

مفارقة التحضر: جدل النظام وفوضى العنف

الأب أ. د. هاني دانيال (ضيف شرف المؤتمر)

أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة
رئيس قسم الفلسفة بكلية بابل
إربيل كوردستان - العراق

"أعتقد أن العنف أمر لا مفر منه، لقد علمتني سنوات الاحتلال ذلك. لنكن صادقين، حينها، كان هناك عنف رهيب لم يسبب لي أي مشاكل. لن أقول، لذلك، يجب أن نجمع كل أشكال العنف، التي ستكون مرغوبة، ولكن طوباوية (utopique) بالفعل. أقول فقط إننا يجب أن نرفض أي إضفاء للشرعية على العنف، وأن هذه الشرعية تأتي من سبب مطلق للدولة أو من فلسفة شمولية. العنف أمر لا مفر منه وغير مبرر. أعتقد أنه يجب علينا الحفاظ على طابعه الاستثنائي، وتضييقه في حدود ما نستطيع"⁽¹⁾. (محاولات، ألبير كامو)

(1) Albert Camus, *Essais*, éd de la Pléiade, 1965, p. 315.

تظهر عبارات ألبير كامو ترسخ العنف سواء في المجتمع السلمي أو في حالات النزاع الكبرى. والمجتمع ذاته يبقى وسيلة "عنيفة" لإخماد نار العنف ذاته الذي لا مفر منه. فيمثل المجتمع بالأساس ميكانيكية من خلالها يتم "تنظيم" للعلاقات بين أفراد جماعة معينة. فعلى هذا الأساس بُنيت جميع النظريات الاجتماعية منذ بدايات الفكر وولادة أولى المجتمعات البشرية. فالصراع بين "الوحشية" و"التمدن" قديم قدم الزمن، وعلى وجه الخصوص في الفكر الملحمي. فأساطير وادي ما بين النهرين كالسومرية والبابلية مثلا، شاهد مثلا، على الجدلية القائمة بين نزعتي التمدن ومعها التحضر وبين وحشية عالم الغاب^(١)، كالصراع الذي تجسده ملحمة كلكامش، بين كلكامش (الذي يمثل اندماج الألوهة بالإنسانية بغية إرساء أسس المجتمع المدني) وأنكيدو الذي يجسد كل ما هو حيواني "مخلوق السكون المظلم، ... لا يعرف البشر ولا البلدان المتمدنة"^(٢). ينتهي الصراع في معركة بينها ليفوز كلكامش ومعها النظام وينتهي المطاف بأنكيدو عندما يدخل في النظام ويتعلم العيش في مجتمع مع آخرين. فـ "مدنية" أنكيدو تتم من خلال منافسة مزدوجة لا مفرّ منها: "خارجية" مع كلكامش، وداخلية في نزاع مع رغباته الجنسية عندما تراوده بغي في الغابة. هكذا الحياة إذن تنظم مستمر.

لكن ماذا يبهر بقاء "التنظيم" وديمومته؟ يمكن أن يأتي الجواب: تنظيم العلاقات بين الأفراد لكونهم بحاجة إلى وسيلة تثبت الحدود بينهم ومنه إلى تثبيت استقلالية كل منهم. وهذا يقود إلى تأكيد أن التنظيم يجد أحد مبرراته في "مساعدته" كل فرد في أن "يعرف" هويته ضمن جماعة لا تمتصه. ومن جهة أخرى، تبقى الجماعة مكانا "مشتركا" لكل لا لأحد معين. فالمجتمع يتطور عندما ينمو الفرد فيه في استقلالية تحمي الجميع. لكن هل بالإمكان فقط حصر سبب وجود التنظيم الاجتماعي في فكرة حماية الفرد والجماعة بشكل تبادلي أحدهما من الآخر؟ إن الانسياق إلى هكذا برهان يُسقط التنظيم في فكرة ساذجة عن الإنسان وبالتالي، عن محيطه المجتمعي. بكلمة أخرى، أليس للتنظيم الاجتماعي وللتحضر بالتالي، أسباب أخرى أكثر تعقيدا تترسخ في طبيعة البشر وميلهم الطبيعي إلى العنف؟ أليس التنظيم الاجتماعي والتحضر تقنيا للعنف الكامن في الفرد، وكبحا لامتناده السرطاني. أليس التقنين ووضع القوانين هو كبح لعنف البشر وتثبيته "بقوة" في حدود، "قوانين" للحد من انتشاره؟

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران المجلد الأول جـ القاهرة سنة ١٩٦١ ص ٢١٧.
(٢) رينيه لابات وموريس سنايزر وآخرون، سلسلة الأساطير السورية، ديانات الشرق الأوسط، تر مفيد عرنوق، دار علماء الدين، دمشق ٢٠٠٦، ص ١٧٥-١٧٦.

١. التمدن والعنف لدى أفلاطون وأرسطو:

تظهر مفارقة التحضر والعنف بشكل صارخ لدى فلاسفة اليونان. فقدمت الفلسفة العلاقة بين التمدن والعنف في صورة سياسية إدارية كالمدينة أو الدولة. فطرحت الفلسفة العنف على أنه "فكرة" أكثر من كونه "ظاهرة". فالجمهورية التي سعى أفلاطون إلى وصف ركانزها نقلت فكرة النزاع العشوائي إلى فكرة الملكية والأهلية ومقياسه الذكاء في طبقات الحكم في المدينة مثلاً. فلم تُعالج إشكالية العنف فلسفياً بشكل صريح. هل بمقدور الفلسفة أن تتعامل مع العنف كموضوع بشكل جدي فيصبح موضوعاً لدراساتها؟

أ- أفلاطون، إشكالية العنف في كتاب "الجمهورية":

في المجال السياسي، تبدو "نظرية المثل" مختلفة جداً. عندما نترجم رغبة أفلاطون في الحد من الصراع بين الطبقات المتنافسة إلى "عالم مدينة" من خلال وصفه بأنها تنازلي من فكرة مشتركة، فيبدو أن أفلاطون مهتم وبوضوح بمسألة التنافس بين البشر، وأن نظرية المثل تبقى وسيلة لتفسيره. يبقى العنف عقلياً في فكر أفلاطون. ففي مقطع في الكتاب الثاني، ينتقل أفلاطون من نظريته للمثل إلى مفهوم للجمهورية المثالية. ويقول إن الحرب تنشأ بسبب الأفراد والتنافس على الممتلكات، والاستيلاء على مخاوف الآخرين، فيقترح حلاً من خلال إنشاء النوع نفسه من الترتيب الهرمي الموجود في مجال المثل ليطبقه في السياسة. في حالة مثالية، "رجل واحد لا يمكن أن يفعل أكثر من وظيفة أو مهنة جيدة" (٣٧٤ ب). كل فرد يمثل نوعاً من الحرف، وهو الطابع الذي يملئ عليه مواهبه، ونشاطه، لا بل سبب وجوده. وطالما بقي الأفراد طائعين ولا يبتعدون عن ذلك، سوف يبقى الانسجام موجوداً في المدينة.

فعندما نظر أفلاطون كل شيء بما في ذلك طبيعة الإنسان وعلاقاته مع الآخرين، فقد فشل في حساب الطبيعة غير العقلانية للعنف، على الرغم من أنه حاول إعطاء علاج لذلك. فقد نسي أن العنف ينمو وفق نمط محاكاة (mimetism) حيث الأفراد يريدون امتلاك الأشياء لا لأنهم يريدونها بالفعل، ولكن لأنها مُلك لأشخاص آخرين من حولهم. فغائية الرغبة لا تكمن في امتلاك الأشياء في العالم، رغم أنها تبدو كذلك. فالرغبة هي أكثر رغبة كونها مفتوحة على اللانهائي. فإن تسمرت الرغبة في شيء ما، فإنها تتحول إلى حاجة ولم تعد رغبة. إنها تعتمد على البعد الوجودي بين الأفراد والذي يبقى نبغاً. فالرغبة بطبيعتها تستند على المحاكاة لذا فهي، على حد سواء، عنيفة وضرورية فيما يتعلق بإبقاء النظام في المدينة ومعه التوافق المجتمعي ممكناً؛ فإن الصراعات التي لا مفر منها في مثل هذه المحاكات التي تولدها الرغبة، تؤدي إلى العنف الاجتماعي.

يعالج أفلاطون كلا من هذه المشاكل الاجتماعية بضمونها العنف، وفق منظور مثالي. فهو يحدّد الرغبة كـرغبة في الكائنات وفقاً لنماذج متميزة لأفراد يتنافسون فقط على الأشياء التي تناسبهم. على غرار المثل الفردية، يتم جمع كل فئة من المواطنين في المجتمع في عالم منفصل، وداخل كل منها عالم، حيث التسلسل الهرمي يحدد الفرد الذي يمثل أعلى مثال للحقيقة. فتبدو السلطة في نظر أفلاطون وكأنها نظام "حجر الصحي" أو سجن كبير - لمكافحة طاعون الرغبة اللامتناهية والعنف الذي ينشأ عنها. فسلطة المدينة تسيطر على شبكات المجتمع ومؤسساته، بضمونها حياة الفرد الشخصية، فتستحوذ مثلاً على حق منح السفر والمعاملات بين مناطق منفصلة. وهناك داخل كل منطقة نظام مماثل يحافظ على الانسجام مع النظام العام. فحاول أفلاطون من خلال نظريته عن المثل، السيطرة على ظاهرة العنف، وترجمة ما لا يمكن قمعه ليُنظَره في شكل مثالي. فجمهورية أفلاطون في نهاية المطاف ليست سوى فكرة مثالية عن المدينة. لكن حقيقة العالم الذي عاشه فيه أفلاطون كان له وجه آخر: حروب مدن لا متناهية سببها رغبة في الاستحواذ، بين أثينا واسبارطة وغيرها من مدن اليونان القديمة.

ج- أرسطو: التمدن ومفارقة الإنسان حيوان اجتماعي، (كتاب السياسة):

إن كان أفلاطون ملماً بالمثل عاداً إياها مقياس كل شيء وأهمل طبيعة الإنسان، فقد رجع أرسطو إلى طبيعة البشر. إذ في نظره ينبغي الامتناع عن التفكير بالآخر كشيء يمكن معرفته، أو كنفس محبوسة في جسد - وهذا كان شائعاً في فلسفة أرسطو (٣٨٤-٣٢١ ق.م) لدى طرحها لمسألة الآخر (أرسطو، كتاب السياسة ا، ٢). فالآخر هو، قبل كل شيء، كائن بشري، قبل أن يكون باطنية أخرى، أو "أنا" آخر. ألا يشكل الآخر بحسب فلسفة الوعي مشكلة حقيقية لا بل يمكن عده عائقاً أمامي؟ ويمكن برهنته - إن استندنا على معطيات الفلسفة اليونانية القديمة وخصوصاً فلسفة أرسطو. فالنسبة إلى الفلسفة القديمة، التي تتجاهل مسألة الوعي ودوره، -ولا تُخضع الوجود إلى متطلبات المعرفة- فهي تتكرر وجود مشكلة الآخر، فهي تلغي أساساً التساؤل عنه عندما لا تتطرق إليه. فالإنسان أو الفرد، ليس هناك ما يجمعه بوعي ما، أو باطنية، لكنه مُعَرَّف عن طريق إنسانيته. فهو إذن تحقيق للجنس البشري، وبالنتيجة، هو أصلاً في علاقة مع بقية الأفراد من الجنس نفسه.

١- الفرد: إما بهيمة أو إله:

فالنسبة إلى اليونانيين، يشكل الواقع الأنثروبولوجي مكاناً إذن علينا، لا كما يراه الفلاسفة المحدثون على أنه الباطنية الذاتية الوحيدة التي يملكها الإنسان. هذا المكان يشكل

ما يطلق عليه أرسطو بـ "شأن البشر". وهذا يعني بأن النفس ليست مسؤولة عن تزويد الإنسان بتصرفاته، لكن القانون الطبيعي هو الذي يقوم بهذا الدور. ولتوضيح هذه الفكرة لنأخذ نصاً لأرسطو مشتقاً من "كتابه السياسة"⁽¹⁾ [1253a] 1, I.

في هذا النص، يتساءل أرسطو عن أصل "المدينة"، (πολιτῆς)، فيبرهن أن فكرة المدينة جزء من الطبيعة التي تستند بدورها على فكرة أن الإنسان "حيوان سياسي (اجتماعي)".

"إنطلاقاً من هذا، يظهر أن المدينة جزء من الأشياء الطبيعية، وأن الإنسان بطبيعته كائن اجتماعي - سياسي (πολιτικὸν ζῷον)، فمن يقطن خارج المدينة (...)، فهو إما كائن منحط أو إنسان خارق (إله). (...). لأن إنساناً كهذا هو ولع بنشوب الحرب، يشبه حجر الداما المعزول في لعبة النرد (الطاولة). لذا فمن الواضح أن الإنسان هو حيوان سياسي أكثر من أي حيوان آخر جماعي. فكما قلنا، إن الطبيعة لا تصنع شيئاً اعتباطياً؛ مع هذا فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يمتلك لغة. فمن المؤكد أن الصوت علامة لمسبب الألم والراحة، وهذا ما نجده لدى الحيوانات؛ فطبيعتهم بلغت أنها استطاعت أن تختبر الشعور بالألم والراحة، وتعطي لهما معنى بالتبادل عندما وضعتهما في علاقة. لكن اللغة موجودة، ودورها يكمن في إظهار المفيد والمؤذي، وبالتالي، العدل والظلم. فليس هناك، في الحقيقة، سوى شيء واحد خاص فقط بالبشر يميزها عن باقي الحيوانات: هو قدرة البشر على تمييز الخير والشر، العدل والظلم (...). هكذا، فامتلاك قدرات مشتركة كهذه، يخلق عائلة أو مدينة".

الإنسان بطبيعته سياسي (اجتماعي). فطبيعة المجتمع تتأرجح بين البقاء عنيفاً خارج المجتمع، والدخول في جماعة حيث يكون الفرد جزءاً من كل. وهنا عليه قبول "عنف" قانون الجماعة. ففي كلتا الحالتين يبقى العنف جزءاً من طبيعة الفرد ويظهر جلياً لدى احتكاكه بالآخرين. ويضيف في النص نفسه:

"وأكثر من هذا، فالمدينة، بطبيعتها، سابقة للعائلة، وسابقة لكل منا. هكذا، فالكل سابق بالضرورة للجزء، فلو دمر الجسد، فلن يكن هناك من بعد يد ولا

(1) أرسطو، كتاب السياسة، الكتاب الأول، الفصلان الأول والثاني، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، تر أوغسطين بربارة، بيروت، ١٩٥٧.

رجل، إلا فقط بمجانسة، كما هو الحال عندما نتكلم عن يد من الحجر، لأن جميع الأشياء تعرف بواسطة وظيفتها (...)، بحيث أنه لو فقدت تلك الأشياء وظائفها، ينبغي الامتناع عن عدها (الأشياء) هي نفسها قبلا، لكن فقط أنها لا تملك سوى الاسم نفسه. أن تكون المدينة بطبيعتها سابقة لكل من أعضائها، فهذا واضح. فلو كان هذا صحيحا، في الحقيقة، إن كل واحد مأخوذ بشكل معزول (عن البقية) ليس مكتفيا بذاته، فهو يكون شأنه شأن باقي الأعضاء بالنسبة إلى الكل. لكن مَنْ ليس له القدرة على الانتماء إلى جماعة ما، أو ليس في حاجة كونه مكتف بذاته، وليس هناك شيء ما يجمعه بالمدينة، فهو إذن، إما حيوان (بهيمة) أو إله. لذا، فمن طبيعة البشر أنهم يمتلكون ميلا إلى جماعة من هذا النوع (المدينة)".

فعندما يكتب أرسطو "في طبيعة الإنسان ميل إلى العيش في المدن؛ فهو يحاول توضيح أن الإنسان هذا الميل، فهو ينكب من جهة على تحقيق غايته في امتلاك شيء، ومن جهة ثانية يفسر أرسطو الرغبة على أنها "نقص" تحاول الطبيعة ملأه. بالتالي يولد العنف ضمن مفارقة جدلية: إن الفرد ليس مكتملا؛ لذا فهو يعيش في كنف المدينة، لا بسبب مصلحة، لكن ليحقق هناك سعادته. هكذا فاكتمال الفرد مرهون بقدرته على الاحتكاك بالآخرين و"تقنين العنف. فالإنسان لا يمكن أن يكتمل كإنسان إلا من داخل المدينة. هنا يؤكد أرسطو أولوية طبيعة المدينة على باقي المفاهيم، هذا يعني أن المدينة تسهم بشكل مباشر في تحقيق طبيعة الإنسان ونضوجه، أو أن الفرد لا يستطيع أن يصير ذاته إلا كموطن. فالأجزاء لا يمكن أن تكون ذاتها إلا من داخل الكل الذي يجمعها ويملي عليها صفة الجزء. فليس هناك جزء مكتف بذاته، وهذا المفهوم يسمى بـ الهولية – الكلية والجزء (holisme). هكذا فالفرد المعزول خارج المدينة إما بهيمة أو إله. فالإنسان الخارج عن المدينة أقبح من أبشع الوحوش، ويمكن أن يتصرف كالإله الذي يجسد كمال التصرف الأخلاقي من خلال انسجامه مع قوانين الطبيعة.

إن الإنسان، في الحقيقة، يتمتع بطبيعته، باستعدادات عقلية، تعوض النقص الموجود في قابلياته الجسدية في الدفاع عن نفسه، فتلك الاستعدادات العقلية هي أسلحة رهيبة وبشعة إن لم يروضها المرء على العدل الذي تجسده قوانين المدينة. لذا فالإنسان أفضل الحيوانات عندما يطابق طبيعته كحيوان سياسي، ولكنه عندما لا يكون اجتماعيا يتحول إلى أبشعها. فالفرد الخارج عن المدينة هو من فقد إذن إحدى أهم صفاته: معنى العدل.

بالنتيجة، فالبشر في حاجة إلى بعضهم. فالإنسان لا يمكن أن يُعرَف إلا من خلال علاقته بالآخر. البشر يعيشون سوية، فليس من شك في وجود الآخر والتواصل معه. وهنا تظهر أسس الأنثروبولوجيا الأولى، في أن الواقع الحقيقي هو خبرة الفرد الجماعية أكثر من عزلته الفردية. فالأكثر وجودا بالنسبة إلى أرسطو هو من يعيش في المدينة. لكن نتساءل كيف يبرهن أرسطو على أن الإنسان معمول لأجل الحياة السياسية؟

في النص أعلاه، يقدم أرسطو ثلاثة براهين:

١/ لا تصنع الطبيعة شيئا بشكل اعتباطي.

٢/ إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يمتلك لغة.

٣/ بما أن اللغة قدرة على التعبير والتواصل بواسطة مفاهيم صورية وفرضيات، فهي تصف موضوعا معيناً: القيم الاجتماعية.

١- القدرة اللغوية، وسيلة تقنين العنف:

يؤكد أرسطو في بداية نصه على أن هناك سببا وراء اختلاف الإنسان في الطبيعة عن باقي الحيوانات، ولا تأتي الإجابة إلا في النهاية عندما يقول: "ليس هناك شيء ما يجمعه بالمدينة، فهو إذن، إما حيوان (بهيمة) أو إله. لذا، فمن طبيعة البشر أنهم يمتلكون ميلا إلى جماعة من هذا النوع (المدينة)". فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذي إذا فقد فضيلته أصبح أشعها. يختلف الإنسان، بفضل قدرته اللغوية، عن باقي المخلوقات في أنه يستطيع أن يكون أكثر فوضى ووحشية من باقي البهائم. فيستطيع أن يكون مدنيا، أي يحترم القانون، أو وحشا عندما يعصي قيمه وقوانينه، ويضربها بعرض الحائط، أي أنه يبتعد عن المدنية. فطبيعة الحيوان لا تسمح له بأن يتجاوز أو يخرق النظام الطبيعي الطبيعة هي التي جعلت منه حيوانا دون لغة، ولا قدرة على التمييز بين الخير والشر. فاللغة تدخل عنصرا أساسيا في طبيعة الإنسان، ألا وهو مفهوم الحرية، والتي يمكن أن يسيء المرء استعمالها، وهي أساسية كي يستطيع الإنسان أن يحقق ذاته. فالتمييز الأخلاقي مبني على الحرية.

فقابلية الإنسان اللغوية، أي قدرته في استعمال اللوغوس (λογος) تضيف عائقا: لا يمكن ممارسة الحرية إلا من داخل جماعة أشخاص اجتماعية. لهذا السبب تظهر المدينة ضرورة قصوى على جميع الأبعاد، في قدرتها على تحقيق العقل من جهة، وأنسنة جزء من الحرية المعطى في الإنسانية. فاستعمال اللوغوس أو قابلية النطق، تفرض على الإنسان بالضرورة البعد المدني أي العيش في مدينة. فالإنسان هو إذن قدرة على تجاوز فطرية

الرغبة وأنيتها، وتفهم للألم، أو حتى إظهار المفيد والمؤذي. كل هذا يتضمن في الوقت عينه قابلية انحطاط تسببها المدينة، التي من المفروض أن تمثل مكان فضيلة العدالة وكفيلتها.

٢- جدلية الطبيعة والمجتمع: جان جاك روسو: "مقولة عن أصل اللامساواة بين البشر"

لا ينبغي التفكير في العلاقة بين الأشخاص لا بشكل خلاف وصراع - كما حدث مع سارتر ومنطق الصراع الذي طغى على مفهوم العلاقة مع الآخر - لكن في محاولة انسجام تظهر من خلال الخبرة الأصلية مع الآخر على أنه شخص آخر، فليس هناك صراع لكن انسجام وجو، يدعوني الآخر من خلال حضوره إلى احترامه لكوننا كينين إنسانيين، يتأسسان على الاحترام لهذا الوجود النبيل الذي يسمى الإنسانية.

ساند جان جاك روسو في كتابه "مقولة عن أصل اللامساواة بين البشر" فكرة أن البشر يبنون في الأصل علاقات انسجام، حتى قبل تشكيل المجتمع. فيصف روسو في كتابه "الإنسان كما كان قبل إنشاء المجتمع". فلهذا نراه يستعين بمفهوم: حالة الطبيعة (فرضية). فيقول روسو إن الناس قبل أن يكونوا اجتماعيين كانوا لا يستعملون عقولهم، وإن هذه المَلَكَة فطرية، لكن لم يكن بإمكانها أن تتطور ما لم تكن الظروف الخارجية مؤاتية فتظهر أهمية العقل كضرورة. فطالما افترق الإنسان إلى فرصة ليمارس قابليته الذهنية، تبقى هذه غير مطورة وفي طور البدائية. وهذا متأت من فكرة أن الإنسان يمتلك شيئاً يميزه بوضوح عن الحيوان: إمكانية الإتيان المستمر أو وعي بالتوجه نحو الكمالية (perfectibilité). فالإنسان له القدرة على التغير، وعدم البقاء في الحالة التي وضعته فيها الطبيعة. لكن هناك تساؤل: ما الذي كان يميز الإنسان قبل إنشائه المجتمع؟ يجيب روسو إن الإنسان كان بريئاً وسعيداً. فيهتم روسو بوصف فعاليته النفس الأساسيتين السابقة للعقل: الغريزة والحث العفوي. فينبثق عنهما نوعان من الشعور: من جهة، حب الذات، أي الدافع الفطري للحفاظ إلى الذات، ومن جهة ثانية، الشفقة، أي الاشمئزاز والانزعاج من معاناة الآخر، شبيهي، الرغبة في مساعدته للتخلص من ألمه.

فالنقطة الثانية مرتبطة بالأولى لأنها تنبثق منها. فدونها لن يكون بمقدورنا أن نتعرف على الآخرين - أشباهنا بصورة مباشرة، فنحبهم طبيعياً وعفويًا. تظهر المشكلة بحسب روسو في المرحلة التالية في حياة البشر، أي لدى ظهور الدافع الاجتماعي، وبناء المجتمع فيما بعد، إذ يبدأ البشر عندئذ بالتناحر والنزاع بسبب ظروف الوضع الجديد: العمل؛ مَلَكَة المنافسة والمقارنة بينهم (دور العقل)؛ والكبرياء (حب الذات = النرجسية).

كأن روسو يجيب عن ما طرحه سارتر لاحقاً، الذي أجاب معاصره توماس هوبز (Hobbes 1679-1588) عن نظريته القائلة "إن الإنسان ذئب للإنسان" والتي أُشتقت مما يحدث اليوم من ظلم ووحشية سببتها النزعة المجتمعية وظروفها أعلاه. وهنا ينبغي عدم الخلط بين الإنسان في المجتمع مع طبيعة الإنسان (الطبيعة الإنسانية). إننا نعيش في الحقيقة، في المجتمع وحالة طبيعته ليست لا واقعية ولا قابلة للتحقيق (روسو). لكن، كنا على حق لو أخذنا الإنسان كما هو حاله اليوم، أي في المجتمع، كي نقول ونحدد ماذا تعني الطبيعة الإنسانية. استنتجنا بأن الطبيعة البدائية في العلاقات بين البشر تستند إلى الكراهية والنزاع. لكن مع هذا يقول روسو بأن هاتين الميزتين كانتا موجودتين في نفس الإنسان البدائية، ومازالتا موجودتين اليوم في نزعتيه نحو المجتمعية. وحتى في أبشع وأقسى إنسان هناك نزر يسير من "الشفقة"، مفهوم سيستعين به شوبنهاور فيما بعد، ليعلّل أسس العلاقة بين الكائنات: في أن الجميع آيل إلى الزوال بلا أمل وامتياز لكائن على آخر: لست أفضل من الحجر أو النبتة التي تندثر تدريجياً. فالبعد الاجتماعي لدى شوبنهاور مبني على الشفقة المتبادلة ضمن مصير مشترك.

ربما يحاول روسو أن ينقذ الشعور الاجتماعي من هذه السمعة السيئة، أي كونه أساس الكراهية الموجودة في البشر، عندما يُدخّل مفهوم "التربية المثالية" (في كتابه إميل) فيلقي به كمفهوم متعالٍ للمجتمع نفسه، والذي لا يسمح بالرجوع إلى الطبيعة. وعدم الرجوع إلى الطبيعة البدائية مشتق من الفعل اللاتيني "educare"، والذي يعني سحب الكائن من طينة الوجود، أو رفعه ليظهر فوق السطح، من "اللاهوية" إلى هوية معينة. فيستعين بهذه الحالة كمعيار، وكمنظم مثالي (هذا ما نراه في مؤلفه: "العقد الاجتماعي"). وهذا الخروج إلى الوجود، أو امتلاك هوية يحدث داخل المجتمع، لأن روسو يرى أن المجتمع يفرض على كل فرد أن يتمتع بهوية تميزه عن الآخرين. وإن لم يتطرق روسو بشكل مباشر إلى مسألة "الآخر" لكن امتلاك هذه الهوية يفرض "احتكاكا" مع الآخرين الذي هو أيضا "هويات". وهنا تكمن فكرة "اللقاء"، لأن المجتمع، بحسب روسو، ينشئ من أفراد "اتفقوا" أن يعيشوا سوياً.

٣- مفارقة الطبيعة والثقافة:

بلغ تحليلنا الفكرة القائمة على أن المجتمع يفرض على الإنسان أن "يلاقي" الآخر، وأن هذا الآخر هو الإنسان نفسه الذي هو أنا، لسبب أن كلينا يشارك في الجنس البشري نفسه. فالإنسان يميّز في الآخرين عفوياً أصله البشري. فالآخر يتمتع بملكة العقل وتسكنه الكرامة الإنسانية. لكن هناك التساؤل: هل نعيش فعلاً خبرة شمولية أو عمومية الطبيعة

البشرية؟ هل يوجد الإنساني (human) حقا خارج جماعتنا وشعبنا؟ هل هناك أنموذج للبشرية يكون فوق كل الجزئيات والشعوب على تنوع طبائعها وعاداتها؟

أ- الإنساني والثقافي:

لنأخذ نصا من كتاب "جنس وتاريخ"⁽¹⁾، للفيلسوف الفرنسي كلود-ليفى شتراوس (Strauss) والذي يساعدنا على الإجابة عن السؤالين أعلاه بشكل نفي. ففي الفصل الثالث يصف شتراوس وهم مركزية الاثنية (ethnocentric) الذي يخلط بطريقة مجحفة ما هو ثقافي وما هو طبيعي، فيقول:

"يكمن السلوك الأقدم في تصرفنا والذي يركز على أسس نفسية مُحكمة - كونها تظهر لدى كل منا عندما يواجه موقفاً غير متوقع - في رفض بكل بساطة للصيغ الثقافية: الأدبية والدينية والاجتماعية والجمالية، والتي هي الأبعد عن التي نصف بها ذواتنا. فلدى استعمالنا لصفات أو جُمَل كـ "هذا تصرف همجي"، أو "ليس هذا من عاداتنا"، أو حتى "لا ينبغي السماح لهذا أن يحدث"...الخ، كل هذه الانفعالات اللفظة تُترجم، في الحقيقة، قشعريرة واشمئزاز من أساليب العيش والاعتقاد، أو حتى التفكير التي تظهر بالنسبة إلينا غريبة. هكذا حدث خلط في العصور القديمة بشأن من لم يكونوا من كونوا الثقافة اليونانية (من ثم اليونانية - الرومانية) فيوصفون بالبرابرة (barbare)؛ لقد استعانت الحضارة الغربية فيما بعد بمصطلح "همجي" لتصف غرابية من لم ليسوا من الحضارة الغربية. لكن هذه الصفة تحمل بين ظهرانيها الحكم (السليبي) نفسه. من المحتمل أن تكون كلمة "بربري" مشتقة من الخلط والإبهام في زقزقة العصافير، اللذين كان يُعتقد أنهما يناقضان قيمة اللغة الإنسانية من الناحية المعنوية؛ فكلمة "همجي" التي تعني "من الغاب"، تنوّه إلى أسلوب عيش الحيوان الذي يتعارض مع ثقافة الإنسان".

إن ما يحاول شتراوس التعبير عنه هنا هو أن كل جماعة بشرية رأت في تعدد الثقافات لا من منظور ظاهرة طبيعية، لكن من منظور سلبي دائماً، بل إن التعددية هي بشاعة. إذ لدينا اشمئزاز من العيش سوية، أو الاعتقاد أو حتى التفكير لسبب أنهم غرباء، "بعادا"، (من هنا مثال مونتسكيو، رسائل فارسية: "كيف بالإمكان أن يصبح المرء فارسياً؟")

يعرّف شتراوس ما يسميه "وهم مركزية الاثنية" (أي رؤية كل شيء من منظور جماعة، قومية أو اثنية)، على أنها موقف أشخاص يخلطون قيمهم الشخصية أو قيم

(1) ClaudeLévi-Strauss, *Race et Histoire*, collection Médiations, Éd. Denoël-Gonthier, 1968, pp. 19-22.

جماعتهم وعشيرتهم أو يفرضونها كقيم مطلقة، أي ليس فقط لشعب معين لكن قيم عامة (universel). وهذا الوهم ناتج عن العادة، ويتناقل مع التقليد، وناتج عن جهل أو لا وعي. فيقوم الفرد بتحليل كل واقعه من منظور قيم قبيلته وعشيرته فقط - (فصل ٦ من كتاب شتراوس). يتجسد هذا الوهم في تشييد شيء ثقافي يقدّم ذاته على أنه إما "طبيعي" أو "شمولي" أو كوني. فمثلا يحدث خلط وإبهام بين الجنس البشري والطبيعة البشرية، انطلاقاً من نظرة قبيلتنا أو أمتنا، فتبقى كلمة "بشرية" محصورة في طريقة عيشنا وتفكيرنا فقط. ويتابع شتراوس في المكان نفسه:

"إن طريقة التفكير هذه عن الإنسانية، التي نرفض باسمها الـ "الهمج - sauvages" (أو جميع الذين ينظر إليهم بهذه الطريقة) ونقصيهم عنها، هي الطريقة الأكثر تميّزا، ويمكن ملاحظتها لدى هؤلاء الهمج. (...). تقف الإنسانية أمام حدود القبيلة والجماعة اللغوية وأحيانا أمام القرية؛ إلى حد أن الشعوب التي توصف عادة بـ بدائية تطلق على نفسها اسما يعني "الرجال" (وعادة ما تحمل خصالاً حميدة كالطيبين أو المتصفين بالشهامة...)، وتعني أن القبائل والجماعات أو القرى الأخرى لا تشارك بالفضائل أو بالطبيعة الإنسانية نفسها، لأن أصلهم من "الأشرار" ومن "السيئين"، من "قرود الأرض" أو "بيض القمل". لا بل نذهب أبعد في هذا الوصف السلبي للغريب إلى درجة حرمانه من رتبة الواقع جاعلين منه "شبحاً" أو "ظهوراً". هكذا تتحقق مواقف غريبة الأطوار حيث يتم جدال مخاطبين ببشاعة".

ويضيف شتراوس قائلاً: "في جزائر الـ "أنّتي" (Antilles) وبعد اكتشاف أمريكا عندما كان الإسبان يرسلون سماسرة وتجارا للتقصي فيما لو كان لسكان البلاد الأصليين "نفس" أم لا، فكان هؤلاء يُعرقون البيض السجناء في البحر لكي يعرفوا إن كانت الجثة تنفسخ (كما يحدث مع جثثهم) أما لا (...). ففي حالنا رفض صفة الإنسانية على الذين يظهرون الأكثر "همجية" أو "البرابرة" من غيرهم، فإننا، في الحقيقة، نستعير منهم أحد أبرز سلوك لديهم. إن البربري إنسان يؤمن بالبربرية".

هكذا كان الحال في العصور القديمة، فكل جماعة أو شعب لم يكن يشارك في الثقافة اليونانية (من بعدها الرومانية) رؤيتها للعالم، كان يوصف بـ "بربري"؛ وهكذا استعملت الحضارة الغربية كلمة "همجي" بالطريقة نفسها وطبقته على باقي الحضارات. فـ "البربري": مصطلح يعني الخلط والإبهام كما الحال في "زقزقة العصافير"، إذ لا يميز المرء مقاطع لغوية في تغريد العصافير مثلا. وهذا المصطلح يأتي نقيضاً لقيمة "اللغة" المعنوية وبعدها التواصلية. فالبربري هو إذن من لا يتكلم لغتنا؛ وهو بهذا أقل إنسانية منا بسبب أنه لا يشاركنا معطيات ثقافتنا، لأننا نعتقد بأننا الوحيدون الذين يمثلون البشرية! أما "الهمجي": فهو

"ساكن الغابة"، ويمثل ما هو حيواني، أي ما هو نقيض للثقافة البشرية وللتمدن. يعكس مصطلحا "همجي" و "بربري"، طريقة تفكير عن الآخر سمتها الأساسية رفض التعددية الثقافية؛ إذ إننا نفضل إبعاد كل ما لا يتماشى مع معايير ثقافتنا أو يختلف معها في رؤيته للوجود والطبيعة. ماذا يجسد رفض التعددية هذا بين البشر؟

ب- إشكالية الغيرية وجهل الآخر:

من هذا التحليل نستخلص أن مفهومي "الإنسانية" و "الجنس البشري"، يمكن أن:

- ١/ يخفيا، في أغلب الأحيان، جهلا مطبقا للآخر،
- ٢/ يدفعنا إلى كراهية الآخر، كونهما يرفضان اختلافه (والرغبة في محوه).
- ٣/ يبررا العبودية والقتل: فلو اعترفنا أن هناك جنسا بشريا وحيدا (مأساة النازية...)، تدفعنا التجربة إلى القول إن هناك طريقة وحيدة لتحقيقه، وإن كل ما يبتعد عن هذه الطريقة لهو ابتعاد عن الإنسانية.

هكذا بالتالي نميل دوما وبلا وعي إلى رؤية في الآخر وفق ما نريده نحن وتقاليدنا، مواطننا أو شخصا يشبهنا. فليست الاختلافات التي تميّزها لدى الآخر سوى "ملحقات ثانوية" ومقبولة في حال أنها ترضينا، أي أنها لا تميّزه كثيرا عنا، فلا تبعده عنا كمختلف، كأخر. وإلا فلن نتعامل معه كشخص أو كإنسان. هكذا فمن الضروري، إن لم نرغب في إيذاء الآخر، أن ننظر إلى اختلافه لا من منظور سلبي لكن ثناؤه والاعتزاز به كغنى. لكن الا يتطلب هذا منا التخلي عن فكرة "الجنس البشري"؟ أو أليس هناك طريقة للحفاظ على "الجنس البشري"، بحيث يمكننا من خلالها قبول الاختلافات بين البشر؟

أ- احترام الاختلافات:

أ. قيمة الاختلاف، وقبول الآخر كما هو، مع اختلافه (كلود ليفي شتراوس - جنس وتاريخ)

١. يقر شتراوس وبوضوح بأن فكرة التقدم "ما بين-جماعية" تشترط مسبقا الإقرار بتعددية البشر وتنوعهم. فالأسواق والطرق التجارية كانت تفرض على من يمارسها الاحتكاك بالآخرين، وبالتالي يقوم الجميع بـ "ابتكار" وسائل تُسهّل التبادل التجاري، كتعلم اللغات، أو تبني سلوك الآخرين كي يتم ذلك بشكل أفضل. فالاختلافات ضرورية، لذا فلها قيمة كبيرة؛ فيكتب شتراوس: "ليس بالإمكان تصور إنسانية مختلطة بنوع من حياة وحيدة لأن تلك الإنسانية إن وجدت لكانت

مُتَكَلِّسَة^(١)، لأن كل تقدم ثقافي هو خاصية ائتلاف بين الثقافات؛ ائتلاف مثمر لدرجة أنه يتكون من ثقافات متنوعة إلى حد كبير". فنقرأ في موضع آخر من الكتاب: "إن الحضارة تتطلب تعايشاً مشتركاً للثقافات، حيث تُقدّم كل منها أقصى ما تمتلكه من الاختلاف، لا بل إن الثقافة هي ذلك الاختلاف بعينه"^(٢). هكذا فما تقدمه الحضارة والآخر ليس ما هو موجود لدى الأخرى بل ما هو مختلف. فالتقدم يولد ضمن "المختلف" الذي تقدمه كل حضارة من جهتها. هكذا، هناك علاقة وثيقة بين "الاختلاف" و"التقدم".

٢. لا يمنع الاختلاف - وإن لم نستطع فهمه كلياً - من أن نتواصل مع هو مختلف (التمييز بين مصطلحي "الذي لا يمكن معرفته" و"المتعذر بلوغه"). من الواضح أن من المحال "معرفة" الإنسان. مع ذلك هذا لا يمنع من بناء جماعة. "إن الشعور بالإذلال والامتنان لدى كل عضو ثقافة ما - يمكن أو ينبغي أن يختبرهما مع الآخرين - لا ينبغي لهذا الشعور أن يركز إلا على قناعة وحيدة: حتى وإن لم يستطع (ذلك العضو) أن يدرك طبيعة الآخر الكامنة وراء اختلافه برغم كل جهوده، أن يقتنع أنه لا يستطيع إلا بشكل غير كامل أن يتوغل إلى داخل وجود الآخر ليفهمه"^(٣).

أدرك شترواس أن، من الناحية التاريخية، الاختلاف بين البشر لم يُفسّر ربما على أنه نقص أو دونية إلا بفضل اكتشاف القارة الأمريكية. فلم نقبل في البداية تلك الاختلافات على أنها خواص موجودة بحد ذاتها، أو أنها "واجبة الوجود": فمعينة ذلك التنوع أدهش الأوروبيين فبدأوا يطرحون أسئلة كهذه: هل للهنود نفس؟ هل هم بشر أم حيوانات؟

هكذا شرع الأوروبيون تدريجياً في النظر إلى الاختلافات بين البشر على أنها إيجابية. فالتنوع البشري في الحقيقة، ظهر لهم على أنه غير قابل للتبسيط أكثر، أو محال نقضه، لأننا نكتشف تنوعاً بين البشر أكثر مما نجد نقاطاً مشتركة تجمعهم. فانكب المهتمون بدراسة اختلاف الأجناس البشرية، كالفرنسيين مونتينييه (Montaigne ١٥٣٣-١٥٩٢) ومونتسكيو (Montesquieu ١٦٨٩-١٧٥٥) أكثر فأكثر، على دراسة وجهة نظر الآخر بغرض فهم المجتمعات الأوربية نفسها وبشكل أفضل. هكذا أصبحت الثقافات الأخرى بمثابة جسر

(1) Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, collection Médiations, Éd. Denoël-Gonthier, 1968, p.83.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧٦.

وواسطة حقيقية بيننا وبين ثقافتنا الأم. فالآخرون، ومن خلال مقارنتنا بما لديهم، هم من يدفعنا إلى أن نتعمق بشكل أفضل في ما لدينا، أي للتعرف على هويتنا.

وهذا التعرف على الهوية يثير صراعا داخليا ضمن أفراد كل جماعة أو مجتمع يظهر على السطح حالما تُراجع حضارة معينة ما لديها في باطنها. فكل حضارة تحمي نفسها من الخارج ضمن تحالف عنف أفرادها لتوجهه ضد الخطر الخارجي، لكن حالما يزول خطر الاحتكاك مع حضارة أخرى، عندئذ تظهر "شياطين الباطن" فيها. فيقوم أفرادها باختبار عنفهم بشكل فردي وعشوائي. للعنف هدف مرغوب فيه، وهو فرض الهيمنة على الآخرين بطرق لا ترصدهم، فالاعتصاب هو بالتالي تعبير رئيس عن العنف⁽¹⁾. تبقى طبيعة العنف متأصلة، ودور المجتمع، كي يبقى متماسكا ضمن الزمن، هو "ترويض لكل عنف الأفراد. ويتم تحقيق هذا الترويض ضمن "سلطة المجتمع وممارستها ضمن عنف منظم ضد عنف الفرد.

٢- التنظيم الاجتماعي والعنف:

هكذا يبدو أن التنظيم الاجتماعي يمثل "عنا" بوجه "عنف" البشر الطبيعي. إنها مفارقة صارخة تتبعث من صراع داخل الإنسان يجسد تمزقا داخليا يعيشه كل منا في مسيرته الوجودية. فمن قلب هذا التمزق، تولد المفارقة الجدلية بين رغبة الإنسان في البقاء في إنسانيته عن طريق احترام الآخر، ونزوعه إلى ضمّ "كل" شيء إليه. وهذا التمزق ليس سوى صراع داخلي بين نهم امتلاك يفرض عليه المساومة إما على الإبقاء على كينونته أو التضحية بها. وهذا ما طرحه غابرييل مارسيل في مؤلفه "الكينونة والامتلاك". هكذا يبدو وكأن المجتمع لا يوجد ولا يدوم إلا ضمن الديناميكية التي تنشأ من جدل المفارقة بين عنف الطبيعة البشرية ورغبتها في البقاء. ف وراء هذا العنف رغبة تنافس وامتلاك الأشياء بلوغا إلى الرغبة في امتلاك الآخر كما يكتب أدورنو (Adorno ١٩٠٣-١٩٦٩):

"لا يستند المجتمع في شكله الحالي - ربما لآلاف السنين - كما زعمت الإيديولوجية منذ أرسطو، إلى الجاذبية والانجذاب، ولكن إلى السعي وراء مصالح كل واحد على حساب مصالح الآخرين. لقد ترسخت في عمق شخصية الإنسان. [...] اليوم، كل إنسان بلا استثناء شعور بأنه محبوب أبداً، لأن الجميع غير قادر على الحب. [...] شددت إحدى أعمق توجهات المسيحية، والتي لم تتزامن تماما مع العقيدة، على إزالة البرود الذي ساد كل شيء"⁽²⁾

(1) François Héritier., *De la violence II*, Opus, Seuil, 1999, Paris.

(2) Theodor W. Adorno, *Modèles critiques*, Paris, Payot, 1984, p. 216-217.

لقد ولد المجتمع ومعه التحضر من أفراد سعوا إلى العيش المشترك، وتحتم عليهم محاربة الفوضى والوحشية و"ترويض" العنف الكامن في كل فرد، فقادهم ذلك إلى وضع القوانين. ويمثل هذا الترويض مقاومة "فوضى العنف في الفرد" بقانون العنف التحضري الذي يروضه. وهنا تنشأ مفارقة صارخة: يولد التحضر نتيجة رغبة الأفراد في ترويض العنف فيهم، وبالتالي يقوم المجتمع بالحد من العنف والسيطرة عليه من خلال ممارسة العنف المقنن على فرد أو مجموعة تعيد العنف إلى شكله الفوضوي: وهنا يأتي جوهر فكرة العقوبات. وهذا كان أساس إحدى طروحات العالم الاجتماع الألماني فولفجانج سوفسكي (Sofsky) في مؤلفه "في العنف" فكتب قائلاً: "يتجانس عهد العنف مع تاريخ البشرية من البداية إلى النهاية. فيخلق العنف الفوضى، أما النظام فيخلق العنف. فمحال أن يجد المرء حلاً لهذه المعضلة. بناء على الخوف من العنف، يخلق النظام الخوف والعنف مرة أخرى"⁽¹⁾. هكذا يُفضل المجتمع، تحت غطاء القانون، خلق العنف الذي يروضه، كي يعالج هله من الفوضى. فالفوضى هي أكبر خطر يهدد البشرية. إنها وليدة تناحر البشر وبسببها العنف. هذه الحلقة المفرغة كانت ولا زالت تأخذ صيغاً وصوراً "تتجدد" مع كل عصر وكل مجتمع. يمكن أن يلاحظ المرء أن العنف انخفض بدرجة كبيرة في مجتمعات، لكنه ما زال يفتك بأخرى. هل يمكن أن تكون هذه المعادلة صحيحة بحجة أن "التحضر" سبب في تراجع العنف؟

ليس الأمر مؤكداً، فسيجموند فرويد له رأي آخر عندما يكتب: "جعل التقدم التقني الإنسان فخوراً بابتكاراته، لكنه لم يعد يشعر أنه أصبح أكثر سعادة"⁽²⁾. فرض تنظيم الحياة الاجتماعية قيوداً صارمة على الجميع. بما أن الإنسان يشكل من خلال عدوانه الطبيعي خطراً على أبناء جنسه وباقي الكائنات، فمن الحكمة أن تجلب الحياة الاجتماعية النظام إليها من خلال القوانين الدينية أو العلمانية الموجودة هناك لحماية من أنفسنا. فيضيف فرويد قائلاً: "تشير كلمة الثقافة إلى مجموع الإنجازات والوسائل التي تُبعد حياتنا عن حياة أسلافنا والتي تخدم غرضين: حماية الإنسان من الطبيعة، وتنظيم علاقات البشر مع بعضهم البعض"⁽³⁾. هكذا يمنع القانون ويقمع عفويتنا. بالإضافة إلى ذلك، يؤدي دوره التعليمي في إيقاف العنف الذي يظل كامناً فينا، ويضيف أن ملكة الفكر والفلسفة هي سلاح لمحاربة ثوراتنا العنيفة.

(1) Wolfgang Sofsky, *Traité de la violence*, Trad. de l'allemand par Bernard Lortholary, Coll., NRF Essais, Gallimard, 1998, p.12.

(2) Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, 1929, PUF, p, 35,

(3) نفسه، ص ٣٢.

أ. التنافس وشرعية عنف الدولة (ماكس فيبر):

يمكن تعريف العنف على أنه نشاط موجه قصدًا لجعل الفرد يفرض سيطرته ضد مقاومة شركائه، عن طريق اللجوء إلى أساليب الإكراه التي تؤدي إلى استخدام وسائل غير سلمية. من خلال تعريف الدولة على أنها "مؤسسة سياسية طالما ادعت قيادتها الإدارية بنجاح، تطبيق اللوائح، واحتكار الإكراه البدني المشروع" (فيبر)⁽¹⁾. يولي ماكس فيبر (Weber) العنف الشرعي مكانًا رئيسيًا في برنامج علم اجتماع التجمعات السياسي. فيصف العنف الشرعي وسيلة مقتصرة على الدولة وشرط ضروري". ومع ذلك، وعلى الرغم من هذه الأهمية المعلنة والتكرار المستمر لهذا التعريف في العديد من الدراسات الاجتماعية عن الدولة، لم تتلق فكرة العنف المشروع سوى القليل من البحث التجريبي في العلوم الاجتماعية. لماذا هذه الفجوة؟

يبدو أن الهلع الذي سببه الخوف من الرجوع إلى زمن التناحر والوحشية قد غطى بشكل لاواع على جوهر مفهوم "الدولة" كجزء من التحضر على أنها "البديل" العنيف لكل مواطن فيها. فيصبح العنف وسيلة للعمل الاجتماعي (فيبر). فيمكن طابع الدولة الخاص في "موازنة" علاقات الصراع بواسطة وسائل تستخدمها القمع عنف الفرد الشخصي وعواقبه الاجتماعية؛ إنها ممارسة هيمنة بواسطة قيود مستترة. وفق فيبر، يكمن دور الدولة لا في قلع العنف والتخلص منه - وهذا مستحيل كونه مترسخًا في الطبيعة البشرية - لكن في نقله من الأفراد من المحيط الجماعي - الاجتماعي وحشره في ضمن الحيز الشخصي. فالدولة تستعين بوسائل لا تحترم في أغلب الأحيان كرامة الفرد من فكرة التطفل أو التطفل على حساب الآخر مثلًا، جسديًا أو نفسيًا أو اجتماعيًا.

إن احتكار الدولة استعمال العنف يحفظنا من بعض المساوئ، ولكن يمكن أيضًا أن يقود إلى بعض الانجرافات في المجتمعات المعاصرة. في الماضي، كان البشر يمارسون العنف فيما بينهم. اليوم، على الإنسان الحذر من إساءة استخدام الدولة للعنف ضد مواطنيها. إن كنا اليوم، من جهة، أقل عرضة للقتل ولكن، من جهة أخرى، علينا أن نكون أكثر حرصًا بشأن تزايد الاحتياطات الأمنية للسلطة والرقابة في تقييد حرية الأفراد.

بالنسبة إلى فيبر، المفارقة واضحة وهي تحدث ضمن جدلية لا مناص منها: تمر كل "أشكال التنشئة الاجتماعية" إذن عبر شكل من "أشكال" الهيمنة"، والتزام الفرد الوثيق بخضوع طوعي يعتمد على الصفات التي يسيطر عليها الشخص الذي يقود. فالدولة، كمنظومة

(1) Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 57.

اجتماعية، لا تغلت من هذه القاعدة. إذ تقوم شرعيتها على إقناع المواطنين بأنه من الصواب إطاعتها. لكن الشرعية لا تعني القانونية. فالقوانين المعادية لليهود مثلاً إبان المذبحة الهتلرية التي أصدرتها إدارة فيشي الفرنسية كانت قانونية بمعنى أن هيئات مؤهلة في الدولة سنّتها. ومع ذلك، فإن نظام فيشي لم يكن شرعياً، وكذلك القوانين التي سنّتها.

ب. الحضارة، ترويض لدوافع الفرد:

يرى عالم الاجتماع الألماني نوربرت إلياس (Elias 1897-1990) أن دور الحضارة يكمن في إجبار الفرد على الخضوع إلى عملية "ترويض" شخصي للسيطرة على دوافعه واستيعاب المعايير الاجتماعية للعيش مع أقرانه. يبدو أن إلياس كان مفتوناً في وقت مبكر بسيجمون فرويد، فوجد في تحليله النفسي تأكيداً قوياً على حجة مفادها أن الفرد والمجتمع ينتميان إلى بعضهما البعض، ويرتبطان ارتباطاً وثيقاً، والاكتفاء بالكلام عن الفرد كوحدة باطنية مستقلة لهو شيء عبثي كونه من نسج الخيال (fictif)، وباطنية خالصة، معزولة عن المجتمع. إذ لا يوجد إنسان وإلا يندرج ضمن لغة أو عائلة، فهو يتشكل داخل مؤسسة أو في عالم العمل وحياته مرتبطة بالتاريخ الذي يفرض أشكاله على المادة البشرية: أمة، إمبراطورية أو ديمقراطية ليبرالية.

مع هذا عارض نوربرت إلياس أفكار فرويد في ميله إلى إخماد (نزع دافعه) ما هو دائماً جزء من مسيرة التاريخ الطويلة. فبدلاً من افتراض تنظيم طبيعي للعنف، يُظهر إلياس، وفقاً لما ذكره ماكس فيبر، أن النشأة البطيئة لاحتكار الدولة التصرف بالعنف قد أجبر أتباعها على كبح متطلبات ميولهم ليعكسوه على ذواتهم. فالكثير من "المنوعات الثانوية" كالصق في الشارع، ثم في المبصقة، ثم منعه من الصق في الأماكن العامة، رموز كثيرة تشهد على تمدد الحضارة. فيسير الانضباط المتزايد للتصرفات جنباً إلى جنب مع التنشئة الاجتماعية: فيظهر العنف في رموز التبارز الخطابية، وظهور الحياء الفردي، والاهتمام المتزايد بالطفل والمرأة.

هكذا يُظهر نوربرت إلياس في كتابه "La Dynamique de l'Occident"⁽¹⁾ كيف تم تهدئة المجتمع الغربي وترويض أفرادهِ تدريجياً سعياً لبلوغ الحضارة الحالية الموحدة. لقد تخلى الإنسان تدريجياً عن سلوكه الهيجي لصالح السلوك المدني. وقد أدى هذا التحول الاجتماعي إلى السيطرة على تقلبات الطبيعة البشرية وحالتها المزاجية ودوافعها التي رُفضت

(1) Norbert ELIAS, *La dynamique de l'occident*, trad. de P.Kamnitzer, Calmann-Lévy, 1975, puis Pocket, coll. Agora, 2003.

باسم التحضر، وستختفي تدريجياً من الساحة الاجتماعية لتظل محصورة في المجال الصارم للقطاع الخاص. فالنزاعات تحدث الآن في داخل المجتمعات وليس بين الأفراد. سيصبح قمع العواطف الخاضع للسيطرة، ثم إلى اللاوعي اتساعاً كبيراً للفضاء العقلي، ويسمح بتطور غير مسبوق في العلوم والفنون والتعليم في الغرب، مما سيرتك الأرسقراطية لتمتد إلى الغالبية العظمى من السكان⁽¹⁾.

٢. مفارقة غياب المعنى في مجتمع متحضر: خيبة الأمل:

كان هدف الإنسان من الأزل إيجاد سبل كفيمة تسهم في "تحسين" معيشته من خلال ابتكار وسائل تتيح له بلوغ هدفين: استعمال الطبيعة لصالحه، وبلوغ إدراك أفضل لحاله كي يستطيع فهم "تقدمه" ضمن مسيرة تتكشف من خلالها إنسانيته تدريجياً. وكان هذا الشاغل في مخيلة البشر منذ القدم. ففي الأساطير اليونانية يسرق بروميثيوس النار من الآلهة ليهبها للبشر فهي تمثل معرفة بناء تنظيم الجماعة، ومعرفة وممارسة العدالة، ولا سيما الاستخدام الجماعي لهذه التقنية بحكمة. لكنه لم يكن لديه الوقت ... من المفهوم أن الآلهة لم تكن مستعدة لإعطاء البشر الفضيلة الرئيسية التي تجعلهم شبه الآلهة، أي امتلاك كمال تلك "التقنية"؛ فالبشر لا يمتلكون سوى جزء من هذه المعرفة التي تظهر من خلال التقنيات والسيطرة عليها عواقب استعمالها. بمعنى آخر، ما يريد أفلاطون التعبير عنه هو أن التكنولوجيا دون حكمة تمثل قوة بالغة الخطورة، لن تمنع البشر من قتل بعضهم البعض (على العكس تماماً!). ستكون هناك دائماً فجوة بين المعرفة التقنية، والحكمة، والعلم، والوعي!

لذا، إذا كانت هذه التقنية، وفقاً للأسطورة نفسها، قد نُسبت إلى البشر منذ البداية، كجزء من صفاتها الخاصة، فالتقنية بالتأكيد ليست "طبيعية" أو تافهة وأثارها في مستقبل البشر هائلة ومصيرية، ليس فقط على المستوى العملي، ولكن أيضاً على المستوى الأخلاقي. فالتقنية إنسانية جزء من جوهر الإنسان، وظهرت معه. إنها تسمح له بالبقاء على قيد الحياة والعيش. لكن إن لم تكن السيطرة عليها كلياً، فعلى الأقل، على الإنسان أن يتعلم كيف يجاريها ويستعملها كونها تبقى فوق طاقة البشر: لأنها تأتي من الآلهة والجبابرة، فالتقنية تسمح للإنسان في أن يبتكر. فالتقنية بالتالي، تجسد مظاهر ما بلغت إليه حضارة ما، وتعكس الوسيلة التي بواسطتها تدار مؤسسات تلك الحضارة، ومن أهمها "الدولة". فالتقنية بذلك جزء جوهري من الحضارة.

(1) André BURGUIERE, Norbert ELIAS, vers une science de l'homme, CNRS, 2004, p. 118, le concept d'autocontrainte et son usage historique.

لكن ألا تخاطر التقنية بأن تصبح غير إنسانية من خلال تجاوز استغلالها في السياسة، والاستخدام غير المنضبط، والخطورة ... إنتاج أشياء مصطنعة عديمة الفائدة ... فتصبح طريقة تصنيع معززة للقمع، والبحث عن هدف آخر غير الانسان؟

أثارت هذه المفارقة بين نزعة "التحضر" من خلال الوسائل التقنية -التي أهملت الانسان- وبين فكرة حصوله على حياة أفضل حفيظة العديد من المفكرين، فيكتب الفيلسوف الفرنسي عمانوئيل مونييه (١٩٠٥-١٩٥٠) بهذا الصدد:

"قليل الرجاء وسيلة تطويب لرغباتي، لأنه واقعي إلى درجة أن له قدرة على الابتعاد عن الرغبة، ويرفض أن يتصور جوهر الأشياء المرجوة. لكنه صبر، وهذا يعني تخلياً عن العجلة والطيش أمام ما في العالم، ولا يمكن أن يولد بمنأى عن نشاط ممكن. إنه لا يعد العالم مكاناً يمكن حصره، أي ينضب، ولكن بالعكس لا ينضب. إنه يرفض تكهن الاحتمالات والميل عادة إلى قياس القوى في اللعبة. وفق هذا المعنى، فالرجاء هو مسافة اتُخذت مع عالم آلي بتقنياته، ومُشيد لخدمة رغباتي؛ فيؤكد، في نهاية المطاف، عجز التقنيات في حسم مصير الإنسان." (١)

يبدو أن هذا "الطيش" والهوس أمام التقنية قاد لا محالة إلى "لا إنسانية التقنية" التي طغت على باقي أسباب وجود تلك التقنية. فغياب الرجاء الذي يضعه مونييه في وجه نزعة التقدم الحضاري التي تحدث دون الإنسان، كان ماكس فيبر يصفه على أنه "خيبة أمل العالم" (le désenchantement du monde) فيكتب قائلاً:

"دعونا نجعل فكرة واضحة عما يعنيه الترشيح العملي من خلال العلم والتقنية الموجهة نحو العلم. (...) لا تعني زيادة الفكر والترشيح معرفة عامة أكبر للظروف المعيشية التي نجد أنفسنا فيها. تعني شيئاً آخر: معرفة أو تصديق أنه، إذا أردت، يمكنك تعلمه في أي وقت؛ لا توجد، من حيث المبدأ، قوة غامضة لا يمكن التنبؤ بها تدخل في الاعتبار، ومن ناحية أخرى، يمكن التحكم في كل شيء عن طريق الحساب. وهذا يعني خيبة الأمل في العالم." (٢)

فعالم طغت عليه العقلانية إلى أقصى الحدود، ويمكن أن تجتاحه خيبة الأمل يمكن أن تجتاحه في أي لحظة بسبب عدم قدرة الإنسان على السيطرة على "كل" شيء (كامو)،

(١) عمانوئيل مونييه، مدخل إلى المذاهب الوجودية، ترجمة أ.د. هاني بيوس حنا، ابن النديم للنشر، ٢٠١٧، ص ٧٤-٧٥.

(2) Max Weber, conf. *Le savant et le politique*, « La profession et la vocation de savant », trad. de Catherine Colliot-Thélène, La Découverte/Poche n°158, 2003, p. 83.

يترجم عالمًا يثق فيه البشر، فيرون أن كل ما يحدث على الأرض يمكن معرفته، وأن كل ما يحدث يخضع بطريقة ما إلى قوانين علمية. هذا يعني أنه في القانون العلمي، حتى لو لم يعرف المرء ذلك الآن، فهناك دائمًا بالضرورة تفسير علمي لكل ما يحدث. لذا، فكل ما يحدث قابل للتنفيذ المنطقي بواسطة التقنية التي تستخدم هذا العلم. وهنا يمكن للمرء أن يخلص إلى أن النظرة المنطقية للعالم العلمي تبدأ ببسط قدرتها الهائلة على توفير الأسباب لكل ما يحدث. لكن ألا يمكن أن يصبح هذا عالم مُعقلن أيضًا عالمًا يكافح بصعوبة، لأن البحث عن الأسباب ليس ذا معنى؟ فالبحث عن العلل قد أنكه فلاسفة اليونان ومن بينهم أرسطو الذي كان مرغمًا في النهاية، وخوفا من السقوط في شكية عقيمة، للإقرار بوجود "علة نهائية" أو كما سماها "علة العلل"!

إذا بقينا ضمن الإطار الصارم الذي يقتضيه التفسير العلمي، فلن نتمكن من العثور إطلاقًا على معنى، لأن الإنسان هو الوحيد الذي سيكون قادرًا على دمج هذا الحدث في رواية أو أسطورة أو قصة من أصل، أو اللاهوت لينتج من خلاله معنى معينًا. فيأتي التاريخ حاضنة للمعنى كونه يُبنى على هذه الميادين الفكرية واللاهوتية.

فلا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون الأسباب هنا بدائل عن المعنى. ومع ذلك، إذا استنتج المرء من هذا المثال في نطاق عمل المجتمعات الغربية (وهذه هي وجهة نظر ماكس فيبر)، يدرك عندئذ أن مجتمعاته التي تعمل تاريخيًا أكثر وأكثر، وتميل إلى العقلانية العلمية، والتي ضاعفت سلسلة الأسباب والتأثيرات. مع ذلك، تبقى تلك المجتمعات تفتقر إلى قدرة على إعطاء معنى عام لوجودها، وذلك ببساطة لأنه في المجتمعات البشرية هذا المعنى الشامل، -الذي يسمى أحيانًا "المعنى النهائي"-نعجز عن الإجابة عنه. هكذا يعني مفهوم "الإحباط" وفق نظرة فيبر الاهتمام المفرط بفكر تقني ومعرفي، وإن كان مهمًا للغاية، ولكنه مع ذلك يترك العالم في بحث عن المعنى والفراغ.

قد يغامر العلم بالانشغال بالأسباب دون المعاني، أي يهتم أكثر بأصل الحياة، لكنه لا يستطيع أن يقول غايتها النهائية. فليست الغائية مسعى العلماء. فخبية الأمل في العالم تنتج هذا النوع من الحس العميق (عدم وجود إحساس عام بالظاهرة). يمكننا أن نقول على سبيل المثال إن الأمور تحدث ظواهر يمكننا تفسيرها، ولكن يبدو أننا أقل قدرة على منح تلك الظواهر معنى كما فعلت الأفكار التقليدية. فالاهتمام بالأدلة لا يدرج اهتمام البشر بهدف الحياة ولا في ترتيب الكون، ولا في ترتيب القدر الديني أو أي شيء يتجاوزنا. هكذا يبقى التفكير في إطار فكري تقليدي أفضل وسيلة لتحديد مسألة غائية الحياة. لذا يبقى التحضر

ومعه القدرة العقلانية مفارقة، كون تعليل الظواهر ومنها العنف في المجتمعات المتحضرة سيأخذ دومًا أشكالًا جديدة "متحضرة" تجسده حروب ومذابح تستعمل الوساطة نفسها، "المعرفة العلمية" لتفتك بشكل أكبر وفاعل. وما القرن العشرون إلا شاهد حي على هذه المفارقة بين زيادة التحضر والفتك الهائل الذي يمكن للتقدم أن يسببه على الصعيدين: الخارجي، في نزعات بين الشعوب، وداخلي في بناء فردانية تدفع الفرد إلى كبت عنفه تحت سيطرة مجتمعه.

٣. خاتمة:

تبقى مفارقة العيش سوياً ضمن عنف منظم هي التي تدير المجتمعات وتحميها من الحروب والتطاحن. لقد أصبحت الظروف المعيشية أكثر أمناً؛ لكن بشكل مفارق، تزايدت حساسية المجتمع واستمرار السلوك المحفوف بالمخاطر. فكلما انتظمت المجتمعات أكثر فأكثر، زادت مخاطر كبت الأفراد لتظهر بشكل إجرام جماعي (حروب وتهجير...) فردي (جرائم) لا يخلو من وحشية. ويدفع كل هذا الضغط الذي يولده المجتمع وعدم المساواة المعيشي العديدين إلى "الانفجار".

هل بالإمكان التخلص من العنف؟ الجواب يأتي بالنفي. فقد حاول الفكر منذ ولادته التعامل مع طبيعة البشر العنيفة. وليست المسألة مرتبطة بشعب أو تقليد معين. فهاجس العنف يبقى جزءاً من طبيعة البشر. فالمجتمعات المتحضرة لا تختلف كثيراً عن المجتمعات القديمة بشأن بقاء إنسان اليوم كالماضي عنيفاً. لربما الفرق يظهر شكلياً، ويستند إلى حاجة العصر ومتطلباته. فإنسان العصور الغابرة كان يمارس العنف بحثاً عن الغذاء والمأوى، أما إنسان اليوم فهو في بحث عن هوية فردية وهذا لا يخلو عن تعنيف الآخر داخل صراع مستمر. ويتطور هذا الصراع ليأخذ شكل تنافس أمم، ليلبغ ذروته في الحروب والمذابح. ويبقى المحرك الأساسي لكل هذا إشكالية الاقتصاد والمال. فهي تدفع شعوباً ينوب عنها أفراد-سياسيون، يقومون بحماية "مصالح" بلدانهم. ولا تخلو هذه العملية من تلاعب وبناء جبهات اقتصادية وغيرها من الأفعال التي تعول الدبلوماسية عليها.

لقد فطن اليونانيون ومن بعدهم الرومان، إلى أهمية بث الانسجام مباشرة، بين أفراد الشعوب التي كانوا يستولون عليها ويحكمونها. فعندما كانوا يستحوذون على مدينة، كان فأول شيء كانوا يفعلونه هو تشييد المسارح وطلبات الصراع بين متنافسين. وهذه المسارح كانت وسيلة تساعد الأفراد على إخراج العنف الطبيعي الكامن فيهم وترجمته ضمن نشاط "رياضي". فولدت الألعاب الأولمبية التي كان تنظم العنف بشكل سلمي ضمن "المنافسة" والتي هي بالأساس، تنظيم للعنف.

المراجع:

- Claude Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, collection Médiations, Éd. Denoël-Gonthier, 1968.
- François Héritier., *De la Violence II*, Opus, Seuil, 1999, Paris.
- Theodor W. Adorno, *Modèles Critiques*, Paris, Payot, 1984.
- Wolfgang Sofsky, *Traité de la Violence*, Trad. de l'allemand par Bernard Lortholary, Coll., NRF Essais, Gallimard, 1998.
- Sigmund Freud, *Malaise dans la Civilisation*, PUF, 1929.
- Max Weber, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971.
- Norbert ELIAS, *La Dynamique de L'Occident*, trad. d P.Kamnitzer, Calmann-Lévy, 1975, puis Pocket, coll. Agora, 2003.
- André BURGUIERE, Norbert ELIAS, *Vers une Science de L'Homme*, CNRS, 2004, le concept d'autocontrainte et son usage historique.
- Max Weber, conf. *Le Savant et le Politique*, « La profession et la vocation de savant », trad. de Catherine Colliot-Thélène, La Découverte/Poche n°158, 2003.
- عمانوئيل مونييه، مدخل إلى المذاهب الوجودية، ترجمة أ.د. هاني بيوس حنا، ابن النديم للنشر، ٢٠١٧.
- ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران المجلد الأول ج٣ القاهرة سنة ١٩٦١.
- رينيه لابات وموريس سنايزر وآخرون، سلسلة الأساطير السورية، ديانات الشرق الأوسط، تر مفيد عرنوق، دار علاء الدين، دمشق ٢٠٠٦.
- أرسطو، كتاب السياسة، الكتاب الأول، الفصلان الأول والثاني، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ترجمة أوغسطين بريارة، بيروت، ١٩٥٧.