

السلطة وحفريات العنف "دراسة اركيولوجية في رهانات البيولوجية السياسية ومشروعية العنف راهانا"

Power and Violent Fossils "A Study of Archaeology in the Stakes of Political Biology and the Legitimacy of Violence currently"



مشقق إبتسام

جامعة الحاج لخضر - باتنة 1- مخبر حوار الحضارات والعولمة (الجزائر)

ibtissem.mechegueg@univ-batna.dz

تاريخ النشر: 2023/12/31

تاريخ القبول: 2023/12/14

تاريخ الارسال: 2023/09/28

ملخص: تتوسل هذه الورقة البحثية الى مقارنة سؤال "العنف" في الأفق السلطوى، وتندرج هذه المقاربة ضمن المسعى الاركيولوجي بمختلف تشكيلاته المعرفية التي تعمل على البحث في تاريخ_العنف_ والحفر تشكيلاته "الميثولوجية" للكشف عن سر البداية التاريخية للعنف والعنف السياسي، على اعتبار أنّ السلطة منذ لحظتها التأسيسية ومن خلال استراتيجياتها القمعية قد عملت على تطبيق "مبدأ القوة" لضمان استمراريتها وديمومتها داخل المحيط التي تتشكل فيه، كاستراتيجية غير مرئية، تخوض حربا ضد الاخطار التي تهدد النظام العام، فأنشأت مؤسسات واجهزة "انضباطية" لتتمكن من ممارسة دورها في تشييد الرقابة من جهة والتأسيس للعنف المشروع من جهة أخرى

الكلمات المفتاحية: ميشيل فوكو؛ السلطة؛ العنف؛ الاركيولوجيا؛ البيولوجيا السياسية.

Abstract: This research paper begs to the approach to the question of "violence" in the Powerful Horizon. This approach falls within the institutional endeavor of various cognitive forms that research the history of _violence_ and excavation of "methological" forms to reveal the secret of the historical beginning of violence and political violence, given that the authority has been since its founding moment Through its repressive strategies, it has worked on applying the "Principle of Strength" to ensure its continuity and permanence within the ocean, which is formed, such as an, invisible, fighting against the risks to public order. It established institutions "Disciplinary" interface to be able to exercise its role in the construction of control on the one hand and the establishment of legitimate violence on the other hand

key words: Michel Foucault؛ power؛ violence؛ archeology؛ political biology

مقدمة:

يعتبر العنف قديم قدم الانسان فهو ليس طارئاً ودخيل على السلوك الانساني، فتاريخ البشرية سلسلة متواصلة من الحروب وماضيها مشهد مأساوي مُرَقَط بِنكبات الفناء تُنقَشُ صورة مُظلمة لمستقبل الحضارة الإنسانية. انها ثقافة العنف الذي مثل رهانا خطيرا لأنطولوجية الانسان منذ القدم، فصار يهدد أمنه وسلامته وإستقراراه، لهوى به عميقا في غُباب التوحش والانحطاط.

كما يشكل اليوم من أخطر التحديات والمشكلات وأكثرها تعقيدا، فقد امتدت آثاره وانعكاساته الى اغلب الحضارات الإنسانية فصار من العويص العثور على مساحة سلام تسمح بالمراجعة والنقد، ونيش الخطأ وتشخيص الحلول الناجحة لتسوية الأزمات. ولم تقتصر حالة اللاوئام على العلاقات الدولية فقط بل إكتنفت أيضا علاقة الحكومات بشعوبها، والسلطة بالمعارضة والحركات والأحزاب السياسية فيما بينها، حتى وصل العنف الى الآخر "الاختلاف"، "فأصبحت بعض الدول _ العربية راهنا_ تعاني خطرين مُحتممين في آن واحد؛ خارجي يتمثل في القوات المحتلة، وداخلي يتمثل في مجمل الممارسات الإرهابية والعمليات الانتحارية والتخريب وإضرام نار الفتن وتصعيد خطاب الكراهية من خلال تكثيف وتيرة العنف" (الغرباوي، 2009، صفحة 21).

فصرنا نشهد اليوم تصاعداً ملحوظاً في ظاهرة العنف، الباعث على القلق "قلق وجودي"، وجب التَّفكُّر فيه كباقي الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والتاريخية وحتى العقديّة، فلا تكفي في إبتداعها وزوالها مشيئة وقدرة فرد أو افراد، لأنها حصيلة جملة من الشروط والظروف، وثمرّة من القوى والبواعث، وهذا التزايد ليس فقط في مظهره المُقارب من منظور قانوني كجنوح، بل ثمة عنف مبرر ثقافياً، إمّا بتأويل سياسي، أو بتأويل ديني، أو عرقي... إلخ. ومع تزايد الظاهرة والإحساس بفداحتها نلقى أنّ النقاش تداعياته عادة ما تنشغل بالمقاربات السياسيّة الأنّيّة، بينما ظاهرة العنف غير مقيدة بأحداث جزئيّة بل تفصح بنفسها عن أصول كامنة أو ظاهرة في التفكير والاجتماع. من هنا دعت الضرورة إلى التعميق في دراسة في الناتج النظري الذي قُدّم في حقول الفلسفة.

وباعتبار أنّ أزمات الانسان هي أزمات الفلسفة، فموضوع الفلسفة الحقيقي والذي نعنيه جيداً، هي القدرة على تحويل مشاكل العصر وهموم المجتمع الى فلسفة؛ التي هي دوماً منشغلة بالبحث والفرز، حتى تتمكن من حسم الاشكال لتنتقل الى اشكال آخر بوجه جديد ومعطيات جديدة لان الحلول الفلسفية تقتضي الحفر في تاريخ المشكلة بحسب التمشي الفوكوي، فالفلسفة لا تزهر الا بوجود الازمات. وعليه تهدف هذه الدراسة الى اكتشاف البنية المعرفية لممارسة العنف على المستوى السياسي وتحديدًا من خلال الزوج المفهومي: سلطة/ عنف /Pouvoir /Violence، والذي يمكن أن نضيف اليه مفهوم القوة Force والاقتران أو الإمكان puissan عند "ميشيل فوكو" مع تركنا جانباً لمفهوم النفوذ Autorité الذي يقودنا مباشرة الى التفكير في افق "حنا ارندت"

هذه الجدلية تفتح المجال للحديث عن مسائل عديدة، أو طرحها للنقاش والجدال كظاهرة التسلط وعلاقتها بالحرية من جهة وعلاقة هذه الجدلية بالسياسة والدولة على أصعدة مختلفة من جهة

أخرى. فالربط بين السلطة والعنف هو وصل اجتماعي سياسي والأصل الاجتماعي للعنف يعود إلى درجة التسلط التي يعاني منها الفرد داخل الانساق السوسيوسياسية، لذلك فإن السلطة في علاقاتها مع الآخر تهيكل داخل المجتمع إما سلطة شرعية أو سلطة تمارس العنف على أفرادها، فالتسلط يظهر من خلال درجة العنف الممارس داخل الكيان الاجتماعي والذي يؤثر على الاستقرار السياسي، فجدلية السلطة والعنف تُبين متى تتحول السلطة إلى تسلط وهو التحول الذي يبين أن العنف إذا مُرس في أقصى درجاته ومختلف اتجاهاته بدون غايات يتحول إلى تسلط، وهذا يعني أن التسلط لا تقوم له قائمة بدون عنف. ويظهر العنف لسيقًا بالسلطة في فكر "ميشيل فوكو" من خلال علاقات القوى؛ وهذا ما عبر عنه "جيل دولوز" في تحليله لمواقف "فوكو" قائلا: "بأن السلطة علاقة قوى وأن كل علاقة قوى هي على الأصح علاقة سلطة... والعنف ملازم للقوة أو نتيجة تترتب عنها وليس عنصرا مكونا لها... ذلك أن العنف ينصب على الأجساد والموضوعات أو على كائنات معينة يبيدها أو يبدل لشكلها بينما القوة لا موضوع آخر لها سوى القوة (دولوز، 1987، صفحة 77)".

من هنا وتأسيسا لهذا المنحى البحثي الذي يفترض التعمق في الأسس المجتمعية القمعية التي يغلب عليها طابع العنف من خلال استراتيجيات تمنحه مشروعية أخلاقية وانطولوجية؛ فحفريات العنف الدراسة تعمل على تحيث الطرح الفوكوي مع الأجهزة السياسية راها ومنه نطرح الإشكالات التالية: ماهو العنف؟ ماهي الأسس التي عملت على نشأته في المجتمع البشري؟ هل هو وليد الواقع ام الواقع (الأجهزة) بمعنى متى يصبح "العنف" استراتيجية سلطوية مشروعة؟ وماهي تجلياته في المجتمع السياسي راها؟ وقد قمنا باختيار هذا الموضوع لدراسة أهميته، فالعنف كمصطلح ظاهريا واضح الدلالة، لكن في جوهره متعدد الدلالات؛ كما نهدف من خلال هذه الدراسة إيضاح المنظور الفوكوي لهذا المفهوم وعلاقته بالسلطة والجسد.

1. سؤال العنف.. مقارنة تأسيسية بإشكال فلسفي:

إن طبيعة الأشكالية المفهومية لمسألة العنف فلسفيا يعود بالأساس الى عدة دلالات ومنظوريات اختلفت في توصيف وتحديد هذا المفهوم؛ وذلك بالنظر الى اختلاف المجالات المتعلقة به وتباين الحقول الموصولة به كعلم الأديان المقارنة، الفلسفة، علم الاجتماع، الانثروبولوجيا وكذا العلوم الإنسانية. واذا ما أدركنا وضع تعريفنا واضحا للعنف فانه لا يخرج عن كونه "ما يفرض نفسه على كائن خلافا لطبيعته" أو "الاستعمال غير مشروع غير قانوني للقوة عندما نكون نحن الذين نعيش في ظل قوانين مكروهين على ابرام أي عقد لا يوجبه القانون" من جهة (لالاند، 2001، صفحة 1554/1555)، ومن جهة أخرى هو نقيض دلالي للرفق واللين؛ فهذا المعنى يكون العنف هو "الشدة والقسوة اللتان تتجليان في استخدام القوة" (لالاند، 2001، صفحة 445) "قصد فرض موقف أو رأي أو ... (سعيد، 1994، صفحة 310_313)، كما جاء في لسان العرب "الخزقُ بالأمر وقلة الرفق به، وهو ضد الرفق" (المنظور، 1405 هـ، صفحة 257).

ويعرفه "جميل صليبا" في معجمه الفلسفي أنه "كل فعل شديد يخالف طبيعة الشئ يكون مفروضا عليه عليه وخارجا عنه، فهو بمعنى ما فعل عنيف والعنيف هو القوي الذي تشتد صورته بزيادة الموانع التي تعترض سبله، والعنيف من الرجال هو الذي لا يعامل غيره برفق، وهو ايضا استخدام القوة استخداما غير مشروع أو غير مطابق للقانون" (صليبا، 1982، صفحة 12)، اما بالنسبة ل احمد خليل احمد فيرى فيه "الايذاء باليد او اللسان او بالفعل او الكلمة في الحقل التصادمي مع الاخر" (خليل، 1984)

والعنف في اعم معانيه "فعلا يُمارس بواسطة القوة في مواجهة عائق ما، وهو سلوك شخص ضد شخص آخر يُعتبر عائقا في وجه تحقيق رغبة الشخص الأول" (Dictionnaire De Philosophie, 2009, p. 344) ، ويظنُّ هذا التعريف قاصرا ازاء عمق ما يطرح بخصوص العنف بوصفه إشكاليه فلسفية وظاهرة تاريخية في آن واحد، فاذا ما بحثنا في الحقول الاخرى ، فيظهر لنا في "علم النفس" على أنه ذلك السلوك المشوب بالقسوة والعدوان والقهر والاكراه، فهو سلوك بعيد عن التحضر والتمدن، تستثمر فيه الدوافع والطاقات العدوانية استثمارا بدائيا كالضرب والقتل وتدمير الممتلكات واستخدام القوة للاكراه والقهر" (طه، 1993، صفحة 551)، اذا من المهم التنبيه إلى غياب المفهوم القطعي لِدلالة العنف كونه ممارسة تترتب عنه آثار غير محمودة مادية / معنوية ، وقد تكون هذه الآثار ظاهرة / خفية، وبالتالي يهدف كل تفكير في العنف إلى إنهائه والحد من آثاره سواء تعلق الأمر بسلوك الأفراد أو الجماعات أو الدولة.

الى جانب هذه المنظوريات توجد هناك مقاربات أخرى تركز على أبعاد ومعايير مغايرة للمعتقد السائد الذي يؤسس للعنف من منطلق قدحي، رُبَّ مقاربات ترى في الممارسات العنيفة حتمية انطولوجية وضرورة اجتماعية ومعطى جوهرى بالنسبة للكائن الحي؛ وأيّة محاولة لإنكاره يعني انكار وتجاهل جزء كبير من الذات البشرية فمن غير المعقول أن نجد مجتمعا خاليا من العنف تُحترمُ فيه القواعد والقوانين احتراماً كلياً، بل نجد اعمال عنيفة تُمارس داخل النسيج الاجتماعي لإعطاء وتوليد الحركية بداخله، ومثال ذلك ما ذهبت اليه الباحثة "لوسي مير" بذكرها ان المجتمعات التي لا تعيش العنف هي مجتمعات ميتة حسب بعض التطورات، اذَّ العنف هو إحداث التغيير والاعتراف في آن واحد، التغيير بالرفض والاعتراف بوجود التناقض والتعارض.

الى جانب هذا الطرح نجد "ريمون بودان" الذي يرى في العنف مقابلا للحرية باعتباره مبادرة تدخل بصورة خطيرة في حرية الاخر، تعمل على ان تحرمه حرية التفكير والرأى والتقدير" (برونو، 1985، صفحة 13/14)، واذا ما تعمقنا في حركة التاريخ ندرك أهمية العنف في التمشي الماركسي الذي يظهر في الصراع بين البرجوازية الحاكمة لمقالييد السياسة مستعملة في ذلك آليات الممارسات العنيفة، والبروليتارية الثائرة عليها لتحقيق المساواة ، من هنا ينظر ماركس الى الدولة على انها أداة تمارس عنف، التي تمتلك الطبقة الحاكمة قياداتها داعيا الى تقويضها وخلقها عن طريق التغيير الجذري "الثوري" ان صحَّ القول؛ فالعنف هو الوسيلة التي تستخدمها الطبقة الكادحة في حيازة مستقبلها، من هنا يُقرُّ

"ماركس" على ان الديكتاتورية البروليتارية هي النموذج السياسي الأمثل، كونها لا تحاول ان تهادن الانسان مع الدولة بل تهادن الانسان مع الانسان ومع ذاته، وهذا لا يتسنى الا بالإندثار التام للدولة من هنا وجب الانقلاب لاستعادة الانسان إنسانويته. وهذا ما أكده زميله "انجلز"، على "ان العنف وسيلة لتنمية الاقتصاد" (ارندت، 1992، صفحة 14)، أما "جان بول سارتر" فقد ذهب في تمجيده للعنف ابعده مما ذهبت اليه الماركسية، وذلك من خلال قراءته وتقديمه لكتاب "فارنز فانون" بحيث يرى في العنف الية متجددة تخلق نفسها باستمرار.

من هنا يمكن القول ان إشكالية هذه المقاربة تبقى رهينه النقاش ومفتوحة خاصة بالنسبة للمجالات الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي يصعب فيها على الباحث او المحلل إيجاد نقطة محددة لدراستها وخصوصا تلك المسكوت عنها والمغيبة ولمعرفة حقيقة ما يطرحه سؤال العنف يكون من الوجيه الاستناد لضرب من الاستقراء التاريخي وتقصي فضاءات المصطلح ونفض حملته المعرفية لاستكشاف الممارسات العنيفة التي لا تكاد تخلو في كل مرحلة من مراحل التاريخ البشري.

2. الحفر في تاريخية العنف: "العنف وسؤال الزمانية"

يمكن إستنتاج العنف كحادث وحدث تاريخي وتحقيب نواتجه كراهنية متجددة باستمرار من خلال طرح كل ممكناته الزمانية بالانخراط اركيولوجياً في تاريخ الممارسة العنيفة أو جينياولوجياً بالعودة الى مرحلة ما قبل التاريخ والتي عاش فيها الانسان في صورة وحشية؛ فقد قيل أن الانسان يولد وهو يحمل جرثومة "العنف" بين جنبيه، فهو يفكر دائماً باللجوء للقوة والبطش بغيره تطويع الاخر واضطهاده واستغلاله، فضلا عن الارتكاز عليه في الدفاع عن النفس وتحقيق أهدافه من خلال توظيفه لمواجهة الاخطار أو تسوية الخصومات، فالعنف يغور ويغوص عميقا في الطبيعة البشرية يخالطها ويتماها معها ويسكنها وتسكنُ فيه. ويفسرُ "فرويد" الانسان ومدى علاقته بالعنف في كتابه "قلق الحضارة" بقوله "ليس الانسان ذلك الكائن الهادئ والمسالم ذو القلب المتعطش للحب، والذي يقال عنه انه يدافع عن نفسه اذا ما هوجم؛ انه على العكس من ذلك كائن يختزل في أعماق ذاته قدرا من العدوانية. فالانسان هو بالفعل ميال الى اشباع حاجاته العدوانية على حساب بني جنسه، واستغلال عمله دون تعويض واستعماله جنسيا دون رضى منه، والاستحواذ على كل ما يملكه واهانتته وتعذيبه وتقتيله كقاعدة عامة. فعدوانية الانسان الشرسة قائمة اما تنتظر اثاره تأتيها من الخارج وإما تندرج في الوصول الى هدف يكون من الممكن الوصول اليه بأساليب غير عنيفة. فكلما ضعفت القوة الأخلاقية التي تحد من هذه العدوانية صارت الظروف مواتية لكي تظهر هذه الأخيرة بشكل تلقائي، وتكشف ان وراء الانسان حيوان مفترس لا يقيم أي اعتبار لبني جنسه. فكل من استعادت ذاكرته الفواجع التي واكبت نزوح الشعوب أو غزوات "جنكيز خان" وقبائل المغول وحروب تيمور لتك او تلك التي تسبب فيها استيلاء تقاة الصليبيين

على القدس، دون ان ننسى فواجع الحرب الأخيرة (1914-1918) ينحنى احتراماً امام تصورنا هذا ويعترف بصحته" (الدكالي، 2003)

فعندما تشكلت المجتمعات البشرية كان العنف الأداة الوحيدة للبطش والاضطهاد وحتى مع تطور الانسان وتفاعله مع الطبيعة أنتج أساليب للقوة وازداد اعتماده على هذه الممارسات كسبيل لبلوغ غايات لم تُتاح له بطرق سلمية ويمكن رصد العنف داخل تركيبة المجتمعات المنظمة بمختلف انواعه كأداة للتسلط والقمع فأنتج حضارة مشوهة مُتفسخة، حضارة تحمل في ثنهاها عدمية الانسان.

إن مراجعة تاريخ العنف يُحتمُّ علينا العودة الى التشكيلات الميثولوجية لحضارات الشرق القديم كونها تمثل سر البداية_ او "البدء" بالمعنى النيتشوي_ التاريخية للعنف والعنف السياسي؛ إذ نقف عند ملحمة الخليقة البابلية والتي تدور احداثها الاب "ابسو" والام "تيامة" ثم جاء الى الوجود الكثير من الأبناء "لخمو، لخامو، انشار وكيشار" ثم "انو" الذي انجب "أيا" اله الحكمة وبمرور الزمن كثر ضجيجهم الذي يزعج الاب "ابسو" فيقرر برفقة صديقه و وزيره "ممو" التخلص منهم، لكن الأبناء وبقيادة "أيا" تمكنوا من قتل الاب "ابسو" والحلول محله. (ربيعو، 1995، صفحة 17)

مع بروز الحضارة الاغريقية التي إتسمت بالطابع النظري العقلي في تحديدها للحقيقة؛ وتجاوزت بذلك كل التفاسير الميثولوجية التي عرفت بداياتها حملات عنيفة تميزت في الحروب والتزاعات الإقليمية خاصة بين أثينا وإسبرطا في اطار مدينة "الدولة" التي لقيت عناية مخصصة من قبل فلاسفة الاغريق بدءاً من بالحكماء السبع او الفلاسفة الطبيعيين الاوائل وعلى رأسهم "هيراقليطس" المعروف بفلسفة الصبرورة والتغيير، والذي يرى في العنف الغاية القصوى للتفكير في الوجود، من منطلق فكرته المعروفة ان "الحرب تولد كل شيء" وقانون الحياة يخضع الى مبدأ "الكراهية والمحبة" الكراهية التي تشي بالعنف كضرورة أنطولوجية، فالعنف ومظاهر الطغيان عند اليونانيين يمثل الفوضى التي تتعارض مع النظام والعدل؛ فإذا رجعنا إلى الحضارة اليونانية فإننا نجدها تعرف نفسها بشكل صريح بأنها "طريقة حياة تقوم بشكل حصري على الإقناع وليس على الإكراه والعنف، ومما يوضح أن هذا (...) ما درج عليه عرف أثينا، "إقناع" المحكومين عليهم بالإعدام بالقيام والانتحار وذلك بشرب كأس السم، وبذلك يتجنب المواطن الأثيني الشعور بمهانة العنف الجسدي في الظروف كافة" (ارندت، 2008، صفحة 14)، هذا الاكراه التعسفي الذي يهدد وحدة المدينة انتج تراجيديا ومأساة اعدام سقراط. وهذا الحكم يعتبر اكبر صورة للعنف المتصل بالحقيقة الاغريقية على مر التاريخ.

وما هو ملفتٌ للنظر أن حضور سؤال العنف لم يذهب له فلاسفة الاغريق بصفة مباشرة الا ما برز في فلسفة سقراط وأفلاطون؛ فنظام اثينا كان موضع تأملات افلاطون الذي سمي في تفسيره لأسباب سيطرة العنف وكيفية معالجته، لهذا فهو يشيدُ في جمهوريته بدور الفيلسوف الحاكم، الذي يمثل له الحق والعدالة الغاية النهائية، في حين ان غاية المستبد الطاغي هو اشباع الغرائز والميول ويرى افلاطون "أن تصور الدولة وما فيها من قوانين موروثه على أنها نوع من المحاكاة للمدينة السماوية، ولاشك فيه أن القانون الأفضل من الهوى، وأن صلاح الحاكم الخاضع للقانون أفضل من تلك الإرادة التحكمية التي

تصدر عن طاغية مستبد إن القانون هو بوجه عام قوة باعثة على الحضارة يصبح الإنسان من دونها مهما تكن صفته أخطر من الحيوانات المتوحشة" (كونزمان، 2008، صفحة 45)، ولكن افلاطون لا يستبعد تماما اللجوء الى العنف، بل بخلاف ذلك يُلزم به عندما يتعلق الامر بأناس لا تنفع معهم آليات الاقناع، ومبرر هذا اللجوء وشرعيته تكمن غايته في تحقيق العدل والسعادة في المدينة؛ هكذا يحق للحكومة الشروع في تصفية المدينة من المظاهر السيئة والرذيلة، ومن الحاكم الطاغية المستبد اذ يقول افلاطون في ذلك: "الأ يلزمُ عن ذلك ان رجلا كهذا إما أن يغتاله أعداؤه، أو أنه يزداد استبدادا فيتحول ذئبا" (خنافر، 1995، صفحة 74)

اذا كانت أفكار افلاطون تعد من الأفكار ذات دلالة المبكرة لفلسفة القوة، "فإن أرسطو لا يقل عنه أهمية في هذا المجال، فالدولة عند أرسطو أسى من الفرد والعائلة والقرية، "لأن الكل أسى من الجزء ولا وجود للجزء إذا فسد الكل (اسماعيل، 2002، صفحة 17) "والمقصود من ذلك أن الدولة تشمل الافراد والأسرة، إذ يعتبر الإنسان كائن اجتماعي بطبيعة لا يستطيع أن يعيش منفرد عن الجماعة، و واجب الدولة يمكن في تأمين الكمال الخلقي للمواطنين وقوامها يهدف الى تحقيق حياة خيرة وسعيدة (كونزمان، 2008، صفحة 53)، فما الدولة إلا جماعة مواطنين تابعين لدستور محدد.

فالدولة الدستورية المستقرة هي التي تراعي العرف، رعاية تامة وتجعل من القانون المثل والمبدأ الأعلى للمجتمع، وأن يتبع الحاكم بمقتضيات الفكر ونداء العقل المحض "المجرد" من الميول والأهواء، ومنه فالعقل وحده هو الذي يقود بموجبه الإنسان فإن خضع إلى شيء فإنما هو لسلطة استجابة العقل وحده.

ومع الميثولوجيا المسيحية التي انتجها اللاهوت الديني ورجال الدين التي تتمثل في مملكة الله التي تلجأ اليها الأرواح المستضعفة _ حسب تعبير برترندراسل _ والمستبدة، ومملكة الأرض وثنائية الروح والجسد والعقل والايمان ... الخ. ويمكن اسقراء هذه الحقبة من القديس امبروزو 340_395م، والقديس جروم 345_420م والقديس اوغسطين 354_430م، الذين كان لهم دورا كبيرا في ظهور النظام الكنسي الى الوجود (لابيكا، 1982، صفحة 98)، فقد اعتبر القديس اوغسطين ان الكنسية هي مدينة الله، فالاولى_ الكنيسة_ تقوم على مبادئ أخلاقية؛ تقابلها الثانية_ مدينة الله_ التي تمثلها الدولة.

ان تاريخ البشرية هو تاريخ صراعات وحروب التي تتعارض مع مبادئ الخير المتعالية، وقد فرضت السلطة اللاهوتية سلطتها على الحقبة القروسطية التي تقوم على "القوة" في سيطرتها على الشعب واعدام كل من خالف تعاليمها ولعل "غاليلو غاليلي" خير مثال على ذلك.

إن مسار التاريخ عند "أوغسطين" حادثة فريدة من نوعها لا تقبل التكرار، ولهذا السبب عد أوغسطين ظهور الكنيسة المسيحية نقطة تحول مفصلية _ في التاريخ _، لأنها مرحلة صراع بين قوى الخير وقوى الشر ومنذ هذه المرحلة أصبح خلاص الإنسان مرتبطا بمصالح الكنيسة " (صبيحي، 1975، صفحة 169) التي تعد أعلى من أية مصلحة، ويكون الخلاص بنزول المسيح، أين ينتصر الحق لصالح أهل المدينة السماوية على حساب ظلم أو طغيان أهل مدينة الله " وبالخلاص النهائي في مسار تاريخ المدينتين نجد

المجتمع السماوي ، هو المجتمع الذي افراده تطهروا روحيا وتخلصوا من الخطيئة في العالم وكذلك العالم الآخر" (اسماعيل، 2002، صفحة 27) ، بحيث تتم هذه الطهارة انطلاقا من الصبر على الشر والألم ، وتربية النفس على خدمة الفضيلة الاخلاقية (صبيحي، 1975، صفحة 101)

ومما لا شك فيه أن الحاكم الذي يمارس سلطة إلهية يستطيع أن يقتدرَ بها ، " وان كان الشعب هو الذي اختاره فما دام أنه يستمد سلطته من الدولة ، فهو لا يكون مسؤولاً أمام أحد غيره ، فالاختيار الحر للحاكم لا يعني حتماً أن يكون الحكم ديموقراطيا ، بل يمكن أن يكون استبداديا (اسماعيل، 2002، صفحة 27) "، لأن سلطة الملوك مستمدة من تفويض الله .

وعليه يؤكد اوغسطين على "ضرورة اتحاد الجانب الروحي المتمثل في الكنسية والجانب السياسي المتمثل في الدولة ، ولما كانت الأخيرة تسعى الى الخيرات المادية والدنيوية ، بينما تجعلها الكنيسة وسيلة لغاية روحية أسمى فإنه يجب أن تخضع الدولة للكنيسة" (صبيحي، 1975، صفحة 168) لأن كل ما يصدرُ هو مسطر من مشيئة إلهية تنفذها الكنسية.

لقد عرف الخطاب العربي قبل الاسلام ظاهرة "العنف" على شكل صراع بين الافراد والقبائل المتناحرة، ووفق قيم متعارف عليها في المجتمع العربي الجاهلي كالثأر والانتقام... الخ، لكن مع مجئ الاسلام بشرائعه العُلّيا استطاع تغيير البنيات الاجتماعية العربية ومن بينها العنف، الذي تصاعدت تداعياته بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام مع مشكلة من الاحق بخلافته وحروب الردة. محدثا بذلك إنشقاكات وصراعات داخلية بين معظم الفرق التي إتخذ معظمها العنف كوسيلة للتعبير عن ثقافتها لبلوغ غاياتها في اشكال سياسية اكثر منها عقدية.

ولعل ظاهرة الوحشية التي تحضر بكثافة في البادية حيث يعم الصراع من أجل البقاء كانت المنطلق الرئيسي لفكر ابن خلدون؛ فاعتبر العصبية مصدرا للقوة الاجتماعية داخل انماط العيش في البداوة (خلدون، 1993، صفحة 553)، والتي تكمن مظاهرها في العنف، التخريب، التوحش... الخ. (... واذا تبيّن ذلك في السكن التي تحتاج للمدافعة والحماية، فبمثله يتبين ذلك في كل امر يحمل عليه من نبوءة او امامة ملك او دعوة اذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما يتم بالقتال عليه، لما في طبائع البشر من الاستعصاء ولا بد من القتال من العصبية...) (خلدون، 1993، صفحة 554)

ومع عصر النهضة؛ تزامن _المشروع الحدائي_ مع تنامي نزعة التحرر من سلطه اللاهوت الديني وذلك عن طريق خلخلة مركزيته بسحب الذات من ألقها الكنسي الى الافق الإنساني مؤكدة بذلك على حقوق الانسان والطبيعة، بفعل إسهامات فكرية ثقافية، لنجد إسهامات "توماس هوبز" بنسقه الابستمي كتحويل لفلسفة "القوة" الميكافلية خاصة فيما يتعلق بحاجة الحاكم للقوة والسلطة المطلقة ، فقد عاش "هوبز" في فترة اشتد فيها صراع البرجوازية ضد الاقطاع والملكية المطلقة أي اشتعلت في عصره نيران الحروب الدينية والاهلية في كثير من انحاء اوربا وخاصة في وطنه انجلترا ، وزعزعت أركان المجتمع الانجليزي (محمد، 2010، صفحة 149) ، الأمر الذي كان وراء اهتمام هوبز بمجريات الأحداث بلده.

وعليه جعل "هوبز" من مسألة "السلطة" شغله الشاغل فانكب على دراستها لبيان أسباب الاستقرار السياسي والأمن الاجتماعي، ليجد أن الطبيعة الانسانية تجعل الناس يتخبطون في الانانية والحقد سرعان ما تنقشع عن مجتمع منظم تتحقق في كنفه الرفاهية والسعادة لجميع المواطنين (الشنيطي، 2016، صفحة 49)، ذلك لأن قانون الطبيعة يجعل كل فرد يبذل غاية جهده لتحقيق اغراضه بالوسائل السلمية بحيث لا يلجأ للعدوان إلا حينما كان السلام متعذرا.

ومنه تعي أن كل إنسان بحكم أنانيته الطبيعية يمثل خطرا بالنسبة لإنسان آخر ، فالدفاع عن النفس تضمنه الفطرة الانسانية السوية وتقره شرائع البشر كلها. فالواقع يؤكد "أن نشوب الشغب يقود المنطقة المتأثرة إلى حالة الارتباك والفوضى الناتجة عن غياب القانون فتزداد جرائم القتل والسلب ، ويسود المنطقة جوا من الإرهاب وتعرض حياة المواطنين الآمنة للمخاطر حين يسود العنف" (عبدالرحمن، 1991، صفحة 21) وعلى ضوء هذا يصبح سواء كانت داخلية أو خارجية، فردية أو جماعية.

ومن هنا يمكن القول ان "هوبز" ومن خلال فلسفته السياسية كان يطمح الى بناء مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع، فتزول كل الصراعات والنزاعات، على ان يستكينو كلهم للارادة واحدة، من خلال تعاقد الافراد مع الحاكم، ثم يرى "هوبز" ان الناس في الحالة الطبيعية متساوون تقريبا في القوة والخبرة والقدرة الفعلية.

لقد أعلنت الفلسفة الهيجيلية عن نفسها في مطلع القرن التاسع عشر بوصفها اكثر الفلسفات كمالاً كونها اختزلت الفلسفات السابقة لها الى مجرد عناصر ومكونات في منظورها العام، وادرجتها في وظيفتها بعد ان اخضعتها لصيرورة التاريخ والوعي ووسمت اطارا ضمّت فيه المفاهيم بالتكثُر المستمر الذي يحققه التناقض، وبهذا كانت وجهة نظر مخصوصة في العنف مستنبطة من ذلك الفرض المنطقي؛ بمعنى أن "الحرب هي الوسيلة التي يطور بها الفرد نفسه وهي بمثابة الشرط الأخلاقي الذي تقوم عليه الشعوب ومنه يكون العنف ضروري في حركة التاريخ عن طريق دياكتيك _الجدل_ يبرز داخل الإرادة؛ بمعنى ان العنف يمثل نقطة البدء لتاريخ البشر والعلاقة التي تربط الانسان بالتاريخ" (هيجل، 2007، صفحة 50)

وإذا ما تعمقنا في الفكر "النيتشوي" نجده يطرح فكرة حيث تنتهي الدولة يبدأ الانسان من خلال تجاوز القيم المتوارثة، والتي هي دليل انحطاط وعجز الانسان في مواجهة الواقع ، وبالتالي فالقوة هي المبدأ الأساسي للحياة فهي معيار للانسان الخارق (السوبرمان) الذي يمجّد العنف؛ كما هو صراع الطبقات الذي يتمظهر في الفكر الماركسي، أو السعي من أجل الفضيلة في الأديان. ومن هنا يُدكرنا "اندرية لالاند" في موسوعته الفلسفية "أنَّ العُنْف إرتدي معنى أكثر تحديداً مع نيتشه" (حسن، 1980، صفحة 133).

3. في مفهوم السلطة:

1.3 تفكيك مفهوم السلطة:

إنّ مفهوم السلطة وكما هو متعارف عليه: بوصفه السلطة السياسية المتبلورة في مؤسسات تخضع راعايا حدود جغرافية معينة، أخذ يتفكك مع بعض الفلسفات المعاصرة، ولعلّ "نيتشه" يُعد من أوائل من حاول تشريح مفهوم السلطة، مركزاً على العنصر التكاملي، لتحديد وخلق القيم أيّاً كانت الأمر الذي يوزع البشر والمجتمعات، بكل موضوعاتها المتعلقة بها وبدلالاتها، الى تعارضات متنوعة ومختلفة في آن واحد، فيغدو العالم من وجهة نظر "نيتشه"، مجموعات متنافرة متناحرة، تتصارع بهدف فرض نوعا من الاقتدار على الواقع وكيفياته.

كما أنّ بعض التيارات الفكرية والاتجاهات السوسيولوجية، حاولت أن تخلع من الفكر السياسي إحتكار مفهوم السلطة، ومع هذه التوجهات تكون السلطة السياسية وجه من أوجه السلطة وليس كليتها، وما هي إلا الأشكال التي تنتهي اليها السلطة، فهناك سلطة الأسرة، والعمل، والمال، والعقائد، وتأويل النصوص، والمعرفة...

من هنا تمكن "ميشيل فوكو" أن يستلهم من "نيتشه" في حديثه عن القيم والأخلاق، ليتكلم عن السلطة، متجاوزاً الطرح المنهجي الأركيولوجي التاريخي من خلال ما عرف بالجينولوجيا؛ أي تتبع المسار التاريخي لظهور الفكرة وخلخلة قداستها، باعتبار أنّ هذه الأخيرة تُعدّ الأداة التي تسمح للفلسفة بأن تلتقي بالتاريخ؛ يجعل الفلسفة تتخلى عن منطلقاتها الميتافيزيقية، والدفع بالتاريخ إلى أن يكون اهتماماً بما يحدث فعلاً في جميع مستوياته المختلفة.

ومن أجل استكمال توضيح مفهوم السلطة، فإنّنا نراه يَختلف من مجتمع لآخر، ومن تقاليد سياسيّة لأخرى، وأنّ مفهوم السلطة مركب من عناصر ماديّة ومعنويّة.

هذه الضروب المتعددة من تَمظهرات السلطة؛ مُد اللحظة التي أخذ فيها هذا البحث بُعداً تأسيسياً لم يخرج من الضروب التقليديّة التي أسست "ملكيّة السلطة" أي الامتلاك المتفرد للسلطة من طرف الدولة أو من طرف فئة معينة في المجتمع، غير أنّ اشتغال "فوكو" بهذا المفهوم أخذ مُنعطفاً ابستيمياً يتوخى الحفر و المساءلة من منطوق خارج كلّ المعقوليات التقليديّة فكيف قرأ ميشيل فوكو السلطة؟

2.3 المقاربة الفوكولية للسلطة: في مساءلة المفهوم

خرج ميشيل فوكو بكتابه "المراقبة والعقاب" سنة 1975م، بعد موجة الاحتجاج التي محقت فرنسا على مدار شهر في العام 1968 للميلاد من قبل الطّلاب والعمال الذين شلوا حركة الحياة وهددوا السلطة البرجوازيّة بالسقوط؛ قادت "فوكو" إلى تساؤل عن ماهيّة السلطة فبالرغم من تحقيق هذه الموجة لبعض التحولات الهامة على مستوى العلاقات وتحقيقها بعض المنافع إلا أنّ السلطة قد نجحت في تجاوز تعارضاتها وتضارباتها واستطاعت احتواء هذه الموجة بشكل يعود نحو أحقيّة وجودها.

من هنا عمل "فوكو" على دراسة علاقات السلطة في بنيتها التحيتيّة كاشفا حفريا وجينولوجيا حقيقة الثورة، هذه الثورة هي التي أحدثت قطيعة معرفيّة كبرى في تاريخيّة السلطة، فبعد أن كان النظام

في نهاية القرن الثامن عشر يُوصف بأنه نظام عبثي، أصبح الآن أكثر قمعية وانضباطية، وباتت المجتمعات بعد الثورة مجتمعات امثالية ترصد الفرد وتصرفاته، بمعنى آخر تحولت المجتمعات بفعل الحداثة من مجتمعات العقاب إلى مجتمعات إرتقاب .

إنّ قراءة فوكو للسلطة يختلف كثيراً عن النماذج التي تُرد فيه الظاهرة الاجتماعية في كُليتها إلى نوع من السلطة الضابطة القائمة على الالتزام، سواء كان ذلك على مستوى السلطات الحاكمة أو السلطات الدينية والأسرية، وكذلك عن النموذج القانوني الذي يربط بين السلطة والشرعية وبالتالي يتمركز التصور الفوكوي على أنقاض نظريات متعددة

إذ تكشف إعادة قراءة "فوكو" لهذا المفهوم بأنها ليست ملكية قارة بل هي استراتيجية لا تعود للامتلاك وبمعنى أكثر وضوح إلى حيل ومناورات وتدابير وتقنيات وتكتيكات.

انطلاقاً من هذا الطرح يتضح لنا أنّ مفهوم السلطة مع "ميشيل فوكو" يتخذ معنى أوسع بحيث يستوعب تحولاتها وتمظهراتها المختلفة، ويفرض أن تختزل في علاقة الحاكم بالرعية ولعل هذا ما أدى به إلى طرح إشكالية جديدة مثل مفهوم ميكرو-فيزيا السلطة.

فالسلطة بإعتبارها مظهر من مظاهر الحداثة؛ التي قد أبرز الفكر المابعد-حدائي لدى "فوكو" على الوجه المخصوص بأنها تلك الحركة التي تحول القوى وتزيد من سطوتها وتقلب موازينها بفعل الصراعات والمواجهات التي لا تنقطع، وهي العضد الذي تجده تلك القوى عند بعضها بعضاً، حيث تُشكّل تسلسلاً أو على العكس تُشكل تفاوتاً وتناقضاً بإزاحة بعضها عن بعض، وهي أخيراً "الاستراتيجيات التي تفعل فيها تلك القوى فعلها، و التي يتجسد مرماها العام و يتبلور في مؤسسات و أجهزة الدولة و صياغة قانون و أشكال الهيمنة الاجتماعية" بمعنى أنّ فوكو يتحدث عن التشكل الاتيقي للذات، والتي تستدعي من الذات أن تُمارس ذاتها لتحقيق فرادتها في الوجود (حيدوري، 2017، صفحة 129).

هذا التحليل المباشر لموقع الذات في السلطة يُفضي بأن هذه الأخيرة مأخوذة في شبكة علائقية إنتاجية ودلالية متورطة في علاقات السلطة (العيادي، 1994، صفحة 52)، فالذات الحداثيّة حسب فوكو لم تكن على الاطلاق خارج السلطة التي صاغتها فعلياً (البنطيجي، 2017)، فالذات تشارك السلطة في كلّ ما هو اجتماعي، وهي تتصرف وفق القانون وتعترف به وتتماهى السلطة في داخلها كواجب وجود والتي يكون وجودها من ذاتها، ولا يُمكنها البُعد عنه، وبذلك تُنجزُ قطائع داخل الذات بين الواجب والوجود، ومن ثمة فهي تصنع مسألة الحقيقة في الذات.

إنّ إنتاج الذات لحقيقتها هو أحد الأشكال العُظمى للإقتدار (الاعتراف، الذنب)، فضرورة الخضوع تنتج حقيقة الذات التي لم توجد قبل في السلطة، لكنها تعبر عن نفسها في المقاومة النسبية، حيث حقيقة الذات يُمكن أن تعمل أيضاً على نزع شرعية السلطة، فالاستقلالية هي في الواقع حقيقة لكنها تختزل في عملية إدماج القانون داخل الذات والقبول به عوض أن تبتكر قوانينها الخاصة أي أنّ "الذات لا تتشكل خارج العلاقات الاجتماعية والعاطفية وكل أشكال الارتباطات" (الطربيق، 2010).

4. السلطة ودروب العودة من التكنولوجيا السياسية الى البيولوجيا السياسية: الجسد ومجتمع الضبط:

لقد قدّم ميشيل فوكو في كتابه "المراقبة والعقاب" منظورًا جديدًا لمسألة الذات وفق الرؤية السلطوية وأشكال الإخضاع. وما يتعلق بتاريخ "استعمال للذات" مركزا بذلك حول إجراءات التوضيح Objectivation. فاستعمال اللذات والانهام بالذات ينكسان هذا التصور من خلال تحليل الطريقة التي تشكلت بها الذات ك "ذات" داخل حقل هي فيه حرة تجاه الأنظمة الرمزية والممنوعات، حسب إجراءات التذويت Subjectivatio التي هي إجراءات الإتيقا، لم يعد الأمر يتعلق بالحجر والحبس والعزل... فأليات السلطة التي تصف المراقبة والمعاقبة ترتيبتها الدقيقة تترك مكان للتجارب، تجارب الحياة الجنسية حيث يجب على الذات أن تسيّر حياتها حسب أشكال معينة (فوكو، الانهام بالحقيقة، صفحة 23).

من هذا الطرح سعى "فوكو" إلى تتبع محنة الجسد فلا وجود للإنسان دون وجود جسدي هذا ما بيّنه في كتابه "الكلمات والأشياء" بقوله: "أن العصر الحديث أصبح يولي اهتماما كبيرا للإنسان لأنه التفكير اللامتناهي انطلاقا من ذاته" (Foucault, 1966, p. 92)، فما يود توضيحه هو كيفية تفصل الأجهزة السلطوية بشكل مباشر حول الجسد، ليس المقصود هو أن نمحو الجسد بل أن نظهره في التحليل، حيث لا يتابع البيولوجي والتاريخي بل يوجد ترابط بينهما خاضع لتعدد متزايد مع تطور التكنولوجيا الجسدية التي تجعل من الحياة هدفا لها (فوكو، 1990، ص 152).

وما يلتفت إليه فوكو هنا أن أعين السلطة تتوجه دائما إلى التحكم في فضاء الأفراد القريب منه أو البعيد، حيث هي حاضرة في كل مكان: المدينة والقرية الحي والأسواق، المدرسة، الشارع، المستشفى (فوكو، 1990، صفحة 143). وهو ما يستدعي ويقتضي تطوير تقنيات مراقبة خاصة بكل هذه الفضاءات، الأمر الذي يعني أن مجتمع هو في واقع الحال مجتمع مراقبة بامتياز.

ففي القرن التاسع عشر، أصبحت المراقبة الاجتماعية غير مرتبطة بحق الحاكم المطلق في نزع الحياة، بل مرهونة بمؤسسة تحافظ على الحياة المدنية. وفي هذا كناية عن ان الأفراد في هذا العصر فوضوا للمؤسسات حق تدبير حياتهم ذاتيا، كما تدبير الجماعات بواسطة معايير وقوانين ونظم.

من هنا غدت الحياة نفسها غاية السياسي، حيث تعلق الأمر بتنمية الموارد وزيادة القوى الحية وتسييرها، فكان ذلك تسويغا لمولد الرأسمالية باعتبار انه هناك صلة وطيدة بين تأسيس المجتمع الرأسمالي وولادة البيولوجيا السياسية، حيث إن سيطرة المجتمع على الأفراد لم تكن فقط من خلال الوعي أو الأيديولوجيا، وإنما في الجسد ومع الجسد، حيث كانت البيولوجيا السياسية بالنسبة إلى المجتمع الرأسمالي أكثر شيء يمكن الاهتمام به (M. Foucault, 2001, p. 2010).

من هنا تحولت السلطة إلى بيوسلطة (سياسة الجسد) تختص بجسد الفرد من حيث ترويضه ومراقبته وتدجينه وتجويد مردوده، ويتم ذلك في كل المنظومات التنظيمية كالمدارس الدينية والجنسية والسجن ومستشفى الطب النفسي وكذا بالتركز على الرعاية التي تتم إدارة مساراتها البيولوجية كالتكاثر

والولادات والوفيات والصحة والعمر الحيوي. ثم ظهرت علوم جديدة كعلم الإحصاء وعلم السكان بتحديد معدل الولادات وسن الزواج والولادات الشرعية واللاشرعية فالجنس هنا لا يُحكمُ عليه فقط بل يُنظم، إنه من إختصاص السلطة العامة ويستدعي إجراءات إدارية "لقد أصبح الجنس منذ القرن الثامن عشر شأنًا من شؤون السُلطة" (فوكو، 1990، صفحة 35) وكذا علم الأوبئة كغاية جديدة حيث لم يعد يُنظر إلى السكان كمجموعة أفراد، بل كمنظومة مدّ وبسط وميول؛ بالتركيز على تكييف الأفراد في شكل عمال منضبطين، وهنا تقوم السلطة البيولوجية بخلق هذه القوى العاملة التي تمثل كتلة تتأثر بخصائص عمليات الولادة، الموت، الإنتاج، المرض... والعمل على استدامتها، وتقوم السلطة البيولوجية على تشكيل ذواتها من خلال مجموعة من العمليات، مثل نسبة المواليد إلى الوفيات، ومعدل الإنجاب والخصوبة لدى السكان.. وهذه الطريقة الجديدة في الحكم هي الليبرالية.

ومنه فالغاية من استعمال آليات السياسة -الأحيائية- تمكين نوع جديد من المراقبة الاجتماعية على المجتمع الصناعي الوليد، حيث يستعرض "ميشيل فوكو" في هذا الباب مختلف براديجمات التي نظمت الحياة الاجتماعية عبر العصور، واختلاف كل واحدةٍ عن الأخرى. فآلية المراقبة الاجتماعية في "المجتمعات الإقطاعية" كانت تتم عبر امتلاك إرادة الحاكم المطلق رقاب البلاد والرعايا واستعماله لهذا الحق بشكل قطعي في فرض هيبة السلطة (يسمّي فوكو هذه المجتمعات "مجتمعات سيادية").

ثم تلتها حقبة تختلف عنها، تم تسميتها بـ "مجتمعات الضبط" التي وسمت ميلاد العهد الصناعي وبداية الرأسمالية، والتي تختلف بدورها عمّا تبعها من بناء "مجتمعات الرقابة" في الحقبة المعاصرة. ووفقاً لهذا النموذج يمكن القول ان السلطة تمارس على شكل منع وقمع في إطار القانون والمشروعية بما يتناسب في آخر الأمر مع مشكلة السيادة والقيادة.

بهذا المعنى، لم تعد السياسة في العالم حصيلةً للعمل الذاتي الحر، بل تغدو سلوكاً لفرض الخضوع وتطويع الأجساد والعقول، إما من خلال العنف المشروع أو من خلال تزييف الوعي.

كما نجد أن واقع المجتمعات العربية ليس سوى عدو دائم للأنظمة الحاكمة التي تكلف وتُسخر كل جهودها السياسية والمؤسسية لعمليات الضبط الاجتماعي، بغية الاستمرار في تملك السلطة وفرض الاستحواذ بالقوة، وفي هذه الحالة تلزم السلطات الاستبدادية إلى اجتراح أيديولوجيات مخصصة تتواءم مع عمليات الإكراه.

ولعل هذا هو الفرق الكبير بين الخطاب السياسي في العالم العربي وخطاب السياسة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية المعاصرة، فهذه الأخيرة، السياسة هي عمل للكل الاجتماعي، في حين أن السياسة لدى الأولى ليست سوى فعل خارجي يتخلل المجتمع من أجل خدمة السلطة أولاً وأخيراً.

5. خاتمة:

نستنج في الأخير:

أن هذه الدراسة كشفت الرهان الذي يحمله مفهوم العنف داخل الحيز السلطوي حيث يستند العنف في الأصل إلى مبدأ القانون الذي يعبر عن الإرادة الجماعية التي يتنازل فيها الأفراد عن جزء من حريتهم للسلطة التي يختارونها وتمثلها الدولة، ومن هنا يكتسب صفة المشروعية؛ لأنها مستندة إلى الإرادة العامة والتمثيلية، و"المشروعية" هنا يعني أنه يستند إلى معايير قويمية يتم من خلالها فرض إرادة الدولة واحتكار العنف داخل سلطة القانون وليس خارجه، أي أن هذا الاحتكار يأتي لصون مصالح الجماعة، وشرعيته تُستمد من الأسس التي يعبر عنها والمتثلة في فكرة "الدولة" وطبيعتها وتركيبها. ومن ثم لا يمكن الفصل بين فكرتي: "العنف المشروع" ومفهوم "الدولة".

ومن خلال هذا الفهم نتوصل نتيجة مفادها أنّ مفهوم "العنف" ومن خلال دراسته اركيولوجيا لأليات السلطة معنيين أساسيين، فهو يمثل نمطاً مخصوصاً لممارسة السلطة من جهة، وبنية للتعبير عن السيادة من جهة أخرى. وبهذا المعنى، فهو يضع الحياة ككَنْف للعنف الممارس داخل المجتمع. كما ويقدم مفهوم البيولوجيا السياسية منظومة تحليلية لأليات السلطة تتجه نحو نمطين أساسيين، حيث إنه بالنسبة إلى فوكو، فإن الاهتمام يكون حول آليات خاصة تحكم حياة الأفراد والسكان، وكيفية ممارسة السلطة السيادية على مجال الحياة العارية.

فكانت السياسة الحيوية هي الوسيلة الجديدة الفعّالة للمراقبة الاجتماعية الحديثة، بل إن مجمل هذه التقنيات الجديدة موضوعة لغايات وظيفية محددة منذ أن توارت مشاهد التعذيب في الساحات العموميّة. وقد استخدم فوكو فكرة البيولوجيا السياسية لتأكيد على القدرة الإنتاجية للسلطة التي لا يمكن حصرها في السيادة القديمة لحق الموت، في حين أن السيادة تعمل أساساً كآلية إذعان وإخضاع استولت على الحياة بُغية القمع، إلا أن السلطة الجديدة المقدسة للحياة (السلطة البيولوجية) تعمل على تبجيل وتحقيق الاستفادة المثلى من القوى الخاضعة لسيطرتها.

6. قائمة المصادر والمراجع:

أ- باللغة الاجنبية:

M Foucault .(1966) .les mots et les choses .Paris: Gallimard.

M. Foucault .(2001) .La Naissance de la médecine sociale.PARIS: Gallimard.

AndréRoussel, Gérard Durozoi. (2009) .Dictionnaire De Philosophie .Paris:Editions nathan

ب- باللغة العربية:

- احمد محمد وقيع الله. (2010). مدخل الى الفلسفة السياسية (الطبعة الاولى). دمشق: دار الفكر.

- احمد محمود صبيحي. (1975). في فلسفة التاريخ. الاسكندرية: مؤسسة للثقافة الجامعية.

- بيتركونزمان. (2008). اطلس الفلسفة (الطبعة الثانية). (جورج كتورة، المترجمون) بيروت: المكتبة الشرقية.
- تريكي على ربيعو. (1995). العنف والمقدس والجنس في الميثولوجيا الاسلامية (الطبعة 2). بيروت: المركز الثقافي العربي.
- جلال الدين سعيد. (1994). معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية (الطبعة الاولى). تونس: دار الجنوب للنشر.
- جورج لابيكا. (1982). السياسة والدين عند ابن خلدون (الطبعة الاولى). (موسي وهي/ شوقي دوبيي، المترجمون) دار الفارابي.
- جيل دولوز. (1987). المعرفة والسلطة مدخل لقراءة ميشيل فوكو (الطبعة الاولى). (سالم يافوت، المترجمون) بيروت، لبنان: المركز الثقافي العربي .
- حسن محمد حسن. (1980). النظرية النقدية عند هيربرت ماركيزوز. دارالتنوير للطباعة والنشر والتوزيع
- حنة ارندت. (1992). في العنف (الطبعة الرابعة). (ابراهيم عريسي، المترجمون) بيروت: دار الساقى.
- حنة ارندت. (2008). في الثورة (الطبعة الاولى). (راکز بورسلان، المترجمون) بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- خليل احمد خليل. (1984). المفاهيم الاساسية في علم الاجتماع (الطبعة الاولى). دارالحدائة.
- دولة خضر خنافر. (1995). في الطغيان والاستبداد والديكتاتورية . بيروت: دارالمنتخب العربي للدراسات والتوزيع .
- عبد الرحمن ابن خلدون. (1993). المقدمة (الطبعة الاولى). بيروت: دارالكتب العلمية.
- فاروق عبدالرحمن. (1991). دراسات حول قضايا الشغب واسباب العنف (الطبعة الثانية). المركز العربي للدراسات والتدريب الرياضي.
- فتحي الشنيطي. (2016). نماذج من الفلسفة السياسية . الاسكندرية: دارالوفاء لدنيا الطباعة والنشر والتوزيع.
- فرج عبد القادر طه. (1993). موسوعة علم النفس والتحليل النفسي (ط-1). الكويت: دارالسعادة الصباح.
- فريدريك هيجل. (2007). العقل في التاريخ. (الطبعة الثالثة)، (امام عبد الفتاح امام، المترجمون). بيروت دار لتنوير.
- فضل الله محمد اسماعيل. (2002). فلسفة القوة اصولها وتطورها في الفكر السياسي الغربي وآثارها في عالم السياسة (الطبعة الاولى). الاسكندرية: مكتبة بستان المعرفة.
- فليب برونو. (1985). المجتمع والعنف (الطبعة الثانية). (الياس زحلاوي، المترجمون) بيروت: المؤسسة الجامعية.
- ميشيل فوكو، (1990)، تاريخ الجنسانية إرادة المعرفة. (مطاع الصفدي، المترجمون)، بيروت: مركز الانماء القومى
- محمد الدكالي. (15 سبتمبر، 2003). تأملات فلسفية في ثنايا العنف. مجاة فكر ونقد.

المعاجم والموسوعات:

- جميل صليبا. (1982). المعجم الفلسفي . بيروت: دارالكتاب اللبناني .
- اندرية لالاند. (2001). الموسوعة الفلسفية (المجلد الطبعة الثانية). (خليل احمد خليل، المترجمون) بيروت/ باريس: منشورات عويدات.
- ابن المنظور. (1405 هـ). لسان العرب. بيروت: داراحياء التراث.