M

جامعة ابن خلدون-تيارت
University Ibn Khaldoun of Tiaret

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social Sciences
قسم علم النفس والفلسفة والأورطفونيا
and Speech Therapy ، Philosophy ، Department of Psychology

مذكرة مكملة لنيل شهـادة ماستر الطور الثاني ل.م.د
تخصص فلسفة عامة

العنوان

السياسة والعنف هربرت ماركيوز أنموذجا

إعداد:
- سفيان لينا
- سفيان آية هاجر

إشراف:
د. بوعمود أحمد

لجنة المناقشة

الأستاذ (ة)	الرتبة	الصفة
د. حفصة الطاهر	أستاذ محاضر –أ-	رئيسا
د. بوعمود أحمد	أستاذ محاضر –ب-	مشرفا ومقررا
د. راتية لحاج	أستاذ محاضر –أ-	مناقشا

الموسم الجامعي: 2023/2022

شكر وتقدير:

نشكر الله تعالى على توفيقه لنا لإنجاز هذا البحث كما نتوجه بالشكر الخالص

إلى أستاذنا المشرف الدكتور "بوعمود أحمد" على كامل التوجيهات التي ساعدتنا على إنجاز هذا البحث.

ونتقدم بالشكر الوافر إلى لجنة المناقشة التي تحملت عناء تقييم هذا العمل.

إهداء

الشكر لله تعالى الذي أرادنا أن نكون في هذا المقام ونصل إلى ما نحن عليه الآن

أهدي ثمرة جهدي إلى من يرتعش قلبي عند ذكر إسمه أبي الحبيب "احسن"

وإلى ملاكي في الحياة إلى معنى الحب إلى بسمة الحياة إلى من كان دعاءها سر جناحي جدتي الحبيبة "وليجة"

وإلى أمي الحبيبة وسر الوجود "مليكة"

وإللى من قاسمتني في هذه المذكرة وسعادتني، إلى توأم روحي "فريال"، وإلى زوجها "خليل"

وإلى أخوتي وأخواتي وإلى الأطفال الصغار "براء عباس"، "براء"، "ياسين"، وإلى زهراتي الصغيرة "ريتا"، "حفصة"، "أريج"

إلى الشلة إلى من تزينوا بالوفاء والعطاء أجمل صديقاتي "هاجر"، "راوية"، "مريم"

إلى العائلة الكريمة عائلة سفيان، وعائلة "دحو"

"سفيان لينا"

إهداء

الحمد لله وكفى والصلاة على الحبيب المصطفى وأهله ومن وفى أما بعد:

الحمد لله الذي وفقنا لتثمين هذه الخطوة في مسيرتنا الدراسية في مذكرتنا هذه ثمرة الجهد والنجاح بفضله تعالى ثم فضل صديقتي وزميلتي التي ساعدتني كثيرا فيها "لينا"

مهدات إلى الوالدين الكريمين حفصة وناصر حفظهما الله وأدامهما نورا لدربي

لكل العائلة الكريمة التي ساندتني ولا تزال من أخوة وأخوات (لخضر، أسامة، سارة، سمية، إسمهان، هجيرة، آية، أمينة) وإلى الزوج الكريم "مصطفى"، وإبنة أختي "وجدان"، "إستبرق"

وأبناء أخي "محمد"، "مصطفى"، "أسامة"، "خديجة"، "فاطنة"، "أميمة"، "محمد"

إلى رفيقات المشوار اللائي قاسمني لحظاته رعاهم الله ووفقهم: مروى، إيمان، شهيناز، وأكثرهم من رافقتني كل ما مر علي في هذه السنوات راويتي نجاة

إلى كل من كان لهم أثر على حياتي وإلى كل من أحبهم قلبي ونسيهم قلمي، دون أنن ننسى الأستاذ الفاضل الذي دعمني خلال فترة التربص، الأستاذ المحترم "بركان ابراهيم".

"سفيان آية هاجر"

مقدمة

مقدمة:

عرفت المجتمعات البشرية عدة أشكال وصور من العلاقات الاجتماعية، حيث قامت أحيانا على أساس التعاون والعيش المشترك، وأحيانا أخرى على أساس الصراع وسيادة منطق القوة والغلبة، خاصة بعد انتقال المجتمع البشري من الحالة الطبيعية إلى الحالة السياسية (المجتمع السياسي) حينما سادت النظم والقوانين لتنظيم علاقة الحاكم بالمحكوم، أو ظهور ما يعرف بالدولة كجهاز حكم وتنظيم للمجتمع والأفراد، لكن على الرغم من ظهور المجتمع السياسي وتقديم العديد من الأطروحات والنظريات السياسية الهادفة إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية بين، إلا أن بعض الفلسفات السياسية قامت على منطق القوة والغلبة لتبرير السلطة المطلقة .

تعتبر قضية العنف والسياسة من أكبر الإشكاليات في الفكر الفلسفي والإجتماعي، والسياسي، لكونها إشكالية جدلية تمتد جذورها إلى عمق المجتمع الإنساني القديم، وتجلت أكثر بظهور الدولة والأنظمة وما صاحبها نمو المجتمع من تغيرات وصراع، بحيث يمثل هذا الصراع بحد ذاته لب وجوهر إشكالية العنف والسياسة بالمنظور الحديث، ومن كل إتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، فإذا كانت السياسة أساس الدولة، فإن تعدد أساليب وأشكال الممارسة السياسية التي تربط علاقة الحاكم بالمحكوم أدت إلى بروز قضايا سياسية وممارسات اجتماعية قائمة على الصراع والعنف، نتجت عنها عدة محاولات فكرية طرحت قضية العنف وعلاقتها بالجوانب السياسية في العلاقات الاجتماعية والسياسية في المجتمع، والتي بدورها انتشرت بكثرة في المجتمع الغربي، حيث تناولها بعض المفكرين بالدراسة والتحليل، بهدف معرفة الأسباب وتشخيصها واقتراح الحلول سواء على المستوى النظري (الفكري والفلسفي) أو على المستوى العملي من خلال تأطير وتنظيم العلاقات الاجتماعية والسياسية .

من أقطاب هذا الطرح الفلسفي القائم على الفردية ومنطق القوة والغلبة نجد "نيكولاميكافيلي" و"توماس هوبز"، أما في الفكر الفلسفي المعاصر فيمكن تسليط الضوء على أحد أبرز المفكرين والذي يعتبر من أهم رواد مدرسة فرانكفورت، ألا وهو "هربرت ماركيوز"، من أعضاء الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، وذلك لأن فلسفته تتعارض مع الواقع المعاش، والتي يسعى من خلالها لصياغة نظام جديد مؤكدا أن ما يعيشه الفرد داخل هذا المجتمع المغلق، فيكون دافعا للتغيير والحرية، وإن الصراع من أجل الحرية يتخذ عدة أشكال وأنواع ووسائل منها "العنف

المشروع"، ولقد تأثر هربرت ماركيوز في مشروعه مستندا بكارل ماركس، بحيث أنه لم يكن ماركسيا، وهو يدعوا إلى الكفاح والنظام والثورة ضد النظام المتسلط، لبناء حضارة ومجتمع جديد مفرقا بين العنف البناء والهدام، وبين القوة والثورة لأنه يود من كل هذا بناء مجتمع متحضر خال من العنف والتسلط، من خلاله يستطيع الإنسان أن يحقق مراده ووجوده، وعيشه بتأني وسعادة، ونجد أن البعض اتهمه على أنه فيلسوف ثوري، وكل هذا يدفعنا إلى طرح الإشكالية المحورية التالية:

1- طرح الإشكالية:

ما طبيعة العلاقة بين السياسة والعنف عند هربرت ماركيوز؟

وهل يمكن اتخاذ العنف أداة لتحقيق الأهداف السياسية ؟ ومامدى مشروعية العنف في نظر ماركيوز؟

وتحمل هذه الإشكالية المحورية عدة إتساؤلات جزئية تتعلق بالطرح الفلسفي والسياسي لـ: هربرت ماركيوز في مسألة تحليل منطق العلاقة بين السياسة والعنف، ومدى علاقتها بحركية المجتمع وتطوراته، وما يتضمنه من تصورات واقتراح الحلول بهدف الحد من الصراع والعنف في تحقيق عيش مشترك بين البشر

2- أسباب اختيار الموضوع :

أ. الأسباب الذاتية:

- الرغبة الذاتية في معرفة طبيعة الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، من طرح اشكاليات سياسية واجتماعية ذات صلة بواقع الإنسان المعاصر في ظل مختلف التغيرات والتحولات التي عرفها المجتمع المعاصر.

- الميل إلى التعرف على شخصية وأفكار هربرت ماركيوز، من خلال الإشكاليات المطروحة والحلول المقترحة.

ب. الأسباب الموضوعية:

- محاولة الوقوف على خصوصيات الفكر الفلسفي السياسي لدى ماركيوز وما علاقته ببنية المجتمع وطبيعة الصراع القائم بين الأفراد والمجتمعات من خلال أشكال العنف.

- معرفة خصوصيات فكر ماركيوز من خلال تحليله للواقع السياسي والاجتماعي. ومقارنته بالأطروحات الفكرية الأخرى لبيان قيمته في ظل تعدد المواقف الفلسفية اتجاه المسألة السياسية.

3- منهج الدراسة:

لقد اعتمدنا في بحثنا على المنهج التحليلي والمنهج النقدي على أساس أن طبيعة الإشكالية تقتضي البحث والتقصي في فكر وفلسفة ماركيوز لاستخلاص منطق العلاقة التي تحكم السياسة والعنف، حيث أن تحليل موقف ماركيوز من السياسة والعنف، والكشف عن طبيعة الصراع السياسي والإجتماعي تحتم اعتماد المنهج النقدي، لأن طبيعة التحليل الفلسفي تتطلب حضور النظرة النقدية لبيان قيمة الأفكار والمواقف وحاولة مقارنتها بغيرها من الأطروحات والمواقف، كما أن تناول مسألة تاريخية العلاقة بين السياسة والعنف يحيلنا إلى المنهج التاريخي في تتبع تطور الأطروحات الفلسفية وموقفها من مسألة العنف والسياسة

4- هيكلة الموضوع :

حاولنا معالجة وتحليل اشكالية البحث وفق هيكلة تضمنت مقدمة وثلاثة فصول يحتوي كل فصل على ثلاثة مباحث، وخاتمة حاولنا فيها استخلاص أهم النتائج المترتبة عن البحث .

حيث تناولنا في الفصل الأول الموسوم بـ : مدخل مفاهيمي للسياسة والعنف، تطرقنا في المبحث الأول لضبط مفهومي السياسة والعنف من الناحية اللغوية والاصطلاحية، وفي المبحث الثاني تتبعنا كرونولوجية المفهومين أما المبحث فخصص لتبيئة فلسفة ماركيوز من خلال عرض السيرة الذاتية للفيلسوف وأهم الفلاسفة الذين تأثر بهم في تحديد طبيعة فلسفة وخاصة فلسفته السياسية وعلاقتها بالواقع المعاش.

في حين تضمن الفصل الثاني المعنون بالسياسة والعنف عند هربرت ماركيوز تضمن بدوره ثلاثة مباحث، خصص المبحث الأول لعرض لتبيئة فلسفة ماركيوز من خلال عرض السيرة الذاتية للفيلسوف وأهم الفلاسفة الذين تأثر بهم في تحديد طبيعة فلسفة وخاصة فلسفته السياسية وعلاقتها بالواقع المعاش، أما في المبحث الثاني حاولنا تحليل فلسفة ماركيوز السياسية وفي الثالث تحليل الطرح الفلسفي لمسألة العلاقة العنف والسياسة بهدف ضبط موقفه.

أما الفصل الثالث المسوم بإشكالية السياسة والعنف في ظل العولمة خصص المبحث الأول لتقديم جملة الانتقادات التي وجهت لفلسفة ماركيوز السياسية الآفاق المستقبلية من خلال العولمة والنظام الدولي وبعض من الإنتقادات الموجهة له، وصولا إلى خاتمة من خلال الوصول إلى نتائج هذا البحث.

ومن بين المصادر الذي إعتمدنا عليها في إنجاز هذا البحث الأكاديمي منها الإنسان ذو البعد الواحد، نحو الثورة الجديدة، كما اعتمدنا على جملة من المراجع منها الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز لقيس هادي أحمد، هربرت ماركيوز لفؤاد زكريا.

5- الدراسات السابقة:

من بين الدراسات السابقة لهذا البحث نجد مذكرة ماجستير بعنوان البعد الدلالي في فكر ماركيوز من إعداد الطالبة خديجة هلو بجامعة وهران، إلى أن هذه الدراسات لم تكشف لنا عن العلاقة بين السياسة والعنف لدى هربرت ماركيوز، ومذكرة أخرى مقدمة لنيل شهادة الماجستير بعنوان العنف والسلطة في فلسفة هربرت ماركيوز من إعداد الطالب عبد الغاني بوالسكك لجامعة الحاج لخضر باتنة، تطرق الباحث فيها لمسألة السلطة وكيف يمارس المجتمع العنف في ظل التحولات الاجتماعية والسياسية.

6- صعوبات البحث:

إن الممارسة البحثية لا تخلو من الصعوبات والتي يعمل الطالب الباحث على إزالتها أو تجاوزها، حيث واجهتنا بعض الصعوبات التي يمكن تحديدها في: ندرة مصادر فلسفة ماركيوز في الجزائر خاصة المترجمة منها لأن معظم كمؤلفات ماركيوز بالإنجليزية والألمانية، وبذلك يصعب الترجمة، علاوة على قلة الدراسات حول فكر ماركيوز باللغة العربية. كما أن فكر ماركيوز منفتح على العديد من المجالات الاجتماعية والثقافية والسياسية حيث كانت أفكاره ثمرة لتأملات وتصورات واقعية تهدف إلى التغيير وتحاول تفسير مختلف التحولات في البنية الاجتماعية.

7- آفاق البحث:

لا شك أن لكل بحث أكاديمي جملة من الأهداف والآفاق التي يعمل الباحث على تحقيقها ولو على المستوى النظري، ومن الأهداف المتوخاة من بحثنا هذا معرفة كيف فسرت ظاهرة العنف وماهي مبررات قيامها ومعرفة مدى علاقتها بالممارسة السياسية بهدف توعية الإنسان والمجتمع للتخلص منها من أجل بناء مجتمع تسوده ثقافة العيش المشترك وتحكمه علاقات التفاعل والتعاون والتكامل لتجاوز مختلف الحتميات التي تواجه الإنسان من أجل ضمان العدالة والمساواة وسيادة قيم ثقافة السلم والتسامح والإخاء.

الفصل الأول:

مدخل مفاهيمي للسياسة والعنف

تمهيد:

إن إشكاالية العنف والسياسة تعد من بين أكبر الإشكاليات في الفكر الفلسفي والاجتماعي والسياسي باعتبارها إشكالية جدلية تمتد جذورها إلى عمق المجتمع الإنساني القديم ولكنها تجسدت أكثر بظهور الدولة والأنظمة حيث أنها تعتبر هذه الإشكالية من بين القضايا التي شغلت التفكير الإنساني، وبالرغم من إختلاف التفاسير والمفاهيم والتحاليل لمفهومي العنف والسياسة من الناحيتين اللغوية والإصطلاحية ولفهم تطور المفهوم تاريخيا للعنف والسياسة لا بد من حفريات في تاريخيتها وهذا ما يدفعنا إلى طرح الإشكال التالي، **ما مفهوم العنف والسياسة؟ وكيف تطور مفهوم العنف والسياسة تاريخيا؟**

المبحث الأول: ضبط مفهومي السياسة والعنف

1- مفهوم السياسة :

أ- السياسة لغة:

إن أصل كلمة السياسة عند العرب هو من (السوس) بمعنى الرئاسة فقول العرب: ساس القوم سياسة بمعنى قام به سوسه القوم، أي جعلوه يسوسهم، ويقال سوس فلان أمر به فلان أي كلف سيياستهم، والسياسة هي القيام على شيء ما بما يصلحه، والأمر هذا هو أمر الناس وكلمة (أمر) شائعة الإستعمال بمعنى حكم دولة.[1]

نفهم من هذا التعريف اللغوي أن السياسة أصل كلمتها بين العرب من سوس بمعنى الرئاسة الإستخدام بمعنى القاعدة والعدالة.

في قاموس المحيط "سمين الرعية سياسة أي أمرتها، نهيتها ومجرب قد ساس، وسيس عليه بمعنى أدب، أُدب، أمر، أمِر"[2]

أي أن السياسة في معجم البيئة أنشئت الرعية السياسة أي أمرها ونهايتها قد قامت كذا وكذا من ذوي الخبرة بتسييسها، تسييسها بمعنى الأدب، آداب السلوك ، النظام.

في اللغات الأجنبية "ان كلمة Politic هي السياسة وهي مشتقة من كلمة **بوليطقي** وهو الإسم الذي أطلقه أرسطو على كتابه وترجم إلى العربية باسم (السياسة) وتتكون من عنصرين هما، 1. POLIS أي البلدة أو المنطقة، 2. CTX أي اجتماع المواطنين بالمدينة، ترجمتها عدة معان البلدة، المقاطعة، الدولة، الدستور".[3]

يتضح في أن السياسة في اللغات الأجنبية، إن كلمة سياسة في اللغة الإنجليزية هي سياسة، وهي مشتقة من كلمة POLITIC وهو الإسم الذي أطلقه أرسطو على كتابه، ترجم إلى العربية باعتباره سياسة، حول دستور، الدولة، المكان الإقليمي للبلدة.

والسياسة لغة هي "القيام بشؤون الرعية، استخدم العرب لغة السياسة بمعنى الإرشاد أي أنها تنظيم شؤون الدولة وتدبيرها، قد تكون شرعية أو تكون مدنية، فإذا كانت شرعية كانت

---

[1] قحطان أحمد الحمدني، مدخل إلى علوم السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 1، بغداد، 2012، ص22.

[2] المرجع نفسه، ص22.

[3] المرجع نفسه، ص23 .

أحكامها مستمدة من الدين، وإذا كانت مدنية كانت قسما من الحكمة العملية، وهي الحكمة السياسة، أو علم السياسة"[1]

ونفهم أن السياسة هي تسيير شؤون الموضوعات، العرب يستعملون كلمة السياسة بمعنى الهداية، التوجيه، وهي تنظيم شؤون الدولة وإدارة شؤونها، قد يكون مشروعا وقد يكون مدنيا.

ب- السياسة اصطلاحا:

"يحمل مصطلح السياسة قيمة تحقيرية حيث يوحي بالعمل المراوغ والمخادع على حد قول ديزراتيلي الذي يثير الإشمئزاز، فمن عبارات التحسر والإطاحة فلان سياسي يعاملنا بالسياسة، فكأن ممارستها فكرية خاصة بالموسومين بالدهاء، أصبحت أداة تنفير من ممارسة بعض حقوق المواطنة، فخلف هذا لدى الدهماء من الناس شعورا بكراهيتها".[2]

يتضح من هذا التعريف بأن هذا المصطلح يحمل قيمة إزدراء عندما يشير إلى عمل مخادع والذي يتحول إلى إشمئزاز من مظاهر الندم والإهانة يعاملنا السياسي فلانا بالسياسة، فكانت ممارستها فئوية خصوصا لمن يتمتعون بالمكر.

"يحمل مصطلح السياسة معنى التفاوض والمصالحة مثل سياسة المصالحة، سياسة حسن الجوار، سياسة التهدئة، سياسة التشاور بين الدول والسياسة المكوكية".[3]

بمعنى هذا أن مصطلح السياسة يحمل معنى التفاوض والمصالة، سياسة حسن الجوار، سياسة الإسترضاء، والتشاور بين الدول (وتعني أيضا الواقعية والرضا بالواقع مع إستحالة تغييره ومن ذلك قولهم سياسة الأمر والواقع وسياسة العد العكسي).[4]

من خلال هذا نفهم بأن الواقعية والرضا بالواقع من خلال ما يقولون عن سياسة الأمر والواقع من خلال سياسة العد العكسي.

ومن خلال مفهوم "المنحنى أو المنهج أو الموقف فهي من مسألة معينة ومن ذلك سياسة فرق تسد، وسياسة الإستهلاك".[5]

---

[1] جاسم زكريا، مدخل إلى علم السياسة، د ط، سوريا، 2018، ص03.

[2] بلال دربال، السياسة اللغوية المفهوم والآلية، باتنة، ع 10، 2014، ص24.

[3] المرجع نفسه، 323.

[4] المرجع نفسه، 324.

[5] المرجع نفسه، 325.

بمعنى هذا أن مصطلح السياسة من حيث المنحنى فهو من قضية محددة بما في ذلك سياسة فرق تسد وسياسة الإستهلاك.

فالسياسة أيضا "هي فلا تسير كما يهوى أهل التنظير فالسياسة عند كثير من السياسيين يحكمها مبدأ واحد هو الغاية تبرر الوسيلة".[1]

كما يؤكد مالك بن نبي ويسميها بوليتك تمييزا لها عن السياسة المبنية على مبادئ علمية نظرية، يقول مالك بن نبي "الصراع بين السياسة والبوليتيك قديم جدا، وإذا أردنا أن نحددها من الوجهة النفسية قلنا أن الأولى استيطان القيم بينما الثانية مجرد كلمات ومحاولة تأمل في الصورة المثلى لخدمة الشعب وإستخدامه"[2].

يتبين من قول مالك بن نبي أن الصراع بين سياسة وسياسة قديم جدا وإذا أردنا تعريفه من جهة نظر نفسية قلنا أن الأول هو إستيطان أما الثاني إفتراء من خلال حركات الناس والإستفادة منها.

نجد تعريف السياسة عند الإمام الجليل إبن القيم الجوزية "ما كان فعلا يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد وغن لن يمنعه الرسول صلى اللهه عليه وسلم ولا نزل به الوحي، فإن أردت بقولك: لا سياسة إلا ما وافق الشرع، أي لم يخالف ما ينطق به الشرع فصحيح، وإن أردت: لا سياسة إلا ما نطق به الشرع، فغلط وتغليط للصحابة".[3]

يتضح من هذا بأن الإمام الجليل قد عرف السياسة على أنها هي من فعل الناس وتكون بالإصلاح والبناء وهذا من خلال الشرع.

أيضا من الفقهاء المعاصرين يعرف الدكتور عبد الكريم زيدان "السياسة على أنها التصرف في شؤون الأمة العامة على وجه المصلحة لها، فإن كانت على مقتفى النظر الشرعي، وقواعد الشريعة فهي السياسة الشرعية، وإن لم تكن كذلك فهي السياسة العقلية الوضعية".[4]

---

[1] بلال دربال، المرجع السابق، ص326.

[2] المرجع نفسه، ص 327.

[3] محمد وقيم الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010، ص22.

[4] المرجع نفسه، ص23.

من هذا نفهم أن الياسة هي القيام بشؤون الشعب من خلال الشريعة، أي أنها منهاج لسياسة الواقع ولتطويره باتجاه المثل الإنسانية العليا.

تعرف السياسة أيضا بوصفها علما "بأنها دراسة المؤسسات والعمليات والسلوكيات والعقائد السياسية بقصد استخراج قوانين وتعميمات تقسم مختلف الظواهر التي يتمخض عنها العمل السياسي".[1]

يتضح من هذا بأن السياسة تعتمد على المؤسات والعقائد تقوم على دراستها كوصفها علما ينتج عنها العمل السياسي، أيضا تعرف السياسة "على أنها نشاط بشري يمتاز به الإنسان عن سائر الكائنات الحية، وإطار هذا النشاط هو المجتمع، فالسياسة لا تكون في فراغ والإنسان لا يستطيع أن يعيش منعزلا فالعزلة تعني الموت".[2]

يبين هذا بأن السياسة تعتبر نشاط بشري بحيث الإنسان يتصف بهذا النشاط من خلال السياسة لا تكون في وقت لا علاقة له.

يعرفها دي جريشيا "السياسة هي الأعمال والأحداث التي تصنع حول مراكز اتخاذ القرارات في الحكومة".[3]

ومن خلال هذا نفهم أن السياسة هنا تختص بكل ما يخص الأعمال وهذا من خلال القرارات والمراكز.

"يعرفها وليام بلوم "بأنها هي العمليات الاجتماعية المتميزة بالصراع والتعاون في ممارسة القوة"[4].

وهنا يشير إلى ممارسات النقابات والأحزاب والبرلمانات والحكومات في إدارة الصراع وتوليد القرارات التي هي الغرض الأساسي.

2- مفهوم العنف:

يكاد يكون من الصعب تقديم تعرف موحد للعنف كذلك لإختلاف إهتمامات وتخصصات الباحثين في هذا الصدد.

---

[1] محمد وقيم الله أحمد، المرجع السابق، ص24.

[2] عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال، بيروت، ط2، 1989م، ص2.

[3] محمد وقيم الله أحمد، مدخل إلى الفلفة السياسية، المرجع السابق، ص23.

[4] المرجع نفسه، ص25.

أ- العنف لغة:

(العنف في اللغة العربية من الجذر(ع.ن.ف) وهو الخرق بالأمر وقلة الرفق به وهوضد الرفق، وهو عنيف اذا لم يكن رفيقا في أمره، والتعنيف، التعبير واللون والعنف بهذا المعنى يفيد إستخدام القوة او الطاقة الجسدية لمن يباشره.وإعتنف الأمر أخذ بعنف وإعتنف الشيء أخذه بشدة وإعتنف الشيء كرهه).[1]

نفهم من هذا أن العنف هو عكس اللين والرفق أي خلاف مغاير وهو الضيق والمشقة أي التأكيد على تحقيق المطلوب.

(ومن الجدير بالإشارة هناك مفهوم اخر يتداول بإستمرار مع العنف وهو مفهوم العنوان فالعداء بالفتح والمد يتجاوز الحد في القلم فيقال(عدا)عليه من باب سما (التعدي) مجاوزة الشيء إلى غيره و(العنوان) الظلم الصراع).[2]

أي ان العنف لم يقتصر على الإيذاء الجسدي بل هو شامل الايذاء الجسدي واللفظي على حد سواء.

(وفي المعجم الفلسفي "العنف مضاد للرفق ومرادف للشدة والقسوة والعنيف هو المتصف بالعنف، فكل فعل شديد يخالف طبيعة الشيء ويكون مفروضا"عليه من الخارج فهو بمعنى ما فعل عنيف، أو فعل يعمد فاعله إلى إغتصاب شخصية الاخر ذلك بإقتحامها إلى عمق كيانها الوجودي ويرغمها في أفعالها وفي مصيرها منتزعا حقوقها أو ممتلكاتها أو الإثنين معا.[3]

بمعنى أن العنف هو مدى واسع من السلوك الذي يعبر عن حالة إنفعالية تنتهي بإيقاع الأذى والضرر بالآخر.

(وفي تعريف فلسفي اخر بأنه معالجة الأمور بالسفك والغلظة ويلاحظ أنه لا يوجد اختلاف جوهري في تحديد معنى العنف في معاجم اللغة العربية حيث تشير كلمة (عنف) في اللغة العربية إلى كل سلوك يتضمن معاني الشدة والقسوة والتوبيخ عليه يكون العنف سلوكا فعليا أو قوليا (لفظيا).[4]

---

[1] محمود سعيد الخولي العنف في مواقف الحياة اليومية ثقافات وتفاعلات,دار النشر ومكنية الآراء الطبعة الأولى 2006 ص 35

[2] حمدي احمد بدران، العنف الاسر ، ,دار الوراق، الطبعة الأولى، 2014، ص34.

[3] حمدي احمد بدران، المرجع السابق، ص 35.

[4] المرجع نفسه، ص 37.

أي ان العنف هنا يكون نتيجة إحباط أو عدم قدرة الشخص على التسامي.

(يعرفه "لالاند" في موسوعته الفلسفية بأنه الإستعمال غير المشروع أو على الأقل غير القانوني للقوة وهو التسبب بأضرار للآخرين بالقتل أو التشويه أو الجرح.[1]

أي ان العنف عند لالاند هو الاستعمال الغير قانوني للقوة حيث يلحق الأذى بالأشخاص مثل القتل التشويه والضرب...

"إذا كنا قد استعرضنا معاني العنف بما وردت في بعض معاجم اللغة العربية والفلسفية فستشير الى المعنى اللغوي من منظور اجتماعي فقد جاء في تعريف العنف ان اصل الكلمة من الناحية اللغوية يرجع إلى كلمة لاتينية Violentia والتي يشير معناها إلى استخدام القوة، وهذا معناه أن العنف هو تعبير صارم عن القوة الظاهرة حيث يتخذ أسلوبا فيزيقيا كالقتل والضرب".[2]

بمعنى أن الولادة اللغوية لكلمة العنف في اللغة العربية بصورة عامة تعكس الأفعال المادية التي تنطوي على استخدام القوة بصورة تتسم بالشدة والقسوة وتوصف هذه الأفعال بأنها غير مشروعة.

يعد العنف من الظواهر الاجتماعية التي تكثر في مختلف أصناف المجتمع سواء في المجتمعات المتقدمة أو المتخلفة.

يتضح هنا بأن العنف يصنف حسب المجتمعات ككل[3].

في اللغة الأجنبية (اللغة الإنجليزية):

"إن الأصل اللاتيني لكلمة (violence) هو (violentia) والتي تعن إظهارا عفويا وغير مراقب كرد على استخدام القوة المتعمد أي الاستخدام بشكلها المباشر والفوري، وعرف العالمان الأمريكيان (فراهام ووغر) العنف بأنه أسلوب يميل إلى إيقاع أذى جسدي بالأشخاص أو خسارة بأموالهم"[4]

---

[1] أسماء ربيع، ظاهرة العنف عند حنة أرندت، جامعة الجزائر، مذكرة ليل شهادة الماجستير في الفلسفة، الجزائر، 2017/2016، ص8.

[2] حمدي أحمد بدران، المرجع السابق، ص33.

[3] Herbert Marcus : Réexamen de concept de révoluion, revue, Diogène N 64, 1968, P20.

[4] حمدي أحمد بدران، العنف الأسري، المرجع السابق، ص34.

نفهم من هذا أن العنف في اللغة الإنجليزية يشتق من مفهومه في اللغة العربية ولهما معنى واحد أي تنتهك القواعد وتأخذ الأمور بقسوة مفرطة وغير صحيحة.

يعرفه (ساندبول روكنغ) "بأنه الإستخدام غير الشرعي للقوة أو التهديد بإستخدامها لإلحاق الأذى والضرر بالآخرين هو شكل من أشكال السلوك، ونتاج مأزق علائقي بحيث يصيب التدمير ذات الشخص في نفس الوقت الذي يصيب فيه الآخر لإبادته فتشكل العدوانية طريقة معينة للدخول في علاقة مع الشخص الآخر".[1]

أي أن العنف هو إستخدام فعلي وتهديدي حيث ينتج عنه إلحاق الأذى بالآخرين وبممتلكاتهم.

"يذهب عالما الاجتماع (هـ. جراهام) و(ت. جور) إلى تعريف العنف بأنه سلوك يميل إلى إيقاع أذى جسدي بالأشخاص أو خسارة بأموالهم بغض النظر عما إذا كان السلوك ذا طابع جماعي أو فردي".[2]

بمعنى أن العنف عند علماء الاجتماع هو الصفة غير المشروعة أو هو السلوك الغير المشروع لممارسة القوى المادية أو غير قانوني للقوة.

في قاموس أوكسفورد "عرف بأنه ممارسة القوة البدنية لإلحاق الأذي بالأشخاص أو الممتلكات أو بأنه الفعل الذي يؤدي إلى إحداث الضرر الجسماني أو هو الإستعمال غير المشروع للقوة المادية لإلحاق الضرر بالأشخاص ويتضمن معاني العقاب والإغتصاب والتدخل في حريات الآخرين".[3]

من خلال قاموس أوكسفورد نفهم بأن العنف هو فعل كل ما يلحق الضرر والأذى بالآخرين سواءا الأشخاص أو ممتلكاتهم.

يشير قاموس راندم هاوس (random house dictionary) "أن مفهوم العنف يتضمن ثلاثة مفاهيم فرعية هي فكرة الشدة والإيذاء والقوة المادية لإلحاق الأذى والضرر بالأشخاص".[4]

---

[1] حمدي أحمد بدران، المرجع السابق، ص 35.

[2] المرجع نفسه، ص 36.

[3] المرجع نفسه، ص 37.

[4] مدي أحمد بدران، العنف الأسري، المرجع السابق، ص 38.

يدل هذا على أن العنف يشمل جانب القوة البدنية للتهديد بإستخدامها، وهو استخدام القوة بالفعل العمدي.

ومن ثم فهناك عناصر أساسية دارت ولها التعريفات اللغوية للعنف سواءا في اللغة العربية أو اللغة الإنجليزية فبعض التعريفات ركزت على درجة إستخدام العنف وضرورة أن تتسم بالشدة والقسوة، في حين ركزت تعريفات لغوية أخرى على الإستخدام الفعلي للعنف أو التهديد به وكذلك النتيجة المترتبة عنه.

ب- المعنى الإصطلاحي للعنف:

"هناك العديد من الإتجاهات بحثت في العنف فذهب الإتجاه الأول ومنه المشرع العراقي الذي استخدم مصطلح العنف في الكتاب الثالث من قانون العقوبات بعنوان الجرائم الواقعة على الأشخاص الباب الأول وتحت عنوان (الجرائم الماسة بحياة الإنسان وسلامة بدنه) فقد ذكر فيها لفضة العنف صراحة أما الإتجاه الثاني يصف العنف بكونه عنصر من العناصر المكونة للنوذج التشريعي في الواقعة الجرمية"[1].

أخذ اهتمام الفقهاء يزداد من خلال تسليط الضوء أكثر على هذه الظاهرة من خلال بيان الإتجاهات الفكرية المختلفة حول تعريف العنف باعتباره مفهوم أوسع وأكثر عمومية، حيث يبرى جانب من المتخصصين أن العنف هو الإستخدام الفعلي للقوة من أجل إلحاق الأذى، أو هو اللجوء إلى القوة لجوءا كبيرا أو مدمرا ضد الأشياء والأفراد.[2]

أي أن العنف هو أي سلوك موجه بهدف إيذاء شخص أو أشخاص آخرين لا يرغبون بذلك ويحاولون تفاديه.

"أو هو ضغط جسدي أو مادي ذو طابع فردي أو جماعي الغرض منه إلحاق الأذى والضرر المادي والمعنوي"[3].

بمعنى أن العنف هو كل فعل له أثر على الإنسان سواءا كان أثرا ماديا أو معنويا.

العنف هو سلوك يرتبط بالبيئة باعتبارها قد تكون بيئة مورثة للعنف.

[1] مدي أحمد بدران، المرجع السابق، ص39.

[2] المرجع نفسه، ص 40.

[3] المرجع نفسه، ص 41.

نفسر هنا بأن العنف له علاقة بالبيئة من خلال تحديد السلوك.[1]

ج – أنواع العنف:

هو نمط من أنماط السلوك الغير سوي ويوجد في كل المجتمعات: العنف الأسري، العنف المدرسي، العنف ضد الأطفال، العنف ضد المرأة، العنف الجامعي، العنف الجنسي، العنف الديني، العنف في العمل، العنف السياسي، العنف اللفظي، العنف الجسدي.

[1] Herbert Marcus: Tolérance repressive. Archive. De Marcuse. Web set. P23.

1- العنف الأسري:

"تنطلق التربية من دافع الحب والحرص، ويمتلك الآباء العاطفة الصادقة والحب العزيز للوطنية الذي لربما يوزع على البشر لوسعهم جميعا هذه العاطفة الفطرية الحميمية التي تلخص في كلمتي (وطني) (بلدي) نراها تتجسد في عطاء غير محدود وتفان عجيب، **قال الله تعالى: (أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ) إبراهيم 24**"[1].

بمعنى أن العنف الأسري هو إلحاق الأذى بين أفراد الأسرة الواحدة كعنف الزوج ضد زوجته حيث يشمل هذا الأذى الإعتداء الجسدي والنفسي، أو الجنسي أو التهديد أو الإهمال.

2- العنف الجامعي:

هو رد فعل لحالة الإحباط التي يعيشها الشباب للمؤسسات والهيئات العامة المعنية بهم وهي ظاهرة تجاوزت حالة الشغب حالة سطحية تشكل قوة موضوعية داخل الحرم الجامعي وأدى ذلك إلى ظهور اللامبالات والإفتخار القبلي أو الإقليمي على حساب الحس الوطني، فالقبيلة وليدة عدم الشعور بالإنتماء وفقدان الهوية.[2]

نفهم من هذا أن العنف الجامعي هو عبارة عن سلوك عدواني بين الطلاب تتم أحداثه في الوسط الجامعي، وقد يتسبب في مشكلات فادحة بين الطلاب.

ولا بد للجامعات اتخاذ سياسات علمية عقابية وتوفير الأجهزة الأمنية للقيام بذلك الواجب، وإن عدم الثقة واتساع الفجوة ووجود حوارات غير ديمقراطية واتباع سياسات أبوية بين الجامعات والطلبة مثل: إعطاء المزيد من الحرية للشباب، تدريس التربية الوطنية في المدارس والمعاهد والجامعات، إيجاد الحوار الديمقراطي، إيجاد إنتماء وطني، الإعتراف بوجود الأمر.[3]

3- العنف اللفظي:

هو ذم الآخر بأحد الصور المبنية: و**الذم** هو إسناد مادية معنية إلى شخص ولو في معرض الشك والإستفهام من شأنها أن تنال من شرفه أو كرامته.

---

[1] حمدي أحمد بدران، العنف الأسري، المرجع السابق، ص28.

[2] المرجع نفسه، ص 29.

[3] المرجع نفسه، ص 30.

القدح: هو الإعتداء على كراهية الغير أو شرفه أو اعتباره ولو في معرض التشكيك والإستفهام من دون بيان مادة معنية.

التحقير: هو كل تحقير أو سب غير الذم والقدح يوجه للمعتدي وجها لوجه سوء بالكلمات أو بالحركات، بمعنى أن العنف اللفظي هو الإساءة اللفظية وهو شكل من أشكال الإعتداء وهو نوع من أنواع العنف.[1]

4- العنف الجسدي:

للعنف الجسدي أشكال عديدة وصور كثيرة أهمها الضرب والشد والحرق والجرح وأكبرها القتل، وهو كل من أقدم على ضرب شخص أو جرحه أو إيذائه بأي فعل مؤثر من وسائل العنف أو الإعتداء نجم عنه مرض أو تعطيل عن عمل غيره.[2]

نفهم من هذا أنه هو أي سلوك يتم من خلاله استخدام القوة بحق أي شخص مثل الضرب، استخدام السلاح التسبب بالحروق...الخ.

5- العنف المدرسي:

أنماط العنف المدرسي أو مظاهره: وعن أضراره وعن معانات المشاركين فيه وأنه يتخذ أشكالا عدة منها الإيذاء البدني، الإهانات، تدمير الممتلكات والأدوات، كما أن له أضرار جسيمة تتمثل في كراهية الطلاب للمدرسة وفشل العملية التعليمية، وانتشار التسرب المدرسي والفوضى وقلة الشعور بالأمن داخل المدرسة، وسلوكيات وتصرفات الطلاب في المدارس نتاج عن ثورة الاتصالات التكنولوجية.[3]

نفهم من هذا أن العنف المدرسي هو كل فعل يقوم به الفرد داخل المدرسة عن طريق الإهانات، السب والشتم وتدمير الأدوات والممتلكات، وهو سلوك يتسم بالعدوانية.

[1] حمدي أحمد بدران، العنف الأسري، المرجع السابق، ص 30.

[2] المرجع نفسه، ص31.

[3] المرجع نفسه، ص 33.

المبحث الثاني: كرونولوجيا مفهومي السياسة والعنف

كرونولوجية مفهوم السياسة:

1- مفهوم السياسة في الفلسفة اليونانية: تطورت السياسة تطورا حقيقيا في العهد الإغريقي "نشأت دولة المدينة في المدن، الجزر، السواحل اليونانية بمساحات صغيرة، وعرضت الطبقات الاجتماعية النظام السياسي الذي تميز بوجود الديمقراطية المباشرة، الهيئات التمثيلية، المجالس، المنظمات المحلية المنتخبة، المحاكم القوانين الدساتير بحيث شهدت البلاد بروز فلاسفة كبار في كل العلوم ، المعارف كسقراط، أرسطو أفلاطون [1]

نفهم من هذا أن تطور مفهوم السياسة في الفلسفة اليونانية تطورت السياسة بشكل حقيقي في العصر اليوناني، بحيث نشأت دولة المدينة في المدن اليونانية الجزر السواحل ذات المساحات الصغيرة التي حددت الطبقات الاجتماعية النظام السياسي الذي تميز بوجود الديمقراطية المباشرة شهدت البلاد ظهور فلاسفة عظماء في كل بلدان العالم المعروفة مثل:سقراط أرسطو وأفلاطون.

أ-السياسة عند أفلاطون: يعتبر من بين الفلاسفة البارزين في اليونان الذي تحدث عن تطور مفهوم السياسة (قد ألف أفلاطون كتب(الجمهورية)و(السياسة)و(القوانين)أكد من خلالها على الفضيلة والدولة المثالية التي يحكمها فيلسوف العالم وأوضح أن الدولة نشأت نتيجة للحالات البشرية التي لا يمكن اتباعها إلا بتعاون الأفراد مع بعضهم وأكد على تقسيم العمل والتخصص الاقتصادي وفقا للمواهب)[2]

يتضح هنا أن أفلاطون من أهم الفلاسفة الذين تحدثوا عن تطور مفهم السياسة، هذا من خلال بعض الكتب أكد على تقسم العمل والتخصص الاقتصادي حسب الموهبة "ولكي نفسهم تركيبة التفكير السياسي عند أفلاطون علينا أن نفهم أيضا بنية تفكيره الاخلاقي لأنها متضمنة ومتداخلة فيها، فالسياسة ليست أكثر من امتداد طبيعي للأخلاق، وهذا النهج اتبعه أفلاطون ثم أرسطو وبقية فلاسفة اليونان قاطبة.[3]

بمعنى أنه من أجل فهم تركية التفكير السياسي لأفلاطون يجب أن نفهم أيضا بنية تفكيره السياسي لأنه متضمن متشابك معه.

---

[1] قحطان احمد حمداني:مدخل الى العلوم السياسية دار الثقافة للنشر عمان، ط1، 2012 ص9، 20.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] قحطان احمد حمداني، مدخل الى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص21.

(ومن هنا كان أفلاطون يدحض الأفكار القائلة بإنكار القوانين الأخلاقية قوانين الدولة من أجل حماية أنفسهم من جبروت الأقوياء، يرى أفلاطون أن احراز السلطة إنما يكون بقوة العقل لا بقوة الغاب الوحشية هذا الرد رفع أكثر من شأن السياسة لكونها كلما متصلا بالأخلاق وقوانينها).[1]

بحيث أن الضعفاء هم من اخترعها لحماية أنفسهم من استبداد الأقوياء والوصول الى السلطة لا يكون إلا بقوة العقل والسياسة كلها متعلقة بالأخلاق وقوانينها.

(كانت العدالة هي صلب الفلسفة السياسية لأفلاطون لأنه يريد دولة بمجتمع خير يقوم على نظام حكم عادل.إن جوهر العدالة عند أفلاطون هي الفضيلة، هي توازي مجموعة الفضائل التي تنظم الحياة البشرية، وان يؤدي كل فرد في الدولة ما عليه من التزامات وواجبات ليحكم موقعه ويحسب حالته وجاءت فكرة العدالة الاجتماعية على أساس وحق الافراد والمجتمع).[2]

أتى بأن العدالة هي جوهر فلسفة أفلاطون السياسية من خلالها أراد دولة جيدة ومجتمع على أساس نظام حكم عادل.

ب- السياسة عند أرسطوطاليس: يعد أرسطو فيلسوف وسياسي كبير ساهم في إدخال المنهجية في علم السياسة، درس الدويلات الأجنبية السائدة وأيد رأيه في نظام الحكم في هذه الدويلات بعد أن قام بالمقارنة بينها.

من خلال هذا نفهم أن أرسطو يعد من اهم الفلاسفة باعتباره فيلسوف سياسي، اهتم بالمنهجية في علم السياسة وعلم الدويلات ."يرى أرسطو أن السياسة هي فن الحكم الذي يشهد أصوله ومقاوماته الأساسية من واقع الشعوب ولقد ربط السياسة بالغير أي الأخلاق، ويظهر رأي أرسطو بوضوح في فقرة تناولها في كتابه (الأخلاق الأوديموية)وهنا ميز بين نوعين من الناس الإنسان الفاضل الذي يسعى إلى اكتساب أشياء جديدة، والإنسان النبيل الخير."[3]

وهنا نفهم بأن أرسطو أقام على أساس السياسة من خلال تصنيفها من حيث الخير وغاية المجتمع واتخذه للعلوم التجريبية منهجا لدراسة الظواهر السياسية.

[1] محمد وقيع الله احمد، مدخل الى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010، ص22.

[2] المرجع نفسه، ص 23.

[3] المرجع نفسه، ص 24.

(التحليل الذي يهدف من خلاله اكتشاف المبادئ والعلل صورة أقل من بيان ظواهر الفعل البشري ففي كل كتاباته السياسية يقدم حالة من البحث تشبه الحوار الذي يبدأ بمقدمات، إذ يحصر أرسطو نقطة البداية الملائمة للفلسفة في لغة الناس العاديين وارائهم.)[1]

نفهم بأن تفسير كل تحرير ظاهر يهدف الى اكتشاف وجود مبادئ وعلل لأنه يقدم صفة من البحث بشكل حوار.

(إن فكر أرسطو يعكس فهمه لغرض العلم العملي لأنه يقدم الفعل فلابد أن يهتم أساسا بتصوير موضوعه بطريقته الخاصة يشغل الآراء ويؤثر في سلوك الناس السياسيين العاديين).[2]

يتضح بأن العلم العملي يخدم الفعل لأنه بصفته يهتم بتصوير كل مواضعه بشكل طريقة خاصة.

(أن أرسطو رفض الدولة المثالية ودعا الى الدولة الواقعية وحكم القانون مبررا ذالك بأن الدولة تنشأ نتيجة التطور التاريخي للمجتمع بدأ بالأسرة وصولا إلى الدولة).[3]

نلاحظ هنا السياسة عند أرسطو هي فن الحكم وهذا من خلال ربط السياسة بالخير وتميز بين الناس من خلال الخير الفاضل.

(النواة الأولى الدولة عند أرسطو هو الإنسان لكون هذا الأخير حيوان سياسي يتميز عن غيره من الحيوانات بانتقاله إلى الحاضر، كما أصدر أرسطو حكمه فيما يتصل بالحالة الطبيعية الأولى عند الإنسان في عبارته الشهيرة، الإنسان حيوان سياسي بطبعه).[4]

بمعنى أن الإنسان هو المركز الأساسي للدولة عند أرسطو باعتباره حيوان سياسي لديه صفة يتميز بها عن غيره.

(إن الإنسان يميل إلى العيش الجماعي مع بني جنسه وعن هذا الميل الطبيعي تولدت في النهاية الدولة وأحداث الحكم، بحيث تكون الدولة عند أرسطو أسمى من الفرد والعائلة والقرية أي الكل أسمى من الجزء والدولة هي التي تهدف إلى تحقيق الخير العام لرعاياها).[5]

---

[1] محمد وقيع الله احمد، مدخل الى الفلسفة السياسية مرجع سابق ص 25.

[2] المرجع نفسه ص 26.

[3] المرجع نفسه ص27.

[4] ليوشتراوس جوزيف كرويسي، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: محمد اليد احمد إمام، عيد الفتاح للثقافة، القاهرة، د.ط، 2005، ص28

[5] المرجع نفسه، ص29.

يتبين هنا أن الإنسان يفضل العيش الجماعي مع أهله لأنه يميل إلى طبعه الطبيعي لأن الدولة هي المثل الأعلى عند أرسطو.

(لقد ربط أرسطو السياسة بالخير أي الأخلاق وعليه المدينة عنده هي غاية المجتمع وغاية الشيء هو خيره الأفضل لهذا اتخذ أرسطو العلوم التجريبية منهج لدراسة الظواهر السياسية)[1]

ومن هذا نفهم أن ارسطو يدعو إلى الدولة الواقعية لا للدولة المثالية وذالك من خلال اظهار بأن الدولة تتطور من خلال التطور التاريخي.

(لقد خدم أرسطو السياسة من خلال اتباع منهج استقرائي ودراسة الواقع مع عدم إهمال المنهج الاستنباطي، بذلك يعتبر أبا لعلم السياسة، حيث أن السياسة لم تكن منعزلة عن باقي العلو بل كانت مرتبطة بالمنطق والأخلاق أي أنها كانت جزء من الفلسفة العامة في البحث عن المدينة الفاضلة)[2]

نلاحظ بأن أرسطو يعتبر بمثابة الأب لعلم السياسة، هذا من خلال ضرورة الاستعانة بالمنهج الاستنباطي وحتى المنهج الاستقرائي مع دراسة الواقع.

2-السياسة في العصر الوسيط: إن التطور الذي عرفه الفكر السياسي الأوروبي الحديث لم يأتي فجأة بل مر بعدة مراحل في تكوينه انطلاقا من الفكر اليوناني مرورا بالفكر السياسي الرماني وصولا إلى العصور الوسطى"العصور الوسطى هي عصر من عصور التاريخ الأوروبي سميت بهذا الاسم لأنها توسطت العصور القديمة والعصور الحديثة والحدث الذي يشكل بداية العصور الوسطى هو سقوط الإمبراطورية الرومانية الغربية عام 476 م"

نفهم من هذا بأن العصور الوسطى تعتبر من اهم العصور ف التاريخ باعتبارها تتوسط العصور القديمة والحديثة.

أ-القديس أوغسطين: يعد أوغسطين من أهم رجال الدين أو الكنيسة الذين عالجوا مسألة السياسة وتطرقوا إلى مواضيعها ونظم الحكم في العصور الوسطى وتمثلت ارائهم من خلال أن القديس أوغسطين هو أول كاتب يعالج موضوع المدني بصورة شاملة في ضوء الموقف الجديد الذي أوجد ظهور الدين المنزل.[3]

---

[1] محمد وقيع الله احمد، مدخل الى الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 30.

[2] ليوشتراوس جوزيف كرويسي، تاريخ الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 30.

[3] المرجع نفسه، ص ص 22-23.

يتضح من خلال هذا أن أوغسطين من أهم رجال الدين باعتباره عالج مسألة السياسة.

(لقد أسس لهذه الفكرة بعد أن قام بإعادة صياغة الفلسفة السياسية التي شرعها أفلاطون من جديد لعصره هو لكي تناسب متطلبات الإيمان أنه كان قديسا)

أي أن أوغسطين قام بصياغة الفلسفة السياسية التي قدمها أفلاطون من خلال عصره وهذا من خلال الإيمان (لقد ارتكز تأسيس المجتمع المدني عند القديس اوغسطين).

3-السياسة في العصر الحديث: يعد التاريخ الفكر الفلسفي الحديث وهو صورة واضحة المعالم لمجهود الفكر الإنساني غير تاريخ الفلسفة الطويل"كان هذا التطور الفكري يبدو تاريخيا في شكل مترابط ومتشابه فإن ذلك يعزي إلى ما تتميز به الفلسفة في خصائص الأصالة والدوام بحيث نشأ الفكر الفلسفي الحديث في ظل الظروف التاريخية خاصة الانتقال من فترة العمر الوسيط الذي كانت فيه الكنيسة هي الأمر الناهي في مجال الحكم تدبير أمور الدولة"[1]

نفهم من هذا بأن الفلسفة في التطور الفكري تتميز بخصائص وهذا من خلال الأصالة ولهذا نشأ فكر فلسفي حديث .

"إن فترة متحررة إلى حد ما من ثقافة دينية إلى سيطرة على تقاليد الحياة في العصور الوسطى وأخذ جو من الديمقراطيات ينمو بإطراد نابع تزايد سلطة الدولة على حساب سلطة الكنيسة ولقد اتسمت هذه الفلسفة بخصائص تختلف في عدة جوانب كما سبقها من فلسفات منها التحرر من السلطة، انتقاد الفكر والعناية البالغة".[2]

يتضح بأن تطور الفلسفة اتسمت من خلال التنوع في خصائصها وهذا راجع إلى النمو الديمقراطي فيها.

"توماس هويز :يعتبر توماس هويز من أبرز الفلاسفة الذين انشغلوا بالأخلاق والتاريخ وعرف بمساهمته في التأسيس لكثير من المفاهيم التي لعبت دورا كبيرا ليس فقط على مستوى النظرية السياسية، بل كذلك على مستوى الفعل والتطبيق".[3]

من خلال هذا نفهم بأن توماس هويز من أهم الفلاسفة بصفته اهتم بالأخلاق والتاريخ وهذا من خلال تأسيسه لعدة مفاهيم.

---

[1] محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010، ص 27

[2] المرجع نفسه ص 28.

[3] المرجع نفسه ص 29.

"إن العصر الذي عاش فيه هويز هو ما دفعه للاهتمام بالسياسة وخاصة الحروب الأهلية والدينية التي ركزت أركان المجتمع الإنجليزي ما أدى به إلى التوجيه نحو تشييد الحكم المطلق الذي بالتنيت وهو العنوان الذي سمى به كتابه في السياسة.[1]

تقتر بأن وصف العصر الذي كان يعيش فيه هويز وهذا من خلال الاهتمام والتوجيه.

"وضع نفسه افتراضيا في مرحلة ما قبل المجتمع وقارن بينهما وبين الحالة المجتمعية ليستنتج بعدها الأسباب التي دعت لتشوه تلك المجتمعات والمكاسب التي تحقق منها من خلال بناء فلسفته على مقدمة كبرى تتعلق بما سماه الحالة الطبيعية الأولى للإنسان أو النمط الطبيعي.

نفهم من هذا بأن تحديد هوبز للمرحلة التي مر بها وهذا من خلال الأسباب التي أد تإلى ظهرور عدة مجتمعات.

(تعتبر فرضية حالة الطبيعة فرضية تأسيسية لغرس وتجذير مفاهيم التحديث والتجديد وخلق مجتمع كتمدن لأن الإنسان في الحالة الطبيعية كان يعيش في حرية مطلقة شكلت حرب دائمة بين الإنسان وأخيه).[2]

ومن هنا نفهم بأن تأسيس المفاهيم من خلال التحديث والتجديد بإعتبار الإنسان من حالة طبيعية.

(الإنسان عند هوبز يحركه عاملان إثنان أولهما الرغبة، وثانيهما الكراهية فالإنسان راغب في الإستزادة من مراكز القوة والثورة والمجد، وهو كاره أبد الكل ما ينغص حياته وعليه فحياة الإنسان تتجلى في تلبية رغباته وإشباعها، وبهاذا الصدد يؤكد هوبز على أن العدل الطبيعي يكمن في حرية كل واحد في العمل بكامل قوته).[3]

ومن خلال هذا نفهم بأن هوزبز صنف الإنسان على أساس الرغبة والكراهية باعتبار أن الإنسان يزداد من خلال مصادر القوة والمجد.

[1] محمد وقيع الله احمد، مدخل الى الفلسفة السياسية، المرجع السابق، ص30.

[2] المرجع نفسه ، ص32.

[3] المرجع نفسه، ص33.

(لقد عرف هوبز القوة بأنها قدرة الإنسان على تحقيق مصالحه وإكتساب الغير، بهذا الصدد استعمل هوبز مفهوم الحق الطبيعي في تفسيره للكثير من القضايا المطروحة في عصره، وعرفه بأنه الحرية الممنوحة لكل إنسان لإستخدام قوة خالصة للمحافظة على طبيعته).[1]

يتضح هنا بأن هوبز ربط القوة بالإنسان من خلال تعريفه لها بأنها فكرة وهذا من خلال الحرية والطبيعة.**فكرة العقد الاجتماعي عند هوبز:**

لقد صاغ هوبز نظريته في العقد الاجتماعي في كتاباته (يقصد بذلك الإشتقاق الذي يأتي بين الأفراد الذين قرروا أن يكون لهم ملك وسلطة مركزية متخلين في ذلك عن جزء من حرياتهم لهذه السلطة، غير أن الحاكم أو الملك لا تطبق عليه القوانين كما تطبق على الأفراد بل هو فوق القانون وفوق العقد).[2]

ومن خلفال هذا نفهم بأن وجود ملك وسلطة من خلال الإشتقاق الذي يظهر بين كافة الأفرادوهذا يسبب حريتهم.

(إن الدافع الذي أوجب قيام هذا التعاقد يرجع حسب هوبز إلى عدم الاتفاق التلقائي بين الأفراد من خلال عدم احترام كل منهم حقوق الآخر والأكثر من ذلك إن تنفيذ العقود والعهود لا يكون إلا إذا كانت هناك حكومة قادرة على تنفذها ومعاقبة المخلين بها).[3]

يتبين من هذا بأن هوبز يرى بأن وجود دافع إلى عدم الاتفاق المعروف بالتلقائي بين الأفراد وهذا من خلال تنفيذ العقود.

(يعبر عنها في كتابه التنين بقوله "العهود بغير السيف ليست إلى ألفاظ ولا تملك القدرة على توفير الأمن للمرء على الإطلاق، وروابط الكلمات أضعف من أن تلجم طموح الناس وجشعهم وغضبهم وغير ذلك من العواطف").[4]

ونفهم من هذا أن هوبز عبر عن العهود من خلال كتاباته، وذلك بوصفه لطموح الناس تعبير عن جشعهم.

[1] محمد وقيع الله احمد، مدخل الى الفلسفة السياسية، المرجع السابق، ص34.

[2] المرجع نفسه ، ص35.

[3] المرجع نفسه، ص36.

[4] المرجع نفسه، ص37.

(الأفراد تنازلوا لشخص واحد هو الملك الممثل للدولة وهذا من خلال فرض سلطته المطلقة على الأفراد، وهو مطالب بتحقيق الأمن وضمان حقوق الأفراد وحماية المصالح والممتلكات العمومية، تحقيق الحرية، العدل والمساوات، هو صاحب السلطة العليا في تقرير القوانين).[1]

نفسر هنا بأن الملك هو الذي يحكم لديه السلطة باعتباره ممثل الدولة من خلال إعطاء حرية للأفراد وضمان عيشهم بسلام.

ب- السياسة عند نيكولا ميكافيلي:

يعتبر عصر ميكافيلي هو بداية الفلسفة السياسية الحديثة لكونه ينتمي لنسق نقافي هو النهضة الأوربية، (لقد نظر ميكافيلي للطبيعة البشرية كما هي بالفعل وكا تتخلى في التاريخ الفعلي للمجتمعات ليس كما ينبغي أن تكون كما فعل فلاسفة السياسة منذ أرسطو).[2]

يتضح بأن ميكافيلي هو وعصره بداية الفلسفة السياسية بصفته ينتمي للنسق الثقافي من خلال تطلعه للطبيعة البشرية في التاريخ.

(أثر ميكافيلي في كل فلاسفة السياسة في العصر الحديث باعتباره مصيبا ومحقا، كما فعل سبينوزا بشكل صريح، أو باعتباره عدوا خصما ينبغي دحضه كما فعل روسو، انطلاقا من هذه الفرضيات تظهر لنا حقيقة أن نظرة ميكافيلي للفلسفة السياسية نابعة من رحم الحياة السياسية).[3]

من خلال هذا نفهم بأن ميكافيلي قد أثر كثيرا في فلاسفة السياسة وهذا من خلال الفرضيات التي تثبت الحقيقة والنظرة التي عبر بها ميكافيلي في الحياة السياسية.

(لقد ظهر ميكافيلي في إيطاليا داعيا إلى الوحدة الإيطالية أو التخلص من نفوذ الدول والكنيسة إلا أنه اعتبر ان توحيد إيطاليا في دولة واحدة يتطلب اتباع كل الوسائل الممكنة والتضحية تعبرها ومن هنا قال الغاية بترك الوسيلة متبعا منهجا جديد مختلف عن مناهج من سبقوه فعلى الرغم من دراسته للمنطق والفلسفة).[4]

نلاحظ من خلال هذا بان ميكافيلي يدعو الى الوحدة الإيطالية وهذا من خلال اتباع كل الوسائل من اجل التضحية ودراسة المنطق والفلسفة.

---

[1] نيكولا ميكافيلي، كتاب الأمير، تر: أكرم مؤمن، مكتبة الساعي للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 2004، ص29.

[2] قحطاني أحمد الحمداني، مدخل إلى العلوم السياسية، دار الثقافة للنشر، عمان، ط1، 2012، ص30.

[3] المرجع نفسه، ص31.

[4] نيكولا ميكيافيلي، كتاب الأمير، مرجع سابق، ص29.

(لقد ركز على التاريخ، فقد كانت خلاصة فكرته الرئيسية ان أفعال البشر تؤدي الى نفس النتائج دوما فحاول الربط بين الأسباب والنتائج والدراسات التحليلية الممتدة من التاريخ لقد استجمع ميكافيلي دراسة التاريخ القديم واستوعب خلاصته وقوانينه لتحليل الضعف الذي لقا بلاده واستخلص من تلك الدروس مادة كتابة التيهم(الأمير).[1]

ونفهم من هذا بان ميكافيلي ركز كل اهتمامه على التاريخ وهذا من خلال اكتشاف أفعال البشر واستجماع دراسات التاريخ القديم.

(لقد تضمن الكتاب أفكار ميكافلي وتجاربه السياسية مع مجموعة من النتائج للحكام وكان هناك العديد من الأسباب التي اثرت على فكر ميكافيلي من أهمها ضعف حال الدولة أنذاك وكثرة المشاكل السياسية في تلك الفترة والخداع والمؤامرة التي واجهها ميكافلي في أروقة السياسة عندما كان ذا شأن في حكومة فلورنت بالإضافة الى ولعله بالتاريخ واعتباره ان جميع الاحداث لا تخرج عن حدرة منطقية متكررة).

نفهم من هذا بأن ميكافلي كان يحتوي على أسباب كثرة المشاكل السياسية وهذا من خلال المؤامرة والخداع ولهذا واجهها ميكافيلي وتولعه بالتاريخ.

(يحدثنا ميكافيلي في مقدمة كتابه "الأمم" أن تمكن من تحصيل القوانين السياسية بعد جهد طويل جدا من الدراسة والتأمل في سير العظماء، وأنه أنفق في ذلك سنواة طوال من المخاطرة فكل القرائن في نصوصه تشير إلى أن الرجل كان واعيا بالتحولات التي تشهدها الثقافة الأوربية).[2]

نفسر من هذا بأن ميكافيلي يتحدث عن أهم القوانين السياسية من خلال إشارته إلى أن كل رجل واعيا تشهده الثقافة الأوربية من خلال التحولات.

(لقد هاجم ميكافيلي الفلسفات السياسية التي سبقته، وخاصة الأرسطية والتي سارت على نهجه فحسبه أنها تنظر للبشر كما ينبغي أن يكونوا وليس كما هم، حيث يقول ميكافيلي في الفصل الخامس عشر من كتاب الأمم "قصدي هو أن أكتب شيئا مفيدا للذين يعلمون أنه يبد لي من الملائم أن أذهب على الحقيقة الواقعية بدل تخيلها").[3]

[1] قحطان احمد حمداني، مدخل الى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص 30.

[2] المرجع نفسه، ص30.

[3] نيكولا ميكيافيللي، كتاب الأمير، مرجع سابق، ص31.

يتبين هنا بأن ميكافيلي وجه هجومه إلى كل الفلسفات السياسية المرتبطة بالأرطية ومن خلالها سارت على نهجه النظرة إلى البشر.

(إن القوة هي القيمة العليا التي تستحق الإعتبار في نظر مكيافيلي ولا بأس لديه من أي سبيل يزيد من قوة الدولة ولو انطوى في ذلك السبيل على الوسائل الإنسانية واللاأخلاقية وقد استند في رأيه هذا إلى الواقع المنحرف للأكثرية من الناس، لا إلى مبادئ الحق والعدل والخير والفضيلة، ورأى أن كثير الحكام لم يكونوا شرعيين ولم يكونوا ملتزمين بالمبادئ الأخلاقية).[1]

نفهم من هذا بأن القوة تعتبر من أهم القيم بصفتها تحقق الإعتبار الأعلى من خلال مبادئ الحق والعدل والملتزمين بهذه المبادئ.

(لقد هاجم ميكيافيللي الديانة النصرانية بعنف لا هوادة فيه، وحملها مسؤولية توريث سمات الإسترخاء والذل والضعف والهوان للمجتمع الإيطالي، فلقد رأى أن البابوات كانوا في الكثير من الحالات يضمنون لأنفسهم بوسائل فاسدة لا تتفق مع الفضائل الخلقية، لهذا يرى ضرورة الفصل بين الأخلاق والسياسة وبين الدين والسياسة، ورغم أنه امتدح الأخلاق إلى أنه اعتبر أن تواجد الدولة يتطلب كل الوسائل).[2]

ونفهم من هذا أن ميكيافيلي هاجم كل الديانات النصرانية وهذا من خلال العنف وتحمل المسؤولية وهذا من خلال ضمان أرواحهم من المشاكل الفاسدة.

(لقد ساهم ميكافيلي في تطوير الظاهرة السياسية وقد اعتمد على التاريخ في البحث عن المعرفة السياسية وسعى لاكتشاف قوانينه السياسية وقد اقترح أسلوبا جديدا في فهم كيفية سير المجتمعات السياسية من خلال المراقبة للظواهر المطرحة التي يكتشفها التاريخ ويعتبر ميكياليفي ادل من نادى باستقلالية علم السياسة عن العلوم الأخرى)[3]

نفهم من هذا بان ميكيافيلي أدى كل اسهامه اليى تطوير وتقدم الظواهر السياسية من خلال اعتماده على التاريخ واقترح أسلوب من اجل فهم سير المجتمعات.

[1] نيكولا ميكيافيللي، كتاب الأمير، المرجع السابق ، ص32.

[2] المرجع نفسه، ص 33.

[3] قحطان احمد حمداني، مدخل الى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص34.

ج- السياسة عند كارل ماكس:

يعد ماركس مؤرخا فيلسوفا وعالم مجتمعات بشرية كما يعد عالم اقتصاد والمعروف أنه غزير من حيث الإنتاج الفكري كتب ونشر العديد من المؤلفات.

(ارتكز التطور المنهجي في علم السياسة على القول بوجود الظاهرة السياسية كظاهرة مستقلة وان كانت على علاقة بالظواهر الاجتماعية الأخرى وعلى دراسة المنتظمات السياسية كظواهر قائمة بذاتها).[1]

بمعنى هذا ان ماركس من اهم الفلاسفةوهذا من خلال التطور والتقدم المنهجي في علم السياسة من خلال الربط بالظواهر المختلفة.

(علم السياسة علم وصفي تحليلي يقوم فيه عالم السياسة بوصف النظم السياسية المختلفة وتحليل الفروقات بينها في ضوء مايعرفه عن الحكومة وانواعها وسلطات الدولة المختلفة وعلاقاتها ببعضها البعض).[2]

نفهم من هذا بان غلم السياسة متميز بصفته علم وصفي يقوم على التحليل وهذامن خلال القيام بالنظم المختلفة وتنوع سلطات في مختلف الدول.

(ان هذا الافتراض القائم لايزال في المفهوم الليبيراكي السائد في الغرب، للقاعدة الأساسية التي ينطلق منها العلم غير ان الماركسية جاءت تنقض هذا الرأي معتقدة ان لالوجود ظواهر سياسية مستقلة قائمة بذاتها وإنما هي تعبير عن بنية طبقة معينة بهذا المفهوم قدم ماركس ماديته الجدلية التي قدم فيها تفسيرا شاملا للحياة الإنسانية من منطلق الصراع الطبقي).[3]

من خلال ذلك نفهم بان الماركسية جاءت لتخرج الراي السائد في الغرب وهذا من خلال الظواهر السياسية المستقلة ولهذا كانت مادة ماركس قائمة على الجدل.

(يقدم ماركس ثمورا عن الظواهر السياسية على انها مراة عاكسة لبنية وواقع المجتمع، لقد تناول ماركس الظاهرة السياسية في نطاق التطور المادي التاريخي الذي يقوم على حركة تصارع الاضداد وتبدو الأفكار والنظريات السياسية على ضوء هذا المنهج كانعكاس القوة الطبقية المتصارعة عبر التاريخ).

---

[1] عصام سليمان، مدخل الى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص 34.

[2] المرجع نفسه، ص 33.

[3] المرجع نفسه، ص34.

يتبين هذا من خلال وضوح ماركس عن الظواهر السياسية وهذا من خلال بنية المجتمع بصفته قدم الظاهرة السياسية على أساس التطور المادي التاريخي.

(لقد فسرت الماركسية التاريخ الإنساني على أس إقتصادية مشهدة من المادية الجدلية والإنتقال من تشكيلة إجتماعية إقتصادية إلى أخرى يأتي نتيجة حتمية للصراع الطبقي في المجتمع الواحد، ونتيجة لمجموعة واسعة من العوامل الداخلية والخارجية المتنوعة المرتبطة بوعي الناس ومستويات ادراكهم للقوانين الناظمة لحياتهم ولمجمل الظروف الخارجية المحيطة بهم في علاقاتهم مع الآخرين).[1]

ومن هذا نفهم بأن الماركسية جائت لتفسر التاريخ الإنساني وهذا من خلال انتقالها من تشكيلة إجتماعية إلى إقتصادية وهذا على أساس الصراع الطبقي.

(البنية الاقتصادية الاجتماعية القائمة على علاقات الإنتاج هي التي تنتج الأفكار عند الناس، وقد عبر ماركس عن ذلك قائلا "البشر هم منتجو تصوراتهم وأفكارهم"، وعليه فإن مجموع علاقات الإنتاج هو الأساس الواقعي الذي يقوم عليه بناء حقوقي وسياسي تطابقه أشكال معينة من الوعي الاجتماعي، فأسلوب إنتاج الحياة المادية يشترط تفاعل الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بصورة عامة، ادراك الناس هو الذي يحدد معيشتهم).[2]

يتضح بان البنية الاجتماعية الاقتصادية هي التي تقدم أفكار الناس من خلال تعبير ماركس عن الغير من خلال المنتوج والتصور.

(ضرورة دراسة العلاقات الاقتصادية والبنية المادية التي يقوم عليها تنظيم السياسي من اجل فهم الظاهرة السياسية الصراع الطبقي يؤدي الى تحول الدولة من السلطة البرجوازية الى السلطة البروليتاريا، كما يؤكد ماركس على ان الصراع الطبقي قد وجد منذ انهيار تنظيم المجتمع القبلي وان البشرية في الواقع قد تطورت الى مراحل اعلى من التطور عن طريق المراعات).[3]

نفهم بأن ضرورة تناول العلاقات الاقتصادية من خلال فهم الظاهرة السياسية وهذا يؤدي الى تحول من سلطة إلى أخرى.

---

[1] عصام سليمان، مدخل الى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص ص 35-36.

[2] المرجع نفسه، ص37.

[3] المرجع نفسه، ص38.

(أبقى ماركس على الفكر المارسكي اثر عميق في تطوير دراسة الظاهرة السياسية أهم ما قدمه ماركس لعلوم السياسة هو التغير الجديد للكون السياسي وظاهرة القدرة، فقلد رأى ماركس كما سبق توضيحه أن السلطة السياسية ما هي إلا سلطة منظمة من طبقة واحدة لقهر واستغلال طبقة أخرى).[1]

ومن خلال هذا نفهم أن ماركس أقام على أساس فكر بقي أثر في تطوير دراسة الظاهرة السياسية من خلال تقديمه تقييم للكون السياسي.

(صحيح أن الديمقراطية التقليدية تعترف بالمعارضة ولرأي الافراد لكن هذا الاعتراف ما هو إلا دليل حي على الصراع الطبقي في المجتمع الراس مالي، الذي لا ينتهي إلا بانتصار الطبقة الكادحة وسيطرتها على كل وسائل الإنتاج لضمان الغاء التفرقة بين الطبقات، فالدولة عند ماركس تقوم على كلف طبقي جاء نتيجة لانقسام الجماعة الى طبقات متصارعة واحتكار البعض منها)[2]

نلاحظ أن الديمقراطية المعروفة بالتقليدية تقوم بالاعتراف على معارضة رفض الرأي القائم على اخر من خلال سيطرة الطبقة الكادحة على كل الوسائل.

(إن ظهور الدولة ووجودها مرتبط بظاهرة الصراع الطبقي لما تمثله من سيطرة احدى الطبقات في المجتمع على غيرها من الطبقات الأخرى مستمدة قوتها وسيطرتها مما تملكه من احداث الإنتاج وسيطرتها على الاقتصاد).

يتبين بأن الدولة كانت قائمة على على إرتباطها بالصراع الطبقي من خلال سيطرة الطبقات في المجتمع من إمتلاك أحداث الإنتاج.

(ينتظر ماركس للدولة التي يسودها النظام الرأس مالي على أنها سلاح في يد الطبقة الرأس مالية تستخدمه لإجماع الطبقات الأخرى، خصوصا طبقة العمال، يوم يزول النظام الرأس مالي وتحل محله الاشتراكية وتتطور حتى تصل الى شيوعية)[3].

ومن خلال هذا نفهم بان نظرة ماركس الى دولة يرتبط بها نظام رأس مالي باعتبارها سلاح للطبقة الرأس مالية من خلال دخول الطبقات الأخرى.

---

[1] عصام سليمان، مدخل الى العلوم السياسية، مرجع سابق، ص 39.

[2] المرجع نفسه، ص40.

[3] المرجع نفسه، ص ص 41-42.

د- السياسة في الفكر المعاصر:

لعبت حركة المناقشات الفكرية التي سادت في عصري النهضة والتنوير دورا مباشرا في تطور الوقائع الاجتماعية السياسية اللاحقة، وقد أثبتت الثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر صعوبة الوضع السياسي والاجتماعي (الحدث الاجتماعي، أيا كان مصدره، لا يمكن فهمه عن مضمونه السياسي على هذا الأساس استمر رجال الفكر بطرح تصوراتهم للنظم والمفاهيم السياسية وتاثيرها على التغيرات المختلفة التي إبتدأ العالم يشهدها منذ القرن التاسع عشر حتى الآن).[1]

بمعنى أن للمناقشات الفكرية دورا بارزا في عمل النهضة وهذا من خلال الحدث الاجتماعي الذي كان يقوم على أساس طرح الأفكار والتطورات.

الفيلسوف الألماني ايمانويل كانت غير بان شمولية الاخلاق تقود الى المساواة بين جميع الافراد من حيث هم ذوات (الاستقلال الذاتي لكل منهم كرامتهم، وبما ان تلك الذوات كريمة لانها اشخاص عاقلة، فهي تستحق الحرية السياسية، وبما ان العلم الأخلاقي، وبالتالي عالم الوقائع السياسية والاجتماعية).[2]

نفهم من هذه بان ايمانويل كانت أقام على أساس تبادل في شمولية وهذا من خلال الاخلاق والمساواة وهذا راجع الى ذوات العلم الأخلاقي والسياسة.

(إنما يخضع لسيطرة الغايات، فإنه ينجم عن ذلك أن هذا العالم يمكن أن تنظمه إلا حالة حقوقية يجب فيها على السياسة أن تكون في خضوع حيال الأخلاق التي تتصف بصفة مطلقة وصلبة).

يتضح من هذا سيطرة الغايات من خلال تنظيم العالم من حيث حالة حقوقية التي تهدف الى صفة مطلقة.

هيجل الفيلسوف الألماني الكبير يعتقد بأن الدولة أي الجماعة السياسية ليست مجرد وسيلة اخترعها العقل العملي للإنسان ليصل الى الأهداف الفردية (تعتبر الدولة ككيان أخلاقي تتجذر غاياته في شبكة من العلاقات الشخصية المتداخلة التي تنقل رغبات كل فرد مهما كانت وتتضمن

[1] جاسم زكريا مدخل الى علم السياسة سوريا 2018 ، ص 33.

[2] المرجع نفسه، ص34

الطبيعة الأخلاقية للوجود الاجتماعي يحسب هيجل ثلاث مراحل تحوي بمجموعها الوجوه المتعددة للحياة الإنسانية وهي العائلة)[1]

من خلال هذا نرى بان الفيلسوف هيجل يعرف الدولة على أنها كيان تقوم على شبكة من العلاقات الشخصية وهذا من خلال رعية كل فرد والحياة الإنسانية بمعناها هي العائلة.

(المجتمع المدني والدولة كل واحد منها هو شبكة علاقات إنسانية ترتكز على مبدأ مختلف، والعلاقة الجدلية هي التي تعطي معناها لغنى الحياة الإنسانية، والذي تنقصه احدى هذه العلاقات الثلاث هو شخص ناقص في صفته ككائن انساني)[2]

يعني من هذا بأن هناك جدل بين هذه العلاقات من خلال ارتكازها في الحياة الإنسانية وبحسب هيجل الشخص الذي يخلو من هذه العلاقات هو شخص ناقص غير كامل.

عالم الاجتماع الفرنسي اوغست كونت رأى بأنه يجب رفض المفهوم التقليدي للسياسة والتمسك بقيادة تكنوقراطية من أصحاب الكفاءات العالية للتعاطي مع الشؤون العامة (أن الثورة العلمية، الصناعية، السياسية قد فتحت الطريق أمام منتظم اجتماعي جديد لا يحتاج فيه الشعب لان يكون محكوما، حيث يكفي لتثبيت النظام تسوية القضايا ذات المنفعة العامة، فالمجتمع الجديد يجب ان ينتظم قبل أولئك الذين يمتلكون مؤهلات علمية، أيضا من قبل المصرفيين، الصناعيين الذين يشرفون على الموارد الضرورية لخلق الثروة)[3]

يثبت من هذا بان فيلسوف اوغسيت كونت أقام على رفض كل ماهو تقليدي يقوم عليه المفهوم السياسي، وهذا من خلال الثروات العلمية وتثبيت النظام القائم على أساس التسوية والموارد الضرورية المتنوعة.

(ينطلق كونت في تطور هذا النظام من الايمان بتطور الإنسانية، فهذه الأخيرة انتقلت من حالة التكنولوجية للملكية الى حالة الديمقراطية لتصل الى حالة الوضعية العلمية والصناعية، والسلطة لا ترتكز فقط على القوة او الغنى، وانما أيضا على الملاحظة العلمية التي تتطلب استعادة القدرة الروحية).[4]

---

[1] جاسم زكريا، مدخل الى علم السياسة، المرجع السابق، ص ص 35-36.

[2] المرجع نفسه، ص37.

[3] المرجع نفسه، ص38.

[4] المرجع نفسه، ص39.

نشرح من هذا بان كونت كانت بدايته انطلاقا من النظام الذي يقوم على أساس الايمان، وهذا وقف السلطة والملاحظة العلمية.

(إن التقارن الكامل، السلمي، السياسي على مستوى الكون لا يمكن ان يتحقق ليدون حكومة تسترشد بالقوة الروحية، يخلص كونت الى القول بانه يجب إقامة دكتاتورية محافظة ورأس مالية، حيث تكون خاضعة، حيث تقوم الدولة بتامين التربية والعمل مع حد أدنى).[1]

يتضح من هذا بان التعاون لا يمكن ان بتحقق إلا من خلال حكومة تقوم على القوة الروحية وهذا يتضمن الدولة التي تقوم على أساس التربية.

الكسي دي توكفيل: الباحث في التغيرات العميقة التي كانت تضرب المجتعات الاوربية آنذاك على المستوى السياسي، ولاسيما ثورة فرنسا في عام 1830، وجد في كتابة الديمقراطية في أميركا خلال هذه القضية عن طريق دراسة مسألة المساواة الحرية (ديتوكفيل يعتبر بأن المجتمع يتطور بالضرورة نحو المساواة أي نحو الديمقراطية التي ترتدي معنيين مختلفين عنده، من الأول، هو أن الديمقراطية هي ذلك النظام التمثيلي الذي يقوم على اختراع واسع، الثاني هو أنها مجتمع تغير فيه مساواة كالقيمة الاجتماعية الأساسية)[2]

وهنا نفهم ديتوكفيل يعتبر من اهم الباحثين لصفة بحث في التغييرات العميقة وهذا من خلال دراسته الديمقراطية من ناحية النظام التمثيلي ومن جهة أخرى على ان المساواة أساس القيمة الاجتماعية.

(إنه معجب بنمو الدبموقراطية وتطورها في المجتمع الأمريكي بإتجاه مساواة الأوضاع بين الناس يعتبر بان الحرية في ذلك المجتمع مهددة بطغيان الأكثرية ودكتاتورية الراي العام، وتمركز السلطات ولذا فإنه يميز بين الديمقراطية كحالة إجتماعية شبه محققة في معظم الدول).[3]

ونشرح هنا بانه كان الى الديمقراطية بكثرة من خلال اعجابه بها ومدى تطورها في المجتمع وهذا يتضمن الرأي العام، واحتواء السلطات والتمييز بين الحالة الاجتماعية.

[1] جاسم زكريا، مدخل الى علم السياسة، المرجع السابق، ص40.

[2] المرجع نفسه، ص41.

[3] المرجع نفسه، ص 42.

(... الديمقراطية كحالة سياسية لا تزال بعيدة المنال وبما أن الحرية السياسية ترتدي بنظرة أهم قيمة فإنه يدعو لحمايتها عن طريق اللامركزية، والفصل بين السلطات ووجود سلطات المراقبة كالصحافة والجمعيات وغيرها).[1]

نفهم من هنا بأن الديمقراطية من ناحية السياسة غير قادرة بمعنى بعيدة وأيضا أقام على أساس الحرية الذي وصفها بأنها من أهم القيم من خلال الصحافة والجمعيات وتنوعها.

3- كرونولوجيا مفهوم العنف :

تطور مفهوم العنف .

1-العنف في العصر اليوناني: لقد كان التراث الفلسفي والسياسي العريق خصوصا التراث اليوناني هو المنطلق الأصلي، حيث كانت اليونان قديما مقسمة الى دويلات مستقلة لكل منها نظام خاص من خلال شأن الفكر وحرية الرأي والديمقراطية سعيا وراء القوة.

- **سقراط:** يرى أن السفسطانيين مسؤولون عن إفساد الشباب ذلك انهم هدموا قدرة العقل على الوصول إلى المبادئ والتعريفات .

(يتحدث سقراط عن ما يسمى الان بالإرهاب الفكري حيث يفرض الأعلى صوته والأقوى رأيه ويعتبره الشباب الأصدق ويبرز الإرهاب الفكري في أوضح صورة حيث حيث يقوم السفسطانيون البارعون بقلب الحق باطلا والباطل حقا بتوجيه الاتهام إلى معارضيه، مما يعرضهم للحكم عليهم بالموت ثم يتهم السفسطانيين بأنهم لا يعلمون الشباب سوى الذغائية).[2]

نفهم من هذا ان سقراط يعتبر من الذين أبرزوا الإرهاب الفكري وهذا من خلال السفسطانيون بدورهم المسؤولون عن افساد الشعب.

(ويشبه الجمهور بأنه كالوحش الضخم ذوي الشهوات الغريزية فيدرسون هذا الوحش ليعرفوا كيف يتلاعبون بشهواته ونزواته دون الاعتبار للاخلاق فهم يتلاعبون بالألفاظ ويستعملونها في غير ما خصصت لهم وذلك ليصلوا إلى ما يبتغونه من إفساد لعقول الشباب، وهم يستخدمون في ذلك مغالطة والتي تقوم على بناء المقدمات في الاستدلال).[3]

---

[1] جاسم زكريا، مدخل الى علم السياسة، المرجع السابق ، ص43.

[2] ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار المعارف دار الساقي، بيروت، ط1، 2008، ص25.

[3] أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، دار المعارف القاهرة الطبعة الخامسة، 1995 ص26.

يتضح من هذا أن مجموعة من الجمهور يقومون على إفساد الشباب وهذا من خلال التلاعب بأفكارهم والقيام على المغالطة.

(نجد حوارات سقراط والتي رواها تلميذه أفلاطون كلها تدور حول المساومات والفضيلة والسعادة وكذا أفكار سقراط فبقى في عمقها مناقضة لأي شكل من أشكال العنف الممارس على الإنسان).[1]

بمعنى أن أفكار أفلاطون الذي هو تلميذ سقراط تدور حول السعادة والفضيلة وهذا من خلال التناقض حول أفكار سقراط في العنف لدى الإنسان.

-**أفلاطون:** كان شديد الاهتمام بالاضطرابات السياسية والاجتماعية التي تعرفها أغلب الأنظمة السياسية سواء اوليغارستية أو ديمقراطية.

(حيث يعتبر أول من وضع نظاما سياسيا فلسفيا صاغه في جمهورية الجمهورية وفي النواميس لاحقا إذا حسب تصوره ان المشكلة الفلسفية الحقيقية إنما هي مشكلة سياسية تقع في صميم المجتمع وحياته المدنية التي تحتاج إلى إعادة بناء جذري بغية النظام المثالي، فدولة الحق التي يستبدها أفلاطون يحكمها العدل أساسا إنها صورة مكبرة للفرد وهي الهيكل الضخم لهذا الفرد وبما أنها القوة الناطقة في الفرد تعتبر أعظم القوات جميعا)[2]

يتبين من هذا أن أفلاطون من أهم الفلاسفة بصفته أقام على أساس نظام سياسي من خلال تناوله الجمهورية والعدل وتشكيل الهيكل للفرد.

(يجب أن تكون الفلسفة حسب أفلاطون هي القوة الحقيقية في توجيه الدولة، ويجب أن يكون رئيسها فيلسوف لأن العدالة في الدولة وفي الفرد لا يمكن أن تتم ما لم يبسط العقل نفوذه ويحكم، فالفلاسفة وحدهم هم الذين يدركون التصور المثالي للحكم لاسيما وأنهم لا يبغون السلطة من أجل المال والجاه والتسلط بل غايتهم المصلحة العامة فقط).[3]

بمعنى أن القوة الثابتة بالنسبة لأفلاطون هي توجيه الدولة وهذا من خلال العدالة والسلطة ونفوذ العقل.

---

[1] ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار المعارف دار الساقي، بيروت الطبعة الأولى، 2008ص25.

[2] المرجع نفسه ص 28.

[3] أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، المرجع السابق ص29.

(لقد حارب أفلاطون النظام الديمقراطي ونقده بشدة، ويرجع اهتمامه هذا بالديمقراطية إلى اهتمامه بالاضطراب والعنف الذي انتجته وبهذا الوصف يخلط أفلاطون بين نظام الديمقراطية والفوض فكانت تصل هذه الديمقراطية بالنسبة لأفلاطون إلى انتهاك القانون، فكان تصريح أفلاطون متشائما، أخيرا فهمت أن المدن الحالية فاسدة وتحكم بطريقة سيئة).[1]

أي أن أفلاطون نقد النظام الديمقراطي وهذا من خلال اهتمامه بالعنف الذي انتجته الديمقراطية ومع ربطه الفوضى بالديمقراطية.

-**أرسطو:** تدعو فلسفته إلى التسوية والتوفيق ببين المبادئ الديمقراطية (القانون، التناوب، التبادل، التحاور) ومبادئ الاستقراطية الكفاءة والاستحقاق(ذلك أن كل سياسة ترتكز على نظام واحد قد تقضي إلى الاضطراب والانعدام والاستقرار والعنف من خلال الطغيان حيث اعتبره عنفا خالصا وسيطرة قاهرة، ذلك أن ما يتوخاه الطاغي هو إخضاع الناس واستبعادهم بغية تحقيق مصالح خاصة، واعتبر أرسطو أن السياسة القومية ليست مستوحاة من تجارب الماضي بل يمكن الكشف عنها عن طريق التأمل الفلسفي وهي تقتري لديه بالتعقل والتبصر والأخلاق).[2]

ويتضح هنا أن أرسطو يدعو إلى مبادئ المساواة وهذا من خلال الكفاءة والقيام على نظام واحد مشترك.

(إن الأهمية النقدية من خلال أن الاخلاق تكون عنصر متكامل من علم السياسة بمعناه الواسع وإن كتابات أرسطو لاتتصور بوضوح على أنها مباحث مستقلة وإنما على أنها مقدمة لدراسة السياسة ومن ثم فإن أي مناقشة للعالم السياسي الارسطي ستكون ناقصة)[3]

يتبين من هذا إدراكنا للأخلاق تقوم على أساس عنصر متكامل وهذا من خلال دراسة ومناقشة العالم السياسي.

(فإن أرسطو يبني السياسة على الخير ويرفض كل أشكال العنف، وهذا الأخير الذي يؤدي على موت السياسة، وموت المدن، فالعنف يؤدي بالإنسان إلى وضع تشريعات خاطئة تتماشى ومصالح ممارسة العنف وهنا يعتبر أرسطو نقص في المهارة السياسية مما يؤدي إلى الابتعاد عن فكرته التي ينادي بها فمنزلة المهارة السياسية التي تظهر بصورة كبيرة في السلطة والتشريع).

---

[1] ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، المرجع السابق، ص 30.

[2] أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 31.

[3] المرجع نفسه، ص 32.

نفهم من هذا بأن أرسطو أقام سياسته على أساس الاخلاق بدلا من العنف وهذا من خلال المهارة السياسية التي تظهر في السلطة والعنف الذي يؤدي بفشل الانسان.

(إن أرسطو يسلم كل اهتمام بالخير البشري يتضمن لا محالات نظرا في القانون والمدينة، فحتى المدينة تكون بصورة واضحة وأعظم وأكثر كمال، إن الخير أو الحياة الخيرة بالنسبة للناس بصورة فردية وبالنسبة للمجتمع السياسي هو الموضوع الأهم للعلم السياسيعند أرسطو وهذا من خلال السياسية الحقة وهي إسعاد الناس وتوثيق العلاقات وإبعادهم عن مظاهر الصراع والعنف).[1]

أي أن أرسطو يقدم كل اهتمامه بالخير وهذا من خلال الصورة الواضحة والأكثر كمالا والسياسة الحقةوالتي هي أساس سعادة الأفراد والإبتعاد عن العنف.

2-العنف في العصر الوسيط:

-**ميكافيلي:** ومن الطبيعي أي مفكر أن تكون له نظرات معينة تختلف لتنوع تلك الحقائق السياسية الى الاجتماعية إالى الطبيعية الى ما غير ذلك (إن ميكافيلي يدعو إلى ذلك كله ولا يعتبر النظم الاخلاقية أو الدينية أقل مرئية من القوة بل يعتبرها اتساق مستقلة عن بعضها في المجتمع وبذلك وبذلك يكون من الاوائل الذي قدم السياسة عن القيم العليا وأول من أقام الدولة ذات نظام ذاتي من قيم وقد كان ميكافيلي يعتقد أن القوة هي العملية السياسية كلها وكان بذلك يتجاهل قدرة الافكار والمثل على أن تصبح حاسمة ومن خلال ادراكه أن القوة هي احدى الحقائق الرئيسية في الحياة).[2]

يتضح هنا أن ميكافيلي أقام على أساس القوة باعتبارها هي من أهم الحقائق الرئيسية وهذا من خلال قيامه بتقديم النظم الاخلاقية على أساس القوة.

(وما كان يشغل بال ميكافيلي على الدوام هو الحكم وما يتطلبه من مهارات وامكانات ولذلك فالمصطلحات الاخلاقية تأخذ مضمونا جديدا عنه فيصبح الحاكم الفاضل لديه هو الطموح المخادع وليس الحاكم الاخلاقي الذي يكثر من الذهاب إلى دور العبادة ولهذا كان يتجاهل قدرة

[1] أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، مرجع سابق،ص 33.

[2] عبد الرحمان خليفة، اديولوجية الصراع السياسي، دار المعرفة، الاسكندرية، (د.ط) 1999، ص57.

الافكار والمثل الاعلى وكان يتحدث عن ضرورة دراسة وتفهم القوة اذا ما أراد الانسان استخدامها بطريقة مثيرة).[1]

ويتبين هنا أن ميكافيلي كان مشغول بالحكم وهذا من خلال المصطلحات الاخلاقية ويبان الحاكم الفاضل من المخاطب.

(لقد أثار ميكافيلي بذلك كله القصة القديمة الحديثة وهي مدى إرتباط السياسة بالأخلاق، نقول انها قديمة لأنها تعود في تاريخها الى العصور القديمة وإلى القديس أوغسطين بصورة خاصة حيث ذهب الى أن السياسة ذات صلة بالشر أكثر مما هي عليه بالنسبة للخير).[2]

أي أن ميكافيلي كانت وجهة نظره الى السياسة القديمة وهذا من خلال إرتباطها بالاخلاق والتمييز بين الخير والشر.

يرى ماركس أن العنف هو سمة الحالة الاجتماعية التي افسدها الإنسان بوسائل الإنتاج (أن التنافس بين الناس ذو أصل إجتماعي يتعلق بملكية وسائل الإنتاج لذلك فإن الصراع ليس بين الجميع ضد الجميع كما ذهب هويز وإنما هو صراع بين الطرقات والجدير بالذكر أن اهتمام ماركس قد انصب على العنف الثوري والذي يقع بين انظمة الاجتماعية والحضارية وخلال تناول الصراع ربط ماركس بين كل من التغير والصراع والعزف مؤكد الدور الايجابي الذي يؤديه العنف في حركة التاريخ).[3]

نفهم من هذا بأن العنف عند ماركس هو السمة بالنسبة للحالة الاجتماعية التي أقامت على أساس التنافس بين الناس وهذا من خلال الصراع بين الطبقات.

(فالصراع يشير إلى وجود خلل في المبنى الاجتماعية أما العنف فهو شرط أساسي لتجاوز هذا الخلل وإحداث التغير فهو مولد كل مجتمع قديم يحمل في طياته مجتمع جديد كما أنه الاداة التي تحل بواسطتها الحركة الاجتماعية مكانها وتحطم أشكالا سياسية جامدة وميتة).[4]

وهنا يتضح بأن الصراع يقوم على أساس الخلل بإعتبار أن العنف والعنصر الاساسي لتجاوز هذا الخلل من خلال إظهار التجديد والتغيير.

---

[1] عبد الرحمان خليفة، اديولوجية الصراع السياسي، المرجع السابق، ص58.

[2] المرجع نفسه، ص59.

[3] عمر بوساحة، الفلسفة وأسئلة الزمن، مرجع سابق، ص129.

[4] المرجع نفسه، ص129.

(وهكذا فإن التنافس نعرضهم محددات اجتماعية يمكن السيطرة عليها عندما يتم تغيير علاقات الإنتاج، وحيث أن التنافس بين الناس يعبر عن نفسه من خلال قواعد مؤسساتية ولهذا فإن العنف الذي أدم البشرية منذ مرحلة ما قبل التاريخ الإنساني والماركسية ينظرون إلى العنف بعدة مشاكل خارجية ترتبط بتاريخ التعزيز الشخصي بالسلوك).

بمعنى أن التنافس القائم على أساس التعبير في علاقات الإنتاج بين الناس وهذا من خلال القواعد والمكافآت بإعتبار أن العنف يظهر عدة مشاكل.

3-العنف في الفكر المعاصر:

يرى ماركس فيبر بضرورة احتكار الدولة للعنف باعتباره شرطا أساسيا لبقائها والمحافظة على النظام (لكن هذا العنف الذي تمارسه الدولة يبقى وسيلة فقط من أجل الحفاظ على الأمن العام والنظام لكن الى جانب العنف فالدولة تلجأ الى وسائل أخرى سلمية مثل الاقناع والتفاوض والحوار، حيث حدد ماركس فيبر ثلاثة أنماط للسلطة التي يمكن من خلالها ممارسة العنف الشرعي يتمثل الاول في السلطة التقليدية التي تقوم على التقاليد المقدسة التاريخية التي درج الناس على احترامها وطاعتها).[1]

يتبين هنا أن ماركس فيبر يدعو الى ضرورة إرتباط الدولة للعنف وهذا من خلال البقاء على النظام وهذا راجع إلى العنف الذي تمارسه الدولة هو مجرد أداة للحفاظ على أمن النظام.

(والثانية السلطة الكارزمية التي يتفرد بها شخص ما ويحضى بثقة الجماهير نتيجة تجمع عدة صفات في شخصيته، وقد يكون زعيم أمة أو زعيم حزب سياسي كبير أو خطيب مشهور.أما الثالثة فهي السلطة التي تقوم على الشرعية والصلاحية القائمة على العقلانية أي السلطة المبنية على الطاعة التي تؤدي الواجبات المطابقة للوضع القائم).[2]

أي أن السلطة هنا بصفتها كارزمية يحكمها شخص يكون قادر على حمل عدة صفات في شخصيته وهذا من خلال السلطة التي تقوم على العقل والمتعة للوضع القائم.

(فمشروعية العنف عند ماركس تنطلق من اعتبار أن الدولة ما هي إلا تجمع سياسي واحتكار العنف المادي المشروع وهذا من خلال الميزة النوعية فإن لها سمات أخرى مثل عقلنة القانون وفصل السلط، وإنشاء سلطة هدفها ضبط الأمن العام كما أنها تعتمد على إدارة العقلانية تسمح

[1] عمر بوساحة، الفلسفة وأسئلة الزمن، المرجع السابق، ص130.

[2] المرجع نفسه، ص130

لها بتدخل في ميادين عدة كالتربية والصحة كما أن استخدام العنف مشروع كان من حق التجمعات السياسية الاخرى مثل الأسرى).[1]

يرى كانت أن التمرد والعصيان جريمة في الحكم الجمهوري (وهذا من خلال السلطة المطلقة للدولة التي تضمن أساس الحكم واستمراريته، ويذهب إلى أبعد من ذلك إلا أن سلطة الحاكم لا مشروطة، حتى ولم ثم خرق القانون وفقدان السلطة المشروعة في نظر الرعية).[2]

وهذا من خلال أن كانت أقام على السلطة المطلقة للدولة التي تقر على دوام الحكم وأن سلطة الحاكم غير مهمة.

(فهذا لايمنع الرعايا حق المعارضة ومواجهة عنف بعنف مضاد وسبب ذلك وجود دستور يمنع حق الشعب في التشريع).

بمعنى أنه لا يمكن للرعية مواجهة عنف بعنف بإعتبار أن هناك دستور يقوم على منع الشعب في التشريع.

الفيلسوف الألماني فريدريك نيتش يقول أنه لامر مرعب حقا أن ينتقم المرء بنفسه بمبدئه الخاص (فما يحصل الان من اعمال عنف ليس إلا إنتقاما في كل ما يضمر الانتقام لان معان فرد ينتقم من الجماعة، جماعة تنتقم من السلطة والسلطة تنتقم من الاعداء ولم يعد الالتجاء الى العنف قادر على انهاء العنف نفسه).[3]

يتضح من هذا أن نيتش أقام على أساس العنف بأنه مجرد إنتقاما وهذا من خلال السلطة تنتقم من المعارضين أو من سلطة أخرى بالالتجاء الى العنف.

(إن التصور مفاده أن الفلسفة تقف ضد جميع أشكال العنف هذا الاخير الذي أضحى يجهض حركية الحياة ويقضي على طموح الانسان في بلوغ الغايات النبيلة فالفلسفة تتعقب العنف ليس لأنه مجرد سلوك فردي ينحصر في أخذ ثأر أو انزال عقوبة أو قصاص).[4]

يتبين هنا بأن العنف يقضي على طموح الانسان بإعتبار أن الفلسفة تقوم على انكار العنف وهذا من خلال العقوبة أو القصاص.

---

[1] عمر بوساحة، الفلسفة وأسئلة الزمن، المرجع السابق، ص 131.

[2] المرجع نفسه، ص130.

[3] المرجع نفسه، ص130.

[4] المرجع نفسه، ص132.

المبحث الثالث: فلسفة هربرت ماركيوز

- حياة هربرت ماركيوز:

(ولد في برلين عام 1889 لوالدين يهوديين وينبغي أن نذكر هذه الحقيقة ونحن نتبع مجرى تفكيره، إذ يبدوا وبالرغم من الإعتقاد الشائع بأنه مفكر ذو قرعة عالمية خالصة، أنه لم يستطع التخلص من تأثير هذا الأصل اليهودي تخلصا تاما، وقد درس الفلسفة في جامعة برلين ثم في فرايبورغ على الفيلسوف الألماني الكبير "هيدجر" وحصل من هذه الجامعة الأخيرة على الدكتوراه في الفلسفة).[1]

نفهم من هذا أن ماركيوز ... مجرى تفكيره، يجب التطرق إلى كيف غاش أو بطريقة أخرى التطرق إلى حياته.

(كان موضوع رسالته عن أنطولوجيا هيجل وعلاقتها بفلسفته في التاريخ، وفي الوقت ذاته بدأ اهتمامه بالسياسة يتخذ صورة تعاطف مع الحركة الديمقراطية الإشتراكية الألمانية، ولكه انفصل عنها في 1919م بعد حدث ضخم هو مقتل الزعيمين روزا لكسمبرج وكارل ليبكنستت وعلى الرغم من أنه أصبح في عام 1927م رئيسا لتحرير مجلة أدين بمبادئ هذه الحركة).[2]

بمعنى أن ماركيوز تأثر بأنطولوجيا هيجل وعلاقتها بالفلسفة في التاريخ، من جهة أخرى بدأ اهتمامه بالسياسة.

(هي مجلة المجتمع فقد كان يقوم بهذه المهمة دون أي ارتباط فعلي بمبادئ هذا الحزب، وعندما تولى النازيون الحكم عام 1933، غادر ماركيوز ألمانيا، شأنه شأن الغالبية العظمى من الأساتذة والعلماء اليهود في ألمانيا، وبدأ مرحلة جديدة في حياته انقطعت فيها روابطه ببلده الأصلي وبدأ يبحث لنفسه عن وطن ثان).[3]

أي أن ماركيوز هنا انتقل من بلده الأم إلى وطن ثان باحثا فيه عن معالم جديدة.

(وبعد فترة لم تزد عن سنة قام خلالها بالتدريس في جنيف، رحل إلى الولايات المتحدة الأمريكية التي لا يزال يقيم فيها حتى اليوم، وقد أسس ماركيوز بعد رحيله إلى الولايات المتحدة

[1] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2005، ص6.

[2] المرجع نفسه، ص7.

[3] المرجع نفسه، ص8.

مباشرة وبالإشتراك مع زميله ماكس هوركيمر معهد العلوم الإجتماعية، أو لنقل على الأصح أنهما نقلا هذا المعهد من مقره في فرانكفورت إلى جامعة كولومبيا في نيويورك).[1]

أي أن هربرت برز أكثر من خلال تدريسه في جنيف ثم رحيله إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث أسس مع زميله ماكس هوركيمر معهد البحوث الإجتماعية.

(ولكن قليلا من الكتب التي ألفت عن ماركيوز تذكر من معرض حديثها عن حياته أنه اشتغل في مكتب أبحاث المخابرات "office of intelegence" التابع لوزارة الخارجية الأمريكية لمدة عشرة سنوات، كان يعمل القسم المختص بشؤون شرق أوربا ووصل إلى وظيفة نائب رئيس، هذا وامتداد لهذا العمل اشتغل بمعهد الشؤون الروسية التابع لجامعة هارفارد، وكان كتابه "الماركسية السوفييتية" ثمرة لعمله في هذا المركز الأخير).[2]

نفهم من هذا أن ماركيوز تنوعت وظائفه من اشتغاله في مكتب أبحاث المخابرات ثم عمل في القسم المختص بشؤون شرق أوربا ثم نائب رئيس هذا، ثم عمل بمعهد الشؤون الروسية.

(ولو شئنا أن نستخلص أهم المعالم في هذا العرض الموجز لحياة هربرت ماركيوز إتجاهاته المتباينة، وكانت أبرز هذه المعالم في رأيي هي:

1. إنتماؤه إلى أسرة يهودية أو هو الإنتماء الذي ظل ماركيوز متمسكا به ولم يحاول أن يعلن تحرره منه كما فعل ماركس بصورة قاطعة وكما فعل فرويد بصورة تكاد تكون قاطعة).[3]

أي أن معالم ماركيوز تنوعت حيث شملت إتجاهاته المتباينة.

(إتجاهه إلى التعاطف مع الحزب الديمقراطي الإشتراكي في ألمانيا، إعلانه بعد ذلك استقلاله من جميع الأحزاب، لأن هذا الإستقلال أتاح له أن يتخذ مواقف تبدو كأنها تعبر الحواجز بين الإيديولوجيات المتعارفة، دون أن يجد في ذلك ما يتناقض مع معتقداته السياسية والإجتماعية الأصلية).[4]

يتضح أن هربرت من خلال هذا الإتجاه استقل من جميع الأحزاب حيث أتاح له إتخاذ مواقف من شأنها أن تتناقض مع معتقداته السياسية.

---

[1] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، المرجع السابق، ص 9.

[2] المرجع نفسه، ص14.

[3] المرجع نفسه، ص15.

[4] المرجع نفسه، ص16.

(إشتغاله لمدة طويله في أعمال تخدم نشاط الحكومة الأمريكية المتعلق بالشؤون الروسية وشؤون أوربا الشرقية بوجه عام مما يحصل على الإعتقاد بإستحالة أن يكون موقفه الحقيقي هو موقف الحياد بين المعسكرين وإتخاذه الولايات المتحدة وطنا ثانيا أقام فيه منذ عام 1934 أي حوالي نصف عمره، مما أتاح له فرصة الإطلاع الكامل عن كثب أحوال الحياة في أكثر البلدان الرأسمالية تقدما).[1]

أي أن هذا الإتجاه تمثل في الإتجاه العقلاني والثوري للنظام الرأسمالي والعلاقات الإجتماعية، ومكوثه في الولايات المتحدة الأمريكية ساعده أكثر في التعرف على الرأسمالية.

(ولسنا نود في الوقت الحالي أن نبحث في مدى الإتساق بين هذه المعالم الرئيسية الأربعة في حياة ماركيوز ولاسيما الثالث والرابع منها، ذلك لأنه هناك تناقض بين قبوله الإشتغال في خدمة النشاط الأمريكي الموجه في الولايات المتحدة الأمريكية بوجه خاص، وتلك بالفعل مسألة جديرة بالبحث لأنها تلقي ضوءا على موقفه العام من الإيديولوجيات المعاصرة، وتكشف عن التيارات الخفية الكامنة وراء كثير من آراءه).[2]

بمعنى أن الإتجاهات الرئيسية في حياة ماركيوز تناولت تناقضا بين القبول والرفض ولاسيما الإتجاه الثالث والرابع.

- **فلسفة هربرت ماركيوز:**

نقوم بفكر شامل لفكر ماركيوز، نتبين من خلاله مدى جدارة هذا المفكر بالشهرة الخيالية التي سعت إليه ومدى قدرته على التعبير ينبغي أن يرفضه إنسان الحاضر، وما ينبغي أن يحققه إنسان المستقبل.

(إن تفكير ماركيوز قد سار في ميادين منفصلة، بل أن عنوان هذا القسم قد يعني أن ثمة نقدا فلسفيا مستقلا، وأن لدى ماركيوز مذهبا واسع الأطراف، يعالج فيه جانب من مشكلات فلسفية خالصة، وفي جانب آخر مشكلات إجتماعية أو نفسية أو فنية).[3]

ومن هذا نفهم بأن ماركيوز أقام فكره على أساس ميادين مختلفة، وهذا من خلال وجود نقد فلسفي وتنوع المشكلات.

---

[1] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، المرجع السابق، ص 17.

[2] المرجع نفسه، ص18.

[3] المرجع نفسه، ص9.

(وحقيقة الأمر أن هذه الصورة التجزيئية، وإن كانت تصدق على الكثير من المفكرين، هي أبعد ما تكون عن الصواب في حالة ماركيوز، ذلك لأن من الميزات القليلة لفكرة ذلك التمايز والإحكام وروح الوحدة التي تبلغ أحيانا حد التكرار شبه الحرفي للآراء، فهناك علاقة عضوية وثيقة بين كل ما يقوله ماركيوز في مختلف مجالات الفكر).[1]

يتضح هنا بأن ماركيوز أقر على وجود علاقة بين مختلف الميادين وهذا على أساس الوحدة والتكامل.

(لقد بدأ ماركيوز فكره بالكلام عن نقده الفلسفي لسببين رئيسيين أولهما: أن النقد الفلسفي عنده أساس لكل نقد آخر، وأن الفلسفة هي التي تقدم بذور تفكيره في سائر الميادين، ثانيهما أن نظرته إلى الفلسفة التي يفترض أنها أكثر ميادين الفكر تجريدا كانت أعد ما يكون عن التجريد).[2]

بمعنى هذا أن ماركيوز قدم نقده الفلسفي من خلال نقد آخر وأن الفلسفة هي نقطة مهمة في التجريد.

(إن الفلسفة عندهه يستحيل أن تنعزل وتنحني جانبا، تاركةبقية ميادين النشاط الروحي وشأنها، فهي على الدوام متشابكة ومتداخلة مع هذه الميادين، ومن هنا كان عرض نقده الفلسفي في بداية هذا البحث يمثل في الواقع إشارة واضحة إلى تلك الوحدة الفكرية العميقة التي هي من أرز سمات هذا الفيلسوف).[3]

نفسر هذا بأن الفلسفة تبقى مستمرة بإعتبارها تتداخل مع مختلف الميادين، وهذا من خلال الأفكار التي يقوم عليها ماركيوز.

(إن تفكير ماركيوز يعد في الواقع نموذجا للبحث الفلسفي الذي لا يكتفي بمعالجة المفاهيم أو المذاهب بصورة تجريدية تعزلها عن مضمونها الإجتماعي بل هو يحاول دائما كشف هذا المضمون حتى في أشد المفاهيم تجريدا).[4]

---

[1] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، المرجع السابق ، ص10.

[2] المرجع نفسه، ص11.

[3] المرجع نفسه، ص12.

[4] المرجع نفسه، ص13.

يتبين هنا بأن أفكار ماركيوز بمثابة مقدمة للبحث الفلسفي، وهذا من خلال تعدد المفاهيم والمذاهب.

استطاعت المثالية الألمانية أن تنقذ الفلسفة من هجوم المذهب التجريبي الإنجليزي، ولم يكن الصراع بين المذهبين مجرد تصادم بين مدارس فلسفية مختلفة، (كان صراعا من أجل الفلسفة بما هي كذلك، فالفلسفة لم تكف أبدا عن تأكيد دعواها بأن لها الحق في توجيه جهود الإنسان في سبيل السيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع، ولم تكف عن إقامة دعواها هذه على أساس أن الفلسفة تضع أرفع المفاهيم التي تكفل معرفة العالم).[1]

يتضح هنا بأن الفلسفة كانت تتعرض للهجوم من قبل المذاهب وهذا من خلال جهود مختلف الإنسان، المجتمع وحتى السيطرة.

(وعلى يد ديكارت إتخذت الأهمية العملية للفلسفة شكلا جديدا يتمشى مع التقدم الساحق للأساليب التكتيكية الحديثة، فهو قد نادى بفلسفة عملية نستطيع بها إذا عرفنا قوة وتأثير النار والماء، الهواء، النجوم والسماوات، وجميع الأجسام الأخرى المحيطة بنا، أن نستخدمها في جميع الأغراض التي تصلح لها، بذلك نجعل من أنفسنا سادة الطبيعة وملاكها).[2]

نفهم هنا بأن ديكارت أقام على أساس الفلسفة العملية، وهذا من خلال مختلف التقدم والأساليب، ومعرفة جميع الأغراض التي تخص الإنسان.

(لقد كان إنجاز هذه المهمة مرتبطا على نحو متزايد بوضع قوانين وتصورات ذات صحة مطلقة في المعرفة، فالسيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع كانت تفترض معرفة الحقيقة، والحقيقة شيء كلي في مقابل المظاهر الكثيرة للأشياء).[3]

من خلال هذا نفهم بأن القواني ومختلف التصورات مرتبطة بالإنجاز الذي كان يقوم على أساس المعرفة والحقيقة.

---

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة هيجل نشأة النظرية الإجتماعية، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، د ط، 1970م، ص40.

[2] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص41.

[3] المرجع نفسه، ص42.

(الشكل المباشر الذي تتخذه ف إدراك الأفراد، لقد كان من خلال هذا المبدأ حيا من قبل في المحاولات الأولى لنظرية المعرفة اليونانية، لأن الحقيقة كلية وفردوية وهي بذلك متناقضة للتجربة المعتادة المتغيرة العارضة).[1]

يتضح هنا بأن الحقسقة تقوم على أساس المحاولات بإعتبارها حقيقة ضرورية لا يمكن الإستغناء عنها بصفتها معارضة للتجربة التي تقوم على التغيير.

(ربط بين المشكلة التاريخية والمشكلة الفلسفية التي سادت التفكير الأوروبي منذ ديكارت، ذلك لأن معرفة الإنسان وإرادته كانا قد حملا في عالم "ذاتي" يتسم بيقين ذاتي وحرية مضادين لما في العالم الموضوعي من إنعدام اليقين والضرورة المادية).[2]

نفسر هذا بأن هناك علاقة بين التاريخ والفلسفة وهذا من خلال تحديد التفكير القائم على أساس معرفة الإنسان وقدرته منذ ديكارت.

(لقد إزداد هيجل إدراكا للفكرة القائلة أن المتناقضات تسري على الواقع على نحو شامل، أصبح الطابع الفلسفي لبحثه أوضح إذ لم تعد تستطيع إستيعاب المتناقضات إلا أشد التصورات شمولا، لم تعد تستطيع تقديم المبادئ الكفيلة بحل هذه المتناقضات الأعم مبادئ المعرفة).[3]

نشرح هنا بأن هيجل أقام على أساس المتناقضات، وهذا من خلال الطابع الفلسفي بصفته قائم على مستوى بحثه من مبادئ المعرفة.

منذ البداية والنظرية النقدية في المجتمع متضمنة دوما في المشكلات والمعادلات الفلسفية وكذلك الإجتماعية، كانت الفلسفة أشد أشكال الوعي تقدما.

(هكذا بدو الفلسفة داخل المفاهيم الإقتصادية للنظرية المادية وكل مفهوم منها هو أكثر من مفهوم إقتصادي من ذلك النوع الذي يستخدمه التتنظيم الأكاديمي للإقتصاد، ويقع على عاتق متجه النظرية أكثر من قبل أن نفسر كلية الإنسان وعالمه في إطار وجوده الإجتماعي).[4]

يتبين هنا ان الفلسفة تعتبر من أهم المفاهيم منها الإقتصادية وحتى المادية وهذا من خلال الإعتماد على التنظيم الأكاديمي وتفسير جهود الإنسان.

---

[1] المرجع نفسه، ص43.

[2] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص 57.

[3] المرجع نفسه، ص58.

[4] هربرت ماركيوز، فلسفات النفي، دراسات في النظرية النقدية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2012، ص143.

(إن المضامين الفلسفية الملائمة للنظرية يجب استنباطها من البناء الإقتصادي، إنها تشير إلى ظروف من شأنها إذا ما نسيت أن تهدد النظرية ككل، لأن النظرية النقدية للمجتمع حسب معتقد مؤسسيها مرتبطة أساسا بالمادية، ولا يعني هذا أنها تشيد نفسها كمذهب فلسفي مع المذاهب الفلسفية الأخرى).[1]

يعني هنا تعدد المضامين الفلسفية وهذا من خلال النظرية النقدية للمجتمع والتي تعتبر من أهم المذاهب الفلسفية.

(إن نظرية المجتمع هي مذهب إقتصادي وليست مذهبا فلسفيا وهناك عنصران رئيسيان يربطان المادية بالنظرية الإجتماعية الصحيحة والإهتمام بالسعادة الإنسانية، وهذه السعادة لا يمكن الحصول عليها إلا من خلال تبديل الظروف المادية للوجود).

نشرح هنا بأن هناك عناصر مهمة وتتمثل في السعادة لأنها مرتبطة أساسا بالمادية وهذا لا يحص إلا منخلا الإحتكاك بالوجود.

(إن العقل هو المقولة الرئيسية للفكر الفلسفي، إنه المقولة الوحيدة التي ربط بها نفسه بالمصير الإنساني، إن الفلسفة تريد أن تكشف الأسس القصوى والأكثر عمومية للوجود باسم العقل تتصور فكرة وجود أصيل فيه تتصالح كل المتقابلات الكبيرة، الذات والموضوع، الماهية والمظهر، والفكر والوجود ويجب وصف هذا في ضوء العقل).

من خلال هذا يعني بأن العقل هو أساس الفكر الفلسفي وهذا من خلا اعتماده على الأسس ومن أهمها الموضوع وماهية الوجود.

(العقل يمثل الإمكانية القصوى للإنسان والوجود، وهما لا ينتميان إلى بعض وذلك لأن العقل إذا اعتبر هو قوام الجوهر فإن هذا يعني أن العالم في ذروة مستواه كواقع أصيل، لا يعود يعارض الفكر العقلاني للناس، باعتباره مجرد موضوعية مادية وبهذا يتحدد بأنه فكرة مطلقة).[2]

يتضح هنا بأن بأن العقل هو مصدر الإنسان وهذا من خلال الواقع الذي ينتمي إليه وبهذا بيان على أساس الفكر المطلق.

[1] مجاهد عبد المنعم، مرجع سابق، ص146.

[2] المرجع نفسه، ص ص 146-147.

(تعلمنا الفلسفة أن كل صفات العقل لا تعيش إلا من خلال الحرية وأنها كلها ليست إلا وسيلة للحرية، وأن الكل يبحث عن الحرية، وتمت إلى الفلسفة التأملية المعرفة بان الحرية هي وحدها الشيء الحقيقي بالنسبة للعقل).[1]

نفهم هنا بأن العقل وكل ما يرتبط به متعلق بالحرية، هذا من خلال المعرفة.

لقد تحققت نبوءة بريدمان، فالشكل الجديد من التفكير هو اليوم الميل الرئيسي في الفلسفة وعلم النفس وعلم الإجتماع وفي ميادين أخرى، (إن مثل هذا التحديد للفكر ليس بالجديد، فالعقلانية المحدثة تنطوي بشكلها النظري وشكلها التجريدي على النزعة الجذرية النقدية في المنهج العلمي والفلسفي، كما تنطوي في الوقت نفسه على موقف مسالم غير نقدي تجاه المؤسسات الإجتماعية القائمة).[2]

نفهم هنا بأن الفكر مرتبط بالعقلانية وهنا من خلال عدة مناهج، وهذا راجع إلى المؤسسات الإجتماعية.

(تبين أن المفاهيم غير قابلة للتعريف بمصطلحات والعمليات، فإن العديد من المفاهيم التي كانت معيقة في الماضيي، ويستبعد وينبذ أن ثمة نزعة تجريبية جذرية).[3]

يتضح هنا بأن كل المفاهيم التي كانت تشكل عائق في الماضي غير قابلة للتعريف.

(إن التغير العميق في عادات تفكيرنا أكثر جدية، فهو يمكن في الطريقة التي ينسق بها النظام السائد كل الأفكار وكل الأهداف مع تلك التي ينتجها، والتي يحبسها والتي ينبذ منها لا يقبل التوفيق والمصالحة).[4]

نفهم من هذا بأن هناك تغيير في بعض العادات وهذا من خلال كل الأنظمة وكل الأفكار والأهداف.

(فهذه المصطلحات هي قبل كل شيء تاريخية وموضوعيته التاريخية أيضا والحكم على الحاجات وتلبيتها بشروط محددة ينطوي سلفا على القبول بمعايير أولية ومعايير ذاتية بالتطور الأمثل للفرد وجميع الأفراد)[5].

---

[1] مجاهد عبد المنعم، المرجع السابق، ص148.

[2] جورج طرابشي، المرجع السابق، ص50.

[3] المرجع نفسه، ص49.

[4] المرجع نفسه، ص51.

[5] المرجع نفسه، ص42.

يتضح هنا أن كل المصطلحات هي من أصل التاريخ، وهذا من خلال الموضوع والحاجات وهذا على أساس شروط ومعايير.

(يفضل الإستخدام الأمثل للموارد المادية والفكرية التي في متناولهم، إن "الحقيقة" الحاجات وزيفها إنما يعبر عن شروط موضوعية بمقدار ما تشكل التلبية الشاملة للحاجات الحيوية ومن ثم التخفيف تدريجا من وطأة العمل، ومعايير مقبولة من الجميع بالإجماع).[1]

من خلال هذا نفهم بأن كل الموارد سواء كانت فكرية أو مادية تقوم على معايير وشروط متنوعة وهذا من خلال العمل.

(لكن هذه المعايير في وصفها معايير تاريخية، تتنوع تبعا للمناطق ولدرجة تطورها وعلاوة ذلك فإن تحديدها غير ممكن، إلا إذا كانت تناقض "بهذا القدر أو ذاك" المعايير السائدة).[2]

نشرح هنا بأن كل المعايير تقوم على أساس تنوع من خلال تطور المناطق وهذا راجع إلى التناقض القائم فيما بينها.

- **الفلاسفة الذي تأثر هربرت ماركيوز:**

تبلور تفكير ماركيوز من خلال حوار أجراه مع هيجل وماركس ونيتشه وفرويد، ومن خلال حوار حقيقي أجراه مع هيدغر أن هذه هي الشخصيات الرئيسية التي تحكمت في تشكيل فكر الإنسان المعاصر.

(على أن تأثير هذه الشخصيات على ماركيوز لم تمارس في وقت وفي نفس الميادين، وكان تأثير هيجل هو الأسبق والذي كان ملازما له حتى النهاية، وتأثير ماركس ومعه نيتشه، وفي لمرحلة التالية كان تأثير فرويد ثم هيدغر).[3]

من خلال هذا نفهم بأن ماركيوز تأثر بأهم الفلاسفة من أمثال هيجل ونيتشه وماركس وهذا من خلال تبلور تفكيره.

(تأثير هيغل وهيدغر كان أقرب إلى الطابع الفلسفي على حين أن ماركس ونيتشه وفرويد قد زودوه بالأسلحة اللازمة لنقد المجتمع الحديث نقدا حضاريا وإيديولوجيا).[4]

---

[1] جورج طرابشي، المرجع السابق، ص50.

[2] المرجع نفسه ، ص44.

[3] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص9.

[4] المرجع نفسه، ص14.

نشرح هنا بأن تأثير هيدغر يتمثل في الطابع الفلسفي أن ماركس ونيتشه من خلال مساعدته وهذا راجع إلى نقد المجتمع.

(هكذا نرى ماركيوز يألف بحثا من أول كتاباته بعنوان "في الفلسفة العينية"، وينطلق فيه من أفكار هيجل وماركس، كما عبر عنها في كتابه الأكبر "الوجود والزمان"، ويمزجها بأفكار هيجل وماركس في التاريخ).[1]

نفسر هنا بأن ماركيوز يقدم في كتابه من خلال أفكار هيجل صعودا إلى أفكار ماركس معتمدا على التاريخ.

(من الجدير بالذكر أن ماركيوز قد اتخذ هذا الموقف من الفلسفة منذ بداية حياته الفكرية الناضجة، وكان اتخاذه هذا الموقف تعبيرا عن طريقته الخاصة بالجمع بين تأثير هيجل وماركس وهيدغر في مركب واحد ذلك لأن هؤلاء الفلاسفة الثلاثة وإن اختلفوا في اتجاههم العام اختلافا هائلا يشتركون بأن عهد التجريد المطلق قد إنتهى).[2]

يتبين هنا بأن ماركيوز أقام على أساس الفلسفة وهذا من خلال تأثره بماركس وهيجل ومن خلال إتفاقهم على عهد واحد.

(رأي ماركس القائل أن على الفلسفة أن لا تكتفي بفهم العالم بل ينبغي أن تعمل على تغييره، وهذا من خلال موقف ماركيوز لتبين أنه ينطوي على نقد للمذاهب الفلسفية).[3]

يتضح هنا بأن ماركس أقام مشروعه على أساس الفلسفة التي تعمل على العالم والتغيير فيه، وهذا من خلال ماركيوز ونقد للمذاهب الفلسفية.

[1] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص15.

[2] المرجع نفسه، ص16.

[3] المرجع نفسه، ص17.

خلاصة:

نستنتج أن مفهومي السياسة والعنف، يختلفا حيث أن كل فيلسوف له تعريف خاص، ولقد تطور هذين المفهومين تاريخيا، بداية من فلاسفة اليونان مع أفلاطون حتى العصر المعاصر إيمانويل كانط حيث أن الفيلسوف ماركيوز يؤكد أنه عندما نستخدم بعض المصطلحات، لا بد من استخدامها استخداما صحيحا حسب تغيرها من عصر إلى آخر.

الفصل الثاني:

اشكالية العلاقة بين السياسة والعنف

عند هربرت ماركيوز

تمهيد

إن دراسة الظروف والملابسات التي اكتنفت حياة هذا الفيلسوف "هربرت ماركيوز" وطبيعة البيئة التي نشأ فيه، وأنواع الفلسفات التي شكلت ثقافته خلال التكوين الثقافي السياسي له، ولهذا تطور فكره وقام على أساس أفكار جعلته يطور فلسفته ومحاولة تقييم المنهج الذي اتبعه، ولهذا تأثر ماركيوز بعدة فلاسفة من بينهم هيغل، هيدجر، ماركس، وكان لهؤلاء الفلاسفة تأثير كبير في تشكيل فكر ماركيوز وتطوره ولهذا أقام ماركيوز على أساس السياسة والعنف لأننا لا يمكن أن نفصل السياسة والعنف عن الدولة، لأن تصور ماركيوز للدولة كالسلطة السياسية وموقفها من العنف، وبهذا تمثلت السياسة عند ماركيوز بصفتها هي أساس الدولة وتطور الحضارة ، وتصور فكر ماركيوز السياسي لأنها هي نقطة ارتكاز الدولة، أما العنف هو مصدر الثورة، ويكون بداية أو بذرة الثورة العنيفة، وهذا ما جعلنا أن نطرح التساؤل القائم على أساس: ما هو التطور الفكري لماركيوز؟ وما هي أهم الأفكار التي قام عليها في فلسفته؟ وكيف تأثر بالفلاسفة؟ وفيما تمثلت السياسة والعنف عند هربرت ماركيوز؟

المبحث الأول: آليات الممارسة السياسة عند هربرت ماركيوز

لقد كانت السياسة ميدانا مفضلا للصراع والتعارض والتناقض، ميدانا لماهو ثنائي البعد، ولم تستطع أكثر الأنظمة الدكتاتورية مغالاة وتطرفا أن تلغي في يوم من الأيام البعد النافي، السالب للسيطرة والإكراه، ولكن ما عجزت عنه الدكتاتورية حققته الأنظمة القائمة في المجتمعات الصناعية المتقدمة.

- **الثورة المضادة والتمرد:**

(في سنة 1972م نشر ماركيوز آخر كتبه لحد الآن وهو كتاب الثورة المضادة والتمرد، ركز فيه على أن زمام المبادرة أصبح الآن في يد الثورة المضادة وليس بيد الثورة العالمية "الإشتراكية والشيوعية"، فقد نجح النظام الرأسمالي في رأيه في تنظيم الثورة المضادة داخل حدوده وخارجها).[1]

نفهم من هذا بأن ماركيوز شرح في كتابه من خلال التقديم على تنظيم الثورة والتركيز على الثورة المضادة.

(أخذت هذه الثورة المضادة تستخدم قطاعات النظام النازي ففي الهند وأندونيسيا والكونغو ونيجيريا والسودان تجري على قدم وساق مذابح حقيقية تبيد إبادة كاملة جميع السكان الموصوفين بأنهم "شيوعيون" أو المتمردين على حكومات خاضعة لأمم إمبريالية).[2]

يتضح هنا بأن الثورة المضادة سارت على أساس النظام النازي وهذا من خلال مختلف الدول.

(وفي أقطار أمريكا اللاتينية الرازحة تحت نير دكتاتوريات فاشية وعسكرية وينتشر اضطهاد غاشم، وقد أصبح التعذيب وسيلة عادية للتحقيق في كل مكان من العالم تقريبا).[3]

نشرح هنا بأن أمريكا اللاتينية تقوم على مختلف الديكتاتوريات العسكرية.

(يربط ماركيوز في كثير من الأحيان بين العقائد الفلسفية والإلتزامات السياسية دون أن يكون هناك ترابط حقيقي فهو يرى مثلا في الظواهرية والتجريبية العملية عقائد تقف موقف مؤيد

[1] قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1980م، ص52.

[2] المرجع نفسه، ص53.

[3] المرجع نفسه، ص55.

للأنظمة الإستبدادية وكان يعني بالإستبدادية في كتاباته التي وضعها في أول حياته تسلطية الفاشية والنازية).

نلاحظ هنا بأن ماركيوز قد ربط بين مختلف الإلتزامات السياسية للفلسفة وهذا من خلال الإستبداد والتسلط الموجود .

(يدعي ماركيوز الماركسية في حين أنه يبتعد عنها إلى حد كبير فرأيته في المشكلات الإقتصادية تقتصر على الجزم بأن الإقتصاديين الماركسيين قد حللوا الإتجاهات التاريخية للإقتصاد الرأسمالي بنجاح، ولو تجاوزنا هذه النقطة اكتشفنا اخلافات جوهرية بينه وبين الماركسية).[1]

بمعنى هذا أن ماركيوز أقام على أساس الماركسية والذي من خلالها أقر على وجود مختلف الإتجاهات التاريخية والإقتصادية.

إن مجتمع التعبئة الشاملة الذي يكون ويبرز في أكثر قطاعات الحضارة الصناعية تقدما هو تركيب إنتاجي لمجتمع الرفاه ومجتمع الحرب، فإنه يبدوا حقا "مجتمعا جديدا"، (السمات الرئيسية لهذا المجتمع معروفة فمصالح الرأس مال الكبير تركز على الإقتصاد القومي، والحكومة تلعب دورا الدعم، وأحيانا دور الرقابة وهذا الإقتصاد سيتيح الإرتباط بنظام عالمي من التحالفات العسكرية والإتفاقات النقدية والمعونة التقنة وخطط التنمية).[2]

أي أن ظهور مجتمع جديد وهذا من خلال الحكومة والإقتصاد والرقابة ومختلف التحالفات الموجودة.

(وعلى الصعيد السياسي يأخذ هذا الميل شكل إتحاد أو تقارب وخلاف بين المتعارضين والتفاهم بين الحزبين الرئيسيين في ميدان السياسة الخارجية مقدم على تنافس المصالح الخاصة ويمتد هذا التفاهم إلى ميدان السياسة الداخلية حيث تزداد صعوبة التمييز بين برامج الأحزاب).[3]

نفهم هنا بأن المذهب السياسي يقوم على الإتحاد والتقارب والتفاهم بين الحزبين وهذا من خلال السياسة الداخلية والخارجية.

---

[1] قيس هادي أحمد، المرجع السابق، ص57.

[2] جورج طرابشي، المصدر السابق، ص 55.

[3] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طربشي، دار الأدب بيروت، (ط3)، 1988، ص56

(وهذا الإتحاد بين المتعارضين يثقل على إمكانيات التغير الإجتماعي بالذات في الوقت الذييحبس في نظامه الفئات الإجتماعية التي يقدم على ظهرها أي الطبقات التي كانت تتجسد فيها في الماضي معارضة النظام كمجموع).[1]

نشرح هنا بأن الإتحاد يقوم على أساس إمكانيات مختلفة على طبقات المجتمع.

(تتصور النظرية الماركسية الكلاسيكية الإنتقال من الرأسمالية إلى الإشتراكية في شكل ثورة سياسية، فالبروريتاريا تدمر الجهاز السياسي للرأسمالية ولكنها تحافظ على جهازها التكنولوجي، وهذا من خلال استمرار الثورة، فالعقلانية التكنولوجية المتحررة من التضييقات والتدميرات اللاعقلانية).

يتبين هنا بأن النظرية الماركسية تقوم على أساس الثورة السياسية وهذا من خلال الرأسمالية والتكنولوجيا.

(يشكل هذا الإستمرار مفهوما ذا أهمية حيوية إذ ما اعتبرت الإشتراكية نفي الرأسمالية وهذا من المفيد أن نفهم هذا من خلال عرض كاتب ماركسي سوفياتي).[2]

بمعنى أن كتاب ماركسي يفسر مدى أهمية هذا الإستمرار وعدم الخضوع للرأسمالية أبدا.

(إن النضال اليوم ضد هذا الإختيار التاريخي يعتمد اعتمادا راسخا على السكن الرازحين تحت السيطرة وإيديولوجيته تقوم على ربط الفكر والسلوك ربطا وثيقا بعالم الواقع المعطى وعلى تبعيتها له).[3]

نفهم هنا بأن النضال يقوم على أساس السكان وهذا من خلال السلوك ومختلف الأفكار وحتى الواقع المعاش.

ظهر المجلد الأول من كتاب "علم المنطق" خلال السنوات الأربعة الواقعة بين الإثنين، نشبت "حرب التحرير" البروسية و"عقد الحلف المقدس" ضد نابليون ودخول الحلفاء، (ولهذا أبهر هيغل أستاذ الفلسفة ونشر الطبة الأولى من "موسوعة العلوم الفلسفية"، وهكذا تحقق الهدف

[1] هربرت ماركيوز، المصدر السابق، ص57.

[2] المصدر نفسه، ص 60.

[3] المصدر نفسه، ص61.

النهائي في حياته الأكاديمية ي نفس الوقت الذي بلغ في تطوره ونموه الفلسفي وأصبح الفيلسوف الرسمي للدولة البروسية كما يقولون والدكتاتور الفلسفي لألمانيا).[1]

نفهم هنا بأن الفيلسوف هيغل أقام على أساس المنطق وحتى الفلسفة وهذا من خلال تطوره الفكري والفلسفي.

(إن من الواجب تفسير الوظيفة الإجتماعية والسياسية لفلسفته والرابطة الوثيقة بين فلسفته وبين عهد عودة الملكية من خلال الوضع الخاص الذي أصبح المجتمع الحديث يمر به عند نهاية عصر نابليون).[2]

يتضح هنا بأن معرفة وتفسير الفلسفة والسياسة عند هيغل من خلال تحديد النوع الذي يقوم عليه المجتمع الحديث.

(لقد رأى هيغل في نابليون البطل التاريخي الذي يحقق رسالة الثورة الفرنسية، فهو كما تصور هيغل الرجل الوحيد القادر على تحويل إنجازات الثورة إلى نظام الدولة، وعلى ربط الحرية الفردية بالعقل الكلي للنظام الإجتماعي الثابت والتعبير عن الحاجة التاريخية لذلك العصر).[3]

وتبين هن بأن نابليون هو أساس التاريخ وهذا من خلال القدرات والإنجازات وحرية الفرد والنظام القائم على أساس العصر.

(فالدول الجديدة كانت على الأقل وحدات إقتصادية أكبر، وكانت فيها البيروقراطية المركزية ونظام أبسط للقضاء، وطريقة جمع الضرائب، تتميز بأنها أرشد وبأنها خاضعة لنوع من الإشراف الشعبي).[4]

نفسر هنا بأن جميع الدول تمثل وحدات وهذا من خلال النظام والتمركز والخضوع تحت إشراف الشعب.

---

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الإجتماعية، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة، د ب، د ط، 1970م، ص174.

[2] المصدر نفسه، ص175.

[3] المصدر نفسه، ص176.

[4] المصدر نفسه، ص177.

(كانت هذه التجديدات تبدو متماشية مع دعوة هيجل إلى المزيد من التنظيم العقلي الراشد لأشكال السياسة من أجل إتاحة نمو القوى الذهنية والمادية الجديدة التي أطلقتها الثورة الفرنسية من عقالها).[1]

بمعنى هنا أن كل التجديدات كانت تدعوا إلى التنظيم من أجل ترتيب أشكال السياسة والثورة القائمة.

(ومن العبارات الدالة على موقف هيجل من الأحداث السياسية في تلك السنوات التصريحات الاتي أدلى بها في محاضراته التي أكد فيها متحديا القيم العقلية الخالصة، في مقابل المصالح السياسية الفعلية).[2]

يتضح هنا أن كل التفسيرات والعبارات قائمة على أساس السياسة وأحداثها من خلال محاضرات هيجل والمصالح السياسية.

(نستطيع أن نأمل أنه بالإضافة إلى الدولة التي ابتلعت كل المصالح الأخرى داخل مصلحتها الخاصة، قد تتمكن الكنيسة الآن من العودة إلى مركزها الرفيع، وبالإضافة إلى مملكة العالم التي كانت كل الأفكار والجهود موجهة إليها حتى الآن، لأن الجانب مهام السياسة والمصالح الأخرى في الحياة اليومية).[3]

من خلال هذا نفهم أن الدولة القائمة على المصالح وهذا من خلال الأفكار والمصالح السياسية في الحياة.

(إن فلسفة هيجل السياسية التي أصبحت بعد عام واحد فقط، المتحدثة الإيديولوجية الرسمية بإسم الدولة البروسية، وأعلنت عندئذ أن حقوق الدولة هي حقوق العقل ذاته، لأن هذه الفلسفة تحمل في هذا الوقت الذي نتحدث عنه على النشاط السياسي تفسير التحرير الوطني بأنه يعني حرية البحث الفلسفي).[4]

يتضح هنا بأن فلسفة هيجل السياسية تقوم على أساس حقوق الدولة وهذا من خلال التفسير السياسي وحتى الوطني للبحث الفلسفي.

---

[1] هربرت ماركيوز، المصدر السابق، ص178.

[2] المصدر نفسه، ص179.

[3] المصدر نفسه، ص180.

[4] المصدر نفسه، ص181.

(وهو الآن يضع الحقيقة والعقل على مستوى يتجاوز دوامة الأحداث الإجتماعية والسياسية بمراحل في عالم العلم الخاص وذا من خلال الموقف القومي).[1]

نلاحظ هنا بأن كل الأحداث تقوم على أساس الحقيقة من خلال عدة مراحل في العلم.

تتمثل الإهتمامات النقدية للفلسفة الجدلية بوضوح في الكتيبات السياسية الهامة التي ألفها هيجل في هذه الفترة، (تدل هذه الكتابات على أن الحالة التي وجدت فيها الدولة الألمانية نفسها بعد حربها غير ناجحة مع الجممهورية الفرنسية كان لها تأثيرها المغلغل في كتابات هيجل الأولى).[2]

من خلال هذا نفهم بأن كل الإقتراحات الفلسفية السيايسة تتمثل في الكتابات وهذا على أساس الثورة القائمة.

(والواقع أن ذكرى رابطة ماضية لا أية وحدة فعلية هي التي تظهر عليها مظهر الوحدة ولقد تبين لألمانيا في حربها مع الجمهورية الفرنسية أنها لم تعد دولة والنتائج الواضحة لهذه الحرب).[3]

يتضح هنا بأن ألمانيا لم تعد دولة وهذا من خلال النتائج المؤدية في الحرب.

(يرى هيجل أن الدولة الحقيقية تجعل الصالح المشترك أساسا لنظمها المستقرة وتدافع عنها في كل صراع خارجي وداخلي، وهذا من خلال التفسير بأن القوى والحقوق السياسية ليست مناصب عمل، تنشأ لكي تتفق مع التنظيم الكلي، كما أن أفعال الفرد وواجباته لال تتحدد في حاجات الكل ، لأن كل جزء خاص من النظام السياسي المتدرج).[4]

يتبين هنا بأن الدولة بالنسبة لهيجل هي أساس مشترك من خلال الصراع القائم سواء داخلي أو خارجي والنظم السياسي.

(إن فكرة الدولة القوية ذات السلطة المركزية كانت في ذلك الوقت فكرة تقدمية، تهدف غلى تحريق القوى الإنتاجية المتوافرة، التي كانت الأشكال الإقطاعية القائمة تعترض طريقها).[5]

---

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، المصدر نفسه، ص182.

[2] المصدر نفسه، ص70.

[3] المصدر نفسه، ص71.

[4] المصدر نفسه، ص72 .

[5] المصدر نفسه، ص73.

نفسر هنا بأن الدولة تقوم على فكرة السلطة، وهذا من خلال القوى الإنتاجية ومختلف الأشكال.

(في المقال الذي كتبه هيجل عن الدستور الألماني، يظهر لأول مرة في كتاباته إتجاه متميز إلى إخضاع الحق للقوة، فقد كان هيجل حريصا على أن يحرر دولته ذات السلطة المركزية من أية قيود قد تقف في وجه فعاليتها).[1]

يتضح هنا بأن الدستور الألماني كان لاأساس عند هيجل وهذا من خلال الدولة والخضوع للحق والقوة، وحتى السلطة المركزية.

(هكذا تصبح هذه العمومية الإجتماعية سلطة مستقلة ترفع فوق مستوى الأفراد، "أن لكل فرد يريد أن يحيا بفضل سلطة الدولة أمنا على ما يملك"، وتبدوا سلطة الدولة في نظره شيئا غريبا يوجد خارجه).[2]

من خلال هذا نفهم بأن السلطة تقوم على أساس دولة أمنية وهذا من خلال الأفراد وتحديد السلوك.

إن الصراع الذي تقوده الفيتنام وكوبا، والصين لمتابعة ثوراتها وحماية مكاسبها 'نما يهدف إلى فصل كل إدارة بيروقراطية عن الإشتراكية، (ويبدو أن حروب العصابات في أمريكا اللاتينية مفعمة هي أيضا بهذه الروح الهادمة نحو التحرير، ثم إن قلعة الرأسمالي، الراسخة في الظاهر أخذت تظهر عليها في الوقت نفسه).[3]

نفهم هنا بأن الصراع أقام على مختلف البلدان وهذا من خلال إقتصاد والتحرير الظاهرة في الوقت.

(نشوء طريق جديدة نحو الإشتراكية بمقدار ما هو ظهور قيم وأهداف جديدة لدى الرجال والنساء يرفضون ثمار السلطة، سلطة الإستغلال الكثيف من جانب الرأسمالية، الإحتكارات، وهم يقاومونها في الوقت نفسه، بالغا ما بلغت تلك الثمار من الحلاوة والحرية وهذا الرفض الكبير يتخذ أشكالا جد متنوعة).[4]

---

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة هيجل نشأة النظرية الإجتماعية، المصدر نفسه، ص74.

[2] المصدر نفسه، 75.

[3] هربرت ماركيوز، نحو الثورة الجديدة، تر: عبد اللطيف شرارة، دار العودة، بيروت، (د ط)، 1971، ص12.

[4] المصدر نفسه، ص13.

يتضح هنا بأن ظهور مختلف القيم والأهداف وهذا من خلال إستثمار السلطة وحتى الرأسمالية ومختلف أنواعها.

(وبه يسمى الفرد متحررا وأيضا مما يصيب الحريات في صميم نظام قائم على الإستغلال، وهذا التحرر هو الشرط السابق لبناء المجتمع الحر، إنما يتضمن إنقطاعا تاريخيا عن الماضي والحاضر).[1]

نفسر هنا بأن النظام القائم على الفرد هو التحرر وهذا من خلال بناء المجتمع بين الماضي والحاضر.

(إن ماركيوز يعتقد أن هذا في الحقيقة أمر غيجابي، لأنه في صالح الفرد والمجتمع وليس أمرا سلبيا مضادا لهم، لأن هذا الأسلوب يزيد من درجة الوعي، مما يجعل الأفراد أكثر تماسكا وتوحدا للمطالبة بالحرية والتحرر، ومنهم ربما يغدو في إمكان النظام الذي إنتسب له الأمر ان يقيم منهجا توتاليا في التعسف).[2]

يتبين هنا أن ماركيوز يقوم على أساس الفر والمجتمع وهذا من خلال إندماج المطالب نحو الحرية والتحرر.

(هنا يأمل ماركيوز في هذا التغيير معبرا عنه في قوله "إن من شأن الدولة الرأسمالية العظمى إذ سقطت أنها ستحل محلها حكومة حركات التحرر التي أخذت على عاتقها إحداث تغيرات جذرية في النظام الإجتماعي والإقتصادي وسيكون في مقدار تلك الثورة في ميولها وإتجاهاتها الأكثر تقدما أن تحطم الإستمرارية القمعية").[3]

نفهم هنا بأن ماركيوز إطلع على أساس الغيير وهذا من خلا الدولة والحكومة التي تقوم على النظام والتحرر.

(هنا يؤمن ماركيوز بضرورة زوال العنف عندما تحقق الثورة العنيفة ضد النظام السلطوي وأهدافها وتقضي على بكل أشكاله وبناء دولة جديدة، فهو ما أكده بقوله "سوف تتوافر للأفراد القدرة على خلق محيط تقني وطبيعي غير مضطر إلى تأييد العنف والقمع والجهل والوحشية").[4]

---

[1] هربرت ماركيوز، نحو الثورة الجديدة، المصدر السابق، ص14.

[2] المصدر نفسه، ص15.

[3] المصدر نفسه، ص16.

[4] المصدر نفسه، ص 54.

نفسر هنا بأن ماركيوز قد رفض العنف وأقام على أساس نجاح الثورة ضد العنف وكل أشكال النظام الفاسد ومحاربة الجاهلية.

(ومن تكون السلطة ضرورية للمجتمع وإلا إنعدام النظام والأمن، لهذا كان لا بد للدولة من قوة مادية تفرض بواسطته النظام والقانون وهو ما أراده هيجل بتأكيده لفلسفة القوة في الدولة، هذه القوة هي قوة السلطة التي تمنح الحرية لا تقضي عليها وهذا ما يوافق عليه ماركيوز).[1]

ومن خلال هذا نفهم بأن السلطة هي أساس بناء المجتمع وهذا من خلال توفير الأمن والقوة وتأسيس دولة قوية وهذا ما أكده ماركيوز.

(ومن خلال هذا يستعرض ماركيوز نظرية هيجل في الدولة مرة أخرى محاولا نقدها قائلا "هذه النظرية تفترض مقدما دولة تعبر قوانينها فعلا عن الإرادة الحرة للأفراد المجتمعين وكأنهم قد اجتمعوا واستقر رأيهم على أفضل تشريع يحقق مصالحهم المشتركة")

يتبين هنا بأن ماركيوز قد أقام على نقد نظرية هيجل وهذا من خلال الإدارة والتشريع للأفراد.

تعني المشروعية إمكانية الدفاع بواسطة حجج ثابتة عن الضرورة المتمادة للنظام السياسي تريد أن يتم الإعتراف بهذا الأخير كنظام صائب وصحيح، (النظام الشرعي يستحق هذا الإعتراف، المشروعية هي قدرة نظام سياسي على أن يتم الإعتراف به، ويؤكد هذا الإعتراف على الفكرة القائلة بأن الشرعية ضرورة صلاحية قابلة للنزاع، يحدد الإعتراف الفعلي بها وهو شرط ضروري من بين العوامل الأخرى).[2]

يتضح هنا بأن المشروعية تقوم على نظام شرعي أساسه نظام سياسي وهذا من خلال الإعتراف القائم على عدة عوامل.

(لا نتحدث إذن عن المشروعية إلا عندما يتعلق الأمر بالأنظمة السياسية، من خلا تبلور السلطة السياسية التاريخية شيئا فشيئا حول وائف القئاء الملكي، حول النواة التي كونتها تسوية النزاعات على قاعدة المعايير القانونية المعترف بها لممارسة سلطة الدولة في الضرورة المتأكدة في الحفاظ على المجتمع في هويته المحددة في كل حالة).[3]

---

[1] هربرت ماركيوز، نحو الثورة الجديدة، المصدر السابق، ص55.

[2] يورغن هابرماس، بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2002، ص185.

[3] المرجع نفسه ، ص186.

بمعنى أن هنا المشروعية المرتبطة بالسياسة وهذا من خلال تمحور السلطة على معايير وقوانين وفقا للمجتمع ككل.

(ومن ثم فالسلطة كتنظيم سياسي ما وضعت إلا لخدمة الإنسان في إجتماعه ببني جنسه، وفرض القانون والقضاء على النزاعات بين الأفراد، ولا يكون ذلك إلا بفرض سيادة واحترام هذا القانون، فهذه هي الوظيفة الأساسية للسلطة المشروعة التي تتبع من الشعب خدمة للشعب).[1]

نشرح هنا بأن السلطة هي أساس المجتمع من خلال تكوينه وبناءه واحترام القوانين.

(إن السلطة السياسية انها أساس الدولة، لكن لا بد من التمييز بين سلطة شرعية وأخرى غير شرعية، سلطة قمعية وأخرى تحريرية تمنح الحرية، ورغم ذلك تبقى السلطة السياسية أمرا ملازما للحياة الإجتماعية، بمعنى أنه لا مجتمع دون سلطة، وأن السلطة السياسية ليست بالضرورة قصرية، بل ثمة غمكان لوجود سلطة لا تقوم على القهر والعنف).[2]

من خلال هذا نفهم بأن السلطة هي مبدأ الدولة وهذا من خلال أنه هي أمر أساسي في الحياة الإجتماعية لأنه لا يصلح مجتمع بدون السلطة السياسية.

(إن الدولة هي من نتاج المجتمع في مرحلة معينة من تطوره، ولن يكون هذا التغيير في أصله إلا بواسطة فئات المجتمع، وخاصة الطبقة العاملة التي مازال ماركيوز يأمل في قيامها بالثورة، رغم دمجها من طرف النظام، وإن حدث أن سيطرت هذه الطبقة على السلطة فإن أول عمل تقوم به هو تحويل الملكية إلى ملكية الدولة حتى تقضي على الإستغلال).[3]

نفسر هنا بأن ماركيوز أقام على أساس قيام الثورة من أجل محاربة الفساد وخضوع الدولة إلى الملكية من أجل حماية كل الحقوق.

(ويكمن دورها السياسي والإقتصادي وتنشأ بالتالي سلطة غير قمعية ولكن هذا الحلم لم يتحقق في أرض الواقع بسبب أن النظام بدمجه لهذه الطبقة جعلها ترى في خسران الحرية الإقتصادية والسياسية، وهذا النظام عوض ذلك الخسران بتنظيم إداري قوي وتحقيق الرفاهية للأفراد).[4]

نشرح هنا بأن دور الدولة من الناحية الإقتصادية وحتى السياسية تحقيق الرفاهية للفرد.

---

[1] يورغن هابرماس، بعد ماركس، المرجع السابق، ص187.

[2] المرجع نفسه، ص188.

[3] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص84

[4] المرجع نفسه، ص85.

(وهذا ما أكده ماركيوز، كما أكد أن أي تغيير ثوري لا يمكن أن يكون إلا بالإستيلاء على السلطة لأنها هرم التغيير، فهذه جدلية التاريخ السياسي وتطوره، ويكون الإستيلاء على السلطة حسب ماركيوز عن طريق وثنية جماهيرية، بإرادة حزب ثوري طليعة طبقة ثورية يكون من شأنها أن تضع في الساحة سلطة مركزية جديدة للتحرك التغيرات الإجتماعية الأساسية).[1]

نشرح هنا بأن ماركيوز قد أكد على النظام الذي هو التغيير الثوري وهذا من خلال السلطة والإرادة التي تقوم على الحزب ومختلق الطبقات.

(فالثورة حسب ماركيوز لا بد أن تكون واعية وهادفة، لإستبدال سلطة نظام طاغي بسلطة جديدة لهذا كان همه النتائج، ومدى تأثرها بالأشخاص وبالطبقات الإجتماعية من خلال تفكيره في الثورة، وعليه ففكر ماركيوز فكر واقعي ثوري يسعى إلى تشخيص الواقع وتبين الداء يسهل وصف الدواء).[2]

نفسر هنا بأن ماركيوز يقوم على أساس الثورة وهذا من خلال الإعتماد على سلطة النظام يحمي طبقات المجتمع وهذا من أجل فكر ماركيوز الثوري.

(فالفكر خاصة الفكر السياسي فكر، وممرارسة ثورية تحديدا لأنه في قلب كل سلطة عنف وثورة، وفي قلب كل استبداد وطغيان حريات عنيدة، وتحرر ثوري بحاجة إلى من يوقضها، والتحرير الثوري العنيف هو الخير الوحيد أما الثوار).[3]

يتبين هنا بأن الفكر السياسي يقوم على أساس السلطة والثورة من أجل محاربة كل الطغيان والفساد الموجود.

[1] هربرت ماركيوز، نحو الثورة الجديدة، المصدر السابق، 129.

[2] المصدر نفسه، ص130.

[3] هربرت ماركيوز، نحو الثورة الجديدة، المصدر السابق، ص131.

المبحث الثاني: ظاهرة العنف عند هربرت ماركيوز

إن تاريخ الإنسان لا يزال بالنسبة إلى ماركيوز هو تاريخ لقمعه الإجتماعي والعقلي والجنسي، أو القمع بمختلف أشكاله.

(إن عصرنا الراهن يقدم أعلى صورة من صور القمع هذه، فالإنسان المعاصر مستوعب تماما في النظام من العقلانية الإنتاجية والإستهلاكية لا تفرض عليه وضعه الإجتماعي وتفكيره العقلي، بل تفرض عليه أيضا حدود نشاطه الغريزي الجنسي، ولا تكمن خطورة القمع المعاصر في أن لفرد فيه يفقد الوعي لأنه فاقد لحريته الإجتماعية والعقلية، وفقط بل إنه يفقد الوعي أيضا بحرمانه من حرياته الجنسية).[1]

نفهم من هذا أن ماركيوز اعتبر أن تاريخ الإنسان هو تاريخ قمع إجتماعي عقلي جنسي حيث تكمن خطورة هذا الفرد في فقدان حرياته الجنسية.

(كما يرى ماركيوز أن الإنسان في المجتمع الإشتراكي، أن منطق الإستهلاك المفروض يسود في المجتمع الرأسمالي، وأن منطق الإنتاج المفروض يسود في المجتمع الإشتراكي، وكلاهما يعبر عن منطق السلطة القمعية التكنولوجية التي تقف ضد إرادة التحقيق الذاتي للفرد الإنساني، وتقف ضد إرادة الإرتواء الجنسي).[2]

يتضح من هذا أن المجتمع الرأسمالي والمجتمع الإشتراكي مجتمعان يعبران عن منطق السلطة القمعية من خلال المنطق السائد آنذاك.

(لعب فرويد دورا إيجابيا في تطوير علم النفس من المعاني الخرافية التي كان يختنق بها في القرن التاسع عشر إلى آفاق أرحب وأعمق إنسانية مستندا إلى نهج علمي يقوم على الملاحظة السريرية والنظريات النفسية الإجتماعية).[3]

أي أن فرويد هنا عمل على تطوير علم النفس وهذا من خلال المعاني الخرافية معتمدا في ذلك على نهج علمي محظ.

(نظرية فرويد رغم هذه النظرية متتالية تخلص من المعاني الخرافية لغير محددة والمدارس النفسية السابقة عليها لتسقط في حتمية بيولوجية جنسية ستاتيكية، رغم مفهومها الديناميكي، وما

[1] قيس هاد أحمد، المرجع السابق، ص115.

[2] المرجع نفسه، ص116.

[3] المرجع نفسه، ص207.

أكثر ما يخطأ الملاحظات السريرية التي قام اتباع فرويد نفسه، الثوابت الغريزية التي قال عنها في البينية النفسية تلك التي ترد السلوك الفردي، إلى قوة غامضة تدميرية في اللاشعور).[1]

بمعنى أن هذا السلوك لا عقلي في جوهره، أي لا شعوري

(ولا تقف نظرية فرويد عند هذه الحتمية اللاعقلية النفسية، بل تنتهي كذلك إلى حتمية حضرية عامة تجعل من القمع ضرورة بيولوجية لا سبيل أمامها إلى التغيير أو التحرير، إن فرويد لم يتبين القوى المتصارعة في التاريخ الإجتماعي، ولا القوى الخلاقة، ولهذا فالثورة لا فائة منها مادامت تغير أمورا لا تلبي حتى تعود إلى سيرتها الأولى).[2]

من خلال هذا نفهم أن نظرية فرويد لا تكتفي فقط بالحتمية لنفسية ب ترتقي إلى حتمية عامة لا شعورية.

(إن نقد التطلعات الإشتراكية والماركسية الذي يقوم به فرويد في كتابه "الحضارة ومنعضاته"، يبدي بوضوح الطابع الرجعي للفكر الفرويدي، فهو يعارض التصور الماركسي لا يمكن أن يؤول إليه الإنسان في المجتمع بلا طبقات ولا دولة بالمثل القديم "الإنسان ذئب للإنسان").[3]

ندرك من هذا أن فرويد رفض رفضا تاما التصور الماركسي من خلال نقده للإشتراكية والماركسية في كتابه "الحضارة ومنعضاتها".

(إن فرويد يؤكد مرارا وتكرارا أن البشر عدائيون حاقدون باستمرار بعضهم إزاء بعض، وعدائيتهم هذه غريزية محددة بيولوجية، ولا يمكن لهذه الغرائز أن تتحول جوهرا بتحول بنية المجتمع كيفما تم هذا التحول).[4]

أي أن البشر حسب فرويد تمشي في غريزتهم الأنانية وأنهم مخلوقات مفترسة، فالحقد والعداوة غير محدودين عندهم.

(إذا فالطغيان والإضطهاد قودان إلى التمرد، وما التمرد في هذه الحالة إلا دليل على إنسانية الإنسان ورفضه لواقعه، وما فلسفة الرفض هذه في الحقيقة إلا وعي بالواقع القمعي، وهو ما ما

[1] قيس هاد أحمد، المرجع السابق، ص208.

[2] المرجع نفسه، ص209.

[3] المرجع نفسه، ص212.

[4] المرجع نفسه، ص213.

يسميه ماركيوز بالرفض الكبير الذي يكون من فئات المجتمع خاصة الذين استبعدهم النظام، وهنا نستطيع أن نؤكد مع سارتر ونيتشه وماركيوز أن التمرد يرتبط بالتحرر السياسي).[1]

ومن خلال هذا يتضح بأن ماركيوز أقام على أساس القمع وكل أشكاله.

(عبر ماركيوز عن التمرد بقوله "يطرح المذهب الفردي الجديد مشكلة العلاقة بين التمرد الشخصي والتمرد الشخصي والتمرد السياسي بين التحرر الفردي والتحرر الإجتماعي وما أسهل تناسي التناحر المحروم" التناحر التاريخي المحتوم الذي يقصده ماركيوز هو التمرد العنيف والسعي إلى التحرر من السلطة القاهرة القامعة).[2]

أي أن التمرد عند هربرت قسمه إلى قسمين، التمرد الشخصي والتمرد السياسي.

(إن التمرد قد يكون سلاح المعارضة أو يكون بداية أو بذرة الثورة العنيفة لأن جدلية التحرر حسب ماركيوز تتراوح بين التمرد والثورة، إنها جدلية تؤدي إلى بناء قيم جديدة تقود إلى إشباع الحاجات والرغبات والميول التي كتبت وقمعت بفعل تسلط النظام بشرط توافر قيادة رشيدة، تقود فعل التحرر إلى التحقق والذييجب أن لا يحمل لوائه الفرد فقط، بل يجب أن يشمل المجموع ويصبح بالتالي التحرر قضية مجتمع لأنه يقول ماركيوز لا ثورة بدون تحرر فردي لكن لا تحرر فردي كذلك بدون تحرر المجتمع، هذا هو جدل التحرر).[3]

بمعنى أن التمرد يعتبر وسيلة المعارضة ضد السلطة القمعية، والتحرر يعتبره قضية مجتمع.

(إن الجدل التاريخي المؤدي إلى التنوير والتحرر والتمردعلى النظام، كما يرى تيودور أدورنو وماركيوز يؤكد السبب هو ما كان يعانيه الأفراد من القمع الممارس عليهم، كأن التاريخ الإنساني ما هو إلا تاريخ قمعه، ولماركيوز مفهوم خاص للقمع الذي قد يقود إلى العنف والتمرد).[4]

نفهم من هذا أن الجدل التاريخي هو الطريق المعبر إلى التنوير والتحرر والتمرد.

(يقول ماركيوز عن القمع أنه مصطلح يحدد سيرورات الصد والإكراه والإلغاء الواعية واللاواعية معا الخارجية والداخلية فماركيوز إذا يعطي بعدا سياسيا إجتماعيا لا بعدا فرديا فقد تحدث عن قمع وعن إكراه إضافي تفرضهما السيطرة، حيث يفصل ماركيوز فعلا بين السيطرة والممارسة

[1] هربرت ماركيوز، نحو الثورة الجديدة، المصدر نفسه، ص80.

[2] المصدر نفسه، ص82.

[3] المصدر نفسه، ص83.

[4] المصدر نفسه، ص84.

المعقولة للسلطة، كما فصل ميشال فوكو من بعد لأن السيطرة التسلطية في منطلق القمع والاضطهاد التي تقود إلى التمرد والعنف).[1]

بمعنى أن القمع عند ماركيوز هو مصطلح يحدد سيرورات الصد والإكراه والإلغاء.

(بينما ممارسة السلطة الشرعية والفعلية فهو فعل النظام والتنظيم، وإن أي محاولة التحرر من السيطرة أو التسلط، كما رأينا في مبحث الثورة ستجد حسب ماركيوز رد فعل مضاد يبدأ في تصفية حاملي اللواء لأنهم يهددون النظام ومصالحه، ومنه نجد ماركيوز يؤكد أنه حتى يكون التمرد فعلا تواصليا ناجحا لا بد أن نتبع أية محاولة تمرد من السياق السياسي).[2]

أي أن محاولة التحرر من السيطرة أو التسلط تحتاج إلى الممارسة السلطوية للسلطة الشرعية الفعلية.

(أن تتحدد بالموقف الذي تواجهه المعارضة الجذرية، بمعنى أن تلقي أي محاولة للتحرر والتمرد العنيف دما من المعارضة حتى تزداد قوته، لأنه حسب ماركيوز حتى الفئات التي يمارس عليها النظام سلطته المميتة متمردون بطبيعتهم ما دامو يعيش في البؤس والشقاء فلم يبقى لديهم أي أمل فإما التغيير وإما الموت، ولهذا كان في تمردهم تعبير عن رفضهم لهذا الواقع والسعي إل تغييره الفعلي).[3]

نفهم من هذا أن ماركيوز أقام على أساس التمرد والعنف وهذا من خلال تحديد أهم الفئات الموجودة.

(تحدث ماركيوز كثيرا عن فكرة القمع في كثير من الأنظمة كالنظام البرجوازي الذي يعتبره أمثال نظاما قمعيا في الأساس لأنه نظام توليتاري بالرغم من أن السلطة في أي نظام ما وجدت للتنظيم لا القمع).[4]

من خلال هذا نفهم أن ماركيوز تناول فكرة القمع في كثير من الأنظمة كالنظام البرجوازي والتوليتاري.

(في هذا الصدد يضرب لنا ماركيوز مثالا عن أحد الأنظمة التوليتارية في عصره ألا وهو الفاشية، عندما يقول عنها لقد برهنت الفاشية والإشتراكية، الوطنية، النازية على أنه من الخطأ

[1] هربرت ماركيوز، العقل والثورة، المصدر نفسه، ص73.

[2] فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص60.

[3] المرجع نفسه، ص63.

[4] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص70.

إعتبار أن السلطة الإضطهادية المتعاظمة للمجتمع المعاصر تتجلى في الميدان الإيديولوجي الذي تتسلط عليه فلسفات لا عقلانية كاذبة).[1]

بمعنى أن الفاشية برهنت أن من الخطأ اعتبار السلطة الاضطهادية.

(فالسلطوي كامن في كل فعل أو ممارسة أو فكرة وإذا اختار السيطرة يصبح نظاما من العنف فكل محاولة لفرض إيديولوجيا أو أفكار بالقوة تتحول إلى عنف وقمع، وهو ما نجده خاصة في الأنظمة الشمولية كالنظام البرجوازي الذي يتألف فيه القمع والتسلط في وحدة واحدة).

أي أن السلطة هنا هي عبارة عن عنف لأنها تعتبر محاولة لفرض الأفكار بالقوة.

(والمؤكد كما يرى ميشال فوكو أن القمع هو نتيجة للسلطة وليس أساسا لها، فالقمع والنظام البرجوازي يشكلان جسما واحد).[2]

بمعنى أن ميشال يعتبر القمع هو نتاج السلطة.

(من هذا المنطلق فإن السلطة المركزية التي تمارس التسلط والإضطهاد حسب ماركيوز وبعض الباحثين توجد كثير من الأنظمة القمعية فالإشتراكيون يرون في النظام الرأسمالي نظاما مركزيا قمعيا).[3]

أي أن السلطة هنا هي التي تمارس الإظطهاد والقمع.

(أما الرأسماليون فيرون في الإشتراكية نظاما دكتاتوريا قمعي السلطة أيضا والواقع أن الفهم الحقيقي للسلطة لم يكن عند هؤلاء، وفي هذا السياق يقول فونتاتا في مقابلة أجاراه مع ميشال فوكو "كانت السلطة في الإشتراكية السوفياتية تسمى من قبل أعدائها في الرأسمالية الغربية، وكان الماركسيون ينادون بالسلطة كتسلط طبقي، لكن آلية السلطة لم تخضع أبدا للتحليل").[4]

نفهم من هذا أن الرأسماليون اعتبروا أن الإشتراكية تستند على النظام الدكتاتوري قمعي السلطة.

---

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، المصدر السابق، ص73.

[2] المصدر نفسه ، ص75.

[3] المصدر نفسه، ص209.

[4] المصدر نفسه، ص210.

(هذا التنافس الذي جعلت منه السيطرة شرط الرفاهية عاجزا عن دعم الروح العدواني والفظاظة، والبشاعة التي تطفوا على طراز المعيشة القائم، وهكذا يغدوا في التمرد في قرارة حيلة الفرد في بيولوجيته).[1]

يتضح هنا بأن التنافس يقوم على عدة شروط ومبادئ وهذا من خلال نوع العيش.

(هذه القواعد الجديدة يمسي في مستطاع المتمردين أن يضعوا من جديد تعريفا لإستراتيجية النضال السياسي وأهدافه وهو السياق الوحيد الذي يمكن فيه تعيين الأغراض المحسوسة لمشروع التحرير).[2]

أي أن هنا ضبط هربرت القواعد الجديدة التي باستطاعتها وضعوا المتمردين تعريفا جديدا للنضال السياسي.

[1] هربرت ماركيوز، نحو الثورة الجديدة، المصدر نفسه، ص60.

[2] المصدر نفسه، ص62.

المبحث الثالث : إشكالية العلاقة بين السياسة والعنف عند هربرت ماركيوز

يؤكد ماركيوز على أن استخدام المصطلحات والمفاهيم يجب استخدامها استخداما صحيحا لأن السلطة ولوجودها لا بد لها من القوة، (هذا الحكم يقع على مفاهيم كالديمقراطية والحرية والثورة وخاصة مفهومي العنف والسلطة، ولهذا أكد ماركيوز هذان المصطلحين في أصلهم التاريخي، لأن هذا يجعلنا نفهم جيدا العلاقة بينهما).[1]

من خلال هذا القول نفهم بأن ماركيوز بنى موقفه وصاغ فلسفته وبالتحديد السياسية على أساس المفاهيم وخصوصا السلطة والعنف وأصلهما في تاريخ الفلسفة، بمعنى تتبع المسار التاريخي لتطور استعمال المفهومين.

(إن اللغة السائدة قد تغير من معنى هذه لمفاهيم خاصة إذا كانت هذه اللغة من إنشاء السلطة التي تسعى بواسطتها إلى فرض مشروعيتها، بحيث يشهد ماركيوز عن هذه اللغة وتميز جميع الأنظمة السلطوية).[2]

يتضح هنا بأن اللغة هي الأداة في استعمال الأنظمة السياسية وهذا من خلال المفاهيم الموجودة.

(فالأفراد يعيشون تحت واقع أنظمة تمارس سلطتها عليهم حتى في المفاهيم والتفكير وهذا الواقع يثبته التاريخ من خلال التغيير والتطور وهذا ما جعل ماركيوز يأخذ عن كارل ماركس كثير من المفاهيم والمصطلحات من خلال تفسير التاريخ).[3]

يتبين هنا بأن ماركيوز أقام على أساس مختلف المصطلحات والمفاهيم.

(كما أن ظهور المجتمع الجديد يؤدي إلى إندلاع العنف دون أن يتسبب به ذلك الإندلاع، وهو مما يشبهه ماركيوز بالآلام التي تسبق الولادة، دون أن تكون الولادة ناتجة عنها، وفي هذا الشياق نفسه كان ماركيوز ينظر إلى الدولة على أنها أداة العنف التي تمتلك الطبقة الحاكمة قيادتها).[4]

يتبين هنا بأنه عند ظهور المجتمع يظهر العنف وهذا من خلال ارتباط الدولة بالعنف.

---

[1] هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طرابشي، دار الأدب، بيروت، ط3، 1988م، ص135.

[2] المصدر نفسه، ص136.

[3] المصدر نفسه، ص140.

[4] حنة أرندت، في العنف، تر: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992م، ص12.

(إن السلطة الراهنة للطبقة الحاكمة تستند إلى العنف نفسه وهذه السلطة تكمن في الدور الذي تلعبه السلطة الحاكمة في المجتمع، أو بشكل أكثر تحديدا في الدور الذي تلعبه في عملية الإنتاج).[1]

نلاحظ هنا بأن السلطة هي أساس الطبقة الحاكمة وهذا من خلال الإعتماد على العنف والمساهمة في الإنتاج.

(ينظر ماركس في كتاباته على أنها ممارسة قمعية فكانت تأتي بعد الثورة فتهدف كما هو الحال في الدكتاتورية الرومانية إلى البقاء لفترة من الوقت محدودة من خلال قيادة الأحزاب والطبقات الإجتماعية).[2]

من خلال هذا نفهم بأن ماركس أقام على أساس الثورة والعنف من خلال الطبقات والأحزاب المتنوعة.

(بما أن العنف في تمايزه عن السلطة أو القوة أو القدرة بحاجة دائمة إلى أدوات، فإن الثورة التكنولوجية كالثورة في صناعة الأدوات ارتدت على الدوام أهمية فائقة في المجال العسكري، فالحال أن جوهر فعل العنف نفسه إنما تسيره مقولة الغاية والوسيلة).

بمعنى أن العنف والسلطة مرتبطة بالأدوات التي تقوم عليها الثورة.

(من الواضح أن الوسائل المستخدمة للوصول إلى غايات سياسة ترتدي في أغلب الأحيان أهمية بالنسبة إلى بناء عالم المستقبل تفوق الأهمية التي ترتدي بها الغايات المنشودة).[3]

نفسر هنا بأن مختلف الوسائل من خلال السياسة تسعى إلى استخدام الغايات.

(من المؤكد أن كل هذه الأحكام العتيقة والمتعلقة بالعلاقة بين الحرب والسياسة والمتحدثة عن العنف والسلطة والأفضلية المعطات للقدرة العسكرية بوصفها القوة الأساسية المهيكلة للمجتمع).[4]

يتضح هنا بأن كل الأحكام لها علاقة بالسياسة والعنف.

(فهذا العصر حسب ماركيوز هو عصر العقل وعصر الوعي التاريخي الذي سيقود المجتمعات الأوربية إلى الثورات والتغيرات التاريخية الحاسمة في حياتها، فالتاريخ سيرورة تشكلهاالحروب

[1] إبراهيم العريس، المرجع السابق، ص13.

[2] إبراهيم العريس، المرجع السابق، ص14.

[3] المرجع نفسه، ص ص 6-7.

[4] المرجع نفسه، ص8.

والثورات والعنف وتغذيه، وهذا من خلال بناء مبدأ جديد للتاريخ من خلال وصف حنة أرندت التاريخ).[1]

نشرح هنا بأن ماركيوز أقام على أساس المجتمعات والعصور من خلال الثورة والعنف والسياسة.

(إن الشكل الأكثر تطرفا للسلطة هو ذاك الذي يعبر عنه شعار"الجميع ضد الواحد"، أما الشكل الأكثر تطرفا للعنف فهو الذي يعبر عنه شعار "الواحد ضد الجميع"، ذلك إلى اللجوء إلى شتى وسائل العنف والعثور على قوة أكبر بكثير من تلك التي يمكن للمرأ أن يتوقع العثور عليها).[2]

نفسر هنا بأن كل من السلطة والسياسة لديهم مبدأ يقومون عليه وهذا من خلال الإعتماد على القوة.

(التأكيد على أن النظم الإقتصادية والفلسفات السياسية والنظم الحقوقية هي التي تخدم وتطور القدرة الحربية من خلال أن الحرب نفها هي المنظومة الإجتماعية والسياسية).[3]

يتبين هنا أن الحرب هي أساس كل النظم وهذا من خلال تنوع الفلسفات وكل المبادئ.

(إن الحرب إنما هي استمرار للدبلوماسية، "أو للسياسة أو متابعة الأهداف الإقتصادية"، يمكن القول أن السلم إنما هو استمرار لحرب أخرى، وكما يصرح عالم الفيزياء السوفياتي ساخاروف "إن الحرب النووية الحرارية ستكون بالتأكيد شيئا آخر غير استمرار السياسة بطرق أخرى"، "تبعا للصياغة التي وضعها كلاوزيفيتش").[4]

يتبين هنا بأن الحرب هي التي تقوم على المبادئ وهذا من خلال السلم.

(يتحدث المفكرون عن أصل العنف والسلطة وهذا من خلال اختلاف في الأصل الثقافي والإجتماعي، وحتى الأصل الطبيعي للعنف، لأن العنف ظاهرة نجددها في جميع المجتمعات سواء كانت القديمة أو الحديثة).[5]

بمعنى أن للعنف والسلطة علاقة، وهذا من خلال التنوع المختلف الموجود، وحتى الإختلاف في الأصل.

---

[1] إبراهيم العريس، المرجع السابق، ص10.

[2] المرجع نفسه، ص37.

[3] المرجع نفسه، ص11.

[4] المرجع نفسه، ص35.

[5] المرجع نفسه، ص29.

(كل سياسة إنما هي صراع من أجل السلطة، والعنفإنما هو أقصى درجات السلطة، لأن الدولة تشكل أداة قمع تمتلكها الطبقة المسيطرة لأن السلطة السياسية تعتمد على تنظيم العنف).[1]

نشرح هنا بأن السلطة والعنف يقومان على أساس الدولة وهذا من خلال الأنظمة المختلفة.

(يمكن لنا فعلا، أن نفترض بأن علماء الإيتونولوجيا عندما يجدون أنفسهم على مقربة، من مكان عملهم لا يحاصرون المجتمع الذ يختارونه بكراساتهم وبآلاتهم المسجلة وحسب، ولكن أيضا بمفهوم مكتسب سلفا عن الكينونة الإجتماعية، في المجتمعات البدائية، ومن ثم عن مقام العنف فيها)[2]

نفهم هنا بأن المجتمعات البدائية صلة بالعنف من خلال الأعمال والكينونة.

(ومنه نستطيع أن نقول: إن المفهوم النظري للعنف والسلطة يختلفا عن المفهوم الواقعي، وإن المفاهيم يجب تضبط في سياقها اللغوي والتاريخي، وكيفية إستخدامها حتى لا نقع في تحريفيتها، فليس كل إستخدام للقوة يعد عنفا، ولا يمكن أن توجد سلطة دون قوة، وقوتها ليست دائما مبررة، والتي منها السلطة السياسية خاصة)[3]

نشرح هنا بأن العنف والسلطة يختلفا في المفهوم وهذا من خلال إستعمال القوة.

(نركز في تحليلنا، على هذه الفكرة في فكر ماركيوز، وإمتداداتها السياسية و الإقتصادية والحضارية، وهذا من خلال أنواع العنف)[4]

يتضح هنا بأن كل تركيز ماركيوز على السياسة و العنف.

(إرتكزت الأطراف المتنازعة، " دولة، سلطة، معارضة، حركة سياسة، حركة سياسية" في تسوية خلافاتها، إلى لغة الحوار والتفاهم، لا لأنها تجهل دبلوماسية العلاقات، وفن السياسة، والديمقراطية، ولا فرق بين دولة وأخرى في تعاملها مع المعارضة)[5]

من خلال هذا نفهم بأن كل دولة أو سلطة تعارض الأخرى وهذا من خلال مختلف العلاقات والفن.

---

[1] إبراهيم العريس، المرجع السابق، ص40.

[2] بيار كلاستر، مارسيل غوشيه، في أصل العنف و الدولة، دار المدارك، د ب، ط1، 2013، ص97.

[3] عبد الحميد أحمد أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي، دار السلام، القاهرة، ط1، 2002، ص22.

[4] عبد الحميد أحمد أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي، المرجع السابق، ص23.

[5] ماجد الغرباوي، تحديات العنف، دار المعارف، بغداد، ط1، 2009، ص9.

(ثم إن الأمر يختلف عندما تمارس تلك الدول العنف، فإن تقدمها الهائل في مجال العلم و التكنولوجيا إضافة إلى دعاوي العقلانية، وحقوق الإنسان، وإعتماد الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة، وإمتلاكها لمختلف وسائل الإعلام المتطورة)[1]

يتبين هنا بأن كل الدول تقوم على أساس العنف وهذا من خلال مختلف المبادئ الديمقراطية وحتى السلطة.

(إننا نلج ميدانا جديدا، ألا وهو ميدان السلطة من حيث أنها تمتزج بالمعرفة، وهذا من خلال المؤلفات اللاحقة، مجموعة من بؤر السلطة، مجموعة من علاقات القوى حسب النظام والبعد الذي يقسم بعضها عن البعض)[2]

نلاحظ هنا بأن كل سلطة لديها ميدان وهذا من خلال تنوع المجموعات.

(بني نموذج دافيد إيستوان للنظام السياسي، قياسا مع نظام علم التوجيه، الذي يعمل في حلقة مغلقة، كانت نقطة الإنطلاق القطيعة مع الموقف التقليدي لعلماء السياسة، الذين يدرسون أساسا بنية النظام، وآلياته لإتخاذ القرار، يعتبر إيستون في البدء أن النظام السياسي هو المثل، من خلال تنوع الأنظمة)[3]

يتضح هنا بأن كل الأنظمة السياسية تقوم على أساس النموذج من خلال التنوع .

(حين تتولى حركة السلطة في بلاد ما أكانت هذه الحركة في تنظيمها، أو عالمية في أهدافها الإيديولوجية أو الكونية في تطلعاتها السياسية، يؤول موقعها إلى مفارقة ظاهرة على أن الحركة الإشتراكية، كان في وسعها تجنب أزمة مماثلة أي مسألة إستراتيجية التي تميلها الثور وكل سلطة)[4]

نفسر هنا بأن كل سلطة تقوم على أساس إيديولوجيا وحت مختلف التطلعات التي تقوم عليها.

(كل سلطة إما أن تتحول إلى إدارة تدبير مؤسسات المجتمع، تحت سلطة الدولة، الدستور، القانون، فتنتمي بذلك إلى أنظمة الإستقرار السياسي الدستوري، الإداري أن تبقى سلطة متسلطة فتسمى بذلك السلطة هي الكل هي دولة، والدولة هي السلطة لا غير)[5]

من خلال هذا نفهم بأن كل دولة تقوم على أساس السلطة من خلال الدستور.

---

[1] ماجد الغرباوي، تحديات العنف، المرجع السابق، ص11.

[2] جيل دلوز، المعرفة والسلطة، تر: سالم يفوت، دارالبيضاء، بيروت، ط1، 1987، ص18.

[3] موريس دوفرجيه، علم إجتماع السياسة، تر: سليم حداد، المؤسسة الجامعية، د ب، ط2، 2001، ص236.

[4] حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، تر: أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993، ص141.

[5] سالم القمودي، سيكولوجيا السلطة، مؤسسات الإنتشار العربي، بيروت، ط2، 2000، ص10.

خلاصة:

ونستنتج بأن فلسفة ماركيوز وتطوره الفكري أقام على أساس أسلوبه في عرض أفكاره وتأثره بالفلاسفة، وهذا ما جعل من تكوين تصوره الثقافي والسياسي، ولهذا أقام هربرت ماركيوز على أساس السياسة والعنف من خلال بداية الثورة وتأسيس دولة قوية، وكل هذا جعل من الفيلسوف هربرت ماركيوز واعتماده على الأفكار والنظام وحتى السياسة والعنف نقطة بداية وارتكاز الدولة.

الفصل الثالث:

السياسة والعنف في ظل العولمة والنظام الدولي الجديد

تمهيد

إن كل فكر تميز به هاربرت ماركيوز وتنوع ثقافته والمرجعيه الفكرية، في ميدان فلسفته، إلا أن الباحث لا يستطيع البحث والتعمق في مجال فكره، لأن عالم تصور هاربرت ماركيوز عالم خيالي، وهذا من خلال التصور الذي قدمه عن كيفية الحياة فيه شوائب وتصور يوتوبي، لأن كل نقد توجه لهاربرت ماكيوز هو نقد لكل الأفكار التي جاء بها، إلا أن هذه الإنتقادات الموجهة لماركيوز جعلته يأخذ منها مسارا يتحدث عن السياسة والعنف في ظل العولمة، وهذا من خلال تطور الحضارة وأقام ماركيوز على أساس تأسيس ثورة جديدة تهدف إلى تغيير المجتمع وهذا من خلال تنوع المبادئ والأهداف، والعمل على التطوير وإستغلال الوقت من أجل الوصول إلى أهم النتائج التي يسعى من خلالها الباحث توسيع مجاله الفكري، وهذا ماجعل ماركيوز يقوم على أساس النظام الدولي الذي جعل فيه السياسة والعنف يقوما على كل المجالات من خلال تنوع الأسس والثقافات وحتى الفن، ولهذا عملت التكنولوجيا على أساس توفير كل مايحتاجه الإنسان في الحياة وأهم الأسس هي النظام الرأسمالي في تغيير الدولة و هذا ماجعلنا نتسائل ونطرح التساؤل القائم على أساس: ماهي أهم إنتقادات الموجهة إلى هاربرت ماركيوز؟ وماهي السياسة والعنف في ظل العولمة؟ وكيف كان النظام الدولي قائم في ظل السياسة والعنف؟

المبحث الأول: فلسفة هربرت ماركيوز السياسية بنظرة نقدية .

إن تمييز فكر هربرت ماركيوز بالموسوعية من خلال تشبعه من منابع فكرية مختلفة، إلى درجة أن الباحث في فكره لا يستطيع الدخول إلى تفاصيله والإحاطة بجميع جوانبه، وإنما باستطاعته فقط الوقوف على أهم النقاط من فكره، وأكبر معالم فلسفته (فالعالم الجديد الذي تصوره ماركيوز، جميل للغاية فما أروع أن تتحقق للإنسان حياة يسودها السلام والمتعة والجمال والحرية، إلا أن هذا العالم للأسف عالم خيالي، والتصور الذي قدمه ماركيوز عن نمط الحياة فيه تصور يوتوبي، ذلك لأن عالم الإنسان من غير الممكن أبدا أن يكون هذا العالم السلامي المهدى بصورة مطلقة .[1]

من خلال هذا نفهم بأن كل مايتميز به هاربرت ماركيوز في فكره، إلا أن الباحث أو الفيلسوف لا يتستطيع التعمق في بحثه ويكون عالم غير متوازي.

(حتى لو زالت جميع الصراعات الطبقية والسياسية عامة، وساد السلام الإجتماعي والعالمي، فستظل حياة الإنسان رغم ذلك، مشوبة بالتوترات والتناقضات باستمرار، لأن الصورة التي يقدمها ماركيوز لعالم المستقبل مثالية خالصة تحصر الطبيعة الإنسانية في البعد الجنسي الشقي).[2]

نشرح هنا بأن الإنسان سيضل يعيش في صراعات وتوتر من خلال فساد الطبيعة ككل.

(ذلك لأن المجتمع الذي لايعود فيه أي عائق، يقف في وجه نزاعات الإيروس، ورغباته لايمكن وصفه بأنه سعيد، لان طغيان الجنس يمكن أن يؤدي إلى التعاسة والقبح مثلما يؤدي إلى الرضا والجمال وحتى لو أزيلت القيود و التحريمات على جنس فستبقى، مجالات الإستمتاع به محدودة في وجود نوع من الكبت والفساد).[3]

يتضح هنا بأن المجتمع ككل لايخلو من النزاعات والفساد ويربطه مجموعة من القيود وهذا من خلال الجنس والقبح.

[1] قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عن هابرت ماركيوز، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1980، ص 219.

[2] المرجع نفسه، ص 220.

[3] المرجع نفسه، ص221.

(أن دعوة ماركيوز الى تفتيت الكتل الجماهيرية الكبيرة إلى مجموعات صغيرة، من الأفراد الأحرار أمر شبيه وأقرب إلى النزعة الفردية التي ينادي بها المجتمع الرأسمالي أمر، بعيد عن الصواب ذلك لأن المسؤوليات الضخمة تحتاج إلى جهود جماعية، وتكاثف بين البشر).[1]

يتبن هنا بأن ماركيوز كان يقوم على أساس تفكيك الجماعات وهذا من خلال النزعة الفردية.

(لاشك أن التفكير العلمي السليم لايمكن أن يوافق ماركيوز في مسألة التحرر الإنساني، فهو ليس تغليب للوغوس على الإروس، والإريوس على اللوغوس، وليس تحقيقا للذات الجمالية).[1]

من خلال هذا نفهم بأن مسألة التحرر عند ماركيوز مرفوضة تماما وغير مقبولة.

(إن ماركيوز لم يحدد لنا بوضوح الوسائل العملية الكفيلة بتحقيق الحياة الجديدة للإنسان، بل إكتفى برسم معالم هذه الحياة وحسب، فلم يحدد لنا كيف يستطيع الإنسان المعاصر التخلص من كل أشكال التنظيم القهري الذي يفرضه المجتمع الراهن).

نفسر هنا بأن ماركيوز لم يحقق العيش الأحسن للمجتمع وهذا من خلال القهر وكل أشكال النظام الفاسد.

(ماركيوز لا يقدم لنا نظرية فورية، يمكن أن تتخذ أساسا لممارسة العملية، بل إنه يقدم فقط تحررا رمزيا، على مستوى الفكر وحده، في المجال الجنسي والفني والجمالي، لأنه على أية حال مجرد عالم يوتوبي بينه وبين عالم السياسة والثورة الواقعية).[3]

يتضح هنا بأن ماركيوز غير قادر على تطوير النظرية لأنه يقوم على الأساس الجنس وعالم يوتوبي فقط.

(إن ماركسية ماركيوز ماركسية بدون بروليتاريا ، وبالرغم من اشارته المتعددة ، واعترافاته المتكررة بان الثورة الحقيقية لن تحدث بغير البروليتاريا، لأنه في واقع الأمر لم يحاول كفيلسوف سياسي، أن يرشدنا إلى سبيل الخروج من مصيدة التشيؤ، أو حتى يبعث فينا الامل في امكانية وجود حل ثوري حقيقي).[4]

نشرح هنا بأن ماركيوز فشل بصفته كفيلسوف في تحقيق الثورة، وهذا من خلال عدم نجاحه في توفير المبادئ والأهداف.

---

[1] قيس هادي أحمد، المرجع السابق، 222.

[1] المرجع نفسه، ص 223.

[3] المرجع نفسه، ص ص 225 226.

[4] المرجع نفسه، 227.

(أن ماركيوز نظر إلى الجمال على أنه شيء مرغوب فيه الرغبة، هذا هو لب نظرية ماركيوز الجمالية، الجمال رغبة والرغبة غريزة فالجمال خضوع للغريزة والتلبية لها).[5]

من خلال هذا نفهم ان ماركيوز اعتبر الجمال على انه لب النظرية الجمالية ، فهو عبارة عن غريزة .

(إن هاربرت يطمس كل شيء، فهو قد جعل الليبيدو أو غريزة الحياة المباشرة هي المبدأ الأساسي في الإشتراكية).

يعتبر هنا أن المبدأ الأساسي في الإشتراكية الليبيدو.

(الإشتراكية لاتقوم على الإحتياجات الجماعية بل على إحتياجات الغريزة افردية والنزعة الجنسية)[2]

بمعنى أن النزعة الفردية والنزعة الجنسية قائمة على الغريزة.

(وقد وضع ماركيوز في الشرك الذي رفضه الماركسيين، وهو النظر إلى الفن بإعتباره إيديولوجيا، إلا أننا نميل إلى تفسير ذلك من منظور آخر).[3]

أي أن الفن إعتبره حسب الماركسيين قائم على الإديولوجية.

(أن فكرة الفن كإديولوجيا داعية للتحرر، لم تكن مطلبا حقيقيا، بالنسبة لماركيوز لأن تحليل فلسفته الجمالية يكشف لنا أن الإديولوجيا التي يدعوا لها هي إديولوجيا مثالية قوامها هو يوتوبي والهروب).[4]

نفهم من هذا أن ماركيوس يرى أن الفن هو تحليل فلسفته الجمالية، لأنه يدعوا إلى إيديولوجية مثالية.

(وقد جعل ماركيوز الجمال توجيدا لإحتياجات الفنان والشكل في الفن والعنصر الليبيدي، فقد تحدث عن أن مايحدد الفن هو الشكل الجمالي، فإن هذا الشكل الجمعي هو في حقيقته عند ماركيوز وهم فني).[5]

أي أن الجمال جمال ليبيدي، لأن الشكل الجمالي هو وهم فني.

---

[5] هربرت ماركيوز، نحو الثورة الجديدة تر عبد اللطيف شرارة ، دار العودة، بيروت، د.ط، 1971، ص40

[2] المصدر نفسه، ص ص 41- 42.

[3] هاربارت ماركيوز، الإنسان ذوي البعد الواحد، تر: جورج طربشي، دار الأدب، بيروت، ط3، 1988، ص30.

[4] المصدر نفسه، ص 31.

[5] قيس هادي أحمد، المرجع السابق، ص 20.

(ومن هنا تكون اللغة أي وظيفة، وبالتالي لايكون للجمال رسالة تحرير ذلك إن عمليات غريزية، قد تسللت إلى العمل الفني وهي تحدد بالفعل طبيعة العلاقة بين الشكل الفني والمحتوى).[6]

بمعنى أن الجمال عبارة عن رسالة تحرر.

(ثم يربط الجمال بالحواس واللذة يقول"إن ما هو جميل في البداية محسوس، وهو يقع على الحواس، هو موضوع اللذة، موضوع الغرائز الجنسية، الغير مصعدة مع ذلك فيبدوا أن الشيء الجميل يقع في منتصف الطريق بين الأهداف المصعدة واللامصعدة ").[1]

أي أن ماركيوز هنا يربط بين الحواس واللذة لقوله:"إن ماهو جميل محسوس".

(لقد ربط ماركيوز الجمال بالغريزة والليبيدو، والعشق والجنس يقول"الجميل يمثل مبدأ اللذة وهو يثور ضد مبدأالواقع السائد للهيمنة، وإن الفن يتحدث لغة التحرر، إن هذه هي اللغة الزائفة من جانب ماركيوز").[2]

أي هنا تحدث ماركيوز عن ثنائية الجمال والغريزة حيث يقول إن الجميل يمثل مبدأ اللذة.

(إن ماركيوز قادر على تلوين أراءه على النحو، بحث يخدع السذج لأنه شيء دافع للتطور والتقدم يقول:"على الجمال أن يحتوي العدوانية، وأن يوقف المعتدي ويشل حركته").[3]

بعنى أن الجمال هنا جمال عدواني قائم على العداوة والعنف.

(لكنه يأخذ نيتش قوله إن الشيء الجميل يملك قيمة بيولوجية، فالجمال مرتبط بالبيولوجيا وهو مرتبط بالبعد الذاتي، والبعد الطبيعي)

من خلال هذا نفهم بأن نيتش إعتبر أن الشيء جميل ذو قيمة جمالية.

---

[6] قيس هادي أحمد، المرجع السابق، ص22.

[1] المرجع نفسه، ص 23.

[2] هاربرت ماركيوز، المصدر السابق، ص 111.

[3] المصدر نفسه، ص112.

المبحث الثاني: السياسة والعنف في ظل العولمة

يسعى ماركيوز من خلال نقده للثورة التقليدية إلى تأسيس وإعلان ثورة، تستهدف تغيير المجتمع أحادي البعد الذي يمارس على الفرد القمع بمختلف أشكاله من كبت واستغلال إلى الحضارة والمجتمع قوامه الحرية والإيروس.

عامل الحرية:

أ. فرويد:

(لقد أعاد ماركيوز النظر في نظرية فرويد القائلة بأن قمع الغرائز شرط أساسي لقيام الحظارة واستمرار الحياة الإجتماعية، فقيام الحضارة حسب فرويد يستوجب العمل وفرض القيود على الغرائز فالمجتمع الذي يفتقد إلى الإنتاج يقوم ببقمع غرائز الأفراد وتوجيهها كطاقات لزيادة الإنتاج).[1]

نشرح هنا بأن عامل الحرية هو أساس لبناء حضارة على مستوى القمع، وهذا من خلا ماركيوز الذي اعتمد على فرويد في نظريته.

(ارتكز ماركيوز على معنى عام للحرية، إن الحرية تعني قدرة الإنسان على أن يسلك من تلقاء ذاته، دون أن يقع عليه أي ضغط خارجي، لأن الحرية فيه تعني التخلص من أي تنظيم أو تخطيط إجتماعي).[2]

من خلال هذا نفهم بأن ماركيوز أقام على أساس الحرية وهذا من خلال محاولة الفرد حل مشكلاته بذاته.

(تحقيق الحرية يعتمد على التوفيق بين الجانب المادي للإنسان والجانب الروحي له، فكل منهما ضروري لبناء الحضارة، فالحضارة لا تستمر بقمع الدوافع الجنسية، وتصريفها نحو العمل أي تصريف الطاقات نحو ما هو ضروري إجتماعيا، فالحرية ثمن لتطور الحضارة.[3])

يتضح هنا بأن القمع هو أساس الحرية وبناء الحضارة وهذا من خلال التطور واستمرار والقيام بعمل أفضل.

---

[1] قيس أحمد هادي، المرجع السابق، ص224.

[2] المرجع نفسه، ص225.

[3] المرجع نفسه، ص226.

ب. عامل الإيروس:

يؤكد ماركيوز على إمكانية خالية من القمع، لذلك لأن الحضارة تفرض على الإنسان أنواعا من القهر، وأنواعا من التحريمات، أي أن التحضر هو في أساسه تغير لطبيعة الإنسان الأصلية، فكلما ازدادت الحضارة نمو وانتصر مبدأ الواقع على مبدأ اللذة،

(فالمجتمعات التي كان لها يق في الإنتاج تحتم تعبئة كل الموارد من أجل العمل لتحقيق الوفرة، وهو ما يدعوا إلى تجاهل الإيروس، لكن مجتمعنا الحالي تظهر فيه بوادر تدل على إمكانية الإستغناء عن القمع، والكبت لأن المجتمع الحالي أصبح قادر على تحقيق قدر هائل من الوفرة).[1]

يتبين هنا بأن تطور المجتمعات يقوم على أساس الإمكانيات والتطور دون القمع والإبتعاد عن كل أشكال الفساد.

(ويؤكد ماركيوز أهمية الإستمتاع بالوقت الحر، أي ما نسميه وقت الفراغ في المجتمع الجديد، فعلى حين أن المجتمع الحالي يسيء استغلال هذا الوقت لخدمة أغراضه الإستهلاكية الخاصة، ولنشر القيم التي تدعم النظام القائم، فإن مجتمع المستقبل يجعل لهذا الوقت أهمية قصوى).

نفسر هنا بأن ماركيوز يركز كل اهتمامه على استغلال الوقت وهذا من أجل بناء مجتمع يقوم على مستقبل قوي.

(ويبدي ماركيوز اهتماما كبيرا بالحاجة إلى الهدوء، وإلى إنفراد المرأ بنفسه والإقتصار على الإختلاط بممن يختارهم هو ذاته، وحاجة كل إنسان إلى الإستمتاع بخصوصية الحياى، أي بمجال خاص به، بذلك يتصور المجتمع الجديد على أنه مجتمع مؤلف من مجموعات صغيرة من الأشخاص الأحرار).[2]

يتضح هنا بأن ماركيوز أقام على أساس اعتماد الإنسان على ذاته من خلال تطور المجتمع.

(هذه القيم الجديدة تدور كلها حول محور واحد، وهو المحور الجمالي والحب والسلام والهدوء والتوافق، كل هذه وسائل لتحقيق أعظ قدرمن المتعة الجمالية للإنسان، وتصور الإيروس ذاته، أي القوة الحيوية لدى الإنسان يرتبط أوثق إرتباط بالنظرة الجمالية إلى الحياة).[3]

---

[1] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2005، ص44.

[2] المرجع نفسه، ص ص 49-50.

[3] المرجع نفسه، ص51.

نشرح هنا بأن كل القيم تقوم على أساس ما هو جميل أي المبادئ الجمالية.

(ومن الواضح أن ماركيوز يجعل الفن في نظرته العامة إلى الجديد دورا أساسيا، بل إن الثورة التي يدعوا اليها قد لا تكون في صميمها إلا ثورة جمالية مثل هذه المكانة الخاصة التي يحتلها الفن في تفكيره، تجعله جديرا بوقفة نعرض فيها بإيجاز لتصوره العام للفن).[1]

يتبين هنا بأن ماركيوز أقام على أساس الفن وهذا من خلال ارتباط الثورة بالفن والجمال.

(يحاول ماركيوز ادخال بعض العناصر الجديدة على نظرية فرويد بحيث يكون بالإمكان قيام حضارة يختفي فيها الصراع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، فتظهر لأول مرة في تاريخ الإنسان حضارة خالية من القمع).[2]

أي بمعنى أن ماركيوز طبق مبادئ من خلال قيام حضارة الإنسان دون قمع أو كبت.

(وأول ما يطرأ على الذهن، حين تصادفه كلمة "إيروس" هو الجنس، وبالفعل فإن الحضارة التي يدعوا إليها ماركيوز وهي الحضارة الإيروسية أو حضارة ألإرتواء، له نظرة مختلفة كل الإختلافإلى الجنس عن نظرة الحظارة المعاصرة، ونظرة حضارة الإرتواءنابعة من تخلصها من االقمع بصورة نهائية، فهي تعطي الجنس إبعاد المكاملة في إطار ينعدم فيه القمع).[3]

نشرح هنا بأن حضارة الإرتواء لها أساس في بناء المجتمع والحضارة ككل حسب ماركيوز.

(فالمقياس الوحيد للتحرر والتقدم كما يقول ماركيوزلا ي كون بمعايير مبدأ العائد، بل بمعايير أخرى تختلف تماما عنه، وهذه المعايير هي إرتواء الحاجات الأساسية والتحرر من عقدة الشعور بالذنب والخوف، تحررا باطنيا وخارجيا وغريزيا وعقليا، والسبيل لذلك هو الإيروس لا الوغوس).[4]

من خلال بأن الحاجات والمبادئ هي أساس تقدم كل محور وكل مجال وهذا من خلا ماركيوز الذي أقام أساس الإختلاف.

[1] فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، المرجع نفسه، ص54.

[2] قيس أحمد هادي، المرجع السابق، 183.

[3] المرجع نفسه، ص186.

[4] المرجع نفسه، ص 187.

(لكن ماركيوز يعود فيقول بأن هذا الإرتداد سيكون في ضوء الوعي المتحرر وتقوده عقلانية جديدة، انطلاقا من هذه المعطيات نتبع امكانية حضارة لا قمعية، وحياة إنسانية جديدة يسودها الهدوء والمسالمة).[1]

نفسر هنا بأن ماركيوز أقام على أساس أسس ومبادئ عقلانية وهذا من أجل تحقيق حضارة وحياةإنسانية متطورة ومتقدمة.

(سوف يخلق بناء حضارة الإرتواء حوافز جديدة للعمل السلوك الإنتاجي واندماج حوافز العمل في حضارة الإرتواء).[2]

يتضح هنا بأن تطور وتقدم أسس العمل من خلال ارتقاء الحضارة على أساس مبادئ وقيم جديدة.

(ستكون هناك ثقافة مبنية على التلقائية والإنفتاحية تصدر عن إنجازات الحضارة الصناعية، تتخذ سبيلها لوضع نهاية للإستمرار).

نشرح هنا بأن الثقافة تقوم على أساس أسس إنجازات الحضارة وهذا من أجل التكاكمل والإستمرار.

(تبسيط الصورة التي يقدمها لنا ماركيوز لحضارة اللمستقبل أي حضارة الإرتواء التي توفرمناخا ملائما لحرية إنسانية مطلقة مستندا إلى ما يسميه بالميتاسيكولوجية الفرويدية، حيث يحرز الخيال نظرا حاسما عل العقل، ذلك لأن العقل كان أداة رئيسية لكل حضارة).[3]

نفسر هنا بأن ماركيوز يقدم مبادئ نحو حضارة المستقبل وهي حضارة الإرتواء، وهذا من خلا العقل الذي هو الشرط الأساسي.

(العقل هو الذي أتاح للمجتمع الصناعي أن يحقق أعظم إنتصاراته في ميدان الإنتاج وأن يتسلط على كل جواب الإنسان، ويوجهها في خدمة أغراض الربح والتوسع الإقتصادي).[4]

نفهم هنا بأن العقل هو الضروري في كل مجتمع وهذا من خلال الإنتاج والحياة.

---

[1] قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر، المرجع السابق ، ص 188.

[2] المرجع نفسه، ص 189.

[3] المرجع نفسه، ص ص 184- 185.

[4] المرجع نفسه، 190.

(ما دامت الديمقراطية هي مطمح الشعوب باعتبارها أساس الإستقرار والتحرر والقضاء على الإستعباد، فإنه بفضل الجماهير تصبح هذه الديمقراطية قادرة على الإستناد لا إلى الإرهاب، بل إلى الرخاء والفعالية، والإرادة العامة لدى شعب مقهور، تابع لإدارة المنظمة).[1]

نفسر هنا بأن الديمقراطية هي أساس النمو وبناء مجتمع وهذا من خلال الإعتماد على المبادئ والمجالات والإرادة.

(وبهذا كان حق المقاومة من أجل الديمقراطية وبناء مجتمع ديمقراطي هو حق مشروع حتى ولو كان بالعنف والثورة وهنا تصبح الديمقراطية مطمح الشعوب، وتتحول بالتالي إلى نظام أساسي يهدف إلى التغيير).

نشرح هنا بأن الكفاح والإستمرار من أجل الديمقراطية، وكل هذا من خلال القيام على أساس الثورة والعنف.

(لكن معبرا عن الرفض يقبل الآخر وفاتحا الباب أمام المعارضة التي لا تقابل بالقمع والإرهاب، فيتطور حينها المجتمع، ومنه كان لا بد لهذه الديمقراطية التي تسعى إلى التغيير من الإستناد إلى الجماهير بيد أن كل خطوة نحو التغيير اجذري تسهم في عزل المعارضة عن الجماهير في تشديد القمع في تعبئة العنف النظامي ضد المعارضة).[2]

من خلال نفهم بأن الديمقراطية هي القاعدة الأساسية لبناء مجتمع دون قمع وإرهاب.

(ومن هنا يعود ماركيوز ليؤكد دور العنف لبناء نظام غير قمعي غير تسلطي حتى ولو أعد هذا العمل غير ديمقراطي في نظر النظام، إذ أن كل نظام، وبالتالي الحصول على تغيرات أعمق يؤل بمحض ديناميته الخاصة إلى الإنتفاض على الديمقراطية، بحيث يصبح غير ديمقراطي بالنسبة لمعايير النظام).

نفسر هنا بأن ماركيوز يقوم على أساس العنف وهذا من خلال التغيرات.

(كان هدف العنف تغيير النظام الطاغي بنظام عادل يكون في الأغلب ديمقراطيا حقيقيا يقوم على سلطة تحترم الحريات والرأي الآخر).[3]

يتضح هنا بأن العنف يقوم على تغيير النظام وهذا من أجل الحرية والسلطة.

---

[1] هربرت ماركيوز، نحو الثورة الجديدة، المصدر السابق، ص110.

[2] المصدر نفسه، ص ص 111-112.

[3] المصدر نفسه، ص ص 115-116.

(يؤكد ماركيوز على أن العنف كوسيلة للتغيير لا يتعارض مع الديمقراطية كوسيلة للتغيير لا يتعارض مع الديمراطية الحقيقية ما دامت تقبل التغيير والحرية).[1]

نفه هنا بأن ماركيوز على أساس العنف، وهذا من خلال اعتباره الخطوة الأساسية للتغيير.

(من هنا نجد أن تطبيق مفهوم التواصل على فلسفة هيدغر ليس بديهيا، ولكنه ممكن من حيث إن كل فلسفة هيدغر مرتبطة به مضمونا وليس شكلا، فتأكيد هيدغر على أهمية العلاقة بين الكينونة و الزمان يعني في تأويلنا، وهذا من خلال التواصل في إطار الزمان بين الكينونة)[2]

يتضح هنا بأن التواصل هو أساس كل فلسفة وهذا من خلال هيدغر.

(يؤكد ماركيوز على إمكانية إستدعاء الصور، وتوجهها نحو ما يمكن أن يسهم في تغيير الواقع، يقول موضحا ذلك "إن القيمة الحقيقية للخيال، ليست معلقة بالماضي فقط، بل وكذلك بالمستقبل، لما يستدعيه الخيال من الصور، وخاصة صور السعادة والحرية التي عملت على تحرير الواقع التاريخي).[3]

نشرح هنا بأن كل إهتمام ماركيوز يقوم على أساس الخيال وهذا من خلال الإرتكاز على المستقبل أيضا.

(إن الإنسان هو صانع الحضارة، وهذا من خلال البيئة الصالحة، بعد أن يتكيف مع العوامل الطبيعية، وذلك لسعيه الدائم لإتاحة الفرص الملائمة للحياة الأفضل لأنه يشكل الوقائع التاريخية).[4]

نفهم هنا بأن الإنسان هو أساس الحضارة من خلال مختلف العوامل.

(وعلى هذا الأساس إنبنى فكر ماركيوز حول التقنية والمجتمع التقني المعاصر، وأكد على أن ما ذهب إليه هيدغر صحيح، ووجهة نظره مشروعة، ولهذا فقد رسم ماركيوز وجهة نظره بأن الحضارة الصناعية التقنية لها ملازمات، تتمثل في الرفاهية والفعالية).[5]

نفسر هنا بأن ماركيوز أقام على أساس بناء فكره من خلال التقنية.

---

[1] هربرت ماركيوز، نحو الثورة الجديدة، المصدر السابق ، ص117.

[2] عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، دار العربية للعلوم، المغرب، ط1، 2005، ص22.

[3] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، دار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2010، ص182.

[4] عبد الرحمان خليفة، فضل الله محمد إسماعيل، الإيديولوجيا والحضارة، الإسكندرية، د ط، 2006، ص16.

[5] مجاهد عبد المنعم مجاهد، جدل الجمال والإغتراب، دار الثقافة، القاهرة، د ط، 1996، ص25.

(إن السعادة التي يتم التوصل إليها عن طريق هذا التدبير هي سعادة السكون والسكينة، من خلال تلبية مختلف الحاجات للإنسان، والهدف منها هو الوصول إلى الطرائق وهذا لتسيير نشاط الإنسان وترابط الأهداف).[1]

أي بمعنى هنا السعادة هي أساس الإنسان وتطور الحضارة وتنوعها.

(إنشاء علوم عقلية وطبيعية، وإنسانية تقوم على أدوات جديدة للمعرفة العقلية والحسية وابتداء ثورة جديدة وبؤرة جديدة، وهو الإنسان من خلال ظهور حضارة متنوعة).[2]

نشرح هنا بأن ظهور مختلف العلوم وتطورها نمن خلال ظهور حضارة جديدة.

(لقد تناولت الموضوعات التي ضمها الكتاب، كثرة من الأفكار والآراء السياسية، التي أفرزها الطور الجديد من التوسع الرأسمالي محاولا قراءتها بروح فكرية ناقدة متناولا تأثيراتها الإيجابية والسلبية، على سير تطور البلدان الوطنية والحركات الإجتماعية المناهضة بالإتجاهات لحركة رأسمال المعولم، تطور العلاقات الدولية).[3]

نفهم من هذا بأن كل الموضوعات تقوم على أساس تطور الحركات.

(إن الحضارات تنمو لأن لديها "آلية التوسع" أو التنظيم العسكري أو الديني أو السياسي أو الإقتصادي من خلال الإستثمار في إبتكارات منتجة، ومرحلة العصر الذهبي هذه بتصوراتها عن الخلود، والحضارات تستطيع أن تتجدد وأن تصلح من شأنها، من خلال حركات دينية تبدأ في الإنتشار).[4]

نفسر هنا بأن كل الحضارات تنمو من خلال التجديد والتطور.

(سيادة نظام جديد للخطاب وهذا من خلال مختلف الإستراتيجيات الشاملة وتحديد الطرق المختلفة، وتحديد النوع ومعرفة الدولة، وتطوير الشأن الإقتصادي والحملات المنهجية).[5]

نشرح هنا بأن النظام قائم على أساس الإختلاف والتنوع من خلال التطور.

---

[1] سيغموند فرويد، قلق الحضارة، تر: جورج طرابشي، دار الطبيعة، بيروت، ط1، 1977، ص17.

[2] حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب، مركز الكتاب، القاهرة، د ط، 2009، ص35.

[3] لطفي حاتم، موضوعات الفكر السياسي المعاصر، د د، د ب، ط1، 2010، ص8.

[4] صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، د د، د ب، ط2، 1999، ص490.

[5] ميشال فوكو، إرادة المعرفة، تر: جورج صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، د ط، 1990، ص46.

فيقول كوت (إن حكومة بلادي شديدة الإهتمام في العيش في وفاق مع حكومتكم وأود أن أنقل إليها في أسرع وقت، وهذا من خلال الإيضاح حول السياسة من خلال شأن البترول بيان خطوات من أجل التثقيف والتطور واتخاذ القرارات التي تساهم في إنشاء دولة مستقلة تقوم على أساس مبادئ وأهداف جد نافعة في حياة الإنسان).[1]

يتبين هنا بأن كل حكومة تقوم على أساس التطور والمنفعة وهذا من خلال تقدم وإنشاء مختلف الدول.

(مهما يكن من شيء، فإن الزلزلة الأخيرة في النظم الإشتراكية الأوربية وإتجاهها الملموس نحو الديمقراطية، ربما يساعد مع الزمان على إصدار الحكم المصنف على محاولة "بلوخ"لتجديد الماركسية وصبغها بصبغة إنسانية شاملة، ولعل هذه الصبغة الإنسانية الشاملة هي المهمة في المستقبل من خلال الخلاص والوحدة الكلية في ظل المجتمع الإنساني العادل).[2]

نشرح هنا بأن كل النظم تقوم على أساس الديمقراطية وهذا من خلال التنوع في الوحدات لأنها أساس كل مستقبل.

[1] جان بول سارتر، الدوامة، تر: هاشم الحسين، دار مكتبة الحياة، بيروت، د ط، 1946م، ص132.

[2] عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، د ط، 2017، ص88.

المبحث الثالث: السياسة والعنف في ظل النظام الدولي

السياسة والعنف في ظل النظام الدولي:

لقد استطاعت التكنولوجيا أن توفر للإنسان ما يحتاجه وما يستهلكه ولكن في الأصل هو المستهلك (قد أصبحت الثقافة في قفص الإهتمام ففي السابق كانت الثقافة بيد الأقلية هم النوادر الذين يتذوقون طعمها وأدمجت داخل النظام سيؤدي إلى عدم التمييز بين مظاهرها فقد غاب الحس الفني والذوق الجمالي فالتكنولوجيا حولت الثقافة إلى بضاعة)[1]

نفهم من هذا أن ماركيوز أعطى مثالا حيث إعتبر أن الثقافة هي نتاج التكنولوجيا وتطوراتها.

(إنتقل الصناعي من سد الحاجيات البيولوجية إلى سد الحاجة الروحية تجلت فيه صورة القمع الزائد، وهذا هو أعظم قمع تعرفه الإنسانية عندما يدرك الإنسان جافا لا يملك ذوقا مادام المجتمع الصناعي هو يلقن القيم الجمالية)[2]

أي أن الإنسان هنا أصبح لا يهتم بالحاجيات البيولوجية بل أضحى يهتم بالقيم الجمالية.

(هذه مفارقة العقل الأداة الماركسية السوفياتية إنحرفت عن مطالب الإنسانية فقد خيبت أمال الأفراد الذين وجدوا الخلاص المطلق من الظلم والإستبداد الذي فرضه النظام الطبقي إنها أكذوبة سياسية لم تأخذ بتعاليم الجدل والمفاهيم الماركسية)

بمعنى أن الماركسية والسوفياتية تجردوا من الخلاص المطلق والظلم والإستبداد الذي فرضه عليهم النظام الطبقي.

(كانت الأنظمة بنوعيها الرأسمالي والإشتراكي تحدد مصداقيتها من خلال التنظير فقط معلنة في كل خطابتها أنها تسعى جاهدة إلى القضاء على الإيديولوجية)[3]

أي أن النظام الرأسمالي والإشتراكي عملا على القضاء على الإيديولوجية.

---

[1] خديجة هلو، البعد الجمالي في فكر ماركيو، مذكرة ماجيستير، جامعة وهران، كلية العلوم الإجتماعية سنة 2015-2016م، ص186.

[2] المرجع نفسه، ص187.

[3] المرجع نفسه، ص ص 196-197 .

(إن مجتمع البعد الواحد هو مجتمع الإيديولوجية تبلور داخل قناع يسمى العقلانية التكنولوجية أفرزت كل أشكال السيطرة والقمع وأخطر هذه الإيديولوجية أن تستحوذ على الوعي فلا تترك مجالا للتفكير)[1]

أي أن المجتمع في نظر هاربرت ماركيوز تمحور حول القناع العقلاني التكنولوجي.

(قد يقبل الإنسان بهذا القمع طواعية وهذا هو القمع الزائد منفى لكل نقد أو معارضة فلم يعد هناك مجال للحرية فقد ضاعت مع تيار الإستهلاك والمكننة والرفاهية)

بمعنى أن الإنسان قبل بالقمع مقابل الحصول على الحرية.

(توصل ماركيوز إلى أن السيطرة كانت بإسم منطق الإستهلاك المفروض من طرف الرأسمالية ومنطق الإنتاج المفروض من طرف الإشتراكية وعليه التقدم يقف ضد كل إرتواء جنسي يراه ماركيوز أساس الأزمة وانعتاقها تفكيك له)[2]

نفهم من هذا أن ماركيوز إستخلص بأن الرأسمالية والإشتراكية فرضوا مايسمى بالسيطرة.

(إن أصالة كتابات ماركيوز متجذرة وعميقة لأنه استطاع أن يندد رافضا بشدة القمع الزائد الذي يميز المجتمعات الصناعية المتقدمة إمكانية وجود ثقافة غير قمعية من خلال التوفيق بين الماركسية والتحليل النفسي)[3]

نفهم من هذا أن مؤلفات وكتابات ماركيوز تبلورت حول رفضه للقمع بكل أنواعه.

(من أهم الأسس التي يرتكز عليها النظام الرأسمالي وإيمانه بمفهوم فلسفي هو الحرية، فسعى جاهدا إلى تأكيدها، وقد تجلت داخل النظام الليبرالي الذي فتح باب التنافس حتى يستطيع الفرد أن يظهر قدراته وإمكانياته الذهنية وعليه وجد فيه أنموذجا حقيقيا)[4]

نفهم من هذا أن الرأسمالية إعتمدت في نظامها على ما يسمى بالحرية.

(لكن هذا التنافس نجم عنه مفهوم الإحتكار، الذي ستزول معه فكرة الحرية والمنافسة التي تقضيان إلى تفجير الملكات الإبداعية للإنسان فسيذوب الفرد داخل المصالح الرأسمالية وبالتالي سيظهر لنا ملامح السيطرة بيد رأسمالية الدولة)[5]

---

[1] خديجة هلو، البعد الجمالي في فكر ماركيوز، المرجع السابق، ص117 .

[2] المرجع نفسه، ص ص 118-119.

[3] المرجع نفسه، ص120 .

[4] المرجع نفسه، ص61 .

[5] المرجع نفسه، ص62 .

أي أن مفهوم الإحتكار كان نتاج المنافسة من أجل المصالح الرأسمالية عن طريق السيطرة.

(لا يستطيع الفرد أن يفلت من قبضة هذه الرأسمالية فهي السيطرة في أقصى حدودها فهذا الإبداع سيخدم الدولة أكثر مما يخدم المبدع حتى وإن شعر الفرد المبدع بأنه حر في إبداعاته لكن الدولة تمارس عليه رقابة مشددة نفس الشيء موجود داخل الإشتراكية التي اعتبرت المفاهيم الماركسية الخلاص الإنساني لأنها تحتضن المساواة والملكية العامة)[1]

بمعنى أن الدولة فرضت السيطرة والتشدد على الرأسمالية.

(إن هذه المفاهيم انحرفت إن صح القول على المسار الماركسي الأصيل وهذا ما حاول أن يوضحه ماركيوز ضمن مؤلفه الماركسية السوفياتية فقد انتقدها على ضوء المذهب الماركسي)[2]

أي أن ماركس أكد هنا على أشكال الدولة التاريخية التي كانت في الأصل تعبر عن الطبقية.

(لو قارن بين الإشتراكية الأولى لوجدنا أنها تأسست على الإكراه لأنها كانت مشبعة قليلا بالإرث الرأسمالي بالطبقة البرجوازية) عكس البوليتارية الجديدة ذابت داخل الدولة ضنا منها بأنها تعبر عن مصالح العامة وهي في الأصل تخدم طبقة معينة)[3]

نشرح هذا بأن المقارنة بين الإشتراكية الأولى حيث تحولت إلى البوليتارية المنظمة.

(أما بالنسبة للصورة الثانية يكمن في التغير الوظيفي للدولة بحيث لن تعد مهام الدولة تشمل فقط الجوانب الإدارية بل وظيفتها الحقيقية هي ملامسة الواقع الإجتماعي)[4]

أي بمعنى أنها لامست مشاكل الأفراد والمجتمع عن طريق التغير الوظيفي للدولة.

(لقد كان المطلب الماركسي أن تعيش الطبقة الفوقية هموم الطبقة التحتية من خلال الإندماج و المشاركة وبالتالي لا نرى المجتمع متكونا إلا من طبقة واحدة هذه الطبقة شبيهة بالورقة وجهيها)[5]

من خلال هذا نفهم أن الماركسية حاولت أن تدمج بين الطبقة التحتية والطبقة الفوقية من خلال الإندماج.

---

[1] خديجة هلو، البعد الجمالي في فكر ماركيوز، المرجع السابق ، ص 47 .

[2] المرجع نفسه، ص130 .

[3] المرجع نفسه، ص113 .

[4] المرجع نفسه، ص153 .

[5] المرجع نفسه، ص68.

(حتى لايتحول النظام الشمولي إلى نظام ديكتاتوري، لابد من تحقيق هذه الديمقراطية التي تتحد فيها إرادة الشعب بإرادة السلطة للقضاء على كل أشكال السلطة والإستعباد والإضطهاد، إذن فالديمقراطية هي التي تجعل من المجتمع عقلانيا)[1]

بمعنى أن النظام يقوم على أساس تحقيق الديمقراطية وهذا من خلال قدرة الشعب.

(كما يجب لهذه الديمقراطية أن تحتوي على جميع فئات المجتمع دون إقصاء خاصة الفئات التي تعاني قهر النظام التسلطي ولهذا تصبح قوة ثورية توجه ضرباتها إلى النظام مما يؤدي إلى العنف الثوري)[2]

نشرح هنا بأن الديمقراطية تقضي على كل أشكال القهر والإستبداد.

(إسقاط النظام حتما وتغييره بنظام أفضل يعبر فعلا عن البساطة والحرية والسعادة، ولهذا فقد أدركت فلسفة العولمة قيمة الديمقراطية في تحقيق هذه الأبعاد تحت مبدأ تحقيق إنسانية الإنسان وكرامته) [3]

يثبت هنا بأن العولمة تقوم على أساس الديمقراطية وهذا من خلال تحقيق المبادئ والأبعاد.

(ولما كانت الطبيعة تنطوي على مثل هذه العلاقات فيمكن أن نقول إن الصورة توجد في الطبيعة، إلا أن الصورة الفنية تمتاز بأنها ثمرة إنتقاء وتهذيب للمادة المحسوسة المستمدة من الطبيعة، أو من الحياة الإنسانية، وغاية هذا الإنتقاء هو إثارة التأثير أو الانفعال الجمالي ولما كان لصورة هذه الاهمية في العمل الفني فقد ذهب بعض الفلاسفة والنقاد الى التوحيد بين العمل الفني وبين الصورة)[4]

من خلال هذا يتضح أن الطبيعة تأخذ من الصورة ثمرة إنتقاء للمادة المحسوسة لأنها أساس العمل الفني.

(ويمكن القول عند إستعراض القضايا الجمالية التي تثيرها علاقة الفن و التكنولوجيا، إن تطور أدوات الإنتاج عبر تاريخ المجتمعات البشرية قد جعلت فنونا كثيرة تتطور وفنونا تندثر، فلقد ولدت التراجيديا مع الإغريق ولم تبعث إلا بعد فترات طويلة في شكل قواعد فقط من خلال

[1] هاربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طربشي، دار الأداب بيروت، ط3، سنة 1988م، ص260 .

[2] المصدر نفسه، ص261.

[3] المصدر نفسه، ص 262.

[4] أميرة حلمي مطر، مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن، دار التنوير، مصر(ط1)، 2013، ص55.

كتاب فن الشعر الهوراس، فلا شيء يضمن إستمرار فنون معينة، نتيجة لظهور فنون اخرى تستوعب تقنيات العصر وأدوات الإنتاج.)[1]

نفهم من هذا أن تطور الفنون و التراجيديا كان عن طريق التكنولوجيا.

(والخطوة التالية التي تجاوز المذهب الإحتمالي هي أن المسألة لم تعد مسألة شخص آخر ليقررها أو سلطة، وإنما هي مسألة الذات نفسها، مسألة إقتناعها نفسه وهو إقتناع وحده القادر على أن يجعل الشيء خيرا، وعيب هذه النظرية أنها تعتقد أن كل شيء يقع في دائرة الإقتناع وحدها بحيث لا يكون هناك وجود للحق المطلق)[2]

(وينتج عن هذا النموذج الأعلى، الصورة الأصلية للذوق، هي مجرد فكرة يجب على كل واحد أن ينتجها بذاته وفقا لها يجب أن يحكم على كل ما هو موضوع للذوق، وكل ماهو نموذج لحكم الذوق، بل وذوق الإنسان و الفكرة معناها الصحيح هو مفهوم عقلي و المثالي هو تمثل الكائن الوحيد من حيث أنه مطابق لفكرة، ولهذا فإن ذلك النموذج الأصلي للذوق)[3].

بمعنى أن الذوق هو نموذج حكمي و فكرة راسخة للإنسان، بحيث يعتبر الذوق المفهوم العقلي للفكرة.

(تنشأ النظم الإجتماعية المعنى على شكل تواصل، ولهذه الغاية تستخدم اللغة لأمر بما هو كذلك، لا نزود اللغة البتة بتعبيرات تتصف بدلالة مطابقة ولكنها تسمح ببساطة أن تضع الإشارات مكان المعنى، يبقى المعنى تابعا للفرق بين المنظورات الإدراكية بشكل لا يتغير مؤكد، أنه يمكن للواقع إستعمال إشاراة متطابقة المعنى أن يريح "آخر وأنا")[4]

أي أن النظم الإجتماعية هي النمط السلوكي الذي يحدث داخل المجتمع بغرض تحقيق هدف محدد بذاته.

[1] رمضان بسطاوي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنو أنموذجا، مطبوعة النصوص، القاهرة، 1993، ص119.

[2] فريديريك هيغل، مبادئ فلسفة الحق، تر: تيسير شبخ الأرض، منشورات الثقافة، دمشق(د ط)، 1974، ص312.

[3] إيمانويل كانت، نقد ملكة الحكم، تر: غانم هنا، المنظمة العربية، بيروت(د ط)، 2005، ص137.

[4] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، د ط، 1995، ص550

(إبتداءا من هذه اللحظة، إنما نستطيع أن نتحدث عن أدب قومي، ذلك نرى مستوى الخلق الأدبي إستثنافا وتوضيحا للموضوعات القومية الحقيقية نحن ها هنا نكافح بالمعنى الأصلي للكلمة لأنه أدب يحدو شعبا بأسره إلى النضال في سبيل الوجود القومي)[1]

نقصد من هذا أن الكفاح هنا هو الذي ينير الوعي القومي ويعطي له شكلا ويفتح له آفاقا جديدة ذات أدب كفاح.

(إن الإعتراف المتبادل كما تمنحه الدولة الشمولية و المتجانسة يخفق في إرضاء العديد من الناس في صورة كاملة، مادام الغني بحسب أقوال آدم سميث يستمر في إستمداد مجده من غناه، فيما الفقير وبشعوره بأنه غير مرئي من قبل الناس المجاورين له، ورغم الإنهيار الحالي للشيوعية فإن التبادل الناقص للإعتراف سوف يكون على ما يبدوا مصدرا لمحاولات مستقبلية من قبل اليسار لإيجاد بدائل للديمقراطية و الرأسمالية)[2]

يتضح هنا أن آدم سميث إعتبر الإنسان ذو صنفين الأول الغني الذي يستمد مجده من الغنا و الصنف الثاني الفقير الذي يستمده من شعوره واحاسيسه.

(انا نحن نظرنا الى شخصية اجتماعية من وجهة نظر وظيفتها في العملية الاجتماعية فان علينا ان نبدا بالعبارة التي قلناها بالنسبة لوظيفتها بالنسبة للفرد ان الانسان بتكيفه مع الظروف الاجتماعية انما يطور تلك المعالم التي تجعله يرغب في ان يتصرف بالشكل الذي عليه ان يتصرف اذ كانت شخصية غالبية الناس في مجتمع معين .)[3]

أي أن الشخصية الإجتماعية ما هي إلا أناس يتمتعون بحب الناس قادرين على خلق جو من الفكاهة والخفة في المكان الذي يوجدون فيه.

(وما دامت هذه هي الأحوال التي تحققت فيها الديمقراطية، في أثينا، فلا غرابة في أن يؤلف المواطنون فيها طبقة قائمة بذاتها، ولم تغير الروح الديمقراطية هذا الوضع، بل ظل المواطنون بامتيازاتهم، وظلوا حريصين كل الحرص على حصر هذه الإمتيازات بأبناء مواطني أثينا الأحرار، وظلت أكثرية سكان أتيكا غارقت في أميتها)[4]

---

[1] فرانسيس فانون، معذبو الأرض، المؤسسة الوطنية، الرغاية، الجزائر، د ط، 1990، ص142.

[2] فرانسيس فوكو ياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: فؤاد شاهين، مركز الإنماء القومي، بيروت، د ط، 1993، ص279.

[3] إريك فروم، الخوف من الحرية، تر: مجاهد عبد المنعم، المؤسسة العربية، ط1، 1972، ص226.

[4] روبرت مايكيفر، تكوين الدولة، تر:حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، د.ط، د.س، ص222.

نفهم من هذا أن الديمقراطية في أثينا من القبلة التاريخية و الفكرية للنظم الديمقراطية.

(إن الديمقراطية المساواة يقول عنها ليدين" إن الديمقراطية تعنى المساواة ولا حاجة لتبيان أهمية نضال البروليتاريا من أجل المساواة وشعار المساواة إذ ما فهم هذا الشعار فهما صحيحا بمعنى القضاء على الطبقات، ولكن الديمقراطية لا تعني غير المساواة الشكلية)[1]

بمعنى أن الديمقراطية و المساواة هي صفة رئيسية في النظم الديمقراطية حيث إنها مسؤلية الحكام عن أفعالهم أمام المواطنين.

(بعيدا في أعماق المستقبل مضيت في طيراني، وهناك تملكني الذعر وعندما نظرة من حولي كان الزمن هو معاصري الوحيد عندها عدت في طيراني إلى الوراء، بإتجاه موطني وبسرعة أكبر فأكبر هكذا حلت بينكم في بلاد الثقافة أيها المعاصرون)[2]

أي أن تحليل القول على أساس التطلع إلى المستقبل من خلال التجارب التي مر بها.

[1] مونير شفيق، الدولة والثورة، رد على ماركس وإنجلز، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط1، 2001، ص 243.

[2] فريديريك نيتش، هكذا تكلم زارادیشت، تر: فيليكس فارس، دار أسامة، بيروت، ، د.ط، د.س، ص 235.

خلاصة:

نستنتج بأن كل الإنتقادات الي تعرض لها هربرت ماركيوز، إلا أنه أقام على أساس التطوير والتغيير، وهذا من خلال العولمة التي جعل فيها السياسة والعنف يقومان على مختلف تنوع المبادئ وكل المجالات، وهذا ما جعل من هربرت ماركيوز يعلن على نظام جديد وثورة تقوم على تغير كل أشكال حياة المجتمع، ولهذا سعى ماركيوز على النظام الدولي في ظل السياسة والعنف من خلال تكوين الثقافة وحتى التكنولوجيا التي تهدف إلى إنشاء مبادئ جديدة، ولهذا جعل ماركيوز الحضارة والفن أساس كل دولة.

خاتمة

خاتمة:

نستنتج في الأخير من خلال دراستنا ما يلي:

يعتبر هربرت ماركيوز علامة بارزة في الفكر الغربي المعاصر بصفة عامة وفي مدرسة فراكفورت بصفة خاصة على إعتباره أهم المؤسسين الأوائل للجيل الأول إلى جانب كلا من هوركهايمر وثيودور أدورنو...إلخ بالإضافة إلى ممثلي الجيل الثاني يورغ هابرماس والذي كانت له أهمية في إتساع المدرسة فكريا، حيث قدم ماركيوز مشروعا مهما لنقد السياسة الليبرالية التي فرت سيطرتها على المجتمعات المعاصرة هذا من جهة ودعوته إلى التحرر من ثانية، فقد إستند في كل هذا إلى روافد فلسفية همها الفلسفة الماركسية، الفلسفة الهيجلية... إلخ

إذ اعتبر الإنسان حسبه لم يعش كمركز لعالمه وخالق لأفعاله كما إستغنى عن حريته وبالتالي أصبح إنسانا ذا بعد واحد بالأولى بعيد كل البعد عن كل الأشكال.

إن الجدلية بين العنف والسياسة هي في الحقيقة جدلية الإجتماعي والسياسي والإقتصادي، بل وحتى الجسنين ولايكون هذا الفهم إلا بالبحث عن تاريخيتهما والقيام بحفريات في تطورهما وتغيرهما عبر العصور، وهذا بالضرورة يجعلنا نميز ونتعمق داخل العنف الذي هو يصاعد على التغير والتطور بل وهي السيرورة وسيلة للقضاء هي القمع والتسلط وبالمقابل يجب التمييز داخل السياسة بين عدة أنواع من السياسة، لأنها تشكل هي العلاقة الجدلية مع العنف في أي شكل من الأشكال فيما يسمى بصراع السياسي والإجتماعي وعلى هذا الأساس الصراع تتخذ أهم العلاقات الإنسانية لإعتبار الإنسان كائن طبيعي بطبعه.

وقد أكد ماركون كل ذلك بفضل النقد الذي وجهه للحضارة والمجتمع الغربي في نظامه السياسي المتسلط وإقتصاده الإستهلاكي حيث أن العنف يكون مشروعا وبناءا إذا كان ضد القمع والتسلط إذ يعتبر العنف مجرد وسيلة للتغيير

كان الهدف الأكبر هربرت من تجاورز القمع بالعنف والقضاء على السياسة هو التحرر وتحقيق السعادة ولايكون ذلك إلا بالوعي العقلاني وبتحرير الغريزة الجنسية والقضاء على ثقافة التي جعلت من الإنسان أحادي البعد في كل شيء إلى درجة تحديد وجوده حيث أصبح الشعار هو "أن أستهلك إذا أنا موجود" لذا يقف ماركوز موقفا مخالفا لفرويد الذي يؤمن بالقمع لأنه حسب هذا الأخير تحرير الغريزة تدمير للحضارة.

أما ماركيوز فيرى في تحريرها باء المجتمع غير تسلطي غير قمعي وصولا إلى معقولية جديدة ووعي ثوري، إذ يعتبرها ماركيوز ماركسي لكنه ليس مثل ماركس بمعنى يستمد من الفكر الماركسي بعض الأفكار لكن لا يتبناها بل يوظفها في تحليلاته وكذلك فإنه فرويدي لكن ليس مثل فرويد فهو يؤمن بدور التحليل النفسي للحضارة، ومن هنا نستنتج أنه لم يكن ليبيراليا ولا يستوعبا بل كان مفكرا ناقدا.

وفي خلاصة القول أن تشخيص ماركيوز وآماله في الثورة لإحداث تغييرات في السلطة والمجتمع والسياسة، لكنه عالم واقعي لا خيالي وهو كثيرا ما وقف في دراساته عند الفكر اليوتوبي أو الخيالي لأنه كان يهدف من خلال نقده الشامل إلى تحقيق الحرية والتحرر كمطلبين أساسين.

ومن أهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث الأكاديمي نذكر كالتالي

– قيام ماركيوز على أساس الأمن والسياسة من أجل بناء مجتمع متحضر خالي من القمع.

– الوصول إلى مختلف الأبعاد وإلى مبدأ الإنسان والحضارة.

– قيام الفئة الإجتماعية على أساس التعبير من أجل الوصول غلى وهي سياسة ودور نشاط المعارضة الحقيقية لا خيالية ومصطنعة.

– قيام فلسفة العولمة على أساس تجسيد الحرية وبناء حضارة.

– تحقيق رغبة الإنسانية من خلال تحقيق بعض حاجاتها في ظل النظام الديمقراطي بإعتبار ماركيوز يقوم على الديمقراطية ويفضلها على باقي الأنظمة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر باللغة العربية :

1. هربرت ماركيوز ، نحو الثورة الجديدة تر عبد اللطيف شرارة ، دار العودة، بيروت، د.ط، 1971.

2. هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر: جورج طربشي، دار الأداب بيروت، ط3، سنة 1988م.

3. هربرت ماركيوز، العقل والثورة هيجل نشأة النظرية الإجتماعية، تر: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، د ط، 1970م.

4. هربرت ماركيوز، فلسفات النفي، دراسات في النظرية النقدية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، ط1، 2012.

قائمة المصادر باللغة الأجنبية :

5. Herbert Marcus : Réexamen de concept de révoluion، revue، Diogène N 64، 1968.

6. Herbert Marcus: Tolérance repressive. Archive. De Marcuse. Web set.

قائمة المراجع:

7. إريك فروم، الخوف من الحرية، تر: مجاهد عبد المنعم، المؤسسة العربية، ط1، 1972.

8. أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية، دار المعارف القاهرة الطبعة الخامسة، 1996.

9. أميرة حلمي مطر، مدخل إلى علم الجمال وفلسفة الفن، دار التنوير، مصر(ط1)، 2013.

10. إيمانويل كانت، نقد ملكة الحكم، تر: غانم هنا، المنظمة العربية، بيروت(د ط)، 2005.

11. بيار كلاستر، مارسيل غوشيه، في أصل العنف والدولة، دار المدارك، د ب، ط1، 2013.

12. جاسم زكريا، مدخل إلى علم السياسة، د ط، سوريا، 2018.

13. جان بول سارتر، الدوامة، تر: هاشم الحسين، دار مكتبة الحياة، بيروت، د ط، 1946م.

14. جيل دلوز، المعرفة والسلطة، تر: سالم يفوت، دارالبيضاء، بيروت، ط1، 1987.

15. حسن حنفي، مقدمة في علم الإستغراب، مركز الكتاب، القاهرة، د ط، 2009.

16. حمدي احمد بدران، العنف الاسر ، ، دار الوراق، الطبعة الأولى، 2014.

17. حنة أرندت، أسس التوتاليتارية، تر: أنطوان أبو زيد، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993.

18. حنة أرندت، في العنف، تر: إبراهيم العريس، دار الساقي، بيروت، ط1، 1992م.

19. رمضان بسطاوي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، أدورنو أنموذجا، مطبوعة النصوص، القاهرة، 1993.

20. روبرت مايكيفر، تكوين الدولة، تر:حسن صعب، دار العلم للملايين، بيروت، د.ط، د.س.

21. ريمون غوش، الفلسفة السياسية في العهد السقراطي، دار المعارف دار الساقي، بيروت، ط1، 2008.
22. سالم القمودي، سيكولوجيا السلطة، مؤسسات الإنتشار العربي، بيروت، ط2، 2000.
23. سيغموند فرويد، قلق الحضارة، تر: جورج طرابشي، دار الطبيعة، بيروت، ط1، 1977.
24. صامويل هنتنجتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، د د، د ب، ط2، 1999.
25. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، العنف وإدارة الصراع السياسي في الفكر الإسلامي، دار السلام، القاهرة، ط1، 2002.
26. عبد الرحمان خليفة، اديولوجية الصراع السياسي، دار المعرفة، الاسكندرية، (د.ط) 1999.
27. عبد الرحمان خليفة، فضل الله محمد إسماعيل، الإيديولوجيا والحضارة، الإسكندرية، د ط، 2006.
28. عبد الغفار مكاوي، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، د ط، 2017.
29. عصام سليمان، مدخل إلى علم السياسة، دار النضال، بيروت، ط2، 1989م.
30. عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، دار العربية للعلوم، المغرب، ط1، 2005.
31. فرانسيس فانون، معذبو الأرض، المؤسسة الوطنية، الرغاية، الجزائر، د ط، 1990.
32. فرانسيس فوكو ياما، نهاية التاريخ و الإنسان الأخير، تر: فؤاد شاهين، مركز الإنماء القومي، بيروت، د ط، 1993.
33. فريديريك نيتش، هكذا تكلم زارادیشت، تر: فيليكس فارس، دار أسامة، بيروت، ، د.ط، د.س.
34. فريديريك هيغل، مبادئ فلسفة الحق، تر: تيسير شبخ الأرض، منشورات الثقافة، دمشق(د ط)، 1974.
35. فؤاد زكريا، هربرت ماركيوز، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2005.
36. قحطان أحمد الحمدني، مدخل إلى علوم السياسية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 1، بغداد، 2012.
37. قحطاني أحمد الحمداني، مدخل إلى العلوم السياسية، دار الثقافة للنشر، عمان، ط1، 2012.
38. قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عن هابرت ماركيوز، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1980.
39. قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هربرت ماركيوز، المؤسسة العربية، بيروت، ط1، 1980م.
40. كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، دار العربية للعلوم، الجزائر، ط1، 2010.
41. لطفي حاتم، موضوعات الفكر السياسي المعاصر، د د، د ب، ط1، 2010.
42. ليوشتراوس جوزيف كرويسي، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: محمد اليد احمد إمام، عيد الفتاح للثقافة، القاهرة، د.ط، 2005.
43. ماجد الغرباوي، تحديات العنف، دار المعارف، بغداد، ط1، 2009.
44. مجاهد عبد المنعم مجاهد، جدل الجمال والإغتراب، دار الثقافة، القاهرة، د ط، 1996.
45. محمد وقيع الله أحمد، مدخل إلى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010.

46. محمود سعيد الخولي العنف في مواقف الحياة اليومية ثقافات وتفاعلات، دار النشر ومكنية الآراء الطبعة الأولى 2006.
47. موريس دوفرجيه، علم إجتماع السياسة، تر: سليم حداد، المؤسسة الجامعية، د ب، ط2، 2001.
48. مونير شفيق، الدولة والثورة، رد على ماركس وإنجلز، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، المغرب، ط1، 2001.
49. ميشال فوكو، إرادة المعرفة، تر: جورج صالح، مركز الإنماء القومي، لبنان، د ط، 1990.
50. نيكولا ميكافيلي، كتاب الأمير، تر: أكرم مؤمن، مكتبة الساعي للنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 2004.
51. يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، د ط، 1995.
52. يورغن هابرماس، بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار، سوريا، ط1، 2002.

المجلات:

53. بلال دربال، السياسة اللغوية المفهوم والآلية، باتنة، ع 10، 2014.

المذكرات:

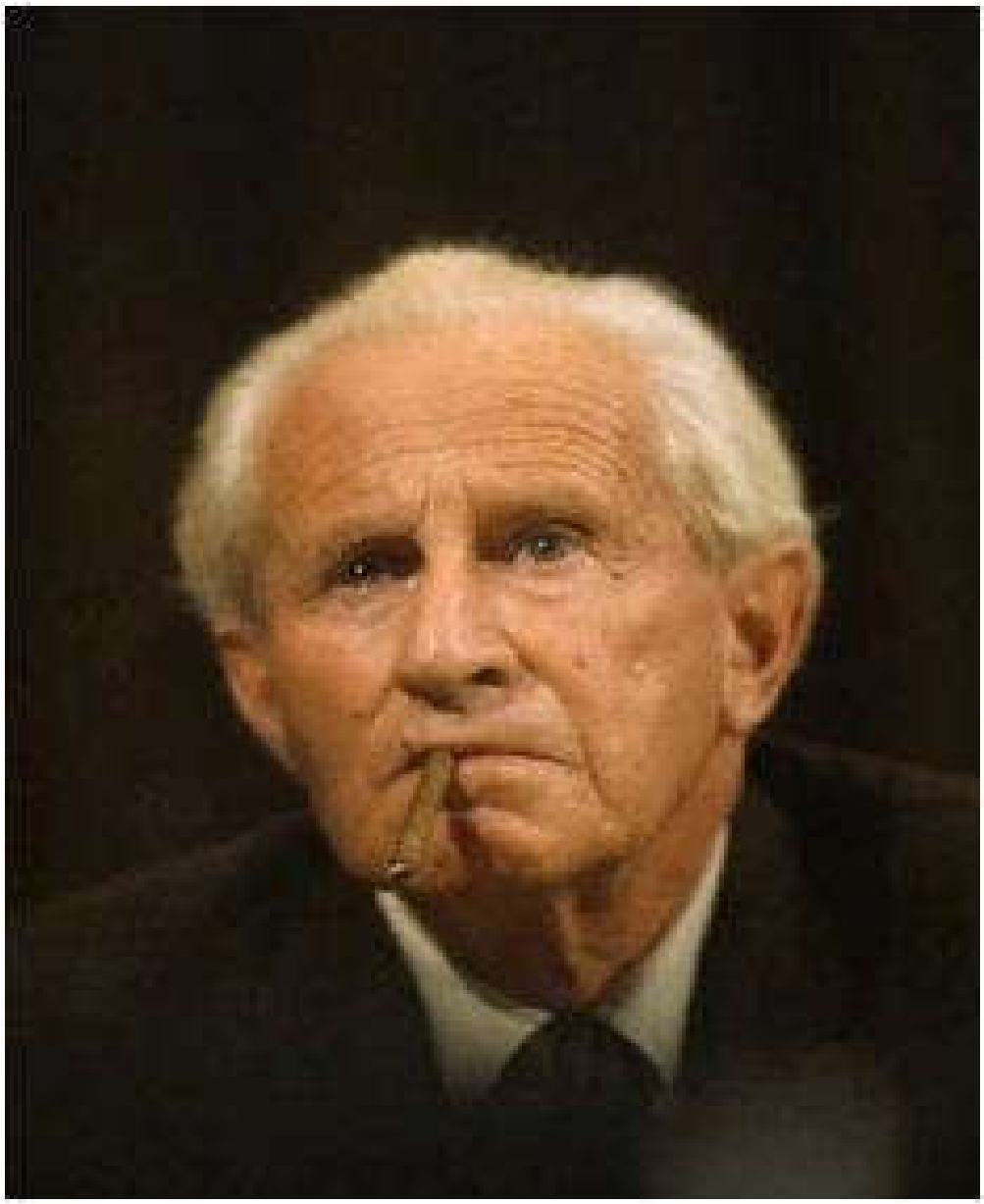
54. أسماء ربيع، ظاهرة العنف عند حنة أرندت، جامعة الجزائر، مذكرة ليل شهادة الماجستير في الفلسفة، الجزائر، 2017/2016.
55. خديجة هلو، البعد الجمالي في فكر ماركيو، مذكرة ماجيستير، جامعة وهران، كلية العلوم الإجتماعية سنة 2015-2016م.

المواقع الإلكترونية:

56. https://philoface.wordpress.com/

الملاحق

الملحق رقم 01: هربرت ماركيوز



المصدر: https://philoface.wordpress.com/

جامعة ابن خلدون – تيارت
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم النفس و الأرطفونيا و الفلسفة

تصريح شـرفي

خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

(ملحق القرار الوزاري رقم 1082 المؤرخ في 2020/12/27 المتعلق بالوقاية ومحاربة السرقة العلمية)

30 MAI 2023

أنا الممضي أدناه،

الطالب (ة) [illegible]

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم: [illegible] والصادرة بتاريخ: 2023/02/07

المسجّل(ة) بكلية: العلوم الإنسانية والاجتماعية قسم: علم النفس والفلسفة والأرطفونيا

و المكلف بإنجاز أعمال بحث مذكرة التخرج ماستر عنوانها:

[illegible]

شعبة: فلسفة تخصص: فلسفة عامة

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية النزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه.

التاريخ 2023/05/30

إمضاء المعني

جامعة ابن خلدون – تيارت
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم علم النفس و الأرطفونيا و الفلسفة

تصريح شـرفي

خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

(ملحق القرار الوزاري رقم 1082 المؤرخ في 2020/12/27 المتعلق بالوقاية ومحاربة السرقة العلمية)

أنا الممضي أدناه،

3 0 MAI 2023

الطالب (ة) ...سفيان امنا...

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم 20123345.7 والصادرة بتاريخ :...2021.08.08...

المسجّل(ة) بكلية :...العلوم الاجتماعية... قسم : ...علم النفس الفلسفة والأرطفونيا

و المكلف بإنجاز أعمال بحث مذكرة التخرج ماستر عنوانها :

...السياسة العقابية في مريض الإكتئاب الذهاني...

...

شعبة:...فلسفة... تخصص:...فلسفة عامة...

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية النزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه.

التاريخ ...2023/05/30...

إمضاء المعني

الفهرس

شكر وتقدير: .....

إهداء .....

إهداء .....

مقدمة: ..... أ

الفصل الأول: مدخل مفاهيمي للسياسة والعنف 5

تمهيد: 6

المبحث الأول: ضبط مفهومي السياسة والعنف 7

المبحث الثاني: كرونولوجيا مفهومي السياسة والعنف 18

المبحث الثالث: فلسفة هربرت ماركيوز 41

خلاصة: 51

الفصل الثاني: اشكالية العلاقة بين السياسة والعنف 52

عند هربرت ماركيوز 52

تمهيد 53

المبحث الأول: آليات الممارسة السياسة عند هربرت ماركيوز 54

المبحث الثاني: ظاهرة العنف عند هربرت ماركيوز 65

المبحث الثالث : إشكالية العلاقة بين السياسة والعنف عند هربرت ماركيوز 71

خلاصة: 76

الفصل الثالث: السياسة والعنف في ظل العولمة والنظام الدولي الجديد 77

تمهيد 78

المبحث الأول: فلسفة هربرت ماركيوز السياسية بنظرة نقدية 79

المبحث الثاني: السياسة والعنف في ظل العولمة 83
المبحث الثالث: السياسة والعنف في ظل النظام الدولي..... 91
خلاصة:..... 98
خاتمة..... 100
قائمة المصادر والمراجع:..... 103
الملاحق..... 106
الملخص: .....

الملخص:

تحمل إشكالية العنف والسياسة في الفكر الماركيوزي، أبعاد فلسفية ثقافية حضارية، لأن الفلسفة با النسبة لماركيوز توقظ الوعي وتحرك العقل، وبهذا السياسة أقامت على ضبط المؤشرات من اجل تسيير الأمور في حياة المجتمع، ولهذا جعلها ماركيوز هي الأساس، ولا ننسى دور الفن باعتباره هو المحرك الأساسي للثقافة التي من خلالها يمكن أن تشارك في الثورة، ويأتي دور الجمال لينبذ العنف والقسوة والقهر، وباالتالي هو والفن يعبرا عن مأساة الانسان، ولهذا لابد من الوعي لتدمير كل اشكال التسلط القمعي، والتحرر لبناء نظام وسلطة، من خلال تحقيق إنسانية الفرد ، تقوم على الديمقراطية الحقيقية، ولهذا فا العولمة هي محور تمركز المجتمع على أساس نظام وسياسة تخلق بناء مجتمع صحيح، وهذا ماجعل من ماركيوز يقوم على أساس السياسة والعنف لبناء حضارة ذو قيمة متطورة ومتمركزة .

Summary:

The problem of violence and politics in Marcuse's thought bears philosophical، cultural and civilized dimensions، because philosophy، according to Marcuse، awakens awareness and moves the mind، and with this policy it was based on controlling indicators in order to run things in the life of society، and for this Marcuse made it the basis، and we do not forget the role of art as it is the engine The basic principle of culture through which you can participate in the revolution، and the role of beauty comes to renounce violence، cruelty and oppression، and therefore it and art express the human tragedy، and for this it is necessary to have awareness to destroy all forms of oppressive domination، and liberation to build order and authority، by realizing the humanity of the individual، based on True democracy، and for this reason، globalization is the focus of the centralization of society on the basis of a system and policy that creates the building of a true society، and this is what made Marcuse based on politics and violence to build a civilization with a developed and centralized value.