بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 24 يناير 2019

نحو تدقيق مفاهيمي سوسيولوجي للعنف

شهاب اليحياوي
باحث تونسي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

نحو تدقيق مفاهيمي سوسيولوجي للعنف[1]

1- نشر هذا البحث في الكتاب الإلكتروني «التَّعَصُّبُ والتّطرّف والعُنف»، إشراف منير السعيداني، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، 2018

الملخّص:

تتطلب مدارسة العنف سوسيولوجياً عملاً مفاهيميّاً يؤسّس للتدقيق في أكوانه الدلالية والحقول المعرفية التي أنتجت مدلولاته. فمشكل العنف لا ينكشف في تضخّم براكسيسه كونيّاً وما يحمله للبشرية من تدمير، بل في كثرة انزلاقاته الدلالية التي تنسب إلى العنف معانيَ متّصلة بمفهوماتٍ تتشابك وتتنافذ وتتشاكل، فتؤثر في إدراك حجم الظاهرة وطبيعة الأحكام المستخلصة حولها. ولعلّ التباس مفهوم العنف هو الذي يتمترس خلفه البعض مصلحياً واستراتيجياً للتحشيد ضدّ أفعالٍ بعينها بغية خلقِ الإجماع حول اعتبارها لا عنيفة (تبرير العنف = لا عنفية العنف) مقابل التحشيد المضاد لصالح أفعال بعينها بغية خلق الإجماع حول اعتبارها عنيفة (تحريم/تجريم العنف = عنفية غير العنيف).

ويتأتّى التباس مفهوم العنف سوسيولوجياً من تفاوت أفهام الناس له من جهة، ومن تقاطع سياقات أفهمته دائمة التحوّل من دون انضباط لحدوده المجالية والدلالية من جهة ثانية، وهما جهتا إضفاء المشروعية على مدخل التدقيق المفهومي بما هو عصب الخطاب العلمي[1].

1- الديداوي، محمد، إشكالية وضع المصطلح المتخصص وتوحيده وتوصيله وتفهيمه وحوسبته، جنيف، مكتب الأمم المتحدة، 2003م، ص3، http://bit.ly/1msipup. تاريخ الاطلاع 2017/8/28م.

مقدّمة:

لا ينكشف العنف معطىً خاماً ومادياً يمتلك شروط بديهيّته ويقينيّته من إمكانيّة الاتفاق حوله. فهو موجود لأننا نحن الذين أسبغنا عليه دلالته تلك، أو وسمناه/وصمناه بأنّه كذلك. من وجهة سوسيولوجية، لا بد من الإلحاح على أنّ هذا «النحن» متغاير ومتبدّل تاريخياً، وكذا ضمن المجتمع الواحد متعدّد الهويات فضلاً عن اختلافه بين مجتمع وآخر. وهنا نجد أنفسنا أمام تعارضات متعدّدة: عنف مشروع وعنف لا مشروع، عنف موزون وعنف مفرط القوّة، عنف مادي وعنف رمزي[2]، عنف طبيعي وعنف ثقافي، عنف فردي وعنف جماعي... إلخ. في أساس تلك التعارضات ما نصرّ عليه ونحن نبدي إدانتنا لسلوك الآخرين (**الهم** الذين هم **النحن** من وجهة استرجاعية)[3] تجاهنا أفراداً وجماعاتٍ ومجموعات ومواقع اجتماعية من توصيف بالعنف، متعامين عن أنّنا نمارس نحن أيضاً سلوكاً يسمه/يصمه الآخرون بالعنف، متبادلين، نحن وهم، التجريد من أهلية التقبّل الاجتماعي. أما في مجاله المفهومي التنظيري، فيُصنَّف العنف ويعاد تصنيفه ضمن حقل دلالي يتبدّل في انحساره أو توسّعه بحسب تغاير البرادايمات البانية للتصورات قبل أن تستحيل تعاريف معطاة، لا بوصفها فكرة ذاتية تمتح من اللغة العامية، بل بوصفها مفهوماً موضوعياً يبنى في اللغة العالمة.

ولا يعني التمييز بين الممارستين، أي الوسم/الوصم من جهة، والتعريف/الأفهمة من جهة أخرى، أنّهما منفصلان، ذلك أن العنف هو، في الآن ذاته، موضوع رهان فاعلين ماديين وطبيعيين يفاوضون باستمرار المعنى في صلة بممارساتهم الاجتماعية وتحقيقهم صالحهم واستراتيجياتهم المجتمعية وحراك تموقعاتهم الاجتماعية، وموضوع رهان فاعلين ماديين يفاوضون المفاوضة نفسها ولكن على صعيد التجريد والفكر.

على هذا ينطلق البحث من سؤال مركزي يستشكل التباس مفهوم العنف وانزلاقاته الدلالية الكثيرة؟ ويفترض البحث أنّ تشعّب تلافيف الحقل الدلالي للمفهوم وتشابك الحقول المعرفية المقاربة له خلق نوعاً من الاضطراب يتأسس على امتدادات المعاني المسندة له داخل كلّ حقل معرفي على حدة في سياق لعبة احتكار للمعنى من قبل التخصصات العلمية الإنسانية والاجتماعية ذات الصلة.

وفي معالجتنا لذلك السؤال لا نقدّم طروحات تصطفّ في العرض النظري للعنف، ولا نتحيّز لمقاربة عن أخرى، بل نطرح مساءلة مفهومية لا تنضبط لمجال معرفي بعينه. وفي محاورتنا لحقله الدلالي وانعطافاته

2- philippe, hambye; jean-louis, siroux, réflexion sur la pertinence du concept de «violence symbolique» en soc - ologie de l'éducation, les cahiers de recherche du girsef, n° 96. février 2014.

3- السعيداني، منير، هوية العنف عنف الهوية:

http://mounidani.blogspot.com/2008/09/blog-post_7517.html

وتعرّجاته وحمولاته نتقفّى رحلة المدلول بين الأنساق المعرفية الإنسانية والاجتماعية (الفلسفة، الإثنولوجيا، الأنثروبولوجيا، علم النفس، علم النفس الاجتماعي، السوسيولوجيا) في محاولة لترصّد المشترك المشاكل والمختلف المتباين من امتدادات توصلنا بمفاهيم عدّة يتلبّس بها العنف مثل العدوانية والعدائية والمواجهة والصراع والثورة والاحتجاج. ونحن نروم من وراء تقفّي رحلة المفهوم جينيالوجياً تفكيك تلبّس المفهوم وفصل المقال في الثنائيات والتضادات التي يطرحها في ضوء ما طرأ من تقدّم في العلوم الإنسانية والاجتماعية في سياقاته التاريخية الاجتماعية حيث نتبين إن كان تاريخه هو تاريخ القتل التافه بعبارة فتحي المسكيني[4].

أوّلاً: مقدّمات في الفواصل والحدود:

ليست قضايا مفهوم العنف في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومنها السوسيولوجيا، إلا قضايا حدّ/تجسير للمفاهيم المترادفة والمتشابهة والمتداخلة معه، التي تمثّل أحد مبرّرات الأخذ بتعقّده وغموضه[5]. ومن المهم الإشارة إلى أنّ التحوّلات الاجتماعية التاريخية، التي تمثّل سياق الترادف والتشابه والتداخل، تحمل معها، على الصعيدين العالمي والمحلّي، تهديدات ظاهرة لانسجام المجتمعات وتماسكها، بل حتى لوجودها.

يبدو أنّ العنف رديف الإنسان بما هو فعل لم ينقطع عنه في تاريخه، فكان دائم الحضور في تجربة الإنسان المتبدّلة، وهو ما تنبئ عنه أنثروبولوجيا العنف. ولئن لم تعد الغلبة في الزمن المعاصر هي الهدف الجوهري للعنف، بل استُعِيض عنها، في تأويل حنة أرنت (arendt)[6]، بالسعي إلى تحقيق الهيمنة والإخضاع، فإنّ الاختلاف الأكبر بين أشكال العنف على مرّ الأزمنة هو تعدّد وسائله وتكثّف ممارساته. فالتاريخ، بما هو مسرح لتجارب العنف، يضعنا حقيقةً أمام ممارسات غير متجانسة ومنفلتة يصعب في تعدادها التعميم، وفي تصنيفها تسييج الحقل الدلالي. فهو يتمظهر في كلّ آنٍ وحين، ويجد له جذوراً في مختلف أصعدة العيش المادية والمعنوية والاقتصادية والسياسية والتواصلية والعلائقية للأفراد والجماعات والمجتمعات. وقد تبرّر هذه المعاينة القول بألا وجود في الواقع لعنف، بل لأشكال من الممارسات وأوجهٍ من الأفعال متعدّدة متنافذة ومتقاطعة تحيل على معانٍ ملتبسة تتلبّس بتباين السياقات التي تستفزّ حضوره. في هذه الوجهة يتبرّر الخوف

4- المسكيني، فتحي، تفاهة القتل، أو هل ثمّة فرق بين الإرهاب الديني والعدميّة الأوروبية؟، مؤمنون بلا حدود، تاريخ الاطلاع 2017/9/5م: http://www.mominoun.com/articles/4131.

5- ارتأينا أن ننأى بالبحث عن اجترار التعريفات اللغوية والمعجمية التي تعجّ بها المعاجم وكثير من الأعمال المتعلّقة بالعنف والتوجّه رأساً إلى استشكال هذا التشاكل والتقابل والتدافع والتنافذ بين المصطلحات والمفاهيم ذات الصلة والقرب بمفهومنا الرئيس وهو العنف.

6- hannah, arendt, du mensonge à la violence, traduit par guy durand, paris, pocket, 2007,p.105.

من أن ينتج الخطاب حول العنف خطابَ عنفٍ لا يجهد نفسه كثيراً في إقامة الحدود بين الحقّ والعنف[7]، وبين القوّة والاستقواء، وبين الفظاظة والصراع، وبين التواجه والعدوانية... إلخ. من هنا كانت الضرورة أوكد للاشتغال بعمق على التدقيق التعريفي لحزمة المفاهيم ذات العلاقة بتدبير العنف وتدبره من قبل الأفراد والجماعات. إنّنا لسنا أمام إشكاليّة يطرحها الاصطلاح باعتبار عسر استباق المعنى وتقييده فقط، ولكن، أساساً، أمام إشكالية حياة بما أنّ العنف مفهوماً يتأسس ضرورة على فعل اجتماعي ثقافي يسعى إلى التحكم في آليات إدارته وتوجيه مساراته ومآلاته.

1- العنف والعدوانية: السور الذي يمجّد كلّ ما هو مائل[8]

تتلازم مفهمة العنف بحضور رئيس لمفهوم العدوان والعدوانية، وخاصة عند استشكال العنف المادي الذي يفضي إلى استدعاء معاني التهجّم والمهاجمة والاستعمال المفرط للقوّة المادية والاعتداء على حرمة جسد الغير وإلحاق الضرر المادي به[9]. حتى أنّ ثمّة من يرى أنّ إطلاق مصطلح العنف حَيد عن المصطلح الأقرب إلى توصيف فعل العنف بوصفه عدواناً أو فعلاً عدوانياً تجاه الغير يهاجمه بغاية إيذائه جسمانياً أو معنوياً أو نفسياً أو بقصد السيطرة عليه وإخضاعه. ولذلك نجد أنّ فهم الفعل العنفي هذا يقع في شَرَكِ التقريب بينه وبين العدوان الذي يكثر اعتباره فعلاً طبيعيّاً لأنّه غريزيّ، وكذا اعتبار العدوانيّة تصريفاً لطاقة غريزيّة كامنة، في الفهم **الفرويدي**[10]، يتحرّر الأفراد، على إثر عملية التنفيس عنها، من غرائز العدوان وتدمير الذات كي تحلّ غريزة الحياة (البناء) بدلاً من غريزة الموت (التدمير)[11]. يتأسّس ذلك في الحقيقة على نرجسيّة عدوانيّة لا تستحضر الآخر إلا تهديداً محتملاً بما يحرّض على العدوان «دفاعاً عن الذات». وعليه، تنكشف العدوانيّة في الطرح النفسي البيولوجي طبيعة غريزية «يُجبل» عليها الإنسان لتؤمّن لدى لورنز[12] (lorenz) حاجة ضمان بقاء النوع البشري، سواء أكانت بوجهها التدميري أم بوجهها البنائي المعزّز للفعل والتنافس، أو ما يسميه **برجراي** (bergeret) بالعدوانية الإيجابية باعتبار أثرها الإدماجي[13].

7- هيريتي، فراسواز، أسس العنف: تحليل أنثروبولوجي، ترجمة مازن المغربي، مجلة ضفاف، دمشق، المركز الوطني للأبحاث واستطلاع الرأي، شتاء 2015م، ص128.

8- fran5oise, h¦ritier, (dir.), de la violence, v.i, paris, odile jacob, 2005.

9- توفيق، إبراهيم حسين، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م، ص42.

10- sigmund, freud, malaise dans la civilisation, traduit de l'allemand par ch. et j. odier, paris, puf, 1989.

11- yves, michaud, violence et politique, paris, gallimard, 1978, pp.139-156.

12- konrad, lorenz, l'agression: une histoire naturelle du mal, paris, flammarion, 1969.

13- jean, bergeret, la violence fondamentale, paris, dunod,1984.

إنّ المتطرّف الديني، مثلاً، يستنفر عنفه تجاه الغير المرفوض لديه بقصد تدميره (على قدر الشحنة العدائية التي تغذّيه) في حال رفض الأخير الخضوع لمشروعه الإيماني المعزّز بلاهوتية الأصل المؤسّس. في حين أنّ الناشط من أجل السلم (نقيض العنف أو العنف المؤسّس بعبارة **دريدا**)[14] يلوّن عنفه الغائي الأداتي (باعتباره وسيلة وليست غاية) بمغلّفات مجازية وروحية متعلّلة برهان/واعزيّ يقدمه على أنه نقيض العنف. وكلٌّ في ذلك يقدّس عنفه بما هو مولّد للخلاص (اللا عنف المُبشّر به) من عنف أكثر تدميراً. بهذا المعنى ليس العنف محايثاً للعدوانية بوصفها نزوعاً لإيذاء الغير وإيلامه ومهاجمته[15] انتهاء إلى نفيه. وبذلك نفهم القول إنّ العنف ليس دائماً عنواناً للاستعمال المفرط للقوّة[16] المحيل على الشدّة والقسوة (في الجريمة بأشكالها مثلاً وبوصفها نوعاً من أنواع تجسّداتها) المناقضتين دلالياً لِلِّينِ والرِّفْقِ. إنّ الثوري المناضل من أجل فكّ ما يَعدُّه آليات عنفٍ أكبر ممّا يمارسه هو، تمارس عليه، بفعل تواطؤ الدولة مع الطبقات المُستغِلة اقتصادياً والمهيمنة سياسياً، يستنفر وسائلَ يراها هو الأقلّ عُنْفِيةً تجاه رهان عنفه (استعماله للقوّة مصحوبة بصكّ غفرانها). في حين أنّ السلطة السياسية تتعاطى معه بالأسلوب ذاته، وهما يدججان معاً فعلهما العُنْفِي بالشحن الإيديولوجي. وعليه، فإنّ الهوية في اعتبار أمارتيا صن تقْتُلُ[17] من خلال أدلجة حالة الدفاع بمنحها بعداً هوياتياً وحمولة قيمية، واصطناع ضحيتها منافساً مثلما يكون الحال في صراع الإثنيات والقوميات، وعدوّاً مهدّداً لوجودها فلا تنتهي العدوانية إلى بلوغ درجتها العليا إلا وقد بلغت حدّ إنهاء وجوده[18].

لا غرابة أنّ ثمّة نوعاً من الاشتراك، كما في إثنولوجية لورنز، بين الحيوان النفسي الذي هو الإنسان والحيوان في غريزة العدوانية بما هي غريزةُ مُنَاجَزة وعراك أو قتال أو منازلة تعمل على إبقاء المنافس من الجنس نفسه بعيداً[19]، أو على مسافة لا تشكّل تهديداً لوجوده أو لمخصوصيّة عالمه بل عوالمه، باعتباره متعدّداً وتعدّدياً. فلورنز ينظر إلى العنف على أنّه ينشأ بصورة تلقائية، وأنّ الغريزة العدوانية التي يلتقي فيها الحيوان والإنسان[20] غايتها تيسير انتشار الحيوان بحثاً عن مصادر العيش من جهة وضمان بقاء الأقوى. وهذا يعني أن يُزيح القويّ الضعيف، وأن يستنفر غريزته العدوانية لممارسة عنفه على الأوهن[21]. غير أنّ

14- jacques, derrida, force de loi: le fondement mystique de l'autorité, paris, galilée, 1994, pp.79-131.

15- labalanche, j, pontalis, j.b, vocabulaire de la psychologie, paris, puf, 1967.

16- بلات، توماس، مفهوم العنف: وصفه وتفنيده، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، ظاهرة العنف، منظورات من خلال الفلسفة وعلم الاجتماع، العدد 132، القاهرة، مطبوعات اليونسكو، 1992م، ص17-25.

17- صن، أمارتيا، الهويّة والعنف: وهم القدر، ترجمة حمزة بن قبلان المزيني، جداول، بيروت، 2012م.

18- jean, baudrillard, la transparence du mal, paris, galil¦e, 1990.

19- konrad, lorenz, l'agression, op cit.¦

20- jacques, goldberg, modèles animaux de comportement humain, revue adret-ecologie, Ethologie humaine, hors-série n° 1, 1992, pp.155-175. www.cairn.info/revue-pardes-2002-1-page-187.htm.

21- الحيدري، إبراهيم، في سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقي، بيروت، 2015م، ص23.

ألكسندر ألاند[22] (alland) يؤاخذ **لورنز** في إغفاله البائن للبعد الإنساني؛ أي بعد الثقافة التي تُناقض هذه الغريزة وتخضعها لمنظومة قيم ومعايير[23] تسيّج حقل براكسيسها في سياق إدارتها للتوحّش، ومن ثم تُغايرها تاريخياً من جماعة اجتماعية إلى أخرى ومن ثقافة إلى أخرى.

هذه الثقافة هي اكتشاف الإنسان الضعيف غريزياً حيال الطبيعة وما يحيط به من عوالم لدى عالم النفس الاجتماعي فروم (fromm)[24] لحفظ وجوده في مواجهة بيئة غير ملائمة تحفّزه للبحث عن وسائل قوّة والتسلّح بها. وبذلك لا تكون العدوانية لدى فروم هي الطبيعة الحيوانية للإنسان، بل إن الضعف الذي هو طبيعة فيه ومصدر قوّته هو الذي يدفعه إلى تملّك وسائل ضمان بقائه، ومن ثمَّ قوّته من خلال إعمال العقل والذكاء. أمّا بول ريكور (ricoeur) فيرى أنّ اللاتناسب الوجودي، أي الخلاف بين اللامتناهي الذي تتعلّق به الذات وتناهي واقعها الصادم، يخلق لديها ضعفاً أو هشاشة مستمرّة تجعل انتقال الإنسان من إمكانية العنف إلى ممارسته في الواقع ممكنة في كلّ لحظة[25]. هذا الضعف الذي يستتر بالقوّة ويطلبها يستبدل به رينيه جيرار (rené girard) مفهوم الرغبة المحاكية[26]، التي هي أصل الصراع العنيف بين الأفراد، بما أنّها لا تنصبّ على التقاء إرادتين على طلب ذات المصلحة أو النفع، بل إنّ الذات تتّجه إلى محاكاة رغبة الآخر، وفي الوقت نفسه صدّه عن محاكاة رغبته هو. من هنا كان الإبدال الذبائحي الأوّل[27] بما هو اختيار ضحية من الجماعة لإلحاق كل الشرّ بها وتقديمها ذبيحة بالطرد أو القتل، حتى وإن كانت بريئة، حلاً لمأزق الرغبة المُحَاكِيَة. وعلى ذلك لا يكون الحلّ، بالنسبة إلى جيرار، في تأسيس آليات الضبط الاجتماعي؛ بل في الاتّفاق الجمعي على ممارسة عنف مقبول مقبوليّة مصدرها الاعتقاد الجماعي في أنّه طارد للشرّ ومحدث للسكينة ضمن الجماعة، وعلى اعتبار أنّ ذلك مانع للعنف المرفوض لكونه مهدّداً للرباط الاجتماعي. من هنا وُلد المقدّس بوصفه معوضاً عن براكسيس العنف على هيئة ضحية بديلة مصطفاة بدقّة بغية منع العنف المدمّر للجماعة.

لدى بيركوفيتش (berkowitz)[28] تجري العدوانية في سياق ردّ الفعل على أحداث سالبة تجد فيها الذات نفسها مثارة من قبل عدوانية الآخر. العدوانية تثير العدوانية، ويمكن أن تنتقل إلى فعل عدائي. ومن

22- alexander, alland, la dimension humaine, réponse à konrad lorenz, paris, le seuil,1974.

23- vincent, bélanger, face à la violence, l'engagement de l'anthropologue dans la cité. entretien avec françoise héritier, aspects sociologiques, volume 14, no. 1, avril 2007, pp.182-194.

24- erich, fromm, la passion de détruire. anatomie de la destructivité humaine, paris, robert laffont, 1975.

25- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005م، ص14.

26- جيرار، رينيه، العنف والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م، ص243.

27- المرجع نفسه، ص9-11.

28- jacques, cosnier, psychologie des émotions et des sentiments, paris, retz, 1994.

الواضح أنّ العنف يتأسّس على نوعٍ من العدائيّة إذاً، غير أنّ الانتقال منها إلى الفعل العدواني، بما هو فعل، يتأثّر في الحجم وتتشكّل حدّته بفعل مُغذّياته الفكرية والعقدية والثقافية والمجتمعية التي قد تصعد به إلى أقصى الدرجات، حيث يتحوّل المقدّس الديني مَذْبحاً دَموياً طُهريّاً يُقدَّمُ فيه البشر قرابين تروي تعطّش عتاة البشر من المتطرّفين للدم باسم الآلهة[29]. إنّ العنف لا ينضبط لتماهٍ خالص لا مع العدائية ولا مع العدوانية[30]. ويرفض أن يكون السور الذي يمجّد كلّ ما هو مائل بعبارة **ريجيس دوبريه (debray)**[31]. فهو، على خلاف العدوانية، يتطلب شهوداً حاضرين أو بالغياب[32]، إذ إنّه لا يُعرَّفُ بما هو عنف إلا من قبل ضحيته[33]، التي تستشعره أو تتمثّله كذلك، أو بالنظر إلى السياق الاجتماعي، الذي تستخدم فيه القوّة بالفعل مع تحييد مضمونه العنيف والسلبي كما في العنف الديني، الذي يُحوّل إلى عنف مقدّس طهريٍّ وخلاصي بما أنّه يستهدف ضحاياه غير المؤمنين به غالباً باسم الله[34]. إنّ الهدف من وراء هذا العنف المقدس هو إفناء الضحية أو استجلابها بقوّة القهر التي يباركها الله في ما ينقل عنه من نصّ مؤسّس إلى الحضيرة التي فيها يهندس رعاة الهويّات الذاتيات الجماعية التي تؤسّس هويتها الدينية على إلغاء الآخر وتدنيس عذريته الهوياتية[35].

ولكن من المهم أن نبيّن أنّ الفعل العُنفي لا يتأسس بالضرورة بوصفه استجابة لعدوانية تجاه الآخر، إذ قد تكون ضحيته من دون علم بمسبباته وبوقائع اندلاعه ولا بتعلّق بعض من أشكاله المادية خاصة المادية بالاعتداء الجسماني. وفضلاً عن ذلك لا يكون العنف، بما هو إرادة واعية أو غير واعية لخلق ضحية معلومة أو مخصوصة، حقيقية أو وهمية، ذا موضوع جسماني أو مادي دائماً، بل هو يتّخذ، في أحايين كثيرة، صورة إكراه للغير على الفعل والتصرّف على غير إرادته الحرّة أو منعه من ممارسة حقوق يجيزها لنفسه[36]. ولا يمنع ذلك أنّه يُلْحقُ الضرر ويحدث الألم ويخلف القهر[37]، بل يمكن أن يكون قاتلاً[38].

29- وطفة، علي أسعد، سوسيولوجيا العنف الديني المعاصر، مجلة مصر المدنية، شباط/فبراير 2012م، تاريخ الزيارة 2017/8/11م:
.http://www.civicegypt.org/?p=20106

30- hacker, f, agression-violence dans le monde moderne, paris, calmann-lévy, 1954.

31- دوبريه، ريجيس، في مديح الحدود، ترجمة ديمة الشكر، مجلة الدوحة، قطر، 2013م، ص49.

32- fran5oise, h¦ritier, (dir.), de la violence, op cit.¦

33- yves, michaud, violence et politique, op cit ,¦pp.139-156.

34- pierre, conesa, la violence au nom de dieu, revue internationale et stratégique,2005/1 (n°57), p.73-82: http://www.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2005-1-page-73.htm

35- martin, geoffroy, le nouveau paradigme de la violence religieuse comme forme de résistance et de contrôle social dans le contexte de la modernité avancée, religiologiques, 31, printemps 2005, pp.27-36.

36- jean, lasserre, les chrétiens et la violence, paris, ed la réconciliation, 1965, p.4.

37- fran5oise, h¦ritier, (dir.), de la violence, op cit.¦

38- collectif, lutter autrement, pour une action non violente, responsable et efficace: des chrétiens s'expriment, paris, nouvelle cité, 1989.

2- العنف والمفاهيم الصراعية: اختلاف مدلولي وتخالف برادايمي

تُعيد الأدبيات المتراكمة حول مفهوم العنف توكيد صعوبة الاتّفاق المدلولي ضمن كوكبة المفاهيم الصراعية من مثل المواجهة والتمرّد والانتفاضة والاحتجاج والثورة والصراع، لأنها تَعدّها كلها أُطراً تتأكّد فيها أداتية العنف. وبالفعل، يمكن للعنف، في الطروحات السوسيولوجية، أن يتّخذ شكل مواجهة واقع بغيض يشكّل موضوع تمرّد ذات مجتمعية على نمط ما للعلاقات الاجتماعية. غير أنّ المواجهة لا تتحوّل دائماً وبالضرورة إلى فعل عدواني أو فعل عُنفي. فقد تستمرّ في شكلها الذي يحيل إلى فعل تواصلي يؤكّد الضدّية مع شخص أو أفعال أو تصرّفات أو وضعيات تكون موضوع رفض. وقد تستفحل المواجهة فتستحيل فعلاً عُنفياً إذا كانت مبرّراته أعمق من أن تكون وقتية أو عابرة، فكانت مؤسساتية ضمن بنى التشكل الاجتماعي. ويعني هذا أنّ التقاء المواجهة والعنف في الأدوات والرهانات ممكن، وإن لم يكن دائماً وبالضرورة في الجسمانيّة والمباشرة والملموسية الآنية. فقد تكون المواجهة مواجهة القيمة بالقيمة والفكر بالفكر والمعرفة بالمعرفة والسجال بمثله. وفي هذه الحالات لا يكون مقصدها الشخوص الاجتماعية المخالفة بقدر ما تتّجه إلى ضعاف مقوّمات خطاباتها ومرجعياتها القيمية والمعيارية.

بهذا التمييز، يتبين لنا أنّ العنف لا يتساوق في كلّ حالاته والصراع الاجتماعي لكونه يخالف معقوليّة الحوار الاجتماعي ومبادئ التفاوض. إنّ الصراع دينامية اجتماعية لا تكفّ عن التجسّد في الأنساق المجتمعية بأشكال تتلوّن وطبيعة أطرافه[39] بوصفها علاقة تنازعية من دون أن تكون غايتها المحرّكة هي نفي الآخر خارج مجال التعبير التفاوضي[40]، الذي تُوجِدُه البنية الاجتماعية وعقلها الأخلاقي لتدبير آليات العيش المشترك. إن هذه الآليات، التي يوجدها المجتمع في مرحلةٍ ما من تاريخ تطوّره، هي ضمان الشرط الإنساني بما هو أنسنة للإنسان في وجوده الجمعي بما هو تعايش للغيريات في ظلّ تعارضها وتنافر مصالحها وتباين غايات واختلاف رهاناتها وتفاوت قدرتها على توظيف القوة في إدارة الصراع. وليست الغاية من هذه الإدارة إنهاء الصراع على اعتباره جوهر الحياة الاجتماعية. ولكن، بما أنّ الصراع هو مواجهة قصدية بين الأفراد أو الجماعات لا تغيب عنها النوايا العدائية، فقد تضخّم في اتّجاه إعداميّ في معنى أنّه لا يتمثّل الآخر إلا «عدماً» و«لا شيئاً» ليس في إنهائه مادياً ذنب يُمتنع عن إتيانه. ومن هنا كانت الحروب أحد أطر معالجة الصراعات[41]، وذات بعد هوياتي بالضرورة على صعيدي الداخل المجتمعي وما بين المجتمعات. فإذا كان

39- henri, mendras, el¦ments de sociologie, paris, armond colin, 1978, p.216.

40- paul, ricoeurگ ,crits et conf¦rences 2. herm¦neutique, paris, seuil, 2010.

41- diane, drory, cris et ch ّtiments, du bon usage de l’agressivit ,¦de boeck, 2004.

تاريخ الصراع هو ما قبل تاريخ العنف، فذلك عندما يكون الصراع من ذاك الذي لا يمكن في إدارته تجنّب استحالاته المتصاعدة نحو عنف لا يستطاع التوقّي منه لانعدام توافر آليات إدارته الاجتماعية.

في المنظور الماركسي، يمتنع الصراع عن أن يكون مجرد تعبير عن عدم التوافق في المصالح والأهداف، إذ مع عدم رفض البعد الإنساني في فهم الصراع[42] يتم اعتباره تجسيداً لتناقض هيكلي تحدّده طبيعة العلاقات الاجتماعية الملكية، التي تؤول حتماً إلى نفي النقيض. ويتمظهر هذا الصراع في كلّ مستويات التشكيلة الاجتماعية ببنيتيها[43]. هذا صراع مصالح طبقية يضطلع بدور إدماجي للأفراد ضمن الطبقات والأصناف المهنية الاجتماعية والشرائح وإكسابها دوراً نزاعياً نشطاً[44] هو أساس تكوين هذه المجموعات الاجتماعية هويتها الجماعية المُنْتَجَة لا المُعاد إنتاجها في تصوّر بودريار[45]، مقابل تشكّل هويّات اجتماعية جماعية مقابلة. وفي تصور دارندوف يكون الصراع وتعبيراته العُنفية وسيلة للتغيير في الوقت ذاته الذي هو فيه ضمانة لدينامية واستمرارية النظام الاجتماعي. فكلّما نجحت الفئات، التي كانت في قاعدة الهرم الاجتماعي، في بلوغ قمته، أفرز التغير التاريخي-الاجتماعي تولّد علاقات هيمنية جديدة يتولّد عنها صراع جديد. وفي هذا المعنى أيضاً يكون الصراع لدى كوزر (coser) مضطلعاً بدور صمّام أمان النظام الاجتماعي، لأنّه يسمح بامتصاص التوتّرات إلى حين، ومن ثم تحويلها إلى مولدات تغيير اجتماعي. وليس الصراع في هذا الفهم إذاً خللاً مجتمعياً يجب استئصاله[46]. وهذه هي المعقولية التاريخية التي تضع الصراع في تعارض مع المنظور الأخلاقي للعنف الذي يركّز على أشكاله المخاتلة أو المطبّعة، أي غير المرئية والرمزية[47]. وتلك معقولية لا بدّ لها من أن تصعّد بالصراع المأزوم إلى مصاف السعي إلى تأسيس بداية جديدة تقطع مع الراهن بالقوّة، أي إلى عنف من قبيل الثوري، بوصفه عنفاً شرعياً، إذ تبيحه مرجعيته الإيديولوجية التي تدفع نحو عدم الاكتفاء باللعب، بل إلى استخدامه في الانتقال من احترام قواعد اللعبة إلى تفكيكها. وبذلك، ومن وراء ما تقوم عليه من الاختلاف والتخالف والتعارض، تكشف العلاقات

42- alain, touraine, production de la société. paris, librairie générale française, 1993.

43- friedrich, engels, la guerre des paysans en allemagne, traduction Emile bottigellli, paris, editions sociales, 1974.

http://classiques.uqac.ca/classiques/engels_friedrich/guerre_paysans_en_allemagne/guerre_paysans_en_allemagne.html.

44- julien, freund, sociologie du conflit, paris, presses universitaires de france, 1983.

45- jean. fran5ois, bayart, l'illusion identitaire, paris, fayard, 1996, p.10.

46- zaki, la]di, un monde priv ¦de sens, paris, hachette, coll. (pluriel), 2001.

47- pierre, bourdieu, j.c, passerons, la reproduction, paris¦ ,d minuit, 1970.

الاجتماعية الصراعية عن رابط اجتماعي[48] أساسه الاعتراف بضديّة الآخر الضرورية للوجود في حدة الضدين الجدلية.

إن الانتقال دائم الاحتمال من الصراع إلى العنف هو تحوّل من مجال صراعي تنافسي وتنازعي في إطار رابط اجتماعي يحتفظ بالمتنافسين ويشرعن للدولة (بمفهومها الفيبري) احتكار ممارسة العنف ومأسسته[49]، إلى مجال تنافري يكون فيه الرابط الاجتماعي القائم هو ذاته المستهدف واقعاً تحت طائلة التفكيك. جوهر العنف الاجتماعي المتولد عن تصعيد الصراع هو تهديد لقواعد العيش الجمعي عبر نزعة الشرعية عن استمرار الرابط الاجتماعي[50]. وإن انزياح العلاقات الصراعية إلى ممارسة عُنفية يكون عبر خلق ما يسميه إهرنبرغ (ehrenberg) بالفرد المُلتبس[51] فرداً قلقاً يحمل هوية موسومة بشعور عدم الأمان والريبة من الغير.

ومن دون أن يكون ضمن التصوّر الماركسي، دافعَ زيمل (simmel) عن الوجه البنائيّ للصراع المجتمعي، ورأى أنّ المجتمع هو المجال الذي «يجري فيه التبادل المستمرّ بين القوى البنّاءة (المشكّلة للوحدة) والقوى الأخرى المدمّرة» (المولّدة للتفكّك)[52]. وعَدَّ الصراع شكلاً من أشكال التنشئة الاجتماعية ككلّ تفاعل بشري، بل كأكثر أشكال التنشئة الاجتماعية فعالية. فهو يرى أنّ الصراع «حالما يندلع لأسباب (الكره، الحسد، الشقاء، الرغبة) يشتغل بوصفه ديناميةَ دفاعٍ ضدّ الثنائية التي تفصل، وطريقاً تنتهي إلى شكل من الوحدة[53]. »فالصراع لديه هو أحد أشكال التفاعل الاجتماعي البينشخصي، ذاك الذي يعيد تأسيس «الوحدة التي انقطعت» لكونه يخلق رابطاً ويطبّع اجتماعياً[54] من دون أن يُشير إلى ضمور سلطة القواعد الجمعية أو افتقاد مرجعيتها المعيارية غيابها كما في التفسير الدوركايمي للتغيّر الاجتماعي[55]. في خضم الصراع الاجتماعي تكون الأطراف المتنازعة أكثر انسجاماً داخلياً ممّا لو كانت في حالة سلم، أو في الحالات الاعتيادية[56]، ذلك أنّ الصراع لا يُنهى، ولكنّه يَنتهي إلى صور مختلفة من الحلول للتوتّرات بين الأضداد في صيغ من التسويات والمصالحات والاتفاقات تمنع تطوّر أو تبدّل العلاقات الصراعية بين

48- jean-luc, boilleau, conflit et lien social, paris, la d¦couverte, 1995.

49- max, weber, economie et soci¦t ,¦t2, paris, plon : pocket, 1995.

50- roché, sébastien, la société incivile, qu'est-ce que l'insécurité? paris, seuil, 1996, p.47.

51- alain, ehrenberg, l'individu incertain, calmann-levy, 1995, réédition, coll. pluriel, hachette, 1996.

52- فيريول، جيل، معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2011م، ص57.

53- georg, simmel, le conflit, paris, circ ,1995 ,¦p.19.

54- lewis a, coser, les fonctions du conflit social, paris, puf, 1982.

55- emile, durkheim, de la division du travail social, paris, presses universitaires de france, 1986.

56- georg, simmel, le conflit, op cit ,¦p.118.

المتخالفين أو المتضادين إلى علاقات عدائيّة مستحكمة تستفزّ بالضرورة الممارسات العُنفية، إذ لا يتغيّر معها وضع الآخر المختلف بالضرورة من مخالف أو منافس أو ضدّ إلى مهدّد أو عدوّ. فالصراع بأشكاله العديدة لا يتوجّه في الفهم الزيملي ضدّ خصم بل نحو هدف مشترك[57] مع هذا الخصم الذي يشاركه الرهان ذاته. فدخول الفرد، تبعاً لذلك، في تسابق وتنافس أو صراع مع هذا الآخر ليس نفياً قد يبرّر توجيه العنف ضدّه، بل سباق حديقته الرّهان الذي هو التطلّع إلى المصلحة ذاتها أو التعلّق بالهدف نفسه. إنّ تدبير الأفراد لعلاقاتهم الصراعية يستند إلى مرجعية قيمية ومَعَايِرِية تشكّل ضمانة أو ما يسمّيها زيمل بالكوابح لمنع تحوّل الصراع المجتمعي بأشكاله الفردية أو الجماعية إلى عنف يهدّد الجسم الاجتماعي حيث يعمل كما لو كان قانوناً زجرياً يرسم الفواصل بين الصراع والثأر أو الانتقام[58].

في هذا الأفق، ليس الصراع مواجهة لا مناص منها بين فرقاء، بل هو صلة بين خصمين يشتركان في متن مرجعي هو حقل فعل اجتماعي متفاعل تكون فيه كلّ الرهانات معلومة لدى كلّ الخصوم[59]. وذاك هو ما يجعل تواصل الرابط الاجتماعي ممكناً، ومن دون أن يمنع ذلك تأبّط الصراع في إحدى مراحله أو أوجهه عنفاً، أو أن ينتهي إلى أشكال أقصى للعنف. وفي الإحالة إلى معنى المجال العمومي **لهابرماس** أحد حلول تعايش الخصوم في ظلّ استمرار الشروط الموضوعية المنتجة للصراع، حيث تكون للخصوم قابلية للتحاور ومقبولية ضمن التفاوض للخروج من مآزق العلاقة الصراعية وأزماتها. إلا أنّ **بنيامين** (benjamin) يرى أن السلطة أو القوّة التي تضمن هذا العقد تنشأ هي ذاتها من العنف، بل إنّ العنف نفسه هو من ضمّنها العقد ذاته في صيغة قانون أو مبدأ مولّد. فثمّة صلة وثيقة بين القانون والعنف، بل أبعد من ذلك، إنّ العنف مؤسس وحامٍ للقانون، مصدر له ووسيلة[60].

لا يرقى العنف، كما في تفهّم **أرنت**[61]، إلى كفاية توصيف **الثورة**. هنا يتحول الصراع إلى ممارسة للعنف بفعل تأويج منسوب الكره والحقد[62] الموصول ببلوغ الاستبعاد الاجتماعي[63] مستويات تتعطّل معها آليات التفاوض. فيفضي إلى إثارة الطاقة العدائية والعدوانية واستنفارها عبر تغذيتها بتبريرات هوياتية تمنحها لا فقط صبغة الدفاع عن النمط المجتمعي الموائم للهوية وأنظومتها القيمية، بل تُغلّفها، في أحيان

57- ibidem, p.75.

58- ibidem, p.81.

59- alain, touraine, production de la société. paris, librairie générale française, 1993.

60- walter, benjamin, pour une critique de la violence, œuvres, t1, paris, gallimard, 2000, p.225.

61- أرندت، حنة، في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهّاب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008م.

62- pierre, conesa, la violence au nom de dieu, op cit ,pp.73-82.

63- هيلز (جون)، لوغران (جوليان)، بياشو (دافيد)، الاستبعاد الاجتماعي: محاولة في الفهم، ترجمة محمد الجوهري، عالم المعرفة، الكويت، 2007م، ص9-11.

كثيرة، بالدفاع ضدّ الاستبعاد الاجتماعي[64]، الذي يستثنيها من عموميّة المجال العمومي بمعناه الهابرماسي بوصفه فضاء نقاش[65] قائماً أساساً على الاختلاف وقبول غيرية الآخر في سياق ينفي مخصوصية العمومي، ولا يستبعد المخصوص أو يستثنيه من حقل الفعل التواصلي الذي هو استعمال عمومي للعقل[66].

3- في معنى الإكراه والصلة بالعنف الرمزي: استبدالية أشكال العنف الاجتماعي

يعرّف العنف خارج صنوفه المرادفة للاستقواء المادي وللاستخدام المفرط للقوّة المادية وآثارها الجسمانية والمادية على الضحية، بأنّه كلّ إكراه للآخر[67] يسلبه حريته ويرغمه على فعل أو عمل ما لم يكن ليأتيه لولا هذا التأثير. من هنا التصق مفهوم العنف بمفهوم الإكراه حدّ تشابكهما. فاعتبار العنف فعل قهر للغير وتعطيل إرادة الفعل الحرّ لديه يفضي إلى مدلول الإكراه، فتوظيف القوّة أو التهديد بها هو فعل ماديّ يحمل في قصده التوظيفي نيّة ممارسة العنف، أي هو إكراه ماديّ يحسم فيه البراكسيس المعنى.

إلا أنّ الطرح الوضعاني للظاهرة الاجتماعية ولعلاقة الفرد بالمجتمع ينبني عند **دوركايم** (durkheim) على محورية مفهوم الإكراه الذي يمارسه المجتمع على الفرد، ويلزمه بمنظومته المعيارية المهيكلة للنظام الاجتماعي، حيث يصاغ الفرد مجتمعياً عبر آلية التنشئة الاجتماعية لخلق الشخص الاجتماعي لمجتمع بعينه. وبذلك يكون الفرد واقعاً تحت الإكراه المجتمعي الذي يُلزمه بالامتثال للجمعي والمشترك من المدوّنة المعيارية والقيمية ترسيخاً وإثباتاً لاجتماعيته. في هذه الحالة لا ينكشف الإكراه والقهر المعنوي عن عنف[68] بما هو آلية اجتماعية لحفظ ديمومة الحياة الاجتماعية والنظام الاجتماعي. أمّا تمرّد الفرد، من خلال رفضه هذه العلاقة الإكراهية، أي رفضه **الامتثال**، فهو ما يدرجه **دوركايم** في خانة العنف، إذ إن علاقة الفرد غير السوية بمجتمعه تُربكُ نطاقه وتمسُّ من أداء آلياته النظامية المقعّدة للعلاقة بين الذاتي والموضوعي، الفردي والجماعي، السوي والمرضي، المقبول والمرفوض، وما إلى ذلك من التضادات التي يحسمها الإكراه الاجتماعي. في هذا الاعتبار كلّ سلوك فردي يعبّر عن نفسه في تعارض قصدي مع المعايير الجمعية هو سلوك مَرَضِي لا معياري، إذ هو لا يتعرّف إلى المرجعية القيمية الاجتماعية السائدة على أنها مرجع سلوكه. العنف في هذا التفهّم الوضعاني كل شذّ عن قاعدة الامتثال للإكراه المجتمعي، لأنّه موضوع في خانة الخلل غير المرغوب فيه، لأنه يتحدّى معقولية النظام، ويهدّد التوازن النسقي. وفي المقابل، يكون عنف المجتمع

64- العلوي، نور الدين، في الإقصاء الاجتماعي، مجلة السوسيولوجيا العربية (الإلكترونية)، العدد 1، تشرين الأول/أكتوبر 2016م، http://socio.montadarabi.com

65- jürgen, habermas, l'ethique de la discussion et la question de la vérité, paris, grasset, 2003.

66- jɘrgen, habermas, l'espace public, paris, payot, 2006.

67- بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (إنجليزي-فرنسي-عربي)، مكتبة لبنان، بيروت، ص441.

68- برنو، فيليب، وآخرون، المجتمع والعنف، ترجمة إلياس زحلاوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975م، ص145.

على ذاتيّة الشخص هو ذاته الذي يجعل منه كائناً اجتماعياً لأنه يجعله قادراً على أن يدير توحّشه وعُنفِيته في اتجاه سكينة متوائمة مع النسق. وعلى هذا الأساس تنبني الرؤية القانونية التي ترى الإكراه رديفاً لفرض النظام والضبط. فنفاذ القانون مرجعه قوّته القهرية الشرعية التي تُكرهُ النّاس على التزام الحدود القانونية. بهذا المعنى يكون الإكراه رافعة الحق والحرية، ويكون ما ينتج عنه من عنف محموداً مجتمعياً لأثره النفعي المتجسّد في ضبط العلاقات والحدود وتنظيم تشابك الحقوق والحريات الفردية والجماعية.

إلا أن **بورديو** (bourdieu) في تعريفه **للعنف الرمزي** يرى أنّه ذلك الإكراه الناعم والسلس والمخاتل الذي يستخدم المشترك أداة لإعادة إنتاج الشروط الموضوعية لسيطرة المُهيمِن ضمن بنية هيمنية تتوصل إلى إقناع المقموع بأنّه يعيش حالة إكراه مشروعة[69]. يتأسّس العنف الرمزي ضمن هذا السياق المقترن بالإكراه وبسلطة فرض يمارسها المهيمن مقابل تواطؤ[70] المهيمَن عليه الذي يستدمج علاقة الهيمنة، حيث يتوهم طبيعية تلك العلاقة، ويسهم في دعم شرعنتها، كما يتجلى في حالة الهيمنة الذكورية. يتغلف العنف الرمزي الخفيّ ويتلوّن بمغلّفات ترتهن وعي المهيمن عليه وإرادته ومعرفته حيث يكون مكوناً من مكونات بنية العلاقة الإكراهية يديمها ويعيد إنتاجها ويدعم شروط مخاتلتها ويؤبّدها من خلال انتزاع تاريخانيتها[71]. إن تبرير النظام الاجتماعي الهيمني الذكوري، الذي يعتمد تمثّلات للجسد الذكوري وللجسد الأنثوي ولاستعمالاتهما الجنسية خاصةً، لبنية الهيمنة مثلاً، إنّما يشرعن «علاقة هيمنة من خلال تأصيلها في طبيعة بيولوجية هي نفسها بناء اجتماع مطبّع»[72]. ولما كان العنف الرمزي السلس والخفيّ لا يكون إلا بتواطؤ **المُهَيْمَن عليه** في إنتاج الهيمنة الممارسة عليه، يمكن القول إنّ هذه المشاركة تحوّل الاعتباطية الثقافية إلى معقولية طبيعية وتحول التاريخي إلى مؤبّد سرمدي وأزلي. فما ينتجه الاعتباط الثقافي، الذي يتأبّط رابطاً أصيلاً يقرنُ بين اعتباط الفرض واعتباط المضمون المفروض[73]، من هويّات متغايرة متمايزة هو شكل من أشكال العنف في العموم والرمزي بالخصوص، بما هو حجب للحيف الاجتماعي الذي لا يكتفي بصنع أجساد اجتماعيّة متمايزة نوعياً، بل يهيّئ لها أسباب التطبيع الاجتماعي عبر الهابيتوس الطبقي[74]، وهابيتوس النوع.

69- بورديو، بيار، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م، ص62.

70- pierre bourdieu, la noblesse d'Etat. grandes écoles et esprit de corps, paris, les Editions de minuit, 1989.

71- بورديو، بيار، الهيمنة الذكورية، مرجع سابق، ص12.

72- المرجع نفسه، ص46.

73- بورديو (بيار)، وباسرون (جان كلود)، إعادة الإنتاج: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007م، ص94.

74- بدوي، أحمد موسى، بما بين الفعل والبناء الاجتماعي: بحث في نظرية الممارسة لدى بيير بورديو، مجلة إضافات، العدد الثامن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م، ص13.

وللعنف الرمزي تصريفات أخرى كثيرة منها ما يكون من خلال الفعل البيداغوجي الذي ينتشي بلا عنفيّته في التصوّرات العَفَويَةِ المتقاسمة في الفهم المشترك، حيث يمارس سلطة الفرض واعتباطيته مرتهناً وعي المتعلمين ومعرفتهم وممارستهم التعلمية بما يؤسّس لشرعنة التمايز[75]، وتفاوت الحظوظ أمام المدرسة. فالمدرسة تملك آليات التحكّم في المعنى، وبذلك تكون فاعلاً ممارساً للعنف الرمزي اللغوي الشرعي الذي يماثل احتكار الدولة الشرعي للعنف المادي في معناه **الفيبري** الأصيل[76].

4- في تلبّس العنف بالفظاظة أو عدم الكياسة:

ليس مصطلح الفظاظة أو عدم الكياسة (incivilité) بجديد، بل يصعد استخدامه إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين. وقد طرح ضمن الدراسات الكمية حول الجريمة في الأحياء الشعبية خاصة في علاقة بالفوضى، أو عدم الامتثال للقواعد التطويعية للحياة المشتركة في المدن المتحضّرة. وتكشف أدبيات البحث في الانحراف والجريمة والعنف عن تلبّس مفهوم الفظاظة بالعنف في العديد من الدراسات حول الجنوح، وخاصة جنوح الأحداث، مثلما تصرّ نظرية «البلور المكسور» لكيلينغ وويلسن (kelling et wilson) على تأكيد وجود رباط اجتماعي بين عدم الكياسة والانحراف.

في التفكير النقدي في هذه المقولة يمكن التساؤل: هل الفظاظة بما هي أفعال وتصرّفات تشوّش على آداب التعامل ضمن المشترك من فضاء العيش أو المظاهر العادية للحياة العامة بعبارة **غوفمان** (goffman) عنف[77]؟ أم هل هي أسلوب تعبير وحياة قلقين؟ نحن نعتقد أنّ الفظاظة لا تكون عنفاً إلا من جهة تقدير الضحية لها، أو حكمه عليها على أنّها خدش لحريته أو أسلوب حياته أو أمانه أو راحته أو أخلاقياته بما يدخل الاضطراب بين الخاص والعام[78] ضمن المشترك من المجال. بهذا المعنى تكون الفظاظة أسلوب حياة مارقاً عن ناموس التعامل التواصلي، لأنه يتموضع في التعارض مع أسلوب حياة الآخرين[79]، وقد لا يميل وعياً وقصداً إلى إيذاء الغير، ولكن الأفعال المكوّنة له تُمظهر تمثّلات مخصوصة للحريّة الفردية ذات مضمون عدائيّ للمجموعة، لأنه يمسّ مباشرة بأساسيات الحياة المشتركة التي لها صلة من ثقة وشعور بالأمان...[80]. إن الشعور بالتقليل من الاحترام، الذي يُخلّفه أسلوب التعامل الموسوم بالفظاظة لدى المتأذّين منه، هو وليد

75- يتيم، عبد الله عبد الرحمن، بيير بورديو أنثروبولوجياً، مجلة إضافات، العدد الرابع عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001م، ص61.

76- بورديو (بيار)، وباسرون (جان كلود)، إعادة الإنتاج: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، مرجع سابق، ص95.

77- erving, goffman. la mise en scène de la vie quotidienne, paris, minuit 1973.

78- yves, michaud, la violence, une question de normes, sciences humaines, n° 89, décembre 1998, pp.20-25.

79- roché, sébastien, la société incivile, qu'est-ce que l'insécurité, op cit, p.47.

80- roché sébastian. la théorie de la «vitre cassée» en france. incivilités et désordres en public. in: revue française de science politique, 50année, n°3, 2000. pp.387-412.

رفضهم لهذا الأسلوب اللامتحضر واعتقادهم بأنّه يخالف أساسيات العالم المشترك (بالمعنى المسند إليه عند **أرنت**). لذا يتّخذ لديهم صورة العنف، ويكون من مخلّفاته الإحساس بالتأذّي المعنوي أو الماديّ أحياناً.

ولكن من المهم الإشارة إلى أنّ الفظاظة لا تعني عدم التحضّر أو عدم التمدّن، لأنها ليست خصيصة ثقافية طبيعية كما يبين **دوباربيو** (debarbieux)[81]، بل هي بناء اجتماعي تشكَّلَ ضمن علاقة تفاعل تنكشف عن صراع حول فرض أشكال بعينها من الكياسة واعتبارها معياراً. إن الفظاظة بأوجهها الكثيرة التي تتجلّى في الحياة الاجتماعية يتباين توصيفها بين الممارس لها بوصفها أسلوب حياة لا يهاجم الآخر في ذاتيته، ولكنه لا يعترف بشرعية أسلوبه هو في التعامل، وبين المتأذّي منها الذي يتمثّلها عنفاً، لأنّها تفرض عليه وضعيات اجتماعية أو تواصلية أو بيئية أو اجتماعية لا يرتضيها، بل يحتقرها لأنّه يتفهّمها تمرّداً على المعايير الجمعية يجعلها سلوكاً لا معياريّاً[82] لا ينضبط لثوابت قيمية تكسبه القوّة التواصلية الاندماجية التي تصله بالمشترك والعمومي[83]. ولكنها، على الخلاف من ذلك، ذات بعد اندماجيّ في جماعة الأصدقاء أو الزمرة أو الفئة، بما هي لهجة طوائفية بعبارة تُعرَّفُ بها هوية المنتمي إلى الزمرة، ويُتَعَرَّفُ عبرها إليه. بهذا المعنى تكون الفظاظة، في أحيان كثيرة، ذات حمولة صراعية تتّخذ من هذا الفعل التواصلي أداة لتبليغ رسائل تواصلية تتجاوز مقاصدها التدليل على تفكّك الرباط الاجتماعي بالآخر إلى إحداثه.

ثانياً: العنف بين التوحّش البشري والأثر الشاذ للحضارة الإنسانية:

1- جذرية العنف: الإنسان مختزلاً في طبيعته

يصعد الحفر في جنيالوجية العنف والبحث في أنثروبولوجيته إلى الإنسان البدائي[84]، حيث تُثار مسألة الطبيعة البشرية، أو ما يصطلح على تسميته أحياناً بالبعد الأظلم في الإنسان[85]. ويفسح هذا التمشّي المجال للطروحات الإثنولوجية القائمة على الاعتقاد بوحدة الطبيعة الإنسانية وثباتها، كما في إثنولوجية **لورنز** التي

81- debarbieux e., dupuch a. montoya y., «pour en finir avec le handicap socio-violent : une approche comparative de la violence en milieu scolaire», in charlot b. & emin j.-c., violences à l'école. etat des savoirs, paris, armand colin, 1997.

82- jean paul, gremy, les violences urbaines. comment prévoir et gérer les crises dans les quartiers sensibles? ihesi, paris 1996.

83- eric, mace, les violences dites urbaines, in les annales de recherches urbaines, n° 83-84, septembre 1999.

84- pierre, clastres, archéologie de la violence, la guerre dans les sociétés primitives, paris, èditions de l'aube, 2013, www. editionsdelaube.com

85- elisabeth, roudinesco, la part obscure de nous-mêmes, une histoire des pervers, paris, albin-michel, coll. «bi - liothèque idées», 2007.

ترجع العنف إلى غريزة حيوانية هي العدوانية[86]. فالعنف لديه نشاط غريزي وتاريخ طبيعي للشرّ، يصل إلى حدّ الضرورة عند **ستور** (a. storr).

غير أنّ الشرّ ليس هو الطبيعة الوحيدة للإنسان عند **كانط** (e. kant) ولا عند روسو[87] (j.j. rousseau) فثمّة تماس بين الطبيعة الشريرة (الشرّ/العنف/العدائية) والطبيعة الخيّرة (الخير/السلم/التعايش)، حيث إنّهما تتجاوران وتتنازعان باستمرار. إلا أنّ مدلول الطبيعة في هذا السياق لا يتساوق ومعنى الغريزة بقدر ما يشير إلى استعداد قبلي مستقلّ عن التجربة وموصول بالحرية[88]. فالشرّ جذري في الإنسان بما هو نزوع طبيعي ولصيق بالحرية[89]، التي تشكّل ماهيته. فكما أنّ العنف هو أصل القانون عند **بنيامين**، فإن الحريّة هي أصل الشرّ مثلما الخير في الإنسان بما هو كائن حرّ قادر على استعمال العقل والاختيار ضمن ازدواجية النزوع الطبيعي المتأصّل فيه إلى الخير وإلى الشرّ.

يجد العنف أصوله، عند **غورهان** (gourhan) و**هوبز** (hobbes)، في الكائن البيولوجي للإنسان. فهوبز يرى أنّ العنف طبيعي في الإنسان، ولذا استحال العيش الجمعي في الحالة الطبيعية، في غياب عقد اجتماعي يُوكَلُ ضمنه للسلطة السياسية المنبثقة عن العقد، احتكار عنف قانوني وشرعي[90] بغاية منع عدوان الإنسان على الإنسان. وتسلّم إدارة العنف الطبيعي هذه (عنف خارج القانون الوضعي) أو ذئبية الإنسان بفطرية العنف، وتبرّئ الثقافة من تضخّم سجل العنف البشري المرافق للتطوّر الحضاري والتقدّم. فالإنسان الطبيعي، في هذا المعنى، تحرّكه رغبات مستبدّة به يتقاسمها هي نفسها مع الآخرين الذين يشاركونه رهان الفعل ذاته. وينتج عن التقاء هذا التشارك في ذات الرغبة من جهة، ونُدرة المصادر من جهة ثانية، تنافس بين الكلّ غير قابل للحسم، بما أنّه لا أحد من الناس قويّ كفاية للسيطرة بشكل دائم. فيترتّب على ذلك دوام التنافس والتنازع، وتبعاً له عنف الكلّ ضدّ الكلّ من أجل إشباع رغبات هي موضوع رهان مشترك بين الكلّ[91]. من هنا اعتقد **هوبز** بمطلقيّة الدولة وانفرادها بالعنف الوضعي الأداتي (عنف لغاية شرعية بعبارة بنيامين) حلّاً يمثل مضمون العقد الاجتماعي ذاته في مواجهة الطبيعة وعنفها الغريزيّ (العنف في المطلق أو العنف لغاية طبيعية بعبارة بنيامين)[92] أو تحجيمه. فكأنّ الدولة هي الضامن للعقد الاجتماعي الذي منحها حقّ ممارسة

86- konrad, lorenz, l'agression, op cit.

87- روسو، جان جاك، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة بولس غانم، بيروت، 1972م، ص50.

88- كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2012م، ص80-84.

89- claude piche, le mal radical chez fichte et kant et schelling, symposium, vol. 111, no. 2, 1999, p.211.

90- walter, benjamin, pour une critique de la violence, op cit, pp.213-214.

91- بودون (ريمون)، وبوريكو (ف.)، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حدّاد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1986م، ص394.

92- walter, benjamin, pour une critique de la violence, op cit, p.214.

العنف بالوكالة وشرعيته. وفي مخالفة لهذه القراءة ينظر **بنيامين** إلى العنف على أنّه مبدأ مولّد لفكرة العقد في الأصل، وهو المنتج بذلك للقانون وللحقّ والضامن الحقيقي لتطبيق مضمون هذا العقد الاجتماعي.

يقدّم **رينيه جيرار** طرحاً مغايراً لموضوع الرغبة والإشباع في علاقة بمعطى التأصيل الطبيعي للعنف الإنساني. فلا تكمن الرغبة بتجلّياتها الغريزية (العنف المطلق)، والنفسية (العنف الفردي)، والاقتصادية (العنف الاقتصادي)، والسياسية (العنف السياسي)، والإيديولوجية (العنف الهوياتي)، في الحاجة إلى إشباعها، بل في ظهور منافس يميل إلى الشيء ذاته ويرغب فيه. ينتج عن هذه المحاكاة أو الرغبة المحاكاتية[93]، التي تخلق من المُحاكي ضدّاً، وتجعل الكلّ ضدّ الكلّ (فكرة **هوبز** في النزوع الطبيعي للشرّ)، وهي حجّة اعتبار المرغوب فيه محفّزاً للرغبة، بل إنّ تهديد المنافس/المحاكي، الذي يمسّ المرغوب فيه وطلبه المحاكي له، هو الذي ينتصب دافعاً محرّكاً للرّغبة والإصرار عليها. ضمن هذه البنية الثلاثية يشتغل التنازع بين الأفراد والجماعات وتنتظم العلاقات الاجتماعية بينهم لتتخذ أوجهاً ومآلات عدّة، منها العنف من أجل فكّ احتكار الآخر المُحاكِي والمنافس ومنعه من إشباع رغبته.

ويلتقي **ماسلو** (maslow) مع هذا الطرح الذي يعمل على إثبات الصلة البيولوجية للعنف بالإنسان من منفذ الرغبة والإشباع. فالسلّم التراتبي للرغبات يجعل إشباع الرغبة البيولوجية الأكثر إلحاحاً على الإنسان مولّداً الحاجة إلى إشباع الحاجة إلى الأمن مثلاً، وهكذا انتهاء إلى حاجة تحقيق الذات التي تعلو هرم الحاجات لديه. فينكشف بذلك تاريخ الإخفاقات في إشباع الحاجات مهما كان موضعها من الهرم على أنّه هو تاريخ تجربة العنف الشخصية.

وقريباً من هذا تتأكّد فطرية العنف في المقاربة **الفرويدية** بالنظر إلى مقولة النزوع الغريزي للعنف المحكوم بغريزة الموت التي توجّهه الى الآخر لتفريغ الحمولة التدميرية، التي إن وجّهت إلى الذات تُنهيها ومن ثَمَّ تُنهي وجودها الموصول بغريزة الحياة التي تؤدي دور توجيه العنف من الذات (الداخل=العنف الذاتي) إلى الغير (الخارج=العنف الموضوعي). فالعنف بهذا الفهم سلوك غريزي تدفعه باستمرار غريزة الموت العدوانية الكامنة في الإنسان لتخلق منه قوّة متوحّشة مستعدّة في كلّ وقت لإيذاء الغير وإذلاله والتعدّي الجنسي والمادي عليه حتّى إنهاء حياته إن لم تسيّج بالضبط الاجتماعي أي تقليمه ثقافياً، وتقعيد السلوك الفردي لتطبيعه وتطويعه مجتمعياً.

93- جيرار، رينيه، العنف والمقدّس، مرجع سابق، ص243.

2- العنف بما هو فعل ثقافة: عنف ثقافة أم ثقافة عنف؟

إذا كان الطرح البيولوجي للعنف لا يغادر حديقة الطبيعة أو مدار الذات، إثباتاً لجذرية العنف وتأصّله في الطبيعة، فإنّ الطرح الثقافي لا يسائل المفهوم بالأهمية نفسها التي يمنحها للحفر في العنف فعلاً ينشأ عن العلاقة بين الشخوص الاجتماعية من خلال السلوك أو الخطاب لدى باربرا ويتمر (barbra whitmer)[94] وأثراً يشير دلاليّاً إلى القيمة التي تتخفّى في صوره المباشرة أو المخاتلة. وفي الاتجاه ذاته، يصر البعض على اعتبار العنف الأثر الشاذّ للتقدّم الحضاري للمجتمعات الحديثة[95] بما يجعله بامتياز أيقونة الثقافة باعتبارها أسلوب حياة[96]، إذ ضمن تلك الثقافة وعبرها يمارس الأفراد طقوسهم الاجتماعية اليومية، ومنها براكسيس العنف بما هو أسلوب في إدارة الخلاف والتغانم الاجتماعي. فالعنف شكل من أشكال الإرث الجماعي تفهم من خلاله الجماعة ذاتها وعوالمها وتاريخها[97]، وتحدّد تبعاً لذلك موقعها ومكانتها وأساليب تعاطيها تاريخياً مع الاختلاف والتباين والتنافس. فالشخص الاجتماعي يتلقّى جيلياً، في نطاقات متعدّدة من جماعات الانتماء الأولية والثانوية، فهماً ما موصولاً بقوّة الرابط الدموي أو الاجتماعي أو الهوياتي بأنماط تعبيرية وطقوسية ما للعنف[98] تعيد توكيد أمثولتها التي توصلها بماضٍ حاضر باستمرار في الراهن. وتمنح الطقسنة مقبولية جماعية للعنف تنقله في أشكال تعبيرية رمزية[99] تنزع عنه حمولته الأخلاقية التي تصمه لدى غير المنتمي إلى الجماعة. فما تحمله أفهام الناس من رؤى ومواقف من الآخر المختلف والمغاير هوياتياً لا تَقْلَقُ ممّا تحمله من مشاعر الكره والحقد، بل تُقولبُها ثقافياً عبر منحها قيمة مُثلى لتدّعي لاعُنفيتها من جهة ولتتخذها جسراً لاختلاق العنف المبرّر على أنه ضروري. ولذلك كان تاريخ القتل المغلّف بإهاب الحروب المقدّسة لأنه مبرّر هويّاتياً، فتجسد على امتداد عصور كثيرة مؤسّساً على تمجيد كره الآخر المسيحي أو المسلم أو اليهودي أو... على حد السواء[100].

من خلال وضع العنف في سياقيته الثقافية يكون شكلاً من أشكال الإلحاد المفهومي للعنف تُنتجه وتروّج له الثقافة حيث اصطنعت لها في كلّ مرة أرضاً جديدة لخوض معارك الثقافة التوسعيّة شأن معارك الثقافات الاستعمارية أو معارك الثقافة المتعالية شأن معارك الثقافات الحاملة لأدلوجة الخلاص محرّضة

94- ويتمر، باربارا، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة ممدوح يوسف عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007م، ص11.

95- jean-marie, bigeard, la violence, paris, larousse, 1974, p.9.

96- ويتمر، باربارا، الأنماط الثقافية للعنف، مرجع سابق، ص11.

97- كوش، دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م، ص148-150.

98- ويتمر، باربارا، الأنماط الثقافية للعنف، مرجع سابق، ص8.

99- عبد الجبّار، فالح، في الأحوال والأهوال: المنابع الاجتماعية والثقافية للعنف، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، 2008م، ص26.

100- كومار، ديبا، فوبيا الإسلام والسياسة الإمبريالية، ترجمة أماني فهمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016م، ص82-85.

أدوات قوّتها على استعمار ثقافات أخرى تعتقد بدونيتها، لأنّها ثقافة الآخر المغاير، بما يبيح الترويج اليوتوبي الإيهامي بلا عُنفِية عُنفِها[101]. ذلك أنّ الهويّة هي التي تعين عنفها الخاص عنفاً شرعياً مقابل تعيين العنف الذي يطالها عنفاً لاشرعياً في سياق ما يسميه منير السعيداني بعمل الهويات على السيطرة على فضاءات حياتها ومؤشرات وجودها الاجتماعي[102]. وهذا المعطى يُمثّل مدخلاً منهجياً ضرورياً لمساءلة العنف سوسيولوجيّاً بوصفه ظاهرة مرتحلة في الزمان وفي المكان. فكلّ هويّة تدافع عن مشروعيتها أمام هويّات أخرى، ما يوقعها بفعل وهم الهوية المنفردة بعبارة **أمارتيا صن**[103] أو المقاربة الانعزالية للذات[104]، في صراع هوياتي من خلال فعل عُنفي تتمّ فيه التضحية بالآخر، لأنه يُستحضر على أنّه تهديد لوجودها يبرّر اختلاق اليوتوبيا الخلاصية ومتونها الإيديولوجية، وخاصة في نمط هوية المشروع بعبارة كاستلس (castelles)[105]. وقد شكّلت المقاربة الانعزالية، المختزلة للهوية في مكوّن واحديّ، على مرّ التاريخ، أصل كلّ مركزيةٍ ثقافية تخفي الفعل العنفي تحت مغلّفات عدّة تمارس مضامينيّاً ما تنفيه عن ذاتها ظاهريّاً، أي استبعاد المُختلف من دائرة خلاصها. وينسحب ذلك على الصراع الهوياتي الجماعاتي سواء أكان قومياً أم عرقياً أم إثنياً أم دينياً أم نوعياً أم قرابياً أم مذهبياً أم مناطقياً... داخل المجتمع الواحد وفي ما بين المجتمعات. فكلّ هوية يمكن أن تقتل، بعبارة **أمارتيا صن**، حيث إن قوة الشعور بالانتماء إلى جماعة يحمل معه دائماً إدراكاً ما للتباعد والاختلاف عن الجماعات الأخرى[106].

تُمجّد الأطروحة الإيديولوجية للثقافوية، في بعض مكوّناتها، مركزية العنصر الديني في صناعة الهوية، على أنّه حارس الهوية وسورها المُمانع، الذي يبني نظاماً هوياتياً، وعلى الأخص عندما يعادي احتجاجياً الاجتماع القائم ويوثّنه أو يَعدّه ملوّثاً بالوثنية بعبارة عبد المجيد الشرفي[107] للقطع معه في توجّه قد يعتمد تمجيد ماضٍ نقيّ. في هذه الحالة تنكشف ممارسة العنف المصاحبة عن خصيصة العنصر النواتي لتكوّن الهوية كما في طرح **جيل كيبيل** (kepel)[108] للعنف الجهادي في المعنى الإسلامي بما هو تجسيد لراديكالية

101- إيان، لوو، العنصرية والتعصّب العرقي: من التمييز إلى الإبادة الجماعية، ترجمة عاطف معتمد، كرم عباس، عادل عبد الحميد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015م، ص301-303.

102- السعيداني، منير، هوية العنف عنف الهوية:

http://mounidani.blogspot.com/2008/09/blog-post_7517.html

103- صن، أمارتيا، الهويَّة والعنف: وهم المصير الحتمي، مرجع سابق، ص20.

104- المرجع نفسه، ص8.

105- manuel castells, l'ère de l'information, le pouvoir de l'identité, vol 2, paris, fayard, 1999.

106- صن، أمارتيا، الهويَّة والعنف: وهم المصير الحتمي، مرجع سابق، ص18.

107- الشرفي، عبد المجيد، مرجعيات الإسلام السياسي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، بيروت، القاهرة، 2014م، ص13.

108- حنفي، ساري، «محاربة الجهاديين أم الكف عن صنعهم: مقابلة فرانسوا بورغا»، ترجمة منير سعيداني، مجلة إضافات، العددان 38-39، ربيع-صيف 2017م، ص1-25.

هذا العنصر الديني الإسلامي في هوية المسلم المتلبّس بالإرهاب في تصوّر ثقافة الآخر (إسلاموفوبيا)[109]. وهو رأي يخالفه الطرح النفسي الاجتماعي **لأوليفييه روا** (olivier roy) من جهة توكيده أن العنف لا يُفهم في نطاقه المغلق للهوية الدينية الإسلامية المتلبّسة براديكالية منتجة للعدمية ونفي غيرية الآخر. فلا يشكّل العنصر الديني لديه أساساً للتجربة العُنفية للمنتمين إلى الجماعات الإرهابية المقترنة بالإسلام المتّهم بالراديكالية. فهذه الفئات لم تمرّ أصلاً بتجربة التديّن، ومن ثم لا يشكّل انتماؤها تتويجاً لمراكمة تجربة دينية سلفية بما أنّها انتقلت من عوالم الانحراف التي كانت تمارس فيه عنفاً اجتماعياً يحيل إلى وضعيات تهميش وإقصاء واستبعاد تعيشه هذه الفئات إلى عوالم القتال المحيلة إلى الإرهاب بما هو عنف هوياتي موصول بمعطى ديني. لذلك، العنف في وجهه الديني، ولاسيما الإسلامي، لا تستقيم عند **روا** تسميته بالراديكالية الإسلامية، بل هو حركة رفض للبناء الاجتماعي راديكالية تتخذ من المعطى الديني الإسلامي مُغلّفاً للتمدُّدِ والتوسّع والتنظّم، حيث نكون في سياق أسلمة للراديكالية تستقطب الفئات الباحثة عن تعميق أكبر لراديكاليتها وترسيخ لتمرّدها على واقع استيئست خلاصه بفعل تراكم خيبات المؤسسات الاجتماعية في احتوائها وتوجيهها. فالمغلَّف الديني يهبُ هذه الراديكالية امتداداً هوياتيّاً يبرّره ويكون رافعته التوسّعية عالمياً، أي عولمة العنف بما يخلقه من تضامن عصبوي، بعبارة عبد الإله بلقزيز، يشكّل قاعدة للانقياد إلى صاحب الدعوة[110].

لا يفهم الدين، عند **أوليفييه روا**، إلا ضمن ثقافة في مفهومها الأنثروبولوجي الذي يحيل إلى طرائق السلوك. فارتباط الدين بالثقافة يمنحه مرونة التكيّف مع ثنائية الدَّنْيَوة والعلمانية. ولذلك يرى **روا** أن الخطر يكمن أصلاً في الأصولية[111]، أي انقطاع الدين عن مغذّياته الثقافية بما هي قيم دنيوية منتجة جماعياً، وتحويله إلى دعوة إلى «الدين المحض»، الذي يرفض أيّ إحالة على التاريخ[112]، فيفتقد أرضية التواصل مع ثقافة الأنا وثقافة الآخر، لأنه يكون تعبيراً عن أزمة الثقافة. من هنا يصير العنف في وجهه الديني تجسيداً لتفكّك الرابط بين الدين والعالم المُدنْوَن[113]، أي الثقافة ضمن «مجتمعات الريبة والشبهة والخوف»[114]. يتغذى العنف الديني من الطلاق بين المعايير الدينية والمعايير الثقافية، حيث ينسحب المعيار الديني إلى معزل عن

109- روا، أوليفييه، الإسلام والعلمانية، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، 2016م، ص14.

110- بلقزيز، عبد الإله، في الدعوة والدعاة، مقدّمات نقدية، محاضرة ألقاها بصالون جدل الثقافي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، السبت 30 نيسان/أبريل 2016م.

http://www.mominoun.com/articles/5416

111- روا، أوليفييه، الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص22-23.

112- روا، أوليفييه، الجهل المقدّس، زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، بيروت، دار الساقي، 2012م، ص175.

113- روا، أوليفييه، الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص74.

114- روا، أوليفييه، الجهل المقدّس، زمن دين بلا ثقافة، مرجع سابق، ص180.

المجتمع والتاريخ، وهو ما يتم عند **روا** بمعزل عن سيرورة العلمنة، ذلك أن المجتمعات التي عرفت سيرورة العلمنة لم تنقطع عن أن تكون دينية على الصعيد الثقافي[115]. فعندما يفقد الديني صلته بالحقل الثقافي ينقطع عن كلّ سياق اجتماعي، فينخرط في حقل المقدّس، ليتحوّل هذا العالم الثقافي موضوع رهان سيطرة وهيمنة للديني بآليات غير ثقافية. وبذلك تنقطع الثقافة عن أن تكون مؤسسة للهوية التي تمسي مرتهنة للعنصر الإيماني الخلاصي البحت الذي ينفصل عن أيّ سند ثقافي[116]، ويعبّر عن مقاصده بعُنفية باعتبار أنّ غيريته تضعه في تضادّ مع الجماعة الإيمانية.

تقف هذه الرؤية الإيديولوجية المنقطعة عن عوالمها وسجلاتها الثقافية وسياقاتها الاجتماعية خلف انتشاء الإرهاب خطاباً وممارسة يتطلّعان إلى إخضاع الثقافة بوصفها وثنية جديدة إلى منطق حدّي. إلا أنّ **علي حرب** يحمّل المؤسسات الدينية، التي يتملّكها رُهاب مواجهة التعبيرات الثقافية غير الدينية في سياقات سياسية غير ديمقراطية، مسؤولية أعمق. فعلي **حرب** يوجّه تهمة صناعة الإرهاب تأجيج مستويات العنف في المجتمعات العربية الإسلامية إلى ثالوث: المرشد والطاغية والمثقّف[117].

3- عنف اللا عنف: دينامية الحقل الدلالي وتحوّلاته

توصيف أفعال الغير في عملية التواصل الاجتماعي، التي تتبلور ضمن بنية علاقات قوّة هرمية، يكون على أساس أنها أفعال تعبّر عن اختلال ميزان القوّة لصالح طرف يسمح له موقعه بأن يمارس نفوذاً أو سلطة إصدار الأوامر، أو سلطة المنع، أو سلطة ترتيب المجال، أي على أنّها تسلّط، تبعاً لذلك، عنفاً. فتمثّل السلطة تسلّطاً والنفوذ استقواءً إنّما هو تعبير متخفٍّ عن رفض البناء الاجتماعي وما ينبثق عنه من تفاوت المواقع الاجتماعية وليس، كما يذهب البعض، تأويلاً مختلفاً أو مخالفاً للسلوكات. قد يتّفق الجميع ظاهراً على خطاب يستهجن العنف ويرفضه مجتمعياً غير أنهم يختلفون في مفهمته وتأويله، ومن ثمّة في تصنيف الأفعال التي يمكن أن تندرج ضمنه. إن الدلالة التي تنسب إلى مشمول مفهوم العنف لا تنضبط للمعايير ذاتها عند الجميع. وعليه يظلّ منفتحاً باستمرار على التبدّل من جهة، والتغاير من جهة أخرى، حيث يستحيل كلّ فعل أو تصرّف سلطوي أو تأزّم علائقي ما أو تفاوت قابلاً للإدراج بصورة ما ضمن مدوّنة العنف[118] أساس ذلك أنّ الفعل العنفي ممارساً ومُسلّطاً يتغاير بحسب التجارب الفردية للذوات وللجماعات الاجتماعية. في

115- المرجع نفسه، ص187.

116- روا، أوليفييه، الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص24-26.

117- حرب، علي، الإرهاب وصنّاعه: المرشد، الطاغية، المثقف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2015م.

118- jean-claude chesnais, histoire de la violence, (en occident de 1800 à nos jours), paris, Editions robert laffont, collection les hommes et l'histoire, 1981, pp.11-28.

ذلك تكون كل ذات مأخوذة على أنها فاعل تُعرّفُ، لدى فوكو[119] مثلما **توران**، بالنظر إلى قدرتها على الفعل واتخاذ القرار والقدرة على الاختيار وحكامة تجربته[120]، بما يحيلنا إلى معاني الحرية وعدم القابلية للضبط، وإلى نسيج من التصوّرات والمشاعر والمعارف والذاكرات، تصبح معها مدلولية العنف متحرّكة ومتبدّلة بحسب هذه الذات في علاقة بالذوات الاجتماعية المتفاعلة معها باستمرار في تشكيل الحقل الدلالي وإعادة تشكيله. من هنا اقترح **فيارفيوركا** (wieviorka) أن يحفر التحليل السوسيولوجي للعنف في معقوليات عمليات التذويت ونزعه الذوتنة[121]، التي تحكم تلوّنات الفعل الاجتماعي المسمى عنفاً[122]. غموض العنف، الذي يُترجم في صعوبة رسم الفواصل والمسافات بين العنف واللا عنف، وهو صورة للتضاد بين الإنسان وضدّ-الإنسان عند سارتر الذي يتمثّل العنف فعلاً يأتيه الإنسان اللاإنسانيّ[123]، هو غموض في التصوّر مثلما هو في الممارسة. ضمن هذا الغموض، وبفعل ترسّبات الخوف في مدلوله السوسيولوجي بوصفه نتاجاً للتجربة الاجتماعية مع الآخر والريبة المستمرة من الغير، حيث يخشى **العُنْفيّ** المجتمعي، ويرتاب المجتمعي من **العُنْفيّ**، يتشكّل المستند الأقوى لاجتماع الإنسان الأوّل[124]، حيث تتماهى الحياة مع القتل، إذ يَقْتُلُ لكيلا يُقْتَلَ، ويَقتُلُ لأنّه لم يُقْتَل، معتمداً منظومة درئية من التوقّيات من عنف محتمل باستمرار من هذا الآخر. وهو بهذه المعقولية التواصلية تأتي الذوات الاجتماعية ما تستهجنه في الآخرين من أفعال وردود أفعال أو تمثّلات، وترفض أن توصم بالعنف[125] لكونها تعتقد وتُوهم أنه قد أفرغت ممارساتها من مضامينها المُحيلة إلى مفردات التعدّي والاعتداء والتجنّي والاستقواء واستلاب إرادة الغير لتستعيض عنها بمفردات من مثل دفع الضرّ أو التوقّي من الأذى أو استجلاب الأمن أو التحوّط الوقائي أو استباق الشرّ، وما إلى ذلك من استراتيجيات العنونة. تلك دينامية تبدّل وتأرجح بين المحمود والمنبوذ والمقبول والمرفوض بحسب تخالف معقوليات التأويل وأساسها التعامي عن غيرية الآخر. وتلك دينامية تظل تشتغل إلى حين انفصام صلتها بتصوّر الأفراد الاجتماعيين والجماعات المجتمعية لمقوّمات السلم الاجتماعي وشروطه التي توفّر لهم الأمان الذي يظلّ مرتهناً بخصوصية ذاتانية كما لدى فيارفيوركا[126].

119- michel, foucault, histoire de la sexualité, v. 3, «le souci de soi». paris, gallimard, 2001.

120- françois, dubet ; michel, wieviorka, penser le sujet, autour d'alain touraine, paris, fayard, 1995.

121- michel, wieviorka, du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation,fmsh-wp-2012-16,2012,https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00717835/document.

122- michel, wieviorka, la violence, paris, pluriel hachette litt¦ratures, 2005.

123- فقيه، أحمد، أنثروبولوجيا سارتر والماركسية، الندرة والعنف، دار الفارابي، بيروت، 2010م، ص41.

124- wolfgang, sofsky, traité de la violence, traduit de l'allemand par bernard lortholary, paris, gallimard, 1998, p.8.

125- serge, paugam (dir), les 100 mots de la sociologie, paris, puf, que-sais-je, 2010, p.120.

126- michel, wieviorka, subjectivation et dé-subjectivation, le cas de la violence, revista sociedade e estado- vo - ume 30, n?mero 1, janeiro/abril 2015, pp.45-47.

هذا تفسير يتعارض مع التفسير بدينامية الوضعيات، التي تتهيكل بالنظر إلى المشاعر والتوتّرات التصادمية ضمن النظرية التفاعلية للعنف المادي عند كولينز (collins)، التي تنسب إلى الوضعيات وليس إلى الفاعلين تأويج منسوب العنف (والمقصود هنا العنف المادي دون غيره على اعتبار أن **كولينز** يعرّف العنف بأنّه شكل من الاعتداء المادي على الغير[127]. فالحقل الدلالي لمفهوم العنف يتلوّن بالتأويلات الذاتية للشخص الاجتماعي بشكل يمنحه دينامية لها قابلية تجدّد وتجديد تتملّص من الطروحات التحديدية، التي تبحث عن تفسير العنف في العلاقة السببية التي توجدها بين السلوك المصنّف عنفاً وعامل محدّد بيولوجي أو نفسي أو اجتماعي مكتفياً بذاته، ومنكفئاً على ذاته لا يملك القدرة على استشكال المفهوم في ذاته. فنحن أمام مفهوم ملتبس وعلى قدر عالٍ من التعقّد تتنافذ مستويات تشكّله، ولا يصنع تفكيكه دون إعادة توليفه، في محورية حضور الذات، فهماً لحقله الدلالي الدينامي ومتشابك الأبعاد. ويتأتّى تملّص المفهوم، لدى **فيارفيوركا**، من التنميط الذي يوثقه بالثبات وتوريث النمط، من التصاق المفهوم بالذات أو الشخص أكثر منه بالتفاعل (بين شخوصي. إلا أنّ تحليل **فيارفيوركا** يطرح فهماً مغايراً لهذا الانتقال من العنف إلى اللا عنف. فهو يرى أنّ الذات حين تتملّك فعلها وقدرتها على مراقبة وإدارة تجربتها الشخصية وعنونة نفسها مجتمعيّاً فإنّها تكون فاعلة وتدرك الشخوص الاجتماعية الأخرى نفسها على أنها ذوات. وهو ما يحصّنها من الفعل العُنفي بما هو نمط آخر للمرور إلى الفعل (من الذات إلى الفاعل)، إلا أنّها حين تفقد هذه القدرة وتلك الرؤية تجنح إلى العدوانية في علاقتها بنفسها وبالآخرين تترجم في سلوكات الإدمان والتعدّي والسلب والاستعمال المفرط للقوّة إلى درجة القتل الفردي أو الانخراط في جماعة تملك أدلوجة إنتاج العنف وتبريره، بما أنّ كل هوية يمكن أن تقتل بعبارة **أمارتيا صن**[128].

فانخراط شباب الأحياء المدينية المهمّشة في كثير من البلدان في تيّار الإرهاب الدولي، والتحاقهم ببؤر التوتّر المختلفة، إنّما هو ترجمة لعدم القدرة على الانتقال من الذاتانية إلى الفعل، أي من ذات إلى فاعل عبر الانتساب إلى أحزاب أو منظمات المجتمع المدني، أو بسبب رفض هذه الأخيرة وعدم تنبّهها إلى حاجتهم إلى من يمنحهم أطر التعبير عن ذواتهم وعدم تملّكها قنوات تواصلية وتعبيرية ونضالية لتبليغ رفضهم تهميشهم واحتجاجهم على تردّي أوضاعهم أو استبعادهم الاجتماعي[129]. وفي الدينامية الاجتماعية نفسها يندرج هذا الافتقار إلى القدرة على الانتقال إلى الفعل ضمن عمليات أدلجة تمنح مبرّرات لمتون العنف دينية كانت أم ثورية أم هوياتية أم إثنية أم عرقية... وثمّة وجه آخر لتمظهر عنف اللا عنف يتجلّى في غياب مسؤولية الذات

127- gérôme truc, la violence en situations, entretien avec randall collins, tracés. revue de sciences humaines [en ligne], 19 | 2010, mis en ligne le 30 novembre 2012, consulté le 03 août 2017. url: http://traces.revues.org/4930; doi: 10.4000/traces.4930.

128- صن، أمارتيا، الهويّة والعنف: وهم المصير الحتمي، مرجع سابق، ص20.

129- هيلز (جون)، لوغران (جوليان)، بياشو (دافيد)، الاستبعاد الاجتماعي، مرجع سابق، ص9.

الممارسة للعنف التي تطرح نفسها ذاتاً مطيعة للأوامر لدى حنّة أرنت[130]. فهي ذات، وفي اللحظة التي تنفّذ فيها أفعال عنف تحت نفوذ وسلطة قرار لا مناص من التنصّل منها إنّما هي تنفّذ أوامر ولا تمارس عنفاً لعدم ارتباطه بقصد الإيذاء أو إلزام الغير بالطاعة له، بل لغيرها وليس في نواياها الاعتداء من أجل الاعتداء أو الإخضاع لإرادتها.

وقد تغيب المسافة الفاصلة بين العنف واللا عنف، وقد تضيق أحياناً، لتتّسع أحياناً أخرى بحسب مجال الحيطة الذي يتوسّط صلة الذات الاجتماعية بمجالها العلائقي والحياتي، الذي يشي بدرجة متانة أو هشاشة الرباط الاجتماعي[131]. ذلك أنّ عدم تملّك نماذج التفكير لمفردات التحكّم وإدارة المخاوف المحتملة من صلات الأشخاص الاجتماعيين بالعالم الطبيعي أو الإنساني ضمن مجتمع بعينه يفسح المجال لاستدعاء مقولة **إلياس** (elias) «ازدواج الرابط الاجتماعي». فعدم قدرة الشخص الاجتماعي على التحكّم في وضعيته يقترن لديه بانفعالية عالية على صعيدي التفكير والفعل توهن قدرته على إدارة المخاطر، في حين تظلّ الخاصّة الحميمية لردّة فعله في مستوى عالٍ[132]. فالإنسان، كما لدى **شيناي** (chesnais)، يدفع ثمن «مستوى عالٍ من عدم الأمان الذاتي ومشاعر الانغلاق والعنف واهتراء حريته»[133]. فهدف تحصيل أمان مادي ملموس أكبر يتأبّط ريبة مستمرّة من ظرفية هذه الوضعية وانفتاحها المستمر على الهتك المحتمل، وهو ما يشكّل مبرّراً للميل الدائم إلى تأمين النفس وإلى نوع من الريبة يتطوّر إلى عدائية تعبّر عن نفسها في الجفوة العلائقية (تقليص مجال التفاعل الاجتماعي)، وما يتبنّى من أفعال رفض واستبعاد ومسّ بحرية الغير. ولا تستقيم هذه السلوكات كعنف، بل كتكيّف سلوكي تواصلي مع الوضعية الاجتماعية، وبحث عن حقه في تأمين وجوده. فالخوف والريبة أو الشكّ يشكلان في التفسير الهيغلي للعنف مبدأ للأخلاق والعقل يجعل العنف والعنف المضاد متلازمين في عالم يتّسم بندرة الثروة[134]. وضمن هذا الصراع، الذي يتلازم فيه وجود العنف والعنف المضاد، تتمّ لعبة تبادل إنسانية ولا إنسانية الإنسان[135]. فإن أنتزع من الخصم إنسانيته فإنّني أُؤكّد بذلك لا إنسانيتي في ذاتي حين أشرّع لنفسي العنف فيستحيل «لا عنفاً». فأبيح باسم ذلك لنفسي القتل والسحل وقطع الرأس والتنكيل بالآخر وتدميره مادياً ومعنوياً واجتماعياً دون أن يصاحبه إحساس بالذنب أو الريبة أو الخوف، بل على خلاف من ذلك الشعور بالفخر المتأتّي من برادايم أدلوجة الدفاع عن

130- أرندت، حنّة، في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، 1991م.

131- serge, paugam, le lien social, paris, puf, (que-sais-je), 2013.

132- elias, norbert, engagement et distanciation, contributions à la sociologie de la connaissance, traduit de l'allemand par michèle hulin, avant-propos de roger chartier. paris, fayard, 1993, p.79.

133- jean-claude, chesnais, histoire de la violence, op cit, p.203.

134- فقيه، أحمد، أنثروبولوجيا سارتر والماركسية، مرجع سابق، ص37.

135- أرندت، حنّة، في العنف، مرجع سابق، ص72.

هوية متكلّسة[136]. ففكّ الاستعمار الذي فرض بالقوّة وانتزع من المستَعْمَر لدى **فانون** (fanon)[137] صلته بالقيم وبالأخلاق في عملية تبرير للعنف (تحويله إلى لا عنف) الذي مارسه عليه بإخضاعه عنوة لهيمنته وارتهان مُقَدَّراتِهِ وتوهين مَقْدُوراتِهِ، لا يتمّ إلا باستعمال العنف[138] الذي تُستنفرُ له الذوات عبر اصطباغه في وعيهم بالحقّ وبالهوية (لا عُنْفِية العنف إذا توجّه إلى رفع عنف مسلّط) لإزالة المستعمر، بما أنّه يعني لديه تقويض بنية قوّة قائمة خُلقتْ وأُسِّسَت لوضع استعماري. وإنّ المُستعْمِر إذا وهنت قدرته على تعبئة عنفه في مقابل عنف المُستعْمَر فإنّه يلتجئ في معركة خلفية[139] إلى استنفار النخبة لإدارة العنف على صعيد خفي من خلال الثقافة والقيم لخلق رافعة أخرى لتبرير استمرار عنفه.

يمكن للعنف، بما هو عنوان هيمنة، أن يتحوّل إلى لا عنف بعامل إجماع الطبقات المُهيْمن عليها واتّفاقها على حزمة من الأفعال يتصدى بها للمُهيمِن الذي يمارس سلطته ليؤكد علويته في البناء الاجتماعي الطبقي. هذا ما يسميه أنطونيو غرامشي الهيمنة[140] وهي تتذرّى في ممارسات تتحوّل إلى براكسيس يومي للعنف في العلاقات الاجتماعية وفي المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

خاتمة:

تعمّدت دراستنا للحقل الدلالي لمفهوم العنف سوسيولوجياً الاشتغال على تفكيكٍ مدلولاتيّ للمفاهيم الرديفة للعنف بغاية كشف التنافذات **المعرفية** و**الإيديولوجية** التي تتأبّطها، فتردم **الهوّة** الموجودة أصلاً بينه وبين المواجهة والاحتجاج والثورة والصراع أو الفظاظة... من جهة، وبينه وبين أشكال الممارسة الشرعية للقوّة في سياق الضبط الاجتماعي أو **المقاومة** المؤسّساتية أو المقاومة الوطنية للعنف في أوسع حقوله الاجتماعية والسياسية والدينية، والإيديولوجية... من جهة ثانية. وقد تبين لنا أن الجدل حول العنف مفهوماً وممارسةً يتمّ ضمن حضور ضروري **لثنائيات** عدّة مثل الخير والشرّ، الطبيعي والثقافي، الذاتي والموضوعي، الفردي والمجتمعي، النفسي والاجتماعي، ولكن أيضاً وأساساً لثنائية العنف واللاعنف المتشاكلة دلاليّاً من التقائهما في إنكار ماهيتهما ونكران كل واحد منهما تجاه الآخر «حقه» في وصم هوية مغايره. وقد كشفت لنا الثنائيتان عن صراع ديناميّ غير ثبوتيّ لاحتكار المعنى، صراع عميق عمق أوجه تعقّد المفهوم والتباس الممارسة على صعيد البراكسيس اليومي. كما تبين لنا أن ما يؤجّج عنفاً ما هو ما تنتجه كل جماعة معنية

136- حرب، علي، حديث النهايات: فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2004م، ص75.

137- frantz, fanon, peaux noires, masques blancs, paris, seuil, 1952.

138- فرانز، فانون، معذّبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، القاهرة، ط2015،2م، ص40-45.

139- المرجع نفسه، ص45-46.

140- alain, joxe, la violence et ses causes, (collective), unesco, paris, puf vendôme, 1980, p.21.

من ثقافة بما هي منظومة معانٍ وقيم وتمثلات تسعى على الدوام إلى نزع الحمولة العُنفية عن التمثل الخاص والممارسة الذاتية لتضع وزرها على الآخر ضمن لعبة إنتاج الدلالة واحتكار المعنى وصولاً إلى الصناعة الاجتماعية التاريخية للضحيّة ذات الوعي الجريح في استنفار فرائضي للقوّة لا تكون مقاصده درء العنف المسلط عليها فحسب، بل إعلاءه إلى مصب الواجب المقدّس المنتصر للجماعة والمؤسس لتمايزها الهوياتي الذي ينوس بين الاسترضاء اللاهوتي من خلال العنف الهوياتي والديني بالأخصّ واستخدام الأدوات الدنيوية بما أنّ الدعوة ذاتها، كما يقول عبد الإله بلقزيز[141]، تميل إلى التمأسس.

إن ما ألحّ عليه المقترب السوسيولوجي-الأنثروبولوجي الذي تبنيناه في هذا البحث هو فصل المقال في الفواصل-المفاصل المفهومية والدلالية، في اتجاه يخدم التدقيق المفاهيمي والتجسير الدلالي بين مفاهيم يتساوق حضورها في خطابات العلوم الإنسانية حول العنف. وهذه خطوة منهجية مهمّة في سياق خلق أرضية مفاهيمية تكون أقرب إلى التقييم الأدقّ للحجم الواقعي للظاهرة، وأقدر على القطع مع تسلّل الخطاب غير السوسيولوجي حول العنف الذي يستحيل هو ذاته خطاب عنف.

ومهما يكن من أمر، يظلّ العنف بكلّ تلوّناته وسياقاته مشكلاً عميق الأثر في الجسم الاجتماعي حيث يشكل، وباستمرار، خطراً محدقاً على الرابط الاجتماعي، وتهديداً بإضعاف تناسق النسيج الاجتماعي. إنه ارتهان لحاضر المجتمع في سياق تمجيد ماضيه مثلاً الذي يستحضر بديلاً للبناء الاجتماعي القائم، وهو كذلك ارتهان للتمثّلات التغييرية للنمط المجتمعي لأنه يعدم الاحتكام إلى شروطه الموضوعية. وبذلك تكون إشكالية العنف أعمق من أن تكون تعبيرة عن تأزّم علائقي بين الأشخاص الاجتماعيين أو عن مآزق تواصلية بين الجماعات أو عن تراكم خيبات فردية تجد متنفّساً لها في تنظيم تصرّفات عُنفية متعدّدة الأوجه. إن للعنف رابطاً وثيقاً بانزلاق قيمي موصول بفقدان «الإجماع» المجتمعي بوصلته المعيارية حيث يُنتج الثغرات التي تنفذ منها الراديكاليات بأوجهها المحلية والعالمية إلى الفئات الأقلّ حصانة مجتمعيّاً لهشاشة اندماجها المجتمعي واستبعادها الاجتماعي وإقصائها السياسي وتهميشها الاقتصادي ووقوعها ضمن دائرة الغضب المجتمعي[142]، الذي يتم توجيهه نحو مشاريع تتجاوزه إلى ما هو أعمق من الاحتجاج والتمرّد والثورة وكل مداخل تغيير النمط الاجتماعي بالقوّة[143]، واستنفار كل وسائل القوّة والعنف تحت مغلّفات هوياتية.

141- بلقزيز، عبد الإله، في الدعوة والدعاة: مقدّمات نقدية، محاضرة ألقاها في صالون جدل الثقافي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، السبت 30 نيسان/أبريل 2016م: http://www.mominoun.com/articles/5416

142- كانتر، ديفيد، الوجوه المتعدّدة للإرهاب: وجهات نظر وقضايا مختلفة، ترجمة جيهان الحكيم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014م، ص130.

143- كومار، ديبا، فوبيا الإسلام والسياسة الإمبريالية، ترجمة أماني فهمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016م، ص136.

المراجع

المراجع بالعربية:

- المعاجم:

- بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية (إنكليزي-فرنسي-عربي)، مكتبة لبنان، بيروت، 1982م.

- بودون (ريمون)، وبوريكو (ف)، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سليم حدّاد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1986م.

- فيريول، جيل، معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 2011م.

- الكتب:

- إيان، لوو، العنصرية والتعصّب العرقي: من التمييز إلى الإبادة الجماعية، ترجمة عاطف معتمد، كرم عباس، عادل عبد الحميد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015م.

- أرندت، حنّة:

- في الثورة، ترجمة عطا عبد الوهّاب، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008م.

- في العنف، ترجمة إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، بيروت، 1991م.

- برنو، فيليب وآخرون، المجتمع والعنف، ترجمة إلياس زحلاوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975م.

- بورديو (بيار)، وباسرون (جان كلود)، إعادة الإنتاج: في سبيل نظرية عامة لنسق التعليم، ترجمة ماهر تريمش، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007م.

- بورديو، بيار، الهيمنة الذكورية، ترجمة سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م.

- حرب، علي، الإرهاب وصنّاعه: المرشد، الطاغية، المثقف، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2015م.

- توفيق، إبراهيم حسين، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م.

- الحيدري، إبراهيم، في سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقي، بيروت، 2015م.

- الشرفي، عبد المجيد، مرجعيات الإسلام السياسي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، تونس، القاهرة، بيروت، 2014م.

- دوبريه، ريجيس، في مديح الحدود، ترجمة ديمة الشكر، قطر، مجلة الدوحة، 2013م.

- صن، أمارتيا، الهويَّة والعنف: وهم القدر الحتمي، ترجمة حمزة بن قبلان المزيني، جداول، بيروت، 2012م.

- روا، أوليفييه:

- الإسلام والعلمانية، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، 2016م.

- الجهل المقدّس: زمن دين بلا ثقافة، ترجمة صالح الأشمر، دار الساقي، بيروت، 2012م.

- روسو، جون جاك، أصل التفاوت بين النّاس، ترجمة بولس غانم، بيروت، 1972م.

- ريكور، بول، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2005م.

- رينيه، جيرار، العنف والمقدّس، ترجمة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009م.

- فانون، فرانز، معذّبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر، ط2، القاهرة، 2015م.

- فالح، عبد الجبّار، في الأحوال والأهوال: المنابع الاجتماعية والثقافية للعنف، الفرات للنشر والتوزيع، بيروت، 2008م.

- فقيه، أحمد، انثروبولوجيا سارتر والماركسية: الندرة والعنف، دار الفارابي، بيروت، 2010م.

- فيو، بير، العنف والوضع الإنساني، المجتمع والعنف، مؤلّف جماعي، ترجمة إلياس زحلاوي، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت، 1985م.

- كانتر، ديفيد، الوجوه المتعدّدة للإرهاب: وجهات نظر وقضايا مختلفة، ترجمة جيهان الحكيم، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014م.

- كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، لبنان، 2012م.

- كوش، دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م.

- كومار، ديبا، فوبيا الإسلام والسياسة الإمبريالية، ترجمة أماني فهمي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016م.

- هيلز (جون)؛ لوغران (جوليان)؛ بياشو (دافيد)، الاستبعاد الاجتماعي: محاولة في الفهم، ترجمة محمد الجوهري، عالم المعرفة، الكويت، 2007م.

- ويتمر، باربارا، الأنماط الثقافية للعنف، ترجمة ممدوح يوسف عمران، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007م.

المقالات العلمية:

- بدوي، أحمد موسى، ما بين الفعل والبناء الاجتماعي: بحث في نظرية الممارسة لدى بيير بورديو، مجلة إضافات، العدد الثامن، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2009م.

- بلات، توماس، «مفهوم العنف: وصفه وتفنيده»، المجلة الدولية لعلوم الاجتماعية، ظاهرة العنف، منظورات من خلال الفلسفة وعلم الاجتماع، عدد 132، مطبوعات اليونسكو، القاهرة، 1992م.

- بلقزيز، عبد الإله، «في الدعوة والدعاة: مقدّمات نقدية»، محاضرة ألقاها بصالون جدل الثقافي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، السبت 30 نيسان/أبريل 2016م، http://www.mominoun.com/articles/5416

- حرب، علي، حديث النهايات، فتوحات العولمة ومآزق الهوية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2004م.

- حنفي، ساري، «محاربة الجهاديين أم الكف عن صنعهم»: مقابلة فرانسوا بورغا»، ترجمة منير سعيداني، مجلة إضافات، العددان 38-39، ربيع -صيف 2017م.

- الديداوي، محمد، إشكالية وضع المصطلح المتخصص وتوحيده وتوصيله وتفهيمه وحوسبته، مكتب الأمم المتحدة، جنيف، 2003م. http://bit.ly/1msipup تاريخ الاطلاع 2017/8/28م.

- السعيداني منير، هوية العنف عنف الهوية، http://mounidani.blogspot.com/2008/09/blog-post_7517.html

- عبد الرحمن يتيم، عبد الله، «بيير بورديو أنثروبولوجياً»، مجلة إضافات، العدد الرابع عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001م، 47-69.

- العلوي، نور الدين، «في الإقصاء الاجتماعي»، مجلة السوسيولوجيا العربية (إلكترونية)، العدد 1، تشرين الأول/أكتوبر: 2016م، http://socio.montadarabi.com

- لتكة، روبرت ف، «العنف والقدرة»، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، ظاهرة العنف، منظورات من خلال الفلسفة وعلم الاجتماع، العدد 132، مطبوعات اليونسكو، القاهرة، 1992م.

- المسكيني، فتحي، «تفاهة القتل، أو هل ثمّة فرق بين الإرهاب الديني والعدميّة الأوروبية؟»، مؤمنون بلا حدود، تاريخ الاطلاع 2017/9/5م، http://www.mominoun.com/articles/4131.

- هيرتي، فراسواز، «أسس العنف: تحليل أنثروبولوجي»، ترجمة مازن المغربي، مجلة ضفاف، المركز الوطني للأبحاث واستطلاع الرأي، شتاء، دمشق، 2015م.

- وطفة، علي أسعد، «سوسيولوجيا العنف الديني المعاصر»، مجلة مصر المدنية، شباط/فبراير 2012م، تاريخ الزيارة 2017/8/11م، http://www.civicegypt.org/?p=20106.

bibliographie:

- alland, alexander, la dimension humaine, réponse à konrad lorenz, paris, le seuil, 1974.

- arendt, hannah, du mensonge à la violence, traduit par guy durand, paris, pocket 2007.

- bayart, jean. françois, l'illusion identitaire, paris, fayard, 1996.

- baudrillard, jean, la transparence du mal, paris, galilée, 1990.

- bélanger, vincent, face à la violence, l'engagement de l'anthropologue dans la cité. entretien avec françoise héritier, aspects sociologiques, volume 14, no. 1, avril 2007.

- benjamin, walter, pour une critique de la violence, œuvres, t1, paris, gallimard, 2000.

- bergeret, jean, la violence fondamentale, paris, dunod, 1984.

- bigeard, jean-marie, la violence, paris, larousse, 1974.

- boilleau, jean-luc, conflit et lien social, paris, la découverte, 1995.

- bourdieu, pierre, passerons, j.c, la reproduction, paris, éd minuit, 1970.

- bourdieu, pierre, la noblesse d'ètat. grandes écoles et esprit de corps, paris, les èditions de minuit, 1989.

- castells, manuel, l'ère de l'information, le pouvoir de l'identité, vol 2, paris, fayard, 1999.

- clastres, pierre, archéologie de la violence, la guerre dans les sociétés primitives, paris, èditions de l'aube, 2013, www. editionsdelaube.com.

- chesnais, jean-claude, histoire de la violence, (en occident de 1800 à nos jours), paris, èditions robert laffont, collection les hommes et l'histoire, 1981.

- collectif, lutter autrement, pour une action non violente, responsable et efficace: des chrétiens s'expriment, paris, nouvelle cité, 1989.

- conesa, pierre, la violence au nom de dieu, revue internationale et stratégique, 2005/1 (n° 57), p.73-82. http://www.cairn.info/revue-internationale-et-strategique-2005-1-page-73.htm.

- coser, lewis a, les fonctions du conflit social, paris, puf, 1982.

- cosnier, jacques, psychologie des émotions et des sentiments, paris, retz, 1994.

- debarbieux e., dupuch a. montoya y., «pour en finir avec le handicap socio-violent: une approche comparative de la violence en milieu scolaire», in charlot b. & emin j.-c., violences à l'école. etat des savoirs, paris, armand colin, 1997.

- derrida, jacques, force de loi: le fondement mystique de l'autorité, paris, galilée, 1994.

- drory, diane, cris et châtiments, du bon usage de l'agressivité, de boeck, 2004.

- dubet, françois; wieviorka, michel, penser le sujet, autour d'alain touraine, paris, fayard, 1995.

- durkheim, emile, de la division du travail social, paris, presses universitaires de france, 1986.

- ehrenberg, alain, l'individu incertain, calmann-levy, 1995, réédition, coll. pluriel, hachette, 1996.

- engels, friedrich, la guerre des paysans en allemagne, traduction èmile bottigellli, paris, editions sociales, 1974.

http://classiques.uqac.ca/classiques/engels_friedrich/guerre_ paysans_en_allemagne/guerre_ paysans_en_allemagne.html.

- fanon, frantz, peaux noires, masques blancs, paris, seuil, 1952.

- foucault, michel, histoire de la sexualité, v. 3, «le souci de soi». paris, gallimard, 2001.

- freud, sigmund, malaise dans la civilisation, traduit de l'allemand par ch. et j. odier, paris, puf, 1989.

- freund, julien, sociologie du conflit, paris, presses universitaires de france, 1983.

- fromm, erich, la passion de détruire. anatomie de la destructivité humaine, paris, robert laffont, 1975.

- geoffroy, martin, le nouveau paradigme de la violence religieuse comme forme de résistance et de contrôle social dans le contexte de la modernité avancée, religiologiques, 31, printemps 2005.

- girard, rené, la violence et le sacré, paris, grasset, 1972.

- goffman, erving, la mise en scène de la vie quotidienne, paris, minuit 1973.

- goldberg, jacques, modèles animaux de comportement humain, revue adret-ecologie, èthologie humaine, hors-série n° 1, 1992. www.cairn.info/revue-pardes-2002-1-page-187.htm.

- gremy, jean paul, les violences urbaines. comment prévoir et gérer les crises dans les quartiers sensibles ? ihesi, paris 1996.

- habermas, jürgen, l'ethique de la discussion et la question de la vérité, paris, grasset, 2003.

- habermas, jürgen, l'espace public, paris, payot, 2006.

- hacker, f, agression -violence dans le monde moderne, paris, calmann-lévy, 1954.

- hambye, philippe; siroux, jean-louis, réflexion sur la pertinence du concept de «violence symbolique» en sociologie de l'éducation, les cahiers de recherche du girsef, n° 96. février 2014.

- héritier, françoise, (dir.), de la violence, v.i, paris, odile jacob, 2005.

- joxe, alain, la violence et ses causes, (collective), unesco, paris, puf vendôme, 1980.

- karli, pierre, l'homme agressif, paris, odile jacob, 1987.

- labalanche, j, pontalis, j.b, vocabulaire de la psychologie, paris, puf, 1967.

- laïdi, zaki, un monde privé de sens, paris, hachette, coll. «pluriel», 2001.

- lasserre, jean, les chrétiens et la violence, paris, ed la réconciliation, 1965.

- lorenz, konrad, l'agression: une histoire naturelle du mal, paris, flammarion, 1969.

- mace, eric, les violences dites urbaines, in les annales de recherches urbaines, n° 83-84, septembre 1999.

- mendras, henri, eléments de sociologie, paris, armond colin, 1978.

- michaud, yves, violence et politique, paris, gallimard, 1978.

- michaud, yves, la violence, une question de normes, sciences humaines, n° 89, décembre 1998.

- norbert, elias, engagement et distanciation, contributions à la sociologie de la connaissance, traduit de l'allemand par michèle hulin, avant-propos de roger chartier. paris, fayard, 1993.

- paugam, serge, (dir), les 100 mots de la sociologie, paris, puf, que-sais-je, 2010.

- paugam, serge, le lien social, paris, puf, «que-sais-je», 2013.

- piche, claude, le mal radical chez fichte et kant et schelling, symposium, vol. 111, no. 2, 1999.

- ricoeur, paul, ècrits et conférences 2. herméneutique, paris, seuil, 2010.

- roudinesco, elisabeth, la part obscure de nous-mêmes, une histoire des pervers, paris, albin-michel, coll. «bibliothèque idées», 2007.

- sébastien, roché, la société incivile, qu'est-ce que l'insécurité? paris, seuil, 1996.

- sébastien, roché, la théorie de la «vitre cassée» en france. incivilités et désordres en public. in: revue française de science politique, 50 année, n° 3, 2000.

- simmel, georg, le conflit, paris, circé, 1995.

- sofsky, wolfgang, traité de la violence, traduit de l'allemand par bernard lortholary, paris, gallimard, 1998.

- touraine, alain, production de la société. paris, librairie générale française, 1993.

- truc, gérôme, la violence en situations, entretien avec randall collins, tracés. revue de sciences humaines [en ligne], 19 | 2010, mis en ligne le 30 novembre 2012, consulté le 03 août 2017. url: http://traces.revues.org/4930; doi: 10.4000/traces.4930.

- weber, max, economie et société, t2, paris, plon: pocket, 1995.

- wieviorka, michel, la violence, paris, pluriel hachette littératures, 2005.

- wieviorka, michel, du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation, fmsh-wp-2012-16, 2012, https: //halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00717835/document.

- wieviorka, michel, subjectivation et dé-subjectivation, le cas de la violence, revista sociedade e estado - volume 30, nŒmero 1, janeiro/abril 2015.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019