الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic of Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة محمد بوضياف بالمسيلة
Université Mohamed Boudiaf of M'sila

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
Université Mohamed Boudiaf - M'sila

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
FACULTY OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

كليـــة: العلوم الإنسانية والاجتماعية

قســـم: الفلسفـــــة

رقـــم التسجيل:22054101098

عنوان المذكـــــــــــــــــرة:

الحرية والعنف عند حنا أرندنت

مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة:

من إعداد الطالبة:

◘ زرواق نجـــلاء

تحت إشراف الدكتور:

◘ يوســـف بوراس

السنة الجامعية: 2024/2023

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان:

إلى الأساتذة الأفاضل الذين مدو لي يد العون، وذللوا لي كل عسير وأخذوا

بيدي بينما أخطوا خطواتي الأولى في هذا الميدان الصعب.

والله العظيم أسأل الله العظيم أن يجزيهم بإحسانهم احسانا، والشكر موصول

إلى قسم الفلسفة جامعة محمد بوضياف المسيلة.

الإهداء:

إلى من شجعني على المثابرة طوال عمري

إلى الرجل الاطيب في حياتي أبي الغالي والعزيز رحمة الله عليه

إلى من بها أعلوا، وعليها أرتكز إلى القلب المعطاء أمي الغالية المؤنسة

إلى زوجي سندي ونور حياتي

إلى من لا تحلوا حياتي إلى بهم أولادي سر سعادتي جواد وعثمان ورهف

إلى من شد الله بهم عضدي فكانوا خير معين اخوتي وأخواتي

إلى صديقاتي وزميلاتي.

قائمة المحتويات

شكر وعرفان	
الاهداء	
مقدمة	أ، ب، ج، د
الفصل الاول: مدخل عام لفلسفة الحرية والعنف	
المبحث الاول: الحرية والعنف في تاريخ الفلسفة الغربية	06
1-مفهوم الحرية لغة	06
2-مفهوم الحرية اصطلاحا	07
3-المعنى العام	07
4-المعنى النفسي والاخلاقي	07
5-المعنى السياسي والاجتماعي	07
6-مفهوم العنف لغة	08
7-مفهوم العنف اصطلاحا	09
8-المفهوم السيكولوجي	10
9-المفهوم السوسيولوجي	10
10- المفهوم السياسي	11
ثانيا: الخلفية الفكرية للحرية والعنف	13
1-الحرية في الفكر اليوناني	13
2-الحرية في الفكر الحديث	16
3-الحرية في الفكر المعاصر	17
4-العنف في الفكر اليوناني	19
5-العنف في الفكر الحديث	21
6-العنف في الفكر المعاصر	23

المبحث الثاني: فلسفة حن أرندنت	25
1-اولا تقسيمات الحياة ونشاطاتها	25
2-ثانيا الظروف العامة التي انتجت فلسفتها حول الحرية والعنف	25
3-نقد التوتاليتارية	26
4-تفاهة الشر	27
5-في الثورة	28
الفصل الثاني: الحرية والعنف عند حنا أرندنت	
المبحث الاول: الحرية عند حنا أرندنت	30
1-مفهوم الحرية	30
2-المجال العام	32
المبحث الثاني: العنف عند حنا أرندنت	35
1-مفهوم العنف	35
2-طبيعة العنف	36
3-العنف والسلطة	37
المبحث الثالث: العلاقة بين الحرية والعنف عند حنا أرندنت	39
الفصل الثالث: الحرية والعنف عند حنا أرندنت في ميزان النقد والتأثير	
المبحث الاول: انتقادات معارضة لفكر حنا أرندنت	43
المبحث الثاني: تأثيرات حنا أرندنت الفلسفية	46
الخاتمة	52
قائمة المصادر والمراجع	53

المقدمـــة

المقدمـــــــــة:

تُجمع جلّ النصوص الفلسفية القديمة والحديثة، وحتى نواميس الحضارات المختلفة، أن مصير الإنسان مرتبط بالتواجد مع الآخرين، بدأ بأقدم النصوص مع أفلاطون، مرورا بأرسطو الذي وضع مقولة " الإنسان حيوان سياسي"، جامعا بذلك بين صفة الإنسانية، وفطرة الاجتماع البشري في شكله السياسي، وصولا إلى النصوص الحديثة وأشهرها مؤلفات العقد الاجتماعي، في تأكيدهم على أن المجتمع البشري يطلب الاجتماع السياسي، تتويجا لضرورة طبيعية وتحقيقا للحرية، مهما اختلفت في مسمياتها، والعيش بدون عنف وظلم وإجحاف. ضمانا للسلم والأمن.

أهمية الدراسة:

الهدف من هذه الدراسة هو الاستجابة للراهن السياسي وتطوراته الذي لا يخلو من مظاهر عدة كالثورات، والانقلابات والتي أثبتت في كل مرة أن مصير البشرية مرتبط بمصير السياسة كما تقول حنا أرندنت، وما يهمنا في هذه التطورات أو غيرها هو الطرح القوي لقضية الحرية والعنف باعتبارهما مطلبين أساسين لأي تغيير سياسي أو اجتماعي أو ثوره.

كذلك رؤية الواقع الفعلي لفلسفة أرندّنت، لأن أهمية هذا الموضوع سمح لتأسيس وبناء فلسفة جديدة ناقدة ومحدثة قطعية مع الفلسفات السابقة – اليونانية، الوسيطة الحديثة– وإنشاء فكر متكامل متسما بالتغير والنسبية عموما والإعلاء والسمو بقدر ومكانة الفكر السياسي وطرح المسائل السياسية كالحرية والعنف، باعتبار أن هناك تداخل بينهما، وكل ما عالجته أرندنت، كان له صدى وتأثير واضح لدى المعاصرين، وفي هذه الدراسة نحاول قدر المستطاع أن نبيّن مكانة موضوعي الحرية والعنف في القضايا السياسية المعاصرة.

الإشكالية المطروحة:

من خلال دراستي لهذا الموضوع أمكن تأسيس الإشكال كالآتي:

1. الإشكالية المحورية:

كيف عالجت حنا أرندنت موضوعي الحرية والعنف؟ وهل هي مؤيدة أو رافضة؟ وما موقفها من هذه الإشكالية بيْن الرفض والقبول للحرية والعنف؟

2. المشكلات الفرعية:

- ما مفهوم كل من الحرية والعنف؟
- كيف فسرت الفلسفات السابقة لأرندنت كل من الحرية والعنف من اليونانية والحديثة إلى المعاصرة وفلسفة حنا أرندنت بصورة عامة؟
- ما هي الظروف العامة لتأسيس فلسفتها؟
- ما مفهوم الحرية والعنف عند حنا أرندنت؟
- ما هي العلاقة المتجلية بين الحرية والعنف؟
- ما هي أهم الاتجاهات الفكرية الناقدة لفكر أرندنت؟ والاتجاهات المؤيدة لها؟

أسباب اختيار الموضوع:

السبب في اختياري هذا الموضوع هو الميل إلى جانب الفلسفة السياسية خاصة الوضع الراهن الذي يعيشه العالم اليوم بأجواء العنف ومصادرة الحريات، والرغبة في التعرف أكثر على الفلسفة السياسية المعاصرة، ومقارنة الفكر الغربي المعاصر بالفكر الغربي المعاصر حتى تكون لدينا رؤية واضحة أكثر سواء كنت مؤيدة أو معارضة أو ناقدة للأفكار السياسية المعاصرة، هذا بالنسبة إلى الجانب الذاتي، أما فيما يخص الجانب الموضوعي التأمل والتفكر في القضايا السياسية اليوم كحنا أرندنت التي حضيت السياسية عندها في المقام الأول نظرًا للظروف القاسية و الويلات التي عاشتها، فجُل مؤلفاتها السياسة تعد الحرية و العنف و ما شابه هذه القضايا إلا ونجدها في مقدمة اهتماماتها. وللإجابة عن الإشكالية المطروحة، قسمنا موضوع البحث إلى: مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

- ✓ مقدمة: تطرقنا فيها الى الإحاطة بموضوع البحث ثم الإشارة إليه
- ✓ الفصل الأول: تطرقنا الى مفهوم الحرية والعنف بصفة عامة، وتطور مفهومي كل من الحرية والعنف عبر العصور من اليونانية والحديثة والمعاصرة.
- ✓ الفصل الثاني: تطرقنا الى ضبط مفهومي الحرية والعنف عند حنا أرندنت وعلاقة بينهما.

- ✓ الفصل الثالث: تطرقنا الى عرض مواقف المؤيدين لأرندنت وموقفها من مشكلة الحرية والعنف والمعارضين لها.
- ✓ الخاتمة: تطرقت الى تقييم أفكارها

منهج الدراسة المعتمد:

تناولنا في موضوعنا التفكير الفلسفي المعاصر، خاصة المجال السياسي لكل من الحرية والعنف، من خلال البحث عن مفهومه وجذوره وبداياته.... وهذا لا يكون إلا من خلال الاعتماد على منهج في تحليل هذه الدراسة منها: المنهج التاريخي من خلال العودة إلى الوراء لبداية التفكير في الحرية والعنف من الفكر اليوناني الى الفكر المعاصر، والمنهج الوصفي في تتبع موقف أرندنت بالنسبة إلى السابقين لها.

الدراسات السابقة:

اعتمدت في بحثي هذا على جملة من المصادر أهمها: ما السياسة؟، أسس التوتاليتارية، في العنف، في الثورة، بين الماضي والمستقبل، الوضع البشري.

أما المراجع اعتمدت على: سوسيولوجيا العنف والإرهاب، العنف قضايا وإشكاليات، الفلسفة السياسية، الإشكالية السياسية للحداثة، الفلسفة بصيغة المؤنث.

الصعوبات:

توجد صعوبات على مستوى المراجع من خلال قلتها وضيق الوقت نظرًا لصعوبة التوفيق بين العمل والأسرة والبحث.

الفصل الأول: مدخل عام لفلسفة الحرية والعنف

المبحث الأول: الحرية والعنف في تاريخ الفلسفة الغربية

المبحث الثاني: فلسفة حنا أرندنت

المبحث الأول: الحرية والعنف في تاريخ الفلسفة الغربية

أولا: ضبط مفهومي الحرية والعنف

1 مفهوم الحرية:

1.1 لغة:

كلمة الحرية بحد ذاتها لم ترد في **القرآن الكريم**، وإنما وردت في الألفاظ التالية: قوله تعالى:﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾[1] تدل هذه الآية على حرية الاختيار عند الفرد، وفي قوله تعالى:﴿ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا﴾[2] التحرير يعني العتق، وفي السنة النبوية يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: ‹‹متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا››.

وفي **لسان العرب**، إن الحر بالضم نقيض العبد والجمع أحرار والحرة نقيض الأمة، والجمع حرائر وحرره اعتقه ومنه فلقط الحرية بسائر تعاريفها واشتقاقاتها ينبئ عن معاني شريفة وفاضلة خالصة من صفات النقص متصفة بصفات النبل والكمال[3] وفي اللغات الأجنبية هي ترجمه للكلمة الفرنسية LIBERTE وفي اللغة الإنجليزية LIBERTY FREDOM وفي اللغة اللاتينيةLIBERTAS وتعني في اللغة الفرنسيةحرية الإرادة وقدرتها على الفعل والترك كما تعني عتق الاستغلال ...الخ، أما في اللغة الانجليزية فتعني استقلال، تحرير من العبودية، من السجن من الاستبداد كما تعني حق الإنسان في أن يقرر ما يفعل وكيف يعيش .

[1] سورة الكهف الآية رقم 29

2 سورة النساء الآية رقم 92

3 ابن منظور لسان العرب، جزء 5، دار المعارف، القاهرة 1979 ص181

1.2 اصطلاحا:

مفهوم الحرية خلقي اجتماعي، قد يعني الاختيار بين البدائل المتاحة وإتيان الأفعال المعتمدة المسؤولة والقيان بالمبادرات وهذه هي الحرية الموجبة وقد تعني التحرر من الضغوط وأنواع القسر والمعوقات التي قد يفرضها آخرون أو تفرضها الظروف على الفرد، وهذه هي الحرية السلبية، ومن النوع الأول حرية التفكير و... الخ ومن النوع الثاني التحرر من الحاجة والخوف، وتقوم الديمقراطية على الحرية بمعنييها، فإذا رجع المغنى الأول على الثاني كانت الحرية بالمفهوم الرأسمالي، إذا غلب المعنى الثاني على المعنى الأول كانت الحرية بالمفهوم الاشتراكي.

1.2.1 في المعنى العام:

حالة الكائن الذي لا يعاني إكراها الذي يتصرف طبقا لمشيئته ولطبيعته، الحرية خاصة الموجودة، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته .... يقال ليس للمريض والسجين حرية، لأنهما لا يستطيعان أن يفعلا ما يريدان.

1.2.2 في المعنى النفسي والأخلاقي:

الحرية هي حالة الكائن الفاعل خيرًا أو الفاعل شرًا على حد السواء، الذي يحزم أمره بعد رويَّة، وهو يعلم الأمر حق العلم، والفاعل الذي يعرف ما يريد، ولماذا يريد والذي يتصرف إلا بمقتضى الأسباب التي يوافق عليها، ‹‹إن الحرية هي أقصى حدّ ممكن من الاستقلال بالنسبة إلى الإرادة التي تحزم أمرها في ظل فكرة هذا الاستقلال بغية هدف تملك الإرادة فكرة عنه ››[1]

1.2.3 في المعنى السياسي والاجتماعي:

الحرية بهذا المعنى قسمان: الحرية النسبية والحرية المطلقة، بالنسبة إلى الحرية النسبية فهي الخلوص من القسر، والإكراه الاجتماعي، والحر هو الذي يأتمر بما أمر به القانون، ويمتنع عما نهى عنه، من قبيل ذلك ما جاء في مادة من إعلان حقوق الإنسان (في فرنسة) لسنة 1789: إن حرية الإعراب عن الفكر والرأي أثمن حقوق الإنسان، ولكل مواطن الحق في الحرية الكلام

1 أندري لا لاند، موسوعة لا لاند الفلسفية. مجلد أول، تر خليل احمد خليل، منشورات عويدات. ط2. 2001، بيروت باريس. ص727 و 728

والكتابة والنشر، على أن يكون مسئولا عن عمله في الحدود التي يعنيها القانون. ومن قبيل ذلك ما جاء في المادة 29 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته للقيود التي يعينها القانون والغرض من التقييد بالقانون ضمان الاعتراف بحقوق الغير واحترام حرياته[1]، وتحقيق ما يقتضيه النظام العام من الشروط عادلة، و الحريات السياسية هي الحقوق المعترف بها في الدولة: كحرية الفكر، والرأي، والضمير، والدين، والتعبير، وحرية الاشتراك في الجمعيات، وحرية الإسهام في إدارة شؤون الدولة المباشرة، أو بواسطة ممثلين يختارهم المواطن اختيارًا حرًا أما الحرية المطلقة فهي حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط في سلكها، وليس المقصود بهذه الحرية حصول الاستقلال بالفعل. بل المراد منها الإقرار بهذا الاستقلال واستحسانه وتقديره، واعتباره قيمة خلقية مطلقة وفرقوا بين الحرية المدنية (Liberté civile)، والحرية السياسية (Liberté politique)،فقالوا: الحرية المدنية هي استمتاع الأفراد بحقوقهم المدنية في ظل القانون ، أما الحرية السياسية فهي استمتاع الأفراد بحقوقهم السياسية واشتراكهم في إدارة شؤون بلادهم مباشرة، أو بواسطة ممثليهم ،وإذا أطلقت الحرية السياسية على الدولة نفسها، دلت على سيادتها واستقلالها[2].

2 مفهوم العنف:

2.1 لغة:

في **القرآن الكريم** يحث النص القرآني بصريح العبارة عن أول جريمة قتل (عنف) في تاريخ البشرية حيث قام قابيل ابن آدم عليه السلام بقتل أخيه هابيل يقول تعالى : ‹‹فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين››[3] وفي السنة النبوية يقول الحديث الشريف ‹‹ إن الله تعالى يعطى على الرفق مالا يُعطي على العنف ›› وأيضا يقول الرسول –صلى الله عليه سلم– ‹‹ ليس الشديد بالصرعة و إنما الشديد من يملك نفسه عند الغضب ›››، **ابن منظور** يعرف العنف بأنه

1 جميل صليا، المعجم الفلسفي. ج1. دار الكتاب اللبناني، 1982 بيروت – لبنان ص 462 و 463

2 جميل صليا ج1 ص 463

3 سورة المائدة الأية (30)

كلمة في اللغة العربية مأخوذة من الجذر (ع–ن–ف) وهو الخرق بالأمر وقلة الرفق به وهو ضد الرفق[1] عَنُفَ به وعليه يَعْنُفُ عُنْفًا وعنافة وأَعْنَفَهُ وعَنَّفه تعنيفًا، وهو عنيف إذا لم يكن رفيقا في أمره و أعتنف الأمر: أخذه بعنف وأعنف الشيء: أخذه بشدة و إعتنف الشيء: كرهه. والعنف عند **لالاند** هو سمة ظاهرة أو عمل عنيف violet بالمعاني ‹‹ألحق الأذى بنفسه، ألحق الأذى بطبيعته›› أو هو ‹‹ الاستعمال غير المشروع أو على الأقل غير القانوني للقوة عندما نكون نحن الذين نعيش في ظل قوانين مدنية، مكرهين على إبرام أي عقد لا يوجبه القانون، يمكننا الارتداد على العنف ومواجهته بفضل القانون ››[2]، والعنف عند **جميل صليبا** مضاد للرفق ومرادف للشدة والقسوة . والعنيف (violeht) هو المتصف بالعنف، فكل فعل جديد يخالف طبيعة الشيء، ويكون مفروضا عليه، من خارج فهو بمعنى ما فعل عنيف، والعنيف هو الذي تشتد سورته بازدياد الموانع التي تعترض سبيله كالرياح العاصفة والثورة الجارفة، والعنيف من الميول الهوى الشديد الذي تتقهقر أمامه الإرادة وتزداد سورته حتى تجعله مسيطرًا على جميع جوانب وعند **مراد وهبة** العنف عنده هو اللفظة الإفرنجية المكونة من مقطعين:Vi وهو مقطع مأخوذ من نفس الجذر المأخوذ منه لفظ vitalité أي حيوية، هذا بالإضافة إلى أن ثمن علاقة في اللغة اليونانية بينBios أي حياة، و Bia أي عنف، و.....يربط بين العنف والحياة من حيث أن الحياة في جوهرها عنف لأنها مجاوزة لذاتها. وهذه المجاوزة تعني رفض القديم مع الإبداع[3].

1.1 اصطلاحًا:

يقدم **روبرت ما كافي براون (Robert Mcafee Brown)** تعريفًا مطولا للعنف بوصفه انتهاكا للشخصية، بمعنى أنه تعدَّ على الآخر، أو إنكاره أو تجاهله. ماديا أو غير ذلك. إن مخاطبة الشخصية تعني إعطاء وصف شامل للعنف بأنه أكثر من مجرّد الجسد والروح، إنه يقر بأن

1 ابن منظور، لسان العرب ج5 ص 257

2 ابن منظور لسان العرب ج 4 ص 257

3 مراد وهبة، المعجم الفلسفي دار قباء الحديثة ط5 2007، القاهرة، ص 441

الأعمال التي تسلب الشخصية هي أعمال عنف. فأي سلوك شخصي ومؤسساتي يتسم بطابع تدميري مادي واضح ضد آخر يعد عملا عنيفا.

2.1.1 المفهوم السيكولوجي:

إنه سلوك ظاهر يستهدف إلحاق التدمير بالأشخاص أو الممتلكات والمقصود بكلمة ظاهر هو أن العدوانية لكي تكون عنفا ينبغي أن يتوفر لها شرط الظهور فثمة أنواع عديدة من العدوان يعرفها علماء النفس، تتميز بالخفاء والكمون. مثل مختلف أنواع المرضى نفسيا، وكذلك ما تفيض به أحلام النوم واليقظة من صور للعنف المبالغ إذن فالعنف كامن في الكيان الذاتي الداخلي للفرد دون أن يعبر اهتماما بذكر الظروف والأوضاع المحيطة بذلك الفرد وعليه فإن موضوع العنف هو موضوع نفسي لا موضوع اجتماعي، ويذهب **سيغموند فرويد** إلى القول بأن الحالة النفسية للإنسان هي أساس كل أعماله[1].

2.1.2 المفهوم السوسيولوجي للعنف

يعتمد المفهوم السوسيولوجي للعنف على حالة المجتمع وطبيعة أنفاسه فكل مجتمع يمارس الإكراه يطالب الفرد بالخضوع لمعاييره ونظامه، لهذا الشأن يعتقد (F.berhou) أن جدلية الفرد والمجتمع تثير مشكلة دائمة تتعلق بالنسق الثقافي على أن تحمل كلمة ثقافة أوسع معانيها . فالعنف إذا ما خرج عن إطاره المرتبط بالنظام الاجتماعي والديني ،والثقافي والسياسي يفرغ من محتواه فالمعنى الذي يمكن أن يتخذه العنف بالمفهوم السوسيولوجي[2] ينبغي أن يكون في إطار حضارة معينة وزمان محدد وموطن ثقافي معين فإذا أهملنا هذه المقومات لا يمكننا الحديث عن العنف إلا بصورة مجردة، ويرى **هاربرت ماركيز** أن الفئات التي تنخرط في العنف هي تلك الجماعات التي تعيش على هامش النظام أي التي تخضع بصورة كاملة لآلياته، وهي تلك الجماعات التي سوف تمتلك القدرة على المواجهة للإطاحة بآليات القهر والسيطرة وهذا يعني أن الممارسة أو الانخراط

1 قبي آدم رؤية نظرية حول العنف السياسي في الجزائر جامعة ورقلة ص 6

2 المرجع نفسه ص 8

في العنف هي ممارسة جماهيرية بالأساس ويمارسه البشر عن عفوية وتلقائية[1].

2.1.3 المفهوم السياسي للعنف:

يعني تجربة ممارسة القوة على شيء ما وثمة طرق لانهائية لها لممارسة القوة على شيء ما أو شخص ما. عرفه **تشالز** chasles بأنه الاستخدام غير العادل للقوة من قبل مجموعة من الأفراد لإلحاق الأذى بالآخرين والضرر بممتلكاتهم، وتشير اغلب التعاريف الى أن العنف السياسي يتضمن استخداما للقسر أو الإجبار من قوى مجتمعية ضد الدولة أومن جانب الدولة ضد رعاياها. والعنف بهذا المعني هو مجموعة أفعال تعمل على توليد حالة من القلق وعدم الاستقرار في المجتمع، ويعرف **تيد هندريش** العنف السياسي[2] بأنه هو: " اللجوء إلى القوة أو أي مصدر ضد الأفراد، يحظرها القانون، موجها لإحداث تغيير في السياسة، في نظام الحكم أو في أشخاصه. ولذلك فإنه موجه أيضا لإحداث تغيرات في وجود الأفراد في المجتمع"، ويعرفه **حسين توفيق**:

" بأنه هو السلوك الذي يقوم على استخدام القوة لإلحاق الضرر والأذى بالأشخاص والممتلكات وأن الشكل السياسي له هو الذي تحركه الدوافع وأهداف سياسية ....." [3] ومن أشكال العنف السياسي: العنف الشعبي (غير رسمي) يمارسه المواطنون أفرادًا أو جماعات ضد الأنظمة السياسية، وهو العنف الموجه من المواطنين إلى النظام مثال ذلك العنف السياسي الشعبي في الجزائر كأعمال الشغب. أحداث أكتوبر 1988، أحداث القبائل 2001، وعنف سياسي مؤسسي (حكومي)الذي تمارسه السلطة من خلال أجهزتها المختلفة ضد المواطنين أفرادًا أو جماعات. وذلك لضمان استمراره وتقليص دور القوى المعارضة والمناوئة له. ويمارس النظام العنف من خلال أجهزته القهرية كالجيش و الشرطة والمخابرات والقوانين الاستثنائية كقانون الطوارئ الذي تم فرضه في الجزائر 9 فبراير 1992[4] كما تجلى العنف السياسي من خلال الاعتقالات السياسية مثل ما حدث في الجزائر من اعتقال الرئيس الأسبق أحمد بن بلة إثر الانقلاب العسكري

1 قبي آدم، مرجع سبق ذكره ص 10

2 سوسن فايد ظاهرة العنف السياسي في المجتمع المصري مجلد 54 المجلة الجنائية القومية العدد2 يوليو 2011 ص 25

3 المرجع نفسه ص 26

4 بوحنية قوي ، وعبد المجيد رمضان التكلفة السياسة والاجتماعية ولاقتصادية، جامعة ورقلة ص 6

الذي قاده ضده الرئيس هواري بومدين أما أسباب العنف السياسي هي أسباب سياسية تتمثل في الاستبداد السياسي وغياب المجتمع المدني والفقر والفساد و أسباب اجتماعية تتمثل في ضعف الوازع الديني، غياب دور الأسرة في التنشئة الاجتماعية، تفشي البطالة والفراغ ....[1]

1بوحنية وعبد المجيد ، ص7

ثانيا: الخلفية الفكرية للحرية والعنف

1 الحرية:

تعد إشكالية الحرية من أقدم الإشكاليات الفلسفية وأعقدها تناولها المفكرون والفلاسفة منذ القدم إثباتا ونفيا، واختلف التناول لهذه الإشكالية مذهبيا ومعرفيا بحسب التطورات الاجتماعية والعلمية التي عرفها الإنسان، والفلسفة باعتبارها فكر إنساني شامل، اهتمت بهذي المسألة اهتماما بالغا. حيث إن التساؤل عنها قديم قدم التاريخ الإنساني، وشغل الفلاسفة على مر العصور والتاريخ.

1.1 في الفكر اليوناني:

- **سقراط Socrate(470 ق.م 399 ق.م)**

إن علم الإنسان بأن الشيء خير علما تاما يحمله حتما على عمله، ومعرفته بضرر شيء تحمله حتما على تركه، وليس إنسان يعمل الشر وهو عالم بنتائجه. فكل الشرور ناشئة عن الجهل. ولو علم المرء أين الخير لعمله حتما، وعلل ذلك بأن كل إنسان بطبيعته يقصد الخير لنفسه ويكره لها الشر، فمحال أن يفعل ما يضرها وهو عالم بضرره، فما يصدر على إنسان من الخطأ إنما منشؤه بالعمل. وعلاج الشرير أن يعلم نتائج الأعمال السيئة التي تصدر عنه، ولتعويد إنسان الخير وجعله مصدرا الفضيلة يعلم نتائج الأعمال الحسنة.[1]فالنفس الإنسانية لا تدرك الحقيقة إلا بطريق الحق الفضيلة. فالفضيلة علم، والعمل والفكر متحدان، والنفس خالدة تثاب في الآخرة على ما عملت من خير، وتعاقب على ما عملت من شر. ولعل قاعدة " أعرف نفسك بنفسك " المكتوبة على المعبد (دلغس) بأحرف من ذهب أحسن القواعد دلالة على فلسفة سقراط.[2]

1أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصرية. ط2 1935 .القاهرة ص 124

2جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العالمي، الدار الافريقية العربية، د ط 1989. بيروت لبنان ص 37

- **أفلاطون Platon (427 ق.م 347 ق.م)**

يقول بخلود النفس، ويعتقد أن النفوس الكريمة ستنال على عملها ثوابًا. وأن النفوس الخبيثة ستهبط بعد الموت الى عالم الظلمات. ولذلك قال في كتاب الجمهورية ‹‹إذا أصاب العادل مرض أو فقر أو أي مصاب أليم، كانت عاقبة ذلك خيرًا له، أما في هذه الحياة أو في الحياة الثانية. لأن الآلهة لا تنسي من جاهد جهادًا حسنا في اعتقاد البر والفضيلة.

والتمثل لله على قدر ما أتيح للإنسان بلوغه›› وقال أيضا في كتاب الغورجياس:‹‹ إن (رادمات) يحاكم النفوس في الحياة الثانية، فيرسل نفوس الأشرار إلى (التتار) أي إلى أعماق الجحيم، ويرسل أرواح الفلاسفة إلى الجزر السعيدة فهناك إذن حياة ثابتة وبقاء فردي›› والخلاصة أن آراء أفلاطون قريبة جدًا من الشرائع السماوية.

لذلك سار على مذهبه القديس أغوستنوسSa Augustine وغيره من الفلاسفة المسيحيين، والفكرة الدينية عنده هي قوام الأخلاق وأساس التنظيم الاجتماعي. ولولا الفكرة الدينية، لما كان للحياة نظام، ولا كان للعقاب والثواب معنى، إن الفكرة الدينية هي أساس تنظيم المدينة السعيدة والهدف الأسمى الذي يرمي إليه أفلاطون في كتاب الجمهورية[1] .

كذلك يصف أفلاطون في محاورة الجمهورية أسطورة أرين أرمنيوس البامفيلي يصف كيف تلقى كل نفس حسابها يوم الدنيوية فقد كان آرق قتل في معركة وظل عدة أيام في عداد الموتى ثم عاد للحياة مرة أخرى وأخذ يقص على مواطنيه ما رآه في العالم الآخر من حساب عادل تعود بعده النفوس إلى الحياة في صورة أخرى وتختار الحياة التي ستحياها بعد ذلك ويروي كذلك كيف يعذب الطغاة والمسيئون عذابًا لا مثيل له في حين تسعد النفوس الخيرة بسعادة لا تضارعها سعادة على وجه الأرض[2].

يقول أفلاطون إن سلوك الإنسان وأفعاله كلها مصادرها ثلاثة: الشهوة والعاطفة والعقل أما الشهوة فمقرها أسفل البطن وهي مستودع النشاط، وأما العاطفة فمقرها القلب، وهي تزود الإنسان

1جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، مكتب النشر العربي. ط1 1954، دمشق (سورية) ص14

2 أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، طبعة جديدة، 1998، القاهرة، ص194

في سعيه بالقوة والحرارة، وأما العقل فهو الرأس، وهو ربان السفينة يهديها الى سواء السبيل1.

- **أرسطو Aristote (384 ق.م-322 ق.م)**

يعرف أرسطو الفضيلة بأنها ‹‹ ملكة اختيار الوسط العدل –لا الحسابي – بين إفراط وتفريط كلاهما رذيلة ›› أي أنها ترجع إلى الإرادة التي تلتزم الوسط الملائم لطبيعتنا. والذي يعينه العقل الذي بلغ مرتبة الحكمة. ومع أن الفضيلة ‹‹ملكة ›› إلا أنها ليست فطرية كما ذكر أفلاطون بل تكتسب بالتعلم والمران أي بالممارسة والتكرار من حيث أن التكرار يولد فينا طبيعة ثانية ولهذا كان التقليد والأمثال والسير الفاضلة ذات أثر فعال في التربية الأخلاقية وتكوين الفضائل.

والحكمة فضلا عن أنها‹‹ تعين الفضيلة›› إلا أنها توجه أيضا للقوى والاستعدادات النفسية إلى اكتساب الفضائل عن طريق الممارسة العلمية للمبادئ الأخلاقية، وسيطرة العقل على الانفعالات والعواطف بحيث تتمكن الإرادة من حرية الفعل، الذي يعتبر بحق مناط الحياة الأخلاقية،من حيث أن الفضيلة ليست العلم النظري بالقوانين الأخلاقية كما زعم أفلاطون ولهذا نجد أرسطو ينظر علم الأخلاق عنده في أفعال الإنسان[2] ويدبرها على هذا الاعتبار فهو علم عملي، والإنسان مدني بالطبع لا يبلغ إلى كماله إلا في المدينة وبمعونتها، ولتدبير المدينة علم خالص هو العلم السياسي، والعلم السياسي رأس العلوم العملية جمعيا يستخدمها لغايته وخيره: يستخدم في الحرب والاقتصاد والبيان. ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه أي لتنظيم الحياة بالقانون. فغايته تشمل غايات العلوم الأخرى، وهذه الغاية هي يعينها غاية الفرد وغيره، إلا أنها أرفع وأجمل من حيث أنها أوسع تمتد إلى الشعب بأكمله، ولولا الحكومة لما أمكن تحقيق النظريات الخلقية، والناس في الأكثر لا ينتفعون بالقول ولا ينتفعون بالقول ولا يجتنبون الشر إلا خوفا من القصاص[3] .

1أحمد أمين. زكي نجيب محمود. مربع سابق. ص 189

2 محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي أرسطو والمدارس المتأخرة، النهضة العربية، 1976، بيروت، ص 21

3يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسه هنداوي 2014، ص 35

1.2 في الفكر الحديث:

- **توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679)**

إذ يصور لنفسه الدولة آلة عظيمة هي كل شيء، ولا يكون فيها للأفراد حرية الرأي ولا إملاء الضمير، بل وتسحق فيها كل عقيدة دينية تتعارض مع ما تراه الدولة حقا وخيرًا، وهذا التصور للدولة يقابل رأيه في الكون بأنه يسير سيرًا آليًا، وكل ما يقع فيه مسير بقوة مادية ويسمي ‹‹هوبز›› الدولة ‹‹ بالتنين الجبار›› the Great Tevia Than لأنها تبتلع في جوفها كل الأفراد الذين تتمحي شخصياتهم وإراداتهم أمام شخصيتها وإرادتها، وإنما دفع ‹‹هوبز›› إلى هذه الآراء السياسية ما قام في عهده من ثغرات زلزلت عرش الملكية في إنجلترا وأقامت على أنقاضها جمهورية رئيسها‹‹كْرُومُول›› زعيم الثوار، فأجاب ‹‹هوبز›› على تلك الحركة بفلسفته الاجتماعية التي تقرر تلك قوة مطلقة، وتلغي كل إرادة لأشخاص، وتنكر على الأفراد حق المعارضة والثورة على ولي أمرهم[1].

- **باروخ إسبينوزا Spinoze (1632-1677)**

لم يعتقد إسبينوزا، من حيث إنه فيلسوف آلي دقيق، في حرية الإرادة بمعنى اللاحتمية. فكل حدث يقع يحدث بضرورة رياضة، وعندما لا تعنى الظروف الخارجية وتعني فقط حالاتنا العقلية والجسمية، فإننا نتخيل أن أفعالنا تكون الحرة، كالحجر، إذا كان لا يعني خالاته الداخلية فحسب، فإنه يفترض أنه يحدد بإرادته الخاصة المجري الذي يتبعه عندما يلقي إلى أعلى في الهواء. وهناك من ناحية أخرى تميز هام إسبينوزا بين العبودية البشرية والحرية البشرية. فطالما أن رغباتنا توجه في اتجاه الأشياء المتناهية والطارئة التي لا يمكن أن تشبع على الدوام فإننا نكون عبيدًا للظروف الخارجية ونكون ضحايا الأحداث. إننا نكون عبيد انفعالاتنا ودوافعنا وأفكارنا الغامضة التي تدين بأصلها إلى علل لا نستطيع التحكم فيها.[2]

1زكي نجيب محمود. قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1936، ص 91 و92

2 وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ت ر. محمود السيد وإمام عبد الفتاح دار التنوير، ط1. 2010، بيروت-لبنان. ص124 و123

- **ليبنيز Leibniz (1646-1716)**

جعل للإرادة الحرة منزلة أكبر في مذهبه، وكان لديه مبدأ ‹‹ السبب الكافي لا يحدث شيء، تبعا له دون سبب، ولكن حين يختص الأمر بكائنات حرة، فإن أسباب أفعالهم ‹‹ توجه دون أن تلزم›› إن ما يفعله كائن إنساني له دائما باعث، ولكن السبب الكافي لفعله ليس له ضرورة منطقية-هذا على الأقل، ما يقوله ‹‹ليبينز›› فيما شاع من كتاباته، ولكنه كما سنري، له نظريه أخرى احتفظ بها لنفسه بعد أن وجد أن ‹‹ أرنولد›› يعتقد أنها مروعة. ولأفعال الله نفس هذا النوع من الحرية، فهو يفعل دائما للأفضل، ولكنه لا يقع تحت تأثير قسر منطقي ليفعل ذلك، ويتفق ‹‹ ليبنيز›› مع ‹‹ القديس توماس الأكويني›› في أن الله لا يمكن أن يفعل بما يتعارض مع قوانين المنطق ولكنه يمكن أن يقضي بما هو ممكن منطقيا ويترك هذا له نطاقا كبيرًا من الاختيار.[1]

1.3 في الفكر المعاصر:

- **مارتن هايدغر Heidegger martine(1976-1988)**

الحرية عنده هي القدرة التي ينفتح الموجود عن الأشياء وهو يكتشف الوجود وبلوغها الأشياء ليس ممكنا إلا لأننا نملك القدرة على كشف الموجود. والحرية هي التي تؤمن التوسط بين عالم الوجود وعالم الأشياء، وأن يكون الموجود حرا هذا يعني أن يكون قادرا على أن يضع عالم الأشياء موضع التساؤل على ضوء الوجود، والحرية هي ما يهيئ للموجود أن يوجد بيد أنها ليست موقفا سلبيا، بل هي مجهود فعال ،لأن الوجود ليس شفافا منذ البداية ، للإنسان ولهذا فإن الحرية تنطوي دائما على المخاطرة بالوقوع في الخطأ[2] .

- **كارل ياسبرس Jaspers Karl (1883-1969)**

إنني أعي الحرية في الاختيار الوجودي، أي في القرار الذي أتخذه لأصير أنا ذاتي، وحيث أن

1 برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية الكاتب الثالث الفلسفة الغربية ت ر.د محمد فتحي الشنيطي. المرية العامة للكتاب 1977 ص 142

2 إ .م .بوشنسكي الفلسفة المعاصرة في أوروبا ترد عزت قرني ،دار عالم المعرفة .د ط .1992 الكويت صفحة 461

الحرية هي الوجود، فإنه لا يمكن وصفها في تصور عقلي إنني أعرفها على اليقين على أنها لي. ليس بالفكر، بل محض واقعة الوجود. لهذا تبدو الحرية مجموعا متناقضا من الإرادة الحرة. إن واقعة إدراكي أنني حر تجعلني، أقر أنني مذنب. ولكن الخطيئة ليست أمرًا خارجيًا على الحرية: إنما هي داخلة في صميم حريتي. وبسبب واقعة أنني حر ذلك أننا نوجد في نشاط هو سبب وجوده هو ذاته ومبدأه تقريره: فينبغي على أن أريد وأن أفعل من أجل أن أحيا. حتى اللافعل، هو نفسه فعل[1].

- **جون بول سارتر Jeahpaul Sartre (1905-1980)**

محكوم علينا، يقول سارتر بلسان أحد أشخاص تمثيلية له، بأن نكون أحرارا فما معني الحرية؟ ما نستخلصه أن الوجود الحرية وأن الحرية فعل وأن الفعل هو الاختيار وما الاختيار إلا بناء عن جهل أو معرفة مركزين عن القرار الذي يتخذه فقد يعود علينا بالكآبة ويمثل عنصر مأساتنا أبرز ما نتعلمه من الوجودية التي قال عنها سارتر هو مبدأ أسبقية الوجود على الماهية [2]. وفي ذلك معارضة الصراحة للتفكير ذي الأصول الدينية بالقول بأسبقية الماهية على الوجود فكل فرد هو مثال جزئي لتصور كلي هو الإنسان لذلك حسب الوجودية يوجد الإنسان أولا ثم يكون ماهيته ويؤسس لمشروعه الحرّ الذي يدعم وجوده فهو في النهاية هو من يختار ماهيته وهي الميزة التي أشار إليها سارتر الماهية الإنسانية وهي صفة لا تسحب إلا عل الإنسان فتميزه على باقي الكائنات كما هو الشأن بالنسبة للماهية الفردية التي تميزه عن باقي الأفراد، يوجد دون صفة محددة له ثم يكوّن شخصية باختياراته وأفعال ومواقفه فلو كان الإنسان محتما ومفيدًا بماضيه. إذن لما استطاع القيام بفعل الاختيار. ولكن الإنسان يتطلع بالضرورة إلى أمر، هو بحكم التعريف غير موجود[3].

1إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا. ص 461

2 مجموعة من الأكاديميين العرب. الفلسفة الغربية المعاصرة. ج2منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف. ط1، 2013 الجزائر. بيروت ص835 و834

3 مرجع نفسه ص 836

2 العنف

إن الاهتمام بموضوع العنف ليس وليد اللحظة الراهنة، وإنما هو موضوع نقاش الفلاسفة والمفكرين سابقا. ويدخل هذا الموضوع ضمن الاهتمام الفلسفي للمجال السياسي، باعتباره مجالا يهتم بتدبير شؤون العلاقات بين الأفراد داخل المجتمع، فالمجتمعات البشرية على مر التاريخ لا يتخلو من العنف والصراع. وذلك جلى في مرحلتنا المعاصرة، فلا يمر يوما دون أن نشاهد أو نسمع عن أحداث العنف. فقد حقق الإنسان تطورًا ملموسا مع مرور الوقت، على العديد من المستويات (التقنية، السياسية، الاجتماعية.....)، وقد رافق ذلك تطورًا لوسائل وأشكال ممارسة العنف. ولا يسعنا هنا سوى الرجوع الى الجذور الأولى التي ظهر فيها العنف.

2.1 في الفكر اليوناني

- **سقراط:Socrate :**

يكفي في نظر سقراط أن يعلم الإنسان ما هي الفضيلة حتى يكون بمنجاة من فعل الرذيلة، وكل عمل شر إنما يصدر عن الجهل بالفضيلة، لأن الإنسان لا يمنعه إذا عرف الخير أن يفعل شرًا. وكل الناس ينشدون الفضيلة ولو أنهم يختلفون في معناها. يقول سقراط: ‹‹لا يمكن أن يتعمد إنسان الوقوع في الشر، وإذا ارتكبه فلأنه لا يعرف الإدراك العقلي للخير. ولما كان يجهل حقيقة الخير تراه يفعل الشر وهو يظن أنه الفعل الصحيح ›› وقال سقراط أيضا‹‹ إذا تعمد الإنسان فعل الشر فهو خير ممن يفعل غير عامد››، لأن الأوّل فيه الشرط الأساسي لعمل الخير. وهو معرفة ما هو خير. أما الثاني فلا خير فيه مادامت تعوزه المعرفة نفسها[1].فالإنسان يريد الخير دائما ويهرب من الشر بالضرورة فمتى تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتما، أما الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره. ولا يعقل أن يرتكب الشر عمدًا، وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهلً. وهذا قول مشهور عن سقراط يدل على مبلغ إيمانه بالعقل وحبه للخير[2].

1أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية. ص124

2يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية ص 71

- **أفلاطون Platon:**

كانت فكرة تسود في اليونان. وهي قصور عمل الخير على الأصدقاء، ومعاملة الأعداء بالشر، فنقد أفلاطون تلك النزعة نقدًا صارما، وقال إنه ليس من الخير مطلقا أن تفعل شرًا سواء كان ذلك الشر موجه إلى عدوّ أو صديق، وواجب حتم الإنسان أن يعامل أعداءه بالخير لعله يكون منهم أصدقاء، ومن الفضيلة أن ترد الشر بالخير، فذلك أسمى من أن تجاوب الشر بالشر[1]، وإذا قيل إن في هذا العالم شرًا، قال أفلاطون، كما قال ابن سينا من بعده أن هذا الشر نسبي، وأنه لا وجود للشر المطلق، وأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان. وأن على العاقل أن ينظر إلى الكل لا إلى الجزء. فإذا نظر إلى مجموع الأشياء وجد الخير فيها غالبا على الشر، لأن الخير مقتض بالذات، أما الشر فمقصور بالعرض (ابن سينا) فهو عرض زائل لا يلحق إلّا الوجود الجزئي[2]. يجب على الدولة أن تمكن الأفراد من الوصول إلى سعادتهم وذلك بتشجيع ما هو خير، وهدم كل ما هو شر، ومن وسائل حصر الشر ومنع تسربه إعدام الأولاد يولدون من آباء أشرار، ومن وسائل تشجيع الخير سيطرة الدولة على تربية الناشئين، فيجب فصل الأولاد عن آبائهم من وقت ولادتهم وانتسابهم للدولة لا إلى آبائهم، وإشراف الدولة من صغرهم على تربيتهم، ويجب اتخاذ الوسائل الفعالة في ذلك حتى لا يعرف الآباء أولادهم إذا خرجوا إلى الحياة العامة، ويجب أن تشرف الدولة إشرافا تاما على برامج التعليم، وألا تسمح بتعليم شيء يعين على الرذيلة ويضر بأفكار الشعب. فمثلا الشعر يجب ألا يسمح منه إلا بما يعين على الفضيلة. إذ لا قيمة للجمال إذا لم تكن غايته الفضيلة[3].

- **أرسطو Aristote:**

الإنسان مدني بالطبع فهو يميل إلى العيش في جماعة مع أفراد نوعه. ولا ترجع حاجته إلى الجماعة لكي يحفظ ذاته ويضمن أمنه ويحقق كمال وجوده المادي فحسب، بل لأنه بالإضافة إلى هذا يستطيع أن ينعم بالحياة في ظل القانون والعدالة، وأن يحصل على التربية الفاضلة. والدولة

1أحمد أمين، زكي نجيب محمود. ص 176و 177

2جميل صليبا، من أفلاطون الى ابن سينا ص13

3المرجع السابق. ص 179 و180

هي مجتمع الأكمل الذي يتضمن سائر الجماعات وليست غايتها رعاية القانون والنظام والدفاع عن حدود الوطن ضد الأجنبي وحماية حياة المواطنين فحسب، بل أن لها وظيفة أسمى من كل هذا وأكثر شمولا وهذه الوظيفة هي تحقيق السعادة للمواطنين جميعا في ظل حياة اجتماعية سليمة. وإذن فالدولة بحسب طبيعتها وعلى قدر مفهومها هذا يجب أن تتقدم على الفرد والأسرة، كما يقدم الكل على أجزائه ويعينها، من حيث أن غاية الأجزاء هي هذا الكل[1] .

2.2 في الفكر الحديث:

- **نيكولاس مكيافيللي Nicolas Machiavel (1469-1527)**

وقد حاول نيكولاس مكيافيللي في الكتابات السياسية التي اشتهر بها أن يرغب في أن تكون إيطاليا متحدة وعظيمة. واعتقد أن الأمير له ما يبرره من الناحية الأخلاقية، في أن يبحث عن تحقيق ذلك بأية طريقة كانت " الغاية تبرر الوسيلة " فهو الفيلسوف السياسي الأول الذي حاول أن يفهم السياسة على نحو ما هي عليه بالفعل، ويطلق عليه أيضا مؤسس العلم السياسي الحديث فهو يمثل موقف عصر النهضة. متصورًا أن الأمير الدنيوي يهتم تماما بمصالحه هو الخاصة ومصالح دولته[2].ورسالة ‹‹الأمير›› صريحة غاية الصراحة في إنكارها للأخلاق المعترف بصحتها فيما يخص سلوك الحكام. فالحاكم يهلك دائما، فيجب أن يكون ماكرًا مكر الذئب. ضاريا ضراوة الأسد. وثمن فصل الثامن عشر بعنوان ‹‹ كيف يجب للأمراء أن يحافظوا على العهد››[3].

- **توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679)**

تأثر بنظرية المنفعة، اعتبر أن الإنسان أناني بالطبع، يتقبل اللذة ويرفض الأليم وينزع نحو استخدام القوة، لأنه يعيش في مجتمع يسوده قانون الغاب حيث حرب الكل ضد الكل، ‹‹وهي صفة المجتمع الطبيعي البدائي››. ولكن لمّا كان الإنسان اجتماعي بالطبع فإن عقله هداه إلى التفاهم والحوار والتوصّل إلى ‹‹عقد اجتماعي يلتزم به جميع الأفراد، وعن طريق اختيار غول

1محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي والمدارس المتأخرة ، ص 221 و222

2 وليام كلي رابت، تاريخ الفلسفة الحديثة. ص 49

3 راسل، تاريخ الفلسفة الغربية. ص 29

كاسر (ليفياثان) ستطيع فرص القوة والنظام في المجتمع. غير أن هذا الغول كاسر تحول بتأسيس الدولة، إلى وحش كاسر، وأصبحت سلطة الدولة في الأخير أقوى من كل الوحوش الكاسرة[1] لأن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان›› وأن الحاجة استشعار القوة يحملان الفرد على الاستئثار بأكثر ما يستطيع الظفر به من خيرات الأرض وإن أعوزته القوة لجأ إلى الحيلة. يشهد بذلك ما نعلمه عن أجدادنا البررة وعن المتوحشين، وما نتخذه جميعًا من تدابير الحيطة وأساليب العدوان ستار ‹‹الأدب›› وأن نستبدل بالعنف المادي النميمة ولافتراء والانتقام في حدود القانون[2].

- **كارل ماركس Marx Karl (1818-1883)**

أكد كارل ماركس على دور العنف في التاريخ حيث أن تجارب الثورات البرجوازية التي قامت في القرنين السابع عشر والثامن عشر بينت أن الثورة العنيفة ضرورة غير مشروطة. ليس فقط لأن الطبقة الحاكمة لا يمكن إسقاطها بأية وسيلة أخرى، بل لأن الطبقة التي تسقطها لا يمكنها أن تنجح إلا عبر الثورة وحدها. وأن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية هو انتقال جديد نوعي سيتأصل جذريا علاقات الإنتاج التناحرية ومن المتعذر. من حيث المبدأ، أن يتم ذلك من دون ثورة عنيفة، ولكنه جعل دوره ثانويا، وأنه يقود إلى التناقض الاجتماعي، حيث يقول[3]. " إن أية ولادة لمجتمع جديد لابدّ وأن يسبقها العنف"، ولكنه شبه العنف بالآلام التي تسبق المخاض دون أن تكون الولادة ناتجة عنها. وفي هذا السياق نظر ماركس إلى الدولة على أنها أداة العنف، التي تمتلك الطبقة الحاكمة قيادتها.

ويرى ماركس أن تاريخ أي مجتمع من المجتمعات إلى حد الساعة هو تاريخ الصراع، أي صراع بين الطبقات، أي بين من يملكون وسائل الإنتاج والخيرات وبين من لا يملكونها، أو بعبارة أخرى صراع بين المضطهِدين والمضطهَدين وهذا الصراع يخترق التاريخ، من المجتمع البدائي إلى المجتمع الرأسمالي، وقد تؤدي الحروب القائمة، أكانت خفية أم معلنة فردية أم جماعية، إلي

1 إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب، دار الساقي ط1. 2015، بيروت لبنان. ص 55

2 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية. ص 65

3 المرجع السابق. ص 65

تغيير جذري المجتمع برمته أو تحطيم الطبقتين معًا[1].

2.3 في الفكر المعاصر:

- **ماكس فيبر Max Weber (1864-1920)**

يعتبر عالم الاجتماع والاقتصادي الألماني من أبرز من كتب وحلل العلاقة المعقدة بين الدولة والسلطة ولدولة والسياسة وتأثيرها على العلاقة بين الرأسمالية والدين. ولا يمكن تعريف الدولة إلا عبر " العنف الفيزيقي" بوصفه الوسيلة الطبيعية للسلطة الذي يحتاج إلى شرعّته. بمعنى أن الدولة هي وحدها التي تمتلك أدوات الإكراه المشروع، ما جعله يعتبر السياسة مجرد مفهوم للسلطة والسيطرة. وإن مبدأ القوة هو أساس النظام السياسي الذي ربطه بوجود الدولة التي تحتكر استخدام العنف، كما يرى فيبر أن السلطة هي فعل عنف يهدف إلى إجبار الخصم على فعل ما أريد، وأن الشرط الأساسي لوجود العنف هو القيادة. فإذا كان جوهر السلطة هو ممارسة القيادة. فليست هناك سلطة لا تتبع من قوة. وبذلك تصبح قيادة السلطة هي القوة المؤهلة التي تحمل صفة رسمية مؤسساتية[2].

- **ماوتسي تونغ Maotsé Toung (1883-1976)**

يلعب العنف الثوري لدى ماوتسي دورًا أساسيا في السياسة، وهذه النظرية الثورية نجدها في المقولة المشهورة لماوتسي الذي ذهب إلى أن السلطة والسياسة ‹‹لا تنبع إلا من فوهة بندقية›› أي أن العنف هو القوة المحركة للسياسة، بينما تقع الأشكال الأخرى من العمل السياسي السلمية أسيرة التفاصيل. وربما تقدم بأثر رجعي محض مبررات لما تفتجه النضالات العنيفة، وهذا لا يعني أن السياسة تالية للعنف أو من منتجاته الثانوية، وإنما هي استمرار للعنف ولكن بوسائل أخرى. ولتأكيد هذا الرأي نورد بعض أقوال ماوتسي المشهورة في العنف الثوري "إن الثورات والحروب الثورية حتمية الوقوع في المجتمع الطبقي، وما من قفزة بغياب هذا يمكن إدراجها في التطور الاجتماعي، وسوف يستحيل الإطاحة بالطبقات المرجعية ويستحيل على الشعب أن يكسب السلطة

1إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب. ص 65

2نفس المرجع ص 69

السياسية". كما أن "أن الاستلاء على السلطة بالقوة المسلحة وتسوية المسألة عن طريق الحرب هما المهمة الأساسية، وهي أرقى أشكال الثورة. هذا المبدأ الثوري يمكن أن يطبق في الصين"[1].

- **جون بول سارتر Jeah Paul Sartre**

دعا سارتر إلى تجميد العنف باعتباره "جوهر الإنسان" هذا الإنسان بعيد خلق نفسه بنفسه، لأن المضطهدين في الأرض لا يمكنهم أن يصبحوا بشرًا إلا عبر "الجنون القاتل" لأن الآخرين هم الجحيم. كما قال سارتر: "أعترف أن العنف بأي شكل يتجسّد فيه هو فشل. لكنه فشل لا يمكننا تجنبه لأننا نعيش في عالم من العنف. وإن صحّ أن اللجوء إلى العنف في مواجهة العنف سيساهم في توليد المزيد منه، فيصبح أيضا أنه السبيل الوحيد إلى إيقافه لقد اكتسب سارتر منذ وقت مبكر وعيا مناهضا للظلم والاستعمار، فعندما احتلت ألمانيا النازية فرنسا أيان الحرب العالمية الثانية انخرط سارتر في صفوف المقاومة الفرنسية السرية، كما وقف بشجاعة إلى جانب حرية الشعب الجزائري ضد الاستعمار الفرنسي. وقبل ذلك التاريخ ساند الدستور[2] التونسي الجديد ودعم استقلال المغرب وشارك في مؤتمر بهذا الخصوص عام 1948، وفي مقالة شهيرة له بعنوان ‹‹الاستعمار منظومة›› تطرق سارتر إلى العنف الذي يظهر اقتصاديا وأيديولوجيا. وبالتالي هيمنة الأوباش في الحرب ضد الجزائر. ويأخذ العنف عند سارتر مناجى طغيانية مختلفة، وتستمر تجليات مرارته في اشتعال دائم لقضية يقول سارتر: إننا نلاحق وهم السعادة، فمنذ سبع سنوات تجسد فرنسا صورة كلب مسعور يجرّ طنجرة بديلة، ويزداد هلعًا يوما بعد يوم. ولا أحد ينكر اليوم أننا توخينا تخريب وتجويع وتقتيل شعب مغلوب على أمره كي نركعه، لكنه بقي صامدًا، ولكن السؤال بأي ثمن؟[3]

1 إ براهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب ص 67

2 نفس المرجع ص 87

3 نفس المرجع ص 88

المبحث الثاني: فلسفة حنا أرندنت

1 أولا: تقسيمات الحياة ونشاطاتها

كانت **حنا أرندنت** منظرة سياسية أظهرت شجاعة وذكاء عظيمين، ولكنها كانت أيضا موضوع جدل شديد. كانت مهتمة بل متحمسة ومولعة بتحليل طبيعة السياسة والمجتمع في ‹‹العصر الحديث ›› في ضوء أحداث رئيسية في ‹‹العالم الحديث›› عالم الرحلات الفضائية، ونظرية اللايكين (Uncertainty) عالم المحرقة (الهولوكوست) ومعسكرات الموت الستالينية. وتقصد أرندنت بـ ‹‹العصر الحديث ›› عصر الاكتشافات الجغرافية العلمية الكبيرة، ابتداء من كولومبس ووكوبرنيكوس، وفترة القرن العشرين التي جاءت بخاتمة للعصر الحديث[1]. كما استدعت أرندنت البعد التراثي الذي يعود بجذوره إلى الفكر الأرسطي في تصنيف الحياة وذلك من أجل تأسيس نظرية في السياسة، تحاكي حياة الدولة أو المدينة اليونانيةPolis، وتنقسم الحياة عند أرسطو وكررتها أرندنت بشيء من التعبير الطفيف إلى شطرين هما: [2]

1.1 الحياة التأملية أو التفكيرية (حياة النظر) Vita Cohtepletiva

وتتضمن حياة الفكر أو العقل أو نقل الحياة التي تشتغل بتأمل الوجود وما هو دائم أو أبدي.

1.2 الحياة النشطة أو (حياة العمل – بمعناه العام) Vita Activa

وتتمثل الحياة الفعلية التي تتعلق بما نزاوله وما نمارسه. ومن الناحية التخطيطية تميز أرندنت في

---

*حنا أرندنت:(1906-1975)

فيلسوفه واختصاصية في النظرية السياسية، درست الفلسفة في ماربوزغوريبورغ وهايد لبرغ. وكان من أساتذتها ياسبيرس وهايدغر. تركت ألمانيا إلى فرنسا 1933.ثم هاجرت إلى الولايات المتحدة 1941.حصلت عام 1951على الجنسية الأمريكية، بعد أن تعاونت مع مؤسسات يهودية شاركت في تحرير عدد من المجلات، اتجهت متأخرة نحو التدريس الجامعي حازت أرندنت على جائزة ليسنغ 1959 ثم جائزة سونينغ، 1975 لمساهمتها في الثقافة الأوربية. تركت العديد من المؤلفات: الحب عند القدسي أوغسطين، أسس التوتاليتارية، راحيل فارنهاغن، بين الماضي والمستقبل، ما السياسة، أيخمان في قديس، في العنف، في الثورة، أزمة الثقافة، وعود السياسة، حياة الروح، الشرط الإنساني.

1 جون ليتشه، خمسون مفكرًا أساسيا معاصرًا من البنيوية إلى ما بعد الحدائة، ت ر. فاتن البستاني. المنظمة العربية للترجمة. ط 1، 2008.بيروت ص 367

2 على عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن. وخوض فيما ينبغي للعيش معًا منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف. ط1.2015، الجزائر، بيروت. الرياض ص 196

الواقع بشكل عام بين ‹‹الحياة الفعلية ›› (Vita Active) والمكونة من العمل (Labour) والشغل (Work) والفعل (Actioh) و ‹‹الحياة التأملية››، بينما يكون التركيز الرئيسي في تحليل أرندنت على الحياة الفعلية، إلا أنها تجادل بأن هناك مساواة تامة بين العالمين[1].

إن العمل والشغل في الحياة الفعلية – حيث يهتم الأمر مباشرة بالضرورية وبتلبية الحاجات البيولوجية الفورية المباشرة، ويهتم الثني بالمنفعة وعالم الأشياء / المواضيع ذات الاستهلاك طويل الأجل – وهما عبارة عن نشاطات تتعلق بالوسيلة، فهما جوهريا ليس غاية في حد ذاتهما. إن حياة الشخص ينبغي ألا تتكون من العمل والشغل فقط – إن مأساة المجتمعات الديمقراطية الحديثة هي كون حياة الكثرين فيها محدودة جدًا في الواقع.

أما عالم الفعل فهو المجال الذي يؤدي فيه الأفراد أفعالهم بمساواة تامة مع الآخرين، فالحرية لا تتحقق إلا بالارتباط مع الآخرين عموما، صار ‹‹الاجتماعي ›› يهيمن على ما كان يعتبر التمييز الثنائي عالم الضرورة الخاص وعالم السياسة العام. إن أكثر المفكرين السياسيين تأثيرًا مثل لوك ماركس، إنما يؤكدون على أهمية الضرورة. إن أرندنت تتصور العمل في عالم السياسة كإبداء خالص، عالم الفعل الجميل[2].

2 ثانيا: الظروف العامة التي أنتجت فلسفتها حول الحرية والعنف

لعبت أرندنت دورًا رئيسيا في إعادة صياغة معالجة النظرية السياسية في الثقافة الأكاديمية الأمريكية. فكتابات أرندنت تتحدى التصنيفات السهلة. فإحدى السمات المميزة في تنظيرها السياسي هي رفضها تقريبا لكل المدارس الحديثة للتفكير، كنقاط انطلاق للبحث السياسي[3].

وفضلت أن تتحول إلى الفلسفة الألمانية والتقاليد الغربية للنظرية السياسية – وخصوصا أرسطو والقديس أوغسطين ومكيافيلي هوبز وروسو ودي توكفيل وماركس – كدليل تهتدي به في تفكيرها،

1 جون ليتشه، خمسون مفكرا أساسيا، ص 373

2 المرجع نفسه ص نفسها

3 روبرت بنيويك و فيليب جرين، موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، تر مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة ط1, 2010 ، القاهرة ص 22

كما ذكرت في إحدى المرات في "الفجوة بين الماضي والمستقبل "[1].

وقد كانت على الأقل أربعة موضوعات سياسية واضحة تهيمن على أعمال أرندنت منها:

2.1 نقد التوتاليتارية:

من خلال كتاب أصول الديكتاتورية 1951 The Origines Of Totalitarianism، أسس مكانتها كمفكرة سياسية واجتماعية عظمى دفعها لتحتل مكانتها في مصاف النخبة الفكرية في الصنف الثاني من القرن العشرين، وسنحاول هنا أن نربط هذا النتائج بنسقها الفلسفي، فقد عملت التوتاليتارية حركة ونظاما على تهديم وسائط المجال العام و ما يخلص به من رأي عام و تجسيد لإرادة السلطة[2].وذلك أدى إلي خلق مناخ متدهور للرأي القائل بجعل الناس " راغبة في دفع الثمن على شكل تأييد لقيام دولة بوليسية تمارس إرهابا خفيا هدفه أن يسود في الشارع شعار القانون والنظام "[3]، هـ ذا ما دفع بعجلة التوتاليتارية في القضاء على فاعلية المجتمع وتحويلها إلى انصياع تام لتلك الهيمنة الكليانية.

تهدف التوتاليتارية إلى القضاء على الفعل الإنساني، فسيطرتها ‹‹ تنجو إلى إلغاء الحرية الموصوفة، بل تميل إلى القضاء على كل ظاهرة عفوية بشرية عامة ولا تكتفي بتقليص الحرية، أيا كان مبلغ الاستبداد في ذلك ..... إن النظام التوتاليتارية هو غياب كل سلطة من شأنها أن تعين نظام الحكم ››[4]

وأتمت التوتاليتارية خطتها غي الاستحكام والإقالة للفعل السياسي بخلف تصور لدى الجماهير، يقضي بأن ثمة أوهاما وخدعا جلبتها الديمقراطيات الغربية ويجب فضحها ومحاربتها، من هذه الأوهام: الشعب يشارك بأغلب في صنع القرار وبصورة فاعلة. من خلال تأييد ذلك الحزب او هذا، والوهم الآخر هو تصوير هذه الديمقراطيات للجماهير على أن الأخيرة ليست على قدر من الأهمية لكنها عبارة عن لوحة صماء في الحياة السياسية.

---

1 روبرت بنيويك وفيليب جرين، موسوعة المفكرين السياسيين ص 22

2 علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية ص 200

3 حنة أرندنت، في العنف، ت ر إبراهيم العريس دار الساقي، ط 2، 2015، بيروت لبنان. ص 70

4 أرندنت حنا، أسس التوتاليتارية. ت ر أنطوان أبو زيد دار الساقي، ط1. 1993 ص 16

هنا تبدأ الجماهير بتقديم قرابين الولاء والطاعة، تصورًا منها أنها بدأت تمسك زمام الأمور، ولم يكن ذلك ليحصل إلا من خلال منهجيات وبرمجيات صهر وتلقين و دعاية كانت تمثل العمود الفقري للتوتاليتارية[1]. فهذه المناهج من حيث كونها تقنيات في الحكم ‹‹ تتبدى في بساطتها ذات فعالية حاذقة. فهي لا توفر احتكارًا للسلطة مطلقا فحسب، بل ثقة لا نظير لها: في أن كل الأوامر ينبغي أن تنفذ على الدوام››[2] .

2.2 تفاهة الشر Repporton the Banality of Evil

ومع ذلك فقد عملت التوتاليتاريات على مضغ إنسانها وتحويله من فاعل إلى كادح فقط، وجعله محصورًا بما يحتاجه لقوته دونما يجب أن يفعله بوصفه حرًا لذلك أطلقت أرندنت عبارة "تفاهة الشر وصفا على ما قام به أدولف أيخمان النازي في زجه وتحشيده لليهود في معسكرات الإبادة "الهولكوست" بصورة لا تتضمن شرًا متجذرًا في ذاته بل لتفاهته وعاديته، لأن السلطة التوتاليتارية تجعل مرتكبي الجريمة لا يشعرون بفظاعتها ومأساويتها، وإنما هي أمر عادي، وما القائم بهذه الجرائم إلا أداة لها، لا يعي مسؤوليته تجاه الإنسانية، بل تنفيذه لقرارات إرادية وبطاعة عمياء[3] تقول أرندنت " إن العنف و الرعب الممارسان في البلدان الكليالية لا يمتان بصلة طبعًا، للسلطة بمفهومها الحقيقي، ومعنى اختفاء السلطة هذا هو ببساطة، احتفاء الإرادة لتحمل المسؤولية، لأن السلطة الحقيقية ترتبط، حيثما وجدت، بالمسؤولية تجاه مسار العالم ››، حتى أن "آيخمان" صرح في معرض التحقيقات معه، أنه مستعد لأن يرسل والده لموت، إن تلقى أمرًا بذلك، أي أنه منفذ بلا إدراك للأسباب والأشخاص موضوع الحكم، و إن كان يريد من تصريحه أن يصف نفسه بالمثالية والكمال و الإخلاص، توهما منه في ذلك إن التفاهة تكمن في استقالة العقل وضمير عن تحمل

المسؤولية بلا وعي، لأن من قام بهذه المجازر من آيخمان وغيره لم يكونوا سوى جزء صغير وتافه

1 علي عبود الحمداوي، الفلسفة السياسية ص 200 و 201

2 أرندنت حنا، أسس التوتاليتارية. ص 165

3 نفس المرج ص 203

من ماكينة البيروقراطية التوتاليتارية التي لا تدع لهم أن مجال في أن يحسوا بإنسانيتهم.[1]

2.3 في الثورة on Révolution

إن الأفكار السائدة "في الشرط الإنساني" the humahcandition عن السياسة باعتبارها غاية في حد ذاتها وعن الحرية باعتبارها تتشكل من مواطنين يشاركون سويا في الحقل العام عادت للظهور في كتاب "في الثورة" حيث استخدمت أرندنت هذه الأفكار لأخذ الإجراء الخاص بالثورتين الأمريكية والفرنسية. زعمت أن الثورة الفرنسية قد خضعت للقضية الاجتماعية. ومن ثم فهي قد أفسدت نفسها بفشلها في أن تجد مساحة عامة للعمل والمساندة. ويجعل الوفرة هدفها بدل من الحرية، والتحول بعيدًا عن الفقر بدلا من تأسيس ساحات العمل للقضاء عليه[2]،وعلى العكس فإن تقييم أرندنت للثورة الأمريكية، مع تقديرها لمؤسسها الدستور الحر والأشكال الجمهورية للحكومة. أعلنت الخبرة الأمريكية نجاحًا.

وفي الفصل الأخير. حذرت أرندنت أن الأمريكيين المعاصرين في خطر من فقد الكنز الذي تشير إليه تقاليدهم الثورية وقد كان هذا هو الموضوع الذي ظهر مرة أخرى في كتاب أزمات الجمهورية (1972) crises of the Republic وفي كتابها "عند الثورة " كما في كتاباتها السابقة. نسجت أرندنت الخيوط بجذر في حكايتها عن معنى السياسة ومصير الحرية في العالم الحديث. لكن مرة أخرى جرى تقييمها على أنها في الأساس عالمة اجتماع ومؤرخة. وبناءً على هذه المعايير نشأت الحاجة إلى عملها.[3]

1 على عبود الحمداوي، ص 201و202

2 نفس المرجع. ص 202 و 203

3 نفس المرجع. ص 203

الفصل الثاني: الحرية والعنف عند حنا أرندنت

المبحث الأول: الحرية عند حنا أرندنت

المبحث الثانى: العنف عند حنا أرندنت

المبحث الثالث: العلاقة بين الحرية والعنف عند أرندنت

1 المبحث الأول: الحرية عند حنا أرندنت

أدركت حنا أرندنت أن فهم الحرية غير ممكن إلا بالعودة إلى اليونان، بوصفهم هم الذين فهموا الحرية جيدًا، تقول أرندنت في كتابها ما السياسة: "حاولنا دون أدنى شك أن نحاول فهم الحرية كهدف للسياسة والحقيقة التي تحتويها الجملة التالية معنى السياسة هو الحرية"،[1] وخارجها لا يمكن أن نتحدث عن الحرية إلا بوصفها شعورًا. لا واقعًا أو فعلا أو ممارسة، والحق أن فهمنا للحرية هو فهم مرتبط بالسياسة من خلال مفاهيم تتعلق ب الفضاء العمومي والسلطة والمدنية والنقاش والتعددية والمساواة

1.1 مفهوم الحرية:

تجدر الإشارة أن مفهوم الحرية من الأسئلة الشائكة على حد تعبير أرندنت نفسها. تقول في كتابها بين الماضي والمستقبل: "يبدو سؤالنا، ما هي الحرية؟ محاولة يائسة فكأن التناقضات القديمة العهد، في التعابير والشرائع، تتربص لإقحام العقل في ورطات من الاستحالة المنطقية، بحيث يستحيل[2] إدراك الحرية أو ضدها كاستحالة إدراك مفهوم دائرة مربعة" ويتخلص هذا التناقض في مفهوم الحرية بين الوعي والضمير الذي يترتب عنه المسؤولية على أفعالنا، ومن جهة أخرى خبرتنا اليومية مع العالم الخارجي التي تجبرنا على الخضوع لمبدأ السببية.

توضح هذه النصوص نقاط مهمة في سبيل الوصول إلى مفهوم الحرية. حيث يمكن الجزء الأصعب منها في التناقض الذي يطرحه الحديث على الحرية التي تحصر في حرية الإرادة من عدمها، لكن سرعان ما يختفي هذا التناقض حسب أرندنت إذا نظرنا إلى الحرية في مجالات الفعل. تقول في كتابها بين الماضي والمستقبل: " ففي جميع الأمور العملية، وخاصة السياسية

[1] حنة آرندنت، ما السياسة؟ ت ر زهير الخويلدي، سلمى بالحاج مبروك، منشورات الاختلاف ومنشورات ضفاف، الجزائر، بيروت ط1، 2014 ص 26

[2] حنة آرندنت، بين الماضي والمستقبل، ستة بحوث في الفكر السياسي، تريشناق عبد الرحمن، جداول للنشر والتوزيع ط1، بيروت ص201

منها نعتبر الحرية الإنسانية حقيقة بديهية " ووفقا لهذا الافتراض الأكسيومي سنت القوانين في المجتمعات الإنسانية واتخذت القرارات وصدرت الأحكام ".[1]

تنطلق أرندنت من افتراض فكرة الحرية في مجال الشؤون الإنسانية وهو الميدان السياسي، فإن لكل موضوع علة وجود كما هو الشأن في عالم الطبيعة، فالحرية هي السبب الذي من أجله يتواجد البشر معًا، وهي السبب الرئيسي لوجود السياسة، ولفك التناقض الأول وإثبات موطن الحرية تلجأ أرندنت الى تلخيص الحرية من الإرادة أولا، ذلك أن مشكلة الحرية حاسمة بالنسبة الى السياسة، وليس بوسع أي نظرية سياسية أن تنفي هذه الحقيقة. تقول أرندنت: " إن الميدان الذي كانت الحرية دائما معروفة فيه، لا كمشكلة بل كحقيقة من حقائق الحياة اليومية، هو ميدان السياسة، وحق في أيامنا هذه لابد لنا التحدث عن مشكلة الحرية أن نضع نصب أعيننا موضوع السياسة ".[2]

تؤكد أرندنت أن مجال الحرية الأصلي هو السياسة، وتربط ذلك بالإنسان هذا المخلوق الذي منح القدرة على الفعل، لكن ما جرى هو أن الحرية انسحبت الى الباطن، إلى دواخل الإنسان لتكون تجربة فردية باطنية، تعبر عن العلاقة بين الذات وذاتها، والسبب في ذلك هو إخفاء مجال الحرية، أو بالأحرى انكماش مجال السياسة. حيث لم تعد للإنسان القدرة على الفعل " ولذلك فهو بطبيعته لا علاقة له بالناحية السياسية، ومهما يكن حظه من الشرعية، ومهما أبدعت أواخر العصور القديمة في وصفه، فإنه تاريخيا ظاهرة جاءت متأخرة، وكان في الأصل نتيجة نفوره من الدنيا تحولت فيه الخبرة الدنيوية إلى خبرة داخل النفس الإنسانية "[3] تضيف أرندنت أن مشكلة الحرية في عهد أوغسطين تعرضت للإقصاء، أدت إلى الفصل التام بين الحرية والسياسة، أما من الناحية المفهومات فقد كان في أواخر الإمبراطورية الرمانية هو حياد الحرية عن معناها الصحيح. تقول أرندنت: " إذ أن الإرادة وحدها تستطيع أن تفرق...." .

[1] حنة أرندنت، بين الماضي والمستقبل ص151

[2] المصدر نفسه ص 204

[3] المصدر نفسه ص 154

ويختلف هدف الفعل على الظروف المتغيرة في هذه الدنيا ومعرفة الصدف ليست مسألة تتعلق بالحرية، ولكنها مسألة تفكير صحيح أو خاطئ "[1] ثم تتبع الإرادة ملكة حكم العقل حسب أرندنت بمعنى الهدف الصحيح ثم تأمر بتنفيذه.

لكن السؤال الأهم كيف تتحقق الحرية؟ الإجابة عن السؤال مرتبط أشد الارتباط بسؤال ماهية الحرية عند أرندنت، تقول أرندنت في كل من نص " بين الماضي والمستقبل" ونص " ما السياسة " أن الحرية تساوي السياسة، والعكس صحيح تجعل حنا أرندنت من التحرر شرطا أساسيا للحرية. ووضحت العلاقة بين الحرية والتحرر، في نصها " ما تعنيه الحرية والثورة حقيقة "، فالحريات التي تهتم بالحقوق المدنية هي نتائج للتحرر، ولكنها ليست بأي حال من الأحوال المحتوى الفعلي للحرية التي تعني جوهريا الولوج إلى الحياة العمومية والمشاركة في الشؤون العامة[2]

1.2 المجال العام:

يبدأ مجال العمومي من المجال الخاص، أي من البيت بمعنى وجود امتلاك البيت، والحفاظ على الحياة الأسرية التي تعني الضرورة، والتحرر من الضرورة هو بداية الحرية، يجب أن يكون البيت آمنا حتى يمكنه من إدراك المجال العام، ومن ثمة المشاركة فيه، إن التمييز واضح جدًا في كلام أرندنت بين الخاص والعام، الخاص وهو الأسرة والذي يكوَّن المجتمع وهذا له ارتباط بالاقتصاد[3].تقول أرندنت في كتابها الوضع البشري: " تاريخيا، فإنه من المحتمل جدًا أن يكون انبثاق المدنية – الدولة – والمجال العمومي قد تم على حساب المجال الخاص للعائلة و المنزل ".[4] تتمثل الخصائص المميزة للمجال الخاص، في أي البشر يعيشون معًا تقودهم ضروريا‌تهم وحاجاتهم " فالتجمع الطبيعي للبيت كان يولد بالتالي من الضرورة، والضرورة كانت تحكم كل الأنشطة المتعلقة به" أما مجال المدنية هو مجال الحرية، فإذا كانت هناك علاقة تحكم المجالين

[1] حنة أرندنت، بين الماضي والمستقبل ص 160

[2] حنة أرندنت ماتعنيه الثورة والحرية حقيقة، ت ر محمد معاذ شهبان، مؤمنون بلا حدود2018. ص 7

[3] حنة أرندنت، الوضع البشري. ت ر هادية العرقي جداول، مؤمنون بلا حدود ص 52

[4] نفس المصدر ص 50

كان من الضرورة للعائلة أن تتحمل ضروريات الحياة كشرط لحرية المدنية. ولهذا تتجسد الحرية باعتبارها تجربة سياسية في الفعل والكلام[1]

يمارس الفعل السياسي في داخل فضاء عمومي بحضور الآخر، لأنه يستحيل الحديث عن فعل سياسي في العزلة قياسا على الشغل والعمل، لهذا كان تأسيس الجمهورية إجابة عن الحاجة إلى مسرح تتجسد فيه أفعال المواطنين (كلماتهم ونقاشاتهم وآراؤهم و أحكامهم وقراراتهم) ‹‹ إن البوليس يجب أن يؤسس لضمان بقاء الأفعال الضخمة و الكلمات الإنسانية الكبرى›› بوصف الفضاء العمومي الواقع الحقيقي، لأنه يخرج الأفكار من خصوصيتها كي يمنحها شهادة الكونية ويفتحها على رؤى أخرى، تجعله يكتشفها من جديد في أحكام المشاهد بوصفه جزءًا من الفعل، وتصبح مشتركًا بين جميع المواطنين ‹‹ إن ليس هناك عالم واقعي غير عالم المشترك ›› ليس العالم بوصفه أشياء أو مواد أو ظواهر طبيعية، بل بوصفه علاقات من الروابط التي يخلقها الفعل بين الناس، بل إن وسيلته هي الحوار القائم على تعددية الأفراد المتساوين.[2]

فالعالم الحقيقي عند أرندنت هو عالم الفعل والممارسة والحركة، انطلاقا من أن ‹‹ حرية الحركة هي أيضا الشرط الضروري للفعل ›› الحركة ليست نشاطا فيزيائيا. بل هي قصد وتوجه نحو الآخر، نحو المختلف، وذلك بتوسل اللغة والكلام الحر، ويعنى هذا أن الحرية تفهم وجودًا في العالم ووجودًا مع الآخرين والحق أنه يظهر هنا مارتن هايدغر من خلال فهم الوجود الأصيل والحقيقي من حيث هو انفتاح على الوجود، والحرية انكشاف وظهور للوجود، وهي عند أرندنت تجلَّ لمن le qui عبر فعله وكلماته وقراراته بوصفها فعاليات الحرية.[3]

لقد انتقلت أرندنت إلى الحرية كنمط لوجود الإنسان ليس الوجود الخاص بل الوجود السياسي الذي يجعل من الحر ظاهرة دنيوية تبرز في الفعل الجماعي في تفاعل مع الآخرين، أي إن هذا المفهوم مؤسس انطولوجيا يجعله منفتحا على الفضاء السياسي الذي ينقذ الفرد من عزلة الحرية

[1] حنة أرندنت الوضع البشري،ص 52

[2] المصطفى الشاذلي، حنة أرندنت ونقد التصور الفلسفي للحرية، دراسات وأبحاث، العدد 7/25 صيف 2018، ص 41

[3] نفس المرجع، ص نفسها

الداخلية، حرية الاختيار، فحتى في ارتباطها بالإرادة كقدوة على النفي والإثبات، فإن السلطة العليا للفرد المعزول ضعيفة وعاجزة، أو بمعنى آخر لا سلطة لها.[1]

[1] المصطفى الشاذلي، حنة أرندت ونقد التصور الفلسفي للحرية ص 41

2 المبحث الثاني: العنف عند حنا أرندنت

العنف عند حنا أرندنت لم تهتم به إلاّ من دائرة اهتمامها بالسياسة. ولم تمتهن السياسة وتفكر فيها إلاّ بناءًا على ما عاشته من ألم الإقصاء والإبعاد والنفي، لقد كان قدر أرندنت أن تولد في أسرة يهودية، وفي زمن ونظام سياسي رأى في اليهود أكبر أعدائه، حتى تحولت اليهودية في دوله هتلر النازية إلى تهمة يعاقب عليها القانون، لذلك كان أغلب ما كتبته أرندنت السياسية المناضلة في حركة طلابية وصهيونية هي كتابات تدور حول السياسة، ويفتح عينيها على التوتاليتارية والعنف. ولم تكن أرندنت الوحيدة من بين المفكرين المعاصرين التي تكلمت في العنف،بل سبقها الكثيرون، وكتابات أرندنت حول العنف لم تكن إلا للاطلاع في كتابات بعض المفكرين أمثال إنجلز و كلاوز فتش اللذين يعتبران العنف ظاهرة إنسانية قديمة قدم البشر، أما أرندنت يعتبر العنف ظاهرة معاصرة[1]

1.1 مفهوم العنف

تتحدث أرندنت عن العنف كصفة عدوانية تلازم الإنسان في لغز يجتهد في حله، تقول في كتابها في العنف: ‹‹ وما آثار هذه التأملات لدي. إنما هي الأحداث والسجلات، التي دارت خلال السنوات القليلة الماضية منظورًا إليها عل خلفية القرن العشرين هذا القرن الذي صار حقا قرن الحروب والثورات وبالتالي قرن ذلك العنف الذي يعتبر قاسما مشتركًا بينهما››[2]

حيث أضحى السلاح النووي مع تناميه وزيادة مخزونه في القرن العشرين سلاحا أقل ما يوصف بأنه بالغ الجنون. لا ينتج سوى الخراب الكامل، هذا هو العنف القاتل المميز في هذه الفترة الحادة، لهذا ترى أرندنت أن أدوات العنف تغيرت نظرًا للتطور الحاصل في مجال العلم والتقنية.

[1] الطيب بوعزة، محفوظ أبي بعل، العنف قضايا وإشكاليات، مؤمنون بلا حدود، 2018 ص33

[2] حنة أرندنت، في العنف ص 5

تقول أرندنت " فالحال أن أدوات العنف قد تطورت تقنيا إلى درجة لم يعدمن الممكن معها القول بأن ثمة غاية سياسية تتناسب مع قدرتها التدميرية، أو تبرر استخدامها حاليا في الصراعات السياسية المسلحة ".[1]

كما نجد أرندنت في كتابها في العنف أنها اغتاظت من الدارسين والباحثين وحتى العلماء، من خلال أنهم لم يهتموا بموضوع العنف " مفاجئا ما ملاحظة من أن العنف نادرًا ما كان موضوع تحليل أو دراسة... إلى درجة يعتبر العنف، والتعسف المرتبط به، معها أمرين عاديين "[2]

ولا يمكن أن نفهم العنف حسب أرندنت انطلاقا من نواحي بيولوجية وسيكولوجية أو اجتماعية أو اقتصادية. إذ ترى أن رد هذه الظاهرة إلى جانب معين من أكبر العوائق في فهم المصطلح.[3]

1.2 طبيعة العنف:

تشير أرندنت إلى أن العنف ينتج عن الغضب، وهذه المسألة يتفق عليها الجميع ومن المؤكد أن ما يكون مؤشرًا واضحًا على انتزاع الإنسانية على الإنسان هو عقاب الغضب والعنف لا حضورهما، فحقيقة العُنْف أن آثارها وخيمة خاصة أنها هادمة على صعيد كبير خاصة في البناء الاجتماعي، فهي تسلب من الإنسان إنسانيته وتحوله لكائن حيواني فتنامي الغضب مرهون بتفاقم الأزمات والمشاكل. حينما لا يكون الحوار مجالا لكل هذا، فينبغي أن يتحرك عدد من أبناء الطبقة العليا في رد فعل على سوء الأوضاع والظلم، سيقودون الثورات التي ينتفض فيها المضطهدون و البائسون في مواجهة أحداث مثيرة للغضب، يكون ثمة إغراء كبير بضرورة اللجوء إلى العنف بسبب ميزته التفجيرية وكعمل ثوري.[4]

---

[1] حنة أرندنت، في العنف ص 5

[2] المصدر نفسه، ص 10

[3] المصدر نفسه، ص 53

[4] المصدر نفسه، ص 57

1.3 العنف والسلطة:

تشير أرندنت الى أن مفهوم العنف غالبا ما يتم خلطه مع مفاهيم أخرى مثل سلطة أو قوة أو نفوذ أو قدرة، وترى أنها مفاهيم يعجز العلم السياسي عن التمييز بينها بشكل صحيح، فحتى أكبر المفكرين، تقول أرندنت على لسان أنترفيس يستخدم مفاهيم السلطة والنفوذ والقدرة بشكل تعسفي، رغم أن هذه المفاهيم تشير إلى ظواهر متمايزة.[1]

ترى أرندنت في كتابها في العنف أن هذه المفاهيم يمكن تعدادها على النحو التالي:

السلطة: تعني قدرة الإنسان ليس فقط على الفعل، بل على الفعل المتناسق، والسلطة لا تكون أبدًا خاصة فردية، بل إنها تعود إلى مجموعة وتظل موجودة طالما ظلت المجموعة بعضها مع بعض، وحين نقول عن شخص ما أنه في السلطة فإننا في الحقيقة نشير إلى أنه قد سُلِّط من قبل عدد من الناس لكي يفعل باسمهم، وفي اللحظة التي تختفي فيها الجماعة التي نبعت السلطة عنها، أي من دون شعب أو جماعة لا تكون سلطة ستختفي سلطة المتسلط بدورها،[2]

كما أشارت أرندنت في كتابها **في الثورة**، أن السلطة يمكن تدميرها بالعنف. وهذا ما حدث فعلا في الأنظمة الاستبدادية، حيث يؤدي العنف من أحد الأطراف إلى تدمير السلطة لأطراف متعددة، وبالنتيجة وفقا لمونتسكيو فهي[3] تتدمر من داخل إنها تزول لأنها تولد عجزا بدلا من السلطة.

القدرة: من دون لُبس تعني شيئا بالمفرد، إنها الخاصية المعوزة إلى شيء أو شخص. وتنتمي إلى شخصية، ويمكنها أن تبرهن عن ذاتها بالعلاقة مع أشياء أخرى أو أشخاص آخرين، لكنها مستقلة

عنهم جوهريا. إن قدرة الفرد الأكثر قدرة، يمكنها أن تنهزم دائما من قبل الكثرة، التي قد تتآلف لمجرد أن تدمر صاحب القدرة، وتحديدًا بسبب استقلاليته الخاصة.

---

[1] الطيب بوعزة، محفوظ أبي يعلا، العنف قضايا ومشكلات ص 37

2حنة أرندنتْ، في العنف ص 39

3حنة أرندنت، في الثورة، ت ر عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1, 2008 ص 216

القوة: هذه الكلمة نستخدمها في الاستعمال اليومي، كمرادف للعنف، خاصة إذا استخدم العنف كوسيلة للإكراه، هذه الكلمة يتعين حفظها في اللغة الاصطلاحية ل قوى الطبيعة أو قوى الظروف أو قوة الأشياء، أي لتعريف الطاقة الناتجة عن الحركات الطبيعية أو الاجتماعية.[1]

التسلط: تشير أن من بممتلكها يصبح موضوعا لذلك الخضوع دون ما أي شرط، من إكراه أو إقناع. لذلك يشكل الاحتقار أو الازدراء العدول الأول لها " هذه الكلمة تعني أكثر الظواهر التباسا مما يجعلها بشكل مستديم، عرضة لسوء الاستخدام اللغوي "

العنف: يتميز بطابعه الأدواتي إنه من الناحية الظاهرية قريب من القدرة. بالنظر إلى أدوات العنف، كما هو حال بقية الأدوات.[2]

1حنة أرندت، في العنف ص 39

2 المصدر نفس ص 40

2 المبحث الثالث: العلاقة بين الحرية والعنف عند حنا أرندنت

إن العنف ظاهرة سياسية تحكمها شروط اجتماعية واقتصادية وتاريخية، لا يمكن أن ينفصل العنف عن السياسة ولا يمكن للسياسة أن تحقق أهدافها بدون عنف، وليكن عنف مشروعا، إن السلطة والعنف ليسا بأي حال ظاهرتين طبيعيتين، بل أنهما تنتميان إلى ملكوت السياسة المهيمن على قضايا البشر فهذا لا يعني أن حنا أرندنت تطابق بين السياسة والعنف أو تدعو إلى القبول بالعنف بأداة للتعبير السياسي، أطروحة أرندنت هي أن هيمنة العنف دليل على فشل السياسة، إن السياسة تناقض العنف، وانحطاط يتولد عنه انقلاب العنف الاجتماعي المدمر. " كل انحطاط يصيب السلطة، إنها هو دعوة مفتوحة للعنف..... يلاقون على الدوام أكبر قدر من الصعوبة في مقاومة إغراء استبدال السلطة بالعنف "[1].

لا شك أن السياسة تحد من العنف، وقد تساهم في خلق علاقات سليمة بين المواطنين، ولكن ذلك لا يعني أن السياسة تتناقض مع العنف بصورة تامة. قد يصح القول أن من لا يمتلك أي تصور لحقيقة الشأن العام ومن ليس له أدنى حس مدني لا يستطيع إلا التصرف بشكل عنيف، ولكن ذلك لا يدل على أن السياسة، عندما تتجلى من خلال ممارسة الدولة للسلطة في سبيل إدارة الشأن العام و حمايته، لا تقوم على العنف " إن ممارسة العنف منكل فعل آخر من شأنها أن تغير العالم، ولكن التبدل الأكثر رجحانًا سيكون تبدلا في اتجاه عالم أكثر عنفا " وهذا ما ينطبق بالضبط على سياسة الدولة الحديثة[2]

ترى أرندنت أن العنف لا ينفصل عن السياسة والسلطة، ولا يوجد عنف في السياسة على المستوى النظري أكبر وأخطر من استدعاء التصور البيولوجي الكلاسيكي للعنف " في اعتقادي أن ليس ثمة ما من شأنه أن يكون من الناحية النظرية، أشد خطرًا من تقاليد إسقاط الفكر العضوي هذا على المسائل السياسة، حيث يتم تفسير السلطة والعنف انطلاقا من المصطلحات البيولوجية

1حنة أرندت، في العنف. ص 89

2الطيب بوعزة، محفوظ أبي يعلا ص 24

"1 هذه هي الخلاصة الكبرى في نظر أرندنت، تشير إلى كل من نظر إلى اليوم لا يجب أن يقول غير هذا. فعلى سبيل المثال يرى فيبر أن الدولة هي هيمنة على الإنسان باستخدام العنف المشروع. إن هذا الاتفاق العام والغريب في نظرها يجعل. من السلطة السياسية تنظيما للعنف وتقر أن السلطة من الناحية العلمية هي الحكم، والحكومة لا تمارس غير سلطة الإكراه باسم المصلحة العامة في النظام الديمقراطي، وباسم المستبَّد في الأنظمة التوتاليتارية. إن العنف في الأولى لا يمارس إلا باسم الأغلبية، في حين العنف2 في الثانية لا يقع إلا للدفاع عن حدود الله و السلطان

إن العنف السياسي المعاصر يمكنه أن يكون صامتا كما يمكن أن يكون باردًا، حيث لم تعد الحرب مواجهة مباشرة بين طرفي النزاع. بل يمكن أن تنوب عن المتنازعين أطراف أخرى، ويمكن للحرب كشكل من أشكال العنف أن نتخذ أشكالا ومظاهر أخرى دون المواجهة التي تخلف وراءها قتلى. كالحرب الباردة. ولم تكتف أرندنت عقد تفكيرها في العنف بإعادة إنتاج الخطاب السياسي السائد، بل تجاوزنه عندما أقلعت عن المنهج الفيبري والماركسي3 لأن العنف عندها فردي وقريب من المقدرة.

ميزت أرندنت بين ثلاثة أصناف من العنف: العنف العسكري. والعنف الداخلي. والعنف التكنولوجي. وهذا الأخير أكثر تهديدًا للحرية، لأنه يترتب عليه قضاء على الحرية عامة والفكر خاصة. وأشارت أن العنف الأكثر ضراوة تجسد في القرن العشرين.4 وأن هذا العنف ليس نتاجا لهذا القرن، وإنما نتاج للعنف الإجرامي الذي ورثة هذا الجيل من الأجيال السابقة، لأنه يترعرع في ظل القنبلة النووية. ويترتب عن جيل سلبي فاقد للقدرة على الإبداع، وأضحت الغابة القصوى لهم أن يبقوا على قيد الحياة " وأنت لئن سألت واحدًا من أبناء هذا الجيل.... كيف تريد للعالم أن يكون.... أن يظل قائما " 5

1حنة أرندت، في العنف ص 67

2الطيب بوعزة، محفوظ أبي يعلا ص 34

3المرجع نفسه ص 36

4المرجع نفسه ص 34

5حنة أرندت. في العنف ص 18 و19

فكيف يمكن للحرية أن تكون موجودة في ظل وجود العنف، وما دام الخطر يهدده اليوم وفي المستقبل أيضا. أي أن ما يترتب على العنف هو الحرية الفرد التي تستلزم القضاء على حرية الآخرين.

الفصل الثالث: الحرية والعنف عند حنا أرندنت في ميزان النقد والـتأثير

المبحث الأول : انتقادات معارضة لفكر أرندنت

المبحث الثاني: تأثيرات أرندنت الفلسفية

أرادت أرندنت من خلال فكرها السياسي أن تكشف عن تحول عظيم الأثر في فهم الحرية والعنف. إذ هما صفتان للعالم السياسي والمجال العام. وأن ترسم صورة جديدة للإنسان الذي فقد حريته في ظل أعمال العنف والاستغلال والقمع، على إثر ذلك ناقشت وطرحت مواضيع عديدة خاصة السياسة. وبهذا تحولت أرندنت بدراستها وبحثها من فلسفة الحب إلى باحثة في فلسفة الشر والعنف إن مشروعا فلسفيا كهذا لا يمكن أن يمر دون أن يؤثر في بعض المفكرين. خاصة أولئك الذين عاصروا الأحداث النامية التي مر بها القرن العشرون أو ناقدين لها.

المبحث الأول: انتقادات معارضة لفكر أرندنت

العنف عند أرندنت يحوي في ذاته فنائه وما يترتب عليه من حكم استبدادي يحوي هو الآخر أسباب فنائه ويهدف الى خلق مناخ إرهابي. في مقابل رفض العنف وإدانته باعتباره مناقضا للسياسة ومتعارض مع شروط الوجود السياسي (العنف غير المشروع) ثمن موفق آخر يدافع عن العنف، ويؤكد على ضرورته لمواجهة عنف الدولة المؤسساتي المنظم، بل إن أصحابه يذهبون إلى حد إضفاء صيغة أخلاقية عليه يمكن أن نذكر على سبيل المثال **فلفريد وباريتُو Valfreda Pareto وجورج صوريلGeorges Sorel وفراتر فانون Frantz Fanon** باعتبارهم أبرز من قام بامتداح العنف والدعوة الى توظيفه كأداة للنضال والتعبير السياسي.[1]

أضفى **باريتو (1923-1948)** الشرعية للجوء الى القوة والعنف. فالطبقات الحاكمة تسعى الى استخدام القوة والحفاظ على هيمنتها بإخضاع الطبقات الحكومة، كما أن هذه الأخير لابد لها من اللجوء الى القوة إذا أرادت التخلص من الهيمنة أو التقليل من شدة التعسف. يقول باريتو من كتابة الضخم ‹‹بحث في علم الاجتماع›› 1916 Traite Sociologie générale‹‹يمكن تأكيد أن مقاومة الطبقة القائدة تكون فعّالة فقط إذا كانت مستعدة لأن تكون متطرفة ومستعدة بغض النظر عن أي اعتبار آخر، لاستعمال القوة والأسلحة عندما تدعو الضرورة الى ذلك، وذلك تحت طائلة الوقوع

1 الطيب بوعزة. ومحفوظ أبي يعلا. العنف قضايا وإشكاليات مرجع سبق ذكره ص 21

في العذر ومساعدة الخصوم›› إن تقريظ باريتر للقوة والعنف واستهزاء بالنزعة السلمية وبالنزعة الإنسانية وبالديمقراطية النيابية جعل بعض الباحثين يعتبرونه مدافعا عن الفاشية و التسلطية.[1]

في كتاب ‹‹أفكار حول العنف››Réflexions 1908 sur La Violence أكد الفرنسي **جورج صوريل (1847-1922)** على أهمية العنف في التاريخ، وفي سبيل تبين فاعليته السياسية ميز بين أشكال مختلفة من العنف. هناك أولا عنف من درجة دنيا منتشر ويشبه التنافس الحيوي، وهو يفعل بواسطة الظروف الاجتماعية والاقتصادية وينتج الإقصاء من ملكية بشكل بطيء، يظهر هذا الصنف من خلال الأنظمة الضريبة، الصنف الثاني هو القوة المركزة والمنظمة من قبل الدولة والتي تؤثر مباشرة على العمل تحديد قيمة الأجر، مدة العمل اليومي، إبقاء العامل في تبعية إرادته، وأما الصنف الثالث فهو يتطابق مع العنف الحقيقي الذي يمثل الموضوع الأساسي كما أنه موضوع تقريظ [2]

أما **فرانز (1925-1961)** تأثر بصوريل. وتحدث فرانز عن العنف لكولونيا لي. وهو عنف خاص بالمستعمرين يمارسونه ضد بعضهم بعضا، ليس العنف في فكر فانون فعلا مجانيا أو ممارسة عشوائية، بل إنه يمثل محركًا للتاريخ، وهو ليس ردة فعل على العنف آخر ظالم وغير المشروع، إنه اختيار وجودي: إما المقاومة المسلحة وإما العبودية الأبدية، إما الحياة وإنما الموت. يقول فانون في كتابه معذبو الأرض:‹‹إن انبثاق الأمة الجديدة وتدمير النظم الاستعمارية هما إما ثمرة عنف يقوم به الشعب المستَعمَر، وإما ثمرة العنف الذي تقوم به شعوب أخرى فيضغط على النظام الاستعماري ››.[3] إن العنف متمثلا في القوة العسكرية الغاشمة هو الذي ضمن للمستعمر التفوق و الهيمنة، وهو الذي ‹‹كفل تفوق قيم البيض ›› ولذلك ليس من حل متاح أمام المستعمر إلا استخدام العنف. يضع فانون أن العنف الثوري، عنف حركة التحرير الوطني في مرتبة أعلى من القوة العسكرية. يبين فانون أن العنف الذي يمارسها لمستعمِر وأبناء الأرض فهؤلاء العبيد عبيد

[1] الطيب بوعزة ومحفوظ ابي بعلا، ص 22

[2] المرجع نفسه ص 23

[3] فرانز فانون، معذبو الأرض، تر سامي الدروبي وجمال الأتاسي، مدارات للأبحاث والنشر ط2. 2010 القاهرة ص 39

العصور الحديثة ‹‹يدركون أن هذا الجنون وحده يستطيع أن يخلصهم من براثن الاضطهاد الاستعماري إن نوعا جديدا من العلاقات قد قام في العالم، إن الشعوب المختلفة تحطم أصفادها. الأمر الخارق أنها تنتصر››[1]

لقد ألهمت كتابات فانون ومواقفه الثورية كثيرًا من حركات التحرر في أرجاء العالم، حيث كان من المؤمنين الأشداء بأن مقاومة المستعمر تتم باستعمال العنف. فما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة. ويشخص فانون الحالة النفسية للإنسان الذي يعيش تحت قهر الاستعمار، ومن أبرز مظاهر هذه الحالة الاغتراب والعذاب النفسي الذي يعانيه. فالدولة الكولونيالية تخفي إنسانية الإنسان المقهورة وتلجأ الى شتى الوسائل لإهانته واستعباده، فهي تدخل العنف الى عقول وبيوت المستعمرين وتتدخل في وعيهم أنهم ليسوا بشرا وإنما أشياء، وبالتالي لا يمكن القضاء على هذه الدولة إلا بالعنف، إن الوسيلة الوحيدة التي تبقى لدى الإنسان المستعبد لاسترجاع ذاته وحريته هي العنف، وبذلك يعيد العنف الحياة إلي الإنسان المقهور، ويوقظه من سياسة العميق ويكشف له عن إنسانيته التي طمسها المستعمر.

ولم يكن في مشروع فانون استخدام مفهوم العنف، حيث استخدم الكفاح المسلح والانتفاضة الجمهورية كمفهوم، ففي معذبو الأرض استخدم "العنف المسالم والعنف الثوري" وقصد به ما يشبه تلخيص الجسد من سموم الكحول او المخدرات، كخطوة أولي ضرورية للتطهير، اتخذت عنده طابعًا جمعيًا وليس فرديا، للتخلص من المستعمِر القاهر و المستعْمَر المقهور[2]

[1] إبراهيم الجيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب ص 88

[2] نفس المرجع، ص88 و 89

المبحث الثاني: تأثيرات أرندنت الفلسفية

ما ميز فلسفة أرندنت السياسية هو النظرة النقدية للمجتمع الغربي، مما جمعها مع منضور الفلسفة **فرانكفورت النقدية 1924** خاصة **يورغن هايرماس Jurgen Habermas (1929) وسيلا بن حبيب Seyla Benhabib(1950)** تتجسد الحرية عند أرندنت باعتبارها تجربة سياسية في الفعل والكلام، من حيث أن الفعل والكلام شيء واحد، لأن الكلمات العظيمة فعل عظيم يعبر عن معجزة داخل الوجود بوصفة قدرة على إيجاد شيء جديد، من خلال اشتغال أرندنت بالاشتقاق اللغوي والعودة بالكلمات إلى أصلها للبحث في إحالتها على فعل الحرية[1]

وقد أخذ **هابرماس** عنها القول بالتفاعل الإنساني الذي تميزه اللغة، وذلك ما وقع عليه ‹‹ أثناء تحليلها لمفهوم العمل عند أرسطو حيت توسعت بالمصطلح وأردفت عليه مفهومي الإنتاج والتفاعل الذي تكون اللغة أدائه الأساسية، وفكرة أرندنت أن الفعل الإنساني بظهور بنية لغوية، مكنت هابرماس من إدماجها في مشروعه لأجل نظرية في الفعل التواصلي[2] يقول هابرماس ‹‹... هذا ما حدث مع الانتقال من الفاعلية الانتخابية إلى الفاعلية التواصلية، ومع يجعل هذا الانتقال ممكننا، ألا وهو صوغ، جديد، بواسطة نظرية في التواصل، لمفهوم العالم المعاش››[3]

واستطاع هابرماس أن يجزئ الكثير من نصوص فلاسفة اللغة، ويوفق ويعيد تركيب الأخرى، باحثا عن سند له. والحق أنه وجد ما ابتغاه، وبما أن الحداثة المتأخرة(كمشروع) مطبوعة بطابع لغوي. فهي تعتمد في فكرة أرندنت عن أن الفعل الإنساني يظهر بنية لغوية، مكنت هابرماس من إدماجها في مشروعه لأجل نظرية في الفعل التواصلي، وركزت أرندنت على المجال العام ومشكلة الهيمنة عليه، وعلى أنه يجب أن يبقي حرًا، وله من الأهمية ما يأخذ على عاتقه موضوع النقد والمواجهة مع النظام وهيمنَتِه كما ردد هابرماس هذا الصدى، فكان الهم الذي يشغل فلاسفة النظرية النقدية، هو موضوع التسليح المجتمع المدني أي سيطرة الاقتصاد على كل مرافق الحياة

1مصطفى الشاذلي، حنة أرندت ونقد التصور الفلسفي للحرية مرجع سبق ذكره ص 40
2عل عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، دار ومكتبة عدنان. ط1، بغداد2015. ص 79و80
3هبرماس. القول الفلسفي للحداثة- تر فاطمة الجيوشي منشورات وزارة الثقافة دط. سوريا 1995 ص 124

الاجتماعية الخاصة منها والعامة و صهرهما في بوتقة التسليع الشمولي، وعلى ذلك كان اهتمام هابرماس بموضوع المجال العام، وهي محاولة لتخليص هذا المجال من هيمنة السلطات(الاقتصاد و السياسة)، وذلك عبر تبيان معالم الاغتراب وتحويل المجتمع إلى مستهلك مجرد من الوعي غائب العقل النقدي،[1]

فهذا التشخيص يراد له أن يحقق التحرر من هذه الهيمنة وإرجاع الحرية للمجال العام وإخراجه من بوتقة التسليع، فإن حنا أرندنت تذهب الاتجاه نفسه، وتؤكد هابرماس من تشخيصه للتطور الاجتماعي ولاسيما الرأسمالي، وكيف أنه يقتضي شروط وقوى جديدة يُعول عليها، بل وبرامج مغايرة لِمَا كان يطرح مع ماركس وما تبعه من الماركسيين التقليديين، تثول حنا أرندنت " إن يورغن هابرماس وهو الأعمق فكرًا وذكاء بين علماء الاجتماع في ألمانيا، يوفر لنا[2] بشخصه أفضل مثال على الصعوبات التي يجابهها الماركسيون المعاصرون أن السابقون...››

أما فيما يخص التأسيس للقانون والحق، فأرندنت تسرد أنواع المشروعية، وكيفية إضفائها على القانون أو الحق، تقول " أما أن تكون صلاحية القانون مطلقة فتتطلب بالتالي لكي تحوز المشروعية، وجود شارع إلهي سرمدي، أو أنها ليست سوى وصايا يدعمها العنف الذي يكون احتكارًا للدولة هذا... ليس أكثر من وهم. فكافة القوانين توجيهية أكثر منها إجبارية... أما الضمان الأسمى لصلاحيتها فيمكن في التعبير الروماني القائل "المرء عبد لميثاقه" و هابرماس يرى أن الحجاج (الذي تكتسب تلك القوانين مشروعيتها منه) إنما يمر عبر العقلانية التواصلية بين الفاعلين الاجتماعيين، وهم من يصنعون تلك العهود و الاتفاقات و التي تكون ملزمة بشرط دخولها وأطرها المثالية.[3]

ترى أرندنت عند تحليلها للنظم الكليانية أن العنف يتعارض مع جوهريا مع السلطة بل يقصيها ويُغيّبُه.ا تمامًا يقول في كتابها في العنف "إن السلطة والعنف يتعارضان"، نجد أيضا هابرماس أسس مواقفه الثابتة ضد العنف والحرب ودعواته المستمرة الى تسامح والحوار العقلاني

[1] على عبود المحمدواي، الإشكالية السياسية للحداثة ص 80
[2] نفس المرجع ص 80
[3] على عبود المحمدواي، الإشكالية السياسية للحداثة ص 81

الذي يقود الى المواطنة العالمية التي تنفتح على الآخر المختلف، وربما يعود ذلك الى فترة طفولته ومراهقته اليائسة التي عاشها في ظل الحكم النازي ومعايشته للأهوال والكوارث المرعبة التي خلفتها الحرب العالمية الثانية، إضافة الى كونه آخر أعمدة مدرسة فرانكفورت النقدية في الفلسفة وعلم الاجتماع التي التزمت بقضايا الإنسان و المجتمع و العدالة الاجتماعية .[1]

لكن موقف هابرماس تناقض مؤخرا من القضية الفلسطينية فبعد أكثر من شهر على عملية طوفان الأقصى التي نفذتها حركة حماس ضد إسرائيل، قام الفيلسوف الألماني المعاصر هابرماس بكتابة بيان عبر وسائل التواصل الاجتماعي مستهجنا حول موقفه من الحرب على غزة، وتجاهل العدوان الصهيوني وآثاره التي تحولت الى حرب إبادة جماعية وتطهير الشعب الفلسطيني في قطاع غزة والضفة الغربية.

إن الممثل للجيل الثالث من مدرسة فرانكفورت النقدية، من بينهم هابرماس أصدر بيانه بتجريم حماس، لإثباته أنه ليس معاديا للسامية، وأنه داعم للقضية الصهيونية. وهجوم حماس وحشي دون سوابق، وهو يتناسى السياق العام الذي وقع فيه الهجوم، وظروف الحصار لعقدين من الزمان، والاعتداءات الإسرائيلية الهمجية والمخالفة لكل شروطا الحرب والمعاهدات المبرمة، وكأن هجوم حماس كان من فراغ، ومجرد فعل دون مسبوق، وتضامن هابرماس مع اليهود ولا يتضامن مع الفلسطينيين المدنيين الضحايا وكأن دمائهم لا تستحق التضامن.[2]

رغم أنه كان يهتم كثيرًا بالفضاء العمومي ويرى أنه صُندوقا للمشاكل الاجتماعية الشاملة. ويتحتم على المجال العام أن يضم إليه مجموعة الأصوات المهمشة، ويتناولوا في المجال العام الموضوعات الاجتماعية والسياسية وكان يعولّ على نظرية الفعل التواصلي في امتصاص العنف الذي يهدد البشرية، ورفض أي تبرير للقتل والعنف والألم[3]

1إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب ص 87و82

2هابرماس والحرب على غزةalaraby.co .uk

3على عبود الحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة ص 22 و23

تأثرت **سيلا بن حبيب** بفكر وفلسفة أرندنت. حيث ناقشت قضايا سياسية وفلسفية مهمة، كتلك المبادئ والقوال التي تطلقها عامة الناس مثلا" الغاية تبرر الوسيلة" فحاولت أرندنت دحض هذه الأقوال الخاطئة من خلال أن السياسة تفترض تعددًا يضمن نزاهتها في الحكم بين الأفراد والأقليات. إذ يعتبر التعدد من أهم ركائز نظرية أرندنت السياسية، وهو الأمر الذي أثار انتباه وإعجاب سيلا بن حبيب.[1]

لكن بن حبيب عملت على تطويرها. لتبين أن التعددية لا تقتصر في ممارستها السياسية على الجوانب المشتركة للبشر في حياتهم الطبيعية أي بما هم مشتركون في الفضاء العمومي ذاته، بل عملت فكرة التعدد هذه لتشمل العادات والتقاليد وحتى ثقافات الشعوب التي تعتبر مقدسة عند الأمم تنتقل من جيل الى جيل آخر وهي رمز عزتها تبع لهذا فكل أمة تسعى جاهدة للمحافظة عليها، وهنا تنادي بن حبيب أنه الى جانب الاعتراف باختلاف الآخر فنحن مطالبون أيضا،[2]بالاعتراف بثقافات الشعوب الأخرى حتى وإن كانت مختلفة

كما تطرح بن حبيب قضايا سياسية راهنة قضية اختلاف الثقافات وتنوعها وما تتركه هذه القضية من إشكاليات في مجال السياسة العالمية، كما تطرح بدائل وحلول لتجاوز هذه الإشكاليات من خلال إيجاد أساليب جديدة للتفاهم بين الثقافات ونشرها على نطاق عالمي، من بينها تعدد الثقافات. فهناك بعض الأفكار التي تخص ثقافة معنية. يعتبرها شعوبها أنها مسلمات لا يمكن الشك في خطئها أو محاولة تغييرها أو مزجها مع ثقافة أخري حسبها هي أفكار خاطئة، وهي العائق الذي يمنع الشعوب من الاعتراف باختلاف الثقافات من بين هذه الأفكار:

1. الثقافات العالمية المختلفة هي كيانات وأبنية مستقلة
2. الثقافات تتوافق بشكل كلي مع الجماعات السكانية
3. على الرغم من عدم توافق الجماعات السكانية مع الثقافات توافقا تاما، وعلى الرغم من اجتماع أكثر من ثقافة داخل الجماعة الإنسانية الواحدة، فإن هذه القضايا العديدة لايمكن

[1] أسماء ربيع، ظاهرت العنف عند حنة أرندنت. رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية، الجزائر 2016-2017 ص 139 و140
[2] نفس المرجع ص 140

أن تمثل مشكلات ذات أهمية بالنسبة للسياسية العالمية.

تهدف بن حبيب من خلال إبطال هذه المسلمات الى الابتعاد عن السياسة العنصرية، التي تفضل، ثقافة معينة على حساب أخرى، والتاريخ يشهد أن هناك شعوبا اعتبرت نفسها أرقى الشعوب على حساب شعوب أخرى، مؤكدة أن الاعتراف بالتعددية الثقافية يعد أساسا من أسس القضاء على العنصرية والسياسية التوتاليتارية، ففكر أرندنت شكل مرجعية أساسية للفكر السياسي لبن حبيب.[1]

كما تأثرت بن حبيب بالفضاء العمومي عند أرندنت ومجاله الحرية وناقدة للأنظمة المستبدة. تقول **بن حبيب** ‹‹ الحرية عظيمة، مغامرة كبيرة›› معتبرة أن الشباب الثائر في العالم العربي يناضل من أجل الحريات الديمقراطية ومن أجل فضاء عمومي مفتوح في العالم العربي، يناضل من أجل الانخراط في العالم المعاصر بعد عقود من العزلة والكذب والخداع. ترى بن حبيب أن الأنظمة العربية تسير نحو الزوال وهو الأمر الذي تحقق في تونس ومصر معًا في وقت قياسي في منظورها. كما ترى أن الميدان العمومي وحده قادر على تحقيق المطالب المشروعة والسير نحو التحرر من الأنظمة المستبدة.[2]

[1] أسماء ربيع، ظاهرة العنف عند حنا أرندنت. ص 141

[2] رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مؤسسة هنداوي 2018، ص 52

الخاتمـــــة

الخاتمـــــــــة:

تعد حنا أرندنت منظرة وناقدة لتاريخ الفلسفة السياسية وواحدة من الفلاسفة المعاصرين الذين انشغلوا بقضايا الحداثة السياسية ،وأملت الظروف التي مرت بها أرندنت ،أن تكون احد أهم الوجوه الثقافية في بداية الخمسينيات من القرن الماضي، وأدركت أرندنت أنه كثيرا ما تم النظر إلى الفلسفة باعتبارها ميتافيزيقا متعالية وبعيدة عن الواقع وأكثر إنسانية ، وأن تسعى إلى تغيير فكرها المكيل بما جرى الاعتياد عليه، وتتفاعل مع الأحداث ولا تبتعد عن الناس وقد جاءت صدمة وصول النازيين إلى الحكم في ألمانيا 1933 لتشكل نقطة تحول مركزية في حياة أرندنت دفعتها إلى الابتعاد عن الفلسفة بمفهومها الفطري البحث، والتوجه إلى العمل السياسي بشكل عملي، ولهذا فهي حبيسة تجربتها كونها يهودية عاشت وضعا خاصا تقاسمته مع جملة الفلاسفة اليهود وأن حديثها عن الحرية والعنف يخص هذا التكبيل ، بهذا يشرح الباحث خليل الخليل أن أرندنت غيرت المفاهيم النمطية في التاريخ الفلسفي، مما جعلها تخرج عن المألوف .

وبحسب كتاب المؤلفة **مليكة بن دودة** " الفلسفة السياسية عند حنة أرندنت " اعتبرت أرندنت نفسها مفكرة حرة لا تنتهي إلى دائرة الفلسفة، متجاوزة بذلك تقاليد التفكير كلها، لهذا فهي أعادت واقعا عاشته وعاينته بكل آلامه وويلاته. لهذا نجد **ماري مكارثي** روائية وصديقة لأرندنت وتنتقدها فتقول "يبدو أن ما تقولينه هو أن أيخمان يفتقر إلى صفة إنسانية جوهرية القدرة على التفكير ووعي الضمير، لكن ألا يجعله ذلك وحشا ببساطة" وبذلك فقد أشعلت أطروحة تفاهة الشر الكثير من الجدل بالنسبة إلى نقاد أرندنت فكتب **جيرشوم شولم** لأرندنت 1963 ليخبرها "أن أطروحة تفاهة الشر الخاصة بها لم تكن الا مجرد شعار لم يثر إعجابي بتاتا"

قائمة المصادر والمراجـــــع

المصـــــــــــادر:

1.القرآن الكريم

2.حنة أرندنت، أسس التوتاليتارية، تر: أنطوان أبو زيد، دار الساقي، ط1، 1993,

3.خنة أرندنت، الوضع البشري، تر: هادية العرقي، منشورات جداول ومؤمنون بلا حدود 1998،

4.حنة أرندنت، بين الماضي والمستقبل، ستة بحوث في الفكر السياسي، تر: عبد الرحمان بوشناق، جداول للنشر والتوزيع، ط1، بيروت 2014

5.حنة أرندنت، في الثورة، تر: عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت 2008

6.حنة أرندنت، في العنف، تر: إبراهيم العريس دار الساقي، ط2، بيروت، 2015

7.حنة أرندنت، ما السياسة؟ تر: زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف ط1 الجزائر، بيروت، 2014

8.حنة أرندنت، ما تعنيه الثورة والحرية حقيقة، تر. محمد معان شهبان. مؤمنون بلا حدود 2018

9.فرانز فانون، معذبو الأرض تر: سامي الدروبي وجمال الأتاسي مدارات للأبحاث والنشر ط2 القاهرة 2010

10. هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا 1995

المراجـــــــع:

1.إبراهيم الحيدري، سوسيولوجيا العنف والإرهاب دار الساقي، ط1، بيروت لبنان 2015

2.أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، دار الكتب المصري، ط2، القاهرة، 1935

3. إ.م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، تر: عزت قرني، دار عالم المعرفة، الكويت، 1992.

4.أميرة حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء، طبعة جديدة، القاهرة، 1998

5.باربرا ويتمر، الأنماط الثقافية للعنف، تر: ممدوح يوسف عمران عالم المعرفة، الكويت، 2007

6.برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنطي، المصرية العامة للكتاب، 1977

7.جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العالمي، الدار الإفريقية العربية، بيروت لبنان، 1989

8.جميل صليبا، من أفلاطون الى ابن سينا، مكتبة النشر العربي، ط1، دمشق (سورية) 1954

9.جون ليشته، خمسون مفكرًا أساسيا معاصرًا من البنيوية الى ما بعد الحداثة، تر: فاتن البستاني المنطقة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2008

10. رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مؤسسة هنداوي، 2018

11. زكي نجيب محمود، قصبة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1936 المصري، المجلة الجنائية الدولية مجلد 54 العدد2 يوليو 2011

12. على عبود المحمداوي الفلسفة السياسية: كشف لما هو كائن، وخوض فيما ينبغي للعيش معًا، منشورات صفاف، منشورات الاختلاف، ط 1، بيروت، 2015

13. على عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، منشورات ضفاف، ط1، بيروت 2015

14. مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة ج2، منشورات ضفاف ومنشورات الاختلاف ط1 بيروت 2013

15. محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، أرسطو والمدارس المتأخر، دار النهضة العربية، بيروت 1976

16. وليام كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمد فتحي الشنيطي، المصرية العامة للكتاب 1997

17. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي 2014.

المعاجم والموسوعات:

1.ابن منظور، لسان العرب، ج، دار المعارف، القاهرة 1979

2.ابن منظور لسان، العرب، ج4، دار المعارف القاهرة 1979

3.أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مج1 تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، ط2 2001

4.جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج1، دار الكتاب اللبناني ط1. 1982

5.جميل صليبا: المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني ط1. 1982

6.مراد وهبة. المعجم الفلسفي، ط5، دار قباء الحديثة، للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة 2007

7.روبرت بنيويك وفيليب جرين، موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين. تر: مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2010

الرسائـــــــل والمقالات:

1.أسماء ربيع، ظاهرة العنف عند حنة أرندنت، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر2، 2016-2017

2.الطيب بوعزة، محفوظ أبي يعلى، العنف قضايا وإشكاليات، سلسلة ملفات بحثية، مؤمنون بلا حدود 2018

3.المصطفى الشاذلي، حنة أرندنت ونقد التصور الفلسفي للحرية، العدد 25 /7 صيف 2018

4.سوسن فايد، ظاهرة العنف السياسي في المجتمع المصري، المجلة الجنائية الدولية، مجلد54 العدد2، يوليو 2011

5.قبي آدم، رؤية نظرية حول العنف السياسي في الجزائر، جامعة ورقلة.

6.بوحنية قوي وعبد المجيد رمضان، التكلفة السياسية والاجتماعية والاقتصادية جامعة ورقلة.

المواقع الإلكترونية www.alaraby.co.uk