لذريعة التي يأخذ[42] بها هيغل من منظور العقل، الذي يُخدم في هذه اللحظة بما لا يبدو عقلياً بشكل مباشر؛ هي اللجوء الممكن إلى تنظيم استثنائي يتعلق بما ندعوه «حق الأبطال» (das Heroenrecht). يتوجّه هذا «الحق» إلى فرض تشريع معين بالقوة، حتى وإن بدا للوهلة الأولى في صورة «عنف (Gewalt) وظلم»[43]. فهو مع ذلك يتّصف بالعقلانية من حيث إنّه يضع حداً للعنف الأول الذي نعاني منه في حالة الطبيعة[44]: «هذا الحق هو حقّ الأبطال الكامن في أساس الدول»[45].وهو ما يطوّره أحد ملاحق جانس *(Gans) متّصلًا بشكل بالغ الدلالة بتطوّر الحق الطبيعي: «فلكون هذا الإرغام (Zwang) المُمارَس من طرف الأبطال هو الحق الأعلى للفكرة، التي تتأكّد ضدّ حالة الطبيعة للإنسان، فإنّه موافق للحق؛ وذلك لأن الطيبوبة (bonté) وحدها عاجزة أمام عنف (Gewalt) الطبيعة[46].خلاصة القول: من العقلاني ممارسة العنف على الإرغام، فلكون هذا الأخير يدمّر ذاته داخل مفهومه، فإنّ تمثيله الواقعي يتحقّق في إرغام منسوخ بآخر؛ فهو لا يتحدّد تبعاً لذلك فحسب على نحو قانوني، ولكن بالضرورة كإرغام ثانٍ يمثّل ناسخاً لإرغام أول»[47].

٣. الشكل الثالث من الانتظام الواضح العنف يتمثّل في الحرب. وهيغل لا يحذو حذو كانط في البحث عن محاولة تحديد شروط «سلام دائم»؛ لأنّه يذهب إلى أنّ الحرب ليست فقط شراً ليس منه بُدّ يُعزا إلى لاعقلانية البشر (عدم كفايتهم الذاتية)؛ بل إنّها تقوم بالضرورة انطلاقاً من العلاقة التي يؤسّسها أيّ شعب مع الحق؛ لأنّ كلّ مجموعة اجتماعية، حتى ولو تشكّلت في صورة «دولة»،

41- § 273, Rem.

42- يقصد طبعة تلميذه إدوارد غانس برلين 1833 الشهيرة بالإضافات و الملاحق الجديدة التي الحقها بأعمال هيغل الكاملة

43- § 350.

44- «إنّ حالة الطبيعة» هي «حالة عنف»، والعقل يقتضي أن نواجه هذه الطبيعية (Gewalttatigkeit)بممارسة عنيفة (§ 94, Rem.).

45- § 350.

46- § 93, Add.

47- §93.

وإن أقامت عهوداً بهذه الصفة المؤطرة مؤسساتياً مع دول أخرى، فهي لا تفعل ذلك إلا من حيث هي وحدات جزئية هي في أحسن الأحوال في طور بلوغ الكونية: «لأن علاقة الدول في ما بينها تقوم على أساس مبدأ السيادة، لذلك هي لا تزال في حالة الطبيعة إزاء بعضها البعض، وحقوقها لم تبلغ الواقعيّة الفعلية داخل [إرادة] عامة تتشكل فيما يتجاوزها نحو السلطة (Macht)، وإنما تظلّ حبيسة إرادة جزئيّة»[48]. من هنا إنّ تعددية التأويلات تجعل المواجهات ضرورية، ونظراً لعدم وجود حكم تنظيمي يعلن الحقّ، وينتهي إلى حلّ لصراع المصالح، لا يمكن لأيّ أحد أن يتوجّه نحو كونيّة ما إلا من خلال الدخول في معركة لأجل حقّه، آملا أن يكون ذلك هو الحق. وهذا ما يجعل «حلاً» من هذا القبيل يوجد تحت رحمة الأسلحة و«حقّ الأقوى» ليس غير. هذا إذا لم نذهب -مذهب هيغل- في كون الشعب الحامل لأقوى قيم الروح هو من سينتصر، على اعتبار استفادته ممّا يمكن دعوته أقوى درجات «التحفيز الإثيقي» لدى أعضائه.

وهو ما يمكن أن نضيف إليه أنّ «هذه اللحظة الأخلاقية للحرب»[49] تصبح ذات قيمة؛ لأنّها تسمح بتحرير ما هو أكثر نبلاً وصحّة داخل الإنسان. «إنّ الحرب هي لحظة مثاليّةِ الجزئيِّ الذي نال حقّه فأصبح واقعية ملموسة»[50]. إنّه بُعدٌ من الأشياء نختزله قليلًا حينما نلحّ حصرياً فقط على ما يمكن دعوته التنظيم الموضوعي للجسم الاجتماعي، على النحو الذي فعله هيغل نفسه، حينما أعلن في نصّ معروف سنة (١٨٠٢):

لأجل ألّا نترك الأنظمة الجزئّية تتجذّر وتجسو في عزلتها، ومن ثمّة في سبيل عدم ترك الكلّ يتفكّك ممّا ينجم عنه تبدّد الروح، يلزم على الحكومة، من حين إلى آخر، أن تعمد إلى زحزحة هذه الأنظمة في أعماقها من خلال الحرب؛ فعبر هذه الأخيرة يلزمها أن تزعج نظامها الذي ينحو إلى أن يتحوّل إلى عادة، وأن تعتدي على حقّها في الاستقلال، وهو ما يصحّ أيضاً في حقّ الأفراد، الذين ينغرسون داخل هذا النظام، في انفصال عن كلّ شيء، متطلّعين إلى جعل الوجود -لأجل- ذاته حرمةً وأمناً شخصياً؛ إنّ الحكومة ملزمة، من خلال هذا العمل الضروري، أن تجعلهم يستشعرون سيّدهم المتمثّل في الموت. باعتماد التبديد لصورة البقاء هذه، تكبح الروح عملية الغرق في «الوجود –هنا» الطبيعي، بعيداً عن «الوجود- هنا» الإثيقي؛ إنّها تصون ذات الوعي وتعلو به داخل الحرية والقوة»[51].

48- § 333.

49- § 324, Rem.

50- Ibid.

51- Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 1972, p. 55.

لا يفصل هيغل في الواقع بين قدر الفرد وبين قدر الجماعة التي ينبثق منها؛ فالحرب، من حيث هي عنفٌ أقصى، مردّها إلى كون الدول ومَن يقودونها لم يرتقوا بعد إلى مستوى الكوني، كما أنها تؤدي دوراً مصيرياً من خلال الفضائل التي تولدها والأوهام التي تجتثها، بحيث تسمح للإنسانية بأن تقترب قليلاً من الكوني. وذلك بطبيعة الحال بشرطٍ كان هيغل يفترض بغير قليل من السذاجة إمكانيّة الوفاء به: لا ينبغي للحرب أن تقتلع «الاعتراف» المتبادل الذي تُعلن عليه الدول؛ لأنّه:

«يظلّ هناك حتى أثناء الحرب، [وداخل] ظرفيّة غياب الحق، والعنف والعرضية، رابطٌ ما يجعل هذه الدول ذات قيمة بعضها بالنسبة إلى بعض [مثلما] هو الحال في ذاتها ولأجل ذاتها، وذلك على نحوٍ يجعل الحرب حتى أثناء قيامها مرصودةً للزوال؛ فهي بذلك محدّد ينطلق من حق الشعوب حيث يحتفظ دائماً بإمكانية إعلان السلام[52].

وهكذا، إنّ العنف بالنسبة إلى هيغل لم يكن أبداً موقفاً أو مبدأ فعلٍ يمكننا تبريرهما في ذاتهما؛ وهو في صورته الأولى يختلط بالقهر الذي يتلقّاه الإنسان من كونه منخرطاً داخل المباشريّة الطبيعية، ودائماً بغرض اختزال غياب الحرية هذا، حيث يصبح من المشروع عقلانياً اللجوء إلى عنفٍ ثانٍ يتّصف بالانتظام لأجل انبثاق وإنقاذ وإعادة تأسيس الحقّ. وذلك إلى حدّ أنّنا داخل أفق العنف نجد أيضاً وعلى الدوام مثال «الاعتراف» الذي يحدّد حقيقة الإنسان والدولة. وتعلقاً بأشكال العنف الأعمى الذي يعرفه عصرنا، هناك بعض المفارقات التاريخية التي ينبغي البحث عن دلالاتها الخاصة أو إمكانية اختزالها داخل متن هيغل نفسه. فعلى مقربة شديدة منّا، علينا أن نسائِلَ فكراً من قبيل ما قدّم إريك فايل (Eric Weil)، والمكانة التي يتّخذها «إنسان العمل» إلى جانب «إنسان العقل»؛ وهو ما سيدفع بنا إلى الانخراط داخل اقتصاد فكر هو في الوقت نفسه قريب من فكر هيغل ومختلف عنه جداً.

52- § 338.

العنف في فلسفة اللغة عند هابرماس*

بقلم: سامانثا أشيندن
ترجمة: حسن احجيج*

سجّل العديد من الباحثين أنّ السلام ابتكارٌ حديث العهد، فلا يتجاوز عمره (200) سنة، وأنّ إيمانويل كانط هو أبرز الفلاسفة الذين قاربوه[1]. ويمكن أن ننسب هابرماس بشكل مباشر إلى كانط؛ فهما معاً يقتسمان المسلّمة القائلة بوجود انسجام أصلي (ومستقبل مثالي) ينحدر منه العنف والشر. يرى كانط، كما يرى هابرماس، أنّ السلام أو الإجماع له أولوية على العنف من الناحية الكرونولوجية والأنطولوجية. ويمكن ملاحظة هذا التصوّر في مذهب الرعاية الإلهية[2]، الذي يتضمّنه عمل كانط (السلام الدائم)، وفي مقاربته الاشتقاقية التي تُرجِع مصدر الشر إلى اعتباط الإرادة الحرة (Willkür)[3]. في كتابه (الدين في حدود مجرد العقل)[4]. ويبدو هذا التصوّر واضحاً في فلسفة

---

* المصدر الأصلي للنص:

Samantha Ashendon, «On violence in Habermas's philosophy of language», European Journal of Political Theory, 13 (4), 2014, 427-452.

** عالم اجتماع ومترجم مغربي.

1 - انظر:

Otfried Höffe, (2006), Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace, Cambridge, Cambridge University Press; Michael Howard (2000) The Invention of Peace, London, Profile Books; William Rasch, (2008), «Kant's Project of Perpetual Pacification», Law and Critique, 19: 19–34.

2° Providentialism: مذهب يقول إنّ العناية الإلهية هي مبرّر الوجود. ويعتقد أنصار هذا المذهب بأنّ الإرادة الإلهية واضحة في كلّ حدث، وأنّ سلطة الله (أو عناية الله) كاملة تماماً إلى درجة أنّه لا يمكن للإنسان أن يفهم مشروع الله برمّته [المترجم].

3· Willkür: إنّها ملكة الرغبة المرتبطة بملكة الفعل من أجل إنتاج شيء ما. وبهذا المعنى، إن المسلمات مشتقّة من الإرادة، ولهذا تكون الإرادة عند الإنسان إرادةً حرةً، ولا يمكن إسناد الحرية إلا إلى إرادة [المترجم].

4- Immanuel Kant, ([1795] 1983), Perpetual Peace and Other Essays (trans. T. Humphrey). Indianapolis, Hackett; Immanuel Kant, ([1793] 1998), Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings

اللغة عند هابرماس، التي يضع فيها التواصلَ المشوَّهَ بشكل نسقيّ في المرتبة الثانية، ويجعله مشتقّاً من أفق الإجماع التواصلي؛ وكذا في مقاربته السوسيولوجية للطريقة التي ينفصل بها النسق عن العالم المعيش، وفي مقاربته للإمكانية المستقبلية للكوسموبوليتانية. وبالفعل، يعلّق هابرماس بصراحة، وهو يتفكّر في (السلام الدائم) لكانط، بأنّ هناك حاجةً إلى إعادة صياغة فكرة كانط في ضوء «الوضع العالمي المعاصر»؛ حيث تصوّر السلام كعملية يجب تحقيقها من خلال التمييز الصحيح بين السياسة والقانون والأخلاق بطريقة يمكن أن تساعد على «تحوّل عالمي لحالة الطبيعة بين الدول إلى نظام قانوني»[5]. يحظى السلام لدى الكاتبين معاً بأولوية كرونولوجية وأنطولوجية، بينما يعتبران العنف حرماناً أو نقصاً.

هكذا يمكن وضع هابرماس في مصاف أولئك الفلاسفة، أمثال: هوبس وشميت، الذين تنطلق دراساتهم من مسلمة العنف الأصلي، والذين تميل استدلالاتهم إلى الارتباط بالواقعية السياسية والرومانسية[6]. لكن يمكن أيضاً أن نضع أعمال هابرماس في تعارض مع أعمال علماء الاجتماع التاريخي الذين يعترفون للعنف بدور مركزيّ ليس في خلق شروط السياسة فحسب، بل في إدامتها أيضاً[7]. وعلى الرغم من حساسيّة هابرماس السوسيولوجية إزاء الشروط الضرورية لنشأة

(trans. and eds A. Wood, G. Di Giovanni, and Robert M. Adams), Cambridge, Cambridge University Press.

5- Juürgen Habermas, «Kant's Idea of Perpetual Peace: At Two Hundred Years' Historical Remove», in C. Cronin and P. De Grieff (eds) (1998) The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory (trans. C. Cronin), pp. 166, 201. Cambridge: Polity Press. See also: Juürgen Habermas, (1970a), «On systematically distorted communication», Inquiry 13: 205–218. Juürgen Habermas, «What Is Universal Pragmatics», (1979), Communication and the Evolution of Society (trans. T. McCarthy), chapter 1, pp. 1–68. London, Heinemann. Juürgen Habermas, (1984), The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society (trans. T. McCarthy). Boston, Beacon Press. Juürgen Habermas, (1987a), The Theory of Communicative Action, Volume 2: Life world and System (trans. T. McCarthy), Cambridge, Polity. Juürgen Habermas, (2006), The Divided West, Cambridge: Polity.

6- Thomas Hobbes, ([1651] 1991), Leviathan, Cambridge, Cambridge University Press. Carl Schmitt, ([1932] 2005), Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty (trans. G. Schwab), Chicago: University of Chicago Press.

7 - على سبيل المثال:

Ernest Gellner, «War and Violence», (1995), Anthropology and Politics, chapter 11, Oxford, Blackwell; Anthony

الدول، يظل العنف بالنسبة إليه، في آخر المطاف، إحدى خصائص السياسة، وليس أحد أشكال تجسيده. إنّ هدفي، في هذا المقال، هو دراسة تأثير هذا التوجّه إلى الانسجام، وما يستتبعه من تآكل للعنف، في أعمال هابرماس. تكتسي هذه النقطة أهمية كبيرة نظراً إلى أنّ هابرماس، بصفته أبرز منظّر نقديّ في جيله، ألهم دراسات كثيرة في النظرية القانونية والسياسية والعلاقات الدولية والتخصصات المعرفية ذات الصلة. يدّعي العديد من المفكّرين أنّ أعمال هابرماس هي التي تحتوي على أقوى إمكانيّة للنقد الاجتماعي المتنوِّر، وإعادة توجيه السياسة العالمية نحو اتجاهات أكثر سلمية.

جاء هذا المقال نتيجة قلقٍ صاحبني لمدة طويلة وأنا أقرأ أعمال هابرماس، ولم تفعل كتاباته المتأخرة حول المذهب الدستوري والقانون الدولي غير تأجيج هذا القلق. لقد حاول هابرماس بجديّة وثبات نزع طابع التعالي عن النقد الاجتماعي؛ إذ يؤكّد أن الميتافيزيقا لم يعد لها مكان في العالم الحديث، وخصوصاً بعد كانط[8]. وأنا أميل إلى هذا الاعتقاد؛ ذلك أنّ المحاولات المعاصرة لضمان مبررات ميتافيزيقية أو أسباب أنطولوجية للاستدلالات يبدو لي أنّها تجاوزت ما يمكن أن ندّعي بشكل مشروع أنّنا نفهمه، ما أدى إلى اللحظات الدوغمائية والمهدوية التي تعيد ابتكار النقد الاجتماعي من الزاوية الدينية. ومع ذلك، بقدر ما نجح الانتقال ما بعد الميتافيزيقي عند هابرماس[9]، يسلّمنا رفض الميتافيزيقا والأنطولوجيا للمذهب الإجرائي الضئيل جداً على مستوى التبرير. إنّ الاستدلال، الذي أريد تقديمه هنا، هو أنّه إذا قبلنا حجج هابرماس المتعلقة بالوضع ما بعد الميتافيزيقي للعقلانية التواصلية والإجرائي الخالص، فإنّ عمله سيواجه المعضلة نفسها التي

Giddens (1985) The Nation State and Violence ,Cambridge, Polity. John Hall, (1994), Coercion and Consent: Studies on the Modern State, Cambridge, Polity. Michael Mann, (1988), States, War and Capitalism: Studies in Political Sociology, Oxford, Basil Blackwell. Douglas C. North, John J. Wallis, and Barry R. Weingast (eds) (2009) Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History, Cambridge, Cambridge University Press. Charles Tilly, (1992), Coercion, Capital, and European States, AD 990–1992, London, Blackwel .Max Weber, «Politics as a Vocation», in H. H. Gerth and C. Wright Mills, (eds) ([1919] 1991), From Max Weber: Essays in Sociology, pp. 77–128, London, Routledge.

8- Jürgen Habermas, (1992), Postmetaphysical Thinking, Cambridge, Polity.

9 - ناقشت هذا الموضوع في مقال آخر، انظر:

Samantha Ashenden, (1998), «Pluralism within the limits of reason alone? Habermas and the discursive negotiation of consensus», Critical Review of International Social and Political Philosophy, 1(3): 117–136).

واجهها عمل كانط في ما يخص العلاقة بالشر. إنّ محاولةَ كانط التعرّف إلى المقاربة الإجرائية الخالصة، ومن ثَمَّ الكونيّة، للتفكير الأخلاقي موجهةٌ لإنتاج معيار للاستقلالية كذاتٍ تعطي نفسها قانونها الخاص. لكنّ هذا الاستدلال الإجرائي الخالص يمكن عكسه؛ حيث إنّ كانط نفسه لاحظ السيناريو المخيف للذات الراغبة في الشر الجذري[10]. ليس هدفي في هذا المقال اقتراح أن هابرماس خاطئ بالمعنى الكلي، تماماً مثلما لا يمكن اعتبار كانط خاطئاً جملة وتفصيلاً؛ بل إنّ هدفي بالأحرى هو تسليط الضوء على المأزق الذي يكشف عمل هابرماس عن أنّه «مأزقنا». إن الدعوى التي أريد تقديمها أنّ تركيز هابرماس على القانون الإجرائي الخالص والديمقراطية التشاورية، على الرغم من أنّه يبدو الطريقة الوحيدة التي تستجيب بشكل ملائم للتعددية ونهاية الميتافيزيقا والدين باعتبارها استراتيجيات تبريرية، له في الواقع جوانبه المظلمة: إنّ إجرائية هابرماس تفتح نفسها لمشاكل انحرافها الممكن دون أن تتمكّن من التغلّب على مشاكل التأسيسية السياسية.

ومن أجل القيام بهذا الاستدلال، سيقوم المقال أولاً بتحديد موقع عمل هابرماس في النقاشات الدائرة حول العنف، موضحاً أنّه بينما يتصوّر السلام شيئاً سابقاً للعنف، فإنّه من الغرابة أن يفسّر العنف كظاهرة من المحتمل أن تكون منتشرة في كلّ مكان. وسأناقش في القسم الثاني محاولة هابرماس فصل السلطة عن العنف من أجل تأسيس مشروعيّة القانون على إمكانيّة التوصّل إلى إجماع في الآراء بما هو مختلف نوعياً عن الإكراه. ومن أجل القيام بذلك، يدافع هابرماس عن فصل جذري بين استخدام اللغة للكشف عن العالم واستخدامها لحلّ المشاكل؛ وأحاجج بأنّ هذا التمييز لا يمكن الدفاع عنه. وسأقدّم في القسم الثالث بعض الأفكار حول التداعيات القانونية والسياسية لمقاربة هابرماس للغة، ولاسيما ما يتعلق بمحاولة الفصل بين القوة والإجماع العقلاني. وأنتقل إلى كانط لأوضح أنّ الحجة الإجرائية الخالصة غير قادرة على الحيلولة دون انقلابها على ذاتها، مع احتمال إنتاج آثار منحرفة، قبل تعقب آثار هذا المذهب الإجرائي في عملية تخليص هابرماس للغة السياسية من السياسة. والحجة المقدّمة هي أنّ هابرماس يقدم معالجة منقّحة للسلطة السياسية المشروعة، التي تخلص الصراعات السياسية من السياسة، وتقيّد بشدة دور العصيان المدني، وتتركنا عُزَّلاً في مواجهة غياب الإجماع. وفي الأخير، يتناول المقال التناقضات التي يحتوي عليها تقديم هابرماس للمشاكل المعاصرة من أجل مساءلة استدامة مقاربته الإجرائية الخالصة.

10- Kant, ([1793] 1998), n. 3.

هابرماس يتحدث عن العنف:

يبدو، للوهلة الأولى، أنّ أحد أبرز ملامح عمل هابرماس عدم وجود مناقشة صريحة ومستمرة للعنف؛ وهذا أمر غريب بالنسبة إلى «نظرية نقدية» كما يقول أونيل[11]. في الواقع، يتصوّر هابرماس العنف في شكله الأقصى باعتباره «تواصلاً مشوهاً بشكل نسقي»[12]، بيد أنّ هذا التصور يستند إلى فكرة منطقية سابقة للإجماع، يمكن أن يقاس عليها التشويه، حيث يُدرَكُ العنفُ على أنّه مشتق. ومعنى ذلك أن فكرة الانسجام العقلاني، وإمكانيّة التوصل إلى إجماع عقلاني، يَعدّها هابرماس سابقة للعنف من الناحية المنطقية والكرونولوجية، وتوجه، في الوقت نفسه، تصورَه للعقلانية التواصلية كقدرات عقلانية موجهة إلى المستقبل. يمكن أن نوضّح الطابع الواسع والثانوي في الوقت نفسه لمفهوم العنف في فكر هابرماس من خلال العودة إلى النقاشات الأخيرة حول العنف. إنّ واحداً من التمييزات الأساسية هو التمييز بين أنصار التعريف الضيق للعنف كأذى جسدي، وأولئك الذين يوسعون المفهوم ليشتمل على الأبعاد الرمزية والبنيوية. يقدّم معجم أوكسفورد تصوراً ضيّقاً للعنف يرتكز على الأذى المادي: «إنه ممارسة القوة المادية لإحداث إصابة أو ضرر لشخص، ممتلكات... إلخ؛ إنّه سلوك أو معاملة عنيفين جسدياً... إنّه الممارسة غير المشروعة للقوة المادية»[13]. يحظى التعريف الضيق بدعم مؤلفين أمثال: جون كين، وشان أونيل[14]؛ اللذين يركّزان على أهمية جعل مفهوم العنف يقتصر على القوة المادية، وإلا فإن توسيعه سيجعله يفقد طبيعته النقدية. وفي الطرف الآخر من الطيف، يوجد أولئك الذين يركزون على الطابع الرمزي والبنيوي للعنف، ومن بينهم: بورديو، وباتلر، وغالتونغ، وهاريس، ولوكس،

11- Shane O'Neill, (2010), «Struggles Against Injustice: Contemporary Critical Theory and Political Violence», Journal of Global Ethics 6: 127–139.

12- Habermas, (1970a), n. 4. Jürgen Habermas, (1970b), «Towards a Theory of Communicative Competence», Inquiry 13: 360–375.

13- Shorter Oxford English Dictionary.

لمعرفة دراسات حديثة حول العنف، انظر:

Vittorio Bufacchi, ed. (2009), Violence: A Philosophical Anthology, London, Palgrave Macmillan; and Hélène Frappat, (ed) (2000), La Violence, Paris, Flammarion.

الكتاب الأول يناقش العنف في الفلسفة التحليلية، بينما يعالج الكتاب الثاني العنف في الفكر القاري.

14- John Keane, (1996), Reflections on Violence, London, Verso. John Keane (2004) Violence and Democracy, Cambridge: Cambridge University Press. O'Neill (2010), n. 10.

وجيجيك[15]. ويمكن أيضاً تقسيم هذه المجموعة الأخيرة؛ فمن جهة، هناك من يرى أنّ «العنف يحدث عندما يخضع بعض البشر لقوّة مؤثرة تجعل إنجازاتهم الجسدية والعقلية الفعلية أقلّ من إنجازاتهم الممكنة»[16]. ومن بين هؤلاء: غالتونغ، وبورديو، ولوكس. ومن جهة أخرى، هناك من يشدّد على «العنف المعياري» أو «العنف البنيوي»، الذي يدعون أنّه مرتبط باللغة، ومن بين هؤلاء باتلر وجيجيك. يرتكز هذا الأخير على مقاربة هيغل للعنف التي تأخذ الترميز بعين الاعتبار: «تبسط اللغة الشيء المشار إليه، حيث تختزله في خاصية واحدة. إنّها تفكك الشيء، وتدمّر وحدته العضوية، وتتعامل مع أجزائه وخصائصه كأشياء مستقلة. إنّها تدرج الشيء في حقلٍ للمعنى هو في نهاية المطاف خارجي عنه»[17].

هذا النوع من العنف يحاول تسمية كلّ ما أشار إليه أدورنو في مناقشته المنطق الهوياتي للعقل الأداتي. يرى أدورنو أنّ مفهوم العنف لا يستنفذ الشيء المدرَك؛ بل يبقى هناك شيء يشير إلى بهتان الهوية[18]. وبالمثل، تشير باتلر إلى وجود «العنف المعياري»، وهو عنفٌ يمكن العثور عليه في قلب اللغة طالما أنّ اللغة تفرض تصنيفاً بالضرورة. وتؤكّد الباحثة أنّ عنف التصنيف هذا يسمح بممارسة العنف المعترف به بسهولة كبيرة، وهو عنف القوّة المادية، ويمحو في الآن ذاته هذا الشكل من النظر من خلال إضفاء الطابع المعياري عليه[19].

يمكن أن نستعمل هذا التمييز بين العنف المادي من جهة، والعنف الرمزي والبنيوي من جهة أخرى، للشروع في مقاربة تصوّر العنف الذي يخترق أعمال هابرماس. يتميّز تصوّر هابرماس للعنف

15- Pierre Bourdieu, (1991), Language and Symbolic Power, Cambridge, Polity. Judith Butler, (1997), Excitable Speech, London, Routledge. Judith Butler, (2004), Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence, London, Verso. Judith Butler, (2009), Frames of War, London, Verso. Johan Galtung, (1969), «Violence, Peace and Peace Research», Journal of Peace Research 6: 167–91, John Harris, (1980), Violence and Responsibility, London, Routledge and Kegan Paul. Steven Lukes, (1974), Power: A Radical View, London, Macmillan. Slavoj Zizek, (2008), Violence: Six Sideways Reflections, London, Profile Books.

16- Galtung, (1969), n. 14, p. 80.

17- Zizek, (2008), n. 14, p. 52.

18- Theodore Adorno, ([1966] 1973), Negative Dialectics, London, Routledge.

19- Butler,)1997, 2004, 2009(, n. 14; Sam Chambers and Terrel Carver (2008) Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics, chapter 4, London, Routledge.

بتنوّع بنيوي واسع، لكنّه مؤطّر بنقد الشروط الاجتماعية التي تحول دون التحقيق الكلي للحياة البشرية. لا يتطابق هذا التصوّر مع التصوّر البنيوي الواسع للعنف الذي يقدّمه باتلر وجيجيك من بين آخرين، ولاسيما أنّ هابرماس لا يعترف بقوّة الاستدلال ما بعد البنيوي الذي تفرضه اللغة. إنّ هذه المقاربة الاشتقاقية أو الثانوية للعنف هي التي تمكّن هابرماس من أن ينتصب خلفاً لكانط، بصفته فيلسوف السلام تحديداً. ويظهر ذلك في نظريته السوسيولوجية وفلسفته اللغوية، حيث يسمح له بتصوّر المجتمعات الحديثة أنظمةً ذات سلام داخلي، واللغة وسيطاً لتواصل غير مشروط محتمل.

يقارب هابرماس، في دراساته السوسيولوجية، الدولة الحديثة كنتيجة لعمليات التمايز والعقلنة، ويحاجج خاصةً على أنّ الدولة والاقتصاد انفصلا بفعل العقلنة عن سياقات العالم المعيش للتفاعل التواصلي، وأصبحا أنظمةَ تواصلٍ منظمةً أداتياً من خلال المال والسلطة[20]. يستند هابرماس إلى فيبر ليصف الدولة الحديثة كبنية إدارية معقلَنة تتميّز بمطالبتها باحتكار مشروعية استعمال القوة، ويستند إلى بارسونز ولومان في وصف السلطة كوسيط تواصلي أداتي «متحرر من اللغة». وهكذا يبدو للوهلة الأولى أنّ سوسيولوجيا الدولة الحديثة عند هابرماس تتناغم مع علماء اجتماع التاريخ والسياسة الذين عرّفوا الدولة بصفتها تنظيماً يطالب باحتكار مشروعية استعمال العنف، وعرّفوا السلطة المنظَّمة بصفتها وسائل عملها العادية[21]. لكنّ دراسات هابرماس لا تقوم بشيء يُذكر لإبراز دور العنف في عملية تكوين الدولة واشتغالها؛ بل إنّه يركز بالأحرى على التغيير الداخلي الناتج عن تطوّر تقسيمات أعقد للعمل وأنظمة تواصل معقلَنة[22]. وفي هذا الإطار، يكون للإكراه المنظَّم إدارياً دور إيجابي وتقدّمي في الحفاظ على الأنظمة المعقدة؛ فبحسب هابرماس، إنّ تطور السلطة الإدارية في الدولة الحديثة ضروريّ لتعقد النظام.

إلا أنّ هابرماس يعترف بأنّ إمكانيّات ما يمكن تسميته العنف الرمزي تشكّل جانباً مهماً من جوانب اشتغال السلطة الإدارية. بالفعل، يُظهِر الجزءُ الثاني من كتاب نظرية (الفعل التواصلي) انشغالَ هابرماس بهذا النوع من العنف المدرَك من خلال الوصف الإداري المغلوط لممارسات العالم

20- Habermas, (1984) (1987a), n. 4.

21 - انظر من بين آخرين:

Gellner (1995), Giddens (1985), Hall (1994), Mann (1988), North et al. (2009), Tilly (1992), n. 6.

22- Gerard Delanty, (2001), «Cosmopolitanism and Violence: The Limits of Global Civil Society», European Journal of Social Theory 4: 41–52; Hans Joas (2003) War and Modernity. Cambridge, Polity.

المعيش؛ وقد لخّص هذا الموضوع في أطروحته (استعمار العالم المعيش)[23]. يطلق هابرماس، مثل فيبر، على القوة الإدارية مفهوم (Gewalt) (العنف)؛ إلا أنّه، على خلاف فيبر، يساوي القوة الإدارية واستعمال القوة بالسلطة (Macht)، التي يتصوّرها شكلاً مميزاً للسلطة التواصلية التي يَعدّها سلطة «تشريعية»، والتي تنبثق من سياقات العالم المعيش للفعل التواصلي. يستعمل هابرماس هنا تمييز حنّة أرندت بين العنف والسلطة من أجل التمييز بين القوة التواصلية من جهة، والقوة الإدارية المدرَكة أداتياً من جهة أخرى.

تميّز أرندت بين السلطة والعنف بطريقة تجعل منهما مفهومين متعارضين: «إن السلطة والعنف متعارضان؛ فعندما يمارس أحدهما حكماً مطلقاً يغيب الآخر»[24]. تعتقد أرندت أنّ العنف أداتية صامتة، بينما تنشأ السلطة عندما يجتمع الناس لممارسة السياسة. يستخدم هابرماس هذا التقسيم بالضبط ليشير إلى الفرق بين القوة التواصلية والقوة الإدارية؛ إذ يؤكد هابرماس أنّ السلطة (Macht) «تشريعية»، ويجب أن تكون متعارضةً بقوّة مع العنف (Gewalt). يعترف هابرماس بأنّ القوة المشروعة للسلطة الإدارية، التي يشير إليها لفظ (Gewalt)، تشكّل جزءاً من السياسة، لكنّ ذلك يعني التنظيم الإداري لآلة الدولة، الذي يتعارض مع القوة التواصلية للناس الذين يتصرّفون معاً[25]. ويدّعي هابرماس أنّ هذا التمييز يسمح له بعزل العنف أو الإكراه. إنّ العنف في هذا النموذج لا ينتمي إلى السياسة، ويعبّر عن فشلها، هذه السياسة التي ينظر إليها هابرماس على أنّها النشاط العملي للبشر الناتج عن الاتفاقات في اللغة.

وعليه، إنّ العنف في رأي هابرماس مقولة مشتقة، وذلك بمعنيين: أولاً، إنّه مشتقّ بالمعنى الكرونولوجي، حيث إنّ الدولة وأنظمتها الإدارية مفصولة عن سياقات عالمها المعيش بفعل عملية التطور الاجتماعي، علماً بأنّ هابرماس يتصوّر العالم المعيش في المقام الأول سياقاً للمعنى المشترك والتفاعل وليس سلطةً؛ ثانياً، إنّه مشتقّ بالمعنى المفهومي، بما أنّ الإجماع العقلاني هو أفق الطابع المفهومي للتواصل، وبما أنّ العنف الرمزي، المعرَّف بصفته «تواصلاً مشوهاً بشكل نسقي»، يمثّل

23- Habermas, (1987a), n. 4.

24- Hannah Arendt, (1969), On Violence, Florida, Harcourt Brace and Company, p. 56.

25- Jürgen Habermas, (1983), «Hannah Arendt: On the Concept of Power», in Philosophical- Political Profiles (trans. F. G. Lawrence), pp. 171–88. Massachusetts: MIT Press; Jürgen Habermas (1996) Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, Cambridge, Polity.

انحرافاً طفيلياً للتواصل[26]. وهكذا إنّ العنف واللغة بالنسبة إلى هابرماس متناقضان من حيث المبدأ؛ إذ يمكن استخدام اللغة بطريقة عنيفة، لكن كـ»تواصل مشوّه» فحسب. إنّ الحجاج العقلاني، الذي يمكن للإمكانيات التي يحتوي عليها أن تجعل استعمالنا للغة بما هي كذلك استعمالاً منطقياً، يمكن وصفه بـ»لغة صورية بحتة»: إنه «يقصي القوة برمتها... باستثناء قوة الحجة الجيدة»[27]. ولكي نفهم كيف يتصوّر هابرماس لحظة «التشريع» في سلطةٍ منفصلة عن القوة بفضل «القوة التلقائية» (unforced force) الخاصة بالحجاج، ولكي ندرس تأثير هذا التصوّر في مقاربته للسياسة، أرى أنّ من الضروري فحص التمييز المفهومي الذي يقيمه بين استعمال اللغة من أجل الكشف عن العالم، واستعمال اللغة من أجل حلّ المشاكل. وهذا ما سنقوم به في القسم التالي.

التمييز بين الإكراه والإجماع: فصل هابرماس بين استعمال:

اللغة لكشف العالم واستعمال اللغة لحلّ المشاكل:

تقوم فكرة «القوة التلقائية» للحجّة على نموذج اللغة باعتبارها حلاً لمشكلة، حيث يتمّ تطبيعها بواسطة مسلماتِ نظريةِ فعل الكلام. يستعير هابرماس مقاربة جون أوستن لشروط الملاءمة (felicity conditions)، ويستند عليها ليقارب اللغة باعتبارها حلاً ثابتاً وشفافاً لمشكلة، مع إحداثيّات سياقية واضحة[28]. لقد أثّرت نظريّة أفعال الكلام بقوّة في مناقشات هابرماس السياسية والقانونية، كما سنلاحظ في القسم الثالث. إنّ فصل لغة الحجاج («الفلسفي» أو لغة «حل المشكلة») عن الأشكال الأخرى (التي تبدو أقلّ شفافية)، بما هو فصل ضروريّ لكي يتحقّق التمييز بين السلطة والعنف (Macht/Gewalt)، يوفّر بدوره الأساس لسياسة سلميّة خالية من العنف. من

26- Habermas,)1970a(, n. 4; 1970b, n. 11; 1979, n. 4.

27- Habermas, (1984), n. 4, p. 25.

نلاحظ أنّ هابرماس لا يقصد أنّ الإجماع التواصلي يمكن أن يتحقّق؛ بل إنّه فكرة تنظيمية تجعل استعمالنا اليومي للغة استعمالاً منطقياً، ومن ثَمَّ إنّه ملازم للغة.

28- J. L. Austin, (1962), How to Do Things With Words, Oxford, Clarendon. J. R. Searle, (1969), Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language, CUP, Cambridge.

بالنسبة إلى استعمال هابرماس هذه الأفكار، انظر:

Habermas ,(1979), n. 4; «Social Action, Purposive Activityand Communication» (1981), both of which are reprinted in (1998) On the Pragmatics of Communication (M. Cooke, ed), Cambridge, Polity.

للاطلاع على تطورات استعماله لفلسفة اللغة العادية منذ بدايتها، انظر:

Jürgen Habermas, (2003a), Truth and Justification, Cambridge, Polity.

المعروف أنّ هابرماس يستخدم فلسفة اللغة العادية للدفاع عن أولوية الاستعمال التواصلي للغة. تقترح هذه الحجة أنّ أساس اللغة هو محاولة الوصول إلى التفاهم، وأنّ استعمالات أخرى للغة استعمالاتٌ مشتقةٌ من هذا الاستعمال الأساسي ومتطفّلة عليه[29]. إن المقاربة الشاملة لاستخدام هابرماس النقدي لفلسفة اللغة العادية تتجاوز نطاق هذا المقال[30]. لذلك إنّ هذا القسم يعتمد على انتقادات معروفة وُجِّهت إلى استعمال هابرماس فلسفة اللغة العادية، وذلك من أجل الكشف عن الآثار الخاصة لهذه الفلسفة في سياسة هابرماس. وسيعالج هذا القسم خاصةً التمييزَ بين استعمال اللغة لحلّ مشكلة، واستعمال اللغة لكشف العالم، الذي يقوم عليه تصوّر هابرماس للغة باعتبارها حاملاً شفافاً للتواصل المستقلّ عن القوة. إنّ هدفي هو التساؤل حول اعتقاد هابرماس أنّه يمكننا معرفة ما يشكّل «مشكلة» ينبغي حلّها في إطار استعمالات اللغة لحلّ مشكلة، وتقييم اقتراحه القاضي بأنّنا قادرون على القيام بفصل دقيق بين اللغات والدين، وبين العلم والفن. سوف أقترح أنّ هابرماس يفترض أنّه بمقدورنا تحديد طبيعة المشكلة السياسية وطبيعة المشاكل الأخرى بطريقة محايدة، بينما يظل هذا الافتراض غير واضح.

يمكن أن نبدأ بالإشارة إلى أنّ الأهمية الكبيرة، التي يوليها هابرماس للغة حلّ المشاكل التواصلية، تدعم مناقشته لديريدا في كتابه (الخطاب الفلسفي للحداثة). يؤكّد هابرماس، في هذا السياق، أنّ ديريدا يقوم بـ«التسوية بين جنسَي الفلسفة والأدب»، حيث «يضعف قوة نقد العقل نفسه»[31]. لكنّ ديريدا يدّعي أنّه لم يقم بهذه التسوية، وإنّما أراد أن يوضح أنّ الفلسفة تستعمل لغة طبيعية، ومن ثَمَّ إنها أكثر غموضاً ممّا تدّعي ومما تبدو لنفسها. إنّ الفلسفة «تمارس الإنكار فيما يتعلق بلغتها»[32]. ليس هناك ولا يمكن أن يكون هناك تمييز راسخ ونهائي بين الأجناس. إنّ غرضي من

29- Habermas,)1970a, 1979(, n. 4; Maeve Cooke (1994) Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics, Cambridge, Massachusetts: MIT.

30 - من الممكن التساؤل حول الأولوية التي يمنحها هابرماس للفعل التواصلي، مثلًا بالرجوع إلى دور النكت والسخرية أو بواسطة المقاربات التحليلنفسية للاشعور. انظر على سبيل المثال:

Diana Coole, «Habermas and the Question of Alterity», in M. Passerin D'Entreves and S. Benhabib (eds) (1996) Habermas and the Unfinished Project of Modernity, pp. 221–44, Cambridge, Polity; David Held and John Thompson (eds) (1982) Habermas: Critical Debates, Cambridge, Polity. Jean-Jacques Lecercle, (1990), The Violence of Language, London, Routledge.

31- Jürgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, Cambridge, Polity, 1987.

32- Jacques Derrida, «Is there a philosophical language?», in E. Weber (ed), Points... Interviews 1974–1994 (trans.

التركيز على هذا النقاش هو توضيح الخصائص التطبيعية لفلسفة اللغة عند هابرماس، وهي خطوة ضرورية إذا أردنا أن ندرس تصوره للعلاقة القائمة بين العنف والسياسة.

يقبل هابرماس استناد نظرية أفعال الكلام إلى معايير الثبات والسواء للسياق الذي يحدث فيه المنطوق الإنجازي؛ أي ما يسمّيه جون أوستن «شروط الملاءمة»[33]. يطرح ديريدا تساؤلات جذريّة حول هذا التمييز الأساسي بين الشروط «الملائمة» والشروط غير «الملائمة» من خلال الإشارة إلى أنّه لا يمكن أبداً لسياق التلفظ أن يكون ثابتاً بشكل كليّ ونهائي. ويلاحظ أنّ تحليل أوستن يستلزم فكرة أنّه يمكن لسياق معين أن يكون «محدَّداً على نحو شامل»، حيث «لا تفلت أيّ بقية من التجميع الحالي»[34]. وكما سنرى لاحقاً، إن هذا الاعتماد على السياق المحدَّد بشكل شامل يميّز نمط اشتغال هابرماس أيضاً. ويمكن أن نبرهن على ذلك بتطوير تساؤلات ديريدا وتطبيق رؤيته على نصوص هابرماس.

يذكر هابرماس أنّ ديريدا يرى أنّ «اللغة بما هي كذلك تتقاطع مع الأدب، أو في الواقع مع 'الكتابة'. إن هذه النظرة الجمالية إلى اللغة، التي تتحقّق مقابل الإنكار المزدوج للأحاسيس السليمة للخطاب العادي والشعري، تفسّر أيضاً حساسيّة ديريدا من القطبية المليئة بالتوتر بين وظيفة اللغة كاشفةً للعالم ووظائفها المبتذلة الباطنية»[35]. علاوة على ذلك، «بالنسبة إلى ديريدا، تمثّل العمليات التي تتمّ بوساطة لغوية في العالم جزءاً لا يتجزأ من عالم يشكّل سياقاً يخترق حقّ كلّ شيء»[36]. إنّ ديريدا، بحسب مقاربة هابرماس، يساوي بين الفلسفة من جهة والأدب والنقد من جهة أخرى[37].

يؤكد هابرماس، ضدّ هذه التسوية المزعومة[38]، الحاجةَ إلى تمييز صارم بين الفلسفة والأدب، بين

P. Kamuf), pp. 216–27, Stanford: Stanford University Press, 1995.

33- Austin, (1962), n. 27.

34- Jacques Derrida, «Signature Event Context», in Limited Inc (trans. S. Weber and J. Mehlman), pp. 1–23, Northwestern University Press: Illinois,[1972] 1988, at p. 14.

35- Habermas (1987b), n. 30, p. 205.

36- Habermas (1987b), n. 30, p. 205.

37- Habermas (1987b), n. 30, p. 207.

38 - لمعارضة تأكيدات هابرماس على أن ديريدا يعتبر الأعمال الفلسفية كأدب، يبدو لي من المفيد الاعتراف بأهمية نصوص ديريدا مثل

المنطق والبلاغة، بين الاستعمال العادي والاستعمال غير العادي للغة. وعندما يميّز بوضوح بين اللغة الشعرية أو الأدبية واللغة الفلسفية، فإنّه يجادل بأنّ الأولى لغة «تولد العالم» أو «تكشف العالم» (وهو شيء يستلزم وضع القوّة الإنجازية بين قوسين)، بينما الثانية لغة «تحل المشاكل»[39]. ويعتقد هابرماس أنّنا نكتسب المعرفة، ونبني الهويات الشخصية، ونخضع للتنشئة الاجتماعية، ونعزّز الاندماج والاجتماع داخل نمطِ لغةِ حلّ المشاكل. إنّ ادعاء فصل أساسي بين استعمال لغة كشف العالم، واستعمال لغة حل المشاكل يرتبط بدوره بمقاربة هابرماس للتطوّر الاجتماعي كعملية للتمايز التدريجي لمجالات العقلانية ومجالات القيمة[40]. يحاجج هابرماس، حاذياً حذو كانط وفيبر، على أنّ العلم، والأخلاق والقانون، والفنّ المستقل، تشكّل في المجتمعات الحديثة مجالات متمايزة، وأنّ الأنساق الثقافية للفعل الخاصة بكلّ مجال منها تنتج قدرات على حلّ المشاكل بالنسبة إلى العلم والقانون والأخلاق، والتخصّص في كشف العالم بالنسبة إلى الفن والأدب[41]. وهكذا، إنّ الحجج التي تتعلّق على التوالي بالحقيقة القضوية، وصواب المعايير، والأحكام الجمالية، تتحقّق في أشكال حجاجيّة متخصّصة كجزء من ثقافات الخبراء. وبذلك تُسنَدُ إلى النقد الجمالي والفلسفة مهمّة الوساطة بين ثقافات الخبراء و«عالم الحياة اليومية»[42].

"ملحق للفعل الرابط: الفلسفة قبل اللسانيات" («Supplement to the Copula: Philosophy Philosophy before Linguistics» in Jacques Derrida (ed.), Margins of Philosophy, (yrans. A. Bass), pp. 177-205, Chicago : University of Chicago, 1982). ينتقد ديريدا في "الملحق" ادعاء بنفينيست أن تصور أرسطو لمقولات الفكر الأساسية كان محدَّداً بالبنية المقولاتية للغة اليونانية نفسها، وادعاءه أن لائحة المحمولات الأساسية عند أرسطو التي يمكن التنبؤ بها لموضوع ما هي نتيجة للقواعد النحوية. انظر: Emile Benveniste, Problems in General Linguistics, chapter 6, Miami : University of Miami Press, 1971. يوضح ديريدا أن المقولة المركزية التي أغفلها بنفينيست هي المقولة نفسها، أي أغفل أننا في حاجة إلة مقولة المقولة، وأن بنفينيست يستفيد هو نفسه من ذلك وينكره على الآخرين؛ هكذا يدافع ديريدا على استقلال الفلسفة. وانطلاقا من هذا المنظور إذن، يبدو أن غرض ديريدا ليس هو أننا لسنا في حاجة إلى الفلسفة، وإنما بالأحرى أنها لا تتوفر على النقاء الذي غالبا ما يسند لها.

39- Habermas (1987b), n. 30, pp. 200–201.

40- Habermas, (1984), n. 4, pp. 197–215.

41- Habermas, (1984), n. 4; (1987a), n. 4, p. 326; (1987b), n. 30, pp. 201, 207.

42 - من أجل شرح مستفيض لتصور هابرماس للمجالات القيمية للحداثة والطرق التي تقيّد بها الحكم الجمالي. انظر:

Habermas, (1987b), n. 30, pp. 207–8; Pieter Duvenage, Habermas and Aesthetics: The Limits of Communicative Reason, Cambridge: Polity, 2003, chapter 3.

أمّا بالنسبة إلى الحجة القائلة إنّ الحكم الجمالي أصبح مجالاً قيمياً ثقافياً مستقلاً، وإنّ الدين يمكنه أن يحقّق مستوى مماثلاً من التمايز، ولكن «مقابل تحييد محتواه الاختباري فقط»، فانظر:

باختصار، تضع مقاربة هابرماس القانون والأخلاق والعلم في جانب، والفن والأدب والدين في جانب آخر[43]. يكتب هابرماس عن «تخصّص لغة الفلسفة والعلم لأغراض معرفية»، حيث «يتمّ تطهيرها من كلّ شيء مجازيّ وبلاغي خالص، ويتمّ تخليصها من الخلطات الأدبية»[44] عملياً، على الرغم من أنّه يعترف بأنّ العناصر البلاغية لا يمكن الاستغناء عنها، يؤكّد مع ذلك تبدّد هذه العناصر: «يتم في اللغات المتخصّصة للعلم والتكنولوجيا، القانون والأخلاق، الاقتصاد، العلم السياسي... ترويض العناصر البلاغية التي يتمّ محوها في كلّ الأحوال، ويتمّ تجنيدها لأغراض خاصة متعلقة بحل المشاكل»[45]. هنا، بينما يبدو أنّ هابرماس يعترف بالعناصر البلاغية، التي لا يمكن استئصالها من العلم والفلسفة، يدّعي مع ذلك أنّ هذه اللحظات يتمّ احتواؤها بحيث لا تعود مزعجة[46] يبدو لي أنّ هناك على الأقل صعوبتين ملازمتين لمحاولة إجراء تقسيم أساسي بين استعمال اللغة لحلّ المشاكل، واستعمال اللغة لكشف العالم، اللذين يساهمان معاً في محو العنف من تفكير هابرماس؛ المشكلة الأولى تتعلّق بمسألة تعريف المشاكل، والثانية تتعلّق بفكرة الحدود بين مجالات المصداقية.

أولاً، يمكن معالجة الطرق، التي يتمّ بها «ترويض» اللغة البلاغية في استعمال اللغة لحلّ المشاكل المشار إليها أعلاه، على افتراض أنّنا نعرف من قبل حدود المشكلة الخاصة المطروحة للنقاش، وأننا متفقون عليها؛ ومن غير الواضح أنّه يمكن دعمها في ما يتعلق بالمشاكل المتنازع حول تعريفها. وهكذا، بينما يمكن للتمييز أن يكون طريقة مفيدة للتفكير مثلاً في الاختلافات بين دليل تعليمات كيفية إصلاح آلة غسل، ودليل تعليمات كيفية قراءة قصيدة شعرية، فما زلت أريد أن أعترض على الفكرة القائلة إنّه يمكن للمرء أن يستنتج على نحو مفيد تمييزاً تحليلياً صارماً بين لغة حل المشاكل

Jürgen Habermas, Religion and Rationality: Essays on Reason, God and Modernity, Cambridge Polity, 2002, p. 84.

لكن قارن ذلك بتعليقات هابرماس في خاتمة مقاله «السيادة الشعبية كإجراء»، الذي يكتب فيه عن «نوع آخر من التعالي» في سلبية الفنّ الحديث المتمثّلة في «رفضه أن يتمّ إدراكه بواسطة مقولات معطاة مسبقاً».

Habermas, (1996), n 24, Appendix I, p. 490.

43- Jürgen Habermas, Between Naturalism and Religion, Cambridge: Polity, 2008. Jürgen Habermas, An Awareness of What Is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age, Cambridge: Polity, 2010.

44- Habermas, (1987b), n. 30, p. 190.

45- Habermas, (1987b), n. 30, p. 209.

46 - يوازي ذلك حجّة هابرماس بأنّ النقد الفني «ينقل المضمون الاختباري لعمل الفن إلى اللغة العادية» (1987b, n. 30, p. 208)، بمعنى أنه يجعل العمل الفني قابلاً للإدراك.

ولغة كشف العالم كما يقترحه هابرماس. لإثبات الاختلاف المقولاتي بين هذين الاستعمالين للغة، يُفتَرَضُ أن صعوبة الحدود بين العلم والقانون والسياسة... إلخ، قد تمّ حلها، وأنّ المشاكل التي ينبغي طرحها موجودة. إنّ السؤال الأول إذاً هو: كيف نعرف متى حددنا وأوضحنا «مشكلة» معيّنة بما يكفي من الدقّة من أجل التوصل إلى «حلّها»؟ ما هو الوصف الملائم أو الكامل لمشكلة معينة؟ قد يكون ذلك بالضبط هو الرهان الذي يدور عليه صراع سياسي. فكر مثلاً في التمييزات المتنازع عليها بين لفظي «المكافح من أجل الحرية» و«الإرهابي» الموجودة في العديد من الحروب الأهلية[47]، أو فكر في إصرار الحكومة الأمريكية على استخدام عبارة «تقنيات الاستجواب المتقدمة» أو لاحقاً لفظ «التعسف» بدلاً من لفظ «التعذيب» لوصف المعاملة السيئة لسجناء «أبو غريب»[48]. إنّ المصطلحات الوصفية المحايدة غالباً ما تكون غائبة في السياقات المشحونة سياسيّاً.

إنّ هابرماس نفسه منتبه إلى ذلك إلى حدّ ما؛ ففي «حوار حول الحرب والسلم»، يعلّق بشكل نقديّ على ميل إدارة بوش وحلفائها إلى «محو التمييزات المهمة» من خلال محاكمة «الحرب على الإرهاب»، «كما لو أن القاعدة لا تختلف عن حملات حرب العصابات لحركات الاستقلال والمقاومة الإرهابية المقتصرة على مناطق ترابية خاصة»[49]. يبدو أنّ ذلك يعكس الاعتراف بأنّ اللغة في السياقات المسيَّسة يكون لها حتماً قوة بلاغية، ولا يمكن تهذيبها بشكل صريح لتحمل القوة التلقائية للعقل وحدها. ومع ذلك، إذا درسنا مناقشات هابرماس لخطابات التبرير والتطبيق في كتابيه (بين الوقائع والمعايير) و(التبرير والتطبيق)، يمكن أن نرى أنّه يعتمد على فكرة أوستن المتعلقة بإمكانية «الوضعيات النموذجية»، التي يمكن أن تتضمّن تعريفاً كاملاً للوضعية وتحديداً لمشكلة «تم وصف خصائصها الوجيهة بأكبر قدر ممكن من الكمال»[50]، وذلك بغية أن يتحقّق خطاب للتبرير أو التطبيق.

47- Ben Saul, Defining Terrorism in International Law, chapter 1, Oxford University Press, Oxford, 2006.

48- Clive Stafford Smith, Bad Men: Guantanamo Bay and the Secret Prisons, London, Weidenfeld and Nicolson, 2007, p. 34. Sam Chambers, «Normative Violence After 9/11: Rereading the Politics of Gender Trouble», New Political Science, 29, 2007: 43–60, p. 59.

49- Jürgen Habermas, «An interview on War and Peace», in The Divided West, (trans. C. Cronin), p. 98. Cambridge: Polity, 2006.

50- Habermas (1996), n. 24, pp. 162, 172; Jürgen Habermas, Justification and Application, Cambridge: Polity, 1993, chapter 2.

يلتقي هذا الطرح بتمييز هابرماس بين الاستعمالين «العادي» و«غير العادي» للغة المشار إليه سابقاً؛ إذ يعرّف الاستعمال العادي للغة بأنّه «منطوقات لغوية عادية نُقِّحَتْ من جميع الحالات المعقدة والمشتقة والطفيلية والمنحرفة»[51]. لكن كيف يمكننا أن نعرف مسبقاً، في السياقات العملية، «الحالات المنحرفة»؟ إنّها مشكلة مهمة تتعلّق بالصراعات السياسية، لكنها تتعلق أيضاً بالعلم؛ فليس من الواضح في هذا النموذج كيف يمكن أن يتحقّق التجديد العلمي والسياسي؛ هل يجب اختزال العلم في التكنولوجيا واختزال السياسة في الإدارة؟[52]. ومن جهة أخرى، ينتقل هابرماس إلى دعم مناقشته للاستخدام العادي للغة بالقول: «طالما أنّ ألعاب اللغة تشتغل، وأن التصورات المسبقة المكوِّنة للعالم المعيش لم تُدَمَّر، فإنّه من حقّ المشاركين أن يعوّلوا على الشروط العالمية التي تُعدّ «عاديةً» في مجتمعهم العالمي»[53]. يبدو هنا كما لو أنّ المعنى يقوم، إلى حدّ كبير، على التحيّز، لكن لا يزال ممكناً أن يكون ثابتاً بشكل موثوق تماماً.

حاول هابرماس أن يحاجج بعد ذلك على أنّ اللغة، في جانبها المتعلق بـ«نمط حل المشاكل»، تتميز بالحياد في ما يخصّ عمليات وصف العالم؛ إنّها مجرّد تقنية خالصة متاحة للتواصل العلمي. لكن هابرماس لا يستطيع أن ينجح في حجاجه إلا إذا كان يتصوّر أنّ الفلسفة والعلم وغيرهما تشتغل على مشاكل قائمة سلفاً. وبما أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّني أغامر بالقول إنّ المشاكل التي تطرحها السياسة والقانون والاقتصاد تتشكّل بفضل طريقة وصفها، وإنّ الموارد البلاغية غالباً ما تكون بعيدة عن «الترويض»، أو متضمّنة في طريقة الوصف. لذلك إنّ الحدّ الفاصل بين الكشف عن العالم وحلّ المشاكل، وبين قدرة اللغة على كشف العالم وفرض خطاطات تفسيرية، ليس واضحاً ولا آمناً.

الصعوبة الثانية، التي تعترض مقاربة هابرماس، تتعلق بمكانة مختلف مجالات المصداقية. يقدم هابرماس مقاربة تطورية لتقدم المجتمعات المتمايزة الحديثة من خلال عمليات العقلنة. ويجادل بأنّ الرؤى إلى العالم الأسطورية والدينية والميتافيزيقية كانت وحدة إجمالية تمّ تقسيمها في ما

51- Habermas (1987b), n. 30, p. 194.

52 - يلاحظ نيكولاس كومبريديس (Nikolas Kompridis, «On world disclosure : Heidegger, Habermas, and Dewey », Thesis Eleven, 37, 1994 : 29-45) أن معارضة هابرماس بين الكشف عن العالم والقدرة على تقديم الأسباب تعني أنه يحدد التعلم التذاوتي حصرياً بواسطة ممارسات الحجاج وحل المشاكل، كما يلاحظ أنه لا يمكن لهذه المعارضة أن تقدم أي معالجة للتجديد الدلالي ومعنى التغيير.

53- Habermas (1987b), n. 30, p. 197.

بعد بواسطة العقلنة مع الاقتراب من «عتبة الحداثة»[54]. يعبّر هابرماس عن هذا التطوّر الأخير بمصطلحات عمليات نزع الطابع السحري عن العالم أو «إضفاء الطابع اللغوي على المقدس»[55]، حيث يتمّ إضفاء الطابع الكلي على أساليب التفكير من خلال الأشكال الإجرائية للعقلانية. ومن ثَمَّ إنّ العقلانية تنتج التمايز بين الدين (الأخلاق والقانون) والعلم (المعرفة) والفن (الجماليات) حيث يضع كلّ واحد منها معاييره الداخلية الخاصة للمصداقية[56].

يؤكّد هابرماس، في مقاله «الفلسفة باعتبارها بديلاً أو مترجماً»، أنّ البنيات المتمايزة الحديثة للعقلانية ليس في حاجة إلى تبرير فلسفي؛ بل إنّها تتطلّب فحسب الوصف والتحليل. يقول: «انقسم العقل على ثلاث لحظات: العلم الحديث، والقانون الوضعي والأخلاق ما بعد التقليدية، والفنّ المستقل والنقد الأدبي والمؤسس؛ لكنّ تعامل الفلسفة مع هذا التفكك كان قليلاً جداً»[57]. ثم يؤكّد هابرماس بعد ذلك أنّ «أبناء وبنات الحداثة» تعلموا كيف يتعاملون مع أبعاد العقلانية (الحقيقة والعدالة والذوق) على مراحل، وليس في وقت واحد. وينتقل إلى القول إنّ هذه «التوجهات نحو التقسيم، التي تشكّل السمة المميزة للحداثة، يمكن أن تشتغل بشكل أفضل دون تبرير فلسفي»، على الرغم من أنّها تطرح «مشاكل الوساطة»[58]. ويحدث ذلك، بحسب هابرماس، عندما تقوم الفلسفة بدور «المترجم لحساب العالم المعيش»، حيث «يمكن بعد ذلك أن تساعد على تحريك التفاعل بين الأبعاد المعرفية-الأداتية والأخلاقية-العملية والجمالية-التعبيرية التي بلغت اليوم الطريق المسدود»[59].

يبدو هنا أن هابرماس يقدم الحجة التالية: إنّ الانقسامات بين التفكير العلمي، والقانون والأخلاق، والفن والجماليات، لا تحتاج إلى تبرير، نظراً إلى أنّها تطوّرت من خلال عمليات التمايز الاجتماعي. فهي بديهية بذاتها. لكنّه سرعان ما ينتقل إلى إسناد قيمة معيارية إلى هذا التمايز باعتباره «تطوراً» تدريجياً، ويضيف ادعاءات جوهرية حول لحظات العقل هذه من خلال ربطها

54- Habermas, (1992), n. 7, p. 17.

55- Habermas, (1984), n. 4, p. 141.

56- Habermas, (1984), n. 4, pp. 197–215.

57- Jürgen Habermas, «Philosophy as Stand-In and Interpreter», in K. Baynes, J. Bohman, and T. McCarthy (eds), After Philosophy? End or Transformation? Massachusetts: MIT Press, 1987, p. 312.

58- Habermas, (1987c), n. 56, p. 312.

59- Habermas, (1987c), n. 56, p. 313.

بسياقات خاصة. هذه هي القوة الكامنة خلف انتقاداتٍ لأولئك المفكرين، أمثال ديريدا، الذين يتّهمهم بالتراجع عن إنجازات الحداثة:

«إنّ نقل المعرفة المتخصّصة بدون وساطة إلى المجالات الخاصة والعامة لعالم الحياة اليومية يمكن أن يعرض للخطر استقلالية الأنظمة المعرفية ومنطقياتها المستقلة من جهة، ويمكن أن ينتهك سلامة سياقات العالم المعيش من جهة أخرى. إن معرفةً متخصصةً ذات علاقة بادعاء واحد للمصداقية، وتقفز إلى طيف المصداقية برمّته دون مراعاة سياقها النوعي، تؤدّي إلى خلخلة توازن البنية التحتية التواصلية للعالم المعيش. إن اقتحامات من هذا النوع غير المعقد بما فيه الكفاية تؤدي إلى إضفاء الطابع الجمالي أو العلمي أو الأخلاقي على مجالات معينة من الحياة»[60].

نرى هابرماس يؤكّد، في هذا الاستشهاد، الحاجة إلى حدود واضحة بين العلم، والقانون والأخلاق، والفن، حيث إنّ هذه الحدود، على الرغم من أنها لا تحتاج إلى مبرّرات نظراً إلى أنّها «السمة المميزة للحداثة»، تحتاج إلى مراقبة «الاقتحامات غير المعقدة بما فيه الكفاية» عبر حدودها، التي تؤدي إلى «اختلال توازن» عالم الحياة[61]. باختصار، إنّ افتراض هابرماس لخطاطة تطوّرية يمكّنه من ربط التطور الواقعي للتمايز بالتقييم المعياري لهذا التمايز بأنّه تقدّمي وينبغي الدفاع عنه، في حين أنّ الحاجة المستشعرة إلى مراقبة هذه الحدود تشير في الآن نفسه إلى التوتّرات التي تعتري النسق الفلسفي لهابرماس. إنّ الاعتراف بخصوصيّة مختلف أنواع الأحكام مهمّ بطبيعة الحال: ليست الأحكام الجمالية أحكام فائدة، ولا هي حجج إبستمولوجية. ومع ذلك، إنّ مقاربة هابرماس للغة المقسمة بصرامة بين الاستعمال لحلّ المشاكل والاستعمال لكشف العالم، بما هي نموذج تواصليّ حول المشاكل السياسية والعلمية وغيرها، لا يمكن الدفاع عنها طالما أنّها توصي بنموذج للتواصل يتم فيه تجريد اللغة من مهمتها ضمن مجال خاص فقط، وجعل الفلسفة وسيطاً ضرورياً بينها وبين العالم الوسيط. ولكن طالما يجب على الفلسفة أن تتنقل بين ثلاثة مجالات مختلفة من العالم المعيش، فإنّه لا يمكن تحديد لغتها في وقت مبكر، ويجب أن تكون نفوذةً أكثر ممّا يسمح به التمييز بين كشف العالم وحل المشاكل. فضلاً عن ذلك، إذا كانت النظرية والممارسة السياسيتان عاجزتين عن إنتاج العوالم وكذا الحجج، فإنّهما ستكونان من المؤكّد غير قادرتين على «الإقناع»، لكنّهما تظلّان إمّا ضعيفتين وإمّا تنتميان إلى الحساب التقني. ويكتسي ذلك أهميّة خاصة في ما

60- Habermas, (1987b), n. 30, p. 340. Habermas, (1987b), n. 30, p. 340.

61- James Schmidt, «Habermas and the Discourse of Modernity», Political Theory, 17, 1989: 315–320.

يتعلّق بمحدوديّة قدرة هابرماس على الاعتراف بإمكانيّة وجود نزاعات سياسيّة حقيقية قد تكون عاجزة عن اتخاذ قرار عقلاني.

في كتابه (الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي)، يتضمّن تحديدُ هابرماس لقواعد الحجاج التنبيه التالي: «قد لا يستعمل متحدّثون مختلفون العبارة نفسها بمعانٍ مختلفة»[62]؛ بل يمكن القول بالأحرى إنّ النظرية والممارسة السياسيتين لا يمكن أن تُوجدا إلا مع إمكانيّة تحويل المعاني المتوافرة؛ وكما يقول جيمس تولي، يقتضي التحرّر استعمال الكلمات نفسها بمعانٍ مختلفة[63]. إنّ تأكيد الانفصال الصارم بين استعمال اللغة لكشف العالم واستعمال اللغة لحلّ المشاكل، والأمر بتقوية الحدود الفاصلة بين العلم والقانون والأخلاق والجماليات، يبدو أنّهما يؤدّيان إلى نتيجة (غير منتظرة) هي حرمان المعرفة النظرية والاستدلال الأخلاقي-العملي من كلّ قدرة على النقد، باستثناء توضيح المفاهيم. لذلك لمّا كان تصور هابرماس للغة الفلسفية تصوراً لنسق من الشفرات التقنية أو لوغاريتم، فإنّه يبدو وكأنّه يلغي أكثر المسائل السياسية أهمية.

سأحاول في القسم التالي توضيح أنّ محاولة الفصل الصارم بين كشف العالم وحلّ المشاكل، والتصور الإجرائي الخالص للتواصل الذي يعد به ذلك الفصل، يسدّان التكافؤ المتعدّد للغة. ويشكّل هذا الانسداد أساس حجج هابرماس القانونية والسياسية على أنّ الخطاب العقلاني يقضي على القوة. إنّ اللغة الفلسفية الإجرائية الخالصة ضرورية لتعزيز التمييز بين السلطة (Macht) والعنف (Gawalt)، الذي تعبّر عنه مقاربة هابرماس المميَّزة لمشروعيّة السلطة السياسيّة المتحرّرة من كلّ أثر للعنف؛ إلا أنّ ذلك يؤدي إلى حرمان مقاربته من إمكانية النظر بشكل صحيح إلى دور القوة في السياسة.

اللغة السياسية: الإجرائية والانحراف:

يقول هابرماس في كتابه (بين الوقائع والمعايير)[64]: من أجل التوصّل إلى الإجماع، يجب على التشاور العقلاني أن يقضي على القوة؛ ففي الوقت الذي يعترف فيه بدور الصراع والتفاوض والفعل الاستراتيجي كأبعاد حتمية للحياة السياسية، وبأنّ النظام القانوني لا يمكنه سوى أن

62- Jürgen Habermas, Moral Consciousness and Communicative Action, Massachusetts: MIT Press, 1990, p. 87.

63- James Tully, «To Think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas's Theory», in S. Ashenden and D. Owen (eds), Foucault contra Habermas, London, Sage, 1999, 90–142.

64- Habermas, (1996), n. 24.

يطالب من يتوجّه إليهم بأن يتصرفوا بطريقة قانونية[65]، فإنّه يحرص على تأكيد أنّه لا يمكن للتشريع المشروع في المجتمعات الحديثة أن يقوم إلا على توافق متوصّل إليه عقلانيّاً[66]. وهذا ما يدعم حجّته القائلة إنّ إواليات التشاور الديمقراطي قادرة على إنتاج قرارات سياسيّة مختلفة نوعيّاً عن القرارات الناتجة عن التفاوض حول المصالح. وعلى هذا الأساس، إن مقاربة هابرماس للحجاج، كعملية تشاور عقلانيّ مؤدّية إلى الإجماع، تؤدي دوراً رئيساً في نظريّته المعيارية للديموقراطية.

إنّ الفكرة، التي مؤدّاها أنّ الإجماع العقلاني يلغي القوّة، تقدّم مقاربة متميزة ومهذّبة للسلطة السياسية. ولكي نتعرّف إلى انعكاسات هذه الفكرة، يجب أن نطور بشكل مقتضب مقارنة هابرماس بفيبر التي أشرنا إليها من قبل. إنّ الدولة، بحسب التعريف الكلاسيكي لفيبر، «جماعة بشرية تطالب بنجاح باحتكار الاستعمال المشروع للقوة المادية داخل مجال ترابي معين»[67]. بينما لا يشير فيبر إلى أنّ الاستعمال الفعلي للقوة هو طريقة اشتغال السلطة السياسية، فإنّ هذه القوة تظلّ في الاحتياط. لذلك يرى فيبر أنّ السلطة المشروعة نفسها ملزمة بممارسة العنف، وبهذا المعنى إنّ العنف مرتبط بالدولة ارتباطاً بنيوياً وحتمياً. ويمكن القول إنّ فيبر يرى أنّ العنف يضمن شكلاً اجتماعياً مقنّناً من خلال الدولة؛ إذ لا يتم استئصال العنف بواسطة إواليات الإجماع؛ بل يصبح ممارسة روتينية بفضل الوسائل القانونية والسياسية. وكما أشرنا من قبل، إنّ المفهوم الألماني (Gewalt) يشير إلى ذلك؛ ذلك أنّه يعني العنف عادة، لكنّه يشير أيضاً إلى السلطة أو النفوذ (السلطة المشروعة). رأينا من قبل أنّ هابرماس يضع موقفه في تعارض مع موقف فيبر؛ إذ يفترض وجود سلطة سياسية مستقلة عن العنف: السلطة التواصلية (Macht)، التي يمكن تمييزها بإمكانات الإجماع العقلاني الكامنة في الفعل التواصلي[68]. عندما يطرح موقفُ هابرماس لحظةَ سلطةٍ تواصليةٍ بعيدةً عن تداخل السلطة والعنف (Gewalt) في السياسة، فإنّه يستند إلى إمكانيةِ وجودِ لحظةِ القوة الخالصة (التلقائية) للإجماع العقلاني باعتبارها المسلمة الأساسية والمثالية للتواصل.

65- Jürgen Habermas, «Constitutional Democracy: A Paradoxical Union of Contradictory Principles», Political Theory, 29n 2001, 766–81, p. 779.

66- Habermas, (1996), n. 24, pp. 188, 282, 310, 313–4.

67- Weber,)[1919] 1991(, n. 6, p. 78.

68- Habermas, (1996), n. 24, pp. 147–8.

يلاحظ هابرماس أنّ حنة أرندت تتصوّر السلطة والعنف كشيئين متناقضين، حيث تُدرك السلطة كإمكانية ينتجها البشر الذين يتصرّفون متضافرين بشكل عمومي[69]. يعيد هابرماس بناء هذا التصوّر كمقاربة لإرادة مشتركة ناتجة عن التواصل غير القسري، ويفتح بذلك تمييزاً بين السلطة (Macht) والعنف (Gewalt)، وهو التمييز الذي يميّز مقاربته عن مقاربة فيبر[70]. وفي الوقت نفسه، يفصل هابرماس هذا البعد لمقاربة أرندت عن تصوّرها الأوسع للسياسية، حيث يدّعي أنّ فصلها بين العمل والشغل والنشاط ينتج مقاربة للسياسة يتمّ بواسطتها استبعاد جميع الأبعاد الاستراتيجية باعتبارها عنفاً[71]. وبدلًا من ذلك، يتمسك هابرماس بمفهوم أرندت التواصلي للسلطة باعتباره مفتاحاً لتوليد السلطة السياسية؛ أي ما يسميه «تشريع» السلطة السياسية، لكنّه يلحّ على أنّ الفعل الاستراتيجي أيضاً يشكّل جزءاً من السياسي[72]. وهذا ما يسمح له بتطويرِ تصوّرٍ للسلطة السياسية متجذّرٍ بعمق في فكرة الفعل التواصلي، لكن دون أن يتعارض ذلك مع الأبعاد المنظّمة إدارياً بالضرورة الخاصة بالدولة الحديثة.

إنّ مناقشة هابرماس لأرندت موجزة لكنّها محورية؛ فقد انطلق من هذه المناقشة لإبراز الفروق بين النظرية الحديثة للقانون الطبيعي، التي تدعي أنّ السلطة والعنف مترابطان، وموقفه الخاص الذي يعارض بين السلطة والعنف ويربط بين السلطة والقانون. إنّ الهدف من ادعاء هابرماس أنّ السلطة التواصلية سلطة «تشريعية» هو محاولة التغلب على مشكلة اعتباط الأسس السياسية، الذي يُوجد في تقليد القانون الطبيعي[73]. وهكذا، إنّ خطاب هابرماس وإمكانيّة الإجماع العقلاني التي تشكّل لبّ هذا الخطاب يحلّان محلّ اعتراف أرندت بالحاجة إلى نوع من «القانون الأسمى»؛ وهذا ما ينسجم مع قوله:

«تقوم الدولة الدستورية بمهمّة مزدوجة: يجب عليها ألا تقسم وتوزّع بالتساوي السلطة السياسية فحسب؛ بل أيضاً أن تحرّر هذه السلطة من مضمونها العنيف عن طريق عقلنتها. ويجب ألا تُعتَبَرَ هذه العقلنةُ القانونيةُ للسلطة ترويضاً للهيمنة شبه الطبيعية التي يكون جوهرها

69- Arendt, (1969), n. 23, p. 40.

70- Habermas, (1996), n. 24, pp. 147–8.

71- Habermas, (1983), n. 24, p. 179.

72- Habermas, (1983), n. 24, p. 180. Also: Habermas, (1996), n. 24, pp. 136–49.

73- Habermas, (1996), n. 24, pp. 136–49. J. Habermas, «Natural law and revolution», in Theory and Practice, (trans. J. Viertel), Boston, Beacon Press, 1974, 82-119.

العنيف دائماً، ويظلّ عرَضِيّاً تصعب السيطرة عليه؛ بل بالأحرى من المفترض أن يحلّ القانون ذلك المضمون اللاعقلاني، وأن يحوله إلى «سيادة القانون» التي فيها وحدها يمكن للتنظيم الذاتي المستقل سياسياً للمجتمع القانوني أن يعبّر عن ذاته»[74].

إذا تساءلنا «من أين يأتي القانون؟»، فسيكون الجواب «من اللغة»، أو على الأقلّ من شكل العقلانية التواصلية المطروحة في الخطاب. لكن ينبغي أن نلاحظ أنّ صيغة هابرماس لا يمكن أن تقاوم إلا بافتراض نموذج للغة يكون فيه للتوجّه إلى الإجماع الأولوية على استعمالات أخرى للغة، وحيث يكون قد تم «ترويض» العناصر البلاغيّة من أجل تحقيق إجماعٍ مُؤَجْرَأ. لذلك نرى أنه يجب على فلسفة اللغة عند هابرماس أن تقوم بعمل حيوي هنا للتغلب على مشكلة اعتباط البداية. إن فكرة (أو مثال) الإجماع العقلاني باعتباره الهدف المحايث للتواصل توفر بنيةً معياريةً ملازمةً تسمح لهابرماس بأن يدعي التغلب على مشكلة الأسس السياسية. هكذا يُقامُ التعارض بين العنف والسياسة من خلال مقاربة للغة الحجاجية بصفتها ناقلاً شفافاً للمشروعية.

بهذه الخطوة يكون هابرماس قد أفرغ العنف السياسي من أحد معانيه الأساسية، الذي يحظى بأهمية مركزية عند فيبر؛ إذ يستعمل فيبر لفظ العنف في شكله المعتاد، وليس كعنف لغوي أو قوة الحجة، وإنما كصراعات بين لاعبين تضبطهم الدولة بالقانون، ولكن أيضاً بالسلاح عند الضرورة. إنّ الدولة تحتكر وسائل العنف بالمعنى الحرفي للكلمة، في شكل جيش وشرطة، وكذلك سلطة إصدار القوانين. إنّ حجة هابرماس في أنّ الإجماع العقلاني يبرّر مشروعية القوانين تحجب معنى العنف هذا المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالدولة؛ إذ يبدو أنّ العنف يعني في رأي هابرماس شيئاً مثل ممارسة العنف على الحقيقة، أو سوء التواصل أو التشويه المقصودين. أظنّ أنّ رؤية فيبر أكثر واقعية وفائدة من رؤية هابرماس في ما يتعلّق بمقاربة السياسة وتشكّل الدولة واشتغالها. لكن بدلاً من مجرّد إعادة تأكيد موقف واقعيّ معياري ضد هابرماس، أريد أن أطوّر بشكل أكبر آثار هذه الحجة، وأن أقترح أنّ خطر إصرار هابرماس على الفصل بين العنف والإجماع العقلاني يتمثّل بشكل مفارق في انحراف أو فساد ممكنين لنسقه الخاص.

قلت في البداية إنّه لا يمكن اعتبار أنّ التشاور العقلاني يقصي القوّة إلا إذا قبلنا ادعاءات هابرماس أنّه يمكن أـن تكون اللغة ناقلاً شفافاً للعقل، وأنّه يمكن استعمالها في نموذج «حل المشاكل»، وأنّ الاستعمال التشاوري للغة يمكن من ثَمَّ أن يؤثّر في الحلول العقلانية للمشاكل

74- Habermas, (1996), n. 24, pp. 188–189.

السياسية دون أن يترك رواسب. تقوم نزعة هابرماس الإجرائيّة على هذه الفكرة القائلة بشفافية اللغة، وبأنّ اللغة قادرة على الاشتغال كشفرات محايدة للقرارات السياسية. إلا أنّ لهذه النزعة الإجرائية جانباً مظلماً. ولدراسة هذا الجانب يمكن الاستعانة بإيمانويل كانط. ولكي أوازي بين كانط وهابرماس، ومن ثَمَّ أن أطوّر نقدي، يبدو لي مفيداً النظر إلى محاولة كانط المماثلة لإنتاج شكل إجرائي خالص للحجاج، ومعيار للحكم الأخلاقي، وذلك في دراسته للأمر القطعي وفي كتابه (الدين في حدود مجرد العقل). إنّ الغرض من إجراء هذه المقارنة هو الإشارة إلى وجود مشكلة لا يستطيع كلاهما حلّها (أو ربما حتى الاعتراف بها)، لقد تركاها كثغرة، وذلك لأسباب متماثلة تلازم مقاربتهما.

يشير هابرماس إلى أنّ «الفلسفة الكانطية تمثّل ولادة نمط جديد من التبرير»[75]. وعلى الرغم من أنّه يخلص إلى أنّ التأسيسية الإبستمولوجية ومحاولة التبرير المتعالي الموجودين عند كانط لم يعد لهما أيّ تأثير، فإنّه يؤكد مع ذلك أنه توجد في أعمال كانط «نظرية للحداثة»، وطوّر مقاربته الخاصة كشكل من «الكانطية اللغوية»[76]. هذا يعني أنّ كانط رفض عقلانية ثابتة موجودة في الرؤى الكونية الميتافيزيقية والدينية، ورسّخ عقلانية إجرائيّة في علاقة بمجالات المعرفة الموضوعية والتبصر الأخلاقي العملي والحكم الجمالي[77]. إنّ تصوّر هابرماس للتحديث، كعملية بواسطتها تزيح العقلانية المؤجرأة بشكل تدريجي طرق التفكير الراسخة، يدين بشكل مباشر للاستدلال الكانطي المُخلَّص من التعالي.

يهدف الأمر القطعي عند كانط إلى توفير معيار صوري وكوني للحكم الأخلاقي؛ إنّه متمركز حول الاستقلالية؛ أي حول فكرة أنّ الذات حرّة في صنع قوانينها الخاصة: «تصرف فقط وفقاً لهذه المسلمة التي يمكنك بواسطتها أن ترغب في الوقت نفسه في أن تصبح قانوناً كونياً»[78]. إن الأمر القطعي «أمرٌ» نظراً إلى أنّه ضروري؛ وهو «قطعي» نظراً إلى أنّه لا يتوقف على أيّ هدف، ولأنّه معنيّ فقط بشكل فعل معين (بخلاف الأوامر الشرطية). إنّ هذا البعد الصوري هو ما يضمن كونيته: تمّ إنتاج الأمر القطعي الكانطي كمعيار إجرائي خالص للصواب، ومن ثَمَّ كإثبات للقانون الأخلاقي. هكذا أخذنا من كانط مقاربة الكلي الإجرائي التي تنتج معياراً للاستقلالية كذات تعطي نفسها قانونها الخاص. وكما أشرنا أعلاه، خلّصَ هابرماس استدلال

75- Habermas, (1987c), n. 56, p. 296.

76- Habermas, (2003a), n. 27, p. 7

77- Habermas, (1987c), n. 56, p. 298.

78- I. Kant, Grounding for the Metaphysics of Morals, trans. J. W. Ellington, Indianapolis: Hackett Publishing Company, [1785] 1981, p. 416.

كانط من التعالي، وحوّله من نموذج للعقل متمحور حول الذات إلى نموذج للعقل متمحور حول التواصل والتذاوت[79]، لكنه يحتفظ بتشديده على التبرير الإجرائي الصوري الخالص، وهذا ما أريد أن أناقشه هنا.

دعونا نواصل مع كانط للحظة: إذا كان الأمر القطعي يعني معياراً صورياً للفعل الصحيح، فإن مقاربته لـ«الشر الجذري» هي عكس الأمر القطعي. يقول كانط إننا لا نَعدّ الإنسان شريراً نظراً إلى أنه يقوم بأفعال شريرة (على خلاف القانون)، وإنّما نظراً إلى أنّ هذه الأفعال تسمح باستخراج مسلّمات الشر منه. يشير كانط هنا إلى الأرضية الذاتية لممارسة الحرية البشرية السابقة منطقيّاً لكلّ فعل يقع في نطاق الحواس. بعبارة أخرى، إنّ مصدر الشرّ مسلمة، إنّه قاعدة صنعتها الإرادة من أجل استعمال حريتها الخاصة. إن هذا الشرَّ «جذريٌّ» نظراً إلى أنه يفسد أرضية كلّ المسلمات ويمس جذورها، وهو «شر» نظراً إلى أنه يقوم على قدرة الذات على الحرية[80]. إنّ حرية الاختيار (Willkür)، في بنية الاستدلال الكانطي، ضرورية للذات باعتبارها ذاتاً أخلاقية، ومع ذلك إنّ الشر هو إمكانيّتها الملازمة، ويكمن في هشاشة الإنسان ونجاسته وخبثه، وفي عدم تنصيبه الواجبَ دافعاً كافياً للسلوك. يقول كانط: «يمكن أن نفترض أن الشر ضرورة ذاتية في جميع البشر، بمن فيهم الطيبون»[81]. ومع ذلك، يحاجج كانط بأنّه يجب أن تكون هناك إمكانية التغلب على هذا الشر بما «أنّه موجود في الإنسان الذي يتصرف بحرية»82. ثمّ يرفض فكرة الشر الشيطاني قائلاً إنّ هذا الأخير «ينبغي أن يُسمّى شذوذ القلب»، مضيفاً أنّ «القلب الشرير يمكنه أن يتعايش مع الإرادة التي تعتبر طيبة من الناحية المجردة. إنّ مصدره هو هشاشة الطبيعة البشرية»[83].

هناك شيئان ينبغي تسجيلهما بخصوص مناقشة كانط. أولاً، يمثّل الشرّ الجذري في صوريته مجرّد قلبٍ للأمر القطعي. إنّ صورية هذا الاستدلال ضرورية لمحاولة كانط الحفاظ على كونيته، وتقتضي هذه الصورية، في الوقت نفسه، أن يكون الأمر القطعي والشر الجذري متشاكليْن؛ فقد أشار لاكان

79- Habermas, (2003a), n. 27, chapter 2.

80- Kant, ([1793] 1998), n. 3, p. 59.

81- Kant, ([1793] 1998), n. 3, p. 56.

82- Kant, ([1793] 1998), n. 3, p. 59.

83- Kant, ([1793] 1998), n. 3, p. 60.

إلى أنّ الأمر القطعي والنظام الساديّ صور مرآوية[84]. الشيء الثاني، المترتّب على الصورية، هو أنّ مقاربة كانط للشر مقاربة اشتقاقية؛ إنّ الشر خطأ مرتبط بهشاشة الطبيعة البشرية، ومن ثَمَّ هو ليس مبدأ إيجابياً في حد ذاته[85]. يلاحظ بيرنشتاين أنّ مقاربة كانط للشر «أكثر من مجرد طريقة لتعيين ميل (نزوع) البشر إلى عصيان القانون الأخلاقي»[86]. وهذا هو سبب إحباط حنّة أرندت مع كانط، الذي أشرنا إليه في ملخّص هذا المقال: أرادت أرندت استعمال مصطلح «الشر الجذري» للإشارة إلى نوع خاص من الشر الذي «نشأ في علاقة بنظام أصبح فيه جميع الناس متساوين في كونهم غير ضروريين»، لكنها وجدت أن كانط يعقلن الشر كخطأ[87].

يمكن مقارنة شكوى أرندت بملاحظة ديريدا حول الطريقة التي ينظر بها أوستن إلى انعدام الملاءمة كأخطاء، وليس كخصائص بنيوية لأفعال الكلام. يعلق ديريدا:

«تتمثل طريقة أوستن في الاعتراف بأنّ إمكانية السلبي (في هذه الحالة انعدام الملاءمة) تُعدُّ في الواقع إمكانيّة بنيوية، وبأنّ الفشل خطر ملازم للعمليات المدروسة؛ وتقوم طريقة أوستن، في الوقت نفسه تقريباً، وباسم نوع من التقنين المثالي، باستبعاد هذا الخطر باعتباره شيئاً عرَضِيّاً وخارجياً، شيئاً لا يعلّمنا أيذ شيء عن الظاهرة اللغوية المدروسة»[88].

هكذا، وتبعاً لديريدا، يتّسم «العادي» باستبعاد ما يُعدّ «طيفيلياً» و«شاذاً»[89]. يلاحظ ماتوشتيك، وهو يتأمل الحدود نفسها، أنّ مقاربة كانط تجعل من الشر ضعفاً وليس قوة يمكن إثباتها بصورة

84- J. Lacan, (1989), «Kant avec Sade», October 51: 55–104, at pp. 59–60; A. Zupancic (2000) Ethics of the Real: Kant, Lacan, London, p. 90. Verso; Zizek ,(1993), Tarrying With the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology, Durham: Duke University Press.

85- Kant, ([1793] 1998), n. 3, pp. 58–9.

86- Richard J. Bernstein, (2002), Radical Evil: A Philosophical Investigation, Cambridge: Polity, p. 43.

87 تضيف أرندت: «هناك شيء متأصّل في تقليدنا الفلسفي بكامله، وهو أنّنا لا نستطيع أن نتصوّر 'شراً جذرياً'، وينطبق ذلك على اللاهوت المسيحي، الذي اعترف للشيطان نفسه بأصل سماوي، وعلى كانط الذي يُعدّ الفيلسوف الوحيد الذي اشتبه في وجود هذا الشر، وإن كان عقلنه بسرعة في مفهوم 'إرادة منحرفة' يمكن تفسيرها بدوافع مفهومة».

Hannah Arendt, (1966), The Origins of Totalitarianism, New York, Harcourt, p. 459.

88- Derrida, (1988), n. 33, p. 15.

89- Derrida, (1988), n. 33, p. 16.

إيجابية. يقول: «لا يتصور كانط أيّ شيء لا يغتفر»، مضيفاً أنّه «إذا كان الشر الجذري يمثل الذنب الأخلاقي، فإن الجماعة الأخلاقية والإجراءات الديمقراطية والمحاكم العادلة يمكن أن تعوّض يوم الكفارة أو صلاة الغفران أو التأملات البوذية في العدم»[90]. توجد تشابهات قويّة بين هذه السمات الخاصة باستدلال كانط والمأزق الذي يواجهه تحديد هابرماس لتبرير خطابي إجرائي خالص لادعاءات المصداقية.

ماذا يصبح الشر الجذري في نسق هابرماس عندما يتحول العقل الحواري والمتمركز حول الذات عند كانط إلى تعددية أصوات التواصل التذاوتي (كما طرح الموضوعَ أحدُ مراجعي هذا المقال طرحاً بليغاً)؟ هنا يلازم الطلبُ على الإجماع العقلَ التواصليَّ، ويبني استدلالَ هابرماس بطريقة تجعله موازياً لاستدلال كانط. يجب أن نسجل أولاً أنّ إصرار هابرماس على التمييز الصارم بين لغة حل المشاكل ولغة كشف العالم، وهو الإصرار الذي يشكّل جزءاً لا يتجزأ من إمكانيةِ لغةِ تبريرٍ إجرائية خالصة، يمحو الفرق كما تمحو مقاربةُ كانط لذات القانون الأخلاقي التفرّدَ. يرى كانط أنّ الذات تقتضي الحرية (الإرادة الحرة= Willkür) لكي يتمّ اعتبارها ذاتاً قادرةً على ممارسة الأخلاق، على الرغم من أنّ الأخلاق لا تكمن في اختياراتها الفردية والمتمايزة؛ بل في ارتقائه إلى القانون الأخلاقي واعترافه به. وبالمثل، حتى وإن كنا نجد في نسق هابرماس تعدّد الأصوات، فإنّ لغة التبرير تتجاوز الفارق حيث تكون الأصوات في التواصل، من الناحية المنطقية، قابلة للاستبدال[91]. إن التعددية البشرية ملغاة في هذه اللحظة.

لكنّ هناك توازياً آخر وربّما أكثر أهمية. يمكن تقدير أنّ «الشر الجذري» الكانطي يوجد في خطاطة هابرماس في شكل «تواصل مشوّه بشكل نسقي»، وهو تشوّه يمكن تبينه بسهولة في سياق الأنظمة الكليانية. ويمكن أن نحدّد ذلك من خلال تسجيل أنّ هابرماس، على الرغم من تعديل التزامه السابق بنظرية الإجماع حول الحقيقة ودعوته إلى «واقعية إبستمولوجية براغماتية»[92]، لا يوجد في مقاربته للديمقراطية التشاورية ما يجب أن يتصرّف بالضرورة ككابحٍ للتوافق الثمين حول المعايير الأخلاقية والقانونية. إنّ تأكيده أنّ مقاربات الحقيقة التناسبية والصواب المعياري مقاربات

90- Martin B. Matuštik, (2008), Radical Evil and the Scarcity of Hope, Indiana, Indiana University Press, pp. 92, 150–151.

91 انظر من بين آخرين:

Iris M. Young, (1990), Justice and the Politics of Difference, Princeton: Princeton University Press.

92- Habermas (2003a), n. 27, p. 7.

«متشابهة» لا يقدم أيّة مساعدة نظراً إلى أنّه يمكن، كما يسجّل هابرماس نفسه، اختزال مفهوم «الصواب المعياري» كلياً إلى تبرير عقلاني تحت ظروف مثالية. إنّه يفتقر إلى التضمين الأنطولوجي للإحالة إلى الأشياء التي نشير إلى وقائعها[93]. إنّ الوضعية القصوى، التي يؤدي إليها إضفاء الطابع الكلي المحتمل على التواصل المشوّه بشكل نسقي، تعني أنّ الإجماع لا يمكن أن يساوي الصواب؛ بل إنّ هابرماس يقول بوضوح في نظرية الخطاب إنّه ليس هناك شيء يوجد خارج التواصل. وقد سجل آخرون أنّ هذه الفكرة تضع استدلال هابرماس في موقفٍ ضعيف عندما يتعلّق الأمر بإرساء الحقوق الضرورية لحماية الاختلافات الفردية وتعزيز تعبيرها[94]. ومن شأن ذلك أن يفسد أهداف هابرماس، لكنّه يظلّ إمكانية محايثة لموقفه ويظهر محدودية الاستدلالات الإجرائية المتعلقة بالعنف والشر.

وحتى إن غضضنا الطرف عن الإمكانية القصوى للتواصل المشوّه كلياً، هناك توازٍ ثالثٍ بين كانط وهابرماس. والملاحظ أنّ معالجة كانط لفساد الرغبة كابتعاد عن القانون الأخلاقي تجد صداها في مقاربة هابرماس لحدود الحجج السياسية التي تلح على فضائل السياسة المُدرَكة كإنجاز لتسوية أو صفقة براغماتية، وليس كتوافق تمّ التوصل إليه بواسطة التواصل. ويبدو أنّ هذه الصفقات، من وجهة نظر هابرماس، تسعى إلى المشروعية بطريقة يمكن مقارنتها بمقاربة كانط لضعف الإرادة البشرية وفشلها في الارتقاء (أو النزوع) إلى الابتعاد عن القانون الأخلاقي؛ إنّ الصفقات البراغماتية (على الرغم من أنّها قد تكون تجسيداً للسلام المُدرَك على أنه غياب الصراع) عبارة عن فشل في تحقيق الإجماع/الانسجام، ومن ثَمَّ إنّها غير كافية لإرساء نظام مشروع.

يمكن أن نتناول انعكاسات هذه التوازيات بين كانط وهابرماس بالتحوّل مباشرة إلى حجج هابرماس السياسية. سنقوم بذلك أولاً من خلال دراسة واقعة كيف أنّ إصراره على فصل العقل عن القوة البلاغية ينزع الطابع السياسي عن اللغة السياسية. وثانياً من خلال التفكير في حدود العصيان المدني في مقاربته. وثالثاً من خلال تسجيل الموقف المتناقض الأخير لهابرماس من نزعته الإجرائية الصارمة الخاصة. وسيعيدنا ذلك إلى الدور المركزي لفكرة السلام الأصلي/السلام التي أنتجت بالنسبة إلى المنظّريْن معاً (كانط وهابرماس) بقعةً عمياء تتعلق بالعنف.

93- Habermas (2003a), n. 27, p. 42.

94- Carol Gould, «Diversity and Democracy: Representing Differences», in S. Benhabib (ed) (1996) Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political, pp.171–88. New Jersey: Princeton University Press.

إن الفكرة القائلة إنّه يمكن للمرء أن يفصل بين العقل والقوة البلاغية، بين استعمال اللغة لكشف العالم واستعمال اللغة لحل المشاكل، فكرة غير مرغوب فيها بالتأكيد حتى وإن كانت قابلة للتحقيق. فمن شأنها أن تنتج لغة سياسية عقيمة تماماً، لغة سياسية منزوعة الطابع السياسي. وهذا واضح في وصف هابرماس للعنف الإرهابي بأنّه «تواصل مشوّه بشكل نسقي» في كتابه (الفلسفة في زمن الرعب)[95]. إنه يناقش هنا ما يسمّيه «العنف البنيوي»، الذي يعتقد أنّنا اعتدنا عليه. ويذكر «التفاوت الاجتماعي غير المعقول»، مشيراً إلى التمييز والتفقير والتهميش كأمثلة على هذا التفاوت[96]؛ إنه يستعمل هنا تعريفاً واسعاً للعنف. وينتقل هابرماس إلى تفسير هذا العنف كما يلي:

«تنشأ النزاعات من تشوّه في التواصل، ومن سوء الفهم وعدم الفهم، ومن الرياء والخداع. عندما تصبح آثار هذه النزاعات مؤلمة بما فيه الكفاية، فإنّها تهبط في قاعة المحكمة، أو في عيادة المعالج النفسي. تبدأ دوامة العنف كدوامة من التواصل المشوه التي تؤدّي عبر دوامة انعدام الثقة المتبادلة غير المتحكّم فيه إلى انهيار التواصل. هكذا، إذا بدأ العنف بتشوّه في التواصل، فيمكن بعد اندلاعه معرفة الخطأ، وما يجب إصلاحه»[97].

يمكن قراءة هذا المقطع بشكل أفضل كقصة حول النشأة؛ أي حول الطريقة التي يمكن بها للعنف اللغوي (التواصل المشوَّه) أن يتحوّل إلى عنف عميق؛ إنّه يكشف عن عدة أبعاد لفكر هابرماس. فكما لاحظنا من قبل، يُعرَّفُ العنفُ هنا بطريقة واسعة جداً، وبمعانٍ مختلفة عديدة، إلى درجة أنّه يمكن للمرء أن يعتقد أنّ المفهوم بدأ يفقد نفوذه. لكنّ العنف يتميّز أيضاً بكونه اشتقاقياً وطفيلياً وثانوياً بالنسبة إلى الفعل التواصلي. يفترض هابرماس هنا أولاً عالمَ مصداقيةٍ موحَّداً، وثانياً أنّ توجهنا الأساسي في العالم ليس هو الكراهية (كما اقترح فرويد) وإنما هو التواصل. تقدم فكرة هابرماس حول الإجماع التواصلي أفقَ انسجامٍ يمكن أن يقاس عليه العنف والشر وما شابههما، لكن يتم على أساسه اعتبارهما اشتقاقيين وثانويين، ومن ثَمَّ يمكن التغلّب عليهما. هكذا تتركنا الخطاطة النظرية لهابرماس عُزَّلاً أمام الخلافات التي لا يمكن حلها عقلانياً. إن ملاحظته أن النزاعات تهبط في المحكمة، أو في عيادة المعالج، تعني في الحالة الأولى أن اعتراف الأطراف بالمحكمة متفقٌ عليه، وتعني في الحالة الثانية أنّ هناك استعدادات إيجابية للانخراط في مصالحة

95- Giovanna Borradori, (ed) (2003), Philosophy in a Time of Terror: Dialogues With Jürgen Habermas and Jacques Derrida, Chicago, Chicago University Press.

96- Habermas in Borradori (2003), n. 94, p. 35

97- Habermas in Borradori (2003), n. 94, p. 35.

علاجية. ومعنى ذلك أنّ وحدة عالم المصداقية وإمكانية الإجماع مفترضان مسبقاً. وبالمثل، إن اللجوء إلى الفكرة القائلة إنّ النزاعات المستعصية على مرّ الزمان يمكن أن تخضع للتشاور والإجماع المعقولين[98]؛ لا تساعد على حلّ المشاكل هنا والآن، ولا تساعد على تحديد كيفية إنتاج أو حتى فرض السلام إلى الدرجة التي تحل فيها الحجج محل الأسلحة[99].

إنّ التعرّف إلى الطريقة التي يقوم بها أفقُ انسجامٍ مفترضٍ ببناء تفكير هابرماس يساعد أيضاً في تفسير موقفه من العصيان المدني. يجعل هابرماس العصيان المدني المشروع يقتصر على النشاط غير العنيف[100]. ومعنى ذلك أنّ العنف بالنسبة إليه لا يمكن أبداً أن يكون مبرراً[101]. ومع ذلك، عندما سُئِل هابرماس عمّا إذا كان يجب تمييز الإرهاب عن الجريمة العادية وأشكال أخرى من العنف، أجاب: «نعم ولا». من وجهة نظر أخلاقية، ليس هناك عذر للأعمال الإرهابية بغضّ النظر عن الدافع أو الوضعية التي تنفذ فيها. فلا شيء يبرر «تسامحنا مع قتل أو تعذيب الآخرين لأغراض شخصية»[102]. ومع ذلك، يمضي في التمييز بين «الرعب السياسي» و«الجريمة العادية» أثناء تغيير الأنظمة، وهي الحالة التي يمكن أن يصل فيها «إرهابيون سابقون إلى السلطة، ويصبحون ممثلين جيدين لبلدانهم». ويقترح هابرماس أن الإرهابيين السابقين في هذه الحالات يمكن أن يحصلوا على مشروعية بأثر رجعي على أفعالهم الهادفة إلى «التغلب على وضعية ظلم واضحة»[103]. وهكذا، إذا كان هابرماس يرى أن من المستحيل تبرير العنف السياسي أخلاقياً، فإنه ظل متناقضاً حول ما إذا

98- Jürgen Habermas, (1993), Justification and Application (trans. C. Cronin), Cambridge, Polity, pp. 59–60.

99 على الرغم من أنّ هابرماس دافع عن شيء مثل هذا بخصوص تدخل منظمة حلف شمال الأطلسي في كوسوفو سنة 1999. انظر (2006), n. 4.

100- Habermas, (1996), n. 24, pp. 382–4.

101- Habermas in Borradori (2003), n. 94, p. 34; W. Smith (2008) «Civil Disobedience and Social Power: Reflections on Habermas», Contemporary Political Theory, 7: 72–89.

يلاحظ أونيل (O'Neil (2010), n. 10, p. 133) أن هابرماس، في الدعوة إلى أعمال العنف ضد «جرائم» الظلم، يعتبر مشروعية القوانين القائمة مسألة بديهية، وهو أمرٌ يجده أونيل «مسلمة قانونية تنطوي على مشاكل معقدة». هناك أمثلة عديدة على أهمية العنف في توليد المجتمع السياسي. انظر مثلاً ملاحظات كاين حول انتفاضة ديبلن سنة 1916. انظر (1996, 76-79 .n. 13, pp). وفي السياق نفسه، يناقش هوارد (2000, n. 2) الدور الذي تؤديه الحرب في تنظيم السلطة السياسية، وركز نورث وزملاؤه (2009, n. 6) على دور العنف في توليد الأنظمة الاجتماعية.

102- Habermas in Borradori (2003), n. 94, p. 34.

103- Habermas in Borradori (2003), n. 94, p. 34.

كان من الممكن تبريره سياسياً وأخلاقياً (بأثر رجعي). ويشير هذا التناقض إلى أن مقاربة هابرماس ليست خالصة كما أراد لها أن تكون، وأنه يمكن أن نتبع بطريقة مثمرة استراتيجية جديدة هنا، مع التركيز على عدم نقاء مفاهيمه.

هذه هي الطريق التي سلكها في الواقع وايت وفار في مقال يؤكد دور السلبية في مقاربة هابرماس[104]. يستند المؤلفان إلى المقال الذي نشره هابرماس سنة (1985) حول العصيان المدني، ويدعيان أن تركيز هابرماس على «الصمت» يشهد على عدم كفاية العقل التواصلي ويبرهن على أن الخلاف متجذر أنطولوجياً في استدلاله. إن إعادة قراءة عمل هابرماس جعلته بالتأكيد يبدو أكثر انفتاحاً على التصورات الصراعية للسياسي، وأنتجت تصحيحاً مفيداً للقراءات المتعددة لمقاربة هابرماس باعتباره «آلة إجماع». إلا أن اقتراحهما أنّ تصوّره للفعل التواصلي يتضمّن السلبيةَ؛ أي «الصمت»، بطريقة تزيح أولوية الإجماع، اقتراحٌ مشكوكٌ فيه. فعلى الرغم من أنّ هابرماس يقترح فكرة أنّ العصيان المدني هو «حجر الزاوية» في الديمقراطية الدستورية الناضجة، فقد عبّر بوضوح تامّ عن أنّ هذا العصيان يحدث دائماً في إطار النظام القانوني، والأهم أنه ينطوي على الاعتراف بهذا النظام: «إنّ العصيان المدني لا يضع وجود النظام الدستوري ودلالته العميقة محط تساؤل»[105]. وهكذا، بينما هناك مجال واضح للتوافق في نسق هابرماس (وإلا فما كانت الديمقراطية الخطابية ستكون ضرورية؟)، فإن ذلك لا يقطع مع الأولوية الأنطولوجية والكرونولوجية الممنوحة للتوافق الذي ما زال يوفّر أفق عمل هابرماس.

إنّ هابرماس واضح هنا: إنّ العصيان المدني يقتضي مشروعية القانون، ولا يسعى إلى وضع النظام القانوني في محطّ تساؤل. ها نحن ما زلنا في إطار مخططه، كما هو الحال مع كانط، مع فكرة ضرورة القانون. هناك اختلافات مهمّة بطبيعة الحال: يشير هابرماس بإيجابيّة إلى حقّ المقاومة الذي يكرّسه الدستور الألماني لما بعد الحرب، بينما لا يسمح عمل كانط بمثل هذا الحق، ويفرض بالأحرى واجب طاعة ولو سلطة شريرة. تحاول مقاربة هابرماس أيضاً أن تملأ الصدع القائم بين متلقّي الخطاب ومرسله، وأن تقوّم «ضلعَ البشرية الأعوج»، وذلك من خلال تسويتنا بواسطة شرط المشاركة في الخطاب؛ بينما يفضل كانط ألا نطرح جميع الأسئلة المتعلّقة بأسس سلطة الدولة[106]،

104- S. K. White and E. R. Farr, (2012), «'No-Saying" in Habermas», Political Theory 40: 32–57.

105- Jürgen Habermas, (1985), «Civil Disobedience: Litmus Test of the Democratic Constitutional State», Berkeley Journal of Sociology 30: 95–116, p. 105.

106- Immanuel Kant, ([1785] 1996), The Metaphysics of Morals (trans. and ed. Mary Gregor), Cambridge, Cambridge University Press, 6: 318, p. 95.

لكن كلاهما يبدو كمحامٍ طبيعي مشارك في نزعة إجرائية قسرية يمثّل القانونُ دوماً أفقها (ومن هنا ازدواجية هابرماس المزعجة حول مشروعيّة ما كان يُعدّ سابقاً أعمالاً «إرهابية»)[107].

إذا عدنا مباشرةً إلى معكوسيّة الأمر القطعي والشر الجذري عند كانط، وترجمتهما الممكنة في نسقِ هابرماس إلى الإجماع التواصلي في مقابل التواصل المشوَّه، فسنجد مشكلة أخرى. يقترب هابرماس نفسه من الاعتراف بذلك عندما يقول إنّنا لا نملك طريقة مناسبة لكي نميّز بشكل صحيح ما هو خاطئ عمّا هو شرير بعمق. فقد قدّم هذا التعليق عندما كان يناقش تكنولوجيات إنتاجية جديدة في كتابه (مستقبل الطبيعة البشرية). هنا يحثّ هابرماس «الجانب العلماني» من الاستدلال على أن يظلّ «حساساً لقوة التعبير المحايثة للغات الدينية» إذا أراد ألا يتمّ فصل المجتمع العلماني عن «موارد المعنى المهمة»[108]. يطور هابرماس هذه الدعوة بالعودة إلى مقاربة كانط للاستقلالية، حيث يقول: بينما تقوّض هذه المقاربة «الصورة التقليدية للبشر كأطفال الله»، فإنها تضع مضامين دينية في فكرة «المصداقية غير المشروطة للواجبات الأخلاقية». ويواصل القول: إنّ «محاولة كانط ترجمة فكرة 'الشر الجذري' من الاستعمال التوراتي إلى لغة الدين العقلاني تبدو أقلّ إقناعاً... إذ لا نزال نفتقد مفهوماً ملائماً للاختلاف الدلالي بين ما هو خاطئ أخلاقياً وما هو شر عميق»[109]. يضيف هابرماس: «إنّ اللغات العلمانية، التي تلغي، بلا زيادة ولا نقصان، ما أردنا قوله في أوقات أخرى، تعدّ مصادر تهييج. وعندما تمّ تحويل الخطيئة إلى شعور بالذنب، وخرق الأوامر الإلهيّة إلى اعتداء على القوانين البشرية، ضاع شيء ما»[110]. يبدو أنّ هابرماس يلمح هنا إلى شيء غير صحيح تماماً بصيغته الخاصة لأشكال التبرير الإجرائية الخالصة. يبدو من المؤكد أنّ هناك شيئاً مفقوداً في لغة حلّ المشاكل. يؤول ماتوشتيك ملاحظات هابرماس بأنّها تعبّر عن حاجة إلى «تدين نقدي»، مشيراً إلى أنّ الرغبة في مجتمع التواصل المثالي هو «الجزء الوهمي المتبقي من الحنين الديني»[111].

---

107 - يقترح توماسن قراءتين ممكنتين لهابرماس توضحان ازدواجيته المتعلقة بهذا الموضوع. أولًا، تفترض مقاربة هابرماس للقانون العقلاني أنّه يمكن التوفيق بين الشرعيّة والمشروعية؛ ثانياً، تفترض قراءة هابرماس وجود «فجوة تأسيسية» بين الشرعية والمشروعية، بحيث لا يمكن تحقيق الاستقلالية والقانون العقلاني. إنّ استدلالات هابرماس ذات الطبيعة الفلسفية تميل إلى الإجماع مع القراءة الأولى، بينما تعليقاته السياسية أكثر انفتاحاً على القراءة الثانية.

108- Jürgen Habermas, (2003b), The Future of Human Nature, Cambridge: Polity, p. 109.

109- Habermas, (2003b), n. 106, p. 110.

110- Habermas, (2003b), n. 106, p. 110. Jürgen Habermas, (2008), Between Naturalism and Religion, Cambridge: Polity, chapter 5 «Religion in the Public Sphere».

111 - Matuštik, (2008), n. 89, pp. 62, 70.

يبدو لي هذا التأويل صحيحاً؛ إنّ الفكرة القائلة إنّ الدين خزانات من المعنى لا يمكن ترجمتها في لغة علمانية وقواعد إجرائية دون التخلّي عن «التهييج»، تجعل من المؤكّد بحث هابرماس الخاص عن شكل فلسفي إجرائي مستقر بحثاً محفوفاً بالمصاعب. إنّها توحي بأنّ مقاربة هابرماس ليست مقاربة إجرائية خالصة تماماً كما يمكن أن تبدو.

خاتمة:

بالنسبة إلى كانط وهابرماس، إنّ للسلام والإجماع الأولوية الأنطولوجية والكرونولوجية على العنف والشر. إنّ الشرّ اشتقاقي، ويُعدُّ إخفاقاً في اتباع القانون الأخلاقي أو قانون اللغة. فكما «يفرغ كانط الشر من قوته»[112]. يلغي هابرماس إمكانيّة الاعتراف بالعنف داخل الغة. إنّ نموذج اللغة الهابرماسي نموذج يمنح الأولوية للإجماع؛ لذلك إنّ مقاربته لا توفّر أيّ طريقة لمعالجة العنف إلا كشيء اشتقاقي وثانوي. وهذا ما يترك آثاراً واضحة في كتاباته السياسية، حيث لا يستطيع أن يقدّم الخلاف كشيء محتمل الإلغاء، ومن ثم يتركنا بلا سلاح في مواجهة عدم الإجماع. وفي الوقت نفسه، يفترض موقفُه مشروعيةَ القانون: عندما يحاجج على أنّ العقل التواصلي يوفر مصدراً للتشريع، فإنّه يساوي بين السلطة والقانون، ويدعي أنه حلّ مشكلة المشرِّع. لكنّ ذلك لن يتحقّق إلا إذا استطاعت اللغة أن تشتغل كوسيط محايد، وهو أمر عارضناه بأمثلة «الإرهابي» و«المقاتل من أجل الحرية»، التي تبقى موضوع اختلاف؛ إنّ استعمال هذه المفاهيم يتوقّف على السياق، ولا يمكن تعريفها تعريفاً تاماً، كما تبرهن على ذلك «الحرب على الإرهاب» الراهنة.

يعلق هابرماس في كتابه (الفلسفة في زمن الرعب) على أولئك الذين يَعدّهم مجرّد منخرطين في إضفاء الطابع الأنطولوجي على التواصل، ويشتكي من أنّهم لا يجدون فيه شيئاً غير العنف[113]. لكن، أحقاً يقوم أحد بذلك؟ من المؤكد أنّ خطوط التقسيم الواضحة التي يؤكدها هابرماس، والتي تمكّنه من الدفاع عن إجماع متوصّل إليه بواسطة التواصل وحده، تثير من الجدل والغموض أكثر ممّا يعترف به. إنّ محاولة هابرماس الفصل المفهومي بين لغة حلّ المشاكل ولغة كشف العالم تتضمّن إمكانية وجود لغة شفافة لذاتها تمثّل النقيض الخالص للقوة. لقد اقترح هذا المقال أنّ هذا التصوّر ليس عقيماً سياسياً فحسب؛ بل من المرجّح أن ينتج أيضاً انحرافاته الخاصة. يعقلن

يقترح ماتوشتيك أنّ الإمكانية البشرية للشرّ الشيطاني «تعيد النظر فينا كظاهرة دينية بعد موت الله». ويتساءل: «إذا لم يكن هذا الشر قد نشأ أبداً، فهل ستكون هناك حاجة إلى ترجمتها العقلانية؟ لم يكن باستطاعة كانط وهابرماس أن يوجدا في الاتجاهين معاً». ص 77.

112- Bernstein, (2002), n. 85, p. 34.

113- Habermas in Borradori, (2003), n. 94, p. 38.

هابرماس العنف، ويحاول إلغاءه من تصوّره للقانون واللغة؛ ذلك أنّ القانون واللغة يبدوان في عمل هابرماس كرموز للعقل. لكنّ عجزه عن الاعتراف بالطابع المفارق للغة والعقل يعمي عمله عن العنف الذي يحملانه بالضرورة. يمكن للنزعة الإجرائية الخالصة أن توجد حيثما ننتهي بعد نهاية الميتافيزيقا وموت الله، لكن ذلك في الواقع أمر محفوف بالمخاطر.

البقية والعائدون من الموت
السياسة والعنف في عمل أغامبين وديريدا

بقلم: إليزابيث فرايزر وكيمبرلي كاتشينغ
ترجمة: هاجر كنبع*

ملخص

يتناول كلٌّ من جاك ديريدا (Jacques Derrida) وجورجيو أغامبين (Giorgio Agamben) المسألة المتعلقة بما إذا كان من الممكن أن توجد سياسة من دون عنف، ويقدّمان أجوبة متضاربة؛ ففي حالة أغامبين، تعد البقية (ما تبقى)[1] مثيرةً للاضطراب ومزعزعة لاستقرار المؤسسات القائمة؛ وفي حالة ديريدا، يعد العائد، الشبح[2]، بمستقبل مفتوح. تقترح هذه القراءة لهاتين النظريتين أنّ جواب ديريدا عن مسألة السياسة والعنف يُعَدّ أكثر إقناعاً من جواب أغامبين. لكنّ السمة التجريدية لحجّته، مثلها مثل التوترات والتناقضات في حجة أغامبين، تعني أنّنا لسنا مجهزين، بموجب ذلك، بالمصادر للتفكير في العنف تفكيراً سياسياً.

تقديم

تُعدُّ فكرة جورجيو أغامبين عن البقية جواباً واحداً عن السؤال المتعلّق بما قد تعنيه سياسة غير منسوبة إلى الدولة (non-statal) وغير شرعية (non-juridical) تهم الحياة البشرية؛ أي سياسة تقع بعيداً عن سيطرة عنف القانون والسيادة والتمثيل. تُعدّ البقية (quel che resta)، أو ما تبقّى، مثيرة للاضطراب ومزعزعة لاستقرار الأوضاع والعمليات الحالية القائمة؛ إنّها تشير إلى إمكانيّة مضلّلة للهروب من عنف الدولة الحديثة. أمّا فكرة جاك ديريداً عن العائد من الموت (الشبح، أو الطيف الذي يعود فيزعزع أية فكرة راسخة عن «الحاضر») فتَعِدُ بمستقبل مفتوح. وعلى الرغم من هذا المستقبل الممكن المفتوح، لا يمكننا أن نذهب بعيداً عن سيطرة العنف. وما يمكننا فعله

* مترجمة مغربية.

1- الإشارة هنا إلى الذين نجوا وبقوا من معسكرات الاعتقال النازية، التي كان النازيون يجمعون فيها البشر قبل حرقهم.

2- وظّف ديريدا فكرة الشبح أو العائد من الموت في كتابه (أشباح ماركس)، وذلك لقراءة ماركس وبسط مسألة العنف والسياسة.

هو الانخراط في سياسة شبحية (spectral) متشابكة ذات عنف أقل.

في هذه المقالة، سنحلل تضمينات هذه الأجوبة المتضاربة لمسألة الإمكانيّة السياسية. وتتمثّل خلفية اهتمامنا الرئيس في السؤال المهم: هل يمكن أن توجد سياسة من دون عنف؟ غالباً ما يتمّ تفادي هذا السؤال الأساسي في فهمنا للنظرية السياسية المعاصرة، بدل طرحه أو تقديم جواب عنه[3]. ومن بين المساهمين في الفكر السياسي، يرى ديريدا وأغامبين أنّ مشكلة سياسية ممكنةًمن دون عنف تُعدُّ مشكلة مركزية بشكل لا غبار عليه. فبالنسبة إليهما معاً، تُعدُّ قراءة عمل والتر بنيامين (Walter Benjamin) (نقد العنف) (Critique of Violence) فرصةً للتركيز على العلاقة بين العنف والسياسة، بما في ذلك السياسة المستقبلية. إنّنا نؤكّد أنّ ديريدا يطرح المسألة المتصلة بمعنى وعلاقة السياسة بالعنف، ويجيب عنها بشكل أكثر إقناعاً ممّا يفعل أغامبين. غير أنّنا نؤكّد، أيضاً، أنّ حجة دريدا معيبة بسبب الاختصار والصورية (formalism). وفي النهاية، لا أحد من المفكرين يمدّنا بالمصادر لكي نفكّر تفكيراً سياسياً حول السياسة المستقبلية التي وعدا بها في عمليهما.

والتر بنيامين: النقد والعنف والزمان

نُشِرَ (نقد العنف) لبنيامين لأوّل مرة عام (1912)[4]. كان هدف بنيامين، من انخراطه في «نقد» العنف، إرساء أسس للتمييز بين مختلف أنواع أو معاني العنف، وتقييم العنف، انطلاقاً منها، باعتباره ظاهرة سياسية. يرفض بنيامين إمكانية استخدام «الغايات» (ends) (الأهداف التي قد يخدمها العنف) باعتبارها وجهة نظر لمثل هذا النقد؛ لأنّ هذا لن يعطي «معياراً للعنف نفسه

3- ليس هناك حيّز في المقالة للقيام باستكشاف مفصل للكيفية التي صيغت بها «السياسة» و«العنف» على التوالي، والعلاقة بينهما في أنواع مختلفة من النظرية السياسية، أو في التخصّصات الأخرى البارزة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، أو في الأنواع المختلفة للفعل والممارسة السياسيين. بدلاً من ذلك، ننخرط هنا في نقد ثابت لمكان «العنف» ودوره في أعمال بنيامين وأغامبين وديريدا. نستطيع أن نلاحظ هنا أنّ مفهوم «العنف» نفسه موضوع خلاف إلى حدّ كبير (فانون 1965 Fanon، أرندت 1969 Arendt، غالتونغ 1975 Galtung، سوريل1908] 1999 Sorel]؛ هذه ليست إلا بعض الأمثلة؛ انظر أيضاً: بفاشي 2005). بالإضافة إلى ذلك، هناك أدبيات رئيسة معاصرة ومتنامية حول هذه الظاهرة، وحول ممارسة أنواع مختلفة من العنف ذي الصلة الوثيقة من الناحية السياسية، وحول العنف والأخلاق، على سبيل المثال: سكاري Scarry1985؛ بورك Bourke 1999 و2008؛ تيلي Tilly 2003؛ شير هيوزScheper-Hughes، بورجواز Bourgeois 2004؛ أومورشادها Omurchadha 2006؛ كولينز Collins 2008. ومن أجل تحليل مفصل لمجموعة من بناءات العلاقة بين السياسة والعنف انظر فريزرFrazer، وهاتشينغز Hutchings 2007، 2008، 2009، 2010 وما سيأتي. ولاستباق تحليل المقالة الحالية: إننا نؤكد هنا أنّ العنف والسياسة مرتبطان في أعمال بنيامين وديريدا وأغامبين إلى درجة أن التفكير النقدي والبناء حول الطرق، التي يُمارَس بها العنف، ويُضفَى عليه الطابع المؤسساتي، يصبح تفكيراً مهمشاً تهميشاً فعالاً؛ بل إنه يصير مستحيلاً.

4- Zur Kritik der Gewalt, Archiv fur Sozialwissenshaften und Sozialpolitik, 47. (see Agamben 2005a, 52).

باعتباره مبدأ»؛ إنّه مهتم بالتمييز «داخل مجال الوسائل نفسها» (بنيامين 1978 [1921]، 277).

إنّ بنيامين واضحٌ بخصوص عدم وجود شيءٍ جوهريّ لـ «الفعل» يجعل منه فعلاً عنيفاً. يمكن للطبيعة أو المصادفة أن تنطوي على العنف الفيزيائي. ومع ذلك، يُعدُّ العنف فئة معيارية. إضافة إلى ذلك، ترتبط معياريّته ارتباطاً جوهرياً بمعيارية القانون. يبدأ بنيامين نقده بفحص التباين بين القانون الطبيعي والقانون الوضعي، فيؤكد أن دعاوى القانون الطبيعي تركز على قابلية تبرير الغايات باعتبارها مفتاحاً لقابلية تبرير وسائل العنف (بنيامين1978 [1921]، 278). أمّا دعاوى القانون الوضعي، فتركز على شرعية الوسائل. وهذا ما يحدد شرعية العنف الذي نحن بصدد بحثه (بنيامين 1978 [1921]، 279ـ280). وفي النهاية، يؤكد بنيامين أنّ هذين الشكلين من إضفاء الشرعية على العنف يُعدّان وجهين لعملة واحدة. وسواء أفهم القانون باعتباره طبيعياً أم وضعياً، يجب على العنف أن يكون إمّا «واضعاً للقانون» (law-making) وإما «حافظاً للقانون» (law-preserving)، إذا كان له أن يدعي الصلاحية (بنيامين 1978 [1921]، 287). يعتمد هذان النوعان من العنف بعضهماعلى بعض. إنّهما إشكاليان على حدّ سواء وبالقدر ذاته الذي يجعل القانون نفسه إشكالياً (بنيامين 1978 [1921]، 287).

يرتبط القانون كلّه ارتباطاً خاصاً بالعنف؛ فالعقد المُبرَم بطريقة سلميّة يقوم على قوّة ذات أصلٍ عنيف، ويخوّل كلا الطرفين الحقَّ في شكل من أشكال العنف في حال تمّ خرق الاتفاق (بنيامين 1978 [1921]، 288). إنّ المؤسسات العقابية (الصحفات 285-286)، كالقوة والقانون العسكريين (الصفحات 283-285)، والحقوق الاجتماعية (مثل الحقّ في الإضراب) (الصفحات 281-283)، والنظام البرلماني (الصفحات 288-289)، والشرطة (الصفحات 286-287) (فضلاً عن العقد)، لَتجسّد جدلية غير سعيدة بين العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ له، اللذين غالباً ما سيكون أحدهما مرفوضاً، واللذين سيكونان حاضرين «حضوراً طيفياً» (الصفحات 286-287). إنّ كلّ الاستعمالات الخاصة (غير استعمالات الدولة) للعنف تهدد القانون القائم، وبذلك تحرض العنف الحافظ للقانون.

يُعدُّ اللاعنف ممكناً فقط في المجالات التي تقع بعيداً عن متناول الدولة ذات السيادة. كما تُعدُّ الوسائل الخالصة للاتفاق ممكنة – مرئية في العلاقات الخاصة (الصفحة 289)، وفي مفاوضات الدبلوماسيين في الفوضى بين الدول (الصفحات 292-293)، وفي الاتفاق، بشكل عام، بخصوص أية لغة يرتكز عليها (الصفحة 289). ومع ذلك، فإن مثل هذه الآليات لتسوية الصراع تمّ التضييق عليها بشكل متزايد بسبب التوتر الذي يديم نفسه بين العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ له والاعتماد على بعضهما البعض. والآن، حتى المعنى اللغوي نفسه «تغلغل فيه العنف الشرعي عبر العقوبة المفروضة على الخداع» (الصفحة 289). والسبب أنّ «الاتفاق الخالص» المبنيّ على الكياسة والتعاطف

ومحبة السلم والثقة محدّد، في مظهره الموضوعي، بالقانون، ويمكن للاعنف أن يعمل فقط بشكل غير مباشر، وفيما يتعلّق بالمسائل المرتبطة بالموضوعات فقط؛ لا ما يتعلق بـ«حل الصراع بين الإنسان والإنسان» (الصفحة 289). وبهذا الاعتبار، يصبح من الصعب أن نفهم كيف يمكن أن يكون هناك تغيير في العالم الذي أسسه القانون إذا «كان العنف، من حيث المبدأ، مستبعداً كلياً» (الصفحة 293).

في الجزء الأخير من المقال، يفحص بنيامين إمكانية وجود عنف ليس حافظاً ولا صانعاً للقانون. قد يكون هناك عنفٌ، على الرغم من أنه قد يكون وسيلة (مبرّرة أو غير مبررة) بالنسبة إلى غاية معينة، غير مرتبطٍ بتلك الغاية باعتباره وسيلتها (الصفحة 293). وتعد هذه الإمكانية منسجمة مع الطبيعة الواضحة للعنف ليس بوصفه وسيلة مطلقاً، وإنما بوصفه تجلياً (manifestation) يمكن أن يكون موضوعاً للنقد بشكل صحيح إلى حدّ ما (الصفحة 294).

يفحص بنيامين فئتين ممكنتين من العنف الذي يتمّمن دون وساطة؛ أولاهما العنف الأسطوري، الذي يحدّده بنيامين في الأساطير اليونانية التي تتجلّى فيها الآلهة بشكل مباشر أمام أنظار البشر (الصفحة 294). لكن اتّضح أنّ الطابع المباشر هنا مضلّل؛ فالعنف الأسطوري يُعدُّ، بالأساسا، شكلاً من أشكال السلطة، كما أنّه مرتبط ارتباطاً لا فكاك منه مع صناعة القانون. لذلك فإنه لا يفلت من العلاقة الجدلية المتواصلة بين العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ للقانون (الصفحات 295-296). وفي مقابل «الضرر المميت» للعنف الأسطوري، يقدّم بنيامين العنف الإلهي (الصفحة 297). وهو عنفٌ مدمّر للقانون، ومدمّر للحدود، ومكسّر لدورة صنع القانون وحفظ القانون (الصفحة 300). يرتبط العنف الأسطوري بالذنب والعقاب و«الحياة الصرفة، وهو عنف دمويّ. أمّا العنف الإلهي فهو تكفيري (expiatory) (لا يعاقب)، مرتبط بالعيش (لا بالحياة الصرفة)؛ قد يبيد لكنّه يفعل ذلك دون إراقة الدماء (الصفحات 297-298).

يشهد التقليد الديني على صحّة العنف الإلهي – كانت إحالات بنيامين من الكتاب المقدس (الصفحة 297). لكنّه أيضاً ظاهر ومسموح به في الحياة اليومية، وفي القدرة على التعليم. وفي شكله المكتمل يقع التعليم خارج نطاق القانون (الصفحة 297). قد يتجلّى العنفُ الإلهيّ في «الحرب الحقيقية»، أو حتى في إطلاق الحكم، لكنّنا لا نستطيع معرفة ذلك في الحدث. ولا يجب علينا أن نخلط بينه وبين الحرب، أو بينه وبين العقاب (ناهيك عن خلطه بالتشريع). وسيكون العنف الأسطوري قابلاً للمعرفة لدى الإنسان، غير أنّ العنف الإلهي لن يكون كذلك؛ «لأن القوة التكفيرية للعنف [الإلهي] غير مرئيّة للإنسان» (الصفحة 300). إنّ العنف الذي يقع بشكل كامل خارج مشروع تأسيس سلطة الدولة أو الحفاظ عليها، لكنّه العنف الذي لا يمكن أيضاً أن تكون ماهيّته معروفة من وجهة نظرٍ إنسانية، يُمثّل

وعداً بمستقبل (غير قابل للمعرفة وغير قابل للتحديد) من نوع مختلف (الصفحة 300).

يمكن تأويل نصّ بنيامين بطرق مختلفة. وبسبب أهداف تهمّ هذه المقالة، ثمّة ناحيتان أساسيتان بشكل خاص؛ تهم الأولى وجهة نظر بنيامين بخصوص سلطة الدولة الحديثة، التي ترتبط بالتمييز بين القانون والعدالة. يحدّد بنيامين الدولة الحديثة بأنّها مجال للتمدّد الدائم للقانون، الذي ينبثق في العنف ويديمه. وهناك مجموعة من المؤسسات الاجتماعية والسياسية تضمّ خليطاً ملوثاً تلوثاً متبادلاً للعنف الصانع للقانون والعنف الحافظ للقانون. فعلى سبيل المثال، يُعدُّ وجود الشرطة مدمراً بشكل خاصّ في السياقات الديمقراطية؛ حيث السيادة، التي تجسّدها هذه السياقات وتوسعها، قائمة بشكل غير محدّد وغير قابل للتفسير (الصفحة 287). لا تركز مقالة بنيامين على الانتهاك المباشر للأجساد فحسب؛ بل تركّز أيضاً على «العبء الفظيع» (brutal encumbrance) للمراقبة والضبط المستمرين للحياة اليومية (الصفحة 287). إنّ نطاق القانون الآخذ في الاتساع لَيرسّخ العنف بشكل أعمق من أيّ وقت مضى، بدلاً من أن يزيله من العلاقات السياسية؛ لأنّ جميع المحاولات الرامية إلى تغييرالأشياء تعتمد على صياغة قانون جديد تخلّد ببساطة المنطق نفسه، ونظراً إلى أنّ العنف ضروري مع ذلك لتحدّي القانون، فإنّ أيّ تقدّم حقيقي يتأسس على إمكانية وجود عنفٍ معين لايصنع القانون ولا يحفظه. في المقابل، يهمّ العنف الإلهي العدالة، دون تهديد متواصل بالابتزاز والذنب والعقاب. إنه «مدمر» مثله مثل العنف، لكنه لا ينشئ أيّ نظام للعنف أو يخلده. إنه «معجز»، بمعنى أنه لا يمكن تفسيره في حدود الجذور ولا في حدود الغايات، فحتى بالالتفات إلى الماضي قد يُعدّ ثورياً في تأثيراته. أما العدالة، باعتبارها متعارضة مع القانون، فيتم تحديدها من قبل بنيامين عبر فعل نموذجي (خالص ومباشر) ملهم وليس تشريعياً (الصفحة 295).

ثانياً، يرتبط التمييز بين القانون والعدالة بنقد أيّ نوع من تبريراستعمال العنف الذي يرتكز على فكرة أنّ المستقبل، ومن ثمّ العلاقة الأداتية (instrumental) بين الماضي والمستقبل، يمكن أن يُعرفا. يُعدُّ نقد بنيامين للعنف، في الوقت نفسه، نقداً لفلسفات التاريخ التي تشرعن العنف باسم نظام جديد ما. تخفي السياسات الدستورية الليبرالية العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ للقانون اللذين تعتمد عليهما؛ ويعلق الثوريون في الجدلية نفسها عندما يفترضون أنّهم يعرفون غاية التاريخ وآليات التقدم. ومن ثَمَّ فإنّ مفهوم العنف الإلهي مرتبط ارتباطاً حميمياً بفكرة الزمن «المتعلق بعودة المخلص» (messianic) الثوري في نصوص أخرى لبنيامين؛ كتاب (أطروحات في فلسفة التاريخ) (Theses on the Philosophy of History) (بنيامين 1999 [1950]).[5] وهنا يطوّر نقداًصريحاً للنزعة التاريخيّة في أنماط معيّنة من الفكر الثوري. وبحسب أنصار هذه النزعة، بحسب تصوّربنيامين، كلُّ أنواع العنف،التي عاشها الفاعلون في الماضي وتحدّوها، تُفهم على أنّها

5- المكتمل في ربيع عام 1940. نُشِرَ أوّل مرة في نيو روندشاو 1950، 3، 61. (ملاحظة المحررين في: أرندت 1999، 258)

ضروريّةمن الناحية الوظيفية فيما يتعلق بالقوى التي تسير بالتاريخ إلى الأمام. يؤكد بنيامين أنّ النتيجة التي أدّى إليها هذا الأمر كانت إسكات أصوات المضطهدين وتشجيع التواطؤ مع المضطهِدين (بكسر الهاء). ومن المفترض أنّ كلّ هذا كان في خدمة التقدّم. إنّ هذا النوع من «تاريخ المنتصر» يديم ظروف الاضطهاد بدلاًمن أن يعيقها (الأطروحتان السابعة عشرة والثامنة عشرة). يؤكّد بنيامين أنّ التغيّر الثوري لا يعتمد على تضحية الماضي للحاضر؛ بل يعتمد على القدرة على كسر تاريخ المنتصر المفتوح، «للكفاح من أجل الماضي المضطهد» (الأطروحة السابعة عشرة). يؤكّد بنيامين أنّ هذا يحدث في لحظات الزمن المتصل بالمخلص.

تشير فكرة «عودة المخلص» هنا إلى علاقة خاصة بين الماضي والحاضر والمستقبل؛ لأنّ أجيال الحاضر كانت تنتظر على الأرض، فهناك «اتفاق» بين أجيال الماضي والحاضر، ولدى أجيال الحاضر قوة خلاصية ضعيفة كان الماضي يطالب بها (الأطروحة الثانية). تعد الاستمرارية التاريخية، ولاسيما النزوع التاريخي صوبالتستّر على معاناة الماضي تحت مسمّى التقدم الحالي، معطلةً بشكل جذريبسبب هذه الادعاءات. وهناك توازٍ مع العنف الإلهي، الذي يعرقل أيضاً، وبشكل جذري، الاستمرارية الاجتماعية والقانونية والسياسية، ولاسيما المقايضة القانونية للمعاناة بالنظام، مع إظهار القانون مدمراً للعنف. لدى المذهب الخلاصي (messianism) مطلب لنا يفيد أنّه يجب علينا أن نبلغ النمط الصحيح من الوعي التاريخي (الأطروحة السادسة). كما يجب علينا أيضاً أن نهتم بالحاضر (الأطروحة الرابعة عشرة)، ليس فيما يتعلّق بماضٍ سلسٍ ولا بمستقبل فارغ؛ «لأن كلّ ثانية هي بوابة مضيق قد يدخل منها المخلص» (الأطروحة باء). إنّ النظام البديل، الذي يتولّد عن هذه اللحظة الدرامية، سواء ذاك الذي ينتج عن العنف الإلهي، أم الذي يمكن إدراكه من قبل المادي التاريخي الذي «يتعرّف على علامة التوقف الخلاصي للحدوث» (الأطروحة السابعة عشرة)، لا يمكن تمثيله تمثيلاً بسيطاً، وقد تمَّ التعبير عنه وتجسيده بالرجوع إلى التقليد الديني.

جورجيو أغامبين: السياسة خارج نطاق العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ للقانون

تُعدُّ رسالة بولس إلى أهل روما من العهد الجديد المسيحي مصدر فكرة أغامبين عن «البقية»؛ التي هي اقتباس يشكّل حكمة معبّرة بخصوص البقية الباقية من معسكر أوشفيتز (Remnants of Auschwitz): «حتى في هذا الوقت الحالي هناك بقية وفقاً لانتخاب النعمة... ولذلك سيتم إنقاذ إسرائيل كلها» (أهل روما 11:5، 26)[6].

6- لقد اقتُرِحَ علينا أن تأويل أغامبين لبولس مثير للجدل، وأن تأملاتنا في تصور أغامبين عن «البقية» وفهمه للزمن والعنف ستكون أغنى حيثما أخذنا في الاعتبار القراءات البديلة لأهل روما. وبينما سيكون الحال على هذا النحو من دون شك، فإن تفسيرنا لقراءة أغامبين لبولس

تُعدُّ البقية مهمّةً على ضوء القوة الساحقة للدولة والكنيسة والقانون؛ أي جميع القوى التي تدين بدلاً من أن تحمي. وللوقوف ضد هذا، لدينا فحسب القوة الخلاصية الضعيفة لقدرتنا على وضع الكلمة ضد القانون؛ أي غير الشرعية ضد الشرعية؛ إنها قوة ضعيفة ليس بسبب كونها غير فعالة، وإنما لأنها غير تراكمية بالكامل، إنها «بقية الإمكان». تطورت فكرة البقية بشكل كامل في كتاب (الوقت الذي تبقى) (The Time that Remains) (أغامبين 2005)، الذي يحلّل (أهل روما)[7]. إنّها تردّد بشكل متساوٍأصداء الأوصاف الخلاصية للحظة الإيقاف الراديكالي للنظام المهيمن في الأعمال السابقة مثل (الطفولة والتاريخ) (Infancy and History) (أغامبين 1993).

من خلال عمل أغامبين، تُعدُّ موضوعات بنيامين ورؤياه مصدراً وإلهاماً (مثال أغامبين 1993، 91، 102). إنّه يتفاعل تفاعلاً مباشراً ونقدياً مع (نقد العنف) و(أطروحات في فلسفة التاريخ) في عمله (الهومو ساكر) (Homo Sacer) (أغامبين 1998)، و(دولة الاستثناء) (State of Exception) (أغامبين 2005). يُعدّ سرد أغامبين لاختزال الحياة السياسية المعاصرة كلّها في عنف الاستثناء مديناً لدعوى بنيامين القائلة إنّ «حالة الطوارئ التي نعيش فيها ليست الاستثناء بل القاعدة» (بنيامين 1999 [1950]، الأطروحة الثامنة؛ انظر: أغامبين 1993، 102). وهو أمر يمكن تفسيره باعتباره تطويراً لتصور بنيامين للعنف الأسطوري (الحافظ للقانون) باعتباره «قوة دموية فوق الحياة الصرفة من أجل ذاته» (بنيامين 1978 [1921]،297؛ أغامبين1998، 65-66). إن نقده للفكر السياسي الحديث ليحذو حذو بنيامين فيما يتعلق بتشخيصه للعنف المنتهك للقانون دائماً، وفي صياغته مفهوماًعن بديل ممكن للسياسة يقع خارج نطاق القانون والنزعة التاريخية. تعتمد حجة أغامبين عن الحاجة إلى الانفتاح على سياسة وحياة إنسانية «غير حكومية وغير شرعية» (أغامبين112،2000التوكيد في الأصل) على حجج بنيامين المتعلقة بالعنف والتاريخ.[8]

في هذه المقالة يخدم فقط توضيح موقف أغامبين. نحن لا نلتزم، بأيّ حال من الأحوال، بدقة هذه القراءة لبولس. فنحن مدينون لحكم مجهول بسبب هذا التعليق وبسبب بعض الإحالات المفيدة من أجل المزيد من القراءة.

7- لاحظ أنّ «Il tempo che resta» (العنوان الأصلي لهذا العمل، والعنوان الفرعي ,.Un commento sulla Lettera ai Romani published Torino: Bollati Boginghieri, 2000)، قد يُترجم إلى اللغة الإنجليزية بـ «remnant of time»

8- ليس بنيامين، من المؤكّد، المصدرَ الوحيد لأغامبين في فكره الفلسفي وموضوعاته المتعلقة بسلطة الدولة، والقانون، والزمن والتاريخ، والسياسة الحقيقية. وهي الموضوعات التي نركّز عليها في هذه المقالة، والتي تعكس أيضاً الارتباط بأرندت (Arendt) وفوكو (Foucault) وهايدغر (Heidegger) وشميت (Schmitt) وهيغل (Hegel) وبريمو ليفي (Primo Levi)، والعديد من الأشخاص الآخرين. وبتأكيد الروابط بين بنيامين وأغامبين (ولاحقاً ديريدا) في هذا التحليل، فإننا ننخرط في قراءة جزئية، لكنّها القراءة التي نَعدّها موضحة لتحليلات أغامبين وديريدا للعنف والسياسة، والتي لا تسيء، بأيّ حال من الأحوال، تمثيل اهتمامات أغامبين وديريدا وفهمهما؛ لأنّهما مرتبطان

تُعدُّ فكرة الحياة «الصرفة» أو «البحتة» أساسيةً في تحليل أغامبين لاندراج السياسة تحت العنف في العالم المعاصر. ففي المدينة الكلاسيكية بوليس (polis)، تمّ استبعاد زوي (zoē) (الحياة البسيطة الطبيعية المشتركة بين الحيوانات والإنسان) من عالم السياسة الصحيحة، وتمّ حصرها في العالم الخاص بالبيت؛ إنّها تتميّز بوضوح عن بايوس (bios)؛ «أي شكل أو طريقة العيش الصحيح بالنسبة إلى فرد أو جماعة ما» (أغامبين 1998،1)، التي تجري في المجال العمومي. تعتمد المدينة الكلاسيكية على وضع الفروق بين هذين العالمين المختلفين للوجود. وعلى العكس من ذلك، يصبح حقل زوي في الدولة الحديثة مسيساً بشكل متزايد، ويختفي تميزه عن بايوس من مجال الرؤية. وبدلاً من ذلك، تصبح السياسة بيوــ سياسة، مكرّسة لإنتاج الحياة الطبيعية والحفاظ عليها. إنّ النتيجة الناجمة عن هذا ذات شقين؛ فمن ناحية أولى، هناك انتشار للتقنيات التي من خلالها يتمّ إنتاج الأفراد باعتبارهم «أجساداً طيّعة». ومن ناحية أخرى، هناك زيادة هائلة في قدرة الدولة على السيطرة على كلّ مناحي الوجود الإنساني (أغامبين 1998، 4ـ5).

ومن أجل تفسير طبيعة السلطة السيادية، يستعمل أغامبين شخصيّتين: سلطة ذي السيادة (sovereign)، الذي له الحقّ في اتخاذ قرار بشأن الاستثناء، وهو حقّ يدعم القانون (أغامبين 1998،26)، والهومو ساكر (أغامبين 1998،81-83). يُعدُّ الهوموساكر الشخصيّة التي تسم، في القانون الروماني، الحدودَ بين الحياة السياسية والحياة الطبيعة باعتباره كياناً لا يمكن التضحية به؛ بل يمكن قتله. فما هو مهمّ حول هاتين الشخصيتين هو كيف تمثّل كلتاهما مناطق من عدم التمييز بين ما يقع داخل المدينة وخارجها. تُعدّ سلطة الاستثناء لدى صاحب السيادة قانونية وغير قانونية على حدٍّ سواء؛ كما أنّ الهومو ساكر مندرج في الطبيعة والسياسة، ومستبعد منهما على حدّ سواء؛ فحياته حياة «صرفة»، وليست حتى حياة زوي البسيطة والطبيعية. وهناك علاقة تناظرية بين السيادة والحياة الصرفة للهومو ساكر (أغامبين 1998،84). ويؤكد أغامبين أنّ هذا الأمر أساسي لكلّ سلطة سيادية. فأياً كان الشكل الخاص، الذي اتّخذته المدينة أو الدولة، فإنّ القانون كلّه يعتمد على العنف (الصانع للقانون) التأسيسي. ومع ذلك، أصبحت لحظة الاستبعاد الشامل في المدينة الحديثة، التي أُجيزت في المدينة الكلاسيكية، وحمت الاختلاف بين الحياة السياسية والحياة الطبيعية من خلال إنتاج الحياة البحتة، أصبحت أكثر من مجرّد لحظة استثناء. وذلك لأنّ اعتماد ممارسة السلطة السيادية على استبعادها الشامل للحياة قد انتقل من هامش السياسة إلى مركزها.

ببنيامين بشكل مباشر ارتباطاً كبيراً. وعلى وجه الخصوص، يرتبط كلاهما بالطريقة التي تستبق بها الموضوعات في عمل بنيامين موضوعات كارل شميت، أو تبدو نتيجة للحوار النقدي معها. في هذه المسألة المحدّدة انظر: أغامبين 1998، 66-65؛ ديريدا 1992، 30-29، والتعليق الختامي في الصفحات 66-63.

يسيرهذا على خطا الأهمية المتزايدة، منذ القرن السابع عشر، لحاجات واهتمامات جميع السكان المتعلقة بجعل سلطة الدولة دائمة. لقد كان هذا مصحوباً بخطاب «حقوق الإنسان»؛ الذي يسعى إلى تحدّي الأشكال البيوـ سياسية الجديدة للسلطة السيادية؛ بل إلى تعزيزها في الواقع (أغامبين 1998،121). وفي داخل الدولة الحديثة، يمكن أن يُقال إنّ جميع المواطنين «بمعنى خاص؛ بل وحقيقي للغاية، يبدون فعلياً مثل الهومو ساكر» (أغامبين 1998،111). بعبارة أخرى، أصبحت لحظة الاستثناء، التي تتشكّل فيها السياسة من خلال الاستبعاد السيادي للحياة، الأسلوب السائد الذي تمارس فيه السياسة. ومن أجل هذا السبب يرى أغامبين المعسكر باعتباره «البرادايم البيوسياسي للعصر الحديث». يُعدُّ كلٌّ من معسكر الاعتقال ومخيم اللاجئين، من المؤكد، فضاءات بيوـ سياسية، وهذا يعني أن كليهما فضاءان للاستثناء تماماً، ويعملان في منطقة اللاتمييز بين السياسة والحياة، ويسمان الحدود بين داخل الجماعة السياسية وخارجها (أغامبين 1998،123،134). إنّ الحقيقة، التي تفيد أنّ الأول هو نتاج السياسة والإيديولوجيا الشموليتين، بينما الأخير هو نتيجة لـ «النزعة الإنسانية» (humanitarianism)، لا تُعدُّ أمراً مهماً. وعلى الرغم من أنّ أغامبين يعترف بالاختلافات بين الدول الديمقراطية والدول الاستبدادية، وبين الإيديولوجيات الفاشية ونظيرتها الليبرالية، فإنّه بقدر ماتجعل كلتاهما الحياة مركزية بالنسبة إلى السياسة، تعيد كلتاهما إنتاج العنف التأسيسي الأصلي للسيادة (أغامبين1998،10ـ11). تصبح البيوـ سياسة إدارة دقيقة (micro-management) لتطورات الحيوات والوفيات الفردية مثل تشريع القتل الرحيم. وعلى جميع المستويات، تتحول البيو- سياسة إلى «سياسة الموت» (thanatopolitics) (أغامبين1998،122).

استناداً إلى حجج بنيامين حول العنف والتاريخ، يحدد أغامبين بديلاً؛ أي سياسة حقيقية في «مجال من الوساطة الخالصة دون غاية مقصودة مثل حقل الفعل الإنساني والفكر الإنساني» (أغامبين 2000،115-116). والمشكلة هي كيفية العثور على الطريق، الفجوة، إلى هذا النوع الآخر من السياسية. في (رسالة إلى أهل روما) يكتب بولس حول الزمن الذي ستكون فيه نهاية من التاريخ ونهاية سلطة الدولة متلازمتين. يؤكد أغامبين أنه في هذا النمط نفسه من الزمن، الذي يُعدُّ موضوع نقاش في فكرة بنيامين عن «الزمن الخلاصي»[9]. وبالنسبة إلى أغامبين، من خلال إعادة الاتصال بتجربة الزمن الخلاصي في عمل كلٍّ من بولس وبنيامين، سيكون من الممكن الانفتاح على سياسة غير حكومية وغير شرعية (أغامبين 2005،25).

9في الواقع، يقترح أغامبين أن بنيامين كان يضع في الاعتبار حجة بولس عندما كتب النص؛ إنه يحدد بولس بأنه«قزم لاهوتي تحت الطاولة» في قول بنيامين المأثور، الافتتاحي في(أطروحات عن فلسفة التاريخ) (بنيامين 1999 [1950]، الأطروحة الأولى، 245؛ أغامبين 2005، 138).

يحاول أغامبين القبض على معنى تجربة هذا النوع من المنّ فيما يتعلق بموجه «الضرورة»؛ ففي تفكيكه لهذا المفهوم، يردّد صدى نقد بنيامين للتاريخ المنتصر في (أطروحات عن فلسفة التاريخ). يؤكد بنيامين أن مهمة المادي التاريخي هي تحديد تلك اللحظات في الماضي التي تسائل الحاضر، وربطها بالحاضر في بناء التاريخ الذي يصل فيه الزمن إلى طريق مسدود (بنيامين 1999 [1950]، الأطروحة السابعة عشرة، 254-255). وبالمثل، يدعونا أغامبين إلى ربط الحاضر بالماضي. وبالنسبة إليه، يعني هذا الأمر اعترافاً في الحاضر بمسؤولية الحاجة الماسة إلى«المنسي»، كلّ اللحظات التي لن تتذكر أبداً بسبب عدم كونها جزءاً من التاريخ المنتصر. فهذه المسؤولية ليست حول كتابة تواريخ ثانوية بديلة؛ بل حول الاعتراف باعتماد الحاضر على الماضي المنسي، وبالتالي وجود ادعاء مستمر للماضي على الحاضر (أغامبين 2005، 40-41).

داخل الزمن الخلاصي، كل الأشياء والموضوعات معرضة للمسائلة (أغامبين2005،42). يعني استرجاع ما كان يتضمّن تفكيك الحاضر في علاقته بالماضي تفكيك الشروط التي جعلت الماضي ممكناً. لكن إذا قام الزمن الخلاصي بتفكيك كل الأشياء والموضوعات، فإن لديه مع ذلك شبه موضوع – البقية. ووفقاً لبولس، إن البقية هم مَن تمّ تخليصهم، لكن الأنبياء وبولس يتوجهون بالكلام إلى كل الناس – الجميع سيتم تخليصهم (أغامبين 1999،162-163). وفي تأويله لتفسير بولس لجسد من اصطفي، يؤكد أغامبين أن سماته المحددة غير متطابقة. وقد استنتج بناء على وصف بولس لما هو مسيحي باعتباره عدم تطابق لكل من اليهود وغير اليهود فيما بينهم مثل اليهود وغير اليهود من ناحية الجسد والروح (أغامبين 2005،51؛ أهل روما 9: 4ـ8). تعد استحالة الهوية مفتاحاً لمعنى «الشعب» باعتباره فاعلاً سياسياً. لا ينبغي أن يُفهم هذا على أنه موجود في النظرية الديمقراطية التقليدية، باعتباره كونية أو أغلبية أو أقلية، وإنما باعتبارها «الشخصية المفترضة في اللحظات الحاسمة» (أغامبين 2005،57). تعد سياسة البقية غير قابلة للتمثيل؛ وهي بذلك تشبه العنف الإلهي لبنيامين. إنها عالقة بالأساس في اختلافها الجذري عن السياسة العنيفة للقانون والدولة.

إن عرض بولس للزمن الخلاصي باعتباره زمن«الحاضر»، الذي فيه يعد الماضي مفككاً تفككاً شاملاً، يطرح أيضاً مسألة العلاقة بين زمن 'الحاضر' هذا والقانون. يدّعي أغامبين أن ما هو على المحك في حجة بولس ليس وضع «اللاقانون» ضد «القانون»، وإنما وضع «شخصية غير معيارية للقانون ضد الشخصية المعيارية للقانون» (أغامبين 2005،95؛ أهل روما 7). ويؤكد أغامبين أن بولس لا يعني أن القانون التقليدي ملغى ببساطة، وإنما أنه معطل أو معلق،

لكنه مطبق في الآن نفسه في قانون الإيمان. تعد العلاقة الخلاصية بين الإيمان والقانون واحدة من العلاقات التي يعطل فيها الإيمان القانون ويطبقه في الآن نفسه. يقود هذا الاستنتاج أغامبين إلى العودة إلى تحليله السابق للسلطة السيادية ودولة الاستثناء (أغامبين 2005، 104، 106_107).

إنّ إضفاء الطابع الراديكالي لدى بولس في حالة الاستثناء، من خلال إلغاءقانون الوصايا، وفقاً لأغامبين، لَيكشف بشكلٍ أساسي عدمَ شرعية كلّ القوى الشرعية في الزمن الخلاصي. يقرأ أغامبين بولس من خلال العدسات التي وفّرها بنيامين، مثل كشف عدم إمكانية تبرير السلطة السيادية في حدّ ذاتها (أغامبين 2005،111؛ انظر أيضاً: 2005 [1950]،الأطروحة السادسة). ومع ذلك، لا يعني هذا أنّ الزمن الخلاصي يتجاوز القانون؛ فالإيمان (الدين) والوصيّة (السياسة) ليسا عنصرين «متغايرين»؛ بل كلاهما عنصر من القانون. إنّ تعليق الوصية (السياسة والقانون)، باعتبارها قاعدةً واعترافاً بالإيمان، لديه نوعان مختلفان من الإمكانات؛ فقد تصبح أساساً للقانون المعياري (استئناف جدليّة العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ للقانون)، أو تصبح حالات من التجربة النقيّة للعالم (في هذه الحالة يكون العالم مفتوحاً كفضاء للامعقولية والاستعمال) (أغامبين 2005،135).يقترح أغامبين أنّنا نستطيع تأويل تاريخ كلٍّ من الكنيسة والمجتمع الإنساني من خلال «جدلية» هذين الاتجاهين، ويؤكد أيضاً أنّ هذا هو الحال دائماً من الناحية التاريخية (يبدو أنه يحدث مجدداً اليوم)، وهو سقوط الاتجاه الثاني على جانب الطريق، تاركاً فقط قانوناً معيارياً هزيلاً في السلطة السياديّة للدولة وفي عقيدة الكنيسة (أغامبين 2005،135). ورداً على ذلك، هناك قوّة خلاصية ضعيفة هي «بقية الإمكانية».

ديريدا: سياسة العنف الأقل

هناك عنصر من الخلاصيّة في فكر ديريدا (Derrida) السياسي، لكنّها خلاصية لا تتعلق بالإنجاز، الآن أو في المستقبل؛ إنّها بالأحرى خلاصيّة التفكّك الزمني والمطاردة والوعد؛ «إنها سمة مناسبة للشبح، إذا كان هناك أيّ شبح، حيث لا يمكن لأيّ أحدٍ أن يكون مؤكداً لديه أنّه يشهد، من خلال العودة، على صحّة ماضٍ حيٍّ أو مستقبل حيٍّ، فبالنسبة إلى العائد من الموت ربّما يكون قد وسم العودة الموعودة للكائن الحي. ومرّة أخرى يأتي المعاصر في غير أوانه وعدم تأقلمه» (ديريدا 1994،123).

سنبدأ في هذا القسم بتتبّع موضوع العنف بشكل عام في فلسفة ديريدا، مركّزين على صفحات من (الكتابة والاختلاف) (Writing and Difference) (ديريدا 1978)، و(في الغراماتولوجيا) (Of

Grammatology) (ديريدا 1976). بعدها سنواصل لنقف على تأويله ونقده الصريحين لبنيامين في (قوة القانون) (Force of Law) (ديريدا 1992)، وعلى فكرته عن سياسة العائد من الموت في (أشباح ماركس) (Spectres of Marx) (ديريدا 1994)[10].

يؤكّد ديريدا أنّ أيّ استعمال للغة يعتمد على عنف أولي يطمس «المناسب» (the proper)، بمعنى فرادة أيّ موضوع أو شيء أو فعل مخصوص. فعلى سبيل المثال، كي تكون ذا معنى داخل اللغة، يتم تدمير فرادة ما يسعى الاسم العلم (the proper name) إلى إثارته، من خلال اعتماده على الدلالة القائمة سابقاً لحروف وأصوات معيّنة، والتي تعتمد بدورها على مجموعة من القواعد والعلاقات التي تردّ المتفرّد إلى نمط مشترك من التمايز، ومن ثمّ تردّه دائماً إلى شيء سمعناه من قبل؛ أي إلى شيء متكرر. فحتى عندما لا يكون هناك شكل مكتوب من اللغة، يمكن للتمييز بين الكتابة واللغة أن يبقى من خلال إنكار (هو نفسه عنيف) اعتماد الخطاب (speech) على الكتابة (مثلاً، ديريدا 1976،120). يماهي هذا المفهوم للعنف، ذو السمة الصورية العالية جداً، العنفَ مع انتهاك الضرورة المتفردة لأيّ نظام مشترك للمعنى؛ بل أيضاً لإخفاء هذا العنف في التحليلات «العلمية» الموضوعية المفترضة للغة والثقافة.[11]

في «عنف الحرف» (The Violence of the Letter) (في ديريدا 1976)، وبالتفاعل مع أعمال ليفي ستروس (Levi-Strauss)، أسهب ديريدا في التمييز والربط بين ثلاثة مستويات من العنف ترتبط بأولوية الكتابة على الخطاب.تشتمل البنية الثلاثية للعنف، أولاً،على عنفٍ أصليٍّ (بدائيٍّ) (arche)، وهو عنف تحويل الفرادة (singularity) في اللغة إلى خاصية (particularity) (أولوية الكتابة)؛ وثانياً، على عنف القانون «المصلح» (reparatory)، الذي يزيل العنف «البدائي»، ويصوغ القواعد الكونية التي تعطي الادعاءات والأفعال الخاصة معنىً فيما يتعلق بالحقائق العامة، ومن ثَمَّ تنظم ما هو مباح، وما ليس داخلَ الجماعات السياسية؛ وثالثاً وأخيراً،على عنف الانعكاس (reflection)، الذي يشكّل الإمكانية التجريبية لانتهاك القانون (العنف الثاني)[12]. يتحدّى عنف الانعكاس العنف المصلح للقانون من خلال إظهار العنف «البدائي»، الذي يحتاج إليه القانون

10- يقتصر تحليلنا هنا على مفهوم «العائد من الموت» لديريدا، وعلاقته بفهموم أغامبين عن «البقية». ونستكشف في ورقة أخرى، بإسهاب أكبر، جوانب أخرى من تحليل ديريدا للسياسة والعنف (فريزر وهاتشينغز).

11- انظر في هذا الصدد التمييز بين العنف باعتباره «قوة» والعنف باعتباره «انتهاكاً» في: بوفاشي (2005) (Bufachi و2007).

12- نأخذ مصطلح «البنية الثلاثية للعنف» من بيردسوورث (1996) (Beardsworth،الصفحة 20)، الذي يحلّل المستويات الثلاثة أو أشكال العنف عند ديريدا.انظر أيضاً: كورسون (872- 870 ،2001 ،(Corson.

ويزيله على حدّ سواء (ديريدا 1976 112ـ113).

وبعيداً عن اللسانيّات البنيويّة والأنثروبولوجيا الاجتماعية، يجد ديريدا في الميتافيزيقا الغربيّة نمطَ التفكير نفسه الذي يخفي عنفه الخاص؛ ففي حالتي الفينومينولوجيا (هوسرل Husserl) والأنطولوجيا (هايدغر Heidegger)، اللتين تضعان نفسيها ضدّ المقاربات البنيوية، وتدّعيان أنّهما تظهران معنى الأشياء كما تُظهر أو تكشف نفسها، يؤكّد ديريدا أنّهما، في الحقيقة، تتشاركان البنية العنيفة نفسها، التي يُختزل فيها الاختلاف إلى ما يسميه «شمولية التشابه» (ديريدا 1978،113). يُعدّ ارتباط نقد ديريدا مع ليفيناس أكثر تعاطف اًلكونه يقرأ ليفيناس باعتباره يهدف إلى تجنّب العنف الأصلي للتصنيف (subsumption)، الذي علقت فيه الميتافيزيقا الغربية على العموم. ومع ذلك، ينتهي ديريدا إلى اتهام ليفيناس بوقوعه في فخّ «العنف الأصلي» نفسه، وذلك من خلال فشله في الاعتراف بالتضمين المتبادل للعنف المتواصل للخطاب وشرطه اللاعنيف، المفترض والمتعلق بالإمكانية في «اللمحة الصامتة» (mute glance) (ديريدا 1978،130). ومن ثَمَّ، يبدو أنّنا عالقون، سواء أأحببنا ذلك أم لا، في «اقتصادٍ للعنف» يُشار إليه أيضاً بـــ «اقتصاد الحرب» (ديريدا 1978،185)، الذي تشرع فيه كلّ محاولة لتجنّب عنف اللوغوس هذا العنف دائما (ديريدا 1978،156).

إذاً، ما الذي تخبرنا به تحليلات ديريدا للبنيوية والميتافيزيقا حول فهمه للعنف المتصل بالسياسة؟ أولاً، فيما يتعلق بمعنى العنف نفسه، تفيد دعوى ديريدا الأساسية أنّ العنف هو الانتهاك القسري للفرادة (متكامل وفريد)، وفيه تمّ حرمان الكائنات والأفعال من فرادتها المناسبة لها، وتمّ تحويلها إلى حالات خاصة لفئة أو قاعدة عامة. وهذا الانتهاك القسري، بحسب ديريدا، مفترض في اللغة كلّها، وفي الممارسات السياسية والاجتماعية ذات المعنى، بما في ذلك السياسة. ثانياً، على الرغم من أنّ مفهوم العنف عند ديريدا لا ينطوي بالضرورة على العنف الظاهراتي، يرى بوضوح أنّ العنف «البدائي» أساسيّ لكلٍّ من عنف القانون المصلح وعنف الانعكاس المنتهك. ثالثاً، يقترح ديريدا أنّه لا توجد إمكانيّة لتفجير البنية الثلاثية للعنف.

ومع ذلك، يقترح ديريدا، في معالجته لليفيناس، أنّه قد يكون من الممكن التمييز بين العنف (الأصلي) «الأسوأ» والعنف (الثانوي) «الأهون»، حالما نقرّ ونكفّ عن إخفاء (التنكر) البنية الثلاثية للعنف، التي علقنا فيها (ديريدا 1978، 162). يستبق الارتباط بين نقد ديريدا وليفيناس حجته حول القانون وقراءته لبنيامين في (قوة القانون: الأساس الغامض للسلطة) (Force of Law: The Mystical Foundation of Authority) (ديريدا 1992). في هذا النص، يبدأ ديريدا بالسؤال: ما هو الاختلاف بين قوة القانون و«العنف الذي يُعدّ غير عادل»؟ ويلاحظ أنّ العنف (Gewalt) كلمة

تستعمل لكلّ من القوّة المشروعة والعنف غير المشروع في اللغة الألمانية. ويباشر النقاش الذي تلا استشكال التمييز بين القوة المشروعة والعنف غير العادل عبر تحديد موقع العنف سواء في صياغة القانون أم في إطلاقه (الذي لا يمكن تصنيفه في حدّ ذاته باعتباره شرعياً أو غير شرعي، عادلاً أو غير عادل)، وفي لحظة «القرار» أو «التأويل» التي يطبّق فيها القانون «العنف التأويلي» (ديريدا 1992، 13). ويذكرنا هذا التمييز بالتمييز بين العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ له عند بنيامين.

يردّد هذا التحديد لموقع العنف في القانون صدى حجة العنف «الأصلي» في علاقته باللغة. وتؤكّد دعوى ديريدا أنّ الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تطبق بها القواعد الكونية في تنظيم السلوك البشري هي من خلال الانتهاك المسبق للفرادة، من أجل أن يكون من الممكن تأويل كل الأفعال باعتبارها حالات خاصة لفئة عامة. وهذا العنف «البدائي» متأصل في تأسيس القانون نفسه؛ إنّه يؤسس التقسيمات الحصرية بين أولئك الذين تنطبق عليهم التمييزات بين القوة المشروعة والعنف غير العادل، وأولئك الذين لا تنطبق عليهم (ديريدا 1992، 18). يشير ديريدا إلى أن العديد من «المواطنين» لا يُعدّون مواطنين من الذين «يتلقون تلك المعاملة الحيوانية» في العلاقة مع القانون.

تقترح حجة ديريدا أنّ العنف المتأصل في العملية المستمرة للشرعية يتم تجاوزه دائماً من قبل العنف الأصلي الذي يؤهل القانون، لكن لا يمكن القبض عليه داخل شروطه؛ أساس للقانون «غامض» وغير قابل للفهم. إنّه يدعي، بالإضافة إلى ذلك، أنّ هذا العنف الأصلي العصيّ على الفهم تكرّر باستمرار أيضاً في لحظة إصدار الحكم القضائي، التي يقرر فيها القاضي إدراج حالة خاصة تحت فئة معينة من القانون. وفي النهاية، ليس هناك قانون من أجل القانون، ما يعني أنّ شرعيّة أساس القانون أنه لا يمكن الحكم حكماً حاسماً (في العلاقة بالمبادئ الكونية). وفي حالة الحجج التي ستعمد إلى تأسيس القانون الوضعي في القانوني الطبيعي، يؤكّد ديريدا أنّ النموذج نفسهتكرّر، طالما أنّ القانون الطبيعي يتطلب أيضاً العنف الأسبق لاختزال الفرادة إلى الخاصية؛ أو الاختلاف إلى التماثل.

وعند هذه المرحلة من الحجة، يقدم ديريدا مفهوم «العدالة» في مقابل القانون، وينشئ رابطاً بين العدالة والعنف والتفكيك والقانون. ويؤكّد، في نقاشه الأولي، أن مجال القانون، بمجرّد تشكيله، يصير مجالاً للقواعد والحساب. بينما العدالة، من ناحية أخرى، «غير محدودة وغير قابلة للحساب، ومتمردة على الحكم، وغريبة عن التماثل، وغير متجانسة، ومتغايرة (ديريدا 1992، 22). وبينما يتوجّه القانون إلى ما هو خاص باعتباره حالة من العام؛ أي العدالة، وفقاً لديريدا، يتوجّه إلى الفردي؛ حتى عندما يتمّ التعبير عنه في حدود كونية. إنّ التطلع إلى العدالة هو تحقيق العدالة للفرادة، واحترام ليس «الـ»شخص؛ بل «هذا» الشخص، ليس «الـ»حالة؛ بل «هذه» الحالة، سواء

أكان التعبير عن هذا معبّراً عنه في حدود «الاستحقاق» أم «الحقوق». وإلى الآن، يقترح ديريدا أنّ حجته الخاصة مشابهة لتلك الخاصة بليفيناس، الذي يرى معنى العدالة باعتباره مرتبطاً بعلاقة من الالتزام غير متماثلة بشكل راديكالي بين الأنا والآخر، بدلاً من علاقات مبنيّة على الإنصاف والتماثل (ديريدا 1992، 22). وهناك أيضاً أصداء واضحة لبنيامين في التمييز الذي يضعه دريدا بين العدالة والقانون. غير أنّ حجة ديريدا لا تتوقّف عند التباين بين العدالة والقانون. يدّعي القانون أنّه يطبّق نفسه باسم العدالة، والعدالة مطالبة بتأسيس نفسها باسم القانون القابل للتنفيذ (enforceable) (ديريدا 1992، 22).

سببت العلاقة المتبادلة بين القانون والعدالة سلسلة من المشاكل لكليهما؛ فالعدالة (الموجّهة إلى الفرادة) حرفياً هي ما تتمّ إبادته من قبل القانون، ليس بشكل عرضيّ؛ بل باعتباره جانباً ضرورياً ممّا هو عليه القانون. لكنّ الطريقة الوحيدة لتقديم العدالة هي من خلال توسيط القانون. وفي الوقت نفسه، إنّ توجيه العدالة إلى الفرادة يُعدُّ أيضاً إمكانية لتفكيك القانون؛ لذلك ترتبط على نحو غامض بالعنف الذي يؤسّس القانون. تفكّك العدالة القانون لأنّها تضع كلاً من الأساس (الفعل المؤسس لدستور يؤسّس ما يسميه المرء بالفرنسية (l'etat de droit)) (ديريدا 1992، 24)، وتأويل (قرار القاضي) القانون موضوع مساءلة، مشيرةً إلى الطرق التي لا يمكن للقانون أنيفسربها نفسه في حدود القانون (1992، 22ـ26). وبهذا المعنى تعيق العدالة أيّنظام حكم معطىً من خلال توجيهنا دائماً إلى الطرق التي سيفشل بها أيّ تطبيق للقانون في تحقيق العدالة لفرادة كلّ حالة.

ترتبط العدالة ارتباطاً غامضاً بالعنف الذي يؤسس القانون من ناحيتين؛ أولاً، لأنّ أيّ أساس للقانون ردٌّ على فشل القانون في تحقيق العدالة داخل إطار قضائي أو دستوري قائم. وهذا يعني أنّ العدالة يتهدّدها دائماً خطرأن تصبح عنفاً في صورة تأسيس أصلي جديد للقانون. ثانياً، لأنّها موجّهة إلى الفرادة، ومن ثَمَّ هي عصيّة على الفهم ومستحيلة بالطريقة ذاتها، كما هو حال لحظة التأسيس أو لحظة القرار التي تقع خارج نطاق القانون، والتي من خلالها يتمّ تأسيس القانون. ولذلك يبدو كما لو أنّ العدالة «مرعبة» بالطريقة ذاتها كما هو حال الحدث «الذي يستحيل فهمه»، والذي يولد (أو «القرار» الذي يديم) النظام الشرعي.

يثير تحليل ديريدا للتمييز بين العدالة والقانون، والتضمين المتبادل بينهما، قلقاً مزدوجاً: يهمّ الأوّل الآثار المدمّرة المحتملة على الالتزام السياسي لفكرة العدالة خارج نطاق القانون والحساب؛ ويهمّ الثاني كيف أنّفكرة العدالة نفسها قد «تصاغ من جديد» من قبل العنف (ديريدا 1992،28). يُقدّم مفهوم «التسييس» (politicisation) على أنه التفاوض الجاري بين الاستحالة والخطر

المتضمّنين في التطلعات إلى العدالة والعنف المتأصّل في القانون.وهذا يعني التساؤل المستمر حول كيف وأين يتمّ تأسيس القانون وتطبيقه على المستوى الكلي (مثال القانون الدولي)، وفي المناطق (على ما يبدو) الأكثر «ثانوية» و«تهميشاً». وهذا من أجل تحدّي الطرق التي تكون فيها المطالبات بالعدالة قد «وُضِعت وحُلَّت بشكل تعسفي؛ أي دفنت وأخفيت وكبتت» في أساس القانون وامتداده؛ بل أيضاًللتمييز بين الحساب وقابلية الحسابالأهون، والحساب وقابلية الحساب الـ«أسوأ» (ديريدا 1992، 28، و1994، 25ـ26). وبوضعه لائحةً ببعض المناطق «الهامشية»من أجل تسييس القانون، يشير ديريدا إلى مجموعة من القضايا المختلفة، من تنظيم تدريس اللغات وممارستها، إلى الاستعمال العسكري للبحث العلمي، والإجهاض، والقتل الرحيم، والهندسة الحيوية، وحقوق الحيوانات (ديريدا 1992، 29). غير أنّ من الواضح أنّ ما هو على المحك، بالنسبة إلى ديريدا، ليس وضع العدالة (اللاعنف) ضدّ القانون (العنف)؛ بل هو شيء أكثر من ذلك بكثير؛ مثل محاولة الحكم بين العنف الأهون والعنف «الأسوأ»؛ ما دام أن العدالة لا يمكنها أن تهرب من القانون. وفي محاولته المواصلة في هذه الدعوى المتعلقة بعدم قابلية استئصال (ineradicability) العنف الموجود في العلاقة بين العدالة والقانون، يتّجه ديريدا إلى مقال بنيامين «نقد العنف».

وكما رأينا سابقاً، تُعدّ قراءة ديريدا لبنيامين في (قوة القانون) محيرة ومثيرة للجدل[13].وهو، في الواقع، يقدّم قراءتين لنص بنيامين؛ الأولى عبارة عن تعليق مفصّل يتضمّن الكثير من الاقتباسات المباشرة من النص، وإثارة أسئلة نقدية محدّدة (ديريدا 1992، 29ـ57). أما الثانية فتأملية وجدالية إلى حدّ كبير (ديريدا 1992، 57ـ63). وبالنظر إلى الحذرالذي قارب بهديريدا النص، يجدر بنا النظر بحذر إلى هذا التجاور. في قراءته الأولى لنصّ بنيامين، انشغل ديريدا بالطرق التي من خلالها تُعدّ المواقف المزدوجة لبنيامين بين العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ للقانون، وبين العنف الأسطوري والعنف الإلهي، غير مستقرة، وتميل إلى الانهيار، أو التشابك، أو تلازم بعضها بعضاً (ديريدا 1992، 44ـ55).

يشير ديريدا إلى الطريقة التي تُعدُّ فيها العلاقة بين العنف الصانع للقانون والحافظ له، في تصوّر بنيامين، حلقة ذاتية التدمير، وكي يحافظ القانون فيها على نفسه باعتباره قانوناً يجب عليه أن يقمع بشكل دائم العنف الأسطوري المؤسس للقانون من أصوله، ومن ثَمَّ يجعل نفسه عرضة لتحديات صناعة القانون الجديدة. وبهذا المعنى، إنّ طبيعة العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ له غير محدّدة أو غير مقررة ومفتوحة باستمرار على التغيير والاضمحلال والتجديد. وفي الوقت نفسه،

13- على سبيل المثال، انظر: مكورميك (McCormick): (2001a, esp. 396, 410, 414 and 2001b)

يشير ديريدا إلى الكيفية التي تجعل من المستحيل اتخاذ قرار بشأن تحديد العنف «الخالص» أو «الإلهي»، بالنظر إلى اعتراف بنيامين بأنّ مثل هذا العنف غير قابل للمعرفة من الناحية الإنسانية، ناهيك عن محاولة معرفته (بشكل غير مباشر) بعد فوات الأوان (ديريدا 1992، 55ـ65).

تؤكّد قراءة ديريدا الأولى لنصّ بنيامين من جديد الحجةَ التي وضعها سابقاً في المقال الذي تمَّ فيه استكشاف العلاقات بين القانون والعدالة، وبين القانون والعنف، وبين العدالة والعنف. وبالنسبة إلى ديريدا، ليس هناك «خارج» خالص للقانون، سواء أفُهِمَ على أنه عدالة خالصة أم على أنه عنف خالص، ومن ثَمَّلا مفرّ من القانون والطرق التي بها يلازمه كلٌّ من العنف والعدالة. وهذا شيء يأخذه باعتباره موضوعَ برهانٍ بواسطة حجة بنيامين الخاصة، لكنّه شيء لم يعترف به بنيامين نفسه بالقدر الكافي؛ فحيث يبدو أن بنيامين يحافظ على اليهودي (العنف الإلهي) واليوناني (العنف الأسطوري) متمايزين، نجد، على النقيض من ذلك، أنّ«الخطابات التفكيكية لم تقدم نفسها، في مشاركتها التعددية غير القابلة للاختزال، في طريقة غير خالصة ومتشابكة ومتفاوض عليها وزائفة وعنيفة في كلّ علاقات القرابة تلك (دعونا نسميها اليهودية ــاليونانية لتوفير الوقت) بين القرار وعدم إمكانية اتخاذ القرار (ديريدا 1992، 56). وبقوله هذا يواصل ديريدا مشيراً إلى أنّ بنيامين نفسه، قبل نهاية النص مباشرة، يحيل على العنف الأسطوري باعتباره عنفاً إلهياً «جرى تزييفه»، وهكذا يبرهن مرةً أخرى كيف أن المصطلحات التي يقدّمها بنيامين باعتبارها منفصلة تصبح متشابكة على نحو متبادل (بنيامين 1978[1921]، 300).

ومع ذلك، تنتهي قراءة ديريدا الأولى لبنيامين إلى اقتراح أنّ ملاحظات بنيامين الأخيرة في النصّ تعزّز فكرة التفريق بين الأسطوري والإلهي، وبين القانون والعدالة، في إدانتها الصريحة للأول، واحتفائها بالأخير. تؤسس تلك الجمل الأخيرة في نصّ بنيامين لقراءة ديريدا الثانية لبنيامين التي بدلاً من أن تكون تحليلاً نصياًقريباً، تقدّم نفسها على أنها محاولة لتأويل «الفضاء الإشكالي والتأويلي، الذي قد يكون فيه خطابه حول الحلّ النهائي مدرجاً» (ديريدا 1992، 58). وهنا يشتغل ديريدا من خلال مجموعة من الأجوبة على الهولوكوست، التي يمكن أن تنتج عن عمل بنيامين. ولفعل هذا، يؤكّد تلك الجوانب في حجّة بنيامين التي تُعدُّ معادية لليبرالية وللنزعة الإنسانية والتنوير. لقد بلغت هذه القراءة أوجها مع الدعوى القائلة إنّ الفضاء التأويلي المنفتح، من خلال نص بنيامين، يترك إغراء «التفكير في الهولوكوست باعتباره تجلياً للعنف الإلهي غير قابل للتأويل» مفتوحاً (ديريدا 1992، 62).

وعلى النقيض من التحليل النصي المفصّل السابق، يبدو ديريدا هنا وقد تحرّك بعيداً عن كتابات بنيامين، في سياقه السياسي والتزامه المعادي للفاشية. وديريدا جاد في تأويله. وهذا واضح من

الحاشية الطويلة على (قوة القانون)، التي شكّلت مقدّمةَ الجزء الثاني من المقال عندما ألقيت كمحاضرة (ديريدا 1992، ملاحظة المحررين، 63ـ66). إنّما يمكن تأويله فقط على أنه العنف في قراءة ديريدا يتولّد بشكل واضح من خلال قلقين اثنين[14]؛ فهناك، أولًا، الآثار المدمرة المحتملة على الفعل السياسي من الاعتراف بتشابك العدالة مع العنف، وثانياً، هناك الخوف (يستعمل كلمة «الفزع») من كيف أنّ فكرة العدالة، باعتبارها غير قابلة للحساب، قد تصير ملائمة من جديد من قبل العنف الأسوأ (ممثّلةً هنا بالحل النهائي). وفي تعليقاته الختامية، يلاحظ ديريدا أنّ (نقد العنف) لبنيامين «لا يزال بالنسبة إلي مفرطاً في طابعه الهايدغري، أو في طابعه الخلاصي ــ الماركسي، أو في طابعه الأركيو ــ أخروي» (دريدا 1992، 62).

خلاصة

يتمثّل عبء هذه المقالة في أنّ كلاً من أغامبين وديريدا يأخذعلى محمل جدّي مسألة العلاقة بين السياسة والعنف، ويضع، على وجه الخصوص، في طليعة تفكيره المسألة المتعلقة بما إذا كان ممكناً وجود سياسةٍ تَهرُبُ من العنف أو تتغلّب عليه. وقد أكّدا بطريقتين مختلفتين أنّ السياسة غير العنيفة ممكنة. ومع ذلك، فإنّ هذه الإمكانية مضللة بل منعدمة. فكلاهما يرى العلاقة العميقة بين السلطة السيادية الحديثة، والفلسفات الحتميّة التي تفترض نهاية للتاريخ (سواء أكان ذلك تقدمياً أم منذراً بنهاية العالم (apocalyptic) والعنف الذي لا مفرّ منه فعلياً. وهنا نريد أن نركّز على بعض المشاكل والصعوبات التي نحدّدها في مواقف كلٍّ منهما. وهذه القضايا تتصل بمسائل المعيارية والمقاومة السياسية.

بالنسبة إلى أغامبين، يتعارض الزمن الخلاصي مع المعيارية، فضلاً عن القانون. ومع ذلك، فإنّ هذا الموقف المضاد في الآن نفسه ذو طابع إشكالي؛ لأنّ المعيارية نفسها تعتمد على القوة الخلاصيّة وانفتاحها المطلق. وفي حالة الاستثناء، يدرس أغامبين فكرة «الجدليّة» بين التوجهات المعيارية والتوجهات غير المعيارية داخل تاريخ النظام الشرعي الغربي. وهنا نجد، مع ذلك، أنّ انطماس الحدود بين العنف الصانع للقانون والعنف الحافظ له هو الذي يشكل مصيرنا الحالي. فعندما «تتزامن هذه في شخص واحد»، وتجتمع معاًفي حالة الاستثناء، «يحوّل النظام السياسي ــ القضائي نفسه إلى آلة قتل» (أغامبين 2005، 86).

يقترح في نقاط مختلفة إمكانية تحدّي هذا السيناريو المتشائم؛ ففي عمله (وسائل بلا غاية)

14- انظر مكورميك 2001، 407 بخصوص تأويل«عنف»معاملة ديريدا لنصوص بنيامين.

(Means Without End)، يحيل على الطرق التي تنتج بها الديمقراطيات المذهلة أيضاً «الفرادات»؛ أي تلك الحركات والأحداث التخريبية التي تشكّل عائقاً خلاصياً لتمثيل الدولة (أغامبين 2000، 114ـ116). لكنّ الحجج، التي يدافع بها عن القوّة المعيارية لما هو غير معياري، عالقة دائماً في المفارقة نفسها. فإمّا أنّ القوة الخلاصية الضعيفة تطلق نظاماً جديداً للمعيارية، وإما أن تظل قدرة خلاصية «ضعيفة» يستحيل توقّعها أو توجيهها، وتفنى في إنجازها الخاص (أغامبين 2005، 59).

إنّ استخدام اللغة الثيولوجية من قبل أغامبين، ومن قبل بنيامين، له - بلا شكّ- أثر تأكيد الطابع المطلق للتمييزات بين «السياسة كالمعتاد» الغارقة بشكل غير قابل للإلغاء في عنف القانون، والسياسة الثورية الحقيقية، التي تنفصل فيها السياسة عن كلٍّ من عنف الدولة، وعن تصنيف الفعل السياسي تحت قراءات التاريخ التي تعتمد خطاطة الوسائل ــ الغايات. لا يعتمد «الآخر» الخلاصي للعنف الصانع للقانون والعنف الحافظ له على الإيمان بأيّ نظام أخروي. وعلى الرغم من المصطلحات الثيولوجية، التي يكتب بها كلا الرجلين، فإنّ اللحظة الخلاصية، بالنسبة إليهما، توجد داخل التاريخ لا خارجه. ومع ذلك، توصف هذه السياسة «الأخرى» بأنّها «خالصة» أو «إلهية» وهي غير قابلة للمعرفة؛ لأنّه لا يمكن تأطيرها داخل المصطلحات السياسية القائمة. يماثل تحليل أغامبين للسيادة الحديثة، بشكل لا لبس فيه، بين كلّ السياسات وكلّ أنواع العنف وبين الهيمنة المطلقة، مستعيداً تصوّر بنيامين للعنف الأسطوري باعتباره «قوة دموية فوق الحياة الصرفة من أجل ذاتها» (بنيامين 1978[1921]، 297). وثمّة بديل لهذا الأمر يمكن الاتكال عليه فقط في وضع الاستحالة. إنّ الطابع غير المعياري لمعيارية القوة الخلاصية الضعيفة سيختار مجدداً العودة إلى جدلية عنف القانون. لا يمنحنا هذا التصوّر أية أدوات للتمييز؛ إذ تمّ محو أيّة اختلافات بين الجهد الإنساني وجهد الإبادة الجماعية، وبين الدول الليبرالية والدول الفاشية، وبين قوانين الإجهاض والهولوكوست.

في المقابل، يشهد الارتباط بين ديريدا وبنيامين على قلق الأخير بشأن أيّ محوٍ ممكن للاختلافات بين الليبرالية والفاشية[15]. كلّ السياسات عنيفة، بناء على تفسير ديريدا، غير أنّها أكثر أو أقلّ عنفاً،

15- بالنسبة إلى كلّ من دريدا وأغامبين، إنّ قراءتهما لنظرية بنيامين المطوّرة لسلطة الدولة الحديثة تُعدُّ ملوّنة إلى حدٍّ كبير باهتمامهمابالعلاقة بين أفكار بنيامين وتلك الخاصة بكارل شميت (كارل شميت 1985 [1922]، 1985 [1923]، 1986 [1918] و1996 [1927]). يعلّق دريدا على «التشابهات» بين موضوعات بنيامين وشميت (ديريدا 1992، 66)، وعلى رسالة شميت إلى بنيامين (دريدا 1992، 31) (يلاحظ ماكورميك أنّ نص دريدا قد يقودنا إلى الاعتقاد بأن شميت وبنيامين «كانا متراسلين مخلصين» (ماكورميك 2001، 410)). لقد بذل أغامبين العديد من الصفحات لتحليل الطبيعة الدقيقة لردّ شميت علىبنيامين، وفي تحليل تبنّي بنيامين (في أطروحات عن فلسفة التاريخ) لبعض استدلالات شميت (أغامبين 2005، 64-52). إنه مهتم بقلب الفكرة الفاضحة القائلة إنّ بنيامين كان مهتماًبشميت، من خلال إثبات اهتمام شميت ببنيامين. يشير أغامبين إلى تفطّن ديريدا لـ «المراوغات الخطيرة» في نصّ بنيامين، معترفاًبأنّ رسم العنف الإلهي، الذي «يعزل القانون»، لا يساهم فعلاً بشيء في هذه

إلى حدّ أنّها تعترف أو لا تعترف بعنفها الخاص. فإذا اعترفت بالعنف، يحدث اتصال داخلي بين القانون والعدالة، وبين ما يقبل الحساب وما لا يقبل اللاحساب.أمّا في ظروف عدم الاعتراف، حتى عندما تكون النوايا حسنة، فإنّ العدالة تدرج تحت العنف. وأيّة صياغة لوصف محدّد لما يجب أن يكون تدعو إلى إعادة الاستئثار بالعدالة من قبل العنف.

لا يستنتج ديريدا من هذا أية حاجة إلى رفض تشابكات السياسة. فبالنسبة إليه، عنف القانون ليس عنفاً مطلقاً. يعتمد هذا الأخير على وسائله الخاصة ويدمجها متراجعاً في شكل اعترافنا بالاعتماد المتناقض على اختزال الفرادة إلى الخاصية التي تجعله ممكناً. وعلى الرغم من أنّ العمل، انطلاقاً من هذا الاعتراف، يتورّط دائماً في العنف مرّة أخرى، إلى درجة أنّ هذا الفعل يُعدُّ وعياً ذاتياً بالطرق التي يُعدّ فيها متورطاً في البنية الثلاثية للعنف، وعندها يمكن أن يتطلع إلى عنف «أهون» بدلاً من العنف «الأسوأ». وعندما يتحدّث ديريدا عن ضرورة الالتزام السياسي فيما يتعلق بالقانون وتنظيم الموضوعات من تدريس اللغات إلى القتل الرحيم، فإنّه يدعو على وجد التحديد إلى توجيه هذا الالتزام نحو عنف أقلّ من خلال التطلّع نحو عدالة غير قابلة للتحقيق.

إنه يشير، من أجل المساءلة، إلى ضرورة تسييسجميع مظاهر السلطة السيادية عبر جميع ميادين السياسة. وفي هذا الصدد، يفتح أمامنا تحليلُ ديريدا للعلاقة بين العنف والسياسة إمكانياتِ التمييز التي غابت من تحليل أغامبين.

ومع ذلك، لا تزال حجة ديريدا تطرح بعض المشكلات؛ فعلى وجه الخصوص، إنّ مفهومه للعنف المجرد والمفرط في طابعه الصوري يحدّ من قدرة تحليله على التصدّي للعنف «الأسوأ» المتماهي في «قوة القانون» مع الإبادة «اللادموية» للملايين في غرف الغاز. وفي بنيته الثلاثية للعنف، يتوجه الانتباه مراراً وتكراراً إلى تأسيس وحفظ القانون (المستويان الأولان). غير أنّ القليل من الانتباه تمّ توجيهه إلى ممارسات العنف التأملي، التي تمّ التعامل معها باعتبارها مشروطة من قبل المستويين الأولين. ومتى عمد ديريدا إلى معالجة الحالات التجريبية للعنف التأملي، كما في حالة ذلك العنف الذي يرافق التغيير الثوري، فإنّه دائماً ما يعود بتحليله إلى القانون، أو إلى مستوى العنف «الأصلي». يعامل العنف الظاهراتي؛ أي العنف الذي هو جزء من السياسة اليومية، على أنّه لا يمتلك أيّة افتراضات أو تضمينات متميّزة، غير تلك المتجذرة في أصل

القراءة؛ لكنّه يرى أنّ ربط ديريدا للعنف الإلهي بـ «الحل النهائي» النازي هو «سوء فهم غريب» (أغامبين 1998، 64).

قمع الفرادة وإدامتها. ومن الناحية المعيارية، منح العنف الظاهراتي وزناً أقل من أنواع العنف التي تسنده.

ولهذا الأمر نتيجتان غير مريحتين، أولاً، هذا التهميش المعياري للعنف الظاهراتي يقطع الطريق الوحيد الذي ربما يكون تمييز ديريدا بين العنف الأسوأ والعنف الأهون جعله واضحاً. وبمأأنه يعود دائماً إلى الوصف الصوري لما يعنيه العنف، فإن ديريدا يعرقل سبل التمييز بين مختلف الإجراءات القانونية والسياسية. ولسنا ببساطة في موقع، مستعملين إطاره، يسمح لنا بالتمييز بين أشكال العنف، أوبين استعمالاتها وآثارها، أو يسمح لنا بفهم الطبيعة المعقدة لمختلف مظاهر «العنف الأسوأ»: وهناك، بعد كلّ هذا، الكثير في الطريقة التي تدعم بها الافتراضات الاجتماعية والنفسية والاقتصادية والشرعية والسياسية إمكانية غرف الغاز بدلاً من الإنكار البسيط لعنفها الذي ارتكبه الجاني (بغض النظر عن مدى أهمية ذلك الإنكار). ثانياً، تم تجاهل العنف باعتباره ممارسة أُضفِيَ عليها الطابع المؤسساتي، وباعتباره أسلوباً للوجود في العالم. وهذه نتيجة متصلة بالأولى؛ فباعتباره أسلوباً للوجود، لا يشتمل العنف على الجناة والضحايا فحسب، بل يشتمل أيضاً على مجموعة كاملة من الظروف الاجتماعية المادية والسياسية والنفسية للإمكانية.

وعلى وجه الخصوص، سيتمنّى المنظرون السياسيون أن يسألوا، كيف يمكننا أن نمفهم (conceptualise) العنف والسياسة في حدود لا تؤكد ضرورة العلاقة بينهما، ولا تعتمد على استدعاء الزمن الخلاصي لكسر علاقتهما. ستتضمن الردود على هذا السؤال دراسة لتاريخية أشكال العنف وتجسيدها وتأثيراتها السياسية. إنّ نوع الخطاطة التي بناها كلّ من ديريدا وأغامبين، والتي تكون فيها السياسة إمّا عنفاً كلها، وإما قائمة على اللحظات العابرة للإمكانية الخلاصية، يجعل مثل هذه الأسئلة الرئيسة غير قابلة للطرح على نحو فعال.

نبذة عن الكاتبين

- **Elizabeth Frazer, New College Oxford and Department of Politics and International Relations, Universityof Oxford, Oxford OX1 3BN, UK, email: elizabeth.frazer@new.ox.ac.uk**

- **Kimberly Hutchings, Department of International Relations, London School of Economics and PoliticalScience, Houghton Street, London WC2A 2AE, UK, email: k.hutchings@lse.ac.uk**

المراجع

Agamben, G.:

- (1993),Infancy and History: The Destruction of Experience (trans. L. Heron) (London: Verso).
- (1998),Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life (trans. D. Heller-Roazen) (Stanford, CA: Stanford University Press).
- (1999),Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive (New York: Zone).
- (2000), 'Notes on Politics', in S. Buckley, M. Hardt and B. Massumi (eds), Means without End: Notes onPolitics (trans. V. Binetti and C. Casarino) (Minneapolis, MA: University of Minnesota Press), 109–118.
- (2005a),State of Exception (trans. K. Attell) (Chicago, IL: University of Chicago Press).
- (2005b),The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans (Stanford, CA: Stanford University Press).

Arendt, H.:

- (1969),On Violence (New York: Harcourt Brace).
- (ed.) (1999),Illuminations (London: Pimlico).
- Beardsworth, R., (1996),Derrida and the Political (London: Routledge).
- Benjamin, W.:
- (1978 [1921]), 'Critique of violence', in P. Demetz (ed.), Reflections (New York: Schocken Books),277–300.
- (1999 [1950](,'Theses on the philosophy of history', in H. Arendt (ed.), Illuminations (London: Pimlico),245–255.

Bourke, J.:

- (1999),An Intimate History of Killing: Face to Face Killing in Twentieth-Century Warfare (London: Granta).

- (2008),Rape: A History from 1860 to the Present Day (London: Virago).

Bufachi, V.:

- (2005), 'Two concepts of violence',Political Studies Review, 3:2, 193–204.
- (2007),Violence and Social Justice (Basingstoke: Palgrave Macmillan).
- Collins, R., (2008),Violence: A Micro-Sociological Theory (Princeton, NJ: Princeton University Press).
- Corson, B., (2001), 'Transcending violence in Derrida: A reply to John McCormick', Political Theory, 29:6, 866–875.

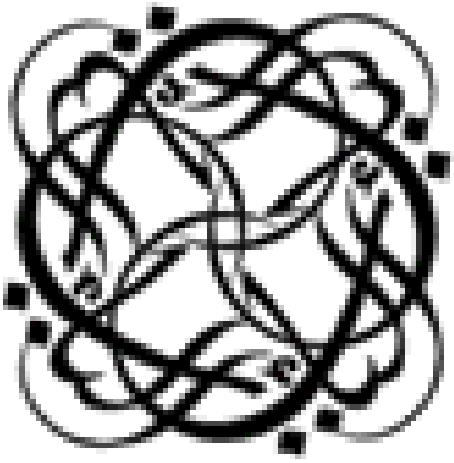
Derrida, J.:

- (1976),Of Grammatology (trans. G. C. Spivak) (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press).
- (1978a),Writing and Difference (London: Routledge and Kegan Paul).
- (1978b), 'Violence and metaphysics: An essay on the thought of Emmanuel Levinas', in Writing and Difference (London: Routledge and Kegan Paul), 79–153.
- (1978c), 'Force and signification', in Writing and Difference (London: Routledge and Kegan Paul), 3–30.
- (1982), 'Différance', in Margins of Philosophy (London: Harvester Wheatsheaf), 1–27.
- (1992), 'Force of law: The mystical foundation of authority', in D. Cornell, M. Rosenfeld and D. G. Carlson (eds), Deconstruction and the Possibility of Justice (London: Routledge), 3–67.
- (1994),Specters of Marx: The State of Debt, the Work of Mourning and the New International (trans. P. Kamuf,intro. B. Magnus and S. Cullenberg) (London: Routledge).
- (1997),Politics of Friendship (trans. G. Collins) (London: Verso).
- Fanon, F., (1965),The Wretched of the Earth (London: Penguin).
- Frazer, E. and Hutchings, K.:

- (2007), 'Argument and rhetoric in the justification of political violence', European Journal ofPolitical Theory, 6:2, 180–199.
- (2008), 'On politics and violence: Arendt contra Fanon', Contemporary Political Theory,7:1, 90–108.
- (2009), 'Politics, violence and revolutionary virtue: Reflections on Locke and Sorel', Thesis11: A Journal of Critical Theory and Historical Sociology, 97: Special Issue, 45–62.
- (2010), 'Virtuous violence and the politics of statecraft in Machiavelli, Clausewitz and Weber', Political Studies, doi: 10.1111/j.1467-9248.2010.00841.x.
- (forthcoming), 'Foucault and Derrida on politics, discourse and meaning: Avowing violence',Philosophy and Social Criticism.
- Galtung, J., (1975),Essays in Peace Research (Copenhagen: Ejlers).

McCormick, J. P.:

- (2001a), 'Derrida on law: Or, poststructuralism gets serious', Political Theory, 29:3, 395–423.
- (2001b), 'Justice, interpretation and violence: A rejoinder to Corson', Political Theory, 29:6, 876–881.
- Omurchadha, F., (ed.) (2006),Violence, Victims, Justification(Bern: Peter Lang).
- Scarry, E., (1985),The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World (Oxford: Oxford University Press).



ألباب الكتب

العنفُ وأزمة الإنسان الحديث
قراءة في كتاب
(في العنف)
لحنة أرندت

بقلم: نبيل فازيو*

لم يكن من باب المصادفة أن تؤلّف أرندت في موضوع العنف، وهي التي أفردت كلّ كتاباتها للنظر في السياسة، والارتفاع بها إلى مستوى الشرط المحدّد للوجود الإنساني في هذا العالم. وقبل أن تعقد الفيلسوفة دراسة أفردتها للنظر في مفهوم العنف، وتشخيص مقدار اكتساحه مختلفَ قطاعات الحياة الإنسانية في المجتمعات الحديثة[1]، كانت أبرز عناصر تصوّرها لهذا المفهوم قد تحصّلت عندها في خضمّ تحليلها لمظاهر أزمة الإنسان الحديث، كما تجلّت في المدِّ الشمولي وغيره من الظواهر السياسية المؤثثة للأزمنة الحديثة. كما نهلت كثيراً من عناصر تصوّرها لفكرة العنف من تحليلها لمشكلة الشرط الإنساني وما آل إليه الإنسانُ من وضعٍ مأزومٍ في حقبة الحداثة الغربية. أدركت أرندت، في مضمار مشروعها الفلسفي المُتمحور على نقد الحداثة الغربية، وتشخيص مظاهر أزمتها السياسية، أنّ كثيراً من تجليات العنف الحديث يضرب بجذوره في ما أصاب الشرط الإنساني من خللٍ نجم عن انقلاب تراتبية أنشطته المكونة للحياة النشيطة عند الإنسان. وعندما تقرّ هذه الفيلسوفة أنّ دخول الإنسان الغربي أفقَ الحداثة قد اقترن بانتصار نموذج الإنسان المُشتغل (الكادح)، واندحار الإنسان الفاعل القادر على خلق المبادرة وصناعة العالم، فإنّ موقفها هذا أتى يعبّر عن اقتناعها بأنّ إبدال الفعل بالشغل كان، ولا يزال، منبعاً من منابع العنف الذي بات محايثاً للطبيعة الإنسانية نفسها، بعد أن وجد الإنسان الحديث نفسه غريباً عن عالم يوجد فيه ولا يمتلك أدنى شروط الانتماء إليه وصناعته.

على ضوء هذه الفرضية يمكن أن نفهم تلك الصورة القاتمة، التي رسمتها أرندت عن حالة الإنسان الحديث، والتي تضمّنت كثيراً من معالم هروبه من الأرض، واجتثاثه من العالم، وانزوائه

* باحث متخصص في الفلسفة من المغرب.

1 - أرندت، حنة، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت؛ ط2، 2015.

في ذاتية قاتلة حرمته من أبسط شروط العيش المشترك، وذوبانه في مجتمع الحشود الذي أتى على أدنى مظاهر التعدد والاختلاف...الخ. إنّ هذه الصورة تمثل خير مدخلٍ لفهم ما كتبته أرندت عن مفهوم العنف، لذلك يمكننا النظر إلى مصنفها (في العنف) باعتباره جزءاً من مشروعٍ فكري كبيرٍ يُعدُّ من أبرز ما أنتجه الفكر الفلسفي المعاصر في مجال نقد الحداثة الغربية. لا تتحرّج أرندت من الاعتراف بانضمامها إلى تيار نقد الحداثة الغربية، وترى نفسها سليلة هذا المشروع الذي ينهل كثيراً من قوامه من نيتشه وهايدغر[2]، على الرغم من اختصاص مقاربتها للحداثة بالتركيز على الوجه السياسي لأزمتها. ويبدو أن مقاربتها لمفهوم العنف عكست كثيراً من معالم تشخصيها لأزمة الأزمنة الحديثة. لذلك نقترح أن نقرأ كتابها العمدة في هذا الباب (في العنف) على ضوء هذا المشروع النقدي، الذي أرست دعائمه على أسس تصورها الأصيل للإنسان ولشروط وجوده في هذا العالم. كيف تتصوّر أرندت العنف؟ بأيّ معنى تكون مساءلتها لهذا المفهوم مساءلةً لوضعيّة الإنسان في حقبة الحداثة؟ وهل لا يزال للتفكير في وجودنا السياسي من معنى في ظلّ ما عرفه القرن العشرون من اندحار للحياة السياسية، وتصاعدٍ لأبشع تجليات العنف؟

أولاً. العقل العلموي بوصفه أساساً للعنف:

يبدو أنّ هذا هو السياق العام الذي يمكن أن نقرأ من خلاله كتاب (في العنف) لحنّة أرندت؛ إذ لا يتعلّق الأمر بعمل معزول عن هواجس الفكر الفلسفي المعاصر التي تمخّضت عن الهوس بالسياسة ودورها في توجيه مصير الإنسان في القرن العشرين. لا تنكر أرندت هذه المسألة؛ بل سرعان ما تُبادر إلى تنبيه القارئ إلى أنّ تأليفها في موضوع العنف كان سليل رغبتها في فهم أحداث القرن العشرين، وكذا السجالات التي استعرت بخصوص أحداثه، وهو القرن الذي يُعدّ قرن العنف والثورات بامتياز على حد تعبير لنين؛ حيث «لا يمكن لأيّ شخص أعمل فكره في شؤون التاريخ والسياسة أن يبقى غافلاً عن الدور العظيم الذي أدّاه العنف، دائماً، في شؤون البشر»[3]. ليس الغرض من مساءلة أحداث القرن العشرين تقديم توصيف لها، وإنّما فهم وضعية الإنسان في ظلّ ما أدركه العنف من تغوُّلٍ في شرايين الحياة السياسية والاجتماعية، وقد كان منطلقها في ذلك التنبيه إلى المفارقات التي بات يطرحها العنف الحديث على الوعي الإنساني. ففي القرن العشرين، وليس قبله، استطاعت وسائل العنف أن تدرك متسوىً هائلاً من التقدّم يستفزّ الوعي للتساؤل عن الغاية النهائية من تقدّمها، هل لا يزال لكّل هذا التقدّم المدمّر من معنى؟ وأيّ مستقبل للبشرية على ضوء هذا التقدم كله؟ سبق

2- H, Arendt, Vies politiques, Paris, Gallimard, 1969, p. 84.

3 - أرندت، حنة، في العنف، ص 10.

لكارل ياسبرز أن طرح السؤال نفسه، عندما أخذ يفكّر في مستقبل البشرية على ضوء القنبلة الذرية[4]، وهو ما يشي بفُشوٍّ قلقٍ عند الفلاسفة بسبب هذا التقدم غير المسبوق الذي أدركته وسائل التدمير. كما تُلاحظ أرندت أن القرن العشرين استطاع أن يخلخل موقع الحرب نفسها، ويعيد ترتيب أوضاع دورها التقليدي، فلم تعد وسيلةً لحسم الصراع بين القوى المتحاربة، وإنّما صارت جزءاً من «لعبة الشطرنج» التي تحرّك العلاقات الدولية، فكانت النتيجة أن فقدت الحرب «كثيراً من فعاليتها، كما فقدت مجدها الباهر كله تقريباً»[5]. وما كان مصادفة أن يصير السباق إلى التسلح خير وسيلة لضمان السلم اليوم، طالما أن الردع بات يمثّل أبرز ضمانة لتجنّب الحرب.

نفهم من ذلك أنّ العنف صار أحد أبرز مظاهر الأزمنة الحديثة، وخاصة عندما أدركت أدواتُ العنف مسوىً هائلاً من التقدّم صارَ معه من الصعب التفكير في الغاية الحقيقية التي يرمي إليها تطوّر العنف في الأزمنة الحديثة، الأمر الذي أشَّر على اندحار كليّ لمعنى السياسة، وجعل هذه الأخيرة تنصهر في مقولة الغاية-الوسيلة التي تبقى من أبرز أسس فكرة العنف[6]. تكمن خطورة هذه المقولة في قدرتها على تدمير معنى السياسة من حيث هي فعلٌ ومبادرة؛ أي من حيث هي حريةٌ[7] في نهاية المطاف[8]، وإبداله بتصوّر أداتي للسياسة والإنسان وسلوكه. وقد كان من الطبيعي أن تتعالى أصوات علماء المستقبليات والنزعات العلموية الضيّقة القائمة على فرضيّة إخضاع السلوك الإنساني للضبط والتوقع، في فترة عرف فيها العنف ووسائله تقدماً غير مسبوق. لذلك كان لا بد لأرندت من البدء ببيان أثر هذه المقولة ومفعولها السلبي في تصوّرنا للفعل السياسي، وذلك من طريق تحليل التصوّر الآلي [الأداتي] للأفعال البشرية، وللأحداث أيضاً، الذي تفرضه مقولة الغاية الوسيلة على تمثّلنا لمعنى الفعل والحدث.

نقرأ لها في هذا المعرض قولها: «بما أنّ النتائج التي يسفر عنها عمل البشر تتبدّى دائماً مفلتةً من رقابة من يقومون بالعمل، فإنّ العنف يحمل في ذاته عنصراً إضافياً تعسفياً؛ والحقّ أنّ الحظ، سواء أكان سيئاً أو تعيساً، لا يمكنه أن يلعب دوراً حاسماً بالنسبة إلى البشر، بأكثر ممّا يفعل في ميدان القتال، ولا يكفي أن نصف مثل هذه الأحداث بأنها ‹من فعل الصدفة›، أو أن نندّد بعناصرها المريبة علمياً، لكي نتفادى حدوث هذا العنصر غير المتوقع بشكله الأكثر جذريّة. وكذلك لن يكون بالإمكان

4- H, Arendt, Vies politiques, p. 95.

5 - أرندت، حنة، في العنف، ص 5.

6 - المصدر نفسه، ص 6.

7- H, Arendt, La crise de la culture, Paris, Gallimard, p. 189.

8- H, Arendt, qu'est ce que la politique?, Paris, Seuil, 1995, p. 173.

استبعادها عن طريق نظرية الألعاب أو السيناريوهات أو ما شابه»[9]. على ما يبدو عليه هذا القول من برمٍ معلن من كلّ إمكانية فهم الفعل الإنساني على ضوء فكرة الحظ والمصادفة، فإنّ الثابت فيه أنّ صاحبته لم تكن في زمرة المتحمّسين لإمكانيّة التحكم في الفعل الإنساني، وإمكانية ضبط كلّ مآلاته؛ لأنّها كانت على بيّنة من فرادة ذلك الفعل وقدرته على الجمع بين الزئبقية واللاتوقع من جهة، وضرورة تحمّل مسؤولية نتائجه من جهة أخرى[10]. وبمقدار ما يمثّل هذا الجمع واحدةً من مفارقات الفعل السياسي في نظر أرندت، فإنّه يمثّل، بالقدر نفسه، واحداً من وجوه قوته؛ إذ يمتاز الفعل السياسي بقدرته على الإفلات من كلّ التوقعات، فيجعل من مستقبل صناعة العالم، التي هي الغرض الرئيس لهذا الفعل، مشروعاً مُلقى في المستقبل، يصعب توقّع ملامحه النهائية؛ بل إنّ المرأة تذهب بعيداً في التشديد على شرط اللاتوقع وعدم الاكتمال، عندما جعلت منهما خاصيتين جوهريتين لعملية الفهم التي تبدأ في نظرها في لحظة الولادة، ولا تدرك كمالها إلا مع الموت[11]. تمثّل مقولة الغاية-الوسيلة، هنا، خطراً على الفعل الإنساني، لأنها تُحاول أن تخندقه في دوائرها الضيقة، فتلزمنا بأن نفهمه على ضوء واحد من الاحتمالين؛ إمّا أن ننظر إليه على أنه مصادفة مطلقة، فتغدو الشؤون البشرية كلّها مجرد مصادفة لا معنى لتعاقب أحداثها، وإما أن ننظر إليه على أنه ضرورة مطلقة، فنَعدّ تلك الشؤون كلّها مجرد نتائج حتمية خاضعة لمنطق السببية الضيق[12]. ترفض أرندت هذه المقاربة، وقد أتى تصوّرها لمفهوم الفعل يجسّد اقتناعها بقدرته على الجمع بين الزئبقية والمسؤولية، ولاسيما عندما ربطته بالحدث الذي يمكن اعتباره عنواناً كبيراً لفلسفتها. لعل أبرز ما يميّز الحدث في نظرها قدرته على خلق الجديد، وبثّ التوتر في رتابة الواقع وسيرورته؛ إذ «تمثل الأحداث، تعريفاً، تضافر ظروفٍ تؤدي إلى إحداث قطيعة في الإجراءات الرتيبة، وفي المجرى الرتيب للأمور؛ وفقط في عالمٍ لا يحدث فيه أيّ أمر هام، يكون بإمكان أحلام علماء المستقبليات أن تصبح حقيقة»[13].

تكفي هذه الملاحظة، مبدئياً، لنسف أيّ تبرير للعنف سواء باسم الضرورة أم المصادفة، حتى لو تعلّق الأمر بالحركات الاحتجاجية، كتلك التي سادت في الأوساط الطلابية إبَّان عقدِ فيلسوفتنا نصَّها هذا، أو بالثورة وعنفها، الذي يبقى من أبرز المفاهيم التي أغرت فلاسفة كباراً من طينة سارتر الذي

9 - أرندت، حنة، في العنف، ص 6.

10- H, Arendt, LA condition de l'homme moderne, Traduit par George Fadier, Paris, Pocket, 1983, p. 270.

11- H, Arendt, La philosophie de l'existence, Paris, Payot, 2015, p. 276.

12 - نقدها للنزعة العلموية الضيقة يأتي في هذا السياق تحديداً. انظر: أرندت، حنة، في العنف، ص 6.

13 - المصدر نفسه، ص 9.

عُدَّ، في ذلك الإبان، واحداً من رموز اليسار الجديد المنخرط في الدفاع عن العالم الثالث وقضيته[14]، عندما طفق يبحث عن مواءمة بين الوجودية والماركسية، معتبراً أنَّ العنف مسألةٌ لا يمكن نفيها من التاريخ، وأنه «جوهر الإنسان الذي يعيد به خلق نفسه بنفسه»[15]. تنتمي فكرة خلق الإنسان لنفسه إلى التقليد الهيغلي والماركسي كما لاحظت أرندت. وفيما كان هيغل يعتقد أنّ الإنسان يعيد خلق نفسه بواسطة الفكر، وفيما رأى ماركس أنّ ذلك يتحقّق من طريق الشغل، فإنّ الغريب هو أن يقدِم سارتر على اعتبار العنف جوهر الإنسان وسبب خلقه لنفسه. لذلك يمثّل سارتر وفكره لحظة متقدّمةً في مسار الفكر الثوري، ويبدو أنّ استحضار موقفه من طرف أرندت لم يكن بعيداً عن رغبتها في التصدي لهذا النفس العنيف الذي وسم اليسار الجديد لحظتئذٍ، حيث اختلط، في وعي كثير من منظريه وممثليه، العنف بالفكر الثوري الماركسي. وعندي أنّ تشديد أرندت على وجود تمايزٍ بين العُنف وفكرة الثورة عند ماركس يبقى أمراً ذا دلالة كبيرة؛ فبعد أن خاضت مرافعات كثيرة ضد ماركس وتصوّره للنشاط الإنساني والطبيعة البشرية[16]، نجدها الآن، وفي هذا النص المتأخّر، تقرّ بأن اليسار الثوري «قد رفض دائماً استخدام أدوات العنف، وذلك بتأثيرٍ من تعاليم ماركس»[17]؛ إذ بذلك وحده استطاعت أن تبيّن وجود فجوة عميقة غير قابلة للجسر بين فكر سارتر وغيره من منظري اليسار الجديد، وبين التقليد الماركسي.

ضداً لهذا الفكر اليساري الجديد، المؤمن بالعنف وبمفعوله في تحريك السياسة ومجالها، سعت أرندت إلى بلورة فهم مغاير للعنف، وخلخلة كلّ التفسيرات التي يتّكئ عليها هذا الفهم المتطرّف للثورة وغيرها من تجليات العنف في الأوساط السياسية والجامعية. عرفت هذه الأخيرة ظاهرة التمرد الطلابي، التي اكتست طابعاً عالمياً كما لاحظت أرندت[18]. ويبدو أنّ مرافعتها ضدّ سارتر وفانون لم تكن بالبعيدة عن الرغبة في تصحيح كثيرٍ من الشعارات المغلوطة، التي ضخّها فكرهما في شرايين الأوساط الطلابية آنذاك[19]، حيث رمت إلى خلخلة يقينٍ رسخ في ذهن كثيرين عن نجاعة العنف الثوري وضرورة اللجوء إليه من أجل تجاوز وضعيّة الاستلاب. تلخّص أرندت موقفها هذا بالقول إنّنا «نعلم كم هي نادرة ثورات العبيد وانتفاضات المضطهدين والمحرومين على مدى التاريخ؛ وفي المرات القليلة التي

14 - تقديمه لكتاب فرانز فانون (معذبو الأرض) خير مثال على ذلك.

15 - المصدر نفسه، ص 14.

16- H, Arendt, La condition de l'homme moderne, p. 166.

17 - أرندت، حنة، في العنف، ص 13.

18 - المصدر نفسه، ص 18. انظر حكمها على حركة الطلاب السود (القوة السوداء) في أمريكا.

19 - سواء منها تلك التي ارتبطت بفكرة الإضراب عن الطعام (فانون) أم بفكرة العالم الثالث التي أجاد الطلبة السود توظيفها لصالحهم حسب أرندت.

حدثت فيها انتفاضات من ذلك النوع كانت مجرّد «فورات غضب مجنون» حوّلت الأحلام إلى كوابيس سقط الجميع في وهادها. ولحدٍّ علمي، لم يعرف التاريخ أية حالة تساوت فيها الانفجارات ‹البركانية›، لكي نستعير من سارتر تعبيره، مع ذلك الضغط الذي تحمله المنفجرون»[20]. واضحٌ أنّ ما ترمي إليه أرندت هو خلخلة يقينٍ رسخ في ذهن كثيرين حول الاقتران الماهوي بين العنف الثوري والفعل السياسي، وهو يقين يضرب بجذوره في نظريات القرن التاسع، التي كانت فكرة ثورة البروليتاريا أظهر تجلياتها، والتي أفرزت جملة من التصوّرات تقرن الثورة بالعنف، وتجعل من هذا الأخير مولّداً للتاريخ. فما الذي يبرّر كلّ هذا الولاء تجاه نظريّات نضجت في حضن القرن التاسع عشر؟

يتعلّق الأمر بشعور بالولاء تجاه هذه النظريات؛ أي تجاه الماضي بشكل من الأشكال، وبأملٍ في تحقق نبوءاتها في الراهن. يمكن أن نفهم، على ضوء هذه الملاحظة، سبب استشكال أرندت مفهوم التقدّم في هذا المقام تحديداً من تحليلها لمشكلة العنف. لم تكن هذه المناسبة الأولى التي تطرّقت فيها الفيلسوفة إلى هذه الإشكالية، ويكفي القارئ أن يتمعّن ما كتبته عن مفهوم السيرورة في كتاب (الشرط الإنساني)[21] حتى يتبين مقدار هوسها بعلاقة التقدّم بالحداثة وتشكلاتها المفاهيمية. غير أنّ الجديد في هذا المقام ربط فكرة التقدّم بما فشا في الفكر الحديث من اقتناع بإمكانيّة تحقّق نبوءات القرن التاسع عشر على مستوى الحياة السياسية، حيث نظر إلى واقع الثورات والتمردات باعتباره جزءاً من تقدّم التاريخ صوب التحرّر الكلي للطبقات والقوى الُمستلَبة، وهذا ما شكّل وجهاً من وجوه تسويغ العنف المستشري في مختلف قطاعات الحياة السياسية.

يمكن قراءة نقد أرندت لفكرة التقدّم باعتباره جزءاً من نقدها للحداثة وتجليات أزمتها السياسية، التي يبقى العنف واحداً من أبرزها، وهي ترى أنّ «الفكرة المستحدثة عن وجود شيء كالتقدّم لدى النوع البشري ككلّ لم تكن معروفة قبل القرن السابع عشر، ثمّ تطوّرت ليتشاطرها مفكرو القرن الثامن عشر، ثمّ أصبحت في القرن التاسع عشر مقبولة على شكل دوغما»[22]. متى تذكّرنا أهميّة القرن السابع عشر ومركزيّة أحداثه، أدركنا أنّ إشارة أرندت إليه أتت تعبّر عن اقتناعها بأنّ اكتشاف العقل الغربي لفكرة التقدّم خلال القرن السابع عشر كان خير علامة على اقتران الفكرة تلك بالحداثة الغربية؛ بل وبكونها في جملة مقوماتها الذاتية؛ فإلى كون الفكرة تلك قد مكّنت العقل الحديث من بلورة فهم معقول وصارم لمفهوم الجنس البشري ووضعه في الزمن كما هو بيّن في أعمال فلاسفة التقدّم في فرنسا

20 - أرندت، حنة، في العنف، ص 21.

21- H, Arendt, La condition de l’homme moderne, p. 339.

22 - أرندت، حنة، في العنف، ص 24.

قُبيل الثورة الفرنسية، فإنّها عبَّدت الطريق أمام الحديث عن عقلٍ يحكم التاريخ على حدّ تعبير هيغل، الأمر الذي جعل مجال الشؤون البشرية، التي كانت إلى عهدٍ قريب تتنطّع من الفهم وقبضة العقل، مجالاً قابلاً للفهم. اقتضى ذلك التفكيرَ في القوانين الحاكمة لتلك الشؤون، وما كان من الممكن تصوّر هذه القوانين خارج إطار التصور العلمي الذي ربط علمية القوانين بفكرة الحتمية، وهو ما تبدّى بوضوح في حديث فلاسفة التقدّم، خلال القرن الثامن عشر، عن القوانين الحاكمة للمجتمع التي لم تكن أقلّ صرامةً وإثخاناً في الحتميّة من نظيرتها العلمية المرتبطة بمجال الطبيعة. غير أنّ عقلنة الشؤون الإنسانية لا يمكنها أن تتمّ بمعزلٍ عن التصوّر التقدّمي للزمن، طالما أنّ الحتميّة نفسها تقوم على وجود تلازم وتعاقبٍ ضروريّين بين السبب والنتيجة، وهذا ما يجعل من أحداث التاريخ أحداثاً متعاقبة، يقود بعضها إلى بعض. حينها، وحينها فقط، يكتسب العنف المشروعيّة الضرورية لتبرير وجوده في التاريخ الإنساني، فيصير محرك التاريخ باعتباره جزءاً من السيرورة الطبيعية الموجهة لأحداثه.

لم يكن نقد أرندت لفكرة التقدّم بالبعيد عن النقد المعاصر لها من طرف فلاسفة كبارٍ منذ نيتشه، وهو ما يبرر القول إنّ نقدها ذاك كان جزءاً من استراتيجية نقدها للعقل الغربي الحديث برمّته؛ إذ بخلخلة مقولة التقدّم فسحت الباب أمام الوعي بفرادة الفعل الإنساني المقترن بهشاشة الطبيعة الإنسانية من جهة، كما نبّهت على آثار تلك الهشاشة في توجيه أحداث التاريخ التي لا يمكن أن تخضع أبداً لمنطق علمي صارم مماثل لذاك الذي تدرس به الظواهر الطبيعية. وبيانه أنّ الفرق بين العلوم الطبيعية والتاريخ يكمن في أنّ الأولى تدرس ظواهر متشابهة وثابتة يمكنها أن تتكرّر، في حين أنّ التاريخ يرتبط بأحداث فريدة لا مجال لتكرارها مطلقاً[23]، الأمر الذي يضفي على وجود الحدث نوعاً من الذاتية، فيصبح معناه متضمناً فيه بدلاً من أن يكون مجرّد سبب أو نتيجة لغيره، «فالحدث –تقول أرندت- يُنير ماضيه الخاص، ولا يمكننا أبداً أن نستقرئه منه»[24]. تسوق أرندت من التاريخ الغربي كثيراً من الشواهد التي تقيم بها الدليل على خطأ فكرة التقدّم، ولعلّ أحداث التمرد الطلابي التي هزّت العالم في ذلك الإبان تبقى العلامة الفارقة في هذا الباب، فهي تنتمي إلى «الأحداث اللامتوقعة كلياً»[25]. إنّ التشديد على اللامتوقع هو الذي يضمن خلخلة فكرة التقدم وصيرورتها المتواصلة صوب المستقبل، وهذه خطوة ضرورية للحيلولة دون تبرير القطائع في التاريخ بواسطة العنف الذي يُنظر إليه باعتباره القطيعة الوحيدة الممكنة في التاريخ[26]. وما كانت فكرة التقدّم غريبةً

23- H, Arendt, La philosophie de l'existence, op, cit, p. 299.

24- Ibid, p. 298.

25 - أرندت، حنة، في العنف، ص 27.

26 - المصدر نفسه، ص 29.

عن الفكر الشمولي الذي طالما تحمَّس لفكرة نهاية التاريخ وإدراكه مرحلة اكتماله مع الأنظمة التوتاليتارية[27]، وارتقى بحضور العنف في المجال السياسي إلى مستويات قياسية غير مسبوقة جعلت منه نظاماً لا نظير له في تاريخ الأنظمة السياسية في نظرها. وليس نقد أرندت لهذه الفكرة بالبعيد عن هجْسِها بالمدِّ الشمولي وتفكيكها له، وعندما تقرّ بأنّ «التاريخ لا يعرف، مع كامل الأسف، ما سمَّاهُ هيغل مكر العقل؛ بل إنّ اللاعقل، بالأحرى، هو الذي يعتملُ تلقائياً في التاريخ عندما ينسحب منه العقل»[28]، فإنَّ قولها هذا لا يتضمنُ أيَّ تحمسٍ لنزعة فوضوية في المعرفة التاريخية، بقدر ما أنّ الحامل على قوله امتعاضها من إطناب دعاة الشمولية في الاحتفال بالحتمية التاريخية التي تضرب بجذورها في فكرة التقدم، وفي حديث هيغل عن العقل في التاريخ كما بين بوبر في هذا الباب[29].

نتيجة التحليل السابق أنّ أوّل خطوة في طريق تفكيك مفهوم العنف تمثّلت في مساءلة التصور العلموي الضيّق للفعل الإنساني، وهو التصوّر الحاكم لرؤية الحداثة إلى التاريخ والزمن. كان الغرض من هذه المراجعة استلال الفعل الإنساني من براثن تلك الرؤية وإظهار عفويته وزئبقيته، من دون السقوط في نزعة فوضوية تلغي عن الفعل الإنساني مسؤوليّته تجاه التاريخ وأحداثه، طالما أنّ مسؤولية صناعة العالم لا تتنافى مع العفوية واللاتوقع اللذين يهيمنان على الحياة الإنسانية؛ بل إنّهما شرطان للكينونة السياسية للإنسان، وهذا وحده ما يُعبِّد الطريق أمام مساءلة العُنف من داخل دوائر الشرط الإنساني ومقوماته السياسية.

ثانياً. في أنّ السياسة خير مدخل لفهم العنف:

تُفضِّلُ أرندت التفكيرَ في العنف من خلال طرحه داخل الساحة السياسية[30]؛ أي النظر إليه من جهة علاقته بالسياسة التي تبقى عندها جوهر الشرط الإنساني بإطلاق. جرت عادةُ منظّري السياسة على النظر إلى العُنف باعتباره أظهر تجليات السلطة، ويبدو أنَّ ما رفضته في هذا الموقف تسليمُه بالتماهي الحاصل بين العُنف والسلطة، وهي التي ذهبت في ترسيم الحدود ووضع الفواصل الفارقة بينهما إلى حدودٍ بعيدةٍ رأت فيها أنَّ حضورَ العنف يعني، بالضرورة، انسحاب السلطة واندثارها. كان التمييزُ بين المفهومين ضرورياً لنسف التصوُّر الماركسي للدولة، الذي يختزلها في مجرّد أداة قمع تحتكرُها الطبقةُ المهيمنة، وكان ضرورياً للخروج من شرنقة التقليد الغربي الذي أسّس نفسه على

27- Marcel Gauchet, La révolution moderne, l'avènement de la démocratie, Paris, 2007, p .166.

28- H, Arendt, La tradition cachée, le juif comme paria, Christian Bourgeois, p. 126.

29 - بوبر، كارل، المجتمع المفتوح وأعداؤه، الجزء الأول، ترجمة السيد نفادي، التنوير، القاهرة، 2014، ص 326.

30 - أرندت، حنة، في العنف، ص 31.

التماهي الكلي بين السلطة والعنف، وهو التقليد الذي «واكبَ صعودَ سلطة الدولة-الأمة الأوربية، التي كان أوّل وأعظم الناطقين باسمها جان بودان في القرن السادس عشر الفرنسي، وتوماس هوبس في القرن السابع عشر الإنجليزي»[31]؛ بل إنَّ هذا التقليد يمتدُّ بجذوره إلى الفكر الإغريقي، الذي ينهلُ منه كثيراً من المصطلحات الدالة على الحكم والهيمنة. وتضيف أرندت إلى هذا التقليد النظام البيروقراطي الذي يُعدّ وجهاً آخر أكثر تعقيداً من وجوه الهيمنة العنيفة على الإنسان في الأزمنة الحديثة. استوى أمر هذا التقليد على المماهاة بين العُنف والسلطة، وفي رحمه أينع اعتقادٌ بأنّ السلطة تعبيرٌ عن غريزة مركوزة في الطبيعة الإنسانية، إنّها «فعلٌ عنيفٌ يهدف إلى إجبار الخصم على فعل ما يريد» على حد تعبير كلاوزفتس، ومن خلالها يشعر المرء بأنه «أكثر من مجرد إنسان حين يتمكّن من فرض نفسه، ومن جعل الآخرين أدوات تطيع رغبته» ما يعطيه «لذَّةً لا تضاهى»[32].

تُدرك أرندت أنّ هذا التقليد استطاعَ الهيمنة على الوعي الغربي، ولاسيما في الأزمنة الحديثة التي شهدت قيام الدولة –الأمة وشرعنة العنف، غير أنّها تنبهنا إلى وجود تقليد آخر أُسقط في طيّ النسيان، يمثّل له التصوّر اليوناني كما جسدته تجربة الدولة-المدينة، والتصوّر الروماني للحكم القائم على فكرة القانون واستبعاد حكم الإنسان للإنسان والاستبداد بحريته. كان على المفكرين الحديثين العودة إلى هذا التقليد عندما وجدوا أنفسهم في مواجهة الاستبداد والطغيان، غير أنّهم كرسوا نوعاً آخر من العبودية عندما أقاموا تصوّرهم للدولة على الخضوع المطلق للقانون وسلطته، التي استندت بنفسها على القهر والإلزام لضمان احترام هذا القانون الذي يعبّر عن إرادة «الشعب». يرى ريكور أنّ أهمّ ما يميّز مقاربة أرندت لمفهوم العنف، ومن خلاله لمفهوم السلطة، أنّها كانت محاولة لتذكّر الحقيقة المنسيّة في تضاعيف التقليد الغربي، وليس هذا المنسيُّ غير التمايز الأصيل بين هذين المفهومين، وهو التمايز عينه الذي يقيم تقابلاً حدياً بينهما[33]. وعندي أنّ العودة إلى التقليد الروماني يضيء كثيراً من ملامح هذه الحقيقة المنسيّة، التي تجلت في تمييزه بين السلطة والحكم والتسلط، وأخرجت علاقة الحاكم بالمحكوم من دائرة الإخضاع والعنف لتجعلها علاقة تراضٍ تتجاوز حدود العنف الضيقة. ويمكن اعتبار كتاب أرندت (في العنف) محاولةً لتوضيح ملامحِ هذا التصور المنسيّ في طيات الوعي والتقليد الغربي، وهذا ما يمكن تبيّنه من خلال التمييزات المتعدّدة التي أقامتها بين العنف والسلطة، وبين هذه وغيرها من المفاهيم المتداخلة معها، كالقوة، والنفوذ، والقدرة.

31 - أرندت، حنة، في العنف، ص 33.

32 - المصدر نفسه، ص 32.

33- P, Ricœur, Pouvoir et Violence, dans, Hannah Arendt, Politique et pensée, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2004, p. 216.

أ- يحسُن بنا إدراك أنّ فكر أرندت هو فكر التمييز بين المفاهيم بامتياز، ويبدو أنّ تساؤلها عن معنى كثير من المفاهيم الأساسية في الفكر الغربي، تلك التي تؤسس للتقليد السياسي خاصةً، ما كان بعيداً عن هاجس التمييز بين تلك المفاهيم وترسيم الحدود بينها. تقيم فيلسوفتنا تمييزاً أولياً بين العنف والسلطة، بناء على علاقة كلّ واحد منهما بالتعدد؛ ففيما ترى أنّ الباعث الأوّل على السلطة هو التعدّد، بحكم أنّ الأفراد المتعددين هم الذين يفوضون إلى الحاكم الحقّ في ممارسة السلطة عليهم، الأمر الذي يجعل من شرط التعدّد سابقاً لواقع السلطة، ويجعل هذه الأخيرة مجرد نتيجة لحقيقة التعدد التي تنتظم الشرط السياسي لوجود الإنساني. في مقابل ذلك يتّكئ العنف على تجربة الانفراد والعزلة والصمت؛ أي إنّ «الشكل الأكثر تطرفاً للسلطة هو ذاك الذي يعبر عنه شعار ‹الجميع ضد الواحد›. أمّا الشكل الأكثر تطرّفاً للعنف فهو الذي يعبّر عنه شعار ‹الواحد ضد الجميع›. [والعنف] لا يكون ممكناً من دون اللجوء إلى أدوات القمع»[34]. يهمّنا هذا التمييز من حيث تشديده على التقابل بين السلطة والعنف بسبب اقتران الأولى بالتعدد والثاني بالانفراد والاستبداد بالحكم، ولجوئه إلى أدوات الإكراه. ترى أرندت أنّ التعدّد شرط من شروط الفعل؛ لأنّه يكشف عن تجذّر الغيرية في الكينونة الإنسانية، ومن المعلوم أنّ هذه الفيلسوفة رفضت كلّ التصوّرات السلبية للغير، التي لا ترى فيه إلاّ إفقاراً لكينونتنا على نحو ما نجده في فلسفة هايدغر وسارتر، ورأت، خلافاً لذلك، أنّ الوجود مع الآخر، والانفتاح عليه، يبقى جزءاً من المقومات الذاتية للكينونة الإنسانية، التي تدرك تجربة التعدّد والغيرية في أكثر مستويات وجودها حميميةً؛ في تجربة الفكر من حيث هو حوار داخلي. متى سلمنا بأنّ السلطة تقوم على تجربة التعدّد، فهمنا أنّها استمرارية للطبيعة الإنسانية، وتعبير عن هشاشتها وعفويتها التي تتنافى كليةً مع القهر. وأدركنا، كذلك، أنّ السياسة لا يمكنها أن تكون مجال انفراد للحاكم بالحكم، وأنّ أيّ حديث عن سلطان الواحد يبقى أمراً لا معنى له من وجهة نظر سياسية، بقدر ما هو قتل لهذه الحياة. يلزم عن هذا أنَّ العنفَ لا يمكنه أن ينبع من التعدد، وهذا ما يجعله عامل تهديد مستمر للسلطة، وعندما تقرّ فيلسوفتنا بأنّ العنف قادر على تدمير السلطة، لكنّه غير قادر على خلقها مطلقاً[35]، فإنّها تشير بذلك إلى اعتقادها باتّكاء العنف على تجربة العزلة المناقضة تماماً لتجربة التعدّد. فلئن كانت هذه الأخيرة استمرارية للفعل السياسي، الذي هو فعل مبادرة ومجازفة لصناعة العالم في جوّ من التعدّد والاختلاف الحاكمين للمجال العمومي، فإنّ تجربة العزلة تعبر عن الوجه الآخر للكينونة الإنسانية؛ ذلك الوجه المقترن أساساً بتجربة الموت، حيث يكون الإنسان وحيداً أمام قدر يتساوى ويتشابه فيه مع الجميع. إنّ رفض أرندت ربط الكينونة الإنسانية بتجربة الموت، وفتحها

34 - أرندت، حنة، في العنف، ص 37.

35 - أرندت، حنة، في العنف، ص 47.

على تجربة الولادة، لا يمكن أن يُفهم إلا على ضوء هذه الملاحظة، طالما أنّ الولادة تمثّل أوّل حدث يقدِم الإنسان على الإسهام به في هذا العالم في نظرها. يمثل التقابل بين التعدد والانفراد بالحكم، بين الولادة والموت، الأساس الوجودي للتمايز بين السلطة والعنف، وهذا ما يجعل التمايز والتناقض بينهما متجذراً في الطبيعة الإنسانية لا مجرّد ظاهرة من ظواهر الاجتماع السياسي[36].

ب- على هذا النحو من النظر عملت أرندت على تمييز السلطة عن غيرها من المفاهيم المساحلة لها، صادرة في ذلك عن اقتناعها بأنّ الخلط بين مفاهيمَ من قبيل: السلطة، والنفوذ، والقوة، والقدرة، والعنف، يبقى واحداً من أسباب سوء فهمنا لتميّز السلطة وتنافيها الكلي مع العنف. تقول إنّ النفوذ (Pouvoir) «يقترن بقدرة الإنسان على الفعل، كما بالتصرف على نحوٍ متناغم. فهو ليس أبداً خاصيةً فردية؛ بحُكم انتمائه إلى الجماعة، وما دامت هذه الأخيرة لم تنقسم بعد، فإنه يبقى قائماً أيضاً. وعندما نقول إنَّ شخصاً ما «على رأس السلطة»، فإنّنا نقصد بهذا أنّ عدداً من الناس قد خوَّلوه الحق في التصرف باسمهم. ومتى اندثرت الجماعة التي منحته ذلك الحق (...) فإن سلطانه سيختفي هو الآخر. وإذ يعرض لنا أن نتحدث، في لغتنا اليومية، عن «رجلٍ ذي سلطان»، أو عن «شخصية ذات نفوذ»، فإنّنا نُعطي النفوذ معنى مجازياً، لأنّنا نشير في واقع الأمر، وبصرف النظر عن المجاز، إلى قوته»[37]. لنلاحظ أنّ شرط التعدد يبقى قبلياً حتى بالنسبة إلى النفوذ، طالما أنَّ صاحب السلطان في هذه الحالة ليس إلا شخصاً فوَّضت إليه الجماعة حقَّ التصرف باسمها في شؤونها العامة، الأمر الذي يبقي على النفوذ في دائرة الشرط السياسي للاجتماع الإنساني، طالما أنّ التعدّد محدِّد قبلي للسياسة في نظر هذه الفيلسوفة.

هنا، تحديداً، يكمن الفرقُ بين النفوذ، باعتباره وجهاً من وجوه السلطة، والقدرة والقوة باعتبارهما محاولة لتقويض شرط التعددية وتجسيدا للعنف؛ حيث ترى أرندت أنّ القدرة (LA puissance) «تشير بوضوح إلى عنصرٍ مميِّزٍ لكيانٍ فردي؛ فهي ما يختصُّ به شيءٌ أو شخصٌ ما، وتمثّل جزءاً من طبيعته. يُمكن أن تتمظهر [القدرة] في علاقة تجمعنا ببعض الأشخاص أو الأشياء، لكنها تبقى متمايزة عنهم من حيث الجوهر. وحتى أعتى القدرات الفردية لا يمكنها أن تصمد أمام الكثرة؛ أمام أولئك الذين يمكنهم أن يوحدوا صفوفهم لإدراك هدفٍ واحدٍ هو مواجهة هذه القوة، بسبب طبيعتها المستقلة والفريدة تحديداً. لقد جرت العادة، منذ أفلاطون إلى نيتشه، على ردِّ عداء الكثرة (الذي يكادُ يكون غريزياً) تجاه الفرد الواحد إلى الاستياء؛ إلى ما ينتابُ الضعيف من شعورٍ وهو يواجه القوي،

36 - لذلك لا يمكن وصف موقف أرندت بالمثالية، لأنّه يرتكز على تصور للطبيعة الإنسانية تحاكم على ضوئه الواقع، ومن دون هذا التصوّر تفقد كل تصوراتها لمفاهيم الفكر الغربي معناها وفعاليتها.

37- H, Arendt, Du mensonge à la violence, p. 144.

غير أنّ هذا التفسير السيكولوجي لا يدرك عمق الأشياء. إنَّ هذا العداء ليس منفصلاً عن طبيعة الجماعة نفسها، وعمَّا تملكه من قدرةٍ على مهاجمة ما تتّسم به القوَّة الفردية من استقلالية مميزة لها»[38]. ينبغي أن نلاحظ أنّ الأساس الذي تقوم عليه القدرة هو نزعتها الاستقلالية عن الجماعة، ومتى تذكرنا أنّ هذه الأخيرة تبقى المنبع الرئيس للسلطة السياسية، أدركنا سبب عدائها لكلّ صنوف القدرة الفردية التي تمثل، من منظورها، تهديداً لوحدتها وسلطانها[39]. بذلك تفتح القدرة باباً من أبواب اندلاع العنف داخل المجال السياسي؛ لأنّها تزجّ بالكثرة في مواجهة هذه القوة الجديدة المنبعثة من داخلها، والمهددة لوحدتها، ما يشي بأنّ الطبيعة الهشة للمجال السياسي تبقى منبعاً من منابع العنف الذي قد ينفجر في أيّ لحظة يختلّ فيها التوازن الهش بين القوى الناسجة لوحدة الجماعة السياسية.

على أنّ القدرة ليست أكثر أشكال السلطة دُنُوّاً من العنف متى قارناها بالقوة (la force). ترى أرندت أنّ «عادة استعمال هذه العبارة جرت على النظر إليها كمرادف للعنف، خاصةً عندما يوظف هذا الأخير كوسيلة للقهر». وهي تعتقد أنَّ هذه الدلالة ينبغي أن تُحصر في «الإشارة ‹إلى ‹قوى الطبيعة›، أو ‹قوى الظروف› (قوة الأشياء)؛ أي لوسم الطاقة المنبعثة أثناء الحركات الفيزيائية او الاجتماعية»[40]. يتعلق الأمر بطاقة طبيعية تعبّر عن نفسها، من الناحية السياسية، في الحركات الاجتماعية، وسيكون من الصعب فصل موقف هذه الفيلسوفة من الثورة عن تصوّرها لعلاقتها بالقوة والعنف، وما تمثّله من لحظات انفجارهما في سيرورة الحياة السياسية[41]. وعندما تقرّ بأنّ العنف يتشابه، من وجهة وجوده الفينومينولوجي، مع القوة، بسبب طابعه الأداتي؛ لأن «هذه الأدوات -كغيرها- إنّما وضعت واستعملت بغرض تكثير القوة الطبيعية، حتى إن هي أدركت آخر مراحل تطورها صار من الممكن أن تحلّ محلّ تلك القوة»[42]. فإنّ هذا يعني برمها الكلي من كلّ التصورات الأداتية للسياسة والإنسان. تركز أرندت هنا على الوجه الأداتي للعنف، على الرغم من أنها أسهبت، في مقامات أخرى، في بيان وجوه العنف المتعدّدة. ولعلّ السبب الرئيس في ذلك رغبتها

38- Ibid, p. 144-145.

39 - لا ينبغي أن نقرأ في هذا الموقف أيّ رفض للتعددية والاختلاف، لأنّ تصور هذه الفيلسوفة للمجال السياسي يقوم على جدلية اتصال الفرد وانفصاله عنه في الآن ذاته؛ إذ لا معنى للاختلاف في نظرها إلا على ضوء شرط الانتساب والانتماء إلى المجال السياسي، الأمر الذي يضفي على المساواة مشروعيتها الضرورية في ظلّ ليونة الشرط الإنساني وتأرجحه بين قطبي التعددية والاختلاف من جهة، والمساواة من جهة أخرى. انظر في هذا الشأن؛ H, Arendt, La condition de l'homme moderne, p. 231-232.

40- H, Arendt, Du mensonge à la violence, p. 145.

41- H, Arendt, De la révolution, p. 61.

42- H, Arendt, Du mensonge à la violence, p. 145.

في الوصل بين القوة والعنف، بحكم تقاطعهما في الجانب الأداتي وارتباطهما بالشرط الطبيعي للوجود الإنساني؛ فمتى نُظِر إلى الفعل السياسي بحسبانه وسيلة ترمي إلى تحقيق هدف خارجها، فإنّ ذلك يقودنا، قسراً، إلى اعتماد مقولة الغاية-الوسيلة في بناء رؤيتنا إلى السياسة ومجالها.

يتَّضح أن قاسماً مشتركاً، على الرغم من التمايز القائم بين كلٍّ من النفوذ، والقدرة، والقوة، والعنف، يجمع بين هذه المفاهيم كلّها؛ ضعف حضور الحرية فيها؛ بل والتجافي القائم بينها جميعاً وبين الحرية. على ضوء هذه النتيجة يمكن أن نفهم امتعاض الفيلسوفة من كلّ تجليات العنف في المجال السياسي، حتى منها تلك التي ترفع شعار التحرر كالثورة، والتمرد، والعصيان المدني. تلخص المرأة موقفها هذا بالقول؛ «من الناحية السياسية، لا يكفي أن نقول إنّ السلطة والعنف ليسا الشيء نفسه. فالسلطة والعنف يتعارضان؛ فحين يحكم أحدهما حكماً مطلقاً يكون الآخر غائباً. والعنف يظهر حين تكون السلطة مهددةً، لكنّه إن ترك على سجيّته سينتهي الأمر باختفاء السلطة. ويترتّب عن هذا أنّه من غير الصحيح التفكير في اللاعنف بوصفه نقيض العنف؛ والحديث عن سلطةٍ لا عنيفة هراء لا معنى له. إنّ بإمكان العنف أن يدمر السلطة، لكنّه بالضرورة عاجز عن خلقها»[43].

ج- من أظهر وجوه التمايز بين العنف والسلطة احتياج الأول إلى التبرير واتّكاء هذه الأخيرة على المشروعيّة. والفرق بين التبرير والمشروعية ليس بالتفصيل البسيط في فكر أرندت؛ لأنّه ينسف كلّ محاولةٍ ترمي إلى تسويغ العنف والارتفاع به إلى مستوى الحقيقة البديهية، التي ينبغي علينا التسليم بها. تواجه أرندت، بموقفها هذا، تقليداً استتبّ له الأمر في تاريخ الفكر السياسي الغربي استوى أمره على المماهاة بين العنف والسلطة، ويحسب لها أنّها شقّت درباً فريدة في مساءلة فكرة العنف من داخل ذلك التقليد نفسه، عندما أعادت إلى الأذهان إمكانية التفكير في السلطة من خارج دائرة العنف الضيقة. تفرد أرندت الفصل الثالث من كتابها (في العنف) لنسف التصوّر الطبيعي (البيولوجي والنفسي) للعنف كما للسلطة، وهذه خطوةٌ لا نَفهم مغزاها إلاّ على ضوء حاجة العنف إلى التبرير. ولعلّه من الغنيِّ عن البيان القول إنَّ التبرير الطبيعي للعنف يبقى أكثر صنوف التسويغ حضوراً في مجال فهم العنف وغيره من الظواهر السياسية. وأرندت ترى أنّ هذا التبرير ينطلق من فرضيّة أنَّ العنف تعبيرٌ عن غريزة إنسانية تمثّل الجانب الحيواني والعدواني في الإنسان، ذلك الجانب المقابل للعقل الذي جرت عادة الفلسفة على اعتباره الفصل النوعي في حدّ الإنسان. وإذا كانت المرأة لا تتردد في رفض التعريف العتيق للإنسان باعتباره حيواناً عاقلاً[44]،

43 - أرندت، حنة، في العنف، ص 50.

44 - أرندت، حنة، في العنف، ص 54.

وإذا كان نحتها لمفهوم الشرط الإنساني خير تعبير عن رغبتها في تجاوز الأفق الميتافيزيقي للحيوان العاقل، فإنّ رفضها هذا التعريف في سياق حديثها عن العنف إنّما ارتبط بتحفظها على الرؤية العلموية للإنسان وطبيعته، التي تصدر عن اعتبار الغريزة أساس الطبيعة الإنسانية الحيوانية، حيث يتصرّف الإنسان «كالحيوانٍ إن هو رفض الإصغاء لرجال العلم، أو ظل على جهل بآخر اكتشافاتهم»[45]، وكلّما زادت الغرائز قوة وكثافة زادت معها درجة ردّ فعل العقل، ليكون هذا الأخير، في نهاية التحليل، مجرد استمرارية لتلك الغرائز نفسها[46].

لا يستقيم فهم نقد أرندت للتصوّرات البيولوجية للعنف من دون الانتباه إلى موقفها الرافض لإسقاط الرؤى البيولوجية على مجال الحياة السياسية، حيث يؤدّي ذلك، في نظرها، إلى اختزال الفعل السياسي في القوانين العضوية وحتميتها القاهرة. «فليس ثمّة ما من شأنه أن يكون، من الناحية النظرية، أشد خطراً من تقاليد إسقاط الفكر العضوي على المسائل السياسية»[47]؛ إذ يحوي هذا الفكرُ في طيّاته تسليماً غير واعٍ ببداهة العنف وحتميته، وهذا ما جعل كثيراً من منظري المد الشمولي يتحمّسون لهذه الإسقاطات، التي انتهت إلى تبرير أكثر المواقف العنصرية تطرفاً باسم التفسيرات البيولوجية نفسها. على هذا النحو من النظر تفنّد أرندت التصوّر البيولوجي للعنف، وتأبى إلاّ أن تنظر إلى هذا الأخير من حيث هو ردّ فعلٍ على وضعٍ من الظلم واختلال ميزان العدالة. يستلزم هذا الفهم فك الارتباط بين العنف والغضب؛ وإذا كان الغضب مسألة طبيعية في الإنسان تعبّر عن الجانب اللاعقلاني فيه شأنها في ذلك شأن غيرها من المشاعر الإنسانية، فإنّ مطالبة الإنسان باجتثاث شعوره بالغضب يبقى مسألة غير ممكنة؛ لأنّ ذلك يعني مطالبته بالخروج من طبيعته الإنسانية. في مقابل ذلك يتقدّم العنف في صورة موقفٍ غاضب ورافض لوضعية الظلم، حيث يصبح «الوسيلة الوحيدة لإعادة التوازن لميزان العدالة»[48]. وعندما تقرُّ هذه الفيلسوفة بأنَّ العنفَ ردُّ فعلٍ رافضٍ للنفاق والتزييف، فإنّها لا تفصل هذا الأخير عن واقع الظلم الذي يولّد العنف. بذلك يكون العنف ردّ فعل غاضب على واقع سياسي، الأمر الذي يجعل من السياسة، والفعل المنتج لها، الجهة المسؤولة عن العنف.

45 - المصدر نفسه، ص 56.

46 - ينبغي أن نتذكر أنّ العقل ظل، في إطار نظرية النفس القديمة، مقابلًا لغيره من قوى النفس؛ للغضب والشهوة. من هنا يكون العقل تقييداً للغريزة بالتعريف.

47 - أرندت، حنة، في العنف، ص 67.

48 -. المصدر نفسه، ص 57.

بدأنا تحليلنا لكتاب (في العنف) بالوقوف على رفض صاحبته كلّ التصورات الآلية للفعل الإنساني، وانتهينا إلى نتيجة مفادها أن العنف رد فعل غاضب على اختلال ميزان العدالة، أي إنّه موقف غضب من واقع سياسي معين. هل نفهم من ذلك أنّ العدالة قادرة على حمايتنا من العنف؟ لم تكتب أرندت كثيراً عن العدالة، غير أنّ إقرارها بالتقابل الكلي القائم بينها وبين العنف يحملنا على الاعتقاد بأن العدالة لم تكن في حسبانها مختزلة في جانبها القانوني الصرف، طالما أنّ وضعية الظلم، التي تثير ردّ الفعل العنيف، لا يمكن أن تُفهم من وجهة قانونية صرفة، وإنّما هي تجسيد للشرط السياسي للإنسان. إنّ التزايل القائم بين العنف والسلطة هو عينه الذي يفصل العدالة عن الظلم، ويجعل منها شعوراً سرعان ما يعرب عن نفسه في ردٍّ فعلٍ عنيف تجاه واقع الحيف. بذلك تتجذّر العدالة كشعور في الكينونة الإنسانية، وهذا ما يفسر عدم اطمئنان أرندت للعدالة القانونية[49]، ولاسيما في ظلّ وعيها بما انتهت إليه الدولة الحديثة، في صيغتها البيروقراطية، من تضخيم لسلطة القانون وتحويله إلى مصدر من مصادر القهر هو الآخر، بعد أن كان، من منظور التقليد اليوناني-الروماني، ضمانةً لحرية الأفراد وحماية لهم من بطش الحاكم وتغلبه عليهم. نجد أنفسنا، تبعاً لذلك، أمام تقابل بين العنف والظلم والتزييف من جهة، والعدالة والسلطة والحرية من جهة ثانية. على ضوء هذه النتيجة نفهم سبب تشديد أرندت على قدرة العنف على تدمير السلطة، وعلى عجزه عن خلقها في الآن نفسه، طالما أنّ السلطة تعكس هشاشة الطبيعة الإنسانية في نهاية المطاف. يعني ذلك، في جملة ما يعنيه، أن من السهل تدمير الاجتماع الإنساني وتخريب المجال العمومي بمختلف وسائل العنف، وأنّ الخلط بين السلطة والعنف يعبد الطريق أمام مختلف مظاهر الكذب والتزييف والجور، لذلك تبقى الصعوبة الكبرى التي تواجه العيش المشترك هي التفكير في إمكانيات استلال السلطة من براثن العنف والتزييف والحيف المستشري في المجتمع الحديث، إذ بذلك، وبذلك وحده، نخلق للطبيعة الإنسانية أسباب وجود ممكن في المستقبل.

49 - لا يمكن أن نفهم موقفها من إيخمان إلا على ضوء هذه المسألة؛ هل يمكن أن ندين فعل الشر على ضوء النسق القانوني المؤطر له فقط؟ شهر إيخمان هذه الحجة في وجه مدينيه. رأى أن أفعاله لا يمكن أن تفهم إلا على ضوء النسق الدولتي والقانوني المؤطر لها، فهي جزء من ذلك النسق في نهاية المطاف. تكفي هذه الحجة، مبدئياً، لنسف فكرة العدالة القانونية من أساسها، طالما أن القانون ينهل كثيراً من مشروعيّته من طابعه النسقي. لذلك كان لا بد من البحث في أسس أخرى للعدالة في هذه الحالة، من قبيل الحديث عن القانون الذي لا ينبغي أن يتناقض مع فكرة الحق. نعتقد أنّ التأسيس للعدالة من داخل الطبيعة الإنسانية يأتي في هذا السياق ويتجاوز بذلك حدود العدالة القانونية (الصورية).

أنثروبولوجيا العنف
قراءة في كتاب
(العنف والمقدس)
لروني جيرار

بقلم: نور الدين زاهي*

تقديم:

يَعُدُّ روني جيرار نفسه صاحبَ نظريةٍ علمية متكاملة وجديدة. تقوم هاته النظريّة على مسلّمات وحقائق وفرضيّات ومنهج و«مختبر» ميداني للتحقق والتجريب، ثمّ نتائج في صيغة قوانيين عامة صالحة للتفسير العام لكلّ الظواهر المتصلة بماضي وحاضر ومستقبل الحياة البشرية. تنبني هاته النظرية على مسلّمات ثلاث؛ أولاها: التضحية بكبش فداء يؤسس النظام الاجتماعي للإنسانية. ثانيها: كلّ المؤسسات ذات أصل ديني. ثالثها: المقدّس ينظم توازنات العنف البشري. وتعتقد بحقائق ثلاث محتجبة منذ بداية العالم هي: حقيقة الرغبة المحاكاتية، وحقيقة التضحية، وحقيقة المقدس؛ حقائق ثلاث توجد وراء حياة البشرية ودياناتها. وتقدّم فرضيّات ثلاث أولاها: العنف هو الأساس التحتيّ لكلّ مجتمع. ثانيها: الطقوس هي الأساس التحتيّ لكلّ ثقافة. ثالثها: الديانة المسيحية هي الديانة الوحيدة التي زعزعت هاته الأسس عبر إبدال العنف بالحب. وتعتمد على منهج يسمح بكشف الحقائق المحتجبة، وهو المنهج الهرمينوطيقي المعروف بكفاياته التأويلية للنصوص الأسطورية والدينية المقدسة. «المختبر الميداني»، الذي يسمح بفعل التحقّق، يتشكّل داخل هاته النظرية من الرواية والتراجيديات الإغريقية والأساطير والطقوس الدينية؛ من نتائج كلّ ذلك كون السلوك البشري محكوماً وموجهاً بالرغبة المحاكاتية؛ الرغبة التي تولد الصراع والتناحر والعنف، ومن ثَمَّ تكون شرعية الديانة قائمة ومستمدّة من مهمّتها الكبرى المتمثلة في مراقبة وتقنين هاته الصراعات والتناحرات وأشكال العنف، وذلك عبر منحها طابعاً طقوسياً يمحورها حول ضحية بديلة (كبش فداء واقعي أو رمزي).

*أستاذ علم الاجتماع، المغرب.

نظرية الرغبة المحاكاتية، ونظرية كبش الفداء، ونظرية الضحية البديل، ونظرية العنف المقدس، كلّها توصيفات لنظرية روني جيرار، التي بسطها ضمن أعماله المتتالية منذ سنة (1961م) (كذب رومنسي وحقيقة روائية)، و(1963م) (دستويفسكي: من النظير إلى الوحدة) و(1972م) (العنف والمقدس)، و(1978م) (أشياء محتجبة منذ بداية العالم)، و(1982م) (كبش الفداء)، و(1990م) (شكسبير: نيران الرغبة)، و(1999م) (الشيطان الذي أراه يسقط مثل انقشاع)، و(2002م) (صوت الواقع المجهول)، و(2007م) (من العنف إلى الألوهة).

العنف والمقدس:

(العنف والمقدس)[1] هو المؤلّف الأكثر شهرة وشيوعاً، وهو المؤلّف الذي توّجته الأكاديمية الفرنسية بعد صدوره بسنة، فاتحةً له بعد ذلك أبواب نشر سحر الافتتان بوضوحه وبساطته، والهيبة من موضوعه، والانجذاب نحو مفاهيمه، والإعجاب بالتركيبة الثلاثية لمسلماته وحقائقه ومنهجه وفرضياته ونتائجه.

للحفاظ على سلامة استقباله من طرف متلقيه، وعدم التضحية بما سبقه وما سيليه من أعمال، سيعمل روني جيرار قبل رحيله على تجميع مؤلّفاته الكبرى والمؤسِّسة (كذبة رومانسية وحقيقة روائية، العنف والمقدس، أشياء محتجبة منذ بداية العالم، كبش الفداء) ضمن عملٍ واحد سيمنحه عنواناً أشمل وأرحب وأكبر هو: (من العنف إلى الألوهة)، وسيضع له تقديماً تركيبياً لكلّ مؤلّف على حدة يمكّن القارئ من معرفة سيرورات تنامي أركان وأفكار نظريته الكبرى. وسيكون من المفيد تقديم كتاب (العنف والمقدس) أولاً ضمن الترتيب الذي وضعه المؤلّف نفسه، على اعتبار أنّ ما سبقه يشكّل الكشف الأول والأكبر الذي من دونه لا يمكن إدراك أهمية ما سيقدمه هذا المؤلف، وثانياً عرض محتويات الكتاب بكامل الأمانة الممكنة، والاختصار المتبصر.

مثلّث الرغبة:

سيشتغل روني جيرار، في كتاب (كذبة رومانسية وحقيقة روائية)، على أعمال خمسة روائيين كبار (سرفانتس، وستاندال، وفلوبير، وبروست، ودستويفسكي)، ستشكّل فضاءاتها وأبطالها وحبكتها العالم الذي سيعثر فيه على ما يَعدّه كشفه الكبير. يتعلّق الأمر بقضايا معروفة بسطها فلاسفة سابقون (أفلاطون، أرسطو، سبينوزا، هيغل)، وشخّصها أبطال الروايات الكبرى والمسرحيات العالمية؛ إنّها الرغبة والمحاكاة.

1 - ملحوظة: تعمّدنا عدم الإشارة إلى صفحات «الاستشهادات» الواردة في النص اتّقاء شرّ الاستعاضة بها عن النّصين الأصليين.

يرى ر. جيرار، في مقدمة كتابه، أنّ موضوعات الرغبة نوعان: رغبة في موضوعات يمكننا تقاسمها، ورغبة في موضوعات يستحيل تقاسمها. حينما نرغب في موضوعات قابلة للتقاسم، تخلق محاكاةُ المرء لغيره في رغبته في موضوع رغبته نوعاً من التعاطف والتقارب بين الطرفين؛ فهما معاً يشتركان في الرغبة نفسها التي تقصد موضوعاً قابلاً ليصبح مرغوباً فيه من طرف أكثر من شخص واحد. لكن حينما نرغب في موضوع غير قابل للتقاسم والإشتراك، فإنّ رغبة المرء في محاكاة شخص آخر في رغبته ستولّد الكراهية والتباعد والصراع والتناحر والعنف. النموذج الأمثل لموضوعات الرغبة غير القابلة للاقتسام والتشارك، بحسب جيرار، هو الزوجة؛ فالزوجة هي موضوع رغبة الزوج التي يرتبط بها بشكل خاص وحميمي وبنوع من الغيرة لا تسمح له بتقبّل أية محاكاة له في رغبته فيها. في هاته الحالة يتحول الزوج المالك للحق في رغبته وحده في زوجته إلى عائق أمام الراغب في محاكاته في موضوع رغبته، مثلما يتحوّل هذا الأخير إلى عائق أمام الزوج في التملّك الوحيد لرغبته في موضوعه. الرغبة في الموضوعات التي لا يمكن تقاسمها تخلق الحروب والتناحر بين المالك الأول لموضوع الرغبة (النموذج) ومن يحاكيه في رغبته.

بناء على ذلك يرى ر. جيرار أنّ الروايات تتضمّن هاته الحقيقة، وأبطالها يعيشون صراعات الرغبة المحاكاتية هاته، لكنّ الروائيين لا يدركونها بكلّ وضوح على اعتبار أنّ ما يحجب عنهم ذلك هو اعتقادهم بكون الرغبات تقصد موضوعاتها لذاتها ولخاصياتها الذاتية، في حين أنّ الرغبة لا تقصد موضوعها لذاته؛ بل لأنّ هذا الموضوع مرغوب فيه من طرف شخص آخر؛ إنّه الكشف الجديد: لا نرغب في الموضوعات لأنّها مرغوبة؛ بل لأنها مرغوب فيها. إنني أرغب في موضوع ما لا لكونه مرغوباً؛ بل لكونه مرغوباً فيه من طرف آخر. هذا الطرف الثالث بإمكانه أن يكون شخصاً واقعياً، أو مجموعة اجتماعية، أو كيانات رمزية ومتخيلة. يقول روني جيرار: نسمي هذا الطرف الثالث الطرفَ الوسيط. وبسببه ينكشف مثلث الرغبة المؤسّس في شكل: ذاتٍ راغبة، وسيط محفّز للرغبة، موضوع الرغبة. مثلث الرغبة هذا، الذي ضمن أركانه تدور الصراعات المحاكاتية القاتلة، وبين أطرافه تنشأ علاقات العنف المدمر (تنافس، تناحر، قتل، انتقام، ثأر...)، سيشكّل منطلق الاشتغال على الموضوعات الثقافية الكبرى التي سيكون كتاب (العنف والمقدس) مجالَ تجريبها وتأكيد نتائجها.

فهرست الكتاب:

التضحية

الأزمة الأضحوية

أوديب وأضحية الفداء

أصل الأساطير والطقوس

ديونيزوس

من الرغبة المحاكاتية إلى النظير الممسوخ
فرويد وعقدة أوديب
«طوطم وطابو» وتحريم نكاح المحارم
ليفي ستروس: البنيوية وقواعد الزواج
الآلهة والأموات والمقدس: الإبدال الأضحوي
وحدة جميع الطقوس
خاتمة.

عرض المضامين:

يتوقّف روني جيرار، ضمن كتاب (العنف والمقدس)، في الفصل الرابع (أصل الأساطير والطقوس)، ليقدّم لقارئه حصيلةَ ما تمّ التطرق إليه، وفي الآن نفسه ما سيتمّ تحليله وعرضه بدءاً من هذا الفصل. طريقة بيداغوجية يفضّل المؤلف نهجها في عرض كتابه، ولن نخالفه في خطّته تلك، بحكم أنّه يدرك جيداً أنّه بعد الفصول الثلاثة الأولى، التي ما زالت تستثمر ما جاء في كتابه الأول، سينتقل إلى إشكال أكبر وأعم مميزٍ بطبيعته الثقافية الكبرى وبسؤاله الأكبر حول تحديد الأصول المؤسسة للديانات والمؤسسات والاجتماع البشري عامة. يقول روني جيرار: «في البداية كشفنا عن الوظيفة التطهيرية للتضحية، ثمّ حدَّدنا الأزمة الأضحوية بوصفها ضياعاً وفقداناً لهاته الوظيفة ومعها كلّ الاختلافات والفوارق الثقافية. إذا كان العنف الجماعي ضدّ أضحية الفداء ينهي الأزمة، فإنّ ذلك يعني أنّ هذا العنف يأتي في بداية طريق نظام تضحوي جديد. إذا كانت أضحية الفداء وحدها تستطيع إيقاف تهديم أركان البنية، فإنّ ذلك يعني أنّها في بداية كلّ البنيات. سنرى في ما بعد ما إذا كان بالإمكان التأكّد من ذلك على مستوى الأشكال والقواعد الأساسية للنظام الثقافي، في الأعياد مثلاً، ومحرّمات نكاح المحارم، وطقوس العبور... إلخ. هذا، ولدينا أسباب جدية للاعتقاد بأنّ العنف ضد أضحية الفداء يمكن أن يكون العنف المؤسّس بكيفية راديكالية، بالمعنى الذي يكون فيه العنفَ الذي يضع حداً لحلقة العنف المفرغة، مبتدئاً حلقةَ عنفٍ مفرغة أخرى جديدة تجسّدها الطقوس التضحوية، التي هي نفسها حلقة الثقافة بأكملها.

وإذا ما صحّ ذلك، فسيشكل العنف المؤسّس بشكل واقعي أصل أثمن ما يملكه الإنسان، وأصل كلّ ما يتمسك به، ويريد الاحتفاظ به، والمحافظة عليه. هذا ما تؤكّده بشكلٍ محتجب ومستتر جميع الأساطير الأصلية التي تدور حول قتل مخلوق أسطوري من قبل مخلوقات أسطورية أخرى. حدث القتل هذا يتمّ اعتباره حدثاً مؤسساً لنظام الثقافة. فعل القتل والموت هذا المتصل بالآلهة يُعدُّ مرتع انبثاق الطقوس وقواعد الزواج والمحرمات؛ أي الأشكال الثقافية كافةً التي منها يستقي الإنسان إنسانيته».

بناء على هذا النص، يمكن اعتبار الكتاب ككلّ موزعاً إلى قسمين عريضين: يشتمل الأول على ثلاثية التضحية والأزمة الأضحوية ثمّ كبش الفداء، والثاني على ثلاثية تتعلّق بأصل الأساطير والطقوس، والآلهة والأموات والمقدس، ثم وحدة جميع الطقوس. وتبقى الفصول الأخرى (الخامس والسادس والسابع والثامن منصبّة على مجادلة البنيوية الأنثروبولوجية مع ليفي ستروس، والتحليل النفسي مع فرويد، ومحاججتها بالأمثلة المضادة المستقاة من هنا وهناك) في حاجة إلى فحص نقديّ صارم مستقلّ لن يتلاءم وطبيعة غاية العرض التي نتغيّاها في هذا المقام.

التضحية:

ضمن الصفحات الأولى، التي يجادل فيها مارسيل موس وهيبرت عن التضحية ووظائفها، يتساءل روني جيرار: «لماذا لم يتمّ التساؤل عن العلاقات بين التضحية والعنف؟»، فاتحاً بذلك وجهته الجديدة في تعيين طبيعة التضحية ووظائفها وتجلياتها، وأخيراً الموقع الذي تشغله في المجتمعات الإنسانية.

لا ينفي الكتاب خاصيتي التضحية الأساسيتين المتمثلتين في كونية حضورها فعلاً داخل جميع الثقافات والحضارات الإنسانية، ثمّ الوجه المزدوج الذي يسمها بحكم أنّها ما يقتل، وفي الآن نفسه ما يُقدّس. لكنّه يعيد تعيين طبيعتها الجوهرية المتمثّلة في كونها فعلاً إنسانياً-اجتماعياً، وليست فعلاً دينياً يستهدف التواصل مع الآلهة بقصد إرضائها، كما اعتقد مارسيل موس. لذا، إذا ما كان الناس يذهبون إلى حدّ التضحية (قتل) بواحد منهم، فذلك لأجل إيقاف نزف العنف الذي يهدّد بخراب كيان الجماعة. وبناء على طبيعتها تلك، تكون وظيفتها الأساسية هي رفع التناحرات والتنافسات والخصومات المؤدّية إلى اندلاع العنف المتبادل من ثأر وانتقام داخل الحياة الجماعية. إنّ التضحية بفعل كلّ ذلك تجعل الجماعة تقيم وترسي إبدالاً للعنف الواقعي المعمّم والعام بعنف آخر واقعيٍّ هو الآخر لكنّه جزئي؛ إنّه عنف واقعي لكنه جزئي؛ لأنّه سيستوطن مساحة العيش الطقوسي للجماعة فحسب، وليس كلّ أشكال حياتها الاجتماعية. تمنح الطقوس نوعاً من الإشباع الجزئي للعنف كي لا يندلع، وبفضل التضحية، التي تشكّل العمود الفقري لهاته الطقوس، يصبح العنف حاضراً لكن من دون أيّة مخاطر، وعلى رأسها مخاطر الثأر. يقول روني جيرار: «التضحية عنف لكن دون مخاطرة بالثأر».

طبيعة التضحية هاته، وطبيعة وظيفتها، ظلّتا حاضرتين في الحضارات الإنسانيّة، لكنّهما في الآن نفسه ظلّتا مجهولتين ومحتجبتين، وهو ما جعلنا، بحسب روني جيرار، نجهل كلّ شيء عن العنف والعنف المؤسس؛ بل نجهل وجوده أساساً. لأجل إيضاح ذلك يلجأ إلى تسليط الضوء على التضحية بين المجتمعات الأوليّة الأضحوية والمجتمعات المعاصرة غير الأضحوية، عبر التساؤل: لماذا تنجح المجتمعات غير الأضحوية في تهدئة روع العنف؟

يكمن الفرق بين المجتمعين في حضور أو غياب نظام قانوني – قضائي؛ ففي المجتمعات غير الأضحوية، يؤدّي نسق القضاء والقانون العقابي الدور نفسه الذي تؤديه التضحية في المجتمعات الأضحوية. كي يحتمي الناس من الانتقام والثأر (العنف المتبادل اللانهائي)، اعتمدوا إمّا آلية مراوغة العنف وخداعه عبر تحويلات وإبدالات نحو الضحية البديلة، وإما عبر وضع نسق قضائي عقابي. ينبني نسق القضاء على مبدأ المتّهم الذي وحده يعاقب على فعل عنفه، في حين ينبني النسق الأضحوي على مبدأ عدم نقل العدوى، لذلك ليس الفاعل من يعاقب بل كائن آخر. يبدو هذا الأمر عبثياً، لكن ر. جيرار يرى أنّه يبدو كذلك لأنّنا بكلّ بساطة لا نعرف أيّ شيء عن الخاصية المعدية للعنف. تربط وتصل المجتمعات الأضحوية بين العنف والمرض، لذلك، إضافة إلى عدوى المرض التي يهتمّ بها العلم، هنالك عدوى العنف التي يجهلها العلم. ولأنّ أمر العنف مثل أمر المرض من حيث خاصيّة انتقال العدوى، فإن التضحية بضحية فعلٌ يمتصّ عدوى العنف، وسياقه الطقوسي يؤطّر عملية التطهير القصوى. تؤدي الطقوس دوراً تطهيرياً من العنف، وذلك عبر خداعه وتشتيت عدواه على ضحايا لا يمكن الثأر لها أو الانتقام منها.

يخلص هذا الفصل من وراء ذلك إلى بلورة تعريفٍ أوّل للمقدّس مبنيٍّ على تعريفه للتضحية بكونها فعلاً إنسانياً يهدف إلى وقاية وحماية الجماعة من العنف المدمّر: «المقدس هو كلّ ما يمكن أن يضبطه الإنسان، لكن بكيفيّة أرفع يقيناً وأكثر أماناً ممّا يعتقده الإنسان... إنّ العنف الإنساني هو ما يشكّل القلب الحقيقي والروح السرية للمقدّس».

الأزمة الأضحوية:

سيرتكز روني جيرار في هذا الفصل على التراجيديا الإغريقية والفلاسفة الحكماء السابقين لسقراط، وكذا شكسبير؛ ليحلّل ما سمّاه الأزمة الأضحوية، عبر تحديدها وكشف علّتها وآثارها على الحياة الاجتماعية الجماعية. الأزمة الأضحوية هي لحظة اختلال وإضعاف لآلية التضحية؛ إنّها ما يعادل خسران الجماعية لضحيتها، ومن ثَمَّ ضياع الحدود وارتفاعها بين العنف المدنس والعنف المطهر. يقول ر.جيرار: «حينما تضيع الاختلافات لا تعود هنالك إمكانيّة لأيّ تطهير ممكن، فينتشر العنف الدنس والمعدي، بما هو عنف متبادل، في حياة الجماعة». بناء على ذلك تكون الأزمة الأضحوية أزمة اختلافات؛ أي أزمة النظام الثقافي برمّته. إنّ النظام الثقافي نسق منظّم من الاختلافات، وهاته الاختلافات والفوارق هي ما يمنح الأفراد هويتهم التي بفضلها يتمايزون بعضهم عن بعض، مثلما هي من يضمن السلم والنظام والخصوبة، بحسب الأديان والأساطير والتراجيديات. إذاً ليست الاختلافات، ولكن فقدانها هو ما يؤدّي إلى التناحر والصراع والاقتتال بين أفراد المجتمع نفسه، والأسرة نفسها. (يورد جيرار مثال الإخوة الأعداء نموذجاً على صراع الإخوة الناتج عن غياب الاختلاف وسيادة التشابه).

تنتج الأزمة الأضحوية العنف المدمّر، وتحرّره من كلّ ضبط أو رقابة، واضعةً بذلك مستقبل الجماعة أمام خرابها الكلي؛ لذلك، بحسب روني جيرار، من المفترض، كي لا يعمّ الخراب العيش الإنساني ككل، أن تتدخل آلية التنظيم والنظام قبل أن يفنى كلّ شيء. آلية التنظيم، التي ستعمل على إعادة الحياة لإمكانية قيام المجتمعات الإنسانية، هي ما يسمّيه كبشَ أو أضحية الفداء. فما الذي يجعل قيام آلية النجاة هاته ممكنة الإرساء من جديد؟

أضحية الفداء:

مع الأزمة الأضحوية، يتّخذ العنف شكله المميت، ويسود الشبه المخيف (التوأمان)، وتنمحي الاختلافات بين الإخوة، فيصبحون أعداء، وتهيمن الكراهية في علاقات أفراد الجماعة نفسها إلى درجة تمنّعهم عن أيّ تواصل واتصال. سيادة هاته الوضعية المؤدية إلى الفناء العام، يَعدّها، هذا الفصل، الشرطَ الضروري والكافي لخلق وحدة العنف، وفي الآن نفسه شرط ولادة الوحدة ضدّ دماره وعدواه وخرابه. يقول ر. جيرار بهذا الخصوص: «إذا اقتنع الناس بأنّ واحداً منهم هو مصدر العنف، سيرون فيه الدنس التي ينتقل إليهم جميعاً بالعدوى. في حالة إجماعهم على ذلك، ولم يبقَ في المجتمع أيّ نموذج للعنف يمكن التشبّه به أو رفضه، فإنّ قناعتهم تلك تتحقق، فبفضل القضاء على أضحية الفداء يقتنع الناس بأنّهم تخلصوا من السوء، وهم بالفعل يتخلصون منه؛ لأنّه لا يبقى بينهم عنف يجذب إليه».

إنّ أضحية الفداء لا ترمز فحسب إلى الانتقال من العنف التبادلي المدمر إلى مرحلة الإجماع ضد العنف؛ بل إنّها ما يؤمن هذا الانتقال، إن لم نقل إنّها الانتقال ذاته. وبناء على ذلك سيكون من الطبيعي أن يرى الفكر الديني في كبش الفداء، أي في آخر ضحية، تلك التي تتعرّض للعنف من دون أن ترد بالمثل، من الطبيعي أن يرى فيها مخلوقاً فوق الطبيعة يزرع العنف كي يحصد السلم، ومنقذاً غامضاً ومرعباً يجلب الأمراض للناس لكنه يعود فيشفيهم.

تفسر لنا آلية كبش الفداء أهمّ موضوعات أسطورة أوديب، سواء كان ذلك بالنسبة إلى أصل الموضوع أم بالنسبة إلى تركيبه؛ مثلما يمكنها أن تفسر لنا عدداً كبيراً من الموضوعات، إلى درجة يمكن معها، بحسب جيرار، «أن نتساءل معها عمّا إذا كانت المحرك التركيبي لكل أسطورة؛ بل أكثر من ذلك عمّا إذا كان المقدس نفسه والسموّ المحايث له لا يعودان في النهاية إلى الإجماع العنيف ضد العنف الذي يتمّ عبر عملية إبعاد وطرد ضحية الفداء. وإذا ما صحّ ذلك فإنّ الأمر لن يتعلق فقط بالأساطير وحدها، بل بالطقوس والدين أيضاً».

تُعدّ ثلاثية الضحية، وأزمتها، والضحية البديلة أو كبش الفداء، التي تشكل القسم الأول من المؤلف، أساس نظرية روني جيرار، والعين التي بإمكانها رؤية المحتجب في سيرورات تشكل النظام

الاجتماعي الإنساني، والخطاطة القادرة على احتضان جميع المعطيات العتيقة والمعاصرة وإعادة ترتيبها وتنظيمها بقصد تفسير جميع الظواهر المتصلة بماضي وحاضر ومستقبل الإنسانية، ثقافة وحضارة ومؤسسات. ترسي هاته الثلاثية حقيقة كبرى: التضحية بكبش فداء توجد في أسّ أساس كلّ نظام اجتماعي، ذاك ما توقّفت عنده أبحاث موس وهيبرت، لكن وراء التضحية يوجد فعل العنف (ما لم يتساءل عنه الباحثان)، وبذلك سيكون العنف هو أس أساس حياة كلّ المجتمعات. وإذا كان الأمر قد تمّ إثباته بوصفه كذلك، يصبح الكشف عن الأصول الفرعية الأخرى (الأساطير والطقوس والديانات) جنياً لثمار الحقيقة المؤسسة الكبرى، ليس إلا.

الطقوس الدينية أصل وأسا س كلّ ثقافة

في الفصل الرابع، الذي يشكّل مبتدأ الثلاثية الثانية من الكتاب، وهو يتضمّن الفصل الأخير المعنون بـ «وحدة جميع الطقوس»، يتناول روني جيرار صلات الأساطير بالطقوس، ويبحث التوجّهين السائدين في مجال بحثهما، والمتمثلين في مقاربة الأساطير بوصفها الحدث الأول الذي تولّدت عنه في ما بعد الممارسات الطقوسية، ثمّ المقاربة التي تجعل من الطقوس أصلاً ليس فقط للأساطير ولكن للتراجيديات وجميع الأشكال الثقافية. يُعدُّ موس وهيبرت، بحسب جيرار، رواد هاته المقاربة التي وصلت إلى حد جعل التضحية أصلاً للألوهة ذاتها. لا يذكر المؤلفان، على الرغم من أهمية بحثهما أيّ شيء يذكر عن أصل التضحية ذاتها، لذلك يتوجب إعادة طرح سؤال الأصول.

تحجب التضحية عن الكثيرين فعل العنف المؤسّس الذي شكّلت التضحية والتضحية البديلة آليات اندلاعه وإيقافه. توجد التضحية، بما هي آلية لخداع العنف ومراوغته نحو ضحية بديلة، في لبّ وجوهر الفعل الطقوسي. تعمل الطقوس، بحسب روني جيرار، على تكرار الآلية المؤسسة التي هي آلية أضحية الفداء المحقّقة للإجماع الذي ينظّم السلم ويعيده ليحلّ محلّ عنف الدمار والتفرقة. في الطقوس يتمّ الانتقال بشكل شبه فوري، حيث يجتمع الضدان جنباً إلى جنب، ليعود الإجماع إلى المجتمع بفضل وحدتهما. لذلك تحتضن الطقوس القربانية نوعاً من العنف، لكنّه عنف من دون مخاطر ما دامت وظيفته الأساسية هي منع عودة الأزمة الأضحوية. تقوم الأضحية الطقوسية على إبدال مزدوج؛ إبدال جميع أعضاء الجماعة بعضو واحد، وبعدها إبدال العضو الواحد بأضحية فداء لا تنتمي إلى جنس الجماعة. من التضحية البشرية إلى التضحية القربانيّة، تلك هي العملية التي تنجزها الطقوس بكلّ عنف، لكنّه عنف ينصبّ هذه المرة على عضوٍ خارجيّ يسمح بطرد العنف خارج دائرة الجماعة الإنسانيّة. بفضل عمليات الإبدال هذه، تعيش الجماعة حالتين متناقضتين: حالة الانجذاب نحو أصولها وجذورها وعيشها من جديد، وحالة إنجاز ذلك لكن بطريقة متباعدة ومقنعة ومعدلة.

يعتقد الباحثون في الأساطير والتراجيديات أنّ الطقوس قد وُلِدَت من جرّاء فعل القتل الذي مارسته مخلوقات أسطورية على بعض مثيلاتها، ولا يتبصرون ما يؤسّس فعل القتل ذاك. داخل الممارسات الطقوسية يحضر فعل القتل وتكراره، لكن عبر إظهار ما يؤسّسه، وهو فعل الإجماع الأولي ضد العنف، الذي مؤدّاه الاتفاق على الضحية البديلة التي ستُقتل كي تُبجّل وتقدَّس. من داخل فعل الإجماع هذا على القتل الجماعي تنبع كلّ الطقوس، وقواعد الزوجيّة، ومنع نكاح المحارم، والمظاهر الثقافية كافةً التي يتمسّك بها الإنسان وتضفي عليه صفة الإنسانية.

المقدس يضمن توازنات العنف:

يرى روني جيرار أنّه مع هذا الفصل أصبحت نظرية كبش الفداء أكثر وضوحاً واكتمالاً؛ بل يصوغ ذلك بشكل قطعي بالطريقة الآتية: «إذا ما حاولنا تلخيص جميع الموضوعات التي عالجناها في هذا الكتاب، فلا بد لنا من تبني العنوان التالي: العنف والمقدس». لقد عالج الكتاب، إلى حدود هذا الفصل، بحسب جيرار، موضوع لعبة العنف بواسطة كائنات يجسدها البطل الأسطوري، والملك المقدس، والآلهة، وقد ساعد كلّ ذلك في إظهار وكشف دور كبش الفداء أو الضحية البديلة، ودور الإجماع على العنف وضده. ويظل، بحسب جيرار دائماً، هذا التجسيد خيالياً وفردياً؛ فهنالك دائماً من يتدخل، سواء كانوا أفراداً أم ملوكاً أم آلهة. لذلك ينتقل هذا الفصل بالكتاب إلى بسط تصوّر لا فردي للمقدس. هاته القراءة تتوافق مع كلّ ما يعنيه تعبير «مقدس»، وما تعنيه كلمة «ساسر» اللاتينية، التي تُترجم أحيانا إلى مقدّس وأحيانا إلى ملعون؛ لأنها تتضمن في الوقت نفسه معنى الخير والشر. ويبقى التعبير اللاتيني «ساسر» مميزاً عن غيره؛ لأنه لا يفترض كائناً يقود لعبة العنف. يرتبط المقدس، ضمن هذا التصوّر، بكلّ موضوعات وأطراف العنف، لكنّه لا يتماثل مع أيّ موضوع أو طرف. تلك سمته المركّبة وسرّ قدرته على تنظيم العنف وتوجيهه نحو ذاته. فهو ما يوجد في صلب حياة الجماعة، وما يدير نزعاتها العنيفة وصراعاتها وأزماتها القربانية من فوق. وهو ما يتضمّن شرّ الجماعة وخيرها، عنفها وسلمها، خرابها وخصوبتها... بشكل متعايش ومتوحد. يوجد العنف في المقدس، لكنّ المقدس يتضمّن شيئاً آخر غير العنف، وقد يكون هذا الشيء نقيضاً للعنف. هاته التركيبة المتضادّة والمتناغمة هي سرّ قوة المقدس في التماهي مع العنف والانفصال والتعالي عنه في تدبير حياة العنف داخل المجتمعات؛ سرٌّ ينبع، بحسب روني جيرار، من «أنّ العنف الإنساني يشكّل القلب الفعلي والروح السرية للمقدس».

مصادر:

- Girard, René, de la violence à la divinité, ed, grasset, 2007, p.p :7- 28
- Girard, René, la violence et le sacré, ed, Albin michel, 1990.

حول المسارات المعقدة للتطرف الديني
قراءة في كتاب
(الراديكالية)*
لفرهاد خروخوسفار

بقلم: فؤاد غربالي*

يشكّل كتاب (الراديكالية) لعالم الاجتماع الفرنسي ذي الأصول الإيرانية فرهاد خروخوسفار مرجعاً مهماً من أجل التأصيل السوسيولوجي لمفهوم «الراديكالية»، الذي يبدو أنّه أصبح متداولاً على نطاق واسع سواء في الأوساط الأكاديمية أم في وسائل الإعلام، ولدى الفاعلين في المجتمع المدني الذين يعملون من أجل «نزع الراديكالية». صدر الكتاب سنة (2014) عن مطابع دار علوم الإنسان في باريس؛ يبلغ عدد صفحاته (190) صفحة، وينقسم إلى عشرة محاور أساسية يحاول من خلالها فرهاد خسروخوفار أن يقدّم مقاربة وقراءة تبحث في دلالات وجذور الراديكالية المتمثّلة في السياق الحالي في الحركات الجهادية التي تقاتل في سورية وليبيا والعراق، وتقوم بتفجيرات في المدن الأوربية على غرار باريس ولندن ومدريد. سنحاول في هذه الورقة أن نمرّ على أهم المحاور الأساسية في هذا الكتيب، الذي يشكّل تلخيصاً نظرياً لأعمال كثيرة أنجزها فرهاد خروخوسفار على مدى أكثر من عقدين ، من خلال أعماله في التسعينيات[1]، التي اهتمّ فيها بالتطرّف في السياق الإيراني، وصولاً إلى أعماله حول إسلام «شبان الضواحي الفرنسية»، والإسلام في السجون الفرنسية.

معنى ورهانات فكرة الراديكالية:

يرى فرهاد خروخوسفار أنّ أحداث (11) أيلول/ سبتمبر (2011)، التي هزّت الولايات المتحدة الأمريكية، ظلّت هامشية في العلوم الاجتماعية، فالأدبيّات التي خُصِّصت للحركات «الإرهابية»،

* Khosrokhavar, Farhad, Radicalisation, Paris, EMSH ,2014.

** باحث في علم الاجتماع، تونس.

1- Khosrokhavar, Farhad, les nouveaux martyrs d'Allah, Flammarion, Paris, 2002. et Khosrokhavar, Farhad, L'islam dans les prisons, Paris, Bolland, 2004.

منذ بداية القرن العشرين، اكتفت فحسب بالتعليق على أشكال الفعل التي تتوخّاها، حيث تُعدّ حركات إرهابية بالنسبة إلى البعض، وحركات مقاومة بالنسبة إلى البعض الآخر، دون أن تهتمّ بالصيرورات التي تؤدّي إلى المرور نحو العنف. من هنا يرى فرهاد خروخوسفار أنّ المقصود بالراديكالية هو أساساً الصيرورة التي يمرّ عبرها فرد ما أو مجموعة معيّنة إلى تبنّي شكل من الفعل العنيف، وعادة ما يرتبط هذا العنف، بالنسبة إلى فرهاد خروخوسفار، بإيديولوجيا متطرّفة ذات مضمون سياسي واجتماعي أو ديني يعارض النظام القائم على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي[2]. ويرتبط استعمالٌ ضمن استعمالاتها الحالية بالمشاغل الأمنية؛ حيث الرهان الأساسي هو كيفية حماية المدن والأفراد والبلدان (البلدان الغربية بشكل مخصوص) من الهجمات. ولكن السؤال المهمّ، بالنسبة إلى فرهاد خروخوسفار، يتعلّق تحديداً بماهيّة الصيرورات التي تجعل الأفراد ينخرطون في مجموعات متطرّفة، وكيف يمكن مجابهة جاذبيّة الإيديولوجيات الراديكالية (الإسلام الجهادي بالدرجة الأولى، ولكن أيضاً الرؤى العنيفة لليمين أو اليسار المتطرّف). ولكن خروخوسفار لا يكتفي بهذه الأسئلة فحسب، بل ثمّة أسئلة أخرى تبدو أيضاً ذات أهمية قصوى تتعلّق تحديداً بالملامح الشخصيّة للأفراد الذين ينخرطون في طريق الراديكالية؛ فيتساءل فرهاد، في هذا الصدد، حول الملمح الشخصي النموذج للذين يمارسون الإرهاب في شكله الجديد، وكيف تنتدب المجموعات الإرهابية أعضاءها. لهذا حدث استثمار كبير من قبل الحكومات الغربية بشكل مباشر (ولاسيما المخابرات الأمريكية)، أو بشكل غير مباشر من خلال تمويل البحوث، والهدف من ذلك تفادي النقص في المعلومات الأمنية حول الجهاديين. إذاً، محاولات فهم الراديكالية كانت ضمن سياق السياسات الأمنية للدول الغربية المُهدَّدة من قبل تنظيم القاعدة أساساً). ولكن مع ذلك ظلَّ مفهوم الراديكالية مفهوماً هامشياً، وانتقل حديثاً إلى نطاق العلوم الاجتماعية؛ حيث بتنا، في سياق ما بعد سقوط جدار برلين، مثلما يرى فرهاد خروخوسفار، إزاء شكل جديد من الحرب يعكس تشكّلاً تاريخياً جديداً للصراعات. هذا النمط من الصراعات القائم على العصابات الحربية، وكذلك «المجموعات الإرهابية»، لا يمكن مجابهته بفاعلّية عن طريق الأجهزة الأمنية التقليدية، دون تغيير في شكل عمل هذه الأجهزة ذاتها. فمنذ التسعينيات عرفت البلدان الغربية هجمات غربية في داخلها، أو ما يسميه فرهاد خرخسوفار «الإرهاب الداخلي»، قادها جهاديّون ولدوا ودرسوا وتربّوا داخل هذه البلدان (مثل خالد قلقال منفّذ هجوم محطة سان ميشال في تموز/ يوليو 1995). يحاول خرخسوفار، ضمن الجهد النظري الذي يقوم به، أن يخرج فكرة الراديكالية من الاحتكار الأمني ليضفي عليها دلالة سوسيولوجية؛ حيث يرى أنّ «الراديكالية لا يمكن اختزالها على نحوٍ مخصوص في المقاربة الأمنية، على الرغم من أنّ هذا العدد له الأولوية في اهتمامات

2- Khosrokhavar, Farhad, radicalisation, Paris, EMSH, 2014, p. 21.

الدول»[3]. في هذا الصدد يؤكّد خرخسوفار فكرة أنّ رؤية عالم الاجتماع تضل مغايرة ومختلفة، حيث يطرح الأسئلة المتعلقة بأشكال الفعل الحركية، وذلك ضمن أفق أوسع يتمّ خلاله تحليل الدوافع العميقة للفاعلين المتطرفين والتأثيرات التي تتولّد عن الإقصاء الاجتماعي والإذلال والاستبعاد الذي يعيشونه. هذا البعد الذاتي عادة ممّا يُستعبد من استراتجية عمل الأجهزة الأمنية. من هنا يصير عمل عالم الاجتماع ذا أهميّة، حيث يتوجب عليه أن يركّز النقاش الدائر حول الراديكالية على الجوانب الاقتصادية والسياسية والسوسيو أنثروبولوجية للظاهرة، وذلك ضمن أفق شامل. يؤكّد خروخوسفار مرّةً أخرى أنّ «الراديكالية ينبغي ألّا تُقارب ضمن سجل أمنيّ فحسب؛ بل يجب أن تصبح مشكل معرفة للمجتمع». ويذهب فرهاد خرخسوفار بعيداً حين يؤكّد أنّ من الضروري ألا نكتفي فحسب بتفسير الراديكالية عبر الأسباب المؤسساتية والمنظماتية؛ بل علينا أن نأخذ في الاعتبار الأشكال الذاتية المرتبطة بها، وذلك على نحو أكثر وضوحاً، وهو ما سيمكّن، بحسب خروخوسفار، من التأكيد على أنماط الانتقال إلى العنف القائم على معتقدات إيديولوجية، وعلى قرارات متناقضة ولايقينية، وهو ما يعني أنّ ثمّة أبعاداً مذوتنة للراديكالية طالما أهملتها السوسيولوجيا الكلاسيكية، ولم تأخذها في الحسبان. بهذا المعنى هنالك رهانات معرفيّة عندما تتناول العلوم الاجتماعية مفهوم الراديكالية كإشكالية معرفيّة تتجاوز الأفق الأمني لأجهزة الاستعلامات. ويقيم فرهاد خروخوسفار فرقاً بين فكرة «الإرهاب» وفكرة «الراديكالية». فعالم الاجتماع عندما يتناول فكرة الإرهاب لا يوجّه اهتمامه إلى الأفراد الذين يصبحون متطرفين ويختارون العنف؛ بل يتّجه أكثر إلى الدلالات السياسية والاجتماعية للظاهرة ودور الأفراد وحالاتهم النفسية والذهنية، في حين أنّ حساسية عالم الاجتماع، فيما يتعلّق بالراديكالية، تتجه، مثلما يذهب فرهاد خسروخوفار، إلى ذاتية الفاعلين وأنماط تذوتنهم وانخراطهم في المجموعة، إضافة إلى التفاعلات بين الفرد والمجموعة من خلال لعبة المرايا؛ حيث يتدخل علم النفس الفردي وديناميكية المجموعات أيضاً، وكاريزما القائد ودرجة كثافة الارتباط به، وبالمثل التي تحكم المجموعة. وعلى هذا النحو تغدو الراديكالية، من منظور خرخسوفار، بمثابة الربط بين رؤية إيديولوجية جذرية وإرادة تريد وضعها موضع تطبيق. ومن هنا نكتشف أنّ ثمّة نوعين من التطرّف: الإيديولوجيا المتطرّفة من جهة، والفعل المتطرف الذي يستلهم من الإيديولوجيا، ولكن له خصوصيّته، ولا يمكن اختزاله في مجرّد عمل تنفيذي؛ ذلك أنّه بمجرد التحول إلى الفعل يأخذ هذا الأخير مساراته الخاصة مثلما يؤكد خروخوسفار. ولكنّ الخلاصة المميزة التي يتوصل إليها خروخوسفار أثناء المحور الأول، والتي نرى أنّها ذات أهمية قصوى، أنّ الراديكالية تكتسب بعداً تخييلياً عبر صور مرمقة على «الإنترنت»، أو وقع مشاهدتها على التلفاز، أو تم التطرق إليها مع مجموعات الرفاق، ولكن على المستوى الأنثروبولوجي؛ للراديكالية

3- Khosrokhavar, Farhad, op. cit, p. 25.

بعدٌ سياسي يتجسّد على نحو تحت وفوق سياسي. ما تحت سياسي حين يُلغى الجانب العاطفي، ويُستخدم العنف حيث يعبّر الفرد المتطرّف عن حقده وإرادته للتغيير بدل إيجاد الحلول التي من الممكن ترجمتها سياسياً. أمّا في ما يتعلّق بالبعد ما فوق سياسي فيتمثّل في وجود يوتوبيا من الممكن أن تدفع إلى التطرّف (بالنسبة إلى الجهاديين، الخلافة الجديدة ذات البعد الكوني، والتي يجب أن تفرض على المجتمعات الإسلامية وكلّ العالم، ذات بعدٍ ميتا سياسي).

تاريخ الراديكالية:

يرى خروخوسفار أنّ للراديكالية[4] تاريخاً طويلاً، فهي تبدأ مع فرقة الحشاشين التي تؤرّخ لمحاولات أولى للتطرّف في العصور ما قبل الحديثة، وصولاً إلى الحركات اليسارية المتطرّفة سنوات السبعينيات والثمانينيات، حتى الوصول إلى تنظيم القاعدة بوصفه تنظيماً عابراً للقارات، وقد ميّزتها مرونة وديناميكية جعلتها تأخذ في كلّ مرة شكلاً جديداً. يتتبع فرهاد خروخوسفار المراحل الكبرى التي عرفها تنظيم القاعدة، فبدأ بمرحلة الشرعيّة التي اكتسبها في عيون الغرب وهي مرحلة الحرب ضد الاتحاد السوفييتي في أفغنستان سنة (1989)، ومرحلة الحرب ضد الغرب نفسه من خلال أحداث (11) أيلول/ سبتمبر (2001)، وأخيراً مرحلة الضعف على إثر الضربات الأمريكية التي أفقدتها الكثير من قياداتها. وهذه المرحلة تميّزت بتكاثر الكثير من المجموعات الجهادية التي تستلهم فكر القاعدة، والتي وضعت أشكالاً تنظيمية جديدة، حيث تتجاور المجموعات الإرهابية ذات الاستقلالية المالية والتنظيمية، والتي تقوم على نوع من اللامركزية، وتستعمل الإنترنت عارضةً رؤيتها للدولة الإسلامية المستقبلية وللخلافة الجديدة، وهي مجموعات لها إمكانيّة التحالف، بحسب فرهاد خروخوسفار، على الميدان كتنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي، والدولة الإسلامية في العراق والشام (داعش). وتتّسم هذه المجموعات بالقدرة على إعادة التشكّل حتى تتمكّن من الإفلات من الهجمات الدولية، وتستطيع أيضاً أن تجذب المزيد من المتعاطفين والمنخرطين، وخاصة عبر الإنترنت، وتُعدّ المرحلة الأخيرة مرحلة طفرة نوعيّة في تنظيم وفعل الحركات الجهادية، وهو ما يعني أنّ هذه الحركات لها دينامياتها، ومنطق اشتغالها الخاص. وقد نجحت المجموعات الجهادية المتولدة من تنظيم القاعدة في دفع الجيل الحالي إلى التطرّف، سواء في «أحياء الإقصاء» في الدول الأوربية، أم شباب الطبقات المتوسطة في دول الشرق الأوسط. ولكنّ المحور الجديد، الذي فُتح لدى الحركات الجهادية، بدأ مع الثورات العربيّة، حيث بتنا إزاء شكل جديد للتطرف[5]. فبحسب فرهاد خروخوسفار نعيش، في مرحلة الثورات العربية،

4- Op. cit, p. 33.

5- Op. cit, p. 55.

فشل الجهادية كحركة اجتماعية؛ فالجهاديون، من خلال رؤيتهم الحربية، وعنفهم الذي لا يتوقف، لم ينجحوا في قلب أيّ نظام عربي، في حين أنّ حركات سلميّة أدّت إلى قلب نظامين استبداديين في العالم العربي. فأزمة الدعوة الجهادية قد ارتبطت أيضاً، بحسب خروخوسفار، بأزمة إيديولوجية، وهو ما وضع حلقة الجهاديين على خط الدفاع. في المقابل الثورات العربية، بحسب التحليل الذي يقدّمه فرهاد خسروخوفار، كانت فرصةً، بالنسبة إلى الكثير من الإسلاميين الراديكاليين، للخروج من السجن والتمتّع بالعفو العام وبفترة اللايقين وعدم الاستقرار في ظلّ غياب السلطات المركزية حين فُتحت أبواب السجن. فمرحلة المتعة في الثورات العربية لم تدم سوى بضعة أشهر سواء في تونس أم في مصر؛ حيث كان البلدان يعتمدان على السياحة التي غالباً ما تتطلّب نوعاً من الاستقرار السياسي، وهذا الأمر قلّص من الموارد الاقتصادية للفئات الأكثر هشاشة. من جهة أخرى، عبّرت حركة النهضة في تونس والإخوان المسلمون في مصر عن نوع من المواقف المتساهلة مع الجهاديين، معتقدين أنّهم قادرون على إقناعهم بتوخّي سلوك غير عنيف. في هذا الصدد، يخلص فرهاد إلى فكرة مفادها أنّ الراديكالية لها مسار تاريخي طويل، ولها تشكّلات متعددة، والحركات الجهادية هي أحد تمظهراتها الأكثر تأثيراً في السياق الحالي المعولم. ولكن الفكرة الأهم في رأينا أنّ الثورات العربية قد أثّرت في إعادة تشكّل الحركات الجهادية، التي استغلّت في كلّ من سورية والعراق وليبيا الضعفَ الذي مسَّ الدولة المركزية. كما أنّ انتشارهم في تونس على تخوم الحدود الجزائرية، وفي الأحياء الفقيرة في وسط وجنوب البلاد المهمّش، أو في مصر في صحراء سيناء، كان نتيجة النزعة التصالحيّة التي توخّتها حركة النهضة والإخوان المسلمون مع الحركات الجهادية، التي كانت تراهن على ضمّها إلى التيارات الإسلاميّة القانونية، ومن ثمّ كان الإسلاميون يراهنون بهذا المعنى عليهم كقوّة يستطيعون أن يقوّوا بها شوكتهم. وقد راهن الجهاديّون، من خلال انتشارهم في تلك المناطق، على العمل على دفع المتساكنين المحليين إلى التطرّف، وبشكل خاص هؤلاء الذين يعتريهم الشعور بأنهم مقصيون ومتروكون لحسابهم.

الراديكالية الإسلاموية في العالم الإسلامي:

ينتقل فرهاد خروخوسفار في هذا المحور إلى تحليل الراديكالية في سياق العام الإسلامي، وهو، في رأينا، محور ذو أهميّة قصوى في هذا الكتاب، باعتبار النقاش الدائر في الحقول الأكاديمية والسياسية والإعلامية حول ما يُعرف بـ«التطرف الإسلامي». في هذا الصدد، يرى فرهاد خروخوسفار أنّ الراديكالية في العالم الإسلامي هي نتيجة تراكمٍ لشعور الإذلال[6] في العالم العربي والإسلامي؛ حيث ساد هذا الشعور، على إثر حرب الأيام الستة (ما يُعرف بنكسة 67)، إضافة إلى الاستبداد الذي

6- Op. cit ,p. 56.

ترزح تحته الأنظمة العربية التي أعاقت تطلّعات أجيال متعلّمة إلى المواطنة (التعددية السياسية، الاقتصاد المبنيّ على الاستحقاق)، وقد أُضِيفَ إلى هذا تجارب الانفتاح الاقتصادي، التي انطلقت في ثمانينيات القرن الفائت، والتي بموجبها أخذت الدولة الراعية في التخلّي تدريجياً عن المسألة الاجتماعية. وأخيراً بدء العربية السعودية كقوة اقتصادية بترولية في فرض الرؤية الوهابية للإسلام، التي تشترك مع الإسلام الراديكالي في نظرتها اللامتسامحة، مثلما يؤكد فرهاد خسروخوفار. يذهب فرهاد خسروخوفار بعيداً في التحليل، معتبراً أنّ الراديكالية الإسلامية في الشرق الأوسط ترتبط أساساً بإحباطات الأجيال الجديدة ذات المستوى التعليمي الجيد. وهنا يكون خرخسوفار متطابقاً مع المنطلق المنهجي والنظري الذي يتوخّاه والذي يعطي مساحة لذاتيّة الفاعلين لفهم الراديكالية. وتعيش الأجيال الجديدة، بحسب فرهاد خسروخوفار، في تنازع بين ظروف اقتصادية متدنية وثقافة وتعليم الطبقات المتوسطة. في هذا الخضمّ يفتح الإسلاميّ الراديكالي عصراً جديداً للتطرّف، فمقارنةً بالحركات الإرهابية التي سبقته (الفوضوية الروسية في القرن التاسع عشر، الألوية الحمراء ومجموعات من الجيش الأحمر، الفعل المباشر...)، تبدو الراديكالية الإسلامية أكثر كثافة، حيث التضحية تتمّ بسهولة وبأعداد مرتفعة، لكنّها أكثر امتداداً على المستوى الجغرافي، كما تشكل أكثرية عددية مقارنة بالحركات الإرهابية السابقة. كما تتمدّد الحركات الجهادية[7] على مدة زمنية يبدو أنّها طويلة تبدأ من تأسيس حركة الإخوان المسلمين سنة (1928)، وصولاً إلى اليوم؛ حيث لا تبدي هذه الحركات منذ تأسيسها أية علامة للتراجع. من ناحية أخرى، يحاول فرهاد في هذا الفصل أن يبحث بشكل مختصر في الاختلافات والتشابهات الممكنة بين التطرف الشيعي والتطرف السني، حيث يخلص إلى أنّه على خلاف التطرّف الشيعي، لا يجد التطرّف السني دولة يتكئ عليها، كما أنّ صيرورة التطرّف تنجز من تحت متّكئةً على بُنَى قبلية (مثلما يحدث في اليمن وباكستان). وينتهي خروخوسفار في هذا الفصل إلى الإشارة إلى البعد النسوي للحركات الجهادية، وحضور المرأة فيها، الذي يَعدّه حضور أقليات؛ حيث يرى أنّ تطرّف النساء محكوم بمنطق مختلف عن منطق الرجال، ولكن ثمّة نقاط مشتركة بين نمطي التطرّف؛ حيث نجد الشعور بالإذلال والاستبعاد والاعتقاد بالقدرة على الفعل في ظلّ التنظيمات الجهادية التي تتيح إمكانية إذلال من يقومون بالإذلال، وعادة ما يُستهدف في هذا الصدد رجالُ الشرطة الذي يتمثّلون في الذهنية الجهادية بوصفهم طواغيت.

أمكنة التطرّف والدور المفارقي للإحباط في الفعل الراديكالي:

على الرّغم من السرديّة التي تروج لها العولمة، والتي تدافع عن نهاية المحلي وتهاوي الحدود،

7- Op. cit ,p .70

لا تزال الجغرافيا تشكّل عاملاً أساسياً، وإن تمّت إعادة تشكيلها عبر الإنترنت والعلاقات الدولية؛ فالتطرّف يتمّ في أماكن وجغرافيا معيّنة، كما يذهب خرخسوفار؛ يتمّ في المدن وفي المساجد وفي الأحياء وفي عمارات السكن. ففي الحالات الغالبة كثيراً ما تكون الأحياء الفقيرة أمكنةً مميّزة للتطرف؛ حيث يترابط الإقصاء الاجتماعي والنزعات الإثنية مع القراءات الراديكالية للإسلام. ففي فرنسا مثلاً، كانت ضواحي مدينة ليون، وتحديداً حيّ «فلو أو فولان»، الذي تربّى فيه خالد قلقال منفّذ هجمات سان ميشال سنة (1995)، وهو ما ينطبق أيضاً على الضواحي الباريسية، وضواحي لندن، وأيضاً مدن الشرق الأوسط؛ مثل: تونس، والمغرب، ومصر، حيث تعجّ الأحياء الفقيرة بشبّان محبطين ومستعدّين لتفجير أنفسهم، حيث يكون الإسلام في هذه الأماكن «ملاذ المقموعين»، الذين يعانون من الاستبعاد والإحباط. ولكن برأي فرهاد خروخوسفار، لا يمرّ الشبان المتطرفون مباشرةً إلى تنفيذ هجمات، وذلك على اعتبار غياب علاقة سببية مباشرة بين الشعور بالإحباط والراديكالية، ولكن إذا كان الإحباط لا يؤدّي مباشرة إلى التطرّف، فإنّه من الممكن أن يؤثّر في الأفراد الذي يعيشون هشاشة اجتماعية ونفسية. يرى فرهاد خروخوسفار في هذا الصدد «أنّ التعقيدات المتنامية للأشكال الاجتماعية في المجتمعات الحديثة، ولكن أيضاً الفروقات الاجتماعية والاقتصادية، تحيي لدى بعض الأفراد الإحساس بوجود ‹ثنائية إنسانية›؛ أي تلك التي تعيش ظروفاً جيدة ومندمجة، وتلك المستبعدة ضمن هشاشة تجعلها مهدّدة بالسقوط نحو الفقر؛ بل نحو البؤس». ومن هنا، مراكمة الإحباط، بحسب فرهاد خروخوسفار، وخاصة عندما يرتبط بالمسائل التي تمسّ الإسلام، من الممكن أن تكون عاملاً مؤثراً في مسارات الراديكالية. يشير فرهاد خروخوسفار إلى نقطة ذات أهميّة في هذا الصدد ألا وهي أنّ الشبان المتطرّفين عادةً لا يمتلكون معرفة دينية خاصة في بداية تطرّفهم، ففي أغلب الأحيان يكون ذلك بعد التطرّف، حيث تنتاب الفرد الرغبة في تعميق معرفته بالإسلام.

الراديكالية في سياق معولم:

يرى فرهاد خروخوسفار، في نهاية مؤلفه، أنّ السياق الحالي للعولمة القائمة على تدفّق المعلومات وعولمة الاقتصاد، كانت له استتباعات سلبية في أماكن عديدة من العالم[8]؛ الحرب الأهلية في سورية، وتنامي الحركات الجهادية، والهجمات التي يشارك فيها الشبان من أصول مغاربية، والتي تمسّ الدول الأوربية، التي تعرف بين الحين والآخر هجماتٍ دامية تزيد من الخوف ونزعات الإسلاموفوبيا. كما يبدو أنّ الراديكالية الجهادية تتسم بالكثير من المرونة مثلما يؤكّد فرهاد خروخوسفار على طول هذا الكتاب، فهي تتجدّد في كّل مرة، وفي كلّ سياق جديد، محاولةً

8- Op. cit ,p. 182.

تحييد الحرب التي تشنّها الدولة ضّدها. فالجهادية هي الشكل المهيمن للتطرّف في الغرب والعالم الإسلامي، ولكن هذه الجهادية تجاورها أشكال أخرى من الراديكالية مثل: النزعات الإيديولوجية للإسلام، واليمين المتطرّف المتنامي على نحو كبير في المجتمعات الغربية، والذي ترافقه مجموعات كثيرة تمارس العنف على غرار ما يحدث في الولايات المتحدة الأمريكية (مثل الحركات المناوئة للإجهاض، ومجموعات البيئة الراديكالية... إلخ). وينتقد خروخوسفار بشدة (بوصفه مثقفاً وعالم اجتماع غادر إيران في السبعينيات على إثر تنامي القمع الذي مارسته الثورة الإيرانية المستندة على خلفية شيعية راديكالية) الحركات الجهادية، التي وضعت موضع تساؤل الحريات الأساسية، والقيم الإنسانية المتعلقة بالمواطنة والكرامة الإنسانية. ولكن سرعان ما ينتهي إلى أنّ «التوعك» الذي تعيشه المجتمعات الحديثة، حيث تتآكل الروابط الاجتماعية وتتمزّق، ويشعر الكثير من الأفراد بأنّهم متروكون لحسابهم ومقصيّون، هو ما يدفعهم إلى توخّي خيارات راديكالية. وفي هذا الصدد يؤّكد خروخوسفار أهميّة وضع تعريف جديد للمواطنة يقوم أساساً على الإدماج الاقتصادي والاجتماعي.

مجلة (ألباب):
الإطار النظري وشروط النشر

لم يكن الاشتباك بين الدين والسياسة والأخلاق قد بلغ حداً كالذي بلغه في هذه اللحظة المعاصرة الشديدة الالتباس، ولا سيما مع صعود تيارات الإسلام السياسي، وفصائلها الحزبية، إلى سدة الحكم في عدد من الدول العربية، في إطار ما سمّي "ثورات الربيع العربي".

وقد أدى غياب الرؤية النظرية والمِهادات التقعيدية إلى اختلاط الأوراق، وتداخل الحقول، حيث أضحى من الصعب فصلُ الممارسة السياسية عن المرجعيات الدينية والفقهية، ومن ثَمَّ غدت القيم الأخلاقية مرتهنة لإملاءات الديني الحاضر في اشتراطاته الفقهية المسكوكة، واشتراطات السياسي وإكراهاته.

وفي غمرة ذلك، صار لزاماً أن يتصدّى المفكرون والمثقفون العرب والمسلمون لهذه المعضلة، لا لنقضها وبيان تهافتها فحسب؛ بل (وهذا هو الأهم) لبلورة تصوّر نظري لشكل العلاقة وحدودها بين السلطة السياسية، والمرجعية الدينية، التي تدير السياسة بذهنية الأحكام الشرعية التاريخية، أو بعقل الماضي، وبين الأخلاق ديناً فطرياً أولياً وعلماً، يرى كثيرٌ من الفلاسفة أنه أسبق من الدين التاريخي في تنظيم علاقة الفرد بالعالم.

ومن الحاجة الماسة والضرورة الملحة، انبثقت فكرة مجلة (ألباب)، التي تتطلع إلى سدّ الفراغ الحاصل في الأدبيات السياسية والفكرية العربية، فيما خصّ الجهد التنظيري للعلاقة الملتبسة بين الدين والسياسة والأخلاق، رغم أنّ هذا الثالوث يجد له مرجعيات في الثقافة الفلسفية والفكرية العربية الإسلامية، لكنّها مرجعيات تحتاج إلى إعادة قراءة وتقييم ونقد، من أجل وضعها في أفق التحولات العربية الراهنة؛ ومن ثَمَّ إنتاج مفاهيم مركزية تجنّب الالتباس، والصدام، والهيمنة، والاستحواذ بالسلطة.

وتقتضي الضرورة التاريخية نقد الميراث الفكري العربي الإسلامي، فيما خصّ الدين والسياسة والأخلاق، في ضوء المناهج والتصورات الفلسفية والفكرية الحديثة، بحثاً عن الاستفادة من عصارات السجال في العالم حول العلاقة الجدلية بين عوالم الأفكار، ومتطلبات البناء المجتمعي على

وجه التحديد، ولا سيما أنّ الكثير من الحواضر الثقافية العالمية تمخّض تاريخها عن أحوال عاصفة، قبل أن تستقر مجتمعاتها ونخبها على ملامح تصوّر قارّ لماهية الحكم وديناميّاته، وحدود الديني والأخلاقي في هذه المعادلة المعقدة.

كما يتعين، في هذا السياق، الاستعانة بالتجارب التاريخية الحيوية، التي تمركزت على فكرة التنوير العقلي، وما أسفر عنها من مرتكزات قيمية، بغية تأسيس عقد اجتماعي مسدّد بالقيم الإنسانية الكلية: (الحرية، العدالة، المساواة، السلم... إلخ)، وذلك في محاولة للإسهام في التفكير والتنظير الإنسانوي الكلي القابل للتصريف في رحاب التجارب السياسية العربية والإسلامية.

وتنشُد (ألباب)، التي ستكون مجلة فصلية محكّمة، تصدر إلكترونياً وورقياً، ويشرف على صياغة تصوّراتها، ورسم ملامحها، نخبة من المفكرين العرب والمشتغلين في الفلسفة والعمل الأكاديمي، أن تسدّ النقص الفادح في الجهود المتواصلة والدؤوبة لصياغة عقل نظري يشخّص وجوه التناظر والتباين، ووجوه الالتقاء والتلاقح، ويكشف الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة، تجنباً للوقوع تحت طائلة التفكير العزلي، الذي يقمع آليات التفكير العقلاني والقيمي الحر حول المرجعية والمشروعية، وتفادياً للاختناق تحت سطوة التشريعات التفصيلية المسكوكة في المدونات الموروثة.

وعلاوة على ذلك، إنّ الاشتباك التفكيكي والتركيبي مع تلك الأقانيم الثلاثة من شأنه أن يحول دون الخضوع تحت طائلة التفكير السياسي السلطوي، الذي يتلوّن بحسب الاحتياجات المنفعية لأهل السلطان، أو لأولئك الساعين نحوه، وصولاً إلى تشقيق منافذ حيوية ترصف الطريق أمام نماذج اجتماع سياسي تعتمد على توازنات الحقوق والواجبات، فضلاً عن فتح ملفات التفكير في ضرورات التأهيل القيمي للفرد والجماعات والاجتماع، كي يصبح تواصلهم وتوافقهم موئل استصدار الإجماعات والتوافقات، التي يتم الاحتكام وفقاً لمقتضياتها السيّارة والمتحوّلة.

ولا يمكن أن يتجذّر ذلك إلا من خلال سجال مفعم بروح القيم النافعة للناس، والتي يُتداعى للتفكير حولها في اجتهادات تراعي في تأسيساتها مواكبة المصلحة العامة المستندة إلى معقولية قيمية إجماعية، كما تراعي استنهاض الجميع لإنشاء مثل هذه المعقولية شرطاً لعمليات البناء المجتمعي ثقافياً وسياسياً.

وفي غضون ذلك، لا بد من أن يُصار إلى ترجمة هذه المعقولية في تصريفات متعيّنة عبر برامج خطابية وسياسية، تحت سقف مشروعية سياسية منفتحة على الإنسان وأشواقه الوجودية من

جهة التأسيس، واضعة نصب عينيها أولوية الالتفات إلى تحقيق احتياجاته الاجتماعية والمعاشية بصفته فرداً سياسياً.

إنّ رسم الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة: الدين، والسياسة، والأخلاق، يرنو إلى الوصول إلى رسم معالم مخططات أوّلية لشكل الاجتماع العربي المنشود، ولاسيما في ما يتعلق باستحضار التنظيرات، التي تدعم صيغة الدولة المدنية العربية، التي تتغذى على المكنون القيمي المخبوء في ذاكرتنا الثقافية، وتنمو على ربوع تقاطعاته العميقة مع المنجز الإنساني، سعياً إلى أن يتم تطويرهما معاً، لكي تستجيب نماذجنا المجتمعية الناشئة لمرتكزات القيم الكلية، وحتى تتكيف مع حداثة الراجح راهناً، وتخضع لسنن التطور، ونواميس التحوّل، ولكي تساير ثقافتنا رغبة الانخراط في الجهد الكوني المؤسّس على احترام عقل الإنسان، وكرامته، ونشدان خيريّته.

دعوة إلى النشر:

تدعو هيئة تحرير (ألباب) الباحثين والمشتغلين في الفكر والفلسفة إلى الكتابة في المجلة، في إطار المحاور والحقول العامة المقترحة الآتية:

1. الدولة الدينية والدولة المدنية.
2. الحاكمية الرشيدة.
3. النظرية الإسلامية المعاصرة في الحكم.
4. الإسلام السياسي: الحكم بعقل الشريعة.
5. الديمقراطية التقنيّة: شرعية صناديق الاقتراع.
6. النظرية الأخلاقية أو القانون الأخلاقي.
7. العقل والأخلاق.
8. الأخلاق والدين.
9. الخيريّة.
10. المقدّس وتصور البشر للمقدّس.

شروط النشر في مجلة (ألباب)

ترحّب مجلة (ألباب) بنشر البحوث والدراسات الأصيلة المتصلة بالدين والسياسة والأخلاق، والمكتوبة باللغة العربية. ويُشترط في البحث ألا يكون قد قُدّم للنشر في أيّة مجلة أخرى، سواء تم نشره أم لم يتم، على أن يلتزم المؤلفون بالشروط الآتية:

1. أن يكون البحث مطبوعاً على الحاسوب على نظام (Word)، وأن يُرسل بالبريد الإلكتروني، بما في ذلك الهوامش، والجداول، وقائمة المراجع. وفي حال إجازة بحث طويل للنشر فمن حق هيئة التحرير الطلب إلى مؤلفه اختصاره.
2. أن تُعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد البحوث وكتابتها، ولاسيما التوثيق، والإشارة إلى المصادر، حيث تتضمن: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، اسم الناشر أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد والعدد وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.
3. تُعرض البحوث على محكّمين من ذوي الاختصاص والخبرة العالية، يتم انتقاؤهم بسرية تامة، وذلك لتبيّن مدى أصالة البحوث المرسلة، وموافقتها شروط النشر المعمول بها في المجلة، ومن ثمّ مدى صلاحيتها للنشر. وبعد ذلك يتمّ إخطار المؤلفين بنتائج التقييم.
4. تقدم البحوث باللغة العربية، مرفقة بالسيرة الذاتية للباحث، أو الكاتب، إلى رئيس التحرير، وذلك عن طريق البريد الإلكتروني فقط: albab@mominoun.com
5. يُرفق البحث بملخص بحدود (120) كلمة باللغة العربية.
6. تُكتب الحواشي بشكل متسلسل في أسفل كلّ صفحة.
7. تُرتّب قائمة المراجع ترتيبا ألفبائيا بحسب كنية المؤلف في نهاية البحث، وفي حال وجود عدة مراجع للمؤلف نفسه، فإنّها تُرتب بحسب تاريخ صدورها من الأحدث إلى الأقدم.
8. في حال وجود مخططات، أو أشكال، أو معادلات، أو ما يشبهها، يتم أخذها بالماسحة (Scanner)، وإرفاقها بالملف الإلكتروني صورةً.

بالنسبة إلى عروض الكتب، يرجى التقيّد بما يأتي:

- أن تكون الكتب ذات طبيعة فكرية وفلسفية تتقاطع مع حقول المجلة.
- أن تكون الكتب حديثة لا يتجاوز زمن إصدارها ثلاث سنوات من تاريخ صدور العدد الأخير.
- يُفضّل أن تكون الكتب من لغات متعددة.
- يُفضّل ألا تتجاوز مراجعة الكتاب 2500 كلمة.