



أنطولوجيا العنف والسيادة:

كينونة الدولة بين ضرورات الوجود ومزالق الفناء

د. محمد لمعمر

دكتوراه الفلسفة من جامعة الحسن الثاني

أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي

أكاديمية الدار البيضاء - سطات

المغرب

الملخص:

تتناول المقالة إشكالية العنف السياسي وعلاقته بالدولة الحديثة، من خلال التساؤل حول ما إذا كان العنف يمثل تلازما بنيويا مع الدولة أم أن تجاوزه والحد من آثاره يظل ممكنا عبر تأسيس السياسة على مبادئ الحق والقانون. وتنطلق الدراسة من اعتبار العنف ظاهرة إنسانية وثقافية تتصل بممارسة القوة وبأنماط التنظيم الاجتماعي والسياسي، ولا تختزل في العدوان الغريزي. كما تبحث في الكيفية التي تأسست بها الدولة الحديثة على احتكار العنف المادي المشروع، باعتباره آلية لضمان الأمن والنظام، بالاستناد إلى تصورات ماكس فيبر وسبينوزا وكانط. وتناقش الدراسة مخاطر الفصل بين السياسة والأخلاق في التصور الماكياويللي، حين تنفصل ممارسة السلطة عن مقتضيات الحق والعدالة، بما يفتح المجال أمام تحول القوة السياسية إلى أداة للقمع وتقويض دولة القانون. وعلى المستوى العربي الإسلامي، تفكك المقالة بعض آليات شرعية العنف السياسي من خلال الآداب السلطانية، وتوظيف الخطاب الفقهي، والرموز الملكية التي أسهمت في ترسيخ الطاعة وإضفاء المشروعية على أنماط من الاستبداد. وتخلص الدراسة إلى أن الحد من العنف السياسي يقتضي تجاوز الطائفية ومنطق الإقصاء، وترسيخ دولة ديمقراطية اجتماعية تقوم على المواطنة، والحوار، وسيادة القانون، وصون الكرامة الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: العنف السياسي، الدولة الحديثة، الحق، القانون، الفقه السلطاني، الديمقراطية.



Abstract: This article examines political violence and its relationship to the modern state, asking whether violence constitutes a structural feature of state power or whether it can be contained through the principles of law and justice. It approaches violence as a human and cultural phenomenon linked to power and social organization, rather than as mere instinctive aggression. Drawing on Weber, Spinoza, and Kant, the study explores the modern state's monopoly of legitimate physical violence as a means of maintaining order and security. It also examines the risks of separating politics from ethics in Machiavelli's thought and analyzes, in the Arab-Islamic context, mechanisms that have historically legitimized political violence through the literature of governance, jurisprudence, and royal symbolism. The article concludes by emphasizing the need to overcome sectarianism and violence and to strengthen a democratic social state founded on citizenship, dialogue, the rule of law, and human dignity.



مقدمة: يشكل العنف، في أبعاده الإنسانية والسياسية، ظاهرة وجودية مركبة ومعقدة تتجاوز الحدود الجغرافية والزمنية، وتستقر في عمق التجربة البشرية وفي أنماط تنظيم المجتمع وممارسة السلطة. وقد ظل العنف حاضرا في تاريخ التجمعات البشرية بأشكال متعددة، ارتبطت بممارسة القوة والإكراه والصراع حول المصالح والنفوذ والموارد. وتزداد خطورته حين ينتقل من مستوى السلوك الفردي إلى المجال السياسي، حيث يصبح متصلا ببنية السلطة وآليات الحكم وتنظيم العلاقة بين الدولة والأفراد والجماعات. ففي الوقت الذي جعل فيه الفكر السياسي الحديث والمعاصر من الحرية والحق وسيادة القانون والديمقراطية متركبات لتنظيم الحياة المشتركة، ظل العنف السياسي حاضرا داخل المجال العمومي، بما يهدد حقوق الإنسان والكرامة الإنسانية ويضعف أسس الرابطة الاجتماعية.

وتنبع أهمية التفكير في العنف السياسي من كونه ظاهرة لا تنحصر في مظاهرها المباشرة، وإنما تتداخل في تشكيلها عوامل سياسية واجتماعية وثقافية ونفسية وقانونية. فالعنف قد يتخذ صورة الإكراه والهيمنة والتخويف والقمع، وقد يتداخل فيه المادي بالرمزي، والقوة بالإخضاع، والسلطة بإنتاج الطاعة. لذلك يصبح فهم العنف السياسي رهينا بالكشف عن منابعه وآلياته، وتتبع شروط ظهوره واستمراره، وفحص المبررات السياسية والقانونية التي قد تستخدم لإضفاء المشروعية عليه، مع مساءلة القوى والمصالح التي تحركه والغايات التي يسعى إلى تحقيقها. وتزداد أهمية هذا السؤال في عالم أصبح فيه العنف عابرا للحدود، متجاوزا للأطر المحلية، الأمر الذي يجعل مواجهته قضية تتصل بمستقبل الدولة والمجتمع وبإمكان بناء فضاء عمومي يستوعب الاختلاف دون تحويله إلى صراع عنيف.

ولا تكمن مواجهة العنف في إنتاج عنف مضاد، بل في بناء الشروط الفكرية والسياسية والقانونية والاجتماعية التي تحد من أسبابه ومظاهره. ويقتضي ذلك إرساء ثقافة الحوار والتسامح، وترسيخ الاعتقاد بأن الاختلاف يمثل إمكانا للتعدد واستيعاب المواقف والتصورات، إلى جانب وضع قواعد واضحة تضبط علاقة المواطن بالسلطة، وتحدد مجالات ممارسة الحرية والنقد والمشاركة السياسية. كما يتطلب الأمر جعل العدالة الاجتماعية والمساواة والإنصاف وسيادة القانون معايير ناظمة لسلوك الدولة والأفراد والجماعات. وبذلك، فإن الحد من العنف يمر عبر إعادة بناء شروط الحياة المشتركة على أساس العقل والحوار والعدالة، بما يسمح بتحويل الاختلاف من مصدر للصراع إلى مجال للتعدد والتعايش.

وتتخذ المسألة بعدا أكثر تعقيدا حين يتعلق الأمر بعنف السلطة الحاكمة، خاصة عندما تنفصل ممارسة الحكم عن مقتضيات الحق والقانون والمشاركة السياسية. فقد تحول السلطة، في بعض التجارب، إلى وسيلة للسيطرة على الأفراد والتحكم فيهم وإخضاعهم، فتضييق مساحات التعبير والمشاركة، ويتحول الاختلاف السياسي إلى مصدر للتهديد والقمع. وتزداد المفارقة حين تكون الدولة الحديثة قائمة على احتكار العنف المادي الشرعي، إذ يمكن لهذا الاحتكار، حين يخرج عن حدود القانون والشرعية، أن يتحول من وسيلة لحماية النظام العام إلى أداة للتخويف والقهر. لذلك يكشف العنف السياسي عن جوانب خفية في علاقة الحاكم بالمحكوم، ويضع ادعاءات الدولة حول الحق والقانون والحرية أمام اختبار الممارسة السياسية الفعلية.

وتبرز أهمية هذه الإشكالية بصورة خاصة في العالم العربي والإسلامي، حيث تتقاطع أسئلة الدولة والسلطة والشرعية مع أسئلة الدين والتطرف والطائفية. فالعنف السياسي قد يجد لنفسه مبررات في خطابات دينية أو مذهبية أو سياسية، كما قد تسهم بعض أشكال توظيف الدين في المجال السياسي في تحويل الاختلاف العقدي أو المذهبي إلى صراع حول السلطة والمشروعية. وتستدعي هذه الوضعية فحص العلاقة بين العنف السياسي والتطرف الديني، دون اختزال الظاهرة في العامل الديني وحده، وإنما من خلال تحليل تفاعل العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية والقانونية التي تسمح بتحول الاختلاف إلى إقصاء، والإقصاء إلى عنف.

وانطلاقا من هذه الاعتبارات، جاءت هذه الدراسة لتفكيك ظاهرة العنف من مستوياتها العامة إلى صورتها السياسية، والبحث في دلالاتها وتجلياتها وأسبابها، ثم مساءلة علاقتها بالدولة والسلطة الحاكمة. وقد اقتضى ذلك تمهيدا نظريا يتوقف عند مفهوم العنف في أبعاده اللغوية والفلسفية والاجتماعية والسيكولوجية، قبل الانتقال إلى العنف السياسي باعتباره إشكالا يتصل بممارسة السلطة وبطبيعة الدولة



الحديثة. كما تسعى الدراسة إلى تحليل آليات شرعنة العنف وتوظيفه، وفحص العلاقة بين السياسة والأخلاق والقانون، وصولاً إلى مساءلة علاقته بالتطرف الديني، مع استحضار خصوصية السياق العربي والإسلامي.

وعليه، تنطلق الدراسة من مجموعة من الأسئلة المترابطة: ما جوهر العنف؟ وهل يمثل معطى متجذراً في الطبيعة الإنسانية أم أنه نتاج لشروط اجتماعية وثقافية وتاريخية؟ وكيف يتشكل العنف السياسي داخل الدولة الحديثة؟ وما طبيعة العلاقة بين احتكار الدولة للعنف وبين الحق والقانون؟ وهل يمكن للسياسة أن تتحول إلى مجال لتدبير الاختلاف بعيداً عن الإكراه والقمع؟ وما الشروط التي تجعل العنف السياسي قابلاً للاستمرار رغم سيادة القانون والمؤسسات؟ ثم كيف تتداخل العوامل السياسية والدينية والاجتماعية في إنتاج التطرف والعنف؟ وأي إمكانات تتيحها دولة الحق والقانون والديمقراطية والعدالة الاجتماعية للحد من هذه الظاهرة؟

أولاً: العنف: إضاءات مفاهيمية

يحيل لفظ العنف إلى كل سلوك يتضمن معاني الشدة والقسوة لتحقيق أهداف معينة. فمفهوما العنف والقوة، بمعناهما السلبي، يحيلان إلى معنى واحد، خصوصاً عندما توظف القوة في اتجاهها السلبي، بحيث تتحول إلى قوة تدميرية، إلى درجة "أن القوة، هذه الكلمة المستخدمة في الاستعمال اليومي، دلالتها الاصطلاحية تحيل إلى قوى الطبيعة أو قوى الظروف، أي الطاقة الناتجة عن الحركات الطبيعية أو الاجتماعية"¹. مع العلم أن القوة، "بالمعنى الإيجابي مطلوبة محبذة، والقرآن الكريم يدعو إليها، وإنما تدان القوة عندما تستعمل استعمالاً غير صحيح. أُنْداك تصبح القوة عنفاً"².

يتبين لنا أن العنف هو كل سلوك أو تصرف أو فعل، ظاهري أو خفي، يستهدف إلحاق الضرر بالذات أو بالغير أو بالطبيعة أو بالملكات. وهنا تبرز خاصية مهمة تنجلي في ضرورة التمييز بين العنف والعدوان. فإذا كان العدوان يرتبط، في مستواه الغريزي، بمنطق الصراع داخل الكائنات الحية، فإن العنف يتخذ في المجال الإنساني أبعاداً تتجاوز الاستجابة الغريزية المباشرة. فمع نشأة المجتمع وتحويل التجمعات البشرية التي كانت تنظم وفق منطق الغريزة إلى تجمعات اتخذت صفة المجتمع.

ومع ميلاد العقد الاجتماعي، ازدادت الحياة تعقيداً وظهرت ظواهر اجتماعية استدعت الفكر والثقافة والتنظيم. وفي هذا التحول التاريخي برز العنف باعتباره ظاهرة تتصل بالقدرة الإنسانية على توظيف القوة وتسخير المعرفة والوسائل المتاحة لتحقيق غايات معينة. يقول كارل فون كلوزفشتش: "ولأجل أن تغلب القوة على القوة، فإنها تستعمل كل ما توفره لها الصنائع والعلوم من وسائل"³. ويفيد ذلك أن العنف، بما في ذلك العنف السياسي، لا يرتبط بالمجتمعات التي تقتصر إلى الحضارة والثقافة وحدها، وإنما يمكن أن يتخذ أشكالاً أكثر تعقيداً داخل المجتمعات التي تطورت فيها العلوم والصنائع والأساليب التقنية والثقافية.

إن الإنسان كائن ثقافي، ومفاد ذلك أن الثقافة أسهمت في تهذيب السلوك والفعل الإنسانيين، وأتاحت للبشر الانتقال من أنماط العيش القائمة على الفوضى والصراع إلى أشكال أكثر تنظيمًا، تحكمها القواعد والقوانين والعلاقات التعاقدية. ويستحضر توماس هوبز صورة الإنسان في حالة الطبيعة باعتباره كائناً تحكمه نزعة الصراع، حيث "حرب الكل ضد الكل"، وحيث يمكن أن يتحول الإنسان إلى "ذئب لأخيه الإنسان". ومع نشأة المجتمع والدولة والعقد الاجتماعي، أصبح ممكناً الانتقال إلى عالم التحضر والنظام والاحتكام إلى القانون.

ويؤكد إميل دوركايم هذا الدور الذي يضطلع به المجتمع في تشكيل الإنسان، قائلاً: "فمن المجتمع يأتينا خير ما فينا [الثقافة والتربية والتنشئة الاجتماعية]، ومنه تنبع الأشكال العليا لنشاطنا [كالتفكير والتأمل...]"⁴. ومع ذلك، فإن اكتساب الإنسان للوعي الثقافي

1 حنة أرندت، في العنف، ترجمة، إبراهيم العريس، دار الساقى، دون طبعة، دون تاريخ، ص: 4. (بتصرف).

2 أبو زيد المقرئ الإدريسي، معضلة العنف، رؤية إسلامية، مؤسسة الإدريسي الفكرية للأبحاث والدراسات، الدار البيضاء، 2006، ص: 18.

3 كارل فون كلوزفشتش، في الحرب، ترجمة أكرم ديري والمهشم ألابوي، الطبعة الثانية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص: 140. (بتصرف).

4 إميل دوركايم، التربية الأخلاقية، ترجمة محمد بدوي، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ، ص: 88. (بتصرف).



والخضاري لم يؤد إلى اختفاء العنف من الوجود، فقد ظل حاضرا بوصفه ظاهرة إنسانية ووسيلة تتجاوز الدفاع عن النفس والحفاظ على البقاء. وأصبح العنف في العصر الحديث أداة للصراع حول الموارد، واستغلال الإنسان وإخضاعه، واستنزاف الطبيعة واستثمار خيراتها، والتحكم في الأفراد والجماعات. وفي هذا المعنى، يقول كلوزفنتش: "فالحرب فعل من أفعال القوة / العنف، نحاول بواسطته إرغام الخصم على الخضوع لإرادتنا"⁵. ويقود توظيف العنف في هذه الحالات إلى الدخول في صراعات ونزاعات وحروب مع الآخرين، حيث تتحول القوة من طاقة يمكن توجيهها نحو البناء إلى وسيلة للإخضاع والتدمير.

ونظرا إلى خطورة العنف في زمننا المعاصر، خصصت المدارس السيكولوجية حيزا مهما لدراسة هذه الظاهرة والحفر في بنيتها، بغية تحديد ماهيتها وإدراك تمفصلاتها ودوافعها. وقد أكدت بعض الاتجاهات السيكولوجية أن العدوان يمثل طاقة كامنة في الطبيعة الإنسانية، وأن هذه الطاقة قد تتخذ مسارات مختلفة بحسب الظروف النفسية والاجتماعية المحيطة بالفرد. فقد يظل العنف مضمرا وفي حالة كمون، ولا يظهر في صورة فعل مباشر إلا عندما يختل التوازن النفسي أو تتعرض الذات للتهديد، خصوصا في حالات الدفاع عن النفس.

عندئذ يمكن للإنسان المسالم أن يتحول إلى شخص عنيف وعدواني، بما يوضح أن الدفاع عن الذات يرتبط بطاقة كامنة يمكن أن توجه في اتجاهات مختلفة، سلبية أو إيجابية. حيث يغدو العنف متصلا بكيفية توجيه القوة الكامنة في الإنسان، إذ "العنف بما هو استعمال سلمي للقوة يحولها من طاقة ضرورية للإنسان، لبناء ذاته ومجتمعه وحضارته، إلى طاقة تدمير"⁶. ويجد هذا التصور امتداده في التحليل الفرويدي للصراع، حيث يرى فرويد أن "إنه لمبدأ عام أن صراعات المصالح بين الناس تسوى باستخدام العنف. وهذا صحيح بالنسبة للمملكة الحيوانية بأسرها، وهي المملكة التي لا يملك الناس استبعاد أنفسهم منها."⁷.

ويشير ذلك إلى أن العنف لا يمكن فهمه من خلال الطبيعة الفردية للإنسان وحدها، وإنما يستدعي النظر في علاقات الصراع والمصلحة والقوة التي تنتظم داخل المجتمع. ويتضح، أن الإنسان في غياب المجتمع والثقافة يظل عرضة لتزوعات عدوانية، ولا يمتلك دائما القدرة على توجيه القوى الكامنة في أعماقه نحو غايات بناءة. غير أن الثقافة تتيح للذات أن تعي ذاتها، وأن تدرك طبيعة طاقتها وقدراتها، فيعمل الفرد، داخل المجتمع، على تهديب نزواته وصقل أفعاله وسلوكاته. وهكذا يصبح الإنسان أكثر إنسانية من خلال التربية والتنشئة الاجتماعية، ويتحول إلى كائن اجتماعي منتم إلى جماعة بشرية منظمة، تحكمها قواعد مشتركة ويؤطرها القانون والتعاقد الاجتماعي. وفي هذا الصدد، يؤكد إدغار موران أن "كل فعل إنساني هو فعل بيولوجي- ثقافي"⁸. بما يعني أن الفعل الإنساني لا يمكن احتزاله في بعده البيولوجي، كما لا يمكن فصله عن الشروط الثقافية والاجتماعية التي تمنحه معناه واتجاهه.

وإذا كانت التربية والتنشئة الاجتماعية قد أسهمت في انتقال الإنسان من منطق الغريزة إلى منطق التنظيم والوعي، فإن تأسيس المجتمع والدولة والعقد الاجتماعي شكل لحظة أساسية في تنظيم القوة والحد من الصراع. غير أن ظهور الدولة والقانون لم يؤد إلى القضاء على العنف، وإنما أعاد تنظيمه ونقله إلى مستويات جديدة، فأصبح العنف السياسي أحد أبرز تجليات العلاقة بين القوة والسلطة. وإذا كان الإنسان كائنا واعيا، وقد تجلى وعيه في تأسيس المجتمع والدولة ووضع قواعد لتنظيم الحياة المشتركة، فإن بقاء العنف داخل المجال السياسي يطرح سؤالا أساسيا: كيف نفسر ظهور العنف السياسي واستمراره داخل مجتمع تحكمه الدولة والقانون والعقد الاجتماعي؟

5 كلوزفنتش، في الحرب، مرجع سابق، ص: 141.

6 أبو زيد الإدريسي المقرئ، معضلة العنف، مرجع سابق، ص 18.

7 سيغموند فرويد، أفكار لأزمة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، 1977، ص: 45.

8 Edgar Morin, "L'individualité de l'homme", in *Philosophie: les intégrales contemporaines*, Paris, Fayard, 1980, pp. 44-48.



ثانياً: الدولة وإشكالية العنف السياسي

إذا كان الإنسان كائناً سياسياً، فإنه أيضاً كائن عدواني وعنيف، فتطور العنف لديه ارتبط بتطور المجتمعات البشرية. وكانت النتيجة ميلاد ما يسمى بالعنف السياسي، الذي اقترن بالممارسة السياسية وبالتنظيم للسلطة الحاكمة. وسمته الأساس أنه معقد ومركب، تتداخل فيه عدة مفاهيم سياسية، كالشرعية والحق والقانون والسيادة. أضف إلى ذلك أنه يتموقع ضمن فضاء زمكاني معين، ويجد مبرر وجوده في سلطة الدولة، باعتبارها قوة مؤثرة في الأفراد والجماعات، وهو الأمر الذي يجعله أكثر خطورة، لأنه قد يستمد مشروعيته من مشروعية وجود الدولة والسلطة نفسها.

إذا كانت الدولة كائناً عاقلاً، حسب عبارة هيجل، فإن العنف السياسي يوجد فيها وعن طريقها، بحيث "لو وجدت بنايات اجتماعية لا تعرف العنف لاحتفى مفهوم الدولة، ولما بقي إلا ما نطلق عليه الفوضى"⁹. بمعنى أنه يصعب تصور وجود دولة لا تمارس شكلاً من أشكال العنف، ولو بمقدار محدود، اللهم إلا إذا كنا نتحدث عن دولة مثالية متعالية لا وجود لها في الواقع. أما الدولة الواقعية، الواقعة ضمن حدود جغرافية معينة، فهي "كائن مجرد، لكنه ملموس وموجود اجتماعياً، شأنه في ذلك، شأن السلطة والقيمة التبادلية والنقد. وهذا ما يشكل السر والغز شبه اللاهوتي لأشكال الممارسة السياسية والاقتصادية والاجتماعية"¹⁰. وهنا تتعدى المسألة، ذلك أن تنازل الناس عن قسط من حرياتهم وتفويض أمرهم إلى سلطة عليا يستوجب، من الناحية السياسية، الانصياع إلى السلطة الحاكمة وقبول وجودها وطاعتها، باعتبارها الضامن الأساس لحقوق الأفراد والجماعات. يؤكد ذلك سبينوزا بقوله: "فإنهم ما كانوا ليعيشوا بسلام لو لم يتخلى كل فرد عن حقه في أن يسلك وفقاً لما يميله عليه قراره الشخصي، وعلى ذلك، فإن الحق الوحيد الذي تخلى عنه الفرد هو حقه في أن يسلك كما يشاء وليس حقه في التفكير والحكم"¹¹.

يمكن القول إن الدولة، بوصفها راعية لحقوق الناس ومحافظة على أرواحهم وحرياتهم، قد تلجأ إلى ممارسة نوع معين من العنف يتمشى مع طبيعتها دولة منظمة. وعليه، "يجب أن نتصور الدولة المعاصرة تجمعاً بشرياً يطالب في حدود مجال ترائي معين بحقه في احتكار استخدام العنف المادي الشرعي وذلك لفائدتها"¹². ويشمل ذلك العنف السياسي الذي يتمحور حول مفهوم السلطة وأحقية فرض النظام من عدمه. فما دامت الدولة الحديثة دولة حق وقانون وفصل السلط، وتستمد شرعيتها وقوتها من المؤسسات والتعاقد السياسي بين الأفراد والجماعات، فإنه يحق للأفراد تقييم سياستها والحكم عليها، حتى لا تتحول إلى دولة استبدادية. يقول سبينوزا: "لكن المرء يستطيع أن يفكر وأن يصدر حكمه، ومن ثم يستطيع الكلام، بحرية تامة، (...)، شريطة ألا يتعدى حدود الكلام"¹³. أي أن سبينوزا يؤسس لتصور للدولة يقوم على العقل والحرية والقانون والمؤسسات، لأنه يعتبر الوجود الإنساني قائماً على حتمية وجودية تتجلى في حفاظ الإنسان على ذاته من الهلاك والضياع، باعتباره كوناتوس. فوجود الدولة الراعية والحامية لحق الفرد والجماعة في الحرية والمساواة شرط ضروري لا محيد عنه؛ إذ إن "سلطة دولة الحق تتخذ ملامح ثلاثة: القانون والحق وفصل السلط، وتضمن جميعها احترام الشخص وتسهر على تأسيس هذا الاحترام. تتوفر دولة الحق على كل التنظيمات التي تضمن العمليات التي يرى بفضلها كل الأفراد أنهم محترمون ومحميون"¹⁴. لا يتحقق الوجودان الفردي والجماعي إلا في ظل الدولة. مع العلم أن الفرد ينبغي له أيضاً أن يكون مندمجاً ومنخرطاً وعضواً فعالاً في المجتمع. فالدولة، رغم ما تحمله من تناقضات سياسية، هي الفضاء الذي تلتحم فيه الحقوق والواجبات والأخلاق. أي أن الدولة،

9 ماكس فيبر، العلم والسياسة، ترجمة، جورج كنتور، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2011، ص: 111.

10 هنري لوفيفر، الدولة والسلطة، ترجمة حسن أحجيج، مجلة فكر ونقد، العدد 2، 1997، ص: 144.

11 باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، الطبعة الرابعة، دار الطليعة، بيروت، 1997، ص: 446.

12 ماكس فيبر، العلم والسياسة، مصدر سابق، ص 112.

13 سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، مصدر سابق، ص 447.

14 Jacqueline Russ, *Les théories du pouvoir*, Paris, Librairie générale française, coll. "Le Livre de Poche. Références", 1994. pp. 90



باعتبارها كيانا منظما، يجب أن توفر الشروط اللازمة ليحقق الفرد فردانيته في إطار القانون. ولا ريب في ذلك، ما دامت الدولة العصرية تتأسس سلطتها على مبدأ الشرعية القانونية والمشروعية الدستورية الجماعية، وعدم الالتزام بذلك يؤدي إلى وضعية سياسية متأزمة تنعكس سلبا على الحاكم والمحكومين، الذين يجدون أنفسهم مرة أخرى أمام الفوضى والعبث السياسي. لهذا وجب تمييز السلطة السياسية ومن يمارسها، من جهة، عن الدولة ومؤسساتها، من جهة ثانية.

إذا كان هناك تمييز بين السلطة السياسية ومن يمارسها، فإن هناك مقاربات سياسية معاصرة تؤكد أن السلطة ليست أجهزة خاصة في يد الدولة، "فمشيل فوكو يعتبر أن الدولة ذاتها، مفعول وأثر المجموع، ونتيجة إلى كثير من الدوايب والبؤر التي موضعها في مستوى مختلف أتم الاختلاف"¹⁵. فالسلطة قوة تؤثر في الأفراد والجماعات، وليست غاية في ذاتها، بل وسيلة إلى تحقيق ما يبنى عليه الوجود الجماعي، خاصة أن من يمارس السلطة قد يلجأ إلى الخداع أو الغضب أو الحقد أو القتل والتعذيب والتنكيل والاعتقال، فينعكس ذلك سلبا على الدولة بوجه عام، بحيث تتحول الدولة إلى كيان عنصري طائفي يدعم فئة على حساب أخرى، وينتصر لحزب بعينه، ولا يقيم وزنا لبقية الأحزاب الأخرى.

وهنا ممكن الداء، لأن إحساس المواطنين بالظلم قد يولد لديهم رغبة في اللجوء إلى العنف المضاد، فتنجم قوى الأفراد في قوة واحدة، أي في شكل من أشكال الحشد، تصبح قابلة للاشتعال في أي وقت. عندئذ يظهر عنف الأفراد والجماعات، ويتم اللجوء إلى وسائل غير ديمقراطية، كالعنف والاقتتال والتخريب والترويع، وقد يتطور الأمر إلى حمل السلاح والتحريض ضد السلطة وتعبئة الناس وغرس الكراهية في نفوس المظلومين داخل المجتمع. وهكذا يصبح الفضاء العمومي حلبة للصراع والتمرد والعصيان والعنف المتبادل والفوضى. وقد يرتبط ذلك بغياب العدالة واستئثار الظلم السياسي والاجتماعي. ألم يقل ابن خلدون إن الظلم مؤذن بخراب العمران، وإن العدل أساس الملك؟

إن الدولة، أو من يمثلها، مطالبة بتحقيق التوازن الاجتماعي، والانتصار لقيم العدالة، وتطبيق القانون، واحترام حقوق الإنسان، سواء تعلق الأمر بالحقوق الطبيعية أو الوضعية، إذ القيام بذلك يجعل الدولة تنظيما سياسيا وقانونيا واجتماعيا واقتصاديا يسمو على إرادات الأفراد المنفردة، ويؤسس علاقات السلطة بينهم، ويعمل على تحويلها إلى طاقة من أجل الإنتاج والتنمية بصورة منظمة. إنها سيورة تفاعلية تجعل الدولة تمارس تأثيرا منظما ومعقولا، وتواجه من يقاومها، وتعمل على حماية الحقوق والحريات، وتضمن الأمن والاستقرار. وهكذا، "إن الدولة بشكل عام، أو السلطة القائمة في مجتمع معين، هي دوما وسيلة إلى الهيمنة، وفي الوقت نفسه وسيلة لضمان نظام اجتماعي وإدماج الكل في الجماعة لتحقيق الخير المشترك. وتتغير نسبة كل من هاتين الوسيلتين وفق الظروف والبلدان. غير أنهما يتعايشان معا باستمرار"¹⁶.

إن العنف السياسي يتسم بالجماعية، ويتحكم فيه الطابع الاجتماعي، حيث الانتماء إلى دولة ومجتمع سياسي. فحين يتخذ النظام السياسي من العنف وسيلة لممارسة السلطة، قد يتحول النظام الحاكم إلى نظام قمعي، وتظهر الفوارق الطبقيّة، وقد تلجأ الفئات المهمشة إلى الانخراط في ممارسة العنف، سعيا إلى الإطاحة بآليات القهر والقمع والسيطرة. بمعنى أن ممارسة العنف والتنظير له من طرف الأفراد قد يتخذان سمة جماهيرية تتسم بالعفوية والتلقائية. وهنا يطرح السؤال: هل يحق للأفراد اللجوء إلى العنف السياسي لمواجهة الدولة والسلطة الحاكمة؟

إن العنف السياسي المتبادل مؤثر سياسي واجتماعي على غياب الثقة بين الحاكم والمحكومين، ودليل على عدم الاستقرار الاجتماعي، الذي قد يقضي إلى معاناة جماعية. وقد ينشأ العنف السياسي، في بعض الأحيان، بين الجماعات السياسية المتنافسة أو بين الأحزاب الطامحة

15 مشيل فوكو، المعرفة والسلطة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987، ص: 31.

16 Maurice Duverger, *Introduction à la politique*, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1964, p.21.



إلى تدبير شؤون البلاد، فيظهر السب والشتيم ونشر الوشائيات الكاذبة، حين لا يتوسل الخصم السياسي بأدوات الحوار والمناظرة وإعمال العقل والمنطق، ويستعين بالمكر والدهاء السياسي السليبي، وفق منطق الغاية التي تبرر الوسيلة.

بمجال السياسة مجال للصراع والتنافس، وهو ما يفسر لجوء المعارضة السياسية، في بعض الأحيان، إلى أساليب لا ديمقراطية لإجبار السلطة التنفيذية على الاستجابة لبعض مطالبها أو لمعارضة سياسة حكومية غير مرغوب فيها، بحيث قد يتخذ العنف السياسي صورة إضرابات أو اعتصامات مفتوحة. وبمنطق رياضي، يمكن القول إن العنف السياسي يشبه متتالية هندسية، عناصرها مترابطة، الواحدة منها تؤدي إلى الأخرى. وعلى الرغم من الاختلافات القائمة بين الباحثين في العلوم السياسية وعلماء الاجتماع السياسي حول أسباب العنف السياسي وأهدافه، فإن عددا منهم يربطه باستخدام القوة المادية أو التهديد بها لتحقيق أهداف سياسية.

وبعني هذا أن العنف السياسي هو اللجوء إلى القوة لمواجهة الأفراد أو الجماعات، استنادا إلى القانون أو خارج حدوده، لإحداث تغيير في سياسة النظام أو في الأشخاص الذين يمارسون السلطة. لذا فإنه قد يستهدف أيضا إحداث تغييرات في أوضاع الأفراد داخل المجتمع. ومن ثم، "يتميز بطابعه الأداتي. إنه من الناحية الظاهرية قريب من القدرة، بالنظر إلى أن أدوات العنف، إنما صممت واستخدمت بهدف مضاعفة طبيعة [السلطة]"¹⁷. وهنا يجب أن نميز بين عنصرين أساسيين:

1- الدولة والعنف السياسي:

كل دولة تنبني على العنف، حسب تروتسكي، والعنف أداة إقناع وفق لينين. بمعنى أنه يصعب تصور وجود دولة تمارس سلطتها دون اللجوء إلى شكل من أشكال القوة والإكراه؛ إذ تتمثل إحدى وظائف السلطة في فرض النظام وتحقيق الأمن والاستقرار، وترسيخ القواعد التي تنظم الحياة المشتركة. ولأن نزعة الشر، وفق بعض التصورات الفلسفية، متأصلة في كينونة الإنسان، فإن الناس في بعض الأحيان لا تردعهم القوانين والأخلاق، فيصبح اللجوء إلى القوة والإكراه إحدى الوسائل التي تستخدمها السلطة في مواجهة التمرد. يقول ماكيافيلي: "على الأمير أن يعلم جيدا كيف يتصرف كالحیوان، عليه أن يقلد الثعلب والأسد في الآن نفسه (...). على الأمير أن يكون ثعلبا لمعرفة شبكة الفخاخ، ويكون أيضا أسدا ليخيف الذئاب"¹⁸.

يؤكد ماكيافيلي على ضرورة اللجوء إلى القوة. ففي بعض الدول التي تقوم فيها مؤسسات قانونية وديمقراطية قد يكون استخدام القوة مشروعا في حدود القانون والتناسب، غير أن العنف لا ينبغي أن يتحول إلى غاية للدولة أو إلى الوسيلة الوحيدة لضبط المجتمع. مع العلم أن هناك فرقا بين الدول الديمقراطية التي تقيّد استخدام القوة بالقانون والتناسب، وبين الأنظمة الاستبدادية التي يتجذر فيها القمع داخل بنية النظام السياسي. فالدولة، حسب ماكس فيبر، هي المؤسسة التي تمتلك احتكار العنف المشروع، يقول: "إن الدولة المعاصرة كتجمع بشري يطالب، في حدود مجال ترابي معين بحقه في احتكار استخدام العنف المادي المشروع، وذلك لفائدتها"¹⁹.

إن اقتران طبيعة القوة التي يدعو إليها ماكيافيلي بالسياسة قد يلحق الضرر بالفضاء العمومي، ويفضي إلى انتشار المكر والخداع، وتتوارى القيم الأخلاقية التي يفترض أن يتصف بها من يمارس السلطة السياسية. فالسياسة المبنية على العنف أدت عبر التاريخ إلى نشوء نزاعات ذات أبعاد أخلاقية وسياسية خطيرة، تجلت في أشكال من التمييز والعنصرية والاحتلال، حيث تتوسل القوة لإرغام الآخر وإخضاعه. وقد يرتبط ذلك بالفصل الممنهج بين السياسي والأخلاقي، وتوظيف الرؤية الماكيافيلية بطريقة إيديولوجية لمنح الحاكم حق اللجوء إلى وسائل متعددة، مشروعة أو غير مشروعة، بما يجعل العقل السياسي أدواتيا ومتسلطا، ومحكوما بمحاسن المنفعة والمصلحة.

17 حنة أرندت، في العنف، مصدر سابق، ص 40-41. (بتصرف).

18 نيكولو ماكيافيلي، الأمير، الفصل الثامن عشر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص: 70. (بتصرف).

19 ماكس فيبر، العلم والسياسة، مصدر سابق، ص 113.



وتجعل الأخلاق العقل السياسي الممارس للسلطة أكثر انفتاحا على الآخر، وأقل تمركزا حول قوته التي قد تؤدي إلى إلغاء الآخر وتمييشه. والأخطر من ذلك أن العقل السياسي الوضعي قد يتحرك في فضاء الثنائيات: الخير والشر، الشمال والجنوب، الحضار الغربي والتخلف العربي. وهي ثنائيات تعكس، في هذا التصور، أزمة العقل السياسي حين يتحول إلى مرجعية تتمحور حول المصلحة، ويحركها عقل سياسي أداتي براغماتي. وهكذا، فإن فصل الأخلاق عن العقل على الطريقة الماكيافيلية يجعل العقل أداة مكتفية بذاتها، تقارب الواقع على نحو نفعي، فيتوهم الإنسان أنه بلغ الحقيقة أو المنفعة، ويجعل من المعرفة وسيلة للتحكم في العالم والدول والإنسان، بما يفتح المجال أمام الاستعمار والاستغلال والإبادة. إنها رؤية قد تبدو، في ظاهرها، تعبيرا عن عظمة العقل وقدرته على التغيير والمنفعة، لكنها في عمقها قد تنطوي على صراع وجودي وعنف مادي وهيمنة على العقول والنفوس.

2- الدولة والعقد الاجتماعي والعنف:

ما دام الفرد طرفا فعالا في صياغة العقد الاجتماعي والدستور، وما دام العقد اتفاقا قائما على روح التفاهم والتنازل المتبادل بين الأفراد، فهو اتفاق حاصل عن قناعة، وتصبح السيادة مرتبطة بالعقد المتفق عليه. لذلك، فإن لجوء الأفراد إلى شكل من أشكال العنف قد يعني الإخلال بمبدأ الالتزام التعاقدي، مما يفتح الباب أمام تغليب المصلحة الشخصية على المصلحة العامة. والنتيجة المحتملة هي العودة إلى حالة الطبيعة الأولى، حيث حرب الجميع ضد الجميع. لهذا، لا يحق للأفراد، وفق هذا التصور التعاقدي، اللجوء إلى العنف السياسي، ولا ينبغي أن يواجه عنف الدولة بعنف مضاد خارج إطار القانون.

إن بناء الدولة وتأسيس العقد الاجتماعي يفضيان إلى القول إن الدولة ليست ظاهرة طبيعية، وإنما هي ابتكار بشري إرادي، فالفرد يوجد في الطبيعة فردا، بينما المجتمع والدولة نتاج اتفاقات أبرمها الناس بغية إيجاد صيغة قانونية توافقية يحكم إليها الجميع. وتستنبط القواعد السياسية والاجتماعية والقانونية من ذلك التعاقد. وقبل التعاقد لم تكن هناك سلطة سياسية مشتركة، وإنما حقوق طبيعية، وما يجمع الأفراد ويوحدتهم هو قبولهم بالاتفاق ورضاهم عنه. فلا مسوغ، للاستنجاد بالعنف السياسي. يقول إيمانويل كانط: "كل معارضة السلطة التشريعية العليا، وكل تمرد للرعية بغرض التعبير عن غضبها، وكل عصيان يعتبر في الحكم الجمهوري جريمة خطيرة ينبغي إدانتها، لأنها تهدم أسس الحكم ذاته، إلى درجة أنه حتى في حالة ما إذا قامت السلطة أو من يمثلها بخرق الميثاق الأصلي [الدستور] (...)"، فإن ذلك لا يسمح مطلقا للرعايا أن يقاوموا أو يعترضوا على العنف بعنف²⁰.

إن تصور كانط التأسيسي لثنائية الحاكم والشعب يعتبر، من الناحية السياسية، موقفا أخلاقيا مثاليا، لأنه يرفض حق اللجوء إلى مقاومة الجور والطغيان والاستبداد الداخلي للدولة، ويرى في ذلك خرقا للنظام القانوني. مع العلم أن الدفاع عن النفس يعد من الحقوق الطبيعية التي أقرها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في إطار تطور منظومة حقوق الإنسان الحديثة. لذلك تبدو رؤية كانط أخلاقية خالصة، وتكشف عن الشرخ العميق بين النظام الأخلاقي والنظام القانوني.

فقد أكد كانط أن المقاومة وقيام الثورة يمثلان، انتهاكا وخرقا للقوانين التي يجسدها الوضع القائم، بمعنى أنه لا ينبغي تغيير القوانين عن طريق خرق القانون الأصلي، أي الدستور. ولعل رفض كانط للمقاومة والثورة يرتبط بخوفه من إحداث الفوضى في النظام القانوني. ومن يفكك أطروحة كانط يجد فيها قدرا من الالتباس؛ ففي الوقت الذي نجده يرحب بالثورة الفرنسية بوصفها حدثا دالا على تقدم الفكر الإنساني، نجده ينتقدها من زاوية أخرى، مبرزا أنها حدث لم يستند إلى قواعد حقوقية أو قانونية مستقرة. ومنه، تظهر مفارقة بين موقفه من الثورة بوصفها حدثا تاريخيا، وموقفه المعياري من الحق في المقاومة السياسية. ومع ذلك، لا يعني رفضه للعنف السياسي إلغاء إمكان مقاومة الظلم عبر وسائل الفكر والقلم.

20 Emmanuel Kant, *Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1980, p. 42.



وتبعاً لذلك، ولكي لا ينتشر العنف السياسي ويشتد، يجب على الدولة ومن يمثلها المحافظة على خيرات الناس وتنميتها، وصيانة حقوقهم كاملة، فهي أصل، وجودهم ومناطق فعلهم وشغلهم. ولا مجال لأن تمتد سلطة الحاكم، مثلاً، إلى فرض أمور تتعلق بالمعتقد، وهو ما يرتبط لدى جون لوك بمسألة نجاة النفوس، لأن مملكة الاعتقاد من الحقوق الفردية الشخصية، ولا دخل للدولة فيها. "فحقوق السلطة المدنية تنحصر خصوصاً في المحافظة على تلك الخيرات، وتنميتها خصوصاً دون غيرها، ولا ينبغي أو لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى نجاة الأنفس، لأنه لا الحاكم المدني، ولا أي إنسان آخر، مكلف برعاية النفوس"²¹. ومن ثم، تبرز مسألة أساسية تمهد للانتقال إلى الإشكال التالي: **فما علاقة السلطة بالعنف؟**

ثالثاً: السلطة والعنف

إن العنف الذي تمارسه الدولة على الأفراد والجماعات داخل مجال جغرافي معين يرتبط بجوهر الدولة، باعتبارها كيانا عاقلاً وقادراً على ممارسة العنف السياسي المشروع في حدود ما يتناسب مع منطق القانون، حفاظاً على مبدأ سيادة الدولة. لذلك تلجأ الدولة إلى وسائل مشروعة تحتكر استخدامها حفاظاً على النظام العام، وخوفاً من انتشار الفوضى في الفضاء العمومي. وهذه المسألة تحظى بمكانة أساسية في علم الاجتماع السياسي. غير أن المشكلة تبدأ عندما يتحول العنف إلى قهر وقمع وتعذيب وتنكيل، أي إلى عنف منفلت من الحدود القانونية والمبررات السياسية المشروعة.

فالأنظمة القمعية التي تأسست، في بعض التجارب التاريخية، على ممارسة العنف عن طريق الانقلابات لا تتردد في اللجوء إليه، إذ النظام المؤسس على افتقاد الشرعية الشعبية والجماهيرية يكون، في الغالب، متوجساً من النضالات الحرة ومن تنامي الوعي السياسي. وقد تلجأ الدولة القمعية إلى العنف غير الشرعي متذرعة بأن المخاطر تحدق بها داخلياً وخارجياً. فعلى المستوى الداخلي، تستحضر فكرة المؤامرة وتجنيد قوى معارضة لخلخلة النظام السياسي القائم، ومن ثم تهديد أركان الدولة. وتصور هذه القوى، وفق الخطاب السلطوي، على أنها لا تسعى إلى نيل الحقوق الطبيعية للنفوس البشرية، وإنما تستهدف تقويض أسس الدولة والسلطة والنظام السياسي، وجعل الدولة تفقد هيبتها القانونية والاجتماعية والسياسية.

وهنا، يمكن تفسير لجوء الدولة إلى القوانين الاستثنائية، كقانون الطوارئ مثلاً، الذي قد يتحول إلى آلية سيادية تستخدمها الدولة المعاصرة لإضفاء الشرعية على بعض الممارسات اللاديمقراطية التي لا تحترم فيها حقوق الإنسان، كالتعذيب والتنكيل والتضييق على الأفراد. وهي أفعال تكشف عن حضور العنف السياسي المرتبط بقوة السلطة، بغية الحفاظ على السلطة السياسية من خلال القهر والتخويف. والأمر المريب هنا، حسب تصور حنة أرندت للعنف، أن الرغبة في التأثير في الأفراد والجماعات بالقهر والتنكيل قد تجعل السلطة مهووسة بممارسة العنف، فتصبح أفعال السلطة وتحركاتها عبثية وغير معقولة²².

إن السلطة الحاكمة لها استراتيجيتها الخاصة في ممارسة العنف السياسي، حيث يتدخل أصحاب العقول ومنظرو السلطة لجعل العنف السلطوي، بمختلف أشكاله، منهجياً وخاضعاً لقواعد مضبوطة، بهدف خلق المسوغات القانونية والتبريرات الإيديولوجية لممارسته. إن الساسة وخبراء السلطة، وبرودة دم، ينظرون ويؤسسون لنظريات القمع ومجابهة الشعوب الراضية للظلم والمطالبة بالحقوق. إنهم يفكرون في الحيل والخطط الاستراتيجية لامتناع غضب الجماهير، بدءاً من استراتيجية الإلهاء، وصولاً إلى استراتيجية العنف المادي لإرباك الأفراد، ثم إلى لحظة المداهمات والاعتقالات. فالتفكير والتخطيط لهما دور أساس في ترسيخ ممارسة الدولة للعنف، أي أن "الحرب تبدأ في الرؤوس" حسب حنة أرندت. ونحن نقول معها، بخصوص العنف السلطوي، إن التنظير له يبدأ في الكواليس والمكاتب، دون إهمال أن العقل السياسي قد يمكر ويدهن بحثاً عن أساليب القمع.

21 جون لوك، رسالة في التسامح، مصدر سابق، ص 70.

22 حنة أرندت، في العنف، مصدر سابق، ص: 08.



إن التنظير لسياسة القمع والتنكيل يجعلنا أمام شبه علم، لا علم بالمعنى الدقيق، فقوانين العلم واضحة ويتوسل بها من أجل تحقيق منافع إنسانية ومجتمعية، عملية ونظرية. غير أن الأمر يختلف في مجال السياسة، حيث يكون منسوب المتغيرات والاحتمالات حاضراً بقوة. إضافة إلى ذلك، فالعنف السياسي ليس دائماً الوسيلة الناجعة لفرض السيادة واحترام القانون، فالتاريخ مليء بالشواهد الدالة على أن أثر العنف السياسي محدود، وأن القوة المحددة لا تضمن بالضرورة استقرار السلطة واستمرارها.

ويتنافى اللجوء إلى العنف غير الشرعي مع دولة الحق والقانون. تقول جاكين روس "إن دولة الحق لا تتمثل في تلك الصورة القانونية المحددة، بل تتمثل فيما يتجسد بقوة في واقع مجتمعاتنا، لأن القرن العشرين على وجه الخصوص يبلور نجاحها ويعبر عنه"²³. وتضيف: "ما هي دولة الحق؟ إنها دولة فيها حق وقانون، يخضعان معاً إلى مبدأ احترام الشخص، وهي صيغة قانونية تضمن الحريات الفردية وتتمسك بالكرامة الإنسانية، وذلك ضد كل أنواع العنف والقوة والتخويف"²⁴. فالتوسل بالعنف يعني التطبيع مع المزاج غير الواعي للعقل السياسي، والانحياز إلى الانفعال ورد الفعل، وإقصاء العقل والحكمة السياسية. ويفيد ذلك، بطريقة غير مباشرة، أن القانون، الذي يشكل روح الدولة الحديثة، لم يعد قادراً وحده على خلق شروط المنافسة السياسية المناسبة وتقريب المواقف السياسية المتنافرة وإرساء منهج الحوار، تفادياً للاضطرابات التي قد تحدث. فعندما يتحول العنف إلى أداة استراتيجية، يغدو الإنسان المنظر لنظريات العنف معتقداً أنه مدرك لمجريات الأحداث ومحيط بالتقلبات السياسية والاجتماعية. وأخطر ما في الأمر أن تدعي السلطة الحاكمة امتلاك حقيقة الفعل السياسي امتلاكاً مطلقاً.

فالأحداث السياسية المتعثرة قد تفضي، من حيث المبدأ، إلى إجراءات رتيبة واستباقية، نتيجة التوقعات السياسية الظنية والسعي إلى إيجاد مخرج للأزمة السياسية. ولا ننسى أننا نتحدث عن المجال السياسي، حيث تتغير النظريات وتبدل المواقف، ويصبح العدو صديقاً والصديق عدواً، ذلك أن عالم السياسة متغير ومتقلب واحتمالي. وهذا ما أكدته، بصيغة أخرى، برودون بقوله: "خصوصية اللامتوقع تتجاوز حذر رجل الدولة تجاوزاً كبيراً"²⁵.

إن الخوف من التمرد والعصيان على السلطة يبرر نظرياً سبب احتمائها بالعنف، ومحاولة تبريره بمبررات تبدو في بعض الأحيان واهية وغير منطقية، تشي بفشلها وعدم قدرتها على إدارة الأزمات السياسية بجنكة وتبصر، ودليل على غياب الحلول الواقعية والأكثر نجاعة، أقصد الحوار، والإنصات، وخلق فضاء حر لتبادل الأفكار والمواقف السياسية، فعوض أن تفعل الدولة ذلك فإنها تستعين بمنظري وخبراء فن ممارسة العنف، والنهل من نظريات بيولوجية، تمجد مبدأ، "أن البقاء للأقوى"، وأن ما يسري على المملكة الحيوانية، يصل صدها إلى المملكة الإنسانية.

وهنا نرى، أن اللجوء إلى العنف السياسي، يدل على غياب الثقة بين الدولة أعلى سلطة، وبين الأحزاب والنقابات وجميعيات المجتمع المدني، وميسم أيضاً أن الأطراف السياسية المتصارعة داخل المجتمع يفقدون إلى روح المناظرة السياسية الجادة حيث يكون العقل هو محرك الفعل السياسي، لا الأهواء والرغبات الذاتية، والمصالح الشخصية والحزبية. وعندما تشعر السلطة بأنها لم تعد قادرة على إبداع حلول سياسية فعالة، فإنها تلجأ إلى الحيل الماكرة، مستعينة بمبدأ: الغاية تبرر الوسيلة. والتي نجملها في الخطوات الآتية:

– اللجوء إلى استراتيجية الإلهاء، وذلك بافتعال أزمات هامشية وغير جوهرية، للتغطية على المشاكل الحقيقية، كالظلم والتعذيب... إلخ.

– استراتيجية الهيمنة الخفية والتنويم المغناطيسي، حيث يتم احتواء الأفراد وإفراغهم من كينونتهم الخاصة، وتقوية الوجود المادي والمعنوي للسلطة، بحيث يصبح كل فرد متشابهاً مع الآخر، لأن السلطة عملت على إفناء المميزات والصفات الجوهرية للكائن، وخلقت لديه شعوراً وهمياً بالانتماء إلى الحشد المتحرك. فالسلطة أداة تحكم، والتحكم مرتبط بغريزة السيطرة على الآخرين. "هنا على الفور نتذكر

23 Jacqueline Russ, *les théories du pouvoir*, Op, Cit, p.91

24 Ibid, p.91

25 حنة أرندت، في العنف، مصدر سابق، ص: 09.



ما قاله سارتر عن العنف حين نقرأ لدى جوفينيل أن (المرء يشعر بنفسه أنه أكثر من مجرد إنسان حين يتمكن من فرض نفسه، وجعل الآخرين أدوات لتحقيق رغبته)، مما يعطيه (لذة لا تضاهي). السلطة كما كان يقول فولتير (تقوم في جعل الآخرين يتصرفون تبعاً لاختياري). السلطة توجد حيثما يكون من حظي أن (أفرض إرادتي رغم مقاومة الآخرين لها)²⁶.

- اللجوء إلى المواجهة غير المباشرة، وذلك كالاغتيال السري، والاختطاف، والتشهير، وخلق عادات سيئة كنشر الشائعات، بحيث يتم فقد الثقة في الفرد أو الجماعة كلية تمهيدا للقتل المعنوي. فالنظام السياسي هنا ينظر إلى المعارضين السياسيين على أنهم فائضين أو زائدين عن الحاجة السياسية. لذا، وجب التخلص منهم ورميهم إلى واقع معسكرات الاعتقال المرعب، حيث يمر الفرد عبر سيرة قاسية لتجريده من صفته الإنسانية، ثم قتل الشخصية القانونية للإنسان، بمعنى تجريده من حماية القانون له، وكأنه نكرة، ينظر إليه كأنه خارج الدائرة القانونية. ولا تكتفي السلطة بذلك، بل، إنها تلجأ إلى المرحلة الحاسمة، وهي قتله أخلاقياً، عبر إفساد جميع أشكال التضامن والتعاون الإنسانيين. وأخيراً يتم اغتيال فردانية الفرد، بحيث يتحول إلى مجرد دمي مثيرة للفر، إنه الجحيم المرعب حيث "التلاعب يمكن أن يمارس على البشر عبر الضغط الجسدي والتعذيب والحرمان من الطعام، كما يمكن لآراء هؤلاء أن تكون عبر إعلام مقصود ومنظم، ولكن، ليس عبر قوى إكراه خفية، مثل التلفزة والإعلان، أو أي وسيلة نفسانية من الوسائل المعروفة، في مجتمع حر"²⁷. إنها المواجهة المباشرة، بحيث يتحول العنف السياسي إلى عنف مادي، تستخدم فيه جميع الأساليب الوحشية. فماذا عن الفضاء العربي بشقيه الكلاسيكي والحديث؟

رابعا: العنف والسياسة في الثقافة العربية

تعد ظاهرة العنف بمختلف أشكاله، من أبرز الظواهر الإنسانية التي ارتبطت بالسياسة والسلطة وميلاد الدولة، فالعنف حضر في تاريخ الدول والأمم والشعوب والحضارات بتجليات مختلفة، وتاريخ العرب والمسلمين لا يشذ عن تلك القاعدة، حيث الحضور المكثف لقضية السياسة والعنف، سواء تعلق الأمر بالثقافة السياسية الكلاسيكية الوسيطة أو الحديثة. فعلاقة السلطة بالعنف تتبدى بتعبيرات مختلفة ووفق سياقات اجتماعية، تجلّى ذلك فيما يعرف بالأدب السلطانية والسياسة الشرعية أو فقه السياسة مع بعض الفقهاء، وكتب التراجم والطبقات. وفي ذلك دلالة على استعانة السلطة بالعنف وسيلة مميزة من وسائل الضبط والتحكم في النفوس والجغرافيا، بغاية استتباب الأمن.

إن السلطة السياسية المستندة لفكر الخلافة والبيعة والإمامة والطاعة تتوسل بالعنف المادي والشرعي/الديني، لإضفاء المشروعية السياسية على كيان الدولة. فالعنف في الثقافة العربية الإسلامية الوسيطة والحديثة كان موجهاً بالقيم والرموز والنصوص الدينية المقدسة مثل ما حدث في بلاد الغرب، زمن سيادة الروحي الكنسي على الزماني السياسي المتمثل في الدولة. إلى درجة أن العنف المادي ترسخ أكثر بتأويلات فقهاء السلطة، وتسويغ مبررات اللجوء إليه بالقوة والفعل من أجل الهيمنة السياسية والأخلاقية وفرض الأمر الواقع والتغلب على الخصوم والأعداء.

لا شك أن الدولة السلطانية لها وسائل تثبيت الحكم، وفرض سياسة الأمر الواقع، بحيازة حق اللجوء إلى شكل من أشكال العنف، إلى درجة أن ظهور سلطة سياسية تشتد شوكتها، إلا ورافقه ميلاد فقهاء يبررون إلى الحاكم أحقية وضرورة الاستعانة بالعنف. وهكذا، فقد كان العنف وما زال حاضراً بحضور السلطة، ملازماً لها، مادام السلطان؛ ظل الله في أرضه، يستمد وجوده السياسي من السماء، وينبغي أن يعلم أن من أعطاه الله درجة السلطنة وجعله ظله في أرضه، ونائباً عنه، فإنه يجب على الخلق محبته ويلزمهم متابعتة وطاعته، فمن اشتدت شوكته، وجبت طاعته.

إن وظيفة الفقهاء السياسية، في زمن تداخل الديني والسياسي، البحث عن الطرق الكفيلة والناجعة لجعل الحاكم يتغلب على الأعداء والخصوم طبقاً لفتاوى معينة، تبيح القتل والنهب والسلب وإعمال السيف في المارقين عن السلطة، وشرعة العنف بمختلف أشكاله، من

26 المصدر نفسه، ص: 32.

27 المصدر نفسه، ص. ص: 27-28.



تعنيف للنفوس، واتباع سياسة التفجير والتجوير والاعتقالات والنفي، بغاية تحقيق الطاعة، والخضوع المطلق إلى الحاكم. والأخطر من ذلك، تأويل النصوص المقدسة لتتماشى ورغبات السلطة ونزوات الحاكم لتبرير حق اللجوء إلى العنف دينياً. ومثال ذلك؛ ما أكدته المرادي، حيث حث السلطان على ضرورة اللجوء إلى الحيلة والكياسة في معاملة الرعية، بداية ينبغي الاستعانة بالكياسة وتجنب القتال ما أمكن؛ بحكم أن الحروب تؤدي إلى خراب الأموال والأعمار والعمران.

لكن في حالة عدم استتباب الأمن، فمن حق السلطان، التوسل بالطرق السياسية الفعالة ومختلف فنون التدبير الواضحة، حتى ولو كانت ظالمة، إذ الظلم المألوف تصير وتعود عليه النفوس، عكس الظلم المتغير. ومن وجهة نظر فقهية، يرى ابن عربي المالكي تلميذ الغزالي، أن شرف المرتبة التي هي السلطنة، وأنه نائب عن الله في عبادته وخليفته في بلاده، فيعامل من أقام الله فيها بما ينبغي من المرتبة من السمع والطاعة في المنشط والمكره، على حد ما رسم له سيده، ما هو عليه مما أقام الله ذلك السلطان فيه من الأخلاق المحمودة أو المذمومة في الجور والعدل²⁸. وبالتالي فقد اجتمعت في شخصية الحاكم عدة صفات، فهو خليفة الله في أرضه، ونائب له، له حق اللجوء إلى السلطوية المطلقة المستندة إلى الشرع. "إن السياسة والملك هي كفالة للخلق وخلاصة لله في عبادته لتنفيذ أحكامه"²⁹. والشرع اعتبر العنصر والمبدأ الجوهري الذي على أساسه قامت الدول في الوطن العربي قديماً وحديثاً، حيث القوة والغلبة والشكوة والعصية، ولعل الحكم الأموي والعباسي، والدولتين المغربيتين؛ المرابطين والموحدين خير مثال على ذلك.

إن عنف السلطان اتجاه المحكومين، وجد في النصوص النقلية وتأويلات الفقهاء وتسويغاتهم السياسية، السند الحقيقي من أجل ترسيخ فكرة: إن السلطان أو الحاكم خليفة السماء، يستمد مشروعيته السياسية والاجتماعية والقانونية من التعالي، لممارسة الحكم، فهو شخص مقدس وعنفه متميز حامل بركة السماء، ليس كمثله شيء، لا يمكن مقارنته ببقية الخلق، سياسته انكشاف لإرادة الله، معبر عن سنة رسوله. وله حق اللجوء إلى العنف الشرعي / الديني، لتوحيد الأمة، وقهر المارقين، فعبر عنفه تتجلى الإرادة الإلهية.

وهناك نموذج تاريخي تطبيقي لممارسة العنف نستقيه من الغرب الإسلامي، خاصة في عهد الموحدين، حيث الاستعانة بالعنف بغاية ترسيخ الحكم، والذي تبدى في مبدأ التكفير قاعدة أساسية للدولة الفتية، فأعداء الدولة الداخليين والخارجيين، مناوئين ومارقين وكفار يجوز، بل يجب قتالهم، ومصيرهم بعد القتال مرتبط بما تحدده القواعد الفقهية، حيث بسط كيفية التعامل مع أهل الكفر أو الاسترقاق، وما يترتب عنه من نزع ملكية النفس والأرض³⁰. لذلك، اتخذت الدولة الموحدية العنف الديني وسيلة سياسية للتعامل مع الخصوم والأعداء، واعتباره - العنف - الوسيلة الفضلى والعادية واليومية بهدف فرض الأمر الواقع، والتغلب، انطلاقاً من تأويلات فقهية، بموجبها اعتبر الموحدين أنفسهم أهل الحق والحقيقة، والبقية أهل الباطل والشرك والضلال، الذين يجب قتلهم والتخلص منهم باسم الدين³¹.

إن العنف بمختلف أشكاله لم يعد وسيلة عادية احتزالية وتبسيطية وحسب، وإنما كان وما زال عنفاً مقدساً، لأن مرجعه العقيدة والنصوص النقلية. تأسست عقيدة الدولة الموحدية، على ضرورة الاعتراف بعصمة المهدي ونصرتة، ومن يقول عكس ذلك، يجوز قتالهم واسترقاقهم. أي أن الدولة الموحدية لجأت إلى العنف الشرعي دينياً، وبأساليب قمة في المكر والدهاء، والأخطر من ذلك، إن العنف لم يتم من أجل الدولة وترسيخ سلطتها، وإنما انتصاراً لأيديولوجيا خاصة تتمثل في نصرة المذهب العقدي.

يترتب على ذلك قول مفاده: أن هناك حقيقة سياسية تاريخية تتمثل في أن كل بنية اجتماعية، سواء أكانت دولة، أم مجتمعاً، أم قبيلة، أم طائفة.... استعانت بالعنف لمواجهة العصيان والتمرد والخروج عن الطاعة، فمخالفة المذهب تستوجب العقاب، لأن فيه مخالفة الدين

28 محمود إسماعيل، الفقهاء والسلطين تحالف ضد الرعية، مجلة العصور الجديدة، العدد 7، مارس 2000، ص: 110-129.

29- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، (د-ت)، ص: 113.

30- عبد الإله بللمليح، الرق في المغرب والأندلس خلال القرنين 5 و6 هجريين، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب سيدي محمد بن عبد الله، 1999-2000، ص: 111.

31- ابن تومرت، أعز ما يطلب، تحقيق: عبد الغني أبو العزم، نشر مؤسسة الغني للنشر، الرباط، ط 1، 1997، ص: 388.



الرسمي الدولة، ولهذه الأخيرة طقوسها الدينية والأخلاقية، ومن بينها العنف، وجهاً حقيقياً من أوجه توطيد كيان الدولة واستمراريتها في الوجود، حيث القتل والذبح والاعتقال والصلب والنفي والتجويع والحصار، لإذلال الشخصية الإنسانية، ونزع مكانته المعنوية والمادية. لكن، هل الدولة تستحوذ وتقيم على الأفراد عن طريق العنف فقط أم أن هناك وسائل وبدائل أخرى؟

بناء على القاعدة الماكيافيلية: الغاية تبرر الوسيلة، فإن الدولة تلجأ إلى شتى الطرق لتقوية سلطتها، فإلى جانب العنف، هناك ما سماه ابن خلدون "شارات الملك"³². حيث تسعى الدولة إلى إبراز سياستها بطرق أخرى تتمثل في إظهار الرخاء والنعمة والعظمة والأبهة، مرسخة أدبيات السلطة وطقوسها السياسية، في أفق تحقيق الدراية السياسية والهيمنة الخفية على النفوس والعقول. إنها تسعى إلى النفاذ إلى مملكة العواطف لإحكام السيطرة على النفوس، مع العلم بأن العنف قد لا يحقق منذ الوهلة الأولى ما تطمح إليه السلطة، لكنه يكون فعالاً ومثمراً ويفضي إلى نتائج فعالة. عندما يصبح "للسلطان شارات وأحوال تقتضيها الأبهة والبدخ، فيختص بها ويتميز بانتحالها عن الرعية والبطانة وسائر الرؤساء في دولته"³³.

اتّخذت الدولة في بداية عهدها جملة من الشارات والأحوال رموزاً دينية وسياسية من أجل تحقيق معنى السيادة على النفوس والجغرافيا، والتي تجلت في الطقوس الدينية وتقديسها، فمع اليونان والرومان لعبت الأسطورة دوراً كبيراً في الأمور السياسية، مروراً بالعصر الوسيط حيث يتقدم الصليب ومختلف الرايات جحافل الجيوش الجارّة، ومع المسلمين الأوائل، لعبت الشارات دوراً كبيراً في التمكين للدين والخطاب الجديدين، وتحفيز النفوس وشحنها للغزو.

ساعد على ذلك، رسائل التهديد النبوية إلى ملوك عصره، رسائل تحمل العنف الرمزي، المعلن عن ولادة منطقة جغرافية جديدة، وحصول التوسع على حساب إمبراطوريات، استمر ذلك التقليد مع الأمويين والعباسيين. وصولاً إلى الزمن الموحد، حيث تعددت الشارات "من نشر الرايات والألوية وقرع الطبول"³⁴. والعناية الفائقة، بل المقدسة بمنبر المسجد وخطبة الجمعة وكرسي العرش، لأن السلطان لا يجلس على الأرض كبقية الناس، ولا يتساوى بهم في جلوسه، وإنما يجلس في مكان مرتفع محاطاً بالهالة السلطانية، ومكلاً بالديباج والحريز، تأكيداً لمعنى السيادة، وحمل الناس ذهنياً ووجدانياً على الاعتراف بالسلطة، حيث التميز والاستثناء في المأكل والمشرب والصيد واللهو، فريد ومتميز في كل شيء، حتى في العنف، فهو يغضب، كما يغضب الإله، ويعفو كما يعفو الإله، ولا يحق للآخرين التشبه به، بل، يجب تجنب أفعال الخليفة، المختصة به وحده، والدالة على هويته السلطانية والسياسية، إلى درجة أن لباس السلطان يختص به وحده، لأنه يدل رمزياً على الهيمنة والسيطرة والقوة. يختلف أشكالها التي هي في الأصل مؤشراً سيميولوجياً على هيمنة الدولة وسعة نفوذها السياسي والجغرافي والديني. والعقاب الشديد لمن يسعى إلى تحقير السلطة وإهانتها، وما زالت تلك الطقوس حاضرة إلى يومنا هذا، وبأشكال مادية ورمزية متعددة، وكل شارة وحال من أحوال السلطة يحملان بذور العنف والسيادة والسلطة.

إن الانتقال من وضعية علاقة الدولة بالأفراد المطبوعة بمخلف أشكال العنف المادي والمعنوي، يصاحبه انتقال على مستوى النفوس، من حالة التمرد والعصيان إلى حالة ضبط النفس والشعور بالخوف والرعب والقهر، جراء قوة الشارات والأحوال، أو العنف الرمزي بلغة "بيير بورديو". والنتيجة هي الاعتراف وجدانياً بضرورة التماهي مع السلطة، وقبول عنفها المبرر دينياً وأخلاقياً، فكل فعل صادر عن السلطة، حتى ولو كان عنفاً مادياً، كالاستئصال والقتل والاعتقال، يصبح له أثر ومعنى. فتقطيع الرؤوس وتعليقها على أبواب المدن والأسواق، تعبير سلطاني سلطوي عن معنى السيادة والهيمنة والقوة، وإن الدولة هي ذلك الوحش الذي يلتهم كل شيء أمامه، ولا يقبل من يتمرد. فالعنف أداة هيمنة، وإخضاع الكل، من أجل الدولة، ووسيلة لبث الرعب والخوف في نفوس الأفراد.

32 – عبد الرحمن بن خلدون، مصدر سابق، ص: 201.

33 – ابن تومرت، أعز ما يطلب، المصدر نفسه، الصفحة نفسها، ص: 201.

34 – المصدر نفسه، ص: 203.



خاتمة

إن العنف السياسي كان حاضرا بالقوة والفعل في تاريخ المجتمعات، كونه ظاهرة بشرية وتاريخية ملازمة للفعل السلطوي للتجمع البشري. بما في ذلك المجتمعات التي تنهل من الفكر الديمقراطي لحل أزمتها، بحيث أصبح التنظير لمسمى العنف الشرعي وغير الشرعي حاضرين بقوة في النظريات السياسية المعاصرة. لذلك، يجب فهم العنف السياسي بشكل أعمق، وتحديد تمفصلاته السياسية والاجتماعية، خصوصا في زمن أصبح ينظر فيه إلى العنف، على أنه فعل بدهي ومسلّم لا مفر منها. فأينما وجدت سلطة، فثمة حتما وجود شكل من أشكال العنف.

إن الظاهرة عندما تصبح بدهية، فإما أن يفكر فيها بشكل جدي ومعقول، وذلك باستشكالها والتساؤل عن حدود منطلقاتها، والدفع بها إلى تخومها القصوى، وإما عدم فعل ذلك، مما يعني التطبيع مع العنف، وأخطر تطبيع هو ذلك الذي قد يقوم به المثقف أو المفكر، ومثالا على ذلك، فإن "إرنست رينان" على قناعة كاملة من أن الشؤون المرتبطة بالعنف كانت "دائما عبثية، وغير جادة، وغير دقيقة"³⁵.

يؤدي العنف السياسي إلى انعدام الثقة بين القوى السياسية الفاعلة في الدولة والمجتمع، أعني الحكومة والأحزاب وجميعيات المجتمع المدني. ويكرس ثقافة الاستقواء والتميز، استقواء بعض التيارات على حساب أخرى. وذلك خلل سياسي، يشي بفقدان الشعب ثقته في مؤسساته، ويجعل الدولة ضعيفة وهشة وغير قادرة على تحقيق التوازن السياسي المطلوب، وزعزعة الأمن والاستقرار في البلاد. وحدوث الاضطرابات الاجتماعية التي تنعكس سلبا على التنمية الاقتصادية للدولة، حيث تهريب الأموال وتعطيل عملية الإصلاح، وتدهور مؤشر التنمية، والأخطر من ذلك بروز النزعات التي تميل إلى الطائفية والاحترا ب.

فالطائفية ما زالت حاضرة في بعض المجتمعات العربية التي تتحصن بفكر "القبيلة والغنيمة والعقيدة، ثلاثة مفاتيح نقرأ بواسطتها التاريخ السياسي العربي، فهي إذن محددات العقل المبطن لهذا التاريخ"³⁶. فالصراع السني - الشيعي أبرز مثال على ذلك. وبالتالي، ضرورة استلهم تجارب الأمم والشعوب والحضارات الأخرى، ليس بهدف الذوبان ونسيان الخصوصية، وإنما السعي إلى تحقيق الوعي المفضي إلى معرفة عناصر النهوض الحضاري والشهود الإنساني. فلا يجب أن نلزم أنفسنا على التفكير بإتباع الآخر حدو النعل بالنعل بشكل مطلق. فذلك عيب وسقوط في النزعة الاختزالية التبسيطية التي تؤدي إلى ضعف الهوية واللغة والثقافة.

ينبغي أن نهتم بعناصر القوة والتقدم المستدام، كالوعي بضرورة بناء الإنسان عن طريق تربية معقولة، وتعليم يحقق لدى الإنسان الكفايات المطلوبة. والتي نكتشف عن طريقها ما هو كوني وإنساني؛ فمعرفة أسس النهضة والتقدم، وإبراز عناصر القوة في ذاتنا وحضارتنا وفكرنا يجعلنا نخرج من دائرة الجمود والتقليد والتبعية إلى دائرة التجديد والإبداع. فمثلا، إدراك معرفة سر التسامح، يقتضي منطقيا فهم أسباب تحول الإنسان العربي المسلم إلى قنابل موقوتة قابلة للانفجار. لا بد من ضرورة إعادة قراءة المتن التراثي، واستنباط القيم والمبادئ التي عبرها تشعر الذات العربية بذاتها، فيصبح كل شيء جدير بالتقدير والاحترام. فالدين لا يجب أن يكون وسيلة لبث الرعب في النفوس، وخادما للسلطة، تستعين به لإضفاء المشروعية على سلطتها السلطوية، وتحويل الحياة الإنسانية المشتركة إلى جحيم لا يطاق، وإنما يجب أن يكون أداة لنشر الرحمة في العالم، وإنقاذ الذات من الضياع والتهيه الذي خلفته العولمة وثقافة السوق والإيديولوجيات الهدامة.

يجب أن نرسخ في أوطاننا أسس دولة الحق والقانون والحرية والكرامة الإنسانية، والعلمانية المنفتحة، ومفتاح ذلك؛ إرساء دعائم الحياة السياسية المشتركة، وخلق فضاء عمومي يسع الجميع، وغرس قيم المواطنة والاختلاف والتسامح، وتقوية المجتمع المدني كرافعة لإشراك المواطنين في تدبير شؤون الدولة. إن الأفراد بحاجة إلى دولة ديمقراطية، أركانها: الحق والقانون والكرامة الإنسانية والحرية، دولة اجتماعية، غايتها؛ توطيد تقوية علاقات الود والاحترام والصدقة، والاحتكام إلى القواعد القانونية المنظمة للفضاء العمومي. لذلك، لابد من البحث

35 حنة أرندت، في العنف، مصدر سابق، ص: 10.

36 محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، 1990 الدار البيضاء، ص: 50.



عن كيفية دائمة لتأسيس قواعد عمومية للاتفاق السياسي، وتقديم تصورات سياسية معقولة وواقعية، لجعل الكل يستضيف الكل، وجعل المواطنين قادرين على نقد ومساءلة السلطة السياسية والحكم عليها قانونيا وعقلانيا ودون اللجوء إلى أسلحة الحقد والغضب والعنف. بمختلف أشكاله. فالدولة الحديثة تتميز بقوانينها العقلانية، شريطة الوعي بالشروط الاجتماعية، والتاريخية، وفي حالة غيابها تكون هذه القوانين هشة، أو حتى مضرة.



المراجع والمصادر

أولاً: بالعربية

- لوك، جون. رسالة في التسامح، ترجمة عبد الرحمان بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.
- أرندت، حنة. في العنف، ترجمة، إبراهيم العريس، دار الساقى، د-ت.
- سبينوزا، باروخ. رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، الطبعة الرابعة، بيروت: دار الطليعة، 1997.
- الجابري، محمد عابد. العقل السياسي العربي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1990.
- الجابري، محمد عابد. من أجل بناء الفكر السياسي في الإسلام، المقالة 44، ضمن سلسلة مواقف، العدد 28، الطبعة الأولى، يونيو 2004.
- سليم، رضوان. ظلال الهباء، مقالات فلسفية في مأساة 16 ماي، منشورات الجدل، الطبعة الأولى، المحمدية، 2006.
- محمود، إسماعيل. الفقهاء والسلطين تحالف ضد الرعية، مجلة العصور الجديدة، العدد 7، مارس 2000.
- ابن خلدون، عبد الرحمان. المقدمة، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
- بلمليح، عبد الإله. الرق في المغرب والأندلس خلال القرنين 5 و6 الهجريين، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب سيدي محمد بن عبد الله، فاس، 1999-2000.
- ابن تومرت، أعز ما يطلب، تحقيق عبد الغني أبو العزم، نشر مؤسسة الغنى للنشر، الطبعة الأولى، 1997.
- ابن تيمية، أحمد. التفسير، جمعه وحققه وعلق عليه: "إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي"، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1432.
- المقرئ الإدريسي، أبوريد. معضلة العنف، رؤية إسلامية، الدار البيضاء: مؤسسة الإدريسي الفكرية للأبحاث والدراسات، 2006.
- دوركايم، إميل. التربية الأخلاقية، ترجمة محمد بدوي، دار مصر للطباعة، بدون تاريخ.
- جيل، دولوز. فوكو، مشيل. ترجمة سالم يفوت، تحت عنوان، المعرفة والسلطة، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.
- فرويد، سيغموند. أفكار لأزمة الحرب والموت، ترجمة سمير كرم، بيروت: دار الطليعة، 1977.
- فيبر، ماكس. العلم والسياسة، ترجمة، جورج كتورة، الطبعة الأولى، بيروت المنظمة العربية للترجمة، 2011.
- كلوزفنتش، كارل فون. في الحرب، ترجمة أكرم ديري والهيثم الأيوبي، الطبعة الثانية 2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1980.
- لوفيفر، هنري. الدولة والسلطة، ترجمة حسن أحجيج، مجلة فكر ونقد، العدد 2، 1997.
- ماكيافيللي، نيكولاس. الأمير، الفصل الثامن عشر، ترجمة عبد الرحمان بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988.

ثانياً: بالفرنسية

- Edgar Morin, "L'individualité de l'homme", in *Philosophie: les intégrales contemporaines*, Paris, Fayard, 1980.



- Éric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1985.
- Jacqueline Russ, *Les théories du pouvoir*, Paris, Librairie générale française, coll. "Le Livre de Poche. Références, 1994.
- Maurice Duverger, *Introduction à la politique*, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1964.
- Emmanuel Kant, *Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien*, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 1980, p. 42.