

ظاهرة العنف وجدلية التسامح

الطالبة الدكتورالية حليلة خلوات، جامعة معسكر

يسعى الإنسان من خلال وجوده مع الآخر إلى تأسيس الأخلاق والأنظمة والعقائد لتنظيم سلوكياته داخل الحياة في الحقول السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فيسن القوانين ويث قيم العدل والحق من أجل ضمان استمرارها، فكل شيء يفعل ويفعله من أجل الحياة التي لا وجود لكيونة الإنسان خارج صيرورتها، إنها -أقصد الحياة- الوجود الذي يرغب الإنسان على افتعال وتجريب كل ما يظهر له لخلق فرص جديدة.

واليوم بعد مرور كل هذه التواريخ الزمنية من مراحلها الزاحفة إلى المستقبل المجهول اكتشف الإنسان أنه فقد الكثير من إنسانيته الآخذة في التدهور من جراء منظوماته الفكرية التي اعتقد أنه سيستفتح بها آفاق جديدة، ولكنه وجد نفسه يحاول القضاء عليها من خلال منظوماته التدميرية وسلطته الشمولية، وهو ما يعبر عن اختلال توازن رؤيته إلى كيفية العيش التي تستلزمها هذه الحياة، فبدأ يفتش عن آمال جديدة للإنسان الذي يعاني ويلات العنف والتفكير والتجهيل والاستلاب والاغتراب باعتبار أن هذا الأمل «ليس انتظارا سلبيا كما أنه ليس إرغاما غير واقعي للظروف التي يمكن أن تحدث وهو أشبه بالنمر الرابض والذي لا يثب إلا عندما تحين لحظة الوثوب فلا النزعة الإصلاحية ولا النزعة المغامرة شبه المتطرفة هي تعبير عن الأمل المتبدلة فإن الأمل يعني أن نكون مستعدين في كل لحظة

لذلك الذي لم يولد بعد ومع هذه لا نصبح يائسين إذا لم يوجد أي تولد له إبان حياتنا. «(أريك فاروم، 2010، ص 25)

فالأمل بهذا المعنى هو الطاقة الكامنة في الروح التي تجدد الحياة وتجدد معها الرغبات فيبعد اليأس ويتجاوز المحن بل يولد من كل أزمة الحلول لأن «أولئك الذين لديهم أمل قوي يرون ويستريحون لكل إمارات الحياة الجديدة وهم مستعدون في كل لحظة للمساعدة في توليد ذلك الذي هو مهياً لأن يولد «(أريك فاروم، 2010، ص 25).

فالإنسان اليوم يسعى إلى أن يعيش حياته مع الآخر بدون عنف، بدون إراقة دماء، محاولاً أن يجد وسائل أخرى يأمل فيها أن تكون أسلوبه الجديد في التعايش، فالسؤال الذي يفرض وجوده كإشكال في هذا المقام هو: كيف نحيي الأمل في الحياة من جديد بعد التحول الكبير الذي عرفته ونعيد لها وقعها الخاص بها وهو وقع التنوع والاختلاف وقع التولد المستمر للحظات الإنسانية الباعثة على الاستمرار والتجدد؟ أو كيف نؤسس فلسفة للتسامح فعلية وليست شكلية ونحن نعيش في بؤر مشحونة بالضغينة يتراشق فيها الإنسان التهم تحت وقع مسميات كثيرة؟

آليات التعايش المشترك مع الآخر:

إن التحديات التي فرضتها العقلانية الغربية معتقدة بأنها ابتدعت أساليب حديثة للحياة من شأنها ضمان العيش المشترك بطرق لم يعهد لها سبق، هي التي استوجبت ضرورة إعادة تشريح الواقع وفرضياته من خلال طرح أسئلة متعلقة بالأبنية الفكرية

الحدائية وهو الأمر الذي جعل المفكر «علي حرب» يقول: «إن الرهان وسط كل هذه المخاوف والمخاطر والكوارث المحدقة بالمصائر هو كيف نصنع حياة سوية ومشاركة؟ كيف ندير مصلحة عمومية وقد يبدع الواحد قطيعة أو رواية أو نظرية أو عملا فنيا، وقد يشن حربا ظافرة، لكي يمارس نجوميته ونرجسيته وتألهه وربما بربريته، ولكن المحك هو كيف نتدبر أمر العيش سويا؟ كيف نخلق لغة مشتركة أو وسطا للمداولة أو مساحة للمبادلة في هذا المجال(علي حرب، 2010، ص198)

إن هذه الإشكاليات التي يطرحها «علي حرب» أمام ذهنية القارئ تبين مدى تأزم الوضع الراهن في ما يخص العيش المشترك في ظل هذه الآليات الجديدة والرهانات الحدائية المستعصية على المجتمعات، لأن مسألة العيش المشترك شكلت دائما المطلب الأول للفلاسفة والمفكرين منذ الفترة اليونانية أين اقترح «أفلاطون» مشروعا جمهوريا قائما على نظام فلسفي عقلاني، إلى العصر الحديث أين أعيد قبوله طرق العيش من منظور علمي مغاير.

ولكن مع كل هذه الطرق التحديثية للعيش لازالت إشكالية إنجاح العيش المشترك تفرض ذاتها بشكل أكثر حدة وصعوبة من ذي قبل وهو الأمر الذي «يحتاج إلى تغيير يطال الأدوار والمهام وصور الحياة وأساليب العيش وقواعد المعاملة، بحيث يجري تجاوز مقولات الأصل والصفاء والأحادية والقداسة والتأله والنخبة والبطولة والاحتكار والقوقعة و المعسكر... نحو مفاهيم جديدة

كالوسط والاعتراف والتعدد والتهجين والموجة والنسبية والحيوية والشبكة والمداولة والشرابة والقوة الناعمة » (علي حرب، 2010، ص 198)

لذلك يرى عديد من المفكرين أن إعادة تشكيل أوساط العيش لا يكون إلا بتجاوز هذه الرؤية الأحادية التي تمارس في جوهرها العنف من خلال آلياتها السلطوية، وخاصة في الجانب العلمي الذي يزداد قوة وقسوة في الميدان التقني من خلال خلق نماذج للحياة توسع الهوة بين البشر والحضارات، وهو الأمر الذي استدعى ضرورة إعادة النظر في أخلاقيات العلم بل أن هناك من « المثقفين المعاصرين الذين أسهموا في إزالة الافتتان بالعقل ورؤية عالم منظم بدقة وتوقع الساعة يتجه كارل بوبر مباشرة إلى قلب الحقائق الرائعة لعصر التنوير بفكرة التزييف التي أصبحت مشهورة الآن » (مايكل انجلويما كوبتشي، دس، ص 499).

بمعنى التأكيد على أن نظريات العلم هي مجرد فرضيات قابلة لتكذيب وقابلة للمراجعة إذا ما حادت عن مشروعها الأخلاقي وتحولت إلى سلطة تمارس العنف على إنسانية الإنسان التي كان من المفترض خدمتها وليس تدميرها، وهذه المراجعة الخاصة بأخلاقيات العلم تعيد للفلسفة مهمتها وتعطيها المجال الأوسع للتدخل والمشاركة بغية افتعال الرؤى الصائبة للحياة والتي تنعش الاشتراك في جو من التسامح، أو بمعنى آخر تستعيد الفلسفة مهمتها من خلال خلق لغة جديدة للحوار والتسامح في زمن طغت فيه

الممارسات العنيفة، إذ يقترح أحد المفكرين إقامة تسامح بين البشر ينبغي أن يكون ذو طبيعة نفعية لأنه في ظل هذه الخلافات المستعصية يصعب تأسيس تسامح من نوع مثالي يتنازل فيه القوي للضعيف، وإنما تسامحا يراعي فيه الإنسان تواجد الآخر قائلا: «إن كنت أنا الأقوى فإن قبول الخطأ يعني عملا مأكرا، والاضطهاد يؤدي إلى الفضيحة ويسهم في نشر الخطأ وإن كنت أنا الأضعف فإن تحمل الخطأ يعد من قبيل الحذر، فإن تمرت سأسحق وستبدد البذرة الصغيرة، وإن كنا متعادلين فإن مبدأ التبادلية يدخل في اللعبة ويصبح التسامح عملا من أعمال العدالة بين الأشخاص، ففي اللحظة التي أنسب فيها إلى نفسي الحق في اضطهاد الآخرين فإنني دون قصد أنسب إلى الآخرين الحق في اضطهادي، اليوم لك وغدا لي». (مايكل انجلويياكوبتشي، د س، ص 500).

بمعنى أن فلسفة التسامح تسعى إلى استئصال العنف من جذوره فلا الأقوى يعطي لنفسه الأحقية ولا الأضعف يعيش في خوفه، ويصبح المقصود بالتسامح ليس ذلك التسامح الذي يفترضه تعادل وتوازن القوى وإنما الذي يفترضه إنسانية الإنسان، فأكثر ما يحتاجه الإنسان اليوم هو التسامح الذي يستطيع أن يتجاوز به نظره إلى الآخر على أنه عدواً أو ذنباً أو جحيماً، فالتسامح فضيلة لا تُعطى ولا تهبها الآلهة من علياء عرشها، وإنما هو سلوك يسعى إليه الإنسان ويمارسه لتجنب الظلم والتعصب الآتي من مالك القوة والسلطة، فالمفكر الألماني « هاربت ماركوزه » (1898 – 1979) يربط التسامح بالنضال الذي يخوضه الإنسان ضد القهر والطغيان.

فتح الحوار مع الآخر:

إن تأسيس التسامح الذي تأمل فيه الحضارات أن يفك النزاعات ويبعد الخلافات العنيفة، يراه البعض لا يتحقق إلا من خلال فتح حوار بينها، من أجل تجاوز التعصب وقراءة الآخر من خلال الحوار معه وتبادل الخبرات الدفينة عنده ومن ثمة توسيع مجال الرؤى التي تتعدد بتعدد الذوات، فنكتشف الآخر من خلال منظوماته الفكرية والرمزية والعقادية التي تتيح لنا معرفته والاعتراف به بدل إبادته، إذ يرى «جون راولز» أن التسامح يعني «قبول المجتمعات غير الليبرالية كأعضاء مشاركين على قدم المساواة، ولهم مكانة جيدة في مجتمع الشعوب، لهم حقوق وعليهم التزامات معينة، بما في ذلك واجب السلوك السامح الذي يقتضي من هذه الشعوب أن تقدم إلى الشعوب الأخرى أسباباً عامة عن تصرفاتها تتناسب أو تتفق مع مجتمع الشعوب» (جون راولز، 2007، ص 91) وهكذا يفتح الحوار باب الاختلاف الذي يتجاوز الرؤية الأحادية المتعصبة التي تستوجب الفرض والقهر للآخر إما ثقافياً أو جسدياً.

لذلك فإن أهمية الحوار بين الثقافات تكمن حسب «ديير سنغاس» في «إدراك الفوارق والخلافات داخل الثقافات ذاتها، إننا إذ نطرح تعددية ثقافتنا على طاولة البحث فإننا في الوقت نفسه ربما بغرض - بطريقة غير زائفة - التجربة السياسية والتاريخية والأكثر حسماً التي عاشتها ألمانيا وأوروبا، وتؤكد هذه التجربة أن التعايش التسامح والعملي والمتحضر أمر ممكن» (دييتر سنغاس، 2008، ص 216) فالحوار

بين الثقافات يسهم بدرجات متفاوتة في إرساء لغة التسامح بين المتحاورين من خلال تبادل الخبرات النظرية والعملية، و «هو الدرس الخاص بالتسامح الذي مضت معه أوروبا شوطا طويلا وكلفها دماء غزيرة لكي تتعلمه» (دييتر سنغاس، 2008، ص 216)

فهذا الحوار المفتوح بين الثقافات الذي يعتبره المفكرون أول الخطوات لبناء التسامح ينطوي على فرضية مفادها أن الصراع بين الحضارات هو ليس صراعا فقط من أجل السيطرة على الثروات والطاقات، وإنما هو صراع تُساهم في افتعاله الثقافات المختلفة والمتصادمة فيما بينها منذ أقدم العصور، وهذا ما أكدته «برهان غليون» في مقالة حول «أصل التفاهم بين الأجناس» قائلا: «إن النزاعات التي يشهدها العالم ليست ناجمة عن سوء توزيع الثروة العالمية أو السلطة أو الثروة الوطنية المادية المعنوية، بل ناجمة عن وجود أنماط مختلفة ومتباينة للتفكير والسلوك القيم أي وجود نماذج مختلفة للهوية، وتوحي هذه الفرضية المضمرة بأن الصراع بين هذه الهويات الخاصة والمستقلة تماما والطاحنة إلى سيطرة بعضها على البعض الآخر، هو أصل الصراع على الثروة والسلطة والموارد والثقافية وبأن هذا الصراع صراع حتمي وشامل إنه صراع حضاري أي بين جماعات مختلفة» (برهان غليون، د س، ص 445)

بمعنى أن الصراع الثقافي يملك من الأهمية التي تمكنه من افتعال النزاعات بين الحضارات وليس فقط الجانب المادي وما أكثر الأمثلة في الواقع حول هذه المسألة، فالمجتمعات الغربية مارست العنف على المجتمعات الأخرى انطلاقا من التعصب الثقافي، أو إن صح التعبير من زاوية التفوق الحضاري الذي أرادت أن تُمنهج العالم كله من

خلاله طوعا أو كراهية، ومن ثمة طمس هوية الآخر الثقافية على حساب هذه النماذج الفكرية، وهو الأمر الذي لاقى رفضا مطلقا تجسد في ثورات عنيفة دافعت عن خصوصية الهوية، لأن الثقافة تعبر دائما من خلال قوالبها الفكرية على خصوصية الهوية داخل أي مجتمع وهي التي تحدد الاختلافات.

ومن هذا التنظير الذي يعتبر أن الاختلاف الثقافي مولد للصراع الحضاري، كان لابد من افتتاح باب الحوار بين هذه الثقافات المتصارعة، وهذا لا يعني أن أوافقك بالضرورة على كل ما أحاورك فيه، ولكن الأهم أن أحترمك في وجودك لأن مسألة تسلط الثقافة تخلق تسلط الأنظمة ومن ثمة افتعال العنف داخل المجتمعات بمختلف أشكاله الذي يهدد الحياة فالاعتراف بالتعدد يحد من حدة الانحسار الثقافي ويساهم في تخطيم العنصرية «وعقدة التفوق عند الإنسان الغربي» (روحيه غارودي، دس، ص 58) وهي الأطروحة التي حاول «جارودي» الدفاع عنها في مجلته السياسية التي أسماها «البدائل الاشتراكية، وقد ركز في افتتاحيتها على مضمون موقفه من الحضارة الغربية والمستقبل البشري (معتبرا أن) العلم لا يجعلنا أسيادا وما نسميه بالعلم، ليس سوى العلم الغربي أي جزء فقط من العلم الحقيقي الشامل» (روحيه غارودي، دس، ص 57).

فقد اقترح «جارودي» أن الحوار بين الحضارات من شأنه التخفيف من الخلافات الحادة بين الشرق والغرب، ومن ثمة فتح

المجال أمام الآخر لاستقبال رؤى أخرى علمية أو حتى عقائدية، لأن الحقيقة لم تكن وفقا على حضارة بعينها.

فقد بدأت فكرة الحوار بين الحضارات في المجال الثقافي تتشعب وتتطور من أجل مواجهة الصراعات أو التقليل من حدتها و« كان أول من تلقفها المنظمات الثقافية الدولية، وفي مقدمتها اليونسكو الذي يبدو أنه يطمح إلى جعل هذه الفكرة عقيدة الرئيسية وقد عقد أول ندوة عالمية كبيرة حول الموضوع في أكتوبر 1990 في لشبونة، وعقد ندوة ثانية طموحة تحت عنوان «من أجل التضامن وضد التعصب وفي سبيل حوار بين الثقافات» في 13-15 تموز 1995 (برهان غليون، د.ت، ص-ص 46-47) كانت هذه الحوارات مقامة أساسا على المعرفة المسبقة للوضعية التي آلت إليها الأوضاع الإنسانية والتي وصلت إلى حد الانفلات من قبضة مبادئها الأولية، ومن سلطة العقل عموما.

وهو الوضع الذي استغلته الكثير من الجهات أو القوى في الاستغلال والنهب، ذلك كان الدافع المحفز لفتح الحوار بين الحضارات كشف خفايا الأنظمة المتصارعة سواء على المستوى الثقافي أو السياسي والاقتصادي، ومن ثم تسليط الضوء على أهم النقاط المثيرة للتوتر لأن الحوار يبقى عقيما إذا لم يتم تسليط الضوء على أهم النقاط المثيرة للتوتر بغية تفاديها.

إلا أن المشكلة التي باتت تعترض هذا التحوار الحضاري وتعرقل عملية التسامح، هي اتساع الهوة بين المجتمعات المتقدمة الآخذة في التطور والمجتمعات المتخلفة الآخذة في التراجع، وهي

الهوة التي سهلت عملية الغزو الثقافي الذي اخترعته العولمة والذي يحاول أن يكسب رضى الآخر من خلال خلق نماذج جديدة ومختلفة تقيم معه حوارا نفعي من أجل أن تحل محل ثقافته التي بدأت تنحسر شيئا فشيئا.

وهذا الحوار السليبي ذو الطرف الواحد لا يخلق التسامح وإنما الاستبداد والتسلط، لأنه يطلب منذ البداية القبول لدى الآخر بدون أن يقيم معه حوارا فعليا، فهو يحاول أن يُموضع نفسه داخل حقوله، وفي هذا المجال يقول «برهان غليون»: «العولمة الثقافية لا تسمح للفرد بالتعرف على الثقافات المختلفة الموجودة في العالم فحسب -وهذا هو الحوار الثقافي الحاصل إذا كان هناك حوار بالفعل- ولكنها في الوقت الذي تُنشئ فيه الثقافة الحضارية الجديدة، تُحول الثقافات الوطنية الحية إلى ثقافات فلكلورية، أي سياحية وتذكارية، وتجعل الفرد من خلالها يراقب من دون وعي»
(برهان غليون، دس، ص 50)

لذلك تظهر سلبية هذا الحوار الذي تقيمه العولمة من خلال تهميشها لثقافة الآخر التي تصبح مجرد ذكرى وتراث، وهذا الحوار الثقافي ذو النزعة الأحادية لا يسمح بممارسة التسامح لأنه منذ البداية ينطلق من نزعة تعصبية لخطابه الثقافي، والتسامح يفترض مسبقا نية قبول الآخر والاعتراف به سلميا وليس إزاحته وممارسة عليه العنف المتعصب، ف «التسامح هو القيمة الرئيسية التي يضمن تعزيزها الوصول إلى هذا السلام بقدر ما يؤدي إلى القبول بالآخر

المختلف كأمر طبيعي ومألوف، والحوار هو الوسيلة التي تمكننا من استنباط التسامح أو توليده وذلك بما ينطوي عليه في حد ذاته من تجربة حية للتعايش والتبادل والتعارف والاكتشاف والإثراء المتبادل أيضا». (برهان غليون، دس، ص 51)

السلام كمشروع للتعايش مع الآخر:

لكن هناك من يرى بأن الحوار وحده ليس كفيلا بخلق التسامح والحد من الصراعات العنيفة، وإنما ينبغي أن يبنى على مشروع ثابت للسلام، لأن التحديات التي تفرضها الظروف الراهنة معقدة ومتشابكة، فليس الحوار وحده من يقدر على إقامة فلسفة للتسامح وترميم الأخلاقيات الإنسانية داخل المجتمعات الغربية، وإنما الحوار أيضا يحتاج إلى قيم أخرى أكثر سموا وإنسانية وفي مقدمتها السلم لأننا لا يمكن أن نتصور وجود تسامح بدون سلم فالتسامح يخلق السلم والسلم يبقى على التسامح.

فمشروع السلام كان من أهم المشاريع التي طرحت في الفترة الحديثة والمعاصرة كغاية تسعى إلى الحد من العنف وكانت المحاولة التي قدمها «كانط» من أهم المبادرات الإنسانية ذات الطابع الأخلاقي لأن «تحقيق السلام الأبدي لم يعد خيرا ماديا فحسب بل شرطا صادرا عن تقديس الواجب الأخلاقي، واعتبار السلام واجبا أخلاقيا فذلك هو مبدأ السياسي الأخلاقي، وهو مخالف لأخلاقي السياسي الذي يعتبر السلام مشكلة قانونية، وثمة فارق

بين السلام القانوني والسلام الأخلاقي » (فريال حسن خليفة، 2001، ص، 146).

بمعنى أن السلام المبني على الطبيعة الأخلاقية هو السلام الدائم والضامن للعيش المشترك، بينما السلام القانوني المؤسس من خارج الطبيعة الإنسانية هو غير المستديم لأنه ليس نابع من الضمير الإنساني وهذا الأخير هو الذي بتنا نفتقده في الحياة المشتركة لأن به يرتدع الإنسان أكثر من ارتداعه بالقانون.

إذا فالسلام الذي يريد «كانط» أن يثبه هو السلام المؤسس على الضمير الأخلاقي الحي، فهو ليس سلام الخضوع والهوان وليس سلام القانون ولا هو سلام التفادي في الدخول مع الآخر في عراق وحروب، وإنما هو القائم على «استئصال كل أشكال الحرب من حياة الفرد والمجتمع والجنس البشري بموجب العمل بالإرادة الأخلاقية الإرادة الخيرة إرادة السلام (...) وعليه إذا أردنا السلام واقعا حقيقيا علينا أن نبدأ من الواجب الأخلاقي وفي إمكانية تحقيق الواجب إمكانية تحقيق السلام » (فريال حسن خليفة، 2001، ص، 147) فالسلام الكانطي هو سلام مؤسس على بنية أخلاقية متينة كمشروع إنساني صادر عن الإيمان بالواجب الأخلاقي، لأن الأخلاقيات التي تفترضها السياسة الخارجة عن الضمير الإنساني وقناعاته تبقى محل الارتياح من الناحية العملية، لذلك كان «كانط» يركز على مسألة إقامة السلام على الواجب الأخلاقي الذي لا

يعني أكثر من التزامي أمام نفسي وأمام الآخر بعيدا عن القانون،
وألا أعيش على حساب الآخر.

إن هذه الفردانية الأنانية مضفية إلى النزاع والخلاف واندلاع
الحروب فقد « أعلن في كتابه فروض عن بداية تاريخ الإنسانية
1786 أن أكبر شر يصيب الشعوب المتمدنة ناشئ عن الحرب لا
بمعنى الحرب الحاضرة أو الماضية بل بمعنى دوام الاستعداد للحرب
القادمة » (إيمانوال كانط، 1952، ص 9) فهذا الخوف والقلق الذي
يسكن البشرية إنما هو وليد انعدام حضور الضمير الأخلاقي، وهو
الخوف الذي يهدد استقرار الحياة.

لذلك حاول «كانط» أن يصيغ مشروعا لسلام ليس مشروطا إلا
بشروط أخلاقية تحمل نوايا خيرة وتستبعد كل الوسائل الحربية
والالأخلاقية لذلك نجده يقول: «إن معاهدة من معاهدات السلام
لا تعد معاهدة إذا انطوت نية عاقدتها على أمر من شأنه إثارة
حرب من جديد » (إيمانوال كانط، 1952، ص 13)

فالسلم بهذا المعنى ليس سلاما يحمل في ذاته قيمة إنسانية
وأخلاقية تبعث على الحياة المشتركة، وإنما هي هدنة تستوقف
الحرب ولا تقضي عليها بدليل بقاء الأداة الفعالة لهذه الحرب، لأن
في وجودها تبقى النوايا موجودة ويبقى القلق والخوف يسكن
النفوس، فهي أداة رمزية تنطوي على فعل التهديد المستديم
لإنسانية الإنسان، ففي وجودها يعني هذا أن وجود الإنسان مع
الآخر يتطلب تدخلها كأداة ردعية قد تنفي وجوده إن تطلب الأمر

ذلك، فهذه الأداة ليست فقط مدعاة للقلق والخوف وتهديد للسلام وإما هي أيضا خطوة حولت الإنسان إلى أداة قاتلة مأجورة، لذلك فإنه مع استدامة وسائل الحرب سواء المادية المتمثلة في الأسلحة بمختلف أشكالها و المعنوية المتمثلة في استغلال الآخر وتحويله إلى أداة قاتلة، تستبعد الوسائل السلمية التي حتى وإن وجدت فإن وجودها يبقى متذبذبا يلغى في أي لحظة.

وهذا من شأنه عرقلة السلام وحتى أنه لا يفتح الباب لإقامة الحوار مع الآخر الذي يبقى مستكينا في حالة من القلق والخوف، لذلك اقترح «كانط» مشروعا للسلام تنبني فيه الحياة السياسية على الأخلاق، لأن هذا الحقل الذي كان من المفروض أن يشكل حقلًا للسلام والأمن والآمال أصبح حقلًا يمارس العنف.

لذلك فإن هذا التحول في الوظيفة السياسية يعيدنا إلى طرح السؤال الذي استفتح به أحد الصحفيين حوارته مع «ميشال فوكو» قائلا: «أين توجد السياسة في هذا؟ (يجيبه) انقاض الإنسان، وإعادة اكتشاف الإنسان داخل الإنسان» (ميشال فوكو، 2012، ص12) ولكن ذلك لا يتم إلا من خلال إنهاء كل «المحاولات الثرثرة النظرية والعملية، تلك المحاولات المغرقة في النزعة الإنسانية لدرجة أن العمل الذهني أصيب بالعقم منذ سنوات، وتنحصر مهمتنا في الانعتاق نهائيا من النزعة الإنسانية.

وبهذا المعنى يكون عملنا عملا سياسيا على اعتبار أن الأنظمة الشرقية والغربية جميعها تهرب بضاعتها الفاسدة تحت راية النزعة الإنسانية... وعلينا فضح كل هذه التموهيات» (ميشال فوكو، 2012، ص

12) بمعنى أن الدعوة إلى التسامح والسلم وفتح الحوار من باب إنساني ليس كافيا وحده مادامت السياسة لم تعد إلى مهمتها الأصلية ألا وهي اكتشاف الإنسان من خلال الانطلاق منه والعودة إليه وإحياء إنسانيته بدل التزييف والتغيب الممارس عليه، لذلك تتحدد مهمة السياسة كقدرة على تجاوز التحديات التي تعرقل الإنسان في وجوده مع الآخر، وخاصة في الفترة التي أصبحت فيها النزعة الإنسانية « ذلك الستار الذي يختفي الفكر الأكثر رجعية خلفه، وحيث تتشكل تحالفات رهيبية غير متوقعة ».(ميشال فوكو، 2012، ص 14).

فلطالما دعت السياسات الحديثة بإنسانيات مثالية لم يكن لوجودها أي أثر على حياته، بل كانت مجرد غطاء يخفي وراءه كل الممارسات العنيفة، لأنه كما هو معروف عبر التاريخ فإن الدول الأكثر عنفا في الغالب هي التي تفتعل أنظمة للسلم من أجل امتصاص غضب الآخر، وتخفيف حدة التوتر والمباشرة بعد التهدة من جديد، وعلى هذا الأساس فإن المرحلة الحرجة التي يعيشها الإنسان اليوم لا تتطلب إنسانيات من هذا الشكل وإنما تتطلب ممارسات فعلية لقيم السلم والعدل والتسامح تحت تدخل سياسي فعال.

لذلك يرى «إدغار موران» أن الفكر السياسي أصيب بعمى بسبب حياده عن وظيفته الأولى التي لا تخرج عن إطار خدمة الإنسان سلميا في وجوده مع الآخر، وبهذا العمى الفكري عجز عن « توقع الأزمة التي حصلت في الحضارة وعمى عن توقع الأزمة الحاصلة على صعيد كوكب الأرض، وهو عاجز عن أن

يجيء بمقترحات بديلة للأزمة وعاجز عن صوغ سياسة حضارية وسياسة إنسانية» (ادغار موران، 2012، ص 166).

لذلك فإننا لتجنب السير إلى الهاوية أو الوقوع فيها يقترح «موران» ضرورة تجديد العمل السياسي القائم على فكر بناء وسلمي يضمن الوجود واستمرار الحياة لأنه متى «أصبح نظام من الأنظمة عاجزا عن معالجة مشكلاته الحيوية فيما أن يتفكك، وإما أن يكون قادرا في تفككه نفسه على أن يتحول إلى نظام متحول شديد الغنى وقادر على معالجة مشكلاته.

ومن هنا تظهر فائدة الفكرة القائلة بالتغذية الاسترجاعية (...) فإن التغذية الاسترجاعية الايجابية تقوض بنيات قديمة بالية، وربما كانت باعثا على ظهور قوى للتحويل والتجدد» (ادغار موران، 2012، ص 171) وهذا التجديد للفكر السياسي بعد الوقوع في أزمت محرجة، شبيه بعملية التحويل التي تحدث للفراشة، بعد خروجها من الشرقة وإحداثها على ذاتها تحولا جذريا نافيا لمرحلة التكون الأولى وهي المرحلة التي تكون فيها لازالت دودة، وهذا التحويل هو شبيه بالفعل السياسي الذي يحاول تقويض المبادئ القديمة أو غير المجدية في الحقل الاجتماعي وبناء مبادئ جديدة أكثر سلما وأمنا وتسامحا وعدالة.

العدالة بوصفها حلا للتعايش مع الآخر:

نجد الكثير من المفكرين يحاول أن يعيد بلورة الأنظمة السياسية على فكرة العدالة وعلى رأسهم «جون راولز» الذي كان من أهم

المفكرين الذين أعادوا طرح المسألة من جديد طرحا أخلاقيا بغية التخفيف من حدة العنف، والفوارق الاجتماعية الآخذة في الازدياد بين البشر، فاعتبروا أن إعادة صياغة الأنظمة الاجتماعية والسياسية على فكرة العدالة هي الحل الأمثل لتصحيح وتصويب ما آلت إليه المجتمعات الليبرالية من فوارق اجتماعية شكلت ضربة قوية لوعود الحداثة السياسية أولها مبدأ المساواة، فاقترح «جون راولز» مشروعاً سياسياً قائماً على العدالة « لتنظيم اللامساواة بين الشعوب والحيلولة دون أن تصبح عدم المساواة مفرطة » (جون راولز، 2007، ص 156) لأن العدالة وحدها إذا قامت على التوزيع يمكنها أن تخفف من حدة التفاوت.

وخاصة: «إذا كان المقصود هو تطبيق مبدأ عالمية العدالة التوزيعية في قانون الشعوب على عالمنا مع ما به من مظالم مفرطة وفقر مدقع ولا مساواة، عندئذ نستطيع أن نفهم جاذبية هذا المبدأ، ولكن إذا كان المقصود أن يطبق بصفة مستمرة ودون نهاية -أعني دون هدف- في العالم الافتراضي الذي نصل إليه بعد الوفاء التام بواجب المساعدة تصبح جاذبية هذا المبدأ موضع شك، في الحالة الأخيرة يعطى المبدأ العالمي للعدالة التوزيعية ما اعتقد أنه نتائج غير مقبولة » (جون راولز، 2007، ص 157).

فمحور النظرية يدور حول معالجة الانحرافات التي آلت إليها الليبرالية والتحديات التي تواجهها الديمقراطية والسياسات الحديثة من تضخم للفردانية الأنانية، وازدياد وتيرة العنف، وهذا الوضع

هو الذي جعل من فكرة العدالة فكرة جذابة، و بهذا الطرح تم إعادة للسؤال الأخلاقي قيمته داخل الممارسات السياسية « أي أنها تحاول أن تصوغ مجموعة من القيم المهمة العالية (الأخلاقية) التي تنطبق بنحو مميز على المؤسسات السياسية و الاجتماعية للبيئة الأساسية، وهي تقدم وصفا لهذه القيم في ضوء ملامح خاصة معينة للعلاقة السياسية المختلفة عن العلاقات الأخرى »(جون راولز، دس، ص144) .

لذلك فإن العدالة بهذا التأسيس ليست عدالة بالمفهوم الخالص أو المحض الذي حاولت الفلسفة الأفلاطونية أن تبثه كفضيلة متعالية، وإنما هي عدالة إجرائية و إنصاف في مجتمعات تعمقت فيها الفوارق بين الذوات، بمعنى أن إقامة العدالة يفترض مسبقا إعادة النظر في أخلاقيات الحرية المطلقة القائمة على التنافس، لأنها تشتت أكثر ما توحد وتخلق الخلاف أكثر من الاختلاف، في ظل وجود العدالة كإنصاف للغير وتنظيم يهدف إلى إشراك الغير في الحقوق أولها حق الحياة والحرية والامتلاك، بما يساهم في خلق جو من التسامح.

لكن إذا كان الكثير من المفكرين يرون أن استقامة المجتمع في نظامه السياسي والاجتماعي تتحقق من خلال فتح الحوار مع الآخر وإقامة العدالة والمساواة والسلام، فإنها قيما لا تكفي إذا انعدمت المحبة التي هي أساس كل هذه الممارسات باعتبارها أسبق فضيلة إن صح التعبير عرفها الإنسان، يمكن أن تضمن فعالية هذه

القيم، إذ تعد بمثابة الترياق المفقود من العلائق الإنسانية وهو الترياق الذي يمكن أن يقدم علاجات لكل الأمراض الاجتماعية، لأنه في المرحلة التي نعيشها «يكاد يكون كل شيء آخر أكثر أهمية من الحب: النجاح، المكانة، المال، القوة تكاد تكون كل طاقاتنا مستخدمة لتعلم كيف نحقق هذه الأغراض، ولا تكاد تكون هناك طاقة مستخدمة من أجل تعلم فن الحب» (إيريك فاروم، 2000، ص-ص 14-15).

فاليوم عوض حب الإنسان للإنسان بحب الإنسان للأشياء، لذلك قيمة الأشياء تزداد حبا من قيمة الإنسان، ومن هذا المنطلق نعتقد أننا في حاجة إلى بناء هذه الفلسفة أكثر من العدل والسلام والحوار لأنني لا أستطيع أن أحاور الآخر وأشاركه الحقوق ولا أنا لا أحترمه ولا أستطيع حتى أن أحبه.

ف« إذا كان الحب وسيم الشخصية، فلا بد أن يوجد بالضرورة في علاقة الإنسان لا بأسرته و أصدقائه فحسب، بل نحو أولئك الذين يحتك بهم الإنسان خلال عمله وشغله ومهنته » (إيريك فاروم، 2000، ص 116). إذا فبالحبة نتعلم كيف نعيش مع الآخر بدون الحاجة إلى القانون وبدون تعنيف وقتل واغتصاب حقوقه، نتعلم النزاهة ونتعلم أصول المشاركة فهو الفن الذي إذا أتقن الإنسان قواعده سيرسم في الوجود ألواحاً فنية من الإنسانية المتسامحة والعادلة.

قائمة المراجع:

- إدغار موران، (2012)، هل نسير إلى الهاوية؟ تر: عبد الرحيل حزل، د ط، افريقيا الشرق .
- إيريك فاروم، (2000)، فن الحب بحث في طبيعة الحب وأشكاله، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دط، دار العودة بيروت.
- إيريك فاروم، (2010)، ثورة الأمل، نحو تكنولوجيا مؤنسة، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1، دار الكلمة للنشر والتوزيع.
- إيمانويل كانط، (1952)، مشروع السلام الدائم، تر: عثمان أمين، ط1، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة.
- برهان غليون، د س، في أصل التفاهم بين الأجناس، دط، الآداب.
- جون راولز، (2007)، قانون الشعوب وعودة إلى فكرة العقل العام، تر: محمد خليل، ط1، المجلس الأعلى للثقافة.
- جون راولز د س، العدالة كإنصاف إعادة صياغة، تر: حيدر حاج اسماعيل، مرا، ربيع شلهوب، د ط، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- ديتر سنغاس، (2008)، الصراع داخل الحضارات، التفاهم بشأن الصراعات الثقافية، تر: شوقي جلال، ط1، دار العين.
- روجيه غارودي، دس: لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، محمد عثمان الخشت، د ط، مكتبة القرآن القاهرة.
- علي حرب، (2010) المصالح والمصائر، صناعة الحياة المشتركة، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون.
- فريال حسن خليفة، (2001)، الدين والسلام عند كانط، ط 1، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة.
- مايكل المجلو ياكويوتشي، دس: أعداء الحوار أسباب اللاتسامح ومظاهره، تر: عبد الفتاح حسن، تقديم، أمبرتو إيكو، د ط، مكتبة الأسرة.
- ميشال فوكو، (2006)، هم الحقيقة، تر: مصطفى المساوي، مصطفى كامل، محمد بولعيش، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر .