

طارق رشاد محمود

اللاعنف السياسي بين النظرية والتطبيق: غاندي وشارب بين اليوتوبيا والبراغماتية

2022

المركز الديمقراطي العربي
برلين - ألمانيا



اللاعنف السياسي بين النظرية والتطبيق:
غاندي وشارب بين اليوتوبيا والبراغماتية



Democratic Arab Center
Berlin - Germany

POLITICAL NON-VIOLENCE IN THEORY AND PRACTICE:

Gandhi and Sharp Between the Pragmatic and the Utopian

Tariq Rashad Mahmoud



VR . 3383 - 6616 B

DEMOCRATIC ARABIC CENTER
Germany: Berlin 10315 Gensinger- Str: 112

<http://democraticac.de>

TEL: 0049-CODE

030-89005468/030-898999419/030-57348845

MOBILTELEFON: 0049174274278717

النشرة:

المركز الديمقراطي العربي
للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية
ألمانيا / برلين

Democratic Arab Center
For Strategic, Political & Economic Studies
Berlin / Germany

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه
في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال ، دون إذن مسبق خطي من الناشر.
جميع حقوق الطبع محفوظة

All rights reserved

No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in
any form or by any means, without the prior written permission of the publisher.

المركز الديمقراطي العربي
للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية ألمانيا/برلين

Tel: 0049-code Germany

030-54884375

030-91499898

030-86450098

البريد الإلكتروني

book@democraticac.de





المركز الديمقراطي العربي
للدراسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية
Democratic Arab Center
for Strategic, Political & Economic Studies

الكتاب : اللاعنف السياسي بين النظرية والتطبيق:
غاندي وشارب بين اليوتوبيا والبراغماتية

تأليف : طارق رشاد محمود

رئيس المركز الديمقراطي العربي: أ. عمار شرعان

مدير النشر: د. أحمد بوهكو

رقم تسجيل الكتاب: VR . 3383 – 6616. B

الطبعة الأولى

أذار / مارس 2022 م

الآراء الواردة أدناه تعبّر عن رأي الكاتب ولا تعكس بالضرورة وجهة نظر المركز الديمقراطي العربي



اللاعنف السياسي بين النظرية والتطبيق:

غاندي وشارب بين اليوتوبيا والبراغماتية

طارق رشاد محمود

Political Non-violence in Theory and Practice:

Gandhi and Sharp Between the Pragmatic and the Utopian

Tariq Rashad Mahmoud

المحتويات

4	مقدمة
10	حدود الدراسة: زمنياً ومكانياً
10	أهمية الدراسة
11	إشكالية الدراسة
11	فرضيات الدراسة
12	منهج الدراسة
12	مصادر الدراسة
12	دراسات سابقة
13	تقسيم الدراسة
14	فصل تمهيدي
15	تحديد المفاهيم
16	القوة Power
21	السلطة Authority
28	الثورة والتطور Revolution and Evolution
33	اليوتوبيا Utopia
38	البراغماتية Pragmatism
43	الأنيركية Anarchy
48	الفصل الأول
49	في اللاعنف
49	تعريف اللاعنف
57	بين العنف واللاعنف
70	حركات المقاومة اللاعنفية: التكاليف وفرص والنجاح
75	حركات المقاومة اللاعنفية: عوامل النجاح والفشل
79	اللاعنف وجدلية العلاقة بين الوسائل والغايات
84	العصيان المدني
94	الفصل الثاني
95	فلسفة اللاعنف لدى غاندي
95	حياة غاندي ومحطاته السياسية
99	المبادئ الأساسية لفلسفة غاندي: ساتياغراها وأهيمسا
128	الدين والأخلاق في المجتمع الهندي
135	فلسفة الدين والأخلاق والسياسة لدى غاندي
145	بورنا سواراج: الأنيركية واليوتوبيا في فلسفة غاندي

164.....	الفصل الثالث.....
165.....	فلسفة اللاعنف لدى جين شارب
165.....	حياة شارب ومحطاته السياسية.....
167.....	اللاعنف بوصفه وسيلة لإسقاط الأنظمة الديكتاتورية.....
173.....	نظرية السلطة.....
185.....	تقنيات اللاعنف.....
196.....	براغماتية شارب والسياسة الأمريكية.....
210.....	الفصل الرابع.....
211.....	تطبيق اللاعنف: حالي الهند وجنوب أفريقيا.....
211.....	حركة استقلال الهند عن الكولونية البريطانية: 1857-1948.....
211.....	مدخل تاريخي.....
215.....	السياسة البريطانية في الهند.....
218.....	حزب المؤتمر الهندي موازياً لحركة الجماهير.....
224.....	النضال في ظل غاندي: العنف واللاعنف.....
247.....	العوامل الداخلية في بريطانيا.....
250.....	العوامل الدولية.....
251.....	حركة المقاومة في جنوب أفريقيا ضد نظام الأبارتايد: 1948-1991.....
251.....	مدخل تاريخي.....
256.....	المقاومة العنيفة واللاعنفية.....
266.....	العوامل الاقتصادية.....
270.....	دي كليرك.....
274.....	العوامل الدولية.....
282.....	خاتمة.....
288.....	قائمة المراجع.....

مقدمة

تحفل كتب التاريخ ونشرات الأخبار في نقل الوقائع والأحداث العنيفة، كذلك الأمر في الأفلام السينمائية العنيفة التي تستقطب طيفاً واسعاً من المشاهدين، ويتجاوز الأمر للوصول إلى الفلاسفة والمفكرين الذين صوبوا عدساتهم نحو تحليل العنف من جميع زواياه بصفته أداة فعالة في تحقيق الأهداف السياسية والاجتماعية، بينما لم تلقَ فلسفة اللاعنّف تلك الحفاوة سوى لدى الأنبياء والقديسين والقليل من المفكرين أمثال غاندي وجين شارب اللذان يشكلان، بفكرهم، عنصراً أساسياً في هذه الدراسة .

اقترن اللاعنّف باسم غاندي أكثر من غيره من الفلاسفة والمفكرين السابقين واللاحقين، سواء أكان الأمر على المستوى الفكري أم المستوى التطبيقي، بحيث أقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 2007 يوم الثاني من تشرين الأول/ أكتوبر من كل عام "اليوم العالمي لللاعنف"، وهو اليوم الذي ولد فيه غاندي، وإذ لمع بريق العديد من الشخصيات في استخدام سياسة اللاعنّف على مستوى التطبيق كحال مارتن لوتر كينغ ونيلسون مانديلا، أو هكذا الانطباع السائد بشأنهم، فإن جين شارب يعدُّ الشخصية المؤثرة بعد غاندي على المستوى الفكري .

وإذا كان الفكر، والعلم بصفة عامة، عابر للزمان والمكان ويؤثر في بعضه، إلا أن الفكر يتلون بلون العصر الذي نما فيه، ويتشكل بشكل الظروف التي قام في ظلها، ومن ثم يتغير الفكر السياسي بتغير الظروف، ويختلف من بلد إلى آخر، ومن زمن إلى زمن مختلف، كما أنه لا يمكن أن ينعقد إجماع المفكرين على حل واحد لأي مشكلة سياسية بل تختلف الأفكار وتتعدد الحلول، وهذا الخلاف هو الذي ينمي الفكر ويغذيه بالنظريات والحلول العديدة، ويخلق بالتالي الاتجاهات والمذاهب والأحزاب السياسية المختلفة⁽¹⁾. ووفقاً للمؤرخ فارنجتون B. Farrington (1891 – 1974) فإن "المفكر إذا ظهر في الغرب كان فيلسوفاً، وإذا ظهر في الشرق كان نبياً"⁽²⁾ فكان من الطبيعي أن نجد الفروقات بين غاندي الذي ينتمي للحضارة الهندية والفلسفة الشرقية بصفة عامة، وبين شارب الذي ينتمي للحضارة الغربية قلباً وقالباً، ومن هنا يجد القارئ تغيّراً في المنطلقات والاصطلاحات الفكرية بين الرجلين، وإذا كانت الحضارة والفكر الغربي مألوفين لدينا في العالم العربي نوعاً ما، فإن الحضارة والفكر الهندي غريب لدينا وللغرب أيضاً الأمر الذي دفع بطاغور (1861 – 1941)، شاعر الهند، للقول: "تبدو حضارتنا للمراقب الغربي ميتافيزيقية كلها، مثلما

(1) إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 81

(2) جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، العدد 199 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1995)، ص 10

بيدو عازف البيانو للأصم؛ مجرد حركات للأصابع دون موسيقى"⁽¹⁾، وهذا ما دفع الباحث للوقوف والبحث في طبيعة الحضارة الهندية والمصطلحات التي تضرب بجذورها في أعماق التاريخ والأديان الهندية منذ آلاف السنين وذلك قبل الخوض في فلسفة اللاعنف لدى غاندي .

حين التصدي لدراسة اللاعنف كان بالضرورة أن تواجهنا حقائق على الأرض، فالمعارف والتصنيفات Typologies والأدوات التي نعرفها مرتبطة ببردايم العنف، فنجد أن التطور النظري ارتبط بالعنف والممارسات العنيفة وكذلك الأمر في الفلسفة وطريقة التفكير الغربية السائدة بحيث هيمنت على الاتجاهات الأكاديمية: الوظيفية والواقعية والدولانية، Statism فكان على دراسات السلام واللاعنف أن تشق طريقها من خلال عقبات كثيرة في خضم هذا النموذج السائد في محاولة لجعل الأكاديميين والطلاب يرون الحقيقة من خلال اتجاهات متعددة⁽²⁾ بعيداً عن فلسفة العنف. والواقع، أن أبحاث السلام حول اللاعنف لم تتلق نفس الموارد والاهتمام من قبل الجامعات والمؤسسات كما هو الحال في دراسات العنف، وإذ ازدادت تلك الدراسات منذ مطلع القرن الحالي فإن أغلب تلك الدراسات كانت فردية في الأوساط الأكاديمية أو من قبل النشطاء في مجال اللاعنف، كما أن معظم تلك الدراسات ركزت على فهم البراغماتية التي تعمل بها وسائل اللاعنف، ولكنها بقيت هامشية، فلم ترق لتطوير نظرية جديدة، وبقي غاندي الأعظم بين هؤلاء⁽³⁾، وإذا كان اللاعنف شكل من أشكال السلوك كان من المفترض أن يدرسه علماء النفس، ولكن في الواقع تم تجاهله لفترة طويلة إلى أن تم إنشاء قسم السلام 48 Peace Division التابع لجمعية علم النفس الأمريكية The American Psychological Association التي عقدت مؤتمرها في بوسطن عام 1990⁽⁴⁾.

أثرت الحرب العالمية الثانية في الفكر والفلسفة، وذلك كأى حدث تاريخي مفصلي آخر، فانتعشت بعد الحرب المدرسة الواقعية إلى جانب حقل دراسات إدارة الصراع أو ما يسمى أحياناً بدراسات السلام التي تتطلب مناهج عابرة للتخصصات، تبحث الصراع وطرق حله من الجوانب النفسية والاجتماعية والاقتصادية

(1) إدوارد لوس، على الرغم من الآلهة: النهوض الغريب للهند الحديثة، ترجمة معين الإمام (الرياض: مكتبة العبيكان، 2009)، ص 1

(2) Mario López Martínez, 'Nonviolence in social sciences: towards a consensual definition', **Revista de Paz y Conflictos**, issn 1988-7221 | Vol. 8 | Nº 1 | 2015 | pp. 63-81, p. 64

(3) Jørgen Johansen, "Violence", In: **Handbook for Nonviolent Campaign**, Published by War Resisters' International Second Edition, June 2014: pp. 27-31, p. 158 at: https://www.nonviolent-conflict.org/wp-content/uploads/2016/02/wri_handbook_2014_inner_AMENDED.compressed1.pdf

(4) Vinod K. Kool, Applications of Gandhian concepts in psychology and allied disciplines, Indian J Psychiatry. 2013 Jan; 55(Suppl 2): S235-S238.at: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3705688/>

والسياسية المختلفة⁽¹⁾، فاعتمدت الجهود الأولية لتأسيس دراسات السلام على مزج الإطارات المنهجية والفكرية في المجالات السياسية والاجتماعية والعلاقات الدولية وعلم النفس وخاصة علم النفس الاجتماعي، ومنذ نهاية ستينيات القرن المنصرم بدأت بعض الجامعات والمراكز الأكاديمية في الغرب بتخصيص دورات دراسية تتعلق بحل النزاعات والسلام، ثم تطور ذلك إلى تأسيس برامج أكاديمية لدراسات السلام والنزاع كمجال أكاديمي مستقل، وكانت مانثستر كوليدج في ولاية إنديانا من أولى الجامعات التي أسست برنامج دراسي لدرجة البكالوريوس في علم السلام والنزاع ثم تبعتها جامعة جورج ماسون في فرجينيا والتي أسست بدورها أول برنامج في المجال نفسه لدراسات الماجستير والدكتوراه⁽²⁾.

ومع ذلك ليس هناك إجماع علمي حول اللاعنف من شأنه أن يصنفه كفرع من فروع المعرفة بشكل محدد بين العلوم الأكاديمية كما هو الحال مع العلوم السياسية وعلم الاجتماع على سبيل المثال، وذلك على الرغم من السعي الحثيث لدخول المعبد الذي يضم العلوم الاجتماعية والمنهج العلمي، وهذا الأمر يدعونا إلى أن نعهده بمثابة مدرسة فكرية، أو مجموعة من النقاط ينظر الإنسانيون Humanists من خلالها للاعنف بعده منهج نقدي لتفسير الواقع، فعلى الرغم من معاملة اللاعنف بوصفه جزء من دراسات السلام Peace Studies من المهم أن ندرك أن اللاعنف يمكن استعماله كأداة صالحة لنقد البراداييم السائد في التحليل، ولغاية اللحظة الراهنة فإن اللاعنف مازال يسعى نحو التأثير في العلوم الاجتماعية لتقليص أو إزالة المفاهيم الجامدة أقرب إلى الثنائية والعقائدية المكرسة في التحليل، بالإضافة لتحليل العديد من سمات العنف السائدة في الفكر الغربي الأوروبي، ويهدف في النهاية إلى اقتراح مراجعة شاملة⁽³⁾ لنموذج التحليل أو البراداييم السائد المرتكز على فرضيات، أو مسلمات، فهو ينظر للصراعات على أنها تتسم بالأنانية والنفعية والعقلانية، وينظر للعنف على أنه وسيلة أساسية فعالة لحل الصراعات.

وفقاً لستيفن زونس Stephen Zunes الأستاذ في جامعة سان فرانسيسكو وخبير الحركات الاجتماعية اللاعنفية فقد "كانت المحاضرات حول غاندي قبل مجيء شارب محصورة في كورسات الدين وال أخلاق، وببطء انتقل التفكير في حملات غاندي إلى علم الاجتماع، واليوم تعدُّ دراسة الصراع اللاعنفية

(1) أحمد جميل عزام، تحويل الصراع: "اقترب غير صفري لإدارة نزاعات ما بعد الثورات العربية" مجلة السياسة الدولية، مركز الأهرام للدراسات، تشرين أول (أكتوبر) 2012

(2) عمرو خيرى عبد الله، وآخرون، دليل المصطلحات العربية في دراسات السلام وحل النزاعات: المفاهيم الأساسية لحل النزاعات وبناء السلام في العالم العربي (بغداد: جمعية الأمل العراقية، 2018)، ص 21-22

(3) Mario López Martínez, *op. cit*, p.64

والمقاومة المدنية مجالاً فرعياً محترماً في العلوم السياسية والدراسات الاستراتيجية" (1)، كما أن مايكل ناغلر Michael N. Nagler (1937-) أستاذ الكلاسيكيات في جامعة كاليفورنيا أصر بأن اللاعنف هو علم يمتلك قواعد محددة علينا أن نتعلمها، وجادل بأن قوانين اللاعنف متماسكة أكثر من أي علم آخر، وإذا كانت وظيفة النظرية العلمية تكمن في المراقبة الموضوعية والتنبؤ بطبيعة الأحداث فإن نظرية غاندي حول اللاعنف تلبّي تلك المعايير (2)، جاء هذا التصريح الجريء في الوقت الذي يفترق علم السياسة برمته إلى القدرة على التنبؤ بالأحداث، فهو أفضل في شرح وتفسير الأحداث بعد وقوعها، (3) كما أن غاندي نفسه لم يستطع التنبؤ بمستقبل الأحداث، وهو الحال مع العلوم الاجتماعية بصفة عامة.

عند قراءة هذه الدراسة من السهولة بمكان أن يلاحظ القارئ تبادل الاستخدام في المصطلحات "الفكر، والنظرية، والفلسفة" ومشتقاتها، بل أن عنوان الكتاب اشتمل على مصطلح "النظرية" فيما كانت العناوين الرئيسية اشتملت على مصطلح "فلسفة"، وهذا الأمر يعود في جزء منه للاستعمال المجازي للمصطلحات، فكلمة "نظري" تحمل دلالة لغوية بمعنى "عكس التطبيق أو عكس الممارسة"، بصرف النظر عن الخلافات حول وجود نظرية في العلوم الاجتماعية ترقى لمستوى النظرية في العلوم الطبيعية، ومن ناحية أخرى فإن الظواهر السياسية يمكن معالجتها من خلال الفكر والنظرية والفلسفة، وهي أمور قابلة للتداخل والتقاطع، وأمل ألا يخفى على القارئ الكريم المعنى المقصود من خلال السياق، وأن يجد لي العذر إن زلّ قلمي، ومع ذلك سأقف في السطور الآتية على مفهومات تلك الاصطلاحات.

الفكر السياسي هو ذلك البنيان الفكري المجرد المرتبط بتصوير وتفسير الوجود السياسي، كما يمثل كل ما يخطر في ذهن الإنسان حول تنظيمه السياسي وحياته العامة كما هي أو كما يجب أن تكون، وبذلك فإن الأفكار السياسية عبارة عن تصور عقلائي للظاهرة السياسية كما يتخيلها الإنسان في مختلف الأزمنة والأمكنة (4)، كما يمكن تعريف الفكر السياسي على أنه الفكر الذي يهتم بالأفكار والمفاهيم التي تبحث في الظواهر السياسية وتحاول التعرف عليها وصفاً ودراسة وتحليلاً في سبيل تكوين مفهوم محدد عن تلك

(1) Mark Engler, "The Machiavelli of Nonviolence: Gene Sharp and the Battle Against Corporate Rule", Fall 2013, **Dissent Magazine.Org**: www.dissentmagazine.org/article/the-machiavelli-of-nonviolence-gene-sharp-and-the-battle-against-corporate-rule

(2) Vinod K. Kool, **op. cit**,

(3) Adrian Guelke, "The impact of the end of the cold war on the South African transition", **Journal of Contemporary African Studies**, 14:1, 1996, 87-100, DOI: 10.1080/02589009608729583, p.87

(4) نظام بركات، عثمان الرواف، محمد الحلوة، مبادئ علم السياسة، ط 3 (الرياض: مطابع الأيوبي، 1989)، ص 31

الظواهر ومن ثم الانتقال، عبر سلسلة من الارتباطات بظواهر اجتماعية أخرى، إلى محاولة للتعميم قد تساعد على التنبؤ⁽¹⁾، وحين يصل إلى مستوى التفسير والتنبؤ فهو بذلك يرتقي إلى مستوى النظرية. فالفكر السياسي يشمل تاريخ الأفكار السياسية، والنظرية السياسية⁽²⁾ والفلسفة السياسية، إذ أن الفكر السياسي يتدرج في المستوى ما بين السطحي والعميق، ويختلف من حيث مناهج التحليل، الأمر الذي قد يقود إلى نظرية سياسية أو فلسفة سياسية.

وفيما يخص النظرية السياسية فهي أكثر مستويات التحليل السياسي دقة وإحاطة⁽³⁾، ووفقاً للكاتب الإنجليزي أندرو هيوود Andrew Heywood (1952-) - الذي كتب العديد من المؤلفات حول المفاهيم المفتاحية في السياسة- فإن النظرية السياسية تشمل الدراسة التحليلية للأفكار والعقائد، التي تمثل موضوعاً مركزياً للفكر السياسي، كما تدرس غايات ووسائل العمل السياسي ولذلك فهي معنية بوضوح بالقضايا الأخلاقية والمعيارية⁽⁴⁾، بينما عرفها أستاذ العلوم السياسية ستيفن وسبي Stephen L. Wasby (1937-) على أنها "منظومة من التعميمات المبنية على أساس نتائج تجريبية أو يمكن اختبارها تجريبياً، إذ أن النظرية السياسية تبنى على أساس مراقبة الوقائع السياسية واكتشاف الترابط الجدلي فيما بينها، ثم انتظام سياقها"، أي أن النظرية تقوم على وصف وتفسير ما يقع من أحداث فعلاً وليس ما يجب أن يقع⁽⁵⁾، وهي - النظرية السياسية - تتجه نحو التخلص من عناصر الزمان والمكان والأشخاص، وتسير نحو إيجاد أحكام مطلقة جامعة بين المنهجية التجريبية والواقع، وتحاول الربط بين مبادئ معينة لاكتشاف قواعد التحكم في النشاط ووضعها في شكل علاقات ارتباطية تفسر العلاقة بين مختلف الظواهر المرتبطة بالسلطة، وهي بذلك تختلف عن "تاريخ الأفكار السياسية" الذي يُعدُّ بمثابة دراسة تاريخية تقوم على المتابعة الزمنية للتراث الفكري المرتبط بتفسير ظاهرة السلطة، ويهتم بآراء وتصورات المفكرين والفلاسفة للظواهر السياسية بمختلف أنواعها على مر

(1) أسعد عبد الوهاب عبد الكريم، "الفكر السياسي والنظرية السياسية: دراسة المقارنة"، مجلة آداب الفراهيدي، العدد 27، أيلول 2016، ص 246-262، ص 246

(2) نظام بركات، مرجع سابق، ص 31

(3) أسعد عبد الوهاب عبد الكريم، مرجع سابق، ص 248

(4) أندرو هيوود، النظرية السياسية: مقدمة، ترجمة لبنى الريدي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ص 27

(5) عبدالصمد سعدون الشمري، النظرية السياسية الحديثة: مدخل إلى النظريات الأساسية في نشأة الدولة وتطورها (عمان: دار الحامد للنشر والتوزيع، 2012)، ص 31

العصور والتي تعكس في كثير من الأحيان الظروف والبيئات التي عاشوا فيها، وتُعنى تلك الدراسة بربط الأفكار بالأشخاص الذين يمثلونها⁽¹⁾.

إن ربط النظرية السياسية المعاصرة بالمنهج العلمي التجريبي لا يعني تخليصها نهائياً من النظرات الفلسفية ومن الأحكام القيمية، فعلى سبيل المثال، إن المؤمنين بأيدولوجية معينة أو عقيدة معينة يتصورون أهداف النظام السياسي لمجتمعهم مستوحيين ذلك من تلك الأيدولوجيات أو تلك العقائد، ولا يحتكمون في هذا التصور لنتائج المعرفة العلمية⁽²⁾، بل يصعب القول بأن هناك نظرية سياسية واضحة المعالم، لذلك نجد أن بعض الباحثين يفضل أن يطلق عليها "إطاراً مرجعياً Form of Reference" الذي يعني أن هنالك شيئاً مرجعياً موجوداً، ولكن لم يصبح بعد نظرية، أو لم يستكمل بعد مستلزمات وشروط النظرية السياسية⁽³⁾.

وفيما يتعلق بالفلسفة فهي مجموع الدراسات أو التأملات ذات الطابع العام، التي تسعى إلى رد نظام من المعرفة، أو المعرفة كلها، إلى عدد صغير من المبادئ الموجهة، ويتحدد موضوعها بأنه البحث في القيم المتعلقة بالحق والخير والجميل والمقدس، وتبعاً لذلك تنقسم علوم الفلسفة إلى: المنطق، والأخلاق، وعلم الجمال، وفلسفة الدين⁽⁴⁾، وهي بالضرورة لا تخضع في التحليل للمنهج التجريبي وإنما للمنهج العقلاني.

إن مهمة الفلسفة ليست في تحصيل مجموع من الحقائق، مثل سائر العلوم، بل في البحث فيما لم يتيسر الحصول على جواب عنه من مسائل، ذلك أن ما يتكون عنه مجموع من الحقائق في موضوع ما سرعان ما يستقل عن الفلسفة ويصبح علماً قائماً بذاته، فالمسائل الممكن تحصيل أجوبة نهائية عنها توضع في قائمة العلوم، بينما تلك التي لم تحصل على جواب نهائي حتى الآن تبقى لتكون البقية التي تسمى فلسفة⁽⁵⁾، وحيث أن الفلسفة ليست معنية بدرجة كبيرة بكشف الحقيقة بطريقة العلم، فقد وجهت الفلسفة السياسية جهدها نحو مهمتين رئيسيتين: التقييم النقدي للمعتقدات السياسية آخذة في الاعتبار كلا من التفكير

(1) نظام بركات، مرجع سابق، ص 31-32

(2) عادل فتحي ثابت عبد الرحمن، النظرية السياسية المعاصرة: دراسة في النماذج والنظريات التي قدمت لفهم وتحليل عالم السياسة (الإسكندرية: الدار الجامعية، 2007)، ص 7-8

(3) عبدالصمد سعدون الشمري، مرجع سابق، ص 31

(4) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة (الكويت: وكالة المطبوعات، 1975)، ص 10، 14

(5) المرجع نفسه، ص 29

الاستقراء والتفكير الاستنباطي، وتوضيح وتنقية المفهومات المستخدمة في الحديث والمقالات السياسية، وهذا يعني حتمية الانزلاق نحو تسوية بعض وجهات النظر السياسية على حساب وجهات نظر أخرى⁽¹⁾.

يأتي هذا الكتاب استكمالاً لكتاب "العنف السياسي: العوامل المادية والأيدولوجية والسيكولوجية" الصادر عن مركز حرمون للدراسات المعاصرة عام 2018 للباحث نفسه، حيث كان الاهتمام منصباً على أسباب اللجوء للعنف في الحقل السياسي، ويأتي هذا الكتاب للوقوف على الجانب الآخر من المعادلة، أو بعبارة ربما تكون أكثر دقة البديل الثالث من بين البدائل الثلاثة في الصراعات السياسية: العنف، والخنوع والاستسلام، واللاعنف.

حدود الدراسة: زمنياً ومكانياً

تتناول الدراسة على المستوى الفكري فلسفة كل من موهانداس كرمشاند غاندي (1869-1948) وجين شارب Gene Sharp (1928-2018)، الأول من الهند وينتمي للفلسفة الشرقية والثاني أمريكي وينتمي للفلسفة الغربية، وعلى المستوى التطبيقي ترصد الدراسة حركة استقلال الهند عن الكولونية البريطانية في الفترة 1857-1948، وحركة المقاومة في جنوب أفريقيا ضد نظام الأبارتايد في الفترة 1948-1991.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة كونها تتناول أحد وسائل حل الصراعات السياسية المتعلقة بالشعوب والجماعات حول العالم، فإن كان عصر الاستعمار المباشر قد انتهى ما زالت معظم الشعوب تئن تحت وطأة الفساد والاستبداد، ومعظمها ترنو نحو نظام ديموقراطي عادل، وإذا كانت طبيعة الثورات الكلاسيكية عنيفة ويواجهها صعوبات في الحشد والإعداد في النفوس والعتاد، عدا عن القتل والتدمير، فإن سياسة اللاعنف تقدم أحد البدائل، بعيداً عن العنف، وبعيداً عن الخنوع والاستسلام في الوقت ذاته .

وعلى المستوى العربي قدمت الشعوب العربية مثلاً حياً لتلك السياسة في ربيعها العربي قبل أن تخرج، أو أنها أخرجت عن مسارها، وانتهى الشوط الأول لتلك الثورات بنهايات شتى، فجاءت هذه الدراسة لتقدم دراسة نظرية لمفكر شرقي وآخر غربي، بالإضافة لدراسة تطبيقية لمجتمعات غير عربية للاطلاع على تجارب الشعوب الأخرى.

(1) أندرو هيوود، مرجع سابق، ص 28

إشكالية الدراسة

تكمن الإشكالية الأساسية في هذه الدراسة في توضيح وتفسير كيفية عمل ومدى فعالية اللاعنفي في تحقيق أهدافه في الشؤون السياسية، سواء أكان اللاعنفي القائم على المبادئ والأخلاق كما دعا له غاندي أم اللاعنفي البراغماتي بعيداً عن المبادئ والأخلاق كما دعا له شارب، وتحاول الدراسة الإجابة عن التساؤلات الآتية:

1. هل كانت فلسفة غاندي اللاعنفية تدعو حقاً إلى يوتوبيا قائمة على أسس أخلاقية، أم أنها براغماتية مغلقة بأيدولوجية أخلاقية، وإلى أي مدى التزم غاندي مع فلسفته على أرض الواقع؟
2. هل كانت نظرية شارب اللاعنفية البراغماتية تهدف إلى بناء مجتمع ديموقراطي، أم كان هدفها هدم وإسقاط الأنظمة الديكتاتورية فحسب، وهل هي فعالة في تلبية ذلك الهدف، وهل هي ناجعة في شرح كيف ولماذا يعمل اللاعنفي البراغماتي؟
3. هل كان اللاعنفي له دور حاسم في تحقيق استقلال الهند والقضاء على نظام الأبارتايد في جنوب أفريقيا، أم كان له دور مساعد؟

فرضيات الدراسة

على ضوء الإشكالية الواردة أعلاه نطرح الفرضيات الآتية:

1. اعتمدت فلسفة غاندي اللاعنفية إلى أسس أخلاقية وهي بعيدة عن البراغماتية، وقد التزم غاندي في مسيرته النضالية بتلك الفلسفة.
2. تهدف نظرية شارب اللاعنفية إلى هدم الأنظمة الديكتاتورية فحسب وهي غير معنية في بناء نظام ديموقراطي عوضاً عنها، وهي فعالة في تلبية ذلك الهدف، وهي نظرية متماسكة وقادرة على تفسير كيف ولماذا يعمل النهج اللاعنفي .
3. لم يكن للاعنفي دور حاسم في تحقيق استقلال الهند والقضاء على نظام الأبارتايد في جنوب أفريقيا، بل كان له دور هامشي أو مساعد.

منهج الدراسة

بعيداً عن المنهج التجريبي الذي يُخضع الظاهرة المراد دراستها للتجربة أكثر من مرة، وهو المنهج السائد في العلوم الطبيعية، فإن البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية في غالب الأحيان يحتاج إلى الجمع بين العديد من المناهج، وهذا الأمر انطبق على هذه الدراسة التي شملت العديد من المناهج: التاريخي والمقارن والتحليلي والفلسفي والوصفي ودراسة الحالات، ذلك أن الظواهر الإنسانية والاجتماعية تتميز بالتعقيد والتداخل حيث تلعب العديد من العوامل في صنع تلك الظواهر الأمر الذي يلقي بظلاله على مناهج البحث المستخدمة في الدراسة بحيث تتقاطع تلك المناهج ويصعب الفصل فيما بينها .

مصادر الدراسة

اعتمد الباحث في جمع المعلومات على المصادر المكتبية الورقية والالكترونية: كتب ومجلات ورسائل جامعية، باللغتين العربية والإنجليزية، بينما اعتمد الباحث في توثيق أسماء الأعلام الواردة في الدراسة على الشبكة العنكبوتية وغالباً على موقع ويكيبيديا.

دراسات سابقة

هناك العديد من الدراسات التي وقف عليها الباحث والتي تناولت موضوع اللاعنف من جميع جوانبه، أذكر فيما يأتي دراستين صدرتا باللغة الإنجليزية دون التقليل من شأن الدراسات الأخرى:

Erica Chenoweth and Maria J. Stephan, Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict (N.Y: Columbia University Press,2011)

وهي من الدراسات الإحصائية التحليلية التي لاقت صدقاً واسعاً لدى الأكاديميين وتم ترجمة ملخصٍ لها إلى اللغة العربية، استندت الباحثتان إلى مفهوم اللاعنف البراغماتي الذي دعا إليه جين شارب، وتوصلت الباحثتان من خلال الدراسة إلى أن الحملات اللاعنفية أكثر احتمالاً للنجاح من الحملات العنفية في الفترة 1900 - 2006 حتى في مواجهة الأنظمة القمعية، وتزداد الاحتمالية إذا حصل انشقاق في صفوف القوات المسلحة، فيما يلعب الدعم الأجنبي في نجاح الحملات اللاعنفية دوراً هامشياً.

Jacob N. Bauer, The Normative Ethics of Gandhian Nonviolence, Master thesis, Wright State University, Ohio, 2013, AT:

https://corescholar.libraries.wright.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://scholar.google.com/&httpsredir=1&article=2313&context=etd_all

وهي رسالة ماجستير بحثت في الآراء الأخلاقية ومدى التوفيق بين نظرية غاندي الأخلاقية وفلسفة اللاعنف الذي دعا إليها، وتوصل الباحث إلى أن غاندي عدّ الأخلاق قيداً مطلقاً من الناحية النظرية على الرغم من عدم القدرة على الالتزام بذلك في الواقع العملي، وأن اللاعنف له أهمية وظيفية وجوهرية .

تقسيم الدراسة

تم تقسيم الدراسة إلى ثلاثة فصول أساسية بالإضافة إلى فصل تمهيدي عدا عن المقدمة والخاتمة، في الفصل التمهيدي تم توضيح المفهومات ذات العلاقة بالبحث وهي القوة والسلطة والثورة واليوتوبيا والبراغماتية والأنيركية، وتم تأجيل مفهوم اللاعنف إلى الفصل الأول الذي يبحث في ماهية اللاعنف، وأقسامه المبدئية والبراغماتية، بالإضافة لتوضيح العوامل التي تحث على اللاعنف بدلاً من العنف، وفرص وعوامل النجاح والفشل للحملات اللاعنفية إضافة لتوضيح العوامل التي تحث على اللاعنف بدلاً من العنف، وفرص وعوامل النجاح والفشل للحملات اللاعنفية إضافة إلى العصيان المدني الذي يعدّ أحد الأساليب الاستراتيجية في تنفيذ سياسة اللاعنف .

يتناول الفصل الثاني فلسفة اللاعنف لدى غاندي منطلقاً من المبادئ الأساسية التي بنى عليها فلسفته وهي أهيمسا وساتياغراها، وذلك بعد الاطلاع على سيرته والمجتمع الهندي الذي نشأ فيه، ثم الانتقال لدراسة الدين والأخلاق وعلاقتها بالسياسة نظرياً وعملياً وارتباطها باللاعنف، وجاء العنوان التالي ليناقد فلسفة غاندي اليوتوبية والإنيركية فيما يخص الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من خلال نظريته المستقبلية لاستقلال الهند الذي عُرف باسم بورنا سواراج.

تناول الفصل الثالث مناقشة فلسفة اللاعنف لدى جين شارب وكيفية عمل اللاعنف من خلال ربطه بنظرية السلطة، ثم الانتقال لمناقشة تقنيات اللاعنف والبراغماتية التي دعا إليها شارب بعيداً عن الأسس الأخلاقية ومدى ارتباطه بالسياسة الأمريكية والثورات الملونة.

يُعدّ الفصل الرابع فصلاً تطبيقياً من خلال دراسة حالي حركة استقلال الهند عن الكولونية البريطانية في الفترة 1857-1948، وحركة المقاومة في جنوب أفريقيا ضد نظام الأبارتايد في الفترة 1948-1991، ومدى تأثير المقاومة اللاعنفية في تحقيق الأهداف.

فصل تمهيدى

تحديد المفاهيم

لعل من الأمور المسلم بها صعوبة الاتفاق على تعريفٍ محدد لأي مصطلح كان، وبعيداً عن المصطلحات التي تخص العلوم الطبيعية المستندة إلى أسس رياضية في الغالب، فإن المصطلحات في العلوم الاجتماعية، ومنها السياسية بطبيعة الحال، زئبقية وضبابية، "مشحونة بحمل إيديولوجي ثقيل"،¹ وأفضل مثال على ذلك مصطلحي "الإرهاب" و"الكفاح المسلح"، الفئة نفسها ينعتها البعض بالإرهاب ذاك المفهوم الذي يتضمن مفهوماً سلبياً فيما ينعتها البعض الآخر بالكفاح المسلح الذي ينطوي على مفهوم إيجابي.

مهما استخدمت الكلمات بحرص كبير ومهما نقحت معانيها بشكل صارم فإن اللغة تميل إلى تبسيط التعقيد اللانهائي للعالم الحقيقي وتحريفه، ووفقاً لصمويل جونسون Samuel Johnson (1709 – 1784)، الذي اقترن اسمه باسم المعجم الإنجليزي معجم جونسون، فإن "الكلمات هي بنات الأرض، والأشياء أبناء السماء"، والمشكلة إذاً أخطأنا "الكلمة" التي تعبر عن "الشيء" فنحن في خطر كما يصوغها القول البوذي المأثور: "عندما يخطئ الاصبع في الإشارة إلى القمر فإن الخطأ يقع على القمر نفسه"².

ونتيجة اختلاف التعريفات تأتي نتائج الأبحاث على أنماط متباينة، بل لم نعد على يقين من أن هذه النتائج تعكس بالفعل تلك التعريفات التي تبدأ بها أو الشروط الخاصة للنظم موضوع الدراسة، ويرى المؤرخ الفرنسي بيتر أمان Peter H. Amann (1927-2012) أنه "ليس هناك ثمة تعريف صحيح لشيء مجرد، وما التعريف إلا أداة لفظية قد تكون مفيدة أو لا تكون لكنه ليس انعكاساً لمثال ذي طابع أفلاطوني مجرد..."⁽³⁾، وهي أمور شائعة في العلوم الاجتماعية، حيث لا وجود لضوابط معيارية أو موضوعية في تحديد مفهوم الاصطلاح، مع ذلك، حتى لا تكون الأمور سائبة، لا مفر من تحديد المفاهيم ذات الصلة بالدراسة ومحاولة الالتزام بها قدر الإمكان وذلك أفضل من تركها على عواهنها، وأهم هذه المفاهيم هي القوة والسلطة والثورة واليوتوبيا والبراغماتية والأنيركية، على أن نقف على مفهوم اللاعنف في الفصل الأول ومفاهيم أخرى لصيقة بفلسفة غاندي مثل أهيمسا وساتياغراها وغيرها في مواضع أخرى.

¹ أندرو هيوود، النظرية السياسية: مقدمة، ترجمة لبنى الريدي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ص 16

² المرجع نفسه.

(3) أ. س. كوهان، مقدمة في نظريات الثورة، ترجمة فاروق عبد القادر (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)، ص 13، 16

القوة Power

القوة هي أحد المفاهيم الأساسية في العلوم الطبيعية من جانب والعلوم الاجتماعية والإنسانية من جانب آخر، وإذا كانت في الجانب الأول محددة المفهوم ومحصورة نسبياً في العوامل التي تشكل المدخلات، كالتسارع والكتلة على سبيل المثال، ومحكومة بقوانين رياضية دقيقة تعمل على التنبؤ بنتائج الأحداث، فإنها في الجانب الثاني مفهوم ضبابي معقد، متعدد المدخلات وأحياناً تكون مدخلات مفاجئة وغير متوقعة، سواء أكان الأمر على المستوى الدولي أم الجمعي أو الفردي .

الحياة كما وصفها الفيلسوف الألماني نيتشه Friedrich Nietzsche (1844 – 1900) هي "إرادة

قوة" أي إرادة سيطرة واستيلاء وتملك وتسلط وإخضاع⁽¹⁾، وشبهه تالكوت بارسونز Talcott Parsons (1902-1979)، وهو أحد أبرز علماء الاجتماع في القرن العشرين، القوة في عالم السياسة بالمال في عالم الاقتصاد⁽²⁾ الذي يعتبر عصب الحياة، وقد جعلها العديد من المفكرين والفلاسفة الركيزة الأساسية في التحليل السياسي والاجتماعي كابن خلدون وميكافيلي وتوماس هوبز ونيتشه ومورغنتاو ووالتر وغيرهم.

وعلى الرغم من أهمية القوة في التحاليل السياسية والاجتماعية إلا إن المفهوم بقي ضبابياً لدرجة أن كارل مانهايم Karl Manheim (1893-1947)، مؤسس علم اجتماع المعرفة، نظر لمشكلة القوة على أنها محيرة في طريقة بحثها، فهي تماثل مشكلة الكهرباء في علوم الطبيعة، فعلى الرغم من أننا ندرك تأثيرات ونشاهد مظاهر كليهما فإننا لا نستطيع أن نرى الظاهرة نفسها، فالقوة في المجتمع تتحول إلى عنف وسلطة ونظام، والقوة الكهربائية تتحول إلى ضوء وحرارة وحركة⁽³⁾.

ارتبط مفهوم القوة أحياناً بـ "القدرة على جعل الآخرين يفعلون ما نريد"، ووفقاً للفيلسوف الاقتصادي وناشط السلام كينيث بولدينغ Kenneth Boulding (1910-1993) فإن القوة تعني "القدرة على إنجاز

(1) عبد الرحمن بدوي، نيتشه، سلسلة الفلاسفة: خلاصة الفكر الأوروبي، ط 5، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1975)، ص 218

(2) عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسي: دراسة في نظرية القوة (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1999)، ص 31

(3) المرجع نفسه، ص 31-32

الأشياء"⁽¹⁾ فيما نظر ماكس فيبر Max Weber (1864 – 1920) إلى القوة على أنها "إمكانية فرض إرادة الإنسان على سلوك الآخرين"⁽²⁾.

ومنذ بداية الحديث عن القوة كمفهوم في علم السياسة، لم يكن هناك تعريفاً محدداً لها، بسبب غموض المفهوم، حيث كان يعني كل شيء له علاقة "بالفعل" و"التأثير" و"التغيير"، وتعد المدرسة الواقعية من أولى المدارس التي تعاملت مع القوة كمفهوم مركزي "، حيث ربط هانز مورغنتاو Hans Morgenthau (1904 – 1980)، أحد رواد المدرسة الواقعية، القوة بفكرة التأثير أو التحكم في المكاسب وعرف القوة بأنها "القدرة على التأثير في سلوك الآخرين"، وبالتالي، يمكن تحديد قوة الدولة (أ) عن طريق معرفة المحصلة النهائية للتأثير الذي تمارسه في الدول الأخرى، بهدف امتلاك مزيد من الموارد، كما تتعامل المدرسة الواقعية مع العلاقات الدولية، على أنها صراع، الهدف منه تعظيم ما تمتلكه الدولة من قوة، ونظر مورغنتاو إلى الطبيعة البشرية على أنها المدخل الجوهري لفهم وتحليل ما يحدث في السياسة الدولية، مفترضاً، أو معتقداً، بأن الطبيعة البشرية قوامها الرغبة المستمرة في امتلاك القوة أو استعمالها أو التباهي بها، واستناداً إلى ذلك نجد بأن القوة، كما يرى مورغنتاو، هي الغاية الحاسمة التي تبرر السلوك العدواني للدول، وأن السياسة الدولية، ككل سياسة، هي صراع من أجل القوة، ومهما تكن الأهداف النهائية للسياسة الدولية فإن القوة هي دائماً الهدف العاجل⁽³⁾ فالقوة تعد غاية بحد ذاتها.

وتعرف القوة أيضاً بأنها "مجموعة الإمكانيات المتاحة لدولة ما"، والقوة التي تعنيها التحليلات الواقعية ليست القوة العسكرية التقليدية بل القوة بمفهومها الشامل لكل من عناصرها ومكوناتها المادية وغير المادية. فهي النتائج النهائي لعدد كبير من المتغيرات، التي تتم بين العناصر المادية وغير المادية⁽⁴⁾.

قدم جوزيف ناي Joseph Nye (1937 –) مفهوماً، ربما يكون أكثر تعقيداً للقوة، حيث اهتم بعناصر القوة غير المادية مثل الثقافة والقيم، من خلال مفهوم القوة الناعمة، حيث عرفها بأنها: "قدرة الدولة

⁽¹⁾ Saskia L. E. van Goelst Meijer, "The Nonviolent Sacrifice: The Role of Tapasya in Nonviolence", pp. 89-105 IN **Sacrifice in Modernity: Community, Ritual, Identity: From: Nationalism and Nonviolence to Health Care and Harry Potter**, Series: Studies in Theology and Religion, Volume: 22, Editors: Joachim Duyndam, Anna-Marie J.A.C.M. Korte, and Marcel Poorthuis (Leiden and Boston: BRILL, 2017), p. 95-96

⁽²⁾ عبد الرحمن خليفة، مرجع سابق، ص31

⁽³⁾ نبيل بككرة، "التنوع والتغير في مضامين القوة: نحو فهم جديد للعلاقات الدولية"، **دفاتر السياسة والقانون**، العدد 19، جوان 2018، ص165-166

⁽⁴⁾ ميثاق مناحي دشر، النظرية الواقعية: دراسة في الأصول والاتجاهات الفكرية الواقعية المعاصرة "قراءة في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر" أهل البيت، العدد 20، ص401

على الحصول على ما تريده بالاعتماد على الجاذبية، بدلا من الإكراه"، وتعتبر القوة الناعمة عن الوجه الثاني للقوة، حيث تتمكن دولة ما من الحصول على النتائج التي تريدها، لأن الدول الأخرى معجبة بنموذجها، وتحاول أن تتبعه، وليس لأنه يتم إكراهها على ذلك⁽¹⁾ إلا أن القوة الناعمة لا تستطيع أن تعمل وحدها فهي بحاجة دائماً لوجود القوة الصلبة، فلا يمكن التسليم بأن هناك فواصل جامدة بينهما بل يتداخلان بشدة. وما يميز بينهما هو الدرجة في طبيعة السلوك وفي كون الموارد ملموسة أم لا⁽²⁾.

كان أول ظهور لنظرية القوة الناعمة في القرن العشرين عبر الفيلسوف والمفكر الإيطالي أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (1891 - 1937) في نظرية الهيمنة الثقافية حيث أوضح أن الهيمنة الرأسمالية تتشكل من خلال المؤسسات كالمدرسة والكنيسة والجرائد التي تخلق صورة جيدة لدى العامة عن النخبة الرأسمالية بهدف السيطرة على عقول هؤلاء وضمان عدم خروجهم عن سياق المجتمع الرأسمالي⁽³⁾، "وعبر مورغنثاو، لاحقاً عن الفكرة نفسها حين قال: "عندما نتحدث عن القوة أو السلطان فإننا لا نعني بها سلطان الإنسان على الطبيعة أو وسائل الإنتاج والتوزيع، أو حتى على نفسه، فيما يسمى ضبط النفس، ولكننا نعني به سيطرة الإنسان على عقول الآخرين وأفعالهم"، أي أن مورغنثاو، لم يعن بالقوة معناها الصلب التقليدي فحسب وإنما القوة الناعمة بمفهومها المعاصر الذي تكلم عنها جوزيف ناي فيما بعد⁽⁴⁾.

وجاء مفهوم القوة الذكية القائم على الجمع بين القوتين: القوة الصلبة والقوة الناعمة، فهي مزيج من كليهما وتعني تطوير استراتيجية متكاملة تستند إلى قاعدة من الموارد وإلى مجموعة من الأدوات للوصول إلى الأهداف من خلال القوتين الصلبة والناعمة في آن واحد، فالقوة الذكية لا تعني امتلاك المصادر الناعمة والصلبة والمزج بينهما فحسب بل القدرة على تحديد وقت استخدامها وأي نوع من القوة يفضل استخدامه في موقف معين والقدرة على تحديد متى يتم الدمج بينهما وكيف يتم ذلك⁽⁵⁾.

وعموماً يمكن أن نحدد خصائص القوة بعدة نقاط وهي كالتالي⁽⁶⁾:

(1) نيبيل باكراة، مرجع سابق، ص 169

(2) شيماء عويس أبو عيد، القوة في العلاقات الدولية: دراسة تأصيلية، المعهد المصري للدراسات، إسطنبول، 2018

(3) الموسوعة السياسية الإلكترونية

(4) ميثاق مناحي دشر، مرجع سابق، ص 400

(5) شيماء عويس أبو عيد، مرجع سابق

(6) المرجع نفسه.

1. القوة وسيلة لممارسة النفوذ والتأثير، وتهدف إلى تحقيق مصالح الدولة، سواء أكانت مصالح قومية أم حضارية أم حماية الأمن القومي..... الخ.
 2. يتغير وزن قوة الدولة وفقاً لقدرتها على تحويل مصادر القوة المتاحة أو الكامنة إلى قوة فعالة .
 3. تتصف القوة بندرتها لذلك تحرص الدول على ما تمتلكه وتحاول عدم تشتيت جهودها .
 4. القوة بطبيعتها شيء نسبي تقاس قوة دولة ما بالمقارنة بقوة الدول الأخرى .
 5. تتدرج ممارسة القوة بين التأثير بالطرق الدبلوماسية من جهة، وبين أسلوب الإكراه والقسر من جهة أخرى، واللجوء إلى القوة غالباً يكون نتيجة العجز للوصول لحلّ بالطرق السلمية .
- ووفقاً للفيلسوف الاقتصادي وناشط السلام كينيث بولدينغ يمكن ممارسة القوة من خلال ثلاث طرق التي أطلق عليها "أوجه القوة"⁽¹⁾:

1- قوة التهديد Threat Power: ويمكن إعادة صياغتها: "افعل ما أريد وإلا سأفعل شيئاً لا تريده"، وهذا هو أساس جميع أشكال العقاب والانتقام.

2- القوة التبادلية Exchange Power : القدرة على الإنتاج والتبادل، وتمت إعادة صياغتها على النحو: "افعل شيئاً أريده أنا وسأفعل شيئاً تريده أنت"، ونطلق على الشكلين الأول والثاني معاً اسم "الجزرة والعصا".

3- القوة التكاملية Integrative Power : وهي القوة التي تعمل على خلق العلاقات والجمع بين الناس: "سأكون جديراً بالثقة وسنكون قريبين من بعضنا البعض"، ويعتبر بولدينغ أن القوة التكاملية هي الأكثر أهمية، فهي قوة العلاقات الإنسانية ترتبط بكل شيء، وهي أساس العلاقة على المستوى الفردي أو المؤسسي، ويعتبر الحب والاحترام والشرعية والقبول من القوة التكاملية.

وتتكون معظم أشكال القوة في الحياة اليومية من مزيج من أوجه القوة بنسب مختلفة، فالقوة التبادلية تتواجد بكثافة في المجال الاقتصادي كما تتواجد في مجالات أخرى تتطلب حوافز لإنجاز الأمور، ومع ذلك فإن الثقة والشرعية، وكلاهما من القوة التكاملية، يلعبان دوراً إلى حد ما في الأسواق المالية/ البورصة، وبالمقابل في غياب التنظيم والعقوبات لا يمكن مواصلة الإنتاج والتجارة، يمكن للأنظمة والمؤسسات أن تعمل حصراً إذا تعاون الناس، وحتى في ظل أشد الدكتاتوريات تشدداً فإن توقف الناس عن التعاون يؤدي إلى

⁽¹⁾ Saskia L. E. van Goelst Meijer, *op. cit*, p.95-96

انهيار النظام بأسرع ما يمكن، ونظراً إلى أن جميع البشر في علاقات متبادلة فإن القوة التكاملية متاحة للجميع حتى أولئك الأفراد الذين يُفترض تقليدياً أنهم ليس لديهم قوة⁽¹⁾.

وعادة ما تترجم القدرة الهائلة مباشرة إلى احتمالية أكبر للفوز في النزاعات بين الأفراد والجماعات، وإن الأفراد الذين يتمتعون بالقوة لديهم شعور أكبر بالفوز، وتتسم ردود الفعل لديهم بالغضب الشديد وقت الخسارة، غير أن هناك حقيقتين يجب التسليم بهما: من ناحية فإن القوة أداة مهمة وموثوق بها، وإلى حد كبير فهي تشكل نتائج النزاعات، ومن ناحية أخرى فإن الضعفاء ينزعون أو يتشبثون بقوة نحو الانتصار على الرغم من الصعاب التي تواجههم، وذكر إيفان توفت⁽²⁾ أنه في آخر مئة سنة، أي فترة القرن العشرين، فإن 30% من الصراعات الدولية سادت فيها الجهات الفاعلة الضعيفة، وبشكل عام فإن الأفراد أو الجماعات التي تكون في وضع غير موافٍ، سواء أكان ذلك بفعل الموارد أم الحلفاء، قادرون في كثير من الأحيان على الانتصار ضد الأعداء الذين يملكون القوة الساحقة، ليس لأنهم أذكى من الطرف القوي وإنما يعود السبب لأنهم قادرون على فهم الخصم القوي أكثر من قدرة الخصم القوي على فهم الخصم الضعيف⁽³⁾، كما أن استخدام المكر والتحمل بين الضعفاء والمحرومين والقدرة على التكيف والابداع والخبرة الناتجة عن الخسارة، إضافة إلى ذلك فإن المستضعفين غالباً ما يقاتلون من أجل حياتهم على عكس الأقوياء الذين لا يخاطرون بحياتهم⁽⁴⁾ فالأول غير مهدد بالفناء في حالة الخسارة بينما الضعيف يعتمد بقاءه كدولة، في حالة الحروب الدولية، على نتيجة الحرب فهو مهدد بالزوال في حالة الخسارة ويعتمد وجوده على نتيجة تلك الحرب⁽⁵⁾، فالطرف القوي غير مضطر للمغامرة ويمتلك من الأدوات التي تحقق له النصر بدون أن يعرض حياة جنوده للهلاك، فيما الطرف الضعيف مضطر لذلك وليس لديه بدائل متعددة، إما أن يواجه بشجاعة وهو بذلك يزيد من احتمالية الفوز، وإما أن يستسلم للعدو ويتحمل العواقب، وهذا الأمر قد يوفر له

(1) Ibid. p.96

(2) Ivan Arreguín-Toft هو خبير الحرب الإلكترونية في الجيش الأمريكي ومدرس في العديد من الجامعات الأمريكية في العلاقات الدولية والدراسات الأمنية مع التركيز على الصراع غير المتكافئ.

(3) Ivan Arreguín-Toft, How the Weak Win Wars: A Theory of Asymmetric Conflict, **International Security** 26:1 94 (summer 2001)

(4) Anthony C. Lopez, Psychology of the Underdog, Evolutionary Politics: Why the weak sometimes win and the strong never learn, **Psychology Today**, Posted Mar 13, 2019 at: <https://www.psychologytoday.com/us/blog/evolutionary-politics/201903/psychology-the-underdog>

(5) Ivan Arreguín-Toft, **op. cit**, p.96

فرصة للنصر حتى وإن كانت ضئيلة، وبالتالي فإن إجماع جنود الدول الغربية عن المواجهة المباشرة للأطراف الأخرى لا يعود للخوف والجبن وتعلقهم بالحياة كما يفسر البعض، فهذه السمات تنطبق على جميع الأطراف ولا علاقة لها بنوع العقيدة أو العرق، بل للبدائل المتاحة لديهم.

ويبدو أن مفهوم القوة يبقى مفهوماً معقداً، فهو يتداخل مع العديد من المفاهيم الأخرى كالسلطة والسيادة والعنف واللاعنف، فالقوة لا تعني استخدام العنف البدني في جميع الحالات، وما يسمى قوة ناعمة وفقاً للمعنى الذي استخدمه ناي في العلاقات الدولية يمكن أن يتماهى في بعض جوانبه مع مفهوم "اللاعنف"، فاللاعنف قوة، ولكنه لا يلجأ للقوة البدنية، وكلا المفهومين: القوة الناعمة واللاعنف، يعتمدان في بعض جوانبهما على إبراز القيم الإيجابية في محاولة استمالة الخصم أو مؤيديه للتأثير عليهم، وكلاهما يستخدم العامل النفسي في التأثير على الخصم. ومع ذلك فإن اللاعنف، وإن كان في ظاهره قوة ناعمة فإنه في بعض الأحيان يمتلك قوة صلبة خارقة، فالمقاطعة الاقتصادية لبعض المنتوجات، وهي إحدى وسائل سياسة اللاعنف قد تؤدي إلى إفلاس بعض الشركات وتشريد الموظفين القائمين عليها، لدرجة أن جوزيف ناي استبعد الوسائل الاقتصادية كأحد وسائل القوة الناعمة⁽¹⁾.

السلطة Authority

على الرغم من أن لفظ "سلطة" لم يرد في المعاجم العربية القديمة إلا أن مفهوم السلطة عُرف من خلال اشتقاقاتها وبخاصة لفظ "السلطان" الذي يعني الحجة وهو ما يرادف كلمة Authority الإنجليزية التي عند ترجمتها إلى العربية بمعنى سلطة يأتي استخدامها لأمر تخصصي كالسلطة السياسية أو العسكرية أو الاقتصادية أو نحو ذلك، بينما عند ترجمة كلمة Power إلى العربية بمعنى سلطة فهي تعني السلطة في نطاقها العام والشامل، وهي تعني أيضاً القدرة أو الاستطاعة أو القوة، أي أن مفهوم "السلطة" في العربية يحمل معنيين: الأول ينطوي على معنى القوة والثاني ينطوي على دلالة سياسية أو قانونية محددة كالسلطة السياسية أو الفردية⁽²⁾.

(1) الموسوعة السياسية

(2) احسان عبد الهادي النائب، مفهوم السلطة وشرعيتها: إشكالية المعنى والدلالة The First International Scientific, Conference People Satisfaction is a Source of the Legitimacy of Governments, pp. 63-80, May 2017, at: 67-66 <https://sj.sulichan.edu.krd/files/2018/05/PP63-80.pdf>

وعلى الرغم من الاهتمام الكبير والاستخدام الواسع لمفهوم السلطة، في إطار الدراسات والأبحاث السوسيولوجية، إلا أننا نلاحظ بوضوح التداخل في استخداماته، وإحلاله بديلاً من مصطلحات ومفاهيم أخرى، مثل الدولة والحكومة والقوة والنفوذ والسيطرة، فاستعمله بعضهم مرادفاً، بل بديلاً في بعض الأحيان عن مفهوم الدولة، في حين إن الدولة كيان سياسي يمارس السلطة عن طريق استخدام القوة المشروعة، فإن السلطة لا تتوقف على استخدام القوة فقط، بل على شرعيتها أيضاً، فعلى الرغم من أن السلطة تعني في طبيعتها وجود علاقة بين أمر ومأمور إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة أن تفرض إرادة طرف على طرف آخر، وأن ينصاع هذا الطرف الآخر للأوامر فحسب، وعند ذلك تكون العلاقة علاقة قوة يسودها الإكراه والإكراه، وفي ضمن الإطار ذهب الفيلسوف الفرنسي جاك مارتان Jacques Maritain (1882-1973) إلى ضرورة التفرقة بين القوة والسلطة السياسية، فالقوة هي التي يمكن بواسطتها إجبار الآخرين على الطاعة، بينما السلطة السياسية هي الحق في توجيه الآخرين وأمرهم والزامهم بالطاعة⁽¹⁾.

هناك اتجاه يرى أن "السلطة هي الأمر في ذاته ولذاته"، ومن القائلين بهذا الرأي الفيلسوف الفرنسي بيرتراند دي جوفينيل Bertrand de Jouvenel (1903-1987) الذي يرى أن جوهر السلطة هو الأمر، أي القوة البحتة، فلو لا هذه القوة لا تكون سلطة، وأن هذه السلطة قامت بالقوة وفرضت نفسها على الغير، وأنها بطبيعتها سلطة أنانية واستغلالية، لهذا، عرّف السلطة بقوله: إن "السلطة المَحْضَة هي الأمر، أمرٌ يوجد بذاته ولذاته"، بصرف النظر عن كونها عادلة أم ظالمة⁽²⁾، وإذا كان الأمر كذلك في معظم فترات التاريخ إلا أن السلطة، مهما كانت ظالمة، دائماً ما تبحث عن شرعية ما، فاستندت إلى حق الملوك الإلهي في السلطة أو نظرية العقد الاجتماعي التي عدها الفيلسوف الفرنسي ألبير كامو Albert Camus (1913 - 1960) بمثابة بحث حول شرعية السلطة قبل كل شيء⁽³⁾.

الاتجاه الآخر يرى أن السلطة هي "قوة في خدمة فكرة"، ومن القائلين بهذا الرأي الفقيه الدستوري الفرنسي جورج بيردو Georges Burdeau (1905 - 1988) الذي عرف السلطة بأنها "قوة في خدمة فكرة"، إنها قوة يولدها الوعي الاجتماعي، وتتجه تلك القوة نحو قيادة الجموع للبحث عن الصالح العام المشترك، وهي قادرة على أن تفرض على أعضاء الجماعة ما تأمر به، ويرى أن السلطة ليست قوة

(1) مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي (الزاوية: جامعة السابع من ابريل، 2007)، ص74

(2) الموسوعة العربية

(3) رعد عبد الجليل، مفهوم السلطة السياسية: مساهمة في دراسة النظرية السياسية "دراسات دولية"، المجلد 10، العدد 37 (30 يونيو/ حزيران 2008) ص 119-144، جامعة بغداد، مركز الدراسات الدولية، ص142

خارجية توضع في خدمة الفكرة، ولكنها قوة ذات الفكرة نفسها. هنا، تكون السلطة مرادفة لمفهوم القوة، إلا أنها ليست القوة القهرية، بل القوة المقبولة اجتماعياً؛ لأن استخدامها يأتي في إطار البحث عن المصلحة العامة التي تهم كل أفراد المجتمع، لذا فإنها تمنح الحق لبعض الأفراد في ممارسة القوة وإصدار الأوامر والتعليمات⁽¹⁾، وتعدُّ الفكرة شكلاً من أشكال التصور الذي على المجتمع الوصول إليه، أي أن السلطة أداة تركز في وجودها على الهدف الذي قام المجتمع وتشكل على أساسه، ويأتي توليد الطاعة عن طريق الفكرة أو المشروع، وبالتالي فإن القوة هي بمثابة أداة من أجل إضفاء الهيبة والجلال على الفكرة أولاً وعلى السلطة ثانياً، وحينما يزداد استخدام القوة لفرض الولاء فإن ذلك يشير إلى ضعف الفكرة الذي ينقل الفرد من الطاعة إلى الخضوع⁽²⁾.

ومن هذا المنطلق كانت السلطة ذات ارتباط عالٍ بمفهوم الشرعية، وهي الصفة التي تحول القوة العارية إلى سلطة شرعية تمنح إصدار الأوامر والقيادة طابعاً رسمياً أو ملزماً مما يتضمن أن الطاعة تقوم على الواجب وليس على الخوف، وهناك العديد من التعريفات التي تناولت مفهوم الشرعية منها: "كل ما هو مؤسس قانونياً أو قيمياً أو عقلياً فهو شرعي"، وتُعدُّ الشرعية "أساس السلطة وتبرير الخضوع أو الطاعة الناجمة عنها"، إن المفكرين والباحثين الذين تناولوا مفهوم الشرعية ومهما اختلفت اتجاهاتهم ومنطلقاتهم يتفقون في التحليل النهائي على أن قبول المواطنين الطوعي بالحكومة هو الذي يجعل الأخيرة شرعية⁽³⁾، ويشير إلى الدعم الذي يلقاه النظام وقادته من جماهير الشعب، وهذا الدعم هو ما يقدم للحكام الجدد في وقت الثورات الحق الأخلاقي في الحكم⁽⁴⁾.

صنف فيبر السلطات إلى ثلاثة أنواع وذلك استناداً إلى الشرعية التي تتمتع بها:

1- السلطة الكاريزمية: هي السلطة التي تستمد شرعيتها من اعتقاد مؤيدي القائد أنه يمتلك صفات خارقة، فهو مبعوث العناية الإلهية، وهو يمتلك الإلهام، وذو بطولة مثالية، ويمثل النمط المعياري من الحكم.

(1) مولود زايد الطيب، مرجع سابق، ص 76

(2) رعد عبد الجليل، مرجع سابق، ص 134-142

(3) احسان عبد الهادي النائب، مرجع سابق، ص 76

(4) أ. س. كوهان، مرجع سابق، ص 31

2- السلطة التقليدية: هي السلطة التي تستمد شرعيتها من العادات والتقاليد المتوارثة، حيث يؤمن غالبية أفراد المجتمع بقدسية النظام.

3- السلطة العقلانية- القانونية: هي السلطة التي تستمد شرعيتها من القانون، استناداً إلى قواعد محددة، وبتنفيذ سياستها اعتماداً على أسس بيروقراطية واضحة، تضمن الخضوع الهرمي، ضمن قواعد محددة تناط بمسؤولين ينفذون مهماتهم، بحيادية ومن دون محاباة الأصدقاء، وهؤلاء يتم تعيينهم استناداً إلى مؤهلاتهم، أي إنها أنظمة ديمقراطية ليبرالية.

يمكن تصنيف السلطة إلى سلطة مرئية Visible Power وسلطة غير مرئية Invisible Power، تشمل الأولى القواعد الرسمية التي تتمثل في القوانين والدساتير والتي تشمل علاقات القوة، بالإضافة إلى التهديد بالعقوبات القانونية أو التعسفية التي صُممت لمنع الشعب من المطالبة بحقوقهم، بينما تأتي الثانية من خلال السيطرة التامة على الوعي والإدراك وكيفية تفكير الأفراد، وهذا المستوى من السلطة يساهم في تشكيل معتقدات الناس وشعورهم بالذات وقبول تفوقهم أو دونيتهم المفترضة، ويرتبط هذا النوع من السلطة بما سماه جالتون Johan Galtung العنف الثقافي الذي يعمل بمثابة إضفاء الشرعية على كل من العنف المباشر والعنف الهيكلية، أو ما أطلقت عليه الناشطتان في مجال التغيير الاجتماعي فينكلاسين Lisa VeneKlasen وValerie Miller عمليات التنشئة الاجتماعية والثقافية والأيدولوجية التي تديم الإقصاء وعدم المساواة من خلال تحديد ما هو طبيعي ومقبول وآمن، وهذا يساهم في خلق ما أسماه شارب الالتزام الأخلاقي للطاعة، وتقع السلطة غير المرئية عادة في المجتمعات البطريركية حيث الولاء والطاعة⁽¹⁾، وقد عمل رجال الدين عبر التاريخ إلى تطويع إرادات الأفراد بشكل يضمن الخضوع لمطالبها، وهو الأمر الذي تقوم به وسائل الإعلام والتربية والتثقيف بحيث يصل لمرحلة يجد فيه الفرد نفسه مسوقاً بقوة خفية نحو الإذعان والقبول دون الحاجة لفعل مادي يجبره على ذلك، وهي استجابة تصبح لا شعورية تعبر عن إكراه مستبطن أو كامن⁽²⁾، وبذلك فإن ممارسة السلطة قد تكون من خلال الأوامر أو من خلال التخويف والتهديد أو الإقناع، أو قد تكون من خلال هيبة الحكام أو سطوة جهاز أو هيئة، وقد تكون خليطاً من هذه الوسائل مجتمعة⁽³⁾ ويشمل ذلك عناصر الإكراه المادية والمعنوية تلك العناصر التي تعمل على إيقاع الأذى

⁽¹⁾ Andreas Speck, "Nonviolence and power", In: **Handbook for Nonviolent Campaign**, Published by War Resisters' International Second Edition, June 2014: pp. 34-38, p.37 at: https://www.nonviolent-conflict.org/wp-content/uploads/2016/02/wri_handbook_2014_inner_AMENDED.compressed1.pdf

⁽²⁾ رعد عبد الجليل، مرجع سابق، ص 127-131

⁽³⁾ مولود زايد الطيب، مرجع سابق، ص 74

الجسدي والنفسي بشكل سافر أو مبطن، أي التهديد بالفعل أو الحرمان والمنع تحت طائلة العقوبة، ويتم استخدام القسر إما لفرض النظام أو في مواجهة الخروج على السلطة، ويعمل الاقتصاد بفعالية كقوة بيد السلطة وذلك من خلال الحرمان أو مصادرة الأملاك⁽¹⁾.

وفي ضمن الإطار ذهب مورغنثاوا وهو أحد رواد المدرسة الواقعية، إلى أن السلطة السياسية هي علاقة نفسية بين من يمارسون السلطة ومن تمارس عليهم السلطة، وهي تعطي للحاكمين حق مراقبة أفعال المحكومين، من خلال التأثيرات التي تباشرها في عقول وأفكار المحكومين، كما أن أساس خضوع هؤلاء لتأثير السلطة ينبع من مصادر ثلاثة وهي⁽²⁾:

1. توقعهم الحصول على منافع أو مزايا.

2. خوفهم من ضرر عدم الخضوع أو مساوئه.

3. حبهم النظام أو احترامهم الحاكمين.

وذهب غرامشي إلى التفريق بين مفهومي الهيمنة Hegemony والسيطرة Domination وعلاقة كل منهما بالشرعية، فالأولى تعبر عن موافقة الغالبية العظمى من الجماهير على الاتجاه العام المفروض على الحياة الاجتماعية من قبل المسيطر الأساسي وفي هذه الصيغة يتم وضع: هيمنة/ موافقة/ اتجاه مقابل سيطرة/ إكراه/ قهر، ووفقاً لغرامشي يمكن وصف الهيمنة بأنها الموافقة العفوية التي تمنحها الجماهير للاتجاه العام المفروض على الحياة الاجتماعية من قبل المجموعة المهيمنة، وفي ظل غياب هذه الهيمنة على المجموعة المسيطرة أن تحكم باستخدام الإكراه من خلال جهاز سلطة الدولة القسري الذي يمثل قانون الضبط الشرعي ضد المجموعات المارقة⁽³⁾، استخدم غرامشي مفهوم الهيمنة لا كما تستخدمه الأحزاب الماركسية بوصفها إخضاعاً وسيطرة طبقية، ولا كما تستخدمه الرأسمالية بوصفها سيطرة على مقدرات الشعوب الأخرى وإخضاعها واستنفاد مواردها، لكنه استخدمها باختصار على أنها "أحادية الحقيقة"، الهيمنة تعني لدى غرامشي السيطرة بواسطة القبول بالقيادة الأيديولوجية والأخلاقية بديلاً عن السيطرة السياسية وقهر الدولة، وتلك الهيمنة تمارسها الطبقة على بقية المجتمع من خلال النقابات والأحزاب والنوادي والآداب ووسائل الإعلام ونحو ذلك، ومن خلالها تتقبل الطبقة الخاضعة قيم وتصورات الطبقة المسيطرة بالموافقة

(1) رعد عبد الجليل، مرجع سابق، ص 127-131

(2) احسان عبد الهادي النائب، مرجع سابق، ص 72

(3) Kirsten Leigh Larmon, **Passive Revolution and The Transfer of Power in Indian and Gold Coast**, Master Thesis, University of Victoria, Department of History, 2002, p. 14, 18

والإذعان التام، يسود في المجتمع "أحادية الحقيقة" التي تنطوي على عنصر توجيه وتحكم خفي يستبعد كل وعي نقدي بالضرورة، ولذلك فإن غرامشي رأى أنه لكي تتحقق ثورة لا بد أن يكون هناك "حرب مواقع"، أي حرب هيمنة يحاول متقفو الطبقة العاملة فيها هيمنتهم القيمة وتصورهم على الحياة والقضاء على تصورات البرجوازية المهيمنة في المجتمع المدني، وبالتالي فإن الثورة عبارة عن انقلاب نوعي في الوعي أولاً من خلال "حرب المواقع" قبل أن تكون انقلاباً مادياً⁽¹⁾.

لم يكن بحث الحكام عن الشرعية من أجل اعتبارات نظرية، أو من أجل إقامة بناء قانوني للسلطة، بل كانت الاعتبارات الذاتية هي التي تحركهم، حيث كانوا يهدفون إلى وضع لقبهم بمنأى عن مطالبه منافسيهم وجعل الخاضعين لهم أكثر استعداداً لتقبل أوامره، وبمجرد أن أدخله الحكام ليسوغوا ممارستهم للسلطة فإن منطقته الداخلي انتهى ليصبح أحد عناصر نظرية الدولة، فالحكام وقد أرادوا جعل السلطة مقبولة ودائمة اخترعوا صلة قانونية بين مؤسسة مقبولة من الجميع وسلطة شخص يصبح بمقتضى نظام المؤسسة هو القائد، الذي وإن لم يتغير بشخصه إلا أن أساس سلطته تبدل جوهرياً في العمق، بحيث لم يعد من الممكن استخدام القوة العامة وفقاً لرغباته، ذلك أن السلطة التي تمنحها الشرعية لإرادات القادة لا تضاف إلى قدراتهم الشخصية، بل أنها تحل محلها⁽²⁾.

لقد أدى البحث عن الشرعية بالضرورة إلى فصل السلطات عن الشخصيات التي تمارسها، وهو ما يعنى أن مبدأ الشرعية يحمل في ذاته طابعاً موضوعياً كتلك السلطة المنفصلة عن الأشخاص، فالشرعية - وهي مستقلة بكيانها ومسوغة وجودها بذاتها- لا توجد في ذاتها وإنما بفعل هذا المبدأ أو ذاك ورغم اختلاط الشرعية بالجانب الشخصي عند ظهورها، إلا أنها أصبحت مبدأ موضوعياً ملازماً للسلطة، وهذه السمة الموضوعية التي تجعل من الشرعية مبدأ قانونياً يستمد القائد منها سلطته التي لم تعد تأتي من شخصه أو من شخص ممن سبقوه بقدر ما ترتبط بالمؤسسة ذاتها وبنظامها القانوني، إنها تتعلق بنظام مؤسسي، لذلك فهي توجد حيث توجد مؤسسة كما لا توجد المؤسسة إلا حيث تكون السلطة الشرعية، أضف إلى ذلك أن الشرعية مرتبطة بفكرة الجماعة ونظامها الاجتماعي مما يؤدي إلى خضوع السلطة وتكريس وجودها لخدمتها⁽³⁾.

(1) مصطفى هشام، مدخل إلى قراءة فكر أنطونيو غرامشي، إضاءات: <https://www.ida2at.com/introduction-antonio-gramsci-thought/>

(2) مخلوف صيمود، طبيعة السلطة السياسية وتنظيمها في النظام السياسي الجزائري، أطروحة دكتوراة، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة منتوري - قسنطينة، الجزائر، 2008-2009، ص 126-128

(3) المرجع نفسه، ص 129-130

تعدُّ الشرعية بمثابة عملية تطورية، بمعنى أنه يمكن أن توجد بدرجات متفاوتة قابلة للنمو أو الاضمحلال، فكثير من النخب الحاكمة التي استولت على السلطة دونما سند من مصادر الشرعية ولكنها بمرور الوقت تكتسب شرعيتها، وكذلك العكس، نجد نظاماً حاكماً يبدأ حكمه وهو يستند إلى شرعية واضحة ولكنه بمرور الوقت قد يفقد شرعيته، ومن هنا تحاول كل الأنظمة الحاكمة أن تكرر شرعيتها، بصرف النظر عن كيفية وصولها إلى السلطة⁽¹⁾.

وفقاً لديفيد آبتر David Apter⁽²⁾ (1924-2010)، فإن الشرعية ترتبط بمنظومة من المفاهيم يؤمن بها الأعضاء (نو الأهمية) في الدولة حول صحة نمط سياسي ما، هذه المفاهيم بدورها تحدد سمات معينة لتلك الأنماط، فتكون الشرعية بذلك مفهوم سلوكي يشير إلى مجموعة من الحدود حول العمل الحكومي، وبالإشارة إلى الشرعية فقط تتحدد صحة أو صواب المسلك الحكومي، وحين تتسحب الشرعية تضعف الحكومة، "... ووفق هذا التعريف هناك ثلاثة أسباب لفقدان الشرعية⁽³⁾:

1. أن يختار عدد من الأعضاء البارزين في الدولة سحب تأييدهم للحكومة سواء أكان الشعب مؤيداً في كل خطوة أم لا.

2. قيام جماعه ذات وعي سياسي جديد لا يعترف بها النظام القائم بثقل سياسي ما.

3. أن يغلق النظام السياسي على نفسه ويستبعد من الحكومة أعضاء لهم أهميتهم السياسية.

وتقوم السلطة على ثلاثة أعمدة أساسية لا بد منها لاكتمال بناء السلطة وهي⁽⁴⁾:

1. طرفا السلطة: باعتبار أن العلاقة في إطار السلطة هي علاقة أمرة، أي وجود أمر ومأمور، فلا يمكن أن نتخيل أن تقوم السلطة بطرف واحد، ومن البديهي أن يوجد طرفان؛ يمثل الطرف الأول الجهة الأمرة، ويمثل الثاني الجهة المأمورة.

2. وجود الإطار المؤسسي للعلاقة السلطوية: هنا تبرز أهمية الإطار المؤسسي، وهو الوعاء الحقوقي الذي تنتظم فيه علاقة طرفي السلطة، من حيث إن هذه العلاقة تخضع لجملة من المحددات، في ما يتعلق بسلوك كل منهما تجاه الآخر. هذه المحددات هي جملة من القواعد

(1) احسان عبد الهادي النائب، مرجع سابق، ص 77

(2) ديفيد آبتر هو استاذ التنمية السياسية الاجتماعية المقارنة الذي عُرف بمنهجه الوظيفي في تحليل التغيير السياسي والاجتماعي

(3) أ. س. كوهان، مرجع سابق، ص 155

(4) مولود زايد الطيب، مرجع سابق، ص 74، 79

والمعايير المنظمة تلك العلاقة، فلا يمكن أن نتصور بناءً للسلطة، مهما كان شكل هذه السلطة، من دون مؤسسات وقواعد وأنظمة رسمية قانونية وتشريعية تتضمن كل ما من شأنه أن ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، بصورة يسهل بها التفاعل بينهما، في إطار النظام الاجتماعي العام، وبقدر ما يكون هذا الإطار المؤسسي قوياً، تكون السلطة قوية، وأما إذا ضعف هذا الإطار من القوانين والقواعد والمعايير فإن السلطة تضعف أو تنهار، ولذلك فإن الحكومات تعمل دائماً على ألا يصيب الخلل نظامها المؤسسي.

3. الشرعية: وهي من المقومات الأساسية لبناء السلطة كما أشرنا أعلاه.

ومن المفاهيم اللصيقة بالشرعية مفهوم المشروعية، وهي تقاس بمدى التزام السلطة السياسية بالنظام القانوني، أي سيادة القانون، بالنسبة للحاكم فإن الشرعية هي التي تؤسس حقه، والمشروعية تؤسس واجبه، الشرعية مصطلح سياسي بينما المشروعية مصطلح قانوني، الشرعية مصدرها إرادة الشعب والمشروعية مصدرها القوانين والدساتير، الشرعية لها بُعد قيمي ومعنوي أخلاقي والمشروعية لها بُعد قانوني⁽¹⁾.

الثورة والتطور Revolution and Evolution

الثورة كما عرفها هنتنغتون Samuel Huntington (1927-2008) هي "تغير جذري، سريع وعنيف، يؤدي إلى تغير في القيم المهيمنة وأساطير المجتمع، والمؤسسات السياسية والهيكل الاجتماعي، والقيادات، والسياسات، والنشاط الحكومي" وبالتالي فإن الثورة تختلف عن الانقلابات العنيفة التي تؤدي إلى تغيير في الأشخاص مع المحافظة على الهياكل السياسية، كما تختلف عن حروب الاستقلال التي تعمل على نقل السيادة من المستعمر إلى الدولة المستقلة في حين تحافظ على الهياكل الاجتماعية والسياسية، فالثورات تشكل انقطاعاً هيكلياً وفكرياً عن النظام السابق، حيث تعمل على تغيير في الهياكل السياسية والاجتماعية - الاقتصادية وهي تنطوي على حركة شعبية عنيفة في معظم الأحيان لقلب النظام السابق، كما أنها تمتلك عناصر أيديولوجية مشتركة والتزام واعي بالتغيير إذ يصر الثوار على الانقطاع عن الماضي وبدء مرحلة جديدة، ومن ناحية أخرى فإن التغيرات "السريعة" التي تحدثها الثورة تقاس بالسنوات وليس بالأشهر أو كما أشار أستاذ علم الاجتماع في جامعة نيويورك جودوين Jeffrey Goodwin (1958 -) بأن "الثورات

(1) إحسان عبد الهادي النائب، مرجع سابق، ص 77

من الأفضل تصورهما ليس كأحداث ولكن كسيرورات Processes تمتد عادة لسنوات أو حتى عقود⁽¹⁾، ويرى معظم المنظرين أن إبدال القيم هي أكثر سمات الثورة دلالة وربما أكثرها أهمية وهذا ينطبق بشكل خاص على المنظرين غير الماركسيين، وحتى إذا لم تقم الثورة بإبدال القيم في المجتمع إبدالاً كاملاً يبقى لدى المشاركين فيها وعي حاد بأن النظام القديم الموشك على التقويض سيزاح نهائياً عن مسرح التاريخ، وكثير من المنظرين يعتقدون بأن إبدال البناء الاجتماعي القائم مكون أساسي من مكونات الثورة، ويعدّ الماركسيون أكثر فكرياً وتأثيراً في هذا المجال⁽²⁾.

يميل معظم منظري الثورة إلى الاعتقاد بأن العنف جزء لا يتجزأ من الموقف الثوري، فهو مكون أساسي من تعريف هنتنغتون للثورة، وعرفها جون دن John Dunn (1940-) أستاذ النظرية السياسية في جامعة كمبريدج بأنها "تغيير اجتماعي عنيف وسريع..."، ويذهب كالفرت Peter Calvert أستاذ العلوم السياسية في جامعة ساوثمبتون إلى القول بأن العنف هو البعد الوحيد في الثورة، وإن الثورة ببساطة ما هي إلا شكل من أشكال تغيير الحكومة القائمة على العنف، وكتب ماو في عام 1927: "لا يمكن أن تكون الثورة حفل عشاء، أو كتابة مقال، أو رسم لوحة، أو تطريز قطعة، لا يمكن أن تكون بهذه الرقة واللفظ، لا يمكن أن تكون رحيمة ولطيفة ودمثة ومهذبة، الثورة انتفاضة، عمل عنيف تستطيع طبقة عن طريقه أن تطيح بطبقة أخرى..."، ونظراً لأن معظم منظري الثورة يتطلبون العنف في تعريفهم لها فإن فكرة الثورة التي لا تقوم على العنف تبدو لهم فكرة تحمل تناقضاً في الحدود، وحسب وجهة نظرهم يجب استبعاد حركة استقلال الهند وحركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة من قائمة التغيرات الثورية⁽³⁾، وبالتأكيد فإن سياسة اللاعنف، وفقاً لهؤلاء، لا تمت للثورة بأي صلة، ولا يمكن أن نعد غاندي وشارب بأنهم منظرون للفكر الثوري.

ولكن العنف وسيلة، وكذلك اللاعنف لدى الكثيرين أيضاً وسيلة، وبالتالي إذا أدى كل منهما للنتيجة ذاتها، أي الوصول إلى تغييرات سياسية واقتصادية واجتماعية وفكرية عميقة، فلماذا لا يعد ذلك ثورة؟ الواقع أن استخدام العنف هو أحد الجوانب المهمة لدى معظم منظري الثورات وليس كلهم، فإذا كانت الثورة هي التغيير الناجم عن استخدام العنف في الحكومة Government و/أو النظام Regime و/أو المجتمع، فإنها

(1) Steven Pincus, "Rethinking Revolutions: A Neo - toquevillian Perspective." In The **Oxford Handbook of Comparative Politics**, edited by Carles Boix and Susan C. Stokes, 397 - 415. (Oxford: Oxford University Press, 2007), 398 - 399

(2) أ. س. كوهان، مرجع سابق، ص 20

(3) المرجع نفسه، ص 32، 33، 35

تعني أيضاً تغيير الوعي وآليات التضامن المجتمعي الذي قد يكون عشائرياً أو فلاحياً أو قومياً أو القائم على مبدأ القرابة، وعلى مستوى النظام تعني تغيير الهيكل الدستوري: ديمقراطية أو أوليغاركية أو ملكية، وعلى المستوى الحكومي تعني مؤسسات سياسية وإدارية محددة، ويسمح هذا التعريف بالتمييز عن "الاستيلاء على السلطة" الذي يؤدي إلى إعادة هيكلة كبيرة للحكومة أو المجتمع واستبدال النخبة السابقة بأخرى جديد، ويتميز أيضاً عن الانقلاب الذي لا يعني أكثر من مجرد تغيير أفراد الحكم عن طريق العنف أو التهديد بالعنف⁽¹⁾. ويسمح أيضاً بأن نعتد على النتيجة للحكم على مجريات الأحداث فيما إذا كانت ثورات أم لا بصرف النظر عن الوسيلة إن كانت بالعنف أم باللاعنف، إلا إذا افترض دعاة الثورات أن اللاعنف أسلوب فاشل ومن غير الممكن أن يفضي إلى تغيير جذري في المجتمع الأمر الذي يؤكد الماركسيون.

ويرى الفيلسوف الأنيركي بيير برودون Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) بأن الثورات "لا تحتاج إلى طبيعة، وهي عفوية، تتحرك من أسفل إلى أعلى وليس العكس، وعنصر المفاجأة في الثورات أشبه بـ "الصل الليلي"، إنها نتاج تراكم الأحداث، وهي تتشكل على مدى فترة زمنية طويلة في عمق الوعي الفطري للجماهير ثم تنفجر لأسباب تبدو واهية في غالب الأحيان، وإذا أمكن توقع الثورة والشعور بقربها فمن المستحيل تحفيزها على الانفجار، ومع ذلك أقر برودون بأن كل الأفكار التي حركت الجماهير على مدى العصور كانت وليدة عقول قلة من المفكرين، ويفترض ذلك نجاح هذه القلة في نقل رؤيتها الثورية إلى الشعب⁽²⁾، وربما يعود ذلك إلى أن الثورة تحتاج إلى وعي الجماهير أو على الأقل طبقة النخبة بوجود الفساد والاستبداد في المجتمع، فالثورات بحاجة إلى عوامل موضوعية وفكرية، ويبقى عامل التحفيز الأجنبي جانباً هامشياً، وما يُشاع حول إمكانية "صناعة الثورات" فهو بحاجة إلى كثير من التدقيق، فهي لا تشتعل بكبسة زر، والشعوب ليست أحجار شطرنج تحركها متى شئت، ولا يمكن للثورة أن تنفجر من فراغ، عدا عن ذلك ليس من السهل التكهّن بسيرورتها وصيرورتها.

وليس الثورة سوى انعكاس للتناقض الذي يقع بين فكرة القانون القائمة وفكرة القانون المتولدة في النفوس والعقول الراضة للقانون القائم، متمردة بذلك على جميع القوانين بما في ذلك الدستور نفسه، الذي هو بطبيعته يحمل مدلولاً قانونياً وأخراً سياسياً، فالقواعد الدستورية تقنن وتكرس سلطة قوى سياسية على

⁽¹⁾ Mario Cocchia, What Are the Characteristics of Revolution and Evolution? *Journal of Economic and Social Thought*, vol. 5, n. 4, pp. 288-294, (2018), p.288 DOI/10.1453/jest. v5i4.1789, Available at: [SSRN: https://ssrn.com/abstract=3315985](https://ssrn.com/abstract=3315985) or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3315985>

⁽²⁾ دانيال غيران، الأنيركية: من النظرية إلى التطبيق، ترجمة غومرية سلطاني (القاهرة: تنوير للنشر والاعلام، 2015)، ص 87-88

أخرى، فهي وسيلة يتحدد من خلالها القابض أو القابضون على السلطة في الدولة، وهي منهاج عمل سياسي يرنو نحو سياسة مستقبلية تعبر عن أيديولوجية معينة ينوي الحكام تحقيقها، وتعدُّ أزمة الشرعية في الأساس هي أزمة تغيير بنيوي تحدث في فترات التحول في البنيان الاجتماعي برمته وتعرض مكانة المؤسسات القائمة للتهديد أبان فترة التغيير وتتجم عندما يحدث تطور في العلاقات الاجتماعية بدون أن يواكب ذلك تطوراً في المؤسسات الاجتماعية والسياسية الأمر الذي يحتاج إلى تبني ادخال تغييرات جوهرية على النظام السياسي لجعل مؤسساته متوافقة مع التطور الاجتماعي الجديد⁽¹⁾.

ومن المفاهيم المقترنة بالثورة، والمقترنة أيضاً بفلسفة غاندي وحركة تحرير الهند كما سنوضح لاحقاً، مفهوم "الثورة السلبية" لدى المفكر الإيطالي الماركسي غرامشي Antonio Gramsci (1891-1937)، الذي بقي مفهوماً غامضاً في كتاباته، أخذ المصطلح عن المؤرخ الإيطالي كوكو Vincenzo Cuoco (1770-1823) الذي استعمل المصطلح لوصف اتحاد إيطاليا، أو Risorgimento باللغة الإيطالية أي النهوض مرة أخرى، ثورة تم تنفيذها بواسطة النخبة بدون أن يرافقها روح المبادرة الجماهيرية، فكان مصطلح "الثورة السلبية" قد مثل مفهوماً متناقضاً ظاهرياً، أو ما أطلق عليه غرامشي: "ثورة بدون ثورة"، حيث استعمل غرامشي مفهوم الثورة السلبية بمعنيين: الأول كان مشابهاً لاستخدام كوكو، أي الثورة الموجهة من أعلى، من قبل النخب والتي تحدث بدون مشاركة جماهيرية نشطة، أما المفهوم الثاني فاتخذ مفهوم الثورة السلبية كعملية تاريخية طويلة تنطوي على مجموعة تدريجية من التغييرات الجزئية في المجتمع، باعتبارها سيرورة أكثر من كونها تغييراً لحظياً، واصفاً إياها كسلسلة من التغييرات الجزئية في المجتمع تقود إلى تعديل تدريجي في هيكلية القوى لتشكل نسيجاً جديداً، وقد ناقش غرامشي التغييرات الجزئية في ما يتعلق بالتطور Transformism الذي يعتبر أحد أشكال الثورة السلبية⁽²⁾.

وقد ارتبط مفهوم التطور Evolution بالظاهرة الطبيعية من خلال عالم الأحياء السويسري ألبرشت فون هالر Albrecht von Haller (1777-1882)، وبشكل أكثر شهرة مع مبادئ داروين Charles Darwin (1809-1882) المتعلقة بالتغيير والوراثة والانتخاب الطبيعي، وعمل الفيلسوف البريطاني سبنسر Herbert Spencer (1820-1903) على تعميم المصطلح بشكل ارتبط بأنواع مختلفة من

(1) حسين علوان البيج، أزمة الشرعية: الصراع بين الثورة والنظام السياسي (برلين: المركز الديمقراطي العربي، 2020)، ص 10، 24-26، 32

(2) Kirsten Leigh Larmon, *op. cit.*, p.13, 16

الظواهر بما في ذلك المظاهر المجدية للتنمية والتغيير⁽¹⁾، فنقل المصطلح من علم الأحياء إلى علم الاجتماع الأمر الذي أرسى قواعد الداروينية الاجتماعية سيئة السمعة.

وجادل كل من الصحفي الإنجليزي باغوت Walter Bagehot (1826-1877)، والفيلسوف الاسكتلندي ريتشي David G. Ritchie (1853-1903)، وعالم الاقتصاد الأمريكي فييلين Thorstein Veblen (1857-1929) بأن مبدأ الانتخاب يمكن استخدامه لشرح البقاء والتطور ولكن بشكل يتجاوز الأفراد، إذ يمكن تطبيقه على الجماعات والدول وشركات الأعمال والمؤسسات الاجتماعية، يوفر مبدأ الانتخاب وسائل لشرح التكيف والبقاء والتطور في المجتمع، وفي تطور النظم المعقدة يشير بعض العلماء إلى التنظيم الذاتي، أو النظام العفوي كمفهوم بديل للانتقاء الدرويني⁽²⁾.

وتختلف آليات التغيير الداعمة للتطور تماماً ما بين الطبيعة والمجتمع؛ فالتطور الاجتماعي الاقتصادي يُعزى إلى قوانين النجاح، وتنتشر العادات أو القواعد أو السلوك من خلال التقليد والتعلم، ويرتبط مفهوم التطور في المجتمع بفكرة تقدم الإنسان، ويقترح سبنسر أن التطور الاجتماعي هو "السعادة الكاملة لكل فرد الأمر الذي يحقق بدوره أعظم سعادة للجميع"، وعموماً فإن فكرة التطور في المجتمع تقوم على الإشباع التدريجي لرغبات الإنسان بكل تشعباتها وتعقيداتها، والعناصر الأساسية للتطور هي الصحة والثروة والتواصل الاجتماعي والمعرفة والجمال وغيرها⁽³⁾.

بنى سبنسر نظريته الاجتماعية استناداً إلى مفهومين أساسيين: مفهوم المجتمع ككائن حي، ومفهوم التطور الاجتماعي، المجتمع كائن حي يتشكل من أعضاء، والتطور الاجتماعي قائم على التناقض ولكنه في الأساس عملية سلسلة وتدرجية وتلقائية إلى حد كبير، بحيث أنها لا تسمح بالتدخل الواعي والتدخل الخارجي، ولا يمكن تحسينها بشكل مصطنع، وهذا دليل على عفوية تطور الرأسمالية، ولذلك أدان سبنسر بشدة أي محاولات لإعادة تنظيم المجتمع ثورياً حيث رأى في التدمير الثوري انتهاكاً غير طبيعي للقانون الذي يقول بأن أي تطور يتبع الخطوط الأقل مقاومة⁽⁴⁾، وبذلك استبعدت نظرية سبنسر في التطور أهمية الثورات وذلك أنها استندت إلى فكرتين أساسيتين هما: فكرة التباين، وهي الانتقال من المتجانس إلى

(1) Mario Coccia, *op. cit.*, p.288

(2) *Ibid*, p.290

(3) *Ibid*, p.290

(4) ايغور سيميونوفيتش، مفاهيم هربرت سبنسر السوسيولوجية، ترجمة مالك ابو عليا، الحوار المتمدن:

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=670939>

اللامتجانس، ثم فكرة التكامل، الذي يصاحب اللاتجانس ويسير جنباً إلى جنب مع التباين، أي أن التخصص لا يؤدي إلى الاستقلال والانعزال والاكتفاء الذاتي، ولكنه يؤدي إلى التضامن والتماسك واعتماد الأفراد والوظائف بعضها على البعض الآخر، وبالتالي تؤكد على مبدأ تقسيم العمل، والدخول في علاقات اجتماعية تعتمد على التعاقدات الحرة غير القسرية وتكف الدولة عن تدخلها وسيطرتها في الأمور الاقتصادية، وتزدهر الصناعة على يد الأفراد المتخصصين، حيث تسود الديمقراطية وتظهر النظم النيابية، وبالتالي يسود المجتمع الصناعي الذي يختلف عن المجتمع العسكري الذي يقوم على أساس التعاون القهري والقوة من قبل القائد العسكري. ومن ثم يمكن القول إن "الفكرة الأساسية التي دارت حولها كتابات سبنسر في التطور الاجتماعي هي ارتقاء جميع الظواهر الاجتماعية على أساس الانتقال من التجانس غير المتكامل إلى عدم التجانس المتكامل⁽¹⁾، وهي أفكار تدعم بشكل كامل الرأسمالية والليبرالية وتحرم التغيير الثوري العنيف، على الرغم من أن العنف البنيوي جزء أساسي من ذلك النظام.

اليوتوبيا Utopia

اليوتوبيا هي "فلسفة مثالية تشتمل على أفكار لحياة أفضل لأنها عبارة عن نظرات وأفكار لإيجاد مجتمع جديد ونموذجي من خلال نقد الواقع الراهن من جانب وطرح البديل من جانب آخر"⁽²⁾، والكثير من اليوتوبيات تحن إلى الماضي إذ تنظر إلى الخلف، إلى ماضٍ مثالي ثم تنقله إلى المستقبل⁽³⁾.

وقد سك الفيلسوف الإنجليزي توماس مور Sir Thomas More (1478-1535) كلمة يوتوبيا Utopia لتكون اسم البلد الخيالي الذي وصفه في كتابه الذي ظهر عام 1516 والمنشور باللغة اللاتينية تحت اسم "كتاب مفيد وممتع حقاً عن الحكومة المثلى للجمهورية والجزيرة الجديدة المسماة يوتوبيا" والمعروف الآن باسم يوتوبيا، فأصبحت كلمة يوتوبيا تعني لا مكان أو ليس في أي مكان تشير إلى مكان طيب غير موجود، وهي عكس كلمة ديستوبيا التي تعني المكان السيء⁽⁴⁾.

(1) عبد الحكيم عمار نابي، "اتجاهات التنمية ونظريتها ومدى وملائمتها للتطبيق على دول العالم الثالث"، *المجلة الجامعة* - العدد السادس عشر - المجلد الأول - فبراير - 2014م، ص 277-311

(2) نوزاد جمال، "الفلسفة بمثابة يوتوبيا: ضرورة الفكر اليوتوبي في التغيير الاجتماعي والسياسي عند إرنست بلوخ" *اليوتوبيا والفلسفة: الواقع الالامتحقق وسعادات التحقيق*، إشراف وتحرير عامر عبد زيد الوائلي، علي عبود المحمداوي، شريف الدين بن دويه (الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2014)، ص 173-201، ص 177

(3) لايمان تاور سارجنت، *اليوتوبيا*، سلسلة مقدمة قصيرة جداً، ترجمة ضياء ورّاد (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016)، ص 28

(4) المرجع نفسه، ص 10-11

والمعنى الفلسفي لكلمة يوتوبيا يراد بها كل فكرة أو نظرية لا تتصل بالواقع أو لا يمكن تحقيقها⁽¹⁾ ، فاعتقد كارل بوبر Karl Popper (1902 – 1994) أن اليوتوبيا ما هي إلا مجرد أحلام، بينما تندرج فكرة اليوتوبيا لدى الفيلسوف الماركسي الألماني إرنست بلوخ Ernst Bloch (1885-1977) ضمن مبدأ الامل⁽²⁾ ، وأكثر الأساليب شيوعاً التي يستخدمها مناهضو اليوتوبيا في الهجوم عليها هو المساواة بين ما هو يوتوبي وما هو مثالي، وتعني كلمة "مثالي" كامل أو مكتمل أو غير قابل للتغير وهي أمور لا تتصل بالبشر، ومن ثم فإن المساواة تجعل اليوتوبيا تبدو حمقاء أو غير حكيمة⁽³⁾ ، واليوتوبيا وفقاً لجورج أوريل George Orwell (1903 – 1950) هي "الحلم بمجتمع عادل يبدو أنه ينتاب الخيال الإنساني ويعاوده باستمرار على نحو لا يمكن اجتنابه أو استئصاله في مختلف العصور سواء سمي بملكوت السماء أم المجتمع الالاطقي أم العصر الذهبي الذي وجد ذات مرة في الزمان السحيق أم تكبنا سبيله"⁽⁴⁾ ، وعند الاسترسال قليلاً يمكن أن نجد أن الفكر اليوتوبي ليس مقتصرًا على ما ينتج الخيال مما ليس له محل في الواقع، بل قد يعبر عما يرفض الواقع نفسه الانصياع له بالضرورة كالمثل العليا السياسية والاجتماعية التي يتعذر تحقيقها لعدم بنائها على الواقع أو لبعدها عن طبيعة الإنسان وشروط حياته، ومن هذه المثل فكرة السلام العالمي العام وفكرة التقدم المستمر وفكرة المساواة الطبيعية⁽⁵⁾.

ويبدو أن هناك اقتران ورابطة قوية بين النقد واليوتوبيا، وبين النقد وال أزمة من ناحية أخرى، ويعتقد بلوخ أن اليوتوبيا قوة محركة وديناميكية في التفكير والحركة لأي تغير في الحياة الإنسانية، وأن ظهور اليوتوبيا ناتج عن ضرورة موضوعية في المجتمع ل أن الظروف والمعطيات الثقافية هي دافع أساسي لظهورها⁽⁶⁾.

ميّز جون راولز John Rawls (1921 – 2002) بين اليوتوبيا الواقعية واليوتوبيا اللاواقعية، فالأولى تعبر عن مشروع فكري جديد وبديل لما هو جاهز وليس مقولات متخيلة غير ناتجة عن أفكار

(1) نضال البغدادي، "اليوتوبيا وتخوم العلم"، اليوتوبيا والفلسفة: الواقع الالامتحقق وسعادات التحقيق، اشراف وتحرير عامر عبد زيد الوائلي، علي عبود المحمداوي، شريف الدين بن دويه (الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2014)، ص319-343، ص324

(2) نوزاد جمال، مرجع سابق، ص189، 190

(3) لايمان تاور سارجنت، مرجع سابق، ص104

(4) شريف الدين بن داويه، "اليوتوبيا: الدلالة والافاق"، اليوتوبيا والفلسفة: الواقع الالامتحقق وسعادات التحقيق، اشراف وتحرير عامر عبد زيد الوائلي، علي عبود المحمداوي، شريف الدين بن دويه (الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2014)، ص11-41، ص16

(5) نضال البغدادي، مرجع سابق، ص322

(6) نوزاد جمال، مرجع سابق، ص186، 189

ونظرات موضوعية، فهي تأتي من فهم الواقع ورفضه في آن واحد من خلال طرح البديل، وأما اليوتوبيا اللاواقعية فهي عبارة عن تخيل أو تصور الواقع من خلال إلهامات شعرية وقصصية تطرح الروائع الأدبية الخالصة⁽¹⁾، وفي سياق دراستنا سوف نناقش يوتوبيا غاندي البديل للإيديولوجية الكولونية البريطانية الحاكمة آنذاك ومدى تناغمها مع الواقع، فيما التزم شارب بالبراغماتية بعيداً عن طرح أي يوتوبيا.

ويرى الفيلسوف الأمريكي فريدريك جيمسون Fredric Jameson (1934-) أن اليوتوبيا لها ناحية إيجابية لأنها تفتح الباب أمام إمكانية التغيير في المستقبل، غير أن أغلب محاولات تخيل اليوتوبيات تكشف عن استحالتها؛ لأننا مرتبطون بالثقافة والأيديولوجية وهذا يمنعنا من الانفصال عن واقعنا لتخيل أي شيء مختلف جذرياً حتى وإن كان أفضل⁽²⁾.

تم استخدام مفهوم اليوتوبيا باعتبارها مقابلاً للإيديولوجية وفي نفس الوقت باعتبارها مرادفاً لها، فعلى سبيل المثال عندما بدأت الشيوعية بالانهيار، إحدى أهم أيديولوجيات القرن العشرين، كان كثيراً ما يطلق على ذلك نهاية اليوتوبيا، وكان عالم الاجتماع الألماني كارل مانهايم Karl Mannheim (1893-1947) أول من ربط بين اليوتوبيا والأيديولوجية، فأطلق على معتقدات متقليدي السلطة أيديولوجية ومعتقدات المعارضة التي تطمح في الإطاحة بالنظام يوتوبي، وفي كلتا الحالتين أدت معتقداتهم إلى إخفاء أو حجب مواقفهم الحقيقية، فمنحت الأيديولوجية متقليدي السلطة من أن يعوا أي نقاط ضعف في مواقفهم، ومنعت اليوتوبيا خارج السلطة من أن يعوا صعوبات تغيير النظام، وكلتاها منعت أتباعهما من رؤية مواطن القوة والضعف في موقف الآخر، وعلق عالم اللاهوت بول تيلش Paul Tillich (1886-1965) حول المسألة بقوله: "يدرك المؤمن باليوتوبيا أن أفكاره ليست واقعية، لكنه يؤمن أنها ستصبح أمراً واقعياً، أما الشخص الذي لديه أيديولوجية فعادة ما لا يدرك ذلك"⁽³⁾.

أشار الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricoeur (1913-2005) إلى وجود سمات إيجابية وأخرى سلبية لكل من الأيديولوجية واليوتوبيا، فالشكل السلبي من الأيديولوجية تشويه الواقع ومن اليوتوبيا فانتازيا، والجانبان الإيجابيان للأيديولوجية هما تسوية الأوضاع القائمة ودمج الأفراد في هوية الجماعة، وأما الجانبان الإيجابيان لليوتوبيا فهما تقديم شكل بديل للسلطة واستكشاف الممكن، وبينما رأى مانهايم أن اليوتوبيا يمكن أن تكون مصححة للإيديولوجية، رأى ريكور أن إحدى وظائف اليوتوبيا هي

(1) المرجع نفسه، ص 187-188

(2) لايمان تاور سارجنت، مرجع سابق، ص 113

(3) المرجع نفسه، ص 117، 118

تقويض الأيديولوجية، من اللامكان تنشأ أصعب الأسئلة عن الماهية ومن ثم تبدو اليوتوبيا في جوهرها المقابل الدقيق لمفهومنا الأساسي عن الأيديولوجية المتمثل في الإدماج الاجتماعي، فمهمة اليوتوبيا في المقابل هي الهدم الاجتماعي، وإذا كان الدور الذي تؤديه الأيديولوجية هو تعزيز توزيع السلطة الحالي، فإن دور اليوتوبيا هو هدم هذا التوزيع⁽¹⁾. "إننا دائماً بحاجة إلى اليوتوبيا في وظيفتها الجوهرية المتصلة بالمناخ والانتقاف داخل "هناك" جذري من أجل إنجاز جيد لنقد الأيديولوجيات نقداً جذرياً"⁽²⁾.

الأيديولوجية واليوتوبيا مرتبطتان ارتباطاً وثيقاً؛ فثمة يوتوبيا في صميم كل أيديولوجية، صورة إيجابية عما سيكون عليه العالم إذا ما تحققت آمال الأيديولوجية، ومن الممكن أن تتحول يوتوبيا ما إلى أيديولوجية، فإذا تحولت اليوتوبيا إلى منظومة عقائدية ونجحت في الوصول إلى السلطة في مجتمع أو دولة فأغلب الظن أنها ستتحول إلى أيديولوجية، وإذا كانت الأيديولوجية تحمي الواقع وتصونه فإن اليوتوبيا تضعه موضع تساؤل، فاليوتوبيا هي ممارسة للخيال والتفكير فيما يغير مجرد الوجود الاجتماعي⁽³⁾:

1. إن وحدة الظاهرة الطوباوية لا تأتي من محتواها وإنما من وظيفتها التي تتمثل دوماً في اقتراح مجتمع بديل تتحدى الأيديولوجية الخاصة به.

2. إذا كانت الوظيفة المحورية للأيديولوجية هي إضفاء المشروعية على السلطة فإن اليوتوبيا تتحدى هذه الأيديولوجية أيضاً في هذا المجال، وكما ذكر كارل مانهايم Karl Mannheim (1893-1947) فإن اليوتوبيا عبارة عن انزياح بين المتخيل والواقع يشكل تهديداً لاستقرار الواقع ودوامه، واقترح مانهايم أن انطلاق الظاهرة الطوباوية تبدأ من عند توماس مونزر Thomas Müntzer (1489-1525) وليس توماس مور Sir Thomas More (1478-1535) مبتدع الكلمة، حيث تبقى اليوتوبيا ظاهرة أدبية مع مور بينما هي عند مونزر دعوة للتغيير بعيداً عن المخيلة اليهودية والمسيحية اللتان تريدان التغيير في نهاية التاريخ بينما دعوة مونزر في وسط التاريخ.

3. بينما تكمن رصانة الأيديولوجية في تلائمها مع الوهم والإخفاء والكذب فإن رصانة اليوتوبيا تكمن في جنون عكسي، وبينما تدعم الأيديولوجية الحياة الواقعية -البراكسيس- تعمل اليوتوبيا على ملاحظة الواقع نفسه لصالح خطابات إكتمالوية هي في آخر المطاف غير قابلة للتحقيق.

(1) المرجع نفسه، ص 119، 120

(2) بول ريكور، من النص إلى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمه محمد برادة وحسام بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)، ص 306-308

(3) المرجع نفسه، ص 122، 309

وفي هذا الصدد من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن اليوتوبيا، على ما يبدو، تستند في تحليلاتها إلى المعيارية التي تعد إحدى المدارس الكبرى في التحليل السياسي، وذلك إلى جانب المدرسة الوضعية، فهي، اليوتوبيا، تقدم نظرة مستقبلية "لما يجب أن يكون"، وبذلك تبتعد عن الوضعية التي تقدم "ما يمكن أن يكون". وعموماً هناك تصور تقليدي بوجود جانبين في التحليل: تحليل ما هو ممكن من ناحية، وتحليل ما هو مرغوب فيه من ناحية أخرى، وعموماً، تجمع العلوم السياسية بين رؤى ومناهج العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، وعلى الرغم من أن أساليبها اليوم في الغالب تأخذ الناحية التجريبية فإن أسس العلوم السياسية لها طابع معياري يتعلق بالسؤال المحوري في الفلسفة السياسية الذي يبحث في النظام السياسي الجيد والذي تم وضع أسسه منذ عهد اليونان القدماء بما تحويه من أسس النظرية المعيارية في التحليل، غير أن البحث المعاصر وضع النظرية المعيارية في حالة مساءلة وشك في منهجها، وبكلمات أخرى هناك نموذجان فكريان مختلفان في العلوم السياسية ألا وهما النموذج المعياري Normative Approach والنموذج التجريبي/ الوضعي Positive Approach وهذا الثاني يتعامل مع الدراسات العلمية السياسية بمعزل عن القيم، Values والنظرية وفقاً لهذا المنهج يمكن تطبيقها كما هي في الواقع وليس كما يجب أن تكون، ويرى الوضعيون الجدد Neopositives بأن العلم لا يكون علماً إذا كان معيارياً، ويرى التجريبيون المنطقيون Logical Empiricists أن العلوم السياسية مثل العلوم الطبيعية، فهي دراسات محايدة تهتم بما كان، وما هو كائن، وما يمكن أن يكون، من غير اعتبار لما يجب أن يكون"، وأيد العديد من علماء السياسة أن عملهم معني بالافتراضات التجريبية وليس على القيم المنبثقة من المبادئ السياسية⁽¹⁾.

وبالمقابل عبر البعض عن عدم رضاهم بالفصل بين المعيارية التي وظيفتها التوجيه وبين التجريبية التي وظيفتها التفسير، ويرى هؤلاء أن القيم ظواهر مركزية في العلوم السياسية والعلاقات الدولية وأن الحقائق والقيم هي خصائص لا يمكن فصلها عن العالم كما يفهمها البشر، والحجة القائلة بأن المشاكل السياسية الواقعية يمكن فهمها من خلال المصالح المادية الموضوعية ومن خلال الملاحظات التجريبية يجب أن يتم رفضها كونها تقدم رواية غير كافية للسياسة المرتبطة بالناحية المعيارية، فالقيم يمكن النظر إليها بأنها جوهر النظم والهياكل السياسية كونها تلعب دور الوسيط بين المعيارية/ الإرشادية والتجريبية/ التشخيصية، وبعد أن نشر جون راولز كتابه "نظرية في العدالة" أخذ المنهج المعياري دفعة قوية من الاعتراف بكونه منهجاً للبحث في العلوم السياسية⁽²⁾.

⁽¹⁾ Dorota Pietrzyk-Reeves, Normative Political Theory, *teoria polityki* 1 | 2017 s. 173–185, p. 173-174
at:file:///C:/Users/USER/Downloads/NormativePoliticalTheory%20(1).pdf

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 175

النظرية السياسية المعيارية قديمة منذ عهد اليونان، ويمكن بسهولة إعادتها إلى أفلاطون وأرسطو، وهناك العديد من الخصائص التي تتميز بها هذه النظرية، فهي لا تفصل بين الأخلاق والسياسة، وبالتالي لا تفصل بين ما يجب أن يكون وبين ما هو كائن بالفعل، كما أن طبيعة التنظير السياسي الذي يتم بموجبها يعتبر وصفي ومعيارى في آن واحد، فكان "دستور الأثينيين" لأرسطو يعبر عن الاتجاه الوصفي، و"الجمهورية" و"القانون" لأفلاطون يعبران عن المعيارية، كما تتميز هذه النظرية بأنها تنظر للسياسة على أنها غائية، وتبحث عن الحياة الأفضل للمجتمع، ولعدة قرون منذ اليونان اصطبغت النظرية السياسية بطابعها المعيارى وإن كانت تأثرت بالواقع المعاش، وعلى الأقل منذ الخمسينيات من القرن المنصرم أصبح هناك اتجاه عام ينظر إلى النظرية الاجتماعية العلمية على أنها صحيحة من خلال استنادها إلى المنهج الاستقرائى، أي استناداً إلى الواقع، وبما أن النظرية المعيارية لا تشير إلى ما هو واقع بالفعل، بل إلى ما يجب أن يقع، وبالتالي فإن طريقتها في التحليل تختلف عن المنهج الاستقرائى حيث تقوم على المسلمات الفلسفية التي يمكن اكتشافها من خلال العقل مثل الحقوق الطبيعية وهي بذلك يمكن أن تساهم في رسم وتوضيح البنية المرغوبة في الهياكل السياسية مثل صياغة السمات الجوهرية للنظام الديمقراطي وتسويغه⁽¹⁾.

البراغماتية Pragmatism

البراغماتية هي تقليد فلسفي يُفهم، على نطاق واسع، بأن معرفة العالم لا تتفصل عن الفاعلية الكامنة في داخله، نشأت هذه الفلسفة وتطورت في الولايات المتحدة الأمريكية، وكان روادها الكلاسيكيين هم تشارلز ساندرز بيرس Charles Sanders Peirce (1839-1914)، وويليام جيمس William James (1842-1910)، وجون ديوي John Dewey (1859-1952)⁽²⁾

"تقرر البراغماتية أن العقل لا يبلغ غايته إلا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة؛ أي الفكرة التي تحققها التجربة، ولا يقاس صدق القضية إلا بنتائجها العملية"، فالنتائج هي مقياس صدق الفكرة أو بطلانها، ووفقاً لبيرس مؤسس البراغماتية فإنه لكي نتأكد من معنى أي مفهوم عقلي يجب أن نأخذ بعين الاعتبار النتائج العملية التي يمكن أن تحصل بالضرورة من ذلك المفهوم،

⁽¹⁾ Ibid., 177-178

⁽²⁾ Pragmatism, Legg, Catherine and Christopher Hookway, "Pragmatism", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/pragmatism/>.

ومجموع تلك النتائج يشكل المعنى التام لذلك المفهوم⁽¹⁾، ووفقاً لوليم جيمس "بوسعك أن تقول عن الحقيقة أنها مفيدة لأنها صحيحة، أو أنها صحيحة لأنها مفيدة"، وإذا كانت الحقيقة لدى أصحاب المذهب العقلي لا تُصنع بل تُدرك، فهي لدى البراغماتيين تُصنع، تماماً كالصحة والثروة والقوة في سياق الخبرة ومجراها⁽²⁾، أو بكلمات أخرى، أن الحقيقة تتم صناعتها بحيث تتفق مع المصلحة، وربما يتفق هذا الطرح مع المذهب الماركسي من حيث أن الفكر السائد في المجتمع يتم صناعته بواسطة الطبقة البرجوازية بما يتفق مع مصالحها، فكان من أهم نقاط الالتقاء بين البراغماتية والمدرسة النفعية البحث عن النفع حيث ترى هاتان المدرستان أن البحث عن المنفعة هو الذي يجلب السعادة والخير للإنسان⁽³⁾ أو كما ذكر ديوي: "... إن الوعي الإنساني العادي إذا ما نُظر له في حد ذاته يكون مخلوقاً للرغبات وليس نتاجاً للدراسة والبحث والتأمل والتفكير"⁽⁴⁾، فكان من الطبيعي أن جميع فلاسفة البراغماتية يعدونها منهجاً وليس مذهباً فلسفياً، منهجاً لتفسير كل فكرة بتتبع واقتفاء أثر نتائجها العملية كل على حده⁽⁵⁾، وفي حين جعل جيمس نجاح النتائج مرهوناً بالفرد الواحد فإن بيرس وديوي جعلوا نجاح النتائج مرهوناً بالمجتمع ككل⁽⁶⁾.

والأفكار وفقاً لبيرس إما أن تكون خطأً للسلوك العملي أو لا تكون شيئاً على الإطلاق، فإذا وجدت فكرة لا تدل على أنواع السلوك الذي تسلكه في عالم الواقع فهي فكرة باطلة، أو قل إنها ليست شيئاً، والغاية التي قصد إليها بيرس من نظريته في الاعتقاد والمعنى هي أن تسري قواعد البحث العلمي على الفلسفة، فلا معنى لقول ولا أساس للاعتقاد إلا إذا كان ذلك المعنى أو الاعتقاد هو نفسه خطة سلوكية يمكن أدائها، وما ليس كذلك فلا هو بذوي معنى ولا هو بالفكرة التي يجوز أن تكون موضع اعتقاد⁽⁷⁾.

جاءت البراغماتية لتغيير وجهة النظر الفلسفية من أساسها، فبدلاً من الالتفات إلى ما "كان" عند تحقيقنا لفكرة ما فإننا نلتفت إلى ما "سيكون"، وبدلاً من الالتفات إلى الماضي السابق على نشأة الفكرة المراد

(1) علي عبد الهادي المهرج، الفلسفة البرجماتية: أصولها ومبادئها مع دراسة تحليلية في فلسفة مؤسسها تشارلس ساندريس بيرس (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، ص 17، 24

(2) وليم جيمس، البرجماتية، ترجمة محمد علي العريان، سلسلة ميراث الترجمة (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008)، ص 241، 258

(3) علي عبد الهادي المهرج، مرجع سابق، ص 46

(4) جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، ترجمة أحمد الأنصاري، المشروع القومي للترجمة 1559 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 44

(5) علي عبد الهادي المهرج، مرجع سابق، ص 24

(6) زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ط2 (القاهرة: دار الشروق، 1982)، ص 173

(7) المرجع نفسه، ص 123، 132

تحقيقها فإننا نلتف إلى المستقبل الذي سيعقب وجود الفكرة ويتلوها، فهي صواب إن كانت نتائجها مما يسعف ظروف حياتنا العملية ويفيدنا في حل مشكلاتنا، وهي خطأ إذا لم يكن لها مثل هذا الأثر، ووفقاً لتعبير الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود (1905 - 1993) فإن الانتقال من الفلسفة التقليدية، أكانت واقعية أم مثالية، إلى الفلسفة البراغماتية هو بمثابة انتقال من "الأمس إلى الغد"، فبعد أن كان أساس الحكم على قول ما بالصدق أو البطلان هو الرجوع إلى الأصل الذي بعث على تقرير ما يقرره القول أصبح الأساس هو النتائج التي تترتب عليه⁽¹⁾، ووفقاً لجيمس فإن البراغماتية من ناحية منهجية تعادل الموقف التجريبي، فهي لا تفرض مقدماً أي نتائج بعينها وإنما هي مجرد وسيلة للتعامل مع العالم، وإن النظريات العلمية ما هي إلا أدوات للسلوك في المستقبل لا إجابات مقبولة نهائياً عن أسئلة حول الطبيعة، وإن الحقيقة هي "ما له نتائج مثمرة"، وإلى مثل هذا الموقف ينتهي تصور جيمس الوظيفي للحقيقة، وعند هذه النقطة وفقاً للفيلسوف راسل، تصبح البراغماتية ذاتها مذهباً ميتافيزيقياً، إذ كيف نحدد إن كانت النتائج مثمرة أم لا⁽²⁾.

تم سك مصطلح البراغماتية على يد بيرس ليكون مبدأً لنظريته في المعرفة، فالمعرفة لا تستحق هذا الاسم إلا إذا كانت لها نتائج عملية يمكن لكل إنسان أن يشاهدها إذا أراد، غير أن أنصار المذهب الجديد بمن فيهم جيمس وديوي عملوا على تحوير المعنى بحيث جعلوا النتائج العملية التي تترتب على المعرفة جديدة بالاسم بمجرد أن تؤثر على الشخص صاحب المعرفة، فيكفي على سبيل المثال أن يكون للفكرة أثر نفسي في حياته لتكون فكرته هذه مقبولة على أساس المذهب البراغماتي كأن يقول قائل مثلاً إن عقيدته في الله ذات أثر عملي في حياته لأنها تجعله أكثر تقاؤلاً وأشد إقبالاً على صعاب الحياة ومشكلاتها، فتكون عقيدته تلك مقبولة من الوجهة البراغماتية لأنها عقيدة ذات نتائج محسوسة في حياته العملية⁽³⁾، والعائد إلى تاريخ نشأة المذهب البراغماتي سيجد ذلك الدور الذي لعبته المعايير والقيم الدينية والأخلاقية، فعلى الرغم من أنها متوافقة مع المنفعة إلا أن هذا لا يعني بأي حال من الأحوال تعارضها مع كل ما هو أخلاقي، وهو ما تمت الإشارة إليه في المنطلقات الفكرية للفلسفة البراغماتية وأدبيات الرواد المؤسسين لها الذين أجمعوا في مجمل أفكارهم على دور القيم الدينية والمعايير الأخلاقية في الفلسفة الأمريكية بشرط أن تتوافق مع طبيعة الوسائل المستخدمة في تحقيقها...⁽⁴⁾، ورأى وليم جيمس "أن الحقيقة مماثلة في مدى نفعها في دنيا العمل،

(1) المرجع نفسه، ص 137-138

(2) برتراند راسل، *حكمة الغرب*، ج 2، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة 72، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983)، ص 182

(3) زكي نجيب محمود، *مرجع سابق*، ص 121-122

(4) غراف عبد الرزاق، "المذهب البراغماتي في السياسة الخارجية الأمريكية: الجذور، المنطلقات الفلسفية، الأهداف"، *المجلة الجزائرية للأنثروبولوجيا الإنسانية*، العدد 1 المجلد 6 جانفي 2021، ص 218 - 238، ص 223

وليس للحياة من هدف إلا العمل المنتج، والتجربة التي تكشف عن المنفعة أو عدمها هي محك الصدق والزيف ومقياس الحق والباطل ومعيار الشر والخير" (1)، ومقياس النجاح في النتائج العملية، الذي جعله جيمس مقياس الحق، هو نفسه معيار الأخلاق، فالذي يجعل الفعل فضيلة هو أنه فعل ناجح (2)، وشملت هذه الفكرة الشؤون الدينية، فإذا أثبتت الأفكار اللاهوتية أن لها قيمة في الحياة الملموسة المحسوسة فهي أفكار صحيحة، بمعنى أنها نافعة إلى هذا الحد، أما إلى أي حد أكثر من ذلك هي صحيحة فذلك أمر يتوقف كلياً على علاقاتها بالحقائق الأخرى التي ينبغي الاعتراف بها أيضاً (3)، وبذلك اعترف جيمس بحرية الإنسان في الأخذ بمعتقدات معينة إذا كان ذلك يؤدي إلى سعادته، كالإيمان الديني على سبيل المثال، على الرغم من أن الإيمان، وفقاً لرسول، لا يتأتى بفعل الرضا الذي يعتقد أنه سيجلبه له، بل على العكس تماماً، فمعتقداته هي التي تجعله سعيداً (4).

دعا ديوي إلى أن تستخدم الأخلاق منهج التفكير المنطقي الذي ثبت نجاحه في إصدار الأحكام على الظواهر الطبيعية، حيث رأى أن الصفة الأخلاقية الأولى والفريدة للموقف الواقعي المحسوس تتمثل في انتقال الواجب الخلقى والمسؤولية الخلقية إلى الذكاء، وهي بذلك الأسلوب لا يتم التخلص من المسؤولية وإنما يتم تحديدها (5)، و"الأخلاق عند ديوي لا تتبع من ذات الإنسان أو ضميره أو عقله، ولا تظهر المشكلة الأخلاقية عنده إلا حين يتعرض الإنسان لموقف تتعارض فيه الغايات ويحار المرء أيهما يختار وأي الوسائل يتبعها لتحقيق ما يختاره من الغايات...".، ويعتقد ديوي أن الدين والأخلاق يجب أن يخضعا لاحتياجات الأفراد (6)، ووفقاً لتعبيره: "نلاحظ أن الغايات الجمالية والدينية والغايات المثالية باتت مهملات وهشة وضئيلة وكمالية حين يتم فصلها عن الغايات الاقتصادية أو الأدائية، ولن تستطيع هذه الغايات المثالية أن تلتحم بالحياة وتدخل في نسيجها ويتحقق لها الدوام إلا باتصالها بالفضائل اليومية وبالقيم الاقتصادية، وبالرغم من وضوح مدى تفاهة هذه القيم المثالية التي تحمل قيمتها في ذاتها، وتعد نفسها نهائية، وليست وسائل لتتمية

(1) أنور محمد فرج، نظرية الواقعية في العلاقات الدولية: دراسة نقدية مقارنة في ضوء النظريات المعاصرة (السليمانية: مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، 2007)، ص 214

(2) زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 149

(3) وليم جيمس، مرجع سابق، ص 96

(4) برتراند راسل، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص 182

(5) جون ديوي، مرجع سابق، ص 147

(6) حماد يحيى العسكري، مرجع سابق، ص 165

جوانب الحياة الأخرى إلا أنها تلاقي الدعم والتأييد "...⁽¹⁾، وإذا كان الحق هو نجاح التنفيذ، وليس يعني إلا هذا وفقاً للبراغماتيين، إنما يضع على الناس تبعه، وهي أن يفضوا أيديهم من الاعتقادات الجامدة في السياسة والأخلاق، وأن يخضعوا أعز معتقداتهم للاختبار العملي الذي يجعل النتائج مقياس الحق، وأن هذا التغيير في وجهة النظر لیتضمن تغييراً في مركز السلطة وفي وسائل اتخاذ القرارات في حياة المجتمع⁽²⁾.

"البراغماتية، كما يرى مؤيدوها، هي فلسفة تركز على الفرد وحاجياته ومصالحه وكيفية تحقيق ذلك دون تناقض وبتوافق مع فلسفة العلوم والأخلاق والقيم"⁽³⁾، فمن ميزات الفلسفة البراغماتية طبيعتها الثنائية واستيعابها للدين والعلم معاً، وينتج عن الأفكار البراغماتية أن الغاية والنجاح هما الحكم والفيصل في كل شيء، ولم تكن السياسة بموجب ذلك أبداً معركة بين الخير والشر بل هي صراع مصالح، والمصالح متغيرة، ولذا فإن السياسة شأنها شأن التجارة والأعمال لا تلتزم بمبادئ ثابتة وكأنها نجوم هادية، بل تلتزم بالمصلحة ويكون نهجها عملياً أي النهج المثمر للمصلحة، ووفقاً للبراغماتية فإن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يفترس أبناء نوعه؛ إذ أن الإنسان قد تكيف مع حالة الحرب، ولا يمكن لسنوات السلام مهما طال أن تمحو من الوجدان الإنساني الرغبة في الحرب، لقد ولدنا كلنا لنحارب، بل أن الرغبة في الحرب ثابتة في الطبيعة البشرية، "والفلسفة التي تنتج عن هذه الرؤية البراغماتية هي فلسفة فردية مطلقة بحيث يحتل الفرد مركز الوجود الذي يتم اختزال كل ما فيه إلى مجرد أدوات تتبع حقيقتها من مقدار نفعها ولا يأتي نفعها من حقيقتها، إنها فلسفة القوة: منطقتها عصا وجوهرها عطة أخلاقية"⁽⁴⁾.

من الواضح أن البراغماتية تتماهى في كثير من جوانبها مع الميكافيلية سيئة السمعة، فميكافيلي وعبر صفحات كتابه "الأمير" الذي اقترن باسمه، لم يدع إلى نبذ الأخلاق الحميدة ما دامت تتفق مع المصلحة، بل أنه نظر لتلك الأخلاق على أنها وسيلة فعالة لجلب تلك المصلحة، ولكن متى كانت الأخلاق عائقاً أو حجر عثرة في سبيل تحقيق المصلحة فقد دعا ميكافيلي، وبدون موارد أو خجل، إلى الخروج عن الأخلاق والمبادئ والأديان والقيم، فقد حث ميكافيلي Niccolò dei Machiavelli (1469-1527) الأمير على تحاشي أي فضيحة بسبب رذيلة من الرذائل، غير أنه في سبيل المحافظة على الولاية فإن على الأمير ألا يعبأ بفضح تلك الرذائل؛ "لأن الإنسان إذا نظر نظرة صحيحة إلى الأمور فإنه يجد أن

(1) جون ديوي، مرجع سابق، ص 152

(2) زكي نجيب محمود، مرجع سابق، ص 172

(3) غراف عبد الرزاق، مرجع سابق، ص 225

(4) أنور محمد فرج، مرجع سابق، ص 215-216

بعضها الذي يبدو فضائل قد يرمينا إلى التهلكة لو سرنا عليه، وبعضها الآخر الذي يبدو رذائل ينجم عنه سلامة للإنسان أكبر، وهناءة أعظم"، وعلى الأمير "أن يرغب في أن يُعد رحيماً لا شديداً، وأن يهتم بالأسيء استخدام هذه الرحمة بأي حال"، غير أن ميكافيلي يسترسل ليقول: "يجب على الأمير ألا يعبأ بأن يتهم بالشدة ما دامت من أجل المحافظة على وحدة رعاياه وولائهم"، و"ينبغي للمرء أن يكون محبوباً ومهاباً معاً، ولكن لما كان من الصعب أن تسير الخلتان معاً فإن مهابته أسلم بكثير من محبته، إذا لم يكن بد من أن تعوزنا خلة واحدة منهما"، و"يجب على الحاكم العاقل ألا يحفظ عهداً كون الوفاء به ضد مصلحته، وحين تنتهي الأسباب التي جعلته يرتبط به، إن هذا المبدأ قد يكون شراً لو كان جميع الناس خيرين، ولكن لما كانوا جميعاً أشراراً، ولن يراعوا وفاءهم معك فأنت لذلك في حل من أن تحفظ عهدك معهم" (1).

ويتابع ميكافيلي ليؤكد على الفكرة ذاتها حيث يقول: "إن هؤلاء الذين قد استطاعوا تقليد الثعلب أحسن تقليد نجحوا أحسن نجاح، ولكن من الضروري أن يكون في وسعنا إخفاء هذا الخلق جيداً، وأن تصبح مموهاً عظيماً، وخداعاً كبيراً... فإن من الخير أن يبدو الأمير رحيماً، وفياءً، حلو الشمائل، صادقاً، متديناً، وأن يكون كذلك أيضاً، ولكن يجب أن يكون عقلك مهياً لأن تستطيع أن تتغير إلى أضداد هذه الخصال حين تحتاج إلى أن تصبح غير ذلك... لأن الحاكم يضطر في كثير من الأحيان إلى أن يأتي أعمالاً ضد الوفاء، وضد الإحسان، وضد حلاوة الشمائل، وضد الدين لكي يحافظ على الدولة، ولذا يجب أن يكون عقله معداً لأن يكيف نفسه مع الريح التي تهب... في أعمال البشر كافة، وبخاصة أعمال الأمراء، الغاية تبرر الوسيلة، لأنه لا يمكن نقض هذا الحكم" (2).

الأنيركية Anarchy

أشتق لفظ أنيركية Anarchy من الكلمة اليونانية Anarkhia (3)، وتم اشتقاق اللفظ من مفردتين في اللغة اليونانية القديمة هما: "أن" و"اركي"، وهي تميل إلى معنى قريب من غياب السلطة أو الحكومة، غير أن الفكرة المسبقة بأن الناس لا يستطيعون العيش بدون سلطة أو حكومة قد أضفى على الكلمة معنى قريب من الفوضى وغياب التنظيم (4)، وقد استخدمت الكلمة بمعنى ازدرائي حتى عام 1840، عندما استعملها

(1) نيقولو ماكيافلي، الأمير، ترجمة محمد مختار الزقزوقي (القاهرة: دار الشروق، 2012)، ص114-124

(2) المرجع نفسه، ص124-126

(3) كولين وارد، اللاسلطوية، سلسلة مقدمة قصيرة جداً، ترجمة مروة فتحي منصور (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)، ص9

(4) دانيال غيران، مرجع سابق، ص57

الفيلسوف الأنيركي برودون Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) لوصف أيديولوجيته السياسية والاجتماعية التي زعم فيها أن التنظيم من دون سلطة أمر وارد، بل هو أمر مرغوب. ومع تطور الأفكار السياسية، يمكن النظر إلى الأنيركية باعتبارها التصور النهائي لكل من الليبرالية والاشتراكية، ويمكن أن ننسب الفروع المختلفة للفكر الأنيركي إلى أي من هاتين الأيديولوجيتين⁽¹⁾ فالأنيركية ليست مذهباً اشتراكياً صرفاً، وإن كانت تلتقي مع الفكر الاشتراكي في رفض النظام الرأسمالي القائم وتدافع عن حقوق الطبقة المظلومة، أي الطبقة الكادحة وفقاً للتعبير الماركسي، كما أنها ليست مذهباً ليبرالياً خالصاً بالرغم من التقائها مع الفكر الليبرالي في تمجيد الفرد والحرية الفردية. ونقطة البداية في الفكر الأنيركي ما نادت به فلسفة التنوير من إعلاء لشأن الفرد وتمجيد للعقل وتحريم لتدخل الدولة في شؤون الإنسان العاقل بطبيعته، الذي لا يطوي في داخله أي شر عدا تلك الشرور المكتسبة من وسطه الاجتماعي، لأن الشر ليس جزءاً أصيلاً من النفس البشرية وفقاً لاعتقادهم⁽²⁾، ومع ذلك، كان الاتجاه السائد في الدعاية الأنيركية على مدار أكثر من قرن هو الشيوعية الأنيركية، والتي تنادي بأن ملكية الأرض والموارد الطبيعية وأدوات الإنتاج يجب أن تقع تحت السيطرة المشتركة للمجتمعات المحلية، والتي تتحد مع مجتمعات أخرى لأهداف متبادلة لا حصر لها⁽³⁾.

الأنيركية هي تيار هاجسه الرئيسي الحرية المطلقة والتوق إلى إزالة الدولة، إذ ترى الأنيركية أن الدولة هي بالضرورة تجسيد للشمولية والاستبداد، سواء أكان استبداداً لفرد أم لطبقة، ويرى برودون أن "الديمقراطية مجرد تعسف دستوري، وأن مقولة "سيادة الشعب" ما هي إلا مجرد خدعة متوارثة، فالشعب يجدد عقد استسلامه كل ثلاث أو خمس سنوات من خلال الاقتراع العام الذي يعتبر خدعة لصالح تحالف السادة من الملاك والتجار والصناعيين⁽⁴⁾ ونجد جيرارد كايسي Casey Gerard الأكاديمي الأنيركي الأيرلندي يقول بأن "الدول عبارة عن تنظيمات إجرامية، كل الدول، وليس فقط تلك القمعية أو الشمولية"، ومن الواضح أن الأناركيين لا يملكون أي سبب مبدئي للخضوع السياسي، فإذا كانت الدولة غير شرعية، يكون الخضوع والمشاركة مجرد مسألة خيار، نزعة براغماتية، وليس مسألة ولاء أو واجب⁽⁵⁾.

(1) كولين وارد، مرجع سابق، ص9

(2) عدنان عباس علي، الحركة الفوضوية – فلسفتها وروادها، الحوار المتمدن:
<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=436709>

(3) كولين وارد، مرجع سابق، ص10

(4) دانيال غيران، مرجع سابق، ص59، 63، 65

(5) موسوعة ستانفورد، ص3

وفي تقديمه لكتاب الأنيركية يذكر الناشر بأن الأنيركيين يعتبرون العلمانية الغربية خدعة كبرى غيرت موقع الاله لا غير، فنقلته بداية من الكنيسة إلى الدولة، ثم من الدولة إلى السوق، وفي هذا السياق يرفض الأنيركيون الألوهية جملة وتفصيلاً لارتباطها بسلطة "متلونة مختالة تتفنن في قمع الإنسان بشتى السبل"⁽¹⁾، ووفقاً للفيلسوف الأنيركي باكونين Mikhail Bakunin (1814 – 1876) فإن الدولة ما هي إلا أداة قمع واضطهاد بيد فئة من الأفراد ضد باقي أفراد المجتمع، إنها وسيلة لتحجيم المستغلين وإخضاعهم لمشية المالكين لوسائل الإنتاج، لا بل يتطرف باكونين أكثر وي زعم أن الدولة ستبقى أداة اضطهاد حتى وإن عملت الخير، ما دامت هي تستخدم قوتها في فرض هذا الخير على الأفراد، وهذا ينطبق على كل الأشكال التي تتخذها الحكومة، سواء أكانت ملكية مطلقة أم دستورية جمهورية ديموقراطية أم أرستقراطية، فكل الحكومات تمثل تسلط الحاكم على رقاب الأفراد، ومن هذا التقييم للدولة يستخلص باكونين أن الثورة الحقيقية هي الثورة التي تقضي على الحكومة القائمة وتهدم أسس السلطة والتسلط، ولما كانت الدولة ما هي إلا أداة لحماية الملكية الفردية ضد رغبات وتطلعات المجردين من الملكية، لذا يرى باكونين أن القضاء على الملكية الخاصة شرط أساسي للقضاء على الدولة، فمتى ما تم القضاء على الملكية الخاصة، فلن تكون هناك حاجة لوجود الدولة أساساً⁽²⁾.

وتتمثل الهياكل الاجتماعية التي يرمي الأنيركيون للإطاحة بها:⁽³⁾

1. الملكية الفردية، التي هي وسيلة للسيطرة الاقتصادية، بحسب وجهة نظرهم.
2. الدولة التي تعد بمثابة أداة تسلط سياسية.
3. القانون على اعتبار أنه الوسيلة التي تعتمد عليها الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج لتسويغ ملكيتها وحمايتها.

وكبديل لهذه الهياكل الاجتماعية يقترح الأنيركيون إحلال الاتفاق الحر بين الأفراد على إقامة حياة اجتماعية تعتمد على أهداف ومصالح إقليمية ومحلية وإنتاجية كبديل عن الدولة⁽⁴⁾ ويزعم هؤلاء أن التنظيم الذاتي الشعبي يمكن أن يقدم تلك الأشكال الجديدة من التنظيم الاجتماعي الذي سوف تتولى تلك الأدوار

(1) دانيال غيران، مرجع سابق، ص18

(2) عدنان عباس علي، مرجع سابق

(3) المرجع نفسه.

(4) المرجع نفسه.

الاجتماعية التي تشغلها الدولة من خلال البيروقراطية." فهناك فرق جوهري يشدد عليه الأنيركيون بين المجتمع والدولة⁽¹⁾.

والمجتمع المثالي الذي تصوره الفيلسوف الأنيركي غودوين (1756 – 1836) William Godwin هو مجتمع يقوم على جماعات صغيرة مستقلة الواحدة عن الأخرى بقدر الإمكان وفق ما تتطلبه ضروريات الحاجة والتبادل، وتفضيل غودوين للجماعات الصغيرة يتأتى من اعتقاده بأن العدالة والمساواة لا يتحققان إلا ضمن فئات محدودة العدد من الأفراد، وفي سياق هذه الفكرة لا يرى غودوين ضرورة حتمية لوجود الدولة، لا بل على العكس فإن هذا التنظيم سيجعل من وجود الدولة أمراً ليس ذي جدوى، وغير ضروري، وإن وجدت الدولة فما ذلك إلا لغرض منع محاولات الاعتداء التي يقوم بها أحد الأفراد ضد أفراد آخرين من المجموعة التي يعيش في كنفها ومن أجل صد الاعتداءات الخارجية⁽²⁾، وهي وظائف أساسية للدولة، وقد شيد دعاة العقد الاجتماعي فكرهم استناداً إلى فكرة توفير الأمن للمواطنين، إلا أن دعاة الأنيركية يرون أن هذا الأمر يرافقه تغول الدولة التي يقودها رأس المال، فهي توفر الأمن من أجل أن يعمل رأس المال بأريحية وليس لحماية المواطن البسيط .

وعلى الرغم من الهجوم الذي شنه برودون على الملكية الفردية، فإنه لم يسعَ لإلغائها نهائياً، إنما ظل متمسكاً بها، وتمسكه بالملكية ينبع من رفضه الشديد للشيوعية والرأسمالية على السواء، فكلا النظامين يقودان، باعتقاده، إلى مجتمعات استبدادية، وهذا ما لا يتفق مع أسس مجتمعه المنشود، مجتمع الحرية والعدالة، فالشيوعية، وفقاً لبرودوين، بعيدة عن العلم وخيالية ومنافية للحياة العائلية، وهي بالتالي ليست أفضل من الرأسمالية حيث تفقد الغالبية من أفراد المجتمع حريتها لصالح الفئة الضئيلة التي تمتلك وسائل الإنتاج وتبسط سيطرتها وتفرض استبدادها على هؤلاء، فالمجتمع المنشود لا بد أن يوازن بين النظامين، ومن هنا فإنه لا بد أن يحتفظ بالملكية الفردية ولكن مجردة من عيوبها ومن طابعها العدوانية، وهذا سيتم إذا ما جعلنا الملكية في متناول الجميع، أي إذا اعترفنا بحق حيازة كل فرد لوسائل الإنتاج التي يحتاجها: عندئذ سيصبح المزارع حراً وسيداً على أرضه التي يستغلها بنفسه ويتصرف بمنتجاتها دون قيود، والعامل سيحصل على القيمة الكلية لنتاج عمله دون أن يستغله الرأسمالي⁽³⁾، وهذا يفضي إلى القضاء على الاحتكارات

(1) كولين وارد، مرجع سابق، ص33، 44

(2) عدنان عباس علي، مرجع سابق

(3) المرجع نفسه.

والاستثمارات الضخمة والاعتماد بدلاً منها إلى وسائل الإنتاج البسيطة، وهو الامر الذي تبناه غاندي كما سنرى لاحقاً .

كان مصير الأنيركيين في جميع الثورات هو مصير الخاسرين الشجعان ،ومع ذلك فهم لا يؤمنون بحتمية قيام ثورة نهائية ينجحون فيها حيث فشل جميع الآخرين ليدشنوا بعدها دولة فاضلة، بل أعلن الأنيركي الألماني جوستاف لانداور Gustav Landauer (1870-1919) أن: الدولة ليست كياناً يمكن إسقاطه بثورة، ولكنها حالة — أو علاقة معينة بين البشر، أو شكل للسلوك الإنساني — يمكن أن نسقطها بعقد علاقات أخرى، وانتهاج سلوكيات مختلفة⁽¹⁾.

ادعى الأنيركي الياباني كوتوكو شوسوي Kōtoku Shūsui (1871-1911) أن ثمة تياراً أنيركياً خفياً موجود على الدوام في الحياة اليابانية، مستوحى من البوذية والطاوية كلتيهما، في حين أن غاندي، الذي أسس أيديولوجية فريدة للمقاومة السلمية والاشتراكية الزراعية بوجي من مجموعة من المصادر شبه الأنيركية وربطها بالتقاليد الهندية، فمن تولستوي طور سياسته في المقاومة السلمية، ومن ثوروا استلهم فلسفته في العصيان المدني، ومن قراءته المتمعة لفيلسوف الأنيركي كروبوتكين Pyotr Kropotkin (1842-1921) استوحى خطته عن إنشاء كوميونات قروية مستقلة ولامركزية تربط الزراعة بالصناعة المحلية⁽²⁾ ، وسوف نتعرض لطرح غاندي بشكل أوسع عند الوقوف على فلسفته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

(1) كولين وارد، مرجع سابق، ص15

(2) المرجع نفسه، ص16، 17

الفصل الأول

في اللاعنف

بداية لا أدري كيف قفز عنوان هذا الفصل إلى مخيلتي والمشتق من المؤلف الشهير "في العنف" لحنا أرندت، ربما يعود الأمر إلى أن تحليل اللاعنف يتطلب بداية المرور بالعنف ومقارنته باللاعنف، ولو بإيجاز، وهو موضوع هذا الفصل، ولكن قبل ذلك من المهم الوقوف لتعريف ماهية اللاعنف.

تعريف اللاعنف

حين تعرض لمفهوم اللاعنف تواجهنا منذ البداية كتابة المصطلح بحد ذاته باللغتين العربية والإنجليزية، ففي اللغة الإنجليزية يرد المصطلح بثلاث طرق: الطريقة الأولى Non Violence أي على شكل كلمتين، والطريق الثانية، Nonviolence أي كلمة واحدة، والطريقة الثالثة Non-violence أي كلمتين بينهما شرطة، وتتطوي الطريقة الأولى على لبس في المعنى إذ تختلط في معناها مع "بدون عنف"، والطريقة الثانية مصطلح سكه الاستعمار البريطاني في الهند للإشارة إلى احتجاجات غاندي ورفاقه، فكانت وسائل الإعلام دقيقة حين تبنت هذه الطريقة في الكتابة، ففي حين تواجدت المقاومة المسلحة في الهند من جانب، كان هناك المتعاونون مع الحكومة في لندن من جانب آخر، وكان بين هذين النموذجين من المقاومة طريق ثالث تمثل في أشكال أخرى للمقاومة مثل المقاطعة وعدم التعاون وهي أمور لا تخلو تماماً من العنف من ناحية ولا تتمثل في الطاعة السياسية البحتة من ناحية أخرى، غير أن هذا التعبير وإن كان ما زال مستعملاً حتى الآن يبقى محدوداً ومرتبطاً بأسس أخلاقية دينية في تفسير معاني وقيم الأهمي مسا، وانبثق من خلال الترجمة الحرفية من اللغة الهندية للغات الغربية، وأما الطريقة الثالثة في الكتابة فتعزى إلى المفكر الإيطالي الدوكابيتيني Aldo Capitini (1899-1968) الذي استعمله منذ عام 1931 للإشارة إلى مفهوم الأهمي مسا وأتباع غاندي في محاولة منه للوصول إلى مصطلح يقلل من خلاله الاعتماد القوي على مصطلح العنف في تحديد مفهوم اللاعنف، فعند استخدامه لهذا المصطلح لم يكن كابيتيني يقصد التقنيات التي تتخلى عن استخدام الأسلحة والعنف فحسب وإنما يقصد برنامج بناء مفتوح، برنامج أخلاقي وسياسي وتحرير اقتصادي اجتماعي بهدف تقليل المعاناة الإنسانية إلى الحد الأدنى⁽¹⁾. ومن خلال ملاحظة عناوين الأبحاث والكتب نجد أن الطريقة الثانية (Nonviolence) ليست محدودة الاستخدام بل تكاد تكون الأكثر استعمالاً،

(1) Mario López Martínez, *op. cit*, p.65 - 68

وهي طريقة المستعمر الإنجليزي، بينما الطريقة الأولى (Non Violence) تكاد تكون معدومة الاستخدام، فيما يحتل مصطلح (Non-violence)، أي مع الشرطة المرتبة الثانية.

وأما المصطلح في اللغة العربية فالدارج استخدام "اللاعنف"، تجنباً للوقوع في اللبس في المعني مع كلمات أخرى مثل "عدم العنف" أو "بدون عنف"، إذ أن مفهوم اللاعنّف أعمق من ذلك كما سنرد في السطور الآتية، ومن جهة أخرى فإن استعمال "اللا" دخيلة على العربية وتم استخدامها في كثير من المصطلحات مثل اللامكان والالزام واللامنهجية واللامركزية وهكذا، غير أن الأمر الجدير بالاهتمام أن "اللا" في "اللاعنف" لا تعني النفي لاستعمال العنف فحسب بل تتعدى ذلك كما سنوضح أدناه.

والواقع أن مصطلح "اللاعنف" أخذ في معظم اللغات التركيب نفسه بحيث تكوّن من كلمتين: "لا" و"عنف" وهي بذلك تأخذ معنى سلبياً⁽¹⁾ وكأن اللاعنّف يعني الإحجام عن العنف وعدم المقاومة بأي وسيلة أخرى، أو الخنوع والاستسلام، غير أن دعاة اللاعنّف دافعوا بشدة ضد هذا التفسير، وقبل الخوض في هذه النقطة نعرض بعض التعريفات لمصطلح اللاعنّف لأبرز المدافعين عن هذا الاتجاه.

عرف الفيلسوف الفرنسي جان ماري مولر Jean-Marie Muller (1939-) ظاهرة اللاعنّف بأنها "ضرب من ضروب الوعي الاجتماعي والثقافي الذي يجعل الفرد يعترف بحقه وحق الآخرين عليه، ومثل هذا الاعتراف هو الذي يقود شرارة اللاعنّف التي تضع حداً للاستغلال والاحتكار والنزاع والحرب"، وعرف غاندي اللاعنّف بأنه "سلوك لا ينطوي على حب من يحبوننا فحسب، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، حيث يبدأ اللاعنّف من اللحظة التي نشرع فيها بحب من يكرهوننا"، وعرف شارب اللاعنّف بأنه "ممارسة حضارية تفرض على الجهة التي تعتمد في حل مشكلاتها وصراعاتها مع الآخرين انتهاز أساليب إنسانية سلمية تعتمد على التهدئة والمهادنة والتنازل عن بعض الحقوق في سبيل التوصل إلى حل النزاعات التي تحقق طموحات ومصالح الأطراف المتخاصمة دون اللجوء إلى العنف كخيار لحل المشكلات والأزمات"، وتعرف الموسوعة السياسية اللاعنّف بأنه "سلوك سياسي لا يمكن فصله عن القدرة الداخلية والروحية على التحكم بالذات وعن المعرفة الصارمة والعميقة للنفس"⁽²⁾، وفي سياق الحضارة الهندية أخذ مفهوم اللاعنّف معاني مختلفة في سياقات مختلفة عبر الزمن، فقد أخذ معنى مبدأ النباتيين Vegetarianism كما أخذ معنى رفض

(1) Jørgen Johansen, op. cit, P.143

(2) ياسين محمد حمد، "دور اللاعنّف في حركة التحرر الوطني: الهند نموذجا"، دراسات دولية، جامعة بغداد: مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية، العدد 40، 2009، ص 75-92، ص 76

التضحية بالحيوانات، والفصل بين العمل ونتيجته، بالإضافة للتعبير عن النشاط السياسي الذي تبناه غاندي⁽¹⁾.

يقع اللاعنّف بين الإذعان والخضوع من جهة وبين الكفاح المسلح من جهة أخرى⁽²⁾، وهو بالتالي لا يعني الاستسلام في مواجهة الاستبداد وإنما يستعمل وسائله الخاصة في "الحرب" ضد الديكتاتوريات على وجه الخصوص وضد الخصوم السياسيين بشكل عام، وتعتمد تلك "الأسلحة" على قوة الشعوب، تلك القوة التي لا تعمل على إزهاق الأرواح وإنما بناء أفضل ما في الإنسان: عقله وروحه وإرادته⁽³⁾، وهو كبح متعمد للعنف المتوقع في سياق الخلاف بين خصمين أو أكثر، وهناك ميزة لاستخدام مصطلح "المقاومة اللاعنافية" Nonviolent Resistance على المصطلح الاعم "اللاعنف" من خلال التأكيد على الوعي والعمل في مواجهة العنف⁽⁴⁾، وإذا كان مفهوم الاحتجاج قد يعبر عن موقف ثم العودة والاذعان إلا أن مفهوم المقاومة يعبر عن السعي إلى إلغاء القرار وتحدي القانون، إنها ترفض الإذعان والطاعة، إن المقاومة في جوهرها عصيان⁽⁵⁾، والسيناريو الواضح في موضوع اللاعنّف هو وجود طرف يأخذ باللاعنف مقابل خصم يستعمل أو مستعد لاستعمال العنف مثل الحكومة⁽⁶⁾ على سبيل المثال أو الحكم الكولوني.

صنف جالتونغ Johan Galtung (1930-) المؤسس الرئيسي لدراسات السلام والصراع، صنف العنف إلى عنف مباشر وعنف هيكلية وعنف ثقافي، ومقابل كل واحد من أنواع العنف التي أوردها جالتونغ نقيضه في اللاعنف، فهناك اللاعنّف المباشر وهو استخدام تقنيات اللاعنّف للتأثير في الصراعات بعيداً عن اللجوء إلى العنف، ويستخدم في المواجهات المباشرة مع الأنظمة القمعية والسياسات الإمبريالية، وهناك

(1) Denis Vidal, Gilles Tarabout, Éric Meyer, "On The Concepts of Violence and Non-Violence in Hinduism and Indian Society", **South Asia Research**, Vo1.14. No.2. Autumn 1994, p. 208

(2) Oseremen Felix Irene, "Non-Violent Campaign and Social Change: Lessons from Liberia and Campaigns to Ban Landmine and Cluster Munitions", **International Journal of Peace Studies**, Volume 21, Number 1, Spring 2016, p. 48

(3) أحمد عادل عبد الحكيم، وهشام مرسى، ووائل عادل، أسلحة حرب اللاعنّف، سلسلة حرب اللاعنّف- التكتيكات، أكاديمية التغيير، ص35: <https://www.dopdfwn.com/cacnretra/scgdfnya/kutubpdfcafe-FY2W.pdf> ص9

(4) Véronique Dudouet, Nonviolent Resistance in Power Asymmetries, **Berghof foundation**, 15 January, 2018, p. 4, at: https://www.berghoffoundation.org/fileadmin/redaktion/Publications/Handbook/Articles/dudouet_handbookII.pdf

(5) أحمد عادل عبد الحكيم، مرجع سابق، ص45

(6) Brian Martin, Gene Sharp's Theory of Power: Review Essay, **Journal of Peace Research**, vol. 26, no. 2, 1989, pp. 213-222, at: <https://documents.uow.edu.au/~bmartin/pubs/89jpr.html>

اللاعنف الهيكلي وهو يتكون من الهياكل في المجتمع التي تعزز من التعاون وتسوية الخلافات والانفتاح والمساواة والعمل السلمي في حالات الصراع، وتعدُّ المؤسسات والأنظمة الديمقراطية أمثلة على اللاعنف الهيكلي، والديمقراطية في هذا السياق تعني أكثر من مجرد برلمانات صورية، بل تتعدى ذلك لتعطي ثمارها في مجالات حقوق الإنسان السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وفي حالة وجود توزيع غير عادل للمصادر والحريات والحقوق فإن اللاعنف الهيكلي يوفر للشعب إمكانية معالجة الصراعات بالوسائل السلمية التي تشمل الوساطة وتحويل النزاعات والمصالحة، وهناك أيضاً اللاعنف الثقافي الذي يشمل تلك الأجزاء من ثقافتنا التي تُرسي تقاليد السلوك اللاعنفية الذي يخلد ويكرس القيم والصفات اللاعنفية، ونجد التقاليد اللاعنفية في معظم الثقافات والاديان والفلسفات، وبينما نادراً ما تكون هي المسيطرة على تفكير المجتمع إلا أنها تشكل أجزاء مهمة من قواعد وسلوك النظام فيما يتعلق بالعلاقة بين الأفراد وبينهم وبين الطبيعة، ونجد أثر أساليب اللاعنف لمعالجة الصراعات بعيداً في أغوار التاريخ⁽¹⁾.

والواقع، أن فلسفة اللاعنف تقسم إلى قسمين أساسيين:

1. اللاعنف المبدئي **Principled Nonviolence**: وهو يشير إلى النهج الذي يستند إلى دواعٍ دينية أو أخلاقية أو فلسفية؛ أي يعمل من خلال الاقتناع بفكرة وليس بناء على النفعية كما يزعم معتقيه، ويرى هؤلاء أن العنف مدان لأنه يسبب معاناة غير ضرورية ويزيل إنسانية الضحية والجلاد، ولا يجلب سوى حلول قصيرة المدى، علاوة على ذلك فإن رفض إيذائه الخصم يعتبر أمراً أساسياً ولا ينبع من غياب الوسائل القادرة على إيذائه بل يحتم حماية ذلك الخصم⁽²⁾، والمؤيدون لهذا الاتجاه من اللاعنف لديهم تصور روحي، فليس مهماً لديهم الإنتاجية **Effectiveness** ذلك المصطلح السائد في عالم الصناعة بل الهم من ذلك الغرس **Fruitfulness** وهو المصطلح المستعار من عالم الزراعة، ليس من واجب الفرد أن يكون منتجاً بل أن يكون مخلصاً وأن يبذر البذور، تلك البذور التي يمكن أن تتطور على المدى البعيد بقدره الله لتعم أماكن وأزمنة بعيدة، ومن أولويات اللاعنف لديهم تقديم الطعام وإيواء ضحايا العنف، كما أن العلاقة بين اللاعنف وحسن المعاملة علاقة قوية والاستماع للطرف الآخر يعمل على إدراك حقيقة العالم وفقاً لتصور الآخرين، كما يُعد الاعتماد المتبادل **Interbeing** بين الكائنات مبدأً أساسياً، أكد على ذلك مارتن لوثر كينج أثناء

(1) Jørgen Johansen, **op. cit**, P.151

(2) Véronique Dudouet, **op. cit**, p.6

سجنه وإقامته في سجن برمنجهام: "الظلم في مكان ما يعتبر تهديد للعدالة في كل مكان، هناك شبكة متبادلة محتومة لا مفر منها، فكل ما يؤثر على الفرد يؤثر على الجميع بالمقدار والتأثير نفسه بطريقة غير مباشرة"، ويُعد التعاطف أو الحب من المفاهيم الأساسية في المسيحية التي تقود إلى اللاعنف كما ذكر مارتن لوثر كينج الذي عبر عن فضيلة أغابي Virtue Of Agape حين عرفها على أنها "التعاطف... إخلاص النية السليمة للجميع... فيضان الحب الذي لا يبحث عن مقابل"، فالحب والتعاطف بينهما روابط قوية، حتى تحب يجب أن تبحث عن العطف، وحتى تتعاطف يجب أن تكون إنساناً محباً، وهذا الاتجاه ارتبط بالمدرسة المعيارية في التحليل وتبناه العديد من الممارسين ويعتبر غاندي الرجل الأول في هذا المضمار على المستويين التنظيري والعملي⁽¹⁾.

2. اللاعنف البراغماتي Pragmatic Nonviolence : وهو لا يعمل على أسس مبدئية بهدف تجنب إراقة الدماء ،وبدلاً من ذلك فإن معتنقيه اختاروا طريق اللاعنف كاستراتيجية تهدف إلى هزيمة الخصم باعتبارها، من وجهة نظرهم، أكثر الوسائل فعالية وأقلها تكلفة، أو لعدم وجود بدائل أفضل، كأن ينعدم وجود العناصر المسلحة المطلوبة للمواجهة"، والنهج البراغماتي يشترك في أوجه شبه عديدة مع المجال الأكاديمي للدراسات الاستراتيجية أكثر من تشابهه مع مدرسة تحويل الصراع، وتم وصفه على أنه "حرب بوسائل أخرى" أو "عمل يعادل حرب غير متكافئة مثل حرب العصابات على سبيل المثال"، والفرق يكمن في غياب العنف المادي في الجانب الذي لا يحمل السلاح، وهو عمل يتكامل مع مبدأ الواقعية القائم على أساس المصالح، ويعرف الصراع بأنه كفاح مكسب وخسارة لصالح أحد الأطراف على حساب الطرف الآخر، وتعمل الأبحاث الحديثة في مجال اللاعنف البراغماتي على رفع مستوى المنفعة الحدية باستخدام المعرفة المسبقة والتخطيط الدقيق للاستراتيجيات والتكتيكات⁽²⁾، واللاعنف البراغماتي لا يعود في التاريخ أكثر من مئة سنة ماضية، ومع ذلك فإن الدعاة الذين تبنوه فاقوا في عددهم أصحاب اللاعنف المبدئي، وهؤلاء البراغماتيون نجدهم في الحركات الاجتماعية والسياسية الحديثة التي تشمل الشبكات النسائية والنقابات العمالية

(1) Harry Murray, Mikhail Lyubansky, Kit Miller and Lilyana Ortega, "Toward a Psychology of Nonviolence", E. Mustakova-Possardt et al. (eds.), **Toward a Socially Responsible Psychology for a Global Era, International and Cultural Psychology**, DOI: 10.1007/978-1-4614-7391-6_7, Springer Science+Business Media New York 2014,p. 161, 155, 165 at: <file:///C:/Users/USER/Downloads/TowardaPsychologyofNonviolenceMurrayLyubanskyMillerandOrega.pdf>

(2) Véronique Dudouet, **op. cit**, p.6- 7

والجماعات البيئية وحركات التضامن ومنظمات السلام⁽¹⁾، وفي المجال السياسي تبنى نيلسون مانديلا هذا التفكير وعبر عن ذلك في أكثر من موضع في مذكراته نقتبس منها قوله: "لم يكن اللاعنف في تصوري مبدأ أخلاقياً بل استراتيجية محدودة، إذ لا خير في استخدام سلاح غير فعال"⁽²⁾، ويعتبر جين شارب المنظر الأول في هذا المضمار، وهو الرجل المتهم بإشعال الثورات في الدول المناهضة لسياسة الولايات المتحدة، بما في ذلك الثورات الملونة وثورات الربيع العربي.

ويبدو أن الحجج المبدئية والبراغماتية تكمل بعضها البعض وهي أحياناً تتبنى الأساليب نفسها مثل العصيان المدني وعدم التعاون⁽³⁾، وفي الظاهر فإن النوايا هي الحد الفاصل في تبنى أساليب اللاعنف وهي أمور غير قابلة للقياس، في حين أن الأهداف المبتغاة هي التي تحدد بشكل حاسم نوع اللاعنف المطلوب؛ إذ أن الأهداف تختلف بشكل جذري كما سنعرض لذلك لاحقاً .

ومن ناحية أخرى، فإن اللاعنف المبدئي يتسم بأنطولوجية راديكالية تتجاوز اللاعنف البراغماتي بمراحل؛ فهو يتحدى عسكرة وهيمنة وسيادة السياسات المهيمنة ويسعى نحو تغييرها بحيث تصبح المؤسسات السياسية غير مركزية، وتستجيب وتمثل حقيقة الرأي السياسي والاجتماعي المتنوع، والتخلص من القبضة الحديدية التي تقبع تحت القفازات المخملية لجميع المؤسسات السياسية والقانونية، ودعاة اللاعنف المبدئي غير سعداء بإعادة ترتيب الكراسي على سطح السفينة تايتك واستبدال سلطة بأخرى، فهم يريدون تغيير السفينة برمتها، يريدون سفينة آمنة، "بالإضافة لحد أدنى من أنظمة الدولة وحد أدنى من المؤسسات الأمنية، يريدون مفاهيم أعمق للشرعية الشعبية بدلاً من الرأي السائد بأن الدولة هي الوحيدة التي تمتلك شرعية استخدام العنف"⁽⁴⁾.

ويرى بعض النشطاء أن التخريب لا يتوافق مع مبادئ اللاعنف ويعتبرونه سلبياً في ذاته لأنه يعطي صورة غير حضارية للمجتمع، غير أن المدافعين عن الأمر يرون بأن تحطيم نافذة مصنع على سبيل المثال لا يقارن بهدر مئات الآلاف من الدولارات بسبب الإضرابات، وهو أمر لا خلاف عليه في المقاومة اللاعنفية، اللاعنف أكثر تدميراً من حجر يقذف على نافذة⁽⁵⁾، ووفقاً للمدون الناشط برندان كيلبي

(1) Jørgen Johansen, *op. cit*, P.148

(2) نيلسون مانديلا، رحلتي الطويلة من أجل الحرية، ترجمة عاشور الشامس (ماريسبيرغ: جمعية نشر اللغة العربية، 1998)، ص152

(3) Véronique Dudouet, *op. cit*, p.8

(4) Kevin P. Clements, Principled Nonviolence: An Imperative, Not an Optional Extra, *Asian Journal of Peacebuilding*, Vol. 3 No. 1 (2015): 1-17, p. 12

(5) أحمد عادل عبد الحكيم، مرجع سابق، ص39

Brendan Kiley "هناك فرق أخلاقي كبير بين تحطيم زجاج بنك وبين تحطيم شخص، ووضع الاثنين تحت مصطلح واحد هو (العنف) يعبر عن كسل فكري وقلّة مسؤولية سياسية، تحطيم نافذة ليس عنفاً، إنه تخريب، وهناك فرق، إلا إن كنت تعد الناس والممتلكات المادية هما الأمر نفسه أخلاقياً، فخلال الثورتان التونسية والمصرية في عام 2011 التي صنفهما البعض على أنهما أنجح الثورات اللاعنفية في التاريخ الحديث، استعملت تكتيكات راديكالية تلامس العنف في الكثير من الأحيان مثل حرق مباني الأمن وسيارات الشرطة ورمي الحجارة والمولوتوف على قوات الأمن وتحصين وإغلاق الطرقات العامة واقتحام مؤسسات الحزب الحاكم وإحراقها وقتال الشوارع مع مؤيدي النظام وتم اعتبارها على أنها تكتيكات لاعنفية⁽¹⁾، كما أن شارب قدر بأن الانتفاضة الفلسطينية الأولى (1987-1993) التزمت بنحو 85 بالمئة بأساليب اللاعنف، ونظر شارب لإلقاء الحجارة وقنابل المولوتوف أنها نوع من "العنف المحدود"، بينما ذكر أشكال اللاعنف التي اتخذتها الانتفاضة مثل الجنازات التظاهرية ورفع الأعلام الفلسطينية والمقاطعة الاقتصادية وإضراب العمال وغيرها⁽²⁾.

إن عدم القتل أو حتى الإيذاء ليس مطلقاً في جميع الظروف وليس هناك إجماع حول المعايير التي يجب الالتزام بها للإحجام عن ذلك، ففي حالة الدفاع عن النفس والقتل الرحيم للشخص الذي يعاني من مرض عضال غير قابل للشفاء، والانتحار في معسكرات الاعتقال وأمور أخرى غير متفق عليها في مجال اللاعنف⁽³⁾، ويبدو أن المفهوم واسع بحيث يمكن اعتبار شخص ما دافع عن عائلته بشجاعة باستخدام العنف أقرب إلى اللاعنف من شخص آخر هرب بنذالة وجبن، فالهرب لا يمثل اللاعنف، إذ أن بعض أنواع العنف يمكن تسويغها بأن نجد لها عذراً من الناحية الأخلاقية ولكن لا يمكن إباحتها وإجازتها⁽⁴⁾، فالعنف الحقيقي كما يرى مايكل ناغلر لا يكمن في الفعل وإنما في النية على الإيذاء، وهو بالضبط المعنى الذي يدل على الكلمة السنسكريتية هيمسا بشأن العنف، وهي نقيض أهيمسا، التي تعني غياب الرغبة أو النية في

(1) طوني صغيبي، لعنة الألفية - لماذا يفشل النشاط التغيير (بيروت: منشورات مدونة نينار، 2014)، ص 68-69

(2) جين شارب، الانتفاضة والنضال بلا عنف، ترجمة المركز الفلسطيني لدراسات اللاعنف، القدس: المركز الفلسطيني لدراسات اللاعنف، (1990)، ص 1

(3) Mario López Martínez, *op. cit*, p.69

(4) Jacob N. Bauer, *The Normative Ethics of Gandhian Nonviolence*, Master thesis, Wright State University, Ohio, 2013, p. 65 AT
https://corescholar.libraries.wright.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://scholar.google.com/&httpsredir=1&article=2313&context=etd_all

الأذى⁽¹⁾، كما لا توجد خطوط فاصلة بين تكتيكات العنف واللاعنف، فتعريف العنف بحد ذاته يعتبر تعريفاً هلامياً وفضفاضاً، وعادة ما تفرضه السلطات الحاكمة وفقاً لمقياسها وذلك لوصف أي نشاط اعتراضى يمكن أن يغير الأمر الواقع⁽²⁾.

وهناك من يرى بأن حركات اللاعنف تعمل بفعالية أكبر حين تكون حركة الاحتجاج قابلة للتحويل إلى حركة مسلحة أو عنيفة مما يستدعي من السلطات الاستجابة لمطالب الحركة اللاعنفية لتجنب الاحتمال الأسوأ⁽³⁾، إلا أن معظم معتققي اللاعنف يؤكدون على ضرورة النأي بأنفسهم بعيداً عن العنف، وإن كان لا بد من استعمال السلاح فهم يعملون على الفصل التام بين العاملين بحيث يشكلان خطين متوازيين لا تقاطع بينهما، وهو الأمر الذي دعا له شارب وتبنته حركة التحرير في أفريقيا الجنوبية على سبيل المثال كما سنرى بالتفصيل في الفصل الرابع، إضافة لذلك فإن الأنظمة الديكتاتورية هي التي تحاول عسكرة المقاومة اللاعنفية ودفعها باتجاه العنف المسلح حتى تسوغ لنفسها استخدام القمع العنيف الذي تتفوق به على المقاومة الشعبية . وعموماً هناك مواصفات "لأسلحة حرب اللاعنف" يمكن إجمالها بما يأتي⁽⁴⁾:

1. فوق دستورية: أي أنها لا تتقيد بدستور الدولة مع أنها قد تلجأ لأساليب لا تخالف الدستور .
2. حرب مواجهة: سواء أكان ذلك بطريقة مباشرة أم غير مباشرة تسعى لتقويض قوة الخصم والضغط عليه وإجباره على تغيير مواقفه أو تنفيذ مطالب المقاومة.
3. غير متوقعة المسارات والنتائج: فهي تسلك استراتيجيات بطرق مفاجئة وتغير من قواعدها بحيث لا يتكهن الخصم بالخطوة اللاحقة للمقاومة.
4. توفر عنصر المخاطرة: لأنها تعمل على العصيان وتجاوز الخطوط الحمراء .
5. ليست سلمية بشكل مطلق: فهناك حالات قد يتم فيها استخدام القوة البدنية عند احتلال أو اقتحام مبنى مثلاً أو عرقلة مسيرة قطار محمل بأغذية فاسدة عبر إعطاب السكة الحديدية، ويعتبر نشاط اللاعنف بأن الأمر طارئ في أقل الحدود وليس جزءاً أصيلاً من فلسفتهم، ومن هنا وصف لويس بيرنيرت العنف الذي يختلط بالكفاح اللاعنفي بأنه: "لا يتعلق بعنف السلاح، ولكنه لا يقل تدميراً عن ه من حيث القوة."

(1) مايكل ناغلر، البحث عن مستقبل لا عنفي، ترجمة غياث جازي (دمشق: معابر للنشر والتوزيع، 2009)، ص 58

(2) طوني صغيني، مرجع سابق، ص 68

(3) المرجع نفسه، ص 69

(4) أحمد عادل عبد الحكيم، مرجع سابق، ص 36-39

ويرى البعض أن اللاعنف لا يمكن اعتماده في خدمة قضية ظالمة وإنما يكون في خدمة القضايا العادلة فحسب، ووفقاً لهذه الرؤية انبثق التعليل القائل بتحير الأنظمة غالباً في التعامل مع ممارسيه بالعنف أو عدم جدوائية العنف في تلك الحالات، ولو كان اللاعنف يمارس دفاعاً عن القضايا الظالمة لكان في أسلوبه مسوغ لضربه من قبل الأنظمة وعدم وقوفها موقف المتحير إزاءه⁽¹⁾، وهذه الفكرة لا يمكن الأخذ بها على عواهنها، وسنعود لها لاحقاً، ففكرة اللاعنف بحد ذاتها قد تكون فكرة "طاهرة" كما هو الحال مع الأديان غير أن استغلالها لأهداف سياسية براغماتية أمر فيه نظر، كما أن شيطنة الخصم تمهيداً لسحقه أسلوب معروف ومتبع في الصراعات السياسية، ولا تحول "الطهارة" دون ذلك.

بين العنف واللاعنف

على الرغم من أن الثورات اللاعنفية تختلف نوعياً عن الثورات العنفية إلا أن كلاهما تنشأ عن الظروف نفسها، الثورات تنشأ عندما يعم التظلم المضاد للدولة وتحجم النخب عن دعمها وولاؤها للنظام وتصطف إلى جانب المعارضة، غير أن السخط منفرداً غير كافٍ بل يتوجب وجود ثقافة المقاومة التي توّطر هذا السخط ضمن نقد إيديولوجي أوسع للنظام الحاكم، كذلك يجب وجود منظمات تعبوية قادرة على التنسيق وتوجيه التمرد بمجرد اندلاعه، وخلال ذلك تُظهر الثورات اللاعنفية ديناميات مختلفة تماماً عن الثورات العنيفة⁽²⁾.

والواقع أن موضوع العنف شغل مكاناً واسعاً في العلوم الاجتماعية بشكل عام والسياسية بشكل خاص، وتكاد تنحصر كتب التاريخ في سرد وتحليل المعارك والحروب، كما أن معظم الفكر السياسي الحديث، وخاصة الفكر الغربي، استند في تحليلاته للظواهر الاجتماعية والسياسية إلى مبادئ المنفعة والعقلانية والأناية، واعتبار العنف وسيلة فاعلة لتحقيق الغايات. ووفقاً لماكس فيبر Max Weber (1864-1920) فإن الوسائل الحاسمة في السياسة هي العنف، وليس صحيحاً أن الخير يعقب الخير وأن الشر يعقب الشر، بل غالباً فإن العكس هو الصحيح، وأي شخص عاجز عن إدراك ذلك فهو سياسي قاصر، وأي شخص يهتم بالمحافظة على الضمير والروح يجب ألا يسلك طريق السياسة، فجميع المهمات

(1) ياسين محمد حمد، مرجع سابق، ص 81

(2) Sharon Erickson Nepstad, "Nonviolent Resistance in the Arab Spring: The Critical Role of Military-Opposition Alliances", *Swiss Political Science Review* (2011) Vol. 17(4): 485-491, p. 485 at: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.1662-6370.2011.02043.x>

السياسية المختلفة يمكن حلها فقط عن طريق العنف⁽¹⁾، ويُعتبر العنف وفقاً للتعبير الماركسي "قاطرة التاريخ" لتحقيق التغيير المنشود، ووفقاً لماركس فإن الحروب كالنار تَجلي صدأ التاريخ⁽²⁾.

عرف نارايان ديساي Narayan Desai (1924-2015) الرئيس السابق لمقاومي الحرب الدولية War Resisters' International العنف بأنه: "كل شيء يعكر صفو تناغم الحياة"⁽³⁾، ووفقاً لمنظمة الصحة العالمية فإن العنف هو "الاستعمال المتعمد للقوة الملموسة (المادية) أو القدرة، سواء بالتهديد أم الاستعمال المادي الحقيقي ضد الذات أم ضد شخص آخر أم مجموعة أم مجتمع، بحيث يؤدي إلى حدوث (أو رجحان حدوث) إصابة أو موت أو إصابة نفسية أو سوء نماء أو حرمان"⁽⁴⁾.

ربما تتماهى هذه التعريفات مع الرؤيا التي طرحها الفيلسوف الاقتصادي وناشط السلام كينث بولدينغ Kenneth Boulding (1910-1993) الذي قسم العنف إلى ثلاثة أنواع: عنف مباشر Direct Nonviolence وعنفي هيكلي Structural Nonviolence وعنفي ثقافي Cultural Nonviolence، فالعنف المباشر هو الذي يؤدي إلى أذى الآخرين بإحضار النية، أي بطريقة مقصودة، والعنف الهيكلي هو الذي يؤدي إلى آخرين من خلال البناء السياسي الاجتماعي والقرارات التي تحرم الأفراد من الوصول إلى الحاجيات الأساسية اللازمة والتي بدورها تعيق من ممارسة إمكانياتهم، فهو جريمة تلحق ضرراً بالبشر نتيجة الظلم، ومنذ سنوات فإن معدل عدد الأفراد الذين لقوا حتفهم في ساحات القتال يقترب من العدد 300 فرد يومياً، أو 100,000 سنوياً، ووفقاً لمنظمة الصحة العالمية هناك 60 مليون يلقون حتفهم سنوياً في سن مبكرة، على الأقل نصف هؤلاء نتيجة أمراض قابلة للعلاج أو نقص مياه الشرب والطعام والمأوى، وهذه أمثلة على العنف الهيكلي الذي يفوق العنف في الحروب، والعنف الثقافي هو التسوية الثقافي للعنف المباشر أو الهيكلي، وهذا النوع من العنف يمكن أن يأخذ شكل القصص أو الأغاني أو النواحي الدينية أو التقاليد⁽⁵⁾، والتسوية غالباً ما يعتمد على أيديولوجية معينة قادرة على التعبئة بحيث تشمل عملية التفكير العقلاني، وهذه الأيديولوجية غالباً ما تركز إلى معتقدات تسمو إلى التقديس لدى الشعوب.

(1) Kevin P. Clements, *op. cit.*, p.8

(2) عبد الحسين شعبان، "العنف وفريضة اللاعنف: شذرات من تجربته شخصية، منتدى الفكر العربي، يناير 2018، alt.org.jo

(3) Jørgen Johansen, *op. cit.*, P.27

(4) منظمة الصحة العالمية، التقرير العالمي حول العنف والصحة (القاهرة: المكتب الإقليمي لشرق المتوسط، 2002)، ص5

(5) Jørgen Johansen, *op. cit.*, P.28

وتجدر الإشارة إلى أن هناك "شبه اتفاق بين أغلب دارسي ظاهرة العنف السياسي على أن العنف يصبح سياسياً عندما تكون أهدافه أو دوافعه سياسية، على الرغم من الاختلاف بينهم في تحديد طبيعة هذه الأهداف ونوعيتها، وطبيعة القوى المرتبطة بها، ولذلك فإن أغلب الباحثين والدارسين يعرفون العنف السياسي بأنه استخدام القوة المادية أو التهديد باستخدامها لتحقيق أهداف سياسية"⁽¹⁾ أي عند منطقة التقاطع بين السياسة بمفهومها الواسع والعنف بمعناه الواسع كذلك، فالسياسة لا تكون عنفاً بالضرورة، والعنف ليس بالضرورة أن يكون سياسياً، غير أن هناك منطقة تتلاقى فيها السياسة بالعنف، وهي العنف السياسي، وذلك عندما يصبح العنف أداة لتنفيذ غاية سياسية، وفي المضمار نفسه يمكن القول بأن اللاعنف يصبح ذو طابع سياسي عندما يكون أداة لتنفيذ غاية سياسية، وذلك على الرغم من عدم وجود اتفاق بين دعاة اللاعنف حول العلاقة بين الوسيلة والغاية كما سنرى لاحقاً.

ركزت حركات السلام تقليدياً على العنف المباشر الدائر في ساحات القتال، غير أنها أضافت إلى جدول أعمالها أشكال أخرى من العنف بحيث شملت تكاليف الحروب التي تؤدي إلى تخفيض ميزانية الصحة والتعليم، والتعذيب وإطلاق النار في المدارس، وإلى حد ما العنف المنزلي، كما أضافت بعض الحركات الاجتماعية إلى جدول أعمالها العنف السيكلوجي (التمتر)، والعنف ضد الحيوانات والعنف ضد الطبيعة وأشكال أخرى من العنف الهيكلي مثل الفقر ومساائل العدالة الاقتصادية⁽²⁾، وهناك العديد من حملات اللاعنف كانت ضد الحروب وبعضها الآخر لحظر الألغام الأرضية والذخائر العنقودية والأسلحة الكيميائية والبيولوجية⁽³⁾، وهذه الأنواع من الحملات خارج نطاق هذه الدراسة التي تنحصر في اللاعنف بوصفه نضال سياسي.

وعلى الرغم من أهمية العنف بوصفه وسيلة لتحقيق غايات سياسية أو اجتماعية إلا أن دعاة اللاعنف سددوا سهام نقدهم باتجاه تلك الوسيلة:⁽⁴⁾

1. يذكر دعاة العنف على أن العنف بمثابة مولدٍ للتاريخ، وليس هناك تغيير ذو شأن بدون أن يرافقه عنف سياسي، إلا إن دعاة اللاعنف ينظرون بأن العنف أثبت عدم كفاءته بدرجة عالية.

(1) إبراهيم حسنين توفيق، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص31

(2) Jørgen Johansen, *op. cit*, P.28

(3) Oseremen Felix Irene, *op. cit*, p.48

(4) Mario López Martínez, *op. cit*, p.73

2. عدم الإنسانية للعنف: حيث يعمل العنف على إزالة الإحساس بالإنسانية لدى الأشخاص الذين يستعملونه مما ينتج عنه فقد العواطف أو عدم القدرة على التعبير عن المشاعر Alexithymia مما يسمح لهم بارتكاب أعمال وحشية بحيث يفقدون إحساسهم بالهوية الأخلاقية كبشر مما يجعلهم قادرين على ارتكاب الفظائع كما لو كانت مجرد وظيفة ويولد اغتراب كامل بين الضحية والجاني، وفي مثل هذه الحالات فإن العنف لا يدمر الضحايا فحسب وإنما جلاذيتهم أيضاً.
3. يعمل العنف على الحط من منزلة الغايات التي قام من أجلها، وإحدى مشاكل العنف والكفاح المسلح، بصرف النظر عن السبب، يكمن في الخطر المرتبط بإزالة غايته وتحريف العدالة التي كانت هي الغاية؛ عن طريق تحويل العنف من وسيلة إلى غاية بحد ذاته، وينتهي العنف بتآكل العديد من المبادئ الأخلاقية وإبعاده عن أصل القضية العادلة وتحويلها وفقاً للوسائل.
4. خطر عسكرة المجتمع والأفراد: الاستخدام المطول والممنهج للعنف يقود نحو الاستبداد والطغيان ويتولى الجيش مجالات واسعة من الحياة المدنية والخاصة وبالتالي يوجه السياسات والقيم التي قد تؤدي إلى حالات مفزعة يصعب الهروب منها.

عدا عن ذلك فإن التمرد العنيف يمكن أن ينجح في تحقيق أهدافه إلا أن تكاليفه البشرية مرتفعة للغاية ما بين قتلى وجرحى⁽¹⁾، وأن العنف يولد العنف، وتذكر الأسطورة اليونانية أن 999 مقاتلاً كانوا ينبثقون من دم كل محارب يقتل، وأن من يشرع في ممارسة الجريمة السياسية كمن يزرع أسنان التين⁽²⁾، صانعاً بذلك عجلة من العنف المستمر، إضافة إلى ذلك فإن الظروف التي تعقب الصراع العنيف تصبح أكثر قمعية بشكل واضح، ففي الثورات البلشفية (1917) والجزائرية (1954 - 1962) والكوبية (1959-1953) والصينية (1946-1952) والفيتنامية (1975-1959)، الثورات الكبرى التي التف حولها الملايين، كانت الأنظمة الجديدة التي تضم المتمردين المنتصرين قاسية للغاية تجاه السكان، واستهدفت العنف الانتقامي أنصار النظام السابق بدون احترام لحقوق الإنسان، ولا يمكن تصنيف أي من هذه الدول اليوم على أنها ديمقراطية، وتوصلت دراسة تشينويث وستيفان أن الحكومات الديمقراطية الناجحة لم تتجاوز 5% من التمردات الناجحة، واستشهدت الدراسة بما توصل له أكرمان وكارانتشي Karantychy بأن 67% من الدول التي تصنف بأنها غير حرة عام 2005 جاءت عن طريق العنف، وتعدُّ الثورة في كوستاريكا حالة نادرة حيث عمل المتمردون المنتصرون على عقد انتخابات حرة ونزيهة بشكل طوعي، وعملوا على تسريح الجيش

(1) Erica Chenoweth and Maria J. Stephan, **Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict** (N.Y: Columbia University Press, 2011), p. 79

(2) مولانا أبو الكلام آزاد، **الهند تظفر بالحرية**، ترجمة نبيلة يوسف الزواوي (الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث)، 2011، ص 36

الذي كان على وشك الوصول للسلطة⁽¹⁾ وكذلك الأمر مع المشير سوار الذهب (1934 – 2018) الذي سلم مقاليد الحكم في السودان للحكومة المنتخبة عام 1986 بعد الإطاحة بالرئيس جعفر النميري (1930 – 2009) في انتفاضة إبريل 1985.

وعلى افتراض أن هدف الثورة هو تحقيق النظام الديمقراطي، ومع ذلك، وبالمنطق نفسه كيف نفسر نتائج الثورات الدموية العنيفة البريطانية والفرنسية والأمريكية التي ولدت ديمقراطيات، وماذا عن الثورات الملونة اللاعنيفة التي ولدت ديكتاتوريات جديدة موالية للغرب، وهل هناك حالات أدت فيها حملات اللاعنف إلى نظام ديمقراطي حقيقي؟، يبدو أن التحول نحو الديمقراطية لا تحكمها دالة خطية، وليس بالضرورة أن يعقب الثورات اللاعنيفة أنظمة ديمقراطية.

هناك العديد من الدراسات التي اعتمدت الأسلوب الإحصائي/ الاحتمالي لمعالجة النضال اللاعنفي في مواجهة العنف، ومن هذه الدراسات الدراسة التي أعدها كل من ريخيل بهافناني Rikhil Bhavnani أستاذ العلوم السياسية في جامعة ويسكونسن، وسامترا Saumitra Jha أستاذ الاقتصاد في جامعة ستانفورد وذلك بتحليل بيانات 250 من الحملات القائمة على العنف وأخرى قائمة على اللاعنف في الفترة من 1945 – 2006 ومقارنة ذلك في الدولة نفسها، وكانت النتائج⁽²⁾:

1. احتمالية أن تحقق الحملة 100% من أهدافها المعلنة كانت أقل للحملات اللاعنافية من الحملات التي اعتمدت العنف في ظل وجود عدد أقل من 100,000 من الأعضاء المشاركين، وكلما زاد العدد تزداد الاحتمالية والفعالية لصالح الحملات اللاعنافية.
2. كما أن الحركات اللاعنافية تكون أقل نجاحاً من العنافية في ظل تغطية إعلامية ضئيلة أو معتدلة، ولكن من اللافت للنظر أن الحملات اللاعنافية أكثر احتمالية للنجاح عندما تتجاوز 500,000 من الأعضاء ووجود تغطية إعلامية.
3. على الرغم من أن زيادة حجم الحملات اللاعنافية تزيد من فعاليتها إذا حافظت على الانضباط، إلا أن زيادة الحجم بحد ذاته يزيد من احتمالية الانعطاف نحو العنف، وكذلك الأمر بالنسبة للحملات التي تحتضن تنوعاً إثنياً، فإنها تزيد من احتمالية الانعطاف نحو العنف أيضاً.

(1) Erica Chenoweth and Maria J. Stephan, *op. cit.*, p. 79, 233

(2) Rikhil Bhavnani and Saumitra Jha, "Gandhi's Gift: Lessons for Peaceful Reform from India's Struggle for Democracy", *The Economics of Peace and Security Journal*, P. 76 Vol. 9, No. 1 (2014), p. 79, at: <https://web.stanford.edu/~saumitra/papers/GandhisGiftEPSJfinal.pdf>

4. في ظل غياب صحافة حرة وحق التجمع من المستحيل جذب الرأي العالمي للقضية، عدا عن القدرة على حث حركة الجماهير أو جعل نوابك معروفة لدى الخصم.

ومن الدراسات اللافتة للانتباه الدراسة التي قامت بها كل من إيريك تشينويث Erica Chenoweth (1980 -) أستاذة العلوم السياسية في جامعة هارفارد وماريا ستيفان Maria J. Stephan المهتمة بدراسات فعالية المقاومة العنيفة واللاعنفية، ومن خلال البيانات التي اعتمدت عليها تشينويث وستيفان التي تضمنت 218 تمرداً عنيفاً منذ عام 1900 توصلت الباحثتان إلى بيانات إحصائية هامة حول اللاعنف، وترجم تلك الدراسة بأنه على طول الزمان والمكان كانت الحملات الكبرى لديها احتمالية أكبر لنجاح من الحملات الصغرى؛ فكلما زاد عدد المشاركين زادت احتمالية النجاح، ومع ذلك شهد التاريخ حملات كبيرة فشلت فشلاً ذريعاً كما حصل في الحملة الشيوعية في الخمسينيات من القرن المنصرم في ألمانيا الغربية التي شارك فيها 400 ألف مشارك وكذلك التمرد في الصين ضد اليابان في الثلاثينيات والاربعينيات من القرن المنصرم بمشاركة تجاوزت 4 مليون، فالعدد عامل مهم، ولكنه غير كافٍ لضمان النجاح⁽¹⁾، ومع ذلك أكدت تشينويث بعد نشر الدراسة على فكرة مهمة، ففي عام 2013 أكدت أن نسبة صغيرة من السكان تضمن نجاح الحملات اللاعنفية بشكل مطلق؛ أي بنسبة 100% على حد زعمها، وهذه النسبة هي 3.5% من عدد السكان، وهذه القيمة تعد صغيرة، غير أنها عند ترجمتها الى عدد، وليس نسبة، تترجم إلى ملايين، ففي الولايات المتحدة سيكون العدد 11 مليون نسمة، ومن خلال التدقيق في مئات الحملات خلال القرن المنصرم فقد تبين أن الحملات اللاعنفية تفوق الحملات العنيفة في تحقيق أهدافها بنسبة الضعف، كما أن 3.5% من السكان المشاركين في الاحتجاجات نسبة كفيلاً لتغيير سياسي حقيقي وأن النجاح أمر محتوم، ولم يكن هناك أي حملة فشلت بعد أن حققت هذه النسبة وهي ظاهرة أطلقت عليها إيريك تشينويث قاعدة 3.5%⁽²⁾، ومع ذلك، وفقاً لما نقله موقع البي بي سي BBC فقد شارك في بداية الثورة السورية مئات الآلاف في المظاهرات ضد نظام بشار الأسد، وقد بعض النشطاء عدد المتظاهرين في تموز 2011 بثلاثة ملايين متظاهر⁽³⁾، فإذا كان عدد الشعب السوري قريباً من حاجز العشرين مليون، فإن ترجمة العدد إلى نسبة تقترب من/ أو تتجاوز 15% من عدد السكان وهي نسبة تفوق قاعدة 3.5% بأربعة أضعاف، ومع ذلك لم

(1) Erica Chenoweth and Maria J. Stephan, *op. cit.*, p. 57

(2) ديفيد روبنسون، "القاعدة 3.5: كيف يمكن لأقلية صغيرة تغيير العالم" ترجمة وتحرير نون بوست نقلاً عن بي بي سي <https://www.noonpost.com/content/27818>

(3) Syria: 'Hundreds of thousands' join anti-Assad protests
Published 2 July 2011, <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-13988701>

تحقق الثورة السورية لغاية الآن أهدافها، وهو ما ينفي قاعدة تشينويث، فلا يوجد في العلوم الاجتماعية والإنسانية أمور حتمية، وليس هناك "واحد زائد واحد يساوي اثنان"، وكل حالة تعالج بمفردها بسبب ظروفها الخاصة، والظروف لا يمكن أن تتشابه في الحالات جميعها .

ووفقاً لدراسة تشينويث وستيفان فإن متوسط عدد المشاركين في الحملات اللاعنيفة كان 200,000 مقابل 50,000 للحملات العنيفة ويعود ذلك وفقاً للدراسة لأسباب عديدة أهمها⁽¹⁾:

1. الحواجز البدنية Physical Barriers : عادة ما تكون المخاطر البدنية والتكاليف للمشاركين في حملات المقاومة العنيفة عالية وهي تحتاج إلى لياقة بدنية عالية، وبالتالي فهي تتطلب التدريب والقدرة على استعمال السلاح وغالباً العزلة عن المجتمع، وبالمقابل فإن هذه الأمور غير مطلوبة في الحملات اللاعنيفة بل أن المريض يستطيع المشاركة في هذه الحملات، فالإضرابات العمالية ومقاطعة السلع الاستهلاكية لا تحتاج إلى القوة الجسدية كما أن النساء وكبار السن يمكنهم المشاركة في هذه الحملات، وعلى الرغم من مشاركة النساء في الحملات العنيفة إلا أنها مشاركات محدودة.

2. الصعوبات المعلوماتية Informational Difficulties : يُقدم الأفراد على المشاركة في الاحتجاجات إذا توقعوا مشاركة أعداد كبيرة من أفراد الشعب، وللمزيد من تجنيد أعداد كبيرة فإن قادة الحملة يعملون على نشر فعاليتهم وأهدافهم، وفي ظل الخطورة في حالة العنف فإن المعلومات تكون غير قابلة للنشر، وعادة ما يعملون تحت الأرض، وعلى الرغم من أن أعمال العنف عادة ما تجذب وسائل الإعلام فإن معظم الحملات تبقى محجوبة عن الأنظار بما في ذلك المعلومات حول الأعضاء الناشطين مما يزيد من صعوبة التجنيد، والحجة المقابلة ترى أن الأعمال الدراماتيكية العنيفة لها تأثير كبير، ففي الوقت الذي تحتاج التنظيمات اللاعنيفة إلى اتصالات وتنسيقٍ عالٍ لتعبئة أعداد كبيرة من الشعب فإن عملية تجنيد واحدة قادرة على التحطيم والتدمير وإثارة وسائل الإعلام وبتكلفة قليلة نسبياً، ومع ذلك فإن الحملات العنيفة تعتمد على الدعاية وتحاول تضخيم حجمها وقدراتها للحث على التجنيد، وفي عالم الدعاية فإن الحملات العنيفة لها ميزة تكتيكية مقابل الحملات اللاعنيفة، ومن جهة أخرى فإن العمل غير السري للحملات اللاعنيفة يعمل على خفض تصورات الجماهير للأخطار مما يزيد من المشاركة، وهذا التفسير مدعوم بنظرية الكتلة الحرجة⁽²⁾ للعمل الجماعي التي تؤكد على وجود الحد الأدنى اللازم للتغيير، والذي يمكن تحقيقه من خلال اللاعنف، أن

⁽¹⁾ Erica Chenoweth and Maria J. Stephan, **op. cit**, pp. 51-55

⁽²⁾ المصطلح مقتبس من الفيزياء النووية، ويعني أقل كمية من الكتلة المشعة اللازمة لبدء الانشطار بدون توقف، وفي العلوم الاجتماعية تعني نسبة معينة من المجتمع اللازمة لبدء التغيير الاجتماعي.

المتظاهرين يبنون تصوراتهم حول فرص نجاح الاحتجاج بناء على الأنماط القائمة لنشاط المعارضة، فالشجاعة تولد الشجاعة خاصة عندما يكون المشاركون في الاحتجاجات من الناس العاديين الملتزمين بالقانون في ظل ما تقوم به وسائل الإعلام من تضخيم للأحداث ونتائجها.

3. وهناك عامل آخر يعزز المشاركة في الحملات اللاعنفية مقابل الحملات العنيفة ألا وهو إقامة المهرجانات وما يرافقها من الحفلات الموسيقية والغنائية ومسرح الشوارع، كما حصل في أوكرانيا وصربيا ومصر، فهذه المهرجانات تعمل على جمع أعداد كبيرة من الناس وخاصة من فئة الشباب الأمر الذي يعمل على كسر حاجز الخوف وتعزيز التضامن بين ضحايا القمع الذي ترعاه الدولة.

4. الحواجز الأخلاقية: يكون أثرها أعلى في الحملات العنيفة، فعلى الرغم من الرغبة في مقاومة الوضع الراهن إلا أن البعد الأخلاقي يعمل على الابتعاد عن القتل حتى لدى الفئة التي تتعاطف مع المقاومة.

5. مشكلات الالتزام Commitment Problems : توفر حملات المقاومة اللاعنفية فرصة أكبر للمشاركة بمستويات مختلفة من الالتزام بينما المقاومة العنيفة تتطلب مستوى عالٍ من الالتزام وذلك لأسباب عديدة: فمن ناحية فإن المجدد الحديث في الحملات العنيفة بحاجة إلى تدريب مما يخلق فجوة زمنية بين التجنيد والمشاركة الفعلية، وهذا بدوره يعمل على انخفاض عدد الأفراد الذين يقدمون على هذا العمل، ومن ناحية أخرى فإن العمل في الحملات العنيفة لا يقدر عليه الجميع لذلك تعمل المنظمات العنيفة على غربلة الأفراد المجندين استناداً إلى القدرة والثقة، ومن ناحية ثالثة، وخلال الصراع، فإن المشاركين في الأعمال اللاعنفية يعودون غالباً إلى أعمالهم وعائلاتهم وحياتهم اليومية مع القليل من المخاطرة مقارنة بالمشاركة في الحملات العنيفة الذين قد يفقدون وظائفهم وحياتهم العادية خلال أو بعد الصراع والعيش تحت الأرض تجنباً لأمن الدولة، ومن ناحية رابعة فإن المقاومة اللاعنفية تقدم مجموعة أكبر من الإجراءات الأقل خطورة فالنضال اللاعنفى لا يخلو من الضحايا ولكنه لا يرقى لخطورة المقاومة العنيفة بأي شكل من الأشكال حتى أثناء التدريبات أو من خلال النيران الصديقة.

وعلى الرغم من ذلك فإن الحملات اللاعنفية تواجه عقبات في عملية التجنيد أو التنظيم، ومن تلك

العقبات⁽¹⁾:

1. ربما تكون الحملات العنيفة أكثر جاذبية لمجموعة أوسع من الجماهير، فالحملات اللاعنفية تقتقد للمكاسب الخاصة التي يمكن أن توفرها الحملات العنيفة، إذ أن الحملات اللاعنفية تمنع عمليات

⁽¹⁾ Rikhil Bhavnani, *op. cit*, P.78

السلب والنهب التي تغيد على المستوى الفردي ومن ثم تحد من تجنيد بعض الأفراد، فمن الأسهل تعبئة الجماهير الغوغاء في ظل وجود فرص للسلب والنهب مقابل تعبئة أفراد الشعب التي تنأى بنفسها عن المكاسب على المدى القصير ومستعدة لأن "تدير الخد الآخر" في مواجهة الاستنزاف والغضب.

2. كلما نمت الحركة في الحجم والكثافة يصبح المحافظة على سلميتها أصعب، فيزداد لدى القادة والتابعين الحافز لارتكاب العنف لإحراز مكاسب شخصية حتى لو كان الأمر على حساب السياسة العامة، ومن جهة أخرى فإن الزعماء اللاعنفيين لديهم خيارات قليلة لمعاقبة مرتكبي العنف، وأكثر ما يمكن عمله الطرد من العمل، بينما القادة الذين يسعون بالاعنف يمكن أن يستخدموا العنف أو التهديد بالعنف لفرض الانضباط.

يرى المدافعون عن اللاعنف أن التاريخ التقليدي يعطي اهتماماً كبيراً للجيوش والحروب لدرجة أن أشكال المقاومة المدنية تكون غير مرئية، ويرجع جزء من ذلك إلى عدم وجود إطار لفهم العمل اللاعنفي أو حتى مصطلح لتميزه⁽¹⁾، ومن خلال دروس التاريخ وأفلام هوليوود والأخبار اليومية فإن معظم الناس لديهم اعتقادين بشأن العنف: فمن ناحية فإن الطرف الذي لديه قدرة أكبر على استخدام العنف هو الطرف الذي يكسب المعركة وهذه الفرضية تكمن خلف السؤال: ماذا بإمكانك أن تفعل في مواجهة النازية، والاعتقاد الثاني أن العنف أداة محايدة، فإذا تم استخدامه من قبل الأشرار فإن العنف سيء وإذا تم استخدامه من قبل الأخيار فهو عنف جيد، ومعظم أنصار الثورة يقبلون هذه الفرضيات، ويعتقدون أن الثورة قضية عادلة وأن العنف أداة جيدة لإنجازها، غير أن العمل اللاعنفي يرفض هذه الفرضيات كونه يسعى باتجاه آخر⁽²⁾ باعتباره أداة للمساعدة في إنشاء مجتمع سلمي، أو أنه الوسيلة المتاحة الفضلى في تحقيق الأهداف .

ويبدو أن الالتزام باللاعنف لا يحول دون التورط في العنف لدى بعض الحركات كما حدث في سوريا وليبيا، بينما كان الالتزام بهذا النهج في مصر فوق التصور، وحين صرح المرشد العام للإخوان المسلمين الدكتور محمد بديع: "سلميتنا أقوى من الرصاص" يبدو أنه كان يعني الالتزام باللاعنف بصرف النظر عن النتائج، فعلى الرغم من الكوارث التي حلت بالحركة إلا أنها التزمت باللاعنف إلى أبعد الحدود ولم تغفل من عقالتها وجنبت البلاد الانزلاق إلى دوامة العنف، بالتأكيد ما نقصده في هذا المقام العنف المباشر، وأما العنف الهيكلية أو النفسي أو الثقافي فأمر آخر.

(1) Brian Martin, Gene Sharp's Theory of Power, *op. cit.*

(2) Brian Martin, how non violence is misrepresented, Gandhi: **MARG**, volume 30, number 2, July – September 2008, pp. 235-257, p. 235, at: <https://www.bmartin.cc/pubs/08gm2.pdf>

وحول الانعطاف باتجاه العنف علق المؤرخ الأمريكي ثيودور روزاك Theodore Roszak (1933-2011) بقوله: "يجرب الناس اللاعنفة لمدة أسبوع، وعندما لا ينجح يعودون إلى العنف الذي لم ينجح لقرون"⁽¹⁾، ويشير الواقع إلى أن عدداً قليلاً جداً من الحملات اللاعنفية تبقى منضبطة سلمياً، ففي معظم الحالات ترافق حملات اللاعنفة أمواج من حركات الكفاح المسلح كما هو الحال في بورما وتشيلي والفلبين ونيبال، وهناك نمط مشترك في العديد من الحملات اللاعنفية ألا وهو اللجوء لحرب العصابات في حالة الفشل كما حصل في فلسطين وكوسوفا في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن المنصرم⁽²⁾، وكل شعب مهما كان ميالاً نحو السلام لا يستطيع تحمل الموت إلى ما لا نهاية...، معظم النزاعات العنفية المعاصرة نشأت في الواقع بعد الفشل الذريع لسنوات من الاستراتيجيات اللاعنفية في تحقيق تغيير يذكر⁽³⁾، وكثير من الحالات تم دفعها للكفاح المسلح لتسوية عمليات القمع ضدها كما حصل في الثورة السورية.

الحملات اللاعنفية يمكن أن تنشأ بشكل عفوي كما حصل في مصر وتونس أو بشكل مخطط مثل حملات حظر الألغام الأرضية⁽⁴⁾، وهي بذلك تتشابه مع الحملات العنفية، وفي كلتا الحالتين، العنفية واللاعنفية، ليس هناك اتفاق فيما إذا كانت الحملة عفوية أو مخطط لها، وعادة ما يربطها النظام الحاكم بمؤامرات خارجية حتى لو كانت غير ذلك، فيما يصير الثوار على عدم صلتهم بالخارج حتى لو كان الأمر عكس ذلك .

واجهت فلسفة اللاعنفة العديد من الانتقادات وخاصة من ذوي الاتجاه اليساري، وعدها الكثير من النقاد بأنها صناعة غربية لمصلحة الاستعمار، ووفقاً للفيلسوف الاجتماعي الفرنسي فرانتز فانون Frantz Fanon (1925-1961) الذي عُرف بنضاله ضد العنصرية، وضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر، فإن فكرة اللاعنفة هي من إنتاج البرجوازية الاستعمارية، وهي من مبتكرات الدفاع الاستعماري، ويؤيد الفكرة عادة قادة الأحزاب من البرجوازية الوطنية الذين يسعون إلى إيجاد حل أو تسوية مع المستعمر عبر المفاوضات، وهي في جوهرها بعيدة كل البعد عن استعمال العنف، فالبرجوازية الوطنية لا تريد قلب النظام جذرياً بل الحصول على مزايا أكبر تتقاسمها مع قوى الاستعمار⁽⁵⁾، ويُعد الاستناد إلى سياسة اللاعنفة واعتبارها الرد

(1) مايكل ناغلر، البحث عن مستقبل لاعنفي، مرجع سابق، ص107

(2) Véronique Dudouet, *op. cit*, p.9

(3) طوني صغيبيني، مرجع سابق، ص64

(4) Oseremen Felix Irene, *op. cit*, p.48

(5) فرانتز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الاتاسي، ط2 (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015)، ص57-59

الشرعي الوحيد على الاضطهاد الاستعماري أمر بحد ذاته وسيلة استعمارية للسيطرة على السكان المقهورين، وجادل فانون أن العنف أمر ضروري في مواجهة الاستعمار؛ لأن الاستعمار بحد ذاته عملية عنيفة ولا يمكن الاعتماد على المناشدة العقلية أو الشفقة للمستعمر، ويُعد الإصرار على المقاومة اللاعنفية أمر قمعي لأنه يحمي احتكار النظام الاستعماري للعنف ويستولي على الطريقة الضرورية لتحرير، إضافة إلى ذلك فإن المقاومة اللاعنفية أو التفاوض مع القوى الاستعمارية يضيء الشرعية على الاستعمار ويخفي طبيعته العنيفة، كما أن رفض شرعية المقاومة العنيفة يعمل لصالح الاستعمار والطبقات العليا لأنه يحافظ على الشعور الداخلي بالدونية لدى المجتمع الخاضع للاستعمار⁽¹⁾.

ويرى الناشط الأمريكي بيتر جيلديرلوس (1981-) الذي يتبنى الأنيركية أن اللاعنف هو فكرة الرجل الأبيض، وهو المستفيد من هذه الفكرة؛ كونها لا تهدد مصالحه السياسية والاقتصادية، وبث هذه الفكرة للشعوب الملونة وتم إخراج الناشطين من سياقاتهم التاريخية واستخدمهم كمتحدثين باسم اللاعنف مثل غاندي ومارتن لوتر كينج ونيلسون مانديلا، وهذا الأخير كان قد استخدم العنف مثل التفجيرات والتحضير لانقضاء مسلحة، وكان كل من غاندي وكينج قد اتفقا على أنه من الضروري دعم حركات التحرر المسلحة، فاستشهد غاندي بالمثل الفلسطيني واستشهد كينج بالمثل الفيتنامي، كما أن البيض من ذوي الامتيازات كان لهم دور فعال في تعيين نشطاء مثل غاندي وكينج في مناصب القيادة على المستوى الوطني، وبالنتيجة فإن اللاعنف يعمل على سيطرة الرجل الأبيض، أي أن اللاعنف يتسم بالعنصرية Nonviolence Is Racist⁽²⁾.

ووفقاً لجيلديرلوس فإن حركة الحقوق المدنية الأمريكية لم تكن مثلاً على النصر المستند إلى اللاعنف، فقد كانت الحركة ناجحة في إنهاء الفصل العنصري قانونياً De Jure وليس فعلياً De Facto فلا يزال الأشخاص الملونون لديهم متوسط دخل أقل، وإمكانية الوصول إلى السكن والرعاية الصحية تعد قليلة مقارنة مع الأفراد البيض، وعلى الرغم من أن الجماعات المسالمة مثل مؤتمر القيادة المسيحية الجنوبية لمارتن لوتر كينج جونير كانت تتمتع بقوة ونفوذ كبيرين فإن الدعم الشعبي، خاصة بين الفقراء

(1) Tanya Dushatska, "The Colonial Violence of "Non-Violent" Resistance", **Dialogues: Undergraduate Research in Philosophy, History, and Politics**, Vol. 1 [2019], No. 1, Art. 1, at: <https://digitalcommons.library.tru.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=phpdialogues>

(2) Peter Gelderloos, **How nonviolence protects the state**, Retrieved on August 2, 2012 from zinelibrary.info, <https://theanarchistlibrary.org/library/peter-gelderloos-how-nonviolence-protects-the-state>

السود، انجذب نحو الجماعات الثورية المتشددة مثل حزب النمر الأسود Black Panther Party واستمر النشاط السود من الطبقة الوسطى، بما فيهم كينج يستمدون الكثير من عزيمتهم من المقاومة المسلحة⁽¹⁾.

وكدليل على قوة العنف مقارنة باللاعنف استشهد جيلديرلوس بمثال إسبانيا في عام 2004 التي كانت تنوي إرسال 1300 جندي إلى الحرب في العراق إلى جانب الولايات المتحدة، احتج أكثر من مليون إسباني على الغزو وعارضه 80% من السكان الإسبان، وكان متوقعاً أن يكسب رئيس الوزراء أثنار José María Aznar (1953-) الفوز في إعادة الانتخابات، وقبل موعد الانتخابات المرتقبة في 11 آذار/ مارس 2004 بعدة أيام نفذت حركة القاعدة عمليات تفجير في محطات قطارات مدريد، وعند تلك اللحظة تغيرت الموازين والحسابات، سحب أثنار جنوده من الحملة وخسر الانتخابات⁽²⁾.

وفي إشارة إلى الحملات اللاعنافية في صربيا وأوكرانيا وبلدان أخرى يزعم جيلديرلوس أن هذه الأعمال كانت مدبرة من قبل حكومة الولايات المتحدة، وهي الفكرة التي واجهها جين شارب بوسمه أداة استعمارية كما سنرى لاحقاً، إلا أن هذا الوسم لم يسلم بدوره من الرد حيث يرى براين مارتن Brian Martin الذي اعترف بأن الولايات المتحدة قدمت بالفعل مساعدات مالية لبعض الحركات، على سبيل المثال حركة أوتبور OTPOR في صربيا وهي الجماعة الرئيسية في الحراك الجماهيري الذي أطاح بالرئيس ميلوسوفيتش Slobodan Milošević (1941-2006) عام 2000 وقد تم مناقشة هذه المسألة من جهات أخرى تتبنى اللاعنف خوفاً من تحول الحركات اللاعنافية إلى أدوات بيد الولايات المتحدة، بيد أن الحركات التي تتبنى العنف أيضاً تتلقى الدعم من جهات خارجية ولكن إذا تحقق النصر فهو يحسب لها، ففي حرب فيتنام تلقت جبهة التحرير الوطني مساعدات كبيرة من الاتحاد السوفيتي ومع ذلك لا يمكن القول بأن تلك الحرب مدبرة من قبل حكومة الاتحاد السوفياتي وكذلك الأمر في أفغانستان حيث دعمت الحكومة الأمريكية المجاهدين ضد الاتحاد السوفياتي ولكن لا يمكن القول أن هؤلاء المجاهدين كانوا أدوات بيد الحكومة الأمريكية⁽³⁾ وفقاً لزعمه، وهي بالتأكيد فكرة لا يمكن التسليم بها على عواهنها، ففي ذروة الحرب الباردة كانت الحرب بالوكالة أداة سياسية مستعملة أملت ظروف الردع النووي، كما أن نظرية الدومينو كانت تحدد سياسة الولايات المتحدة في كثير من المواقف، وكانت تفسر بأن جميع الثورات في العالم الثالث على أنها بالفعل يقف خلفها الاتحاد السوفياتي.

(1) Ibid. pp. 11-12

(2) Ibid. p. 16

(3) Brain Martin, *op. cit.*, p. 244

وذهب الروائي الإنجليزي جورج أورويل George Orwell (1903-1950) إلى القول بأن غاندي حقيقة كان الساعد اليمين للدولة الإمبريالية بريطانيا، لقد يسر عليهم الحكم من خلال نفوذه وتأثيره وضبطه للجماهير، فكان البريطانيون يعاملون غاندي دائماً في السجن معاملة حسنة لأنهم لم يريدوا له أن يموت، وربما بموته حلَّ مكانه رجل يؤمن "بقوة القنابل أكثر من إيمانه بقوة الروح"، ربما كانوا يكرهون غاندي غير أنهم بحاجة له للسيطرة على الجماهير⁽¹⁾.

ومع أن صفة الشجاعة والتمرد على الخوف تعد صفة ملازمة في المقاومة اللاعنفية، وذلك وفقاً لمعتنقي فلسفة اللاعنف فإن هؤلاء الذين يؤمنون بالصراع الطبقي يرون أن الحركات العنيفة تدور حول "الدفاع عن الحياة" بينما تدور الحركات اللاعنفية حول "التضحية بالحياة" فاللاعنف، ووفقاً لهؤلاء، ما هو إلا رغبة في المعاناة، والذين يمارسون تلك السياسة عُرضة للضرب والاعتقال والتعذيب⁽²⁾، وكأن بهؤلاء ينقلون عن نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) الذي مجَّد القوة وذمَّ السكينة وفرق بين ما أسماه أخلاق السادة وأخلاق العبيد، تلك الأخلاق النابعة من وضعهم الخانع، ولما كانت الرعية ضعيفة في مواجهة الأرستقراطية ولا يستطيعون أن يقابلوا عمل الأرستقراطيين بالمثل فإنهم يخلقون قيماً أخلاقية جديدة تخالف القيم التي وضعها الأرستقراطيون، فيعدون شراً ما يراه هؤلاء خيراً، وصورة الرجل الخير عند هؤلاء العبيد والمسودين هي صورة الرجل المسالم الوديع المتواضع الذي لا مطمع له في غزو ولا رغبة له في سيادة والذي يحسب الضعف فضيلة والتعاطف والرحمة أسمى القيم الأخلاقية، وبينما تجد الأرستقراطيين يقبلون على الحياة يريدون أن يعلوا بها ويجعلوها خصبة مليئة تجد العبيد يعزفون عن الحياة ويتشاءمون منها، وبينما كان الأرستقراطي يفرق بين "الجيد والرديء" ترى العبد والمسود يفرق بين "الخير والشرير"⁽³⁾.

وإذا نظرنا للسياسة نظرة واقعية، وهي بالضرورة كذلك، فإن الامتناع عن إنهاء الخصم عندما تحين الفرصة يعتبر أمراً ساذجاً، وهو ما يدعو له اللاعنف المبدئي، فهو هزيمة للنفس وربما أسوء من ذلك، ورفض العنف وخاصة في حالة الدفاع عن النفس ما هو إلا قبول بالفاشية وحكم القوي وأسلوبه في الحكم، وهؤلاء رأوا غاندي أنه سياسي ضيق الأفق، عمل في ظل سياسة القوة، إلا أن رؤيته الروحية كانت غير ذات

(1) Thomas Weber, *op. cit.*

(2) *Ibid.*

(3) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 176

صلة أو غير مفهومة لهذا النوع من التحليل⁽¹⁾. إن الاستراتيجيات العنيفة واللاعنفية على السواء نجحتا نجاحاً باهراً في العديد من الأماكن وفشلتا فشلاً ذريعاً في أماكن أخرى، وكانت نتيجة أي استراتيجية قد اعتمدت على الظروف القائمة، لذلك علينا أن نقيّم الظروف ونختار التكتيكات المناسبة بحسب المكان والزمان، وهي بمثابة دعوة بأن يكون اللاعنف أداة استراتيجية تستعمل بذكاء بدلاً من تحوله إلى عقيدة تساهم في نزع مخالب حركات التغيير وتحويلها إلى نمر من ورق⁽²⁾.

حركات المقاومة اللاعنفية: التكاليف وفرص النجاح

إذا كانت حملات العنف غير قابلة للنجاح دائماً فإن ذلك ينطبق على حملات اللاعنف أيضاً، فهناك حالات من حملات اللاعنف تم سحقها بوحشية من قبل النظام الحاكم أو المحتلين كما حدث في المجر سنة 1956 وتشيكوسلوفاكيا عام 1968 واحتجاجات ساحة تيانانمن في الصين والتبت وبورما، وبعض الحملات نجحت جزئياً كما حصل في الانتفاضة الفلسطينية الأولى أو حركة الحقوق المدنية الأمريكية التي ساهمت في إنهاء الفصل العنصري بشكل رسمي لكنها لم تغير الكثير على أرض الواقع حيث بقي التمييز الاقتصادي والاجتماعي ضد الأفارقة الأمريكيين⁽³⁾، ومع ذلك، يصر دعاة اللاعنف على فعاليته لدرجة دفعت بألبرت لوثولي Albert John Luthuli (1897-1967)، الذي كان مناهضاً لسياسة الأبارتايدي، بعد مذبحه شاريفيل في جنوب أفريقيا للقول: "اللاعنف لم يؤدي إلى فشلنا، نحن من أفضل اللاعنف"⁽⁴⁾، كما عبر مارتن لوتر كينج عن قوة اللاعنف حين قال: "لدينا قوة... لا يمكن العثور عليها في زجاجات المولوتوف الحارقة، ... لا يمكن العثور عليها في الرصاص وفوهات البنادق، ... إنها قوة تمثل رؤى يسوع الناصرة وتقنيات المهاتما غاندي"⁽⁵⁾

ووفقاً لعالم اللاهوت الأمريكي والناشط في مجال اللاعنف والتر وينك (Walter Wink) (1935-2012) "فقد شهد ما يزيد على المليار ونصف المليار من البشر ثورات لاعنفية في عام 1989 حققت

(1) Thomas Weber, **op. cit**,

(2) طوني صغيبي، مرجع سابق، ص 64، 66

(3) Véronique Dudouet, **op. cit**, p.3

(4) M. P. Mathai, The defining features of Gandhian nonviolence, **Peace Research Centre**, Gujarat Vidyapith University, Ahmedabad, Gandhi Peace Foundation, New Delhi, Innovación Educativa, ISSN: 1665-2673 vol. 12, número 60 | septiembre-diciembre, 2012 |, p.84, at <https://www.redalyc.org/pdf/1794/179426856006.pdf>

(5) Rikhil Bhavnani, **op. cit**, P.76

نجاحات تفوق التصور... وإذا ما جمعنا كل الدول التي تأثرت بأحداث وحركات لاعنفية إلى بعضها البعض خلال (القرن الحالي)، أي القرن العشرين، منها الفلبين وجنوب أفريقيا وإيران... وحركة التحرر في الهند، فإن الرقم سي تجاوز ثلاثة مليارات، وتزيد نسبه هؤلاء عن 50% من البشر مما يدحض المقولات المتكررة التي تزعم بأن اللاعنف لا يحقق شيئاً في واقع الحياة⁽¹⁾، وتستغرق الحملات اللاعنفية في المتوسط عامين لتحقيق أهدافها بينما تستغرق الحملات العنيفة ثمان سنوات⁽²⁾، وعلى فرض أننا سلمنا بهذه المعلومة فإن هناك العديد من التساؤلات تتبعها، فما هي تلك الأهداف وما هي التكاليف لتحقيق تلك الأهداف وما هي فرص النجاح؟ فالأهداف تتفاوت في مستواها وكيفية ذلك وفقاً للنظام الذي تعمل في ظله، فقد يكون الهدف تعديل أو إلغاء قوانين معينة، وقد يصل الأمر في ظل الأنظمة القمعية إلى المطالبة بتغيير النظام برمته، وهو أمر مستبعد في الأنظمة الديمقراطية الليبرالية، ومع ذلك فإن هدف إسقاط النظام لا يعنى بالضرورة وجود تصور واضح لدى حركة المقاومة لما بعد ذلك سواء من حيث طبيعة النظام المرجو أم الأسلوب المتبع لتحقيق ذلك النظام، فإذا كانت حركة المقاومة في جنوب أفريقيا ضد نظام الفصل العنصري قد حددت هدفها بدقة ومنذ وقت مبكر من الصراع على سبيل المثال فإن معظم- إن لم يكن جميع- ثورات الربيع العربي غاب عنها ذلك، وحتى لو كان الهدف واضحاً، فليس هناك ما يضمن تحقيقه، وسقوط نظام قمعي لا يضمن أن يعقبه نظام عادل.

وإذا افترضنا جدلاً، تماشياً مع نظرية فوكوياما، نهاية التاريخ، أن الشعوب تتجه صوب الأنظمة الديمقراطية الليبرالية، وعلى الرغم من توفر الكثير من الأبحاث والدراسات، إلا أن الباحثين ما زالوا مختلفين حول الظروف المناسبة لانبلاج فجر الديمقراطيات؛ فالبعض يستند للدراسات الإحصائية التي يستنتج من خلالها أن الطريق إلى الديمقراطية أمر غير محسوم وأن التعميم حولها أمر صعب وأن هناك ببساطة الكثير من حالات المصادفة وعدم اليقين المتأصلة خلال عملية الانتقال من مرحلة إلى أخرى، وذلك على الرغم من استخدام مجموعة وافرة من أدوات التحليل في العلوم الاجتماعية الخاصة باستشراف المستقبل، وتجادل بعض المدارس، من خلال الملاحظة، أن الدول الغنية تتجه نحو الديمقراطية أكثر من الدول الفقيرة في ما يجادل آخرون أن الديمقراطية تحتاج ثقافة سياسية ليبرالية في ما يجادل آخرون أن طبيعة النظام القائم قبل التحول له دور كبير في تشكل ديناميات وطبيعة الحكم الجديد، فتصنيف الحكم على أساس عسكري أو فردي أو حزب واحد وغير ذلك يساعد على تحديد الاتجاه نحو الديمقراطية، فالحكم العسكري مثلاً أكثر احتمالاً للتحول نحو الديمقراطية من حكم الفرد الواحد؛ لأن أولوية الجيش هي التماسك بالدرجة

(1) ياسين محمد حمد، مرجع سابق، ص 80

(2) Oseremen Felix Irene, *op. cit*, p.47

الأولى، ويجادل آخرون أن الطريقة التي يتم بها التحول بحد ذاتها يمكن أن تتنبأ بطبيعة النظام الجديد، وحددت تيري كارل Terry Karl (1947-) أستاذة العلوم السياسية في جامعه ستانفورد أربعة أنماط للانتقال من نظام إلى آخر: الاتفاقيات والإجبار والإصلاح والثورات، وفي جميع الأحوال يعتبر بناء مؤسسات ديمقراطية موثوق بها وشرعية وخاضعة للمساءلة أسهل فيما إذا كان الصراع يتم باللاعنف لاعتبارات ثلاثة⁽¹⁾:

1. المشاركة الشعبية في الحملات اللاعنفية تفوق نظيرتها العنيفة الأمر الذي يعزز استمرار المشاركة السياسية بعد المرحلة الانتقالية وتنمية المهارات الديمقراطية وتعزيزها، وبالطبع لا يوجد ضامن أن الأمر سيحدث بالتأكيد كما حصل في إيران وجورجيا وأوكرانيا.

2. في البلدان التي نجحت المقاومة اللاعنفية في الإطاحة بالسلطة أصبح هناك قناعة أن الوسائل اللاعنفية فعالة في هذا المجال وتصبح تلك الانتصارات جزء من الذاكرة الجماعية وتعمل على زيادة الثقة في النظام السياسي.

3. الحملات الناجحة التي تعتمد على العنف من المرجح أن تعمل بسرية وقيم عسكرية وتدفع لتعزيز أنفسهم في النظام الجديد وترك مساحة ضئيلة للمعارضة، فكوبا وأفغانستان اللتان اعتمدتا العنف أنتجتا أنظمة قمعية، وفي المقابل فإن الدول التي اعتمدت سبيل اللاعنف أنتجت أنظمة ديمقراطية كما هو الحال في جنوب أفريقيا.

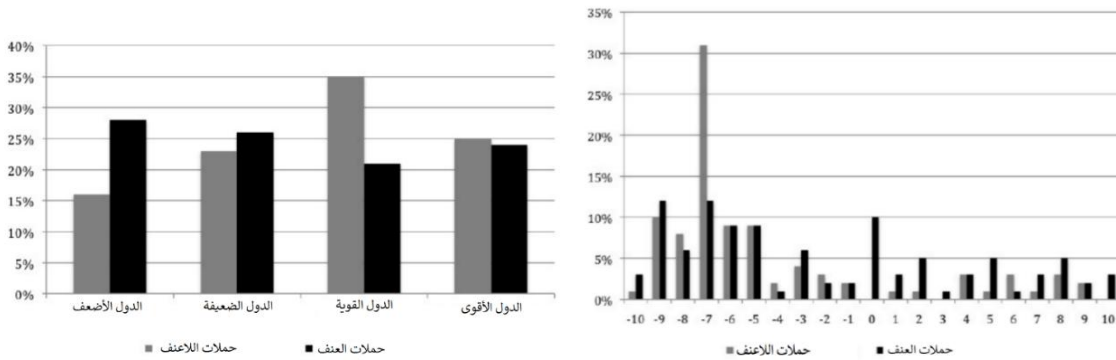
تعتمد الصعوبات التي تواجه الحملات اللاعنفية على الهدف بحد ذاته؛ ذلك أن ارتفاع سقف المطالب يزيد من الصعوبة، فالمطالبة بالاستقلال أو تغيير النظام أو الانفصال مطالب عالية السقف مقارنة بالمطالب التي تمس الحقوق السياسية على سبيل المثال⁽²⁾، ومن المهم بمكان اختيار الهدف العام في التعبئة اللاعنفية بحيث يكون أكثر جاذبية لأعداد كبيرة من الأفراد اللاعنفيين بدلاً من اختيار أهداف تجذب هؤلاء الذين يفضلون العنف، فمثلاً يجب الابتعاد عن الأهداف الإثنية التي تثير العنف عادة والتركيز على الأهداف العامة التي تخص جميع أفراد المجتمع مثل القيود المفروضة على الحقوق السياسية أو فرض الضرائب، وهكذا استخدم حزب المؤتمر الهندي قضايا عامة مثل إصلاح الأراضي والديمقراطية والضرائب في حركة العصيان المدني الناجحة عام 1930 مقارنة مع نقص التفاعل مع حركة الخلافة وحركة عدم التعاون في العشرينيات⁽³⁾.

⁽¹⁾ Erica Chenoweth and Maria J. Stephan, **op. cit.**, p. 226- 227, 230-236

⁽²⁾ **Ibid**, p. 90

⁽³⁾ Rikhil Bhavnani, **op. cit.**, P.86

هناك فرضية مفادها أن الأنظمة القمعية غير ملتزمة باستخدام سياسة اللاعنف ضد الحملات اللاعنفية وذلك بعكس الأنظمة الديمقراطية التي تلتزم بالقانون، وهذه الفرضية تؤدي إلى استنتاج مفاده أن الحملات اللاعنفية من المرجح أن تبرز أكثر في ظل الأنظمة الديمقراطية، غير أن التحليل الإحصائي، كما يوضح الرسم البياني أدناه يشير إلى أن الحملات اللاعنفية ظهرت بشكل أكبر في مواجهة الأنظمة الاستبدادية وذلك على الرغم من توقع القمع العنيف من قبل الحكومات، كما أن احتمالية النجاح لم تتأثر بالتزام النظام بالديمقراطية أو عدمها، وفي البيانات أيضاً نجد أن قوة الدولة لم يكن لها تأثير بظهور الحملات اللاعنفية، فكان احتمالية ظهورها في الدول القوية أو الضعيفة احتمال متقارب، كما أن فعالية تلك الحملات كانت قوية حتى ضد الدول القوية⁽¹⁾، وقد ظهر ذلك بشكل جلي في الثورات التونسية والمصرية والسورية حيث الدولة متماسكة وقوى الأمن قابضة على جميع مفاصل الدولة، ولعل الأمر يعود أن الصراعات في الدول الديمقراطية يتم تسويتها غالباً من خلال الوسائل القانونية وهي وسائل غائبة في الدول القمعية، وفي ظل غياب الوسائل القانونية وصعوبة استخدام الوسائل العنيفة تظهر سياسة اللاعنف بديلاً مناسباً، سياسة ترفض الخنوع والاستسلام من ناحية، وتتأى بنفسها عن المواجهة العنيفة التي لا طاقة لأفراد الشعب على تحملها من ناحية أخرى.



Erica Chenoweth and Maria J. Stephan, p. 78, 91

وفي ظل الاعتماد على البراغماتية، وحين التصدي لحركات المقاومة، العنيفة واللاعنفية، فإن التكلفة النسبية تلعب دوراً حاسماً في اختيار البدائل المطروحة، ويعتمد ذلك على مدى الزخم والتغطية الإعلامية، ففي حالة وجود حضور شعبي كثيف فإن لجوء الحكومة للعنف ضد الحركات اللاعنفية يكون ذو تكلفة عالية نسبياً عما إذا واجهت حركة عنيفة، وعندما تكون الدولة معزولة فإن قمع الحركات اللاعنفية يصبح أقل تكلفة نسبياً من قمع الحملات العنيفة، فالحضور الشعبي وعزلة الدولة لهما دور كبير في تحديد

(1) Erica Chenoweth and Maria J. Stephan, *op. cit.*, pp. 86-88

التكاليف، ففي البيئة المعزولة حيث لا أحد خارج الحركة على علم بالقمع فإن تكلفة القمع تكون قليلة ضد الحركات اللاعنفية مقارنة بالتكلفة التي تكون ضد الحملات العنيفة والمستعدة للانتقام، وبالعكس في حالة الحضور والتغطية للحدث فإن سمعة الدولة تكون على المحك، عدا عن العقوبات التي يمكن أن تتعرض لها، ففي مثل هذه الحالة فإن تكلفة القمع ضد الحركات اللاعنفية تكون أعلى من تكلفة قمع الحركات العنيفة⁽¹⁾.

على المدى الطويل فإن الصراعات العنيفة ينتج عنها تبعات سلبية من النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية، فبعد الحرب فإن المجتمع بحاجة إلى إعادة البنية التحتية وإعادة بناء الثقة بالنظام المالي والنظام السياسي لجذب الاستثمارات الخارجية والسياحية، كذلك فإن الحروب تخلق وضعاً صحياً سيئاً حتى بعد انتهاء الحرب، وهناك العديد من الأمثلة التاريخية التي تثبت الحكمة المألوفة القائلة بأن نجاح التمرد العنيف يتبعه وضع اقتصادي وسياسي ضعيف بسبب تكرار الحروب الأهلية، فالثورة البلشفية في روسيا عام 1917 نتج عنها حروب أهلية ممتدة، وفي أفغانستان فإن التمرد العنيف على الاتحاد السوفياتي تبعه حرب أهلية وحشية وخلق فراغاً سياسياً تم ملؤه بواسطة حركة طالبان في الفترة 1994-2001 التي استخدمت العنف المطلق في احتكار السلطة وبناء أجنحة قبلية لفرض السلطة وتصفيّة المنافسين وخاصة "التحالف الشمالي"، وكذلك حال الثورة الماوية في الصين التي تبعها الثورة الثقافية الدموية، والثورة الكوبية التي نتج عنها عنف تمثل في صراع الطبقات، وفي أوروبا العصور الوسطى فإن الثورات الناجحة ضد الأنظمة الملكية تبعها مباشرة تمردات مسلحة ضد الطرف المنتصر، وإذا كانت حملات اللاعنف الناجحة أيضاً تُعرض المجتمع لتكاليف لا مفر منها غير أنها لا ترقّ لمستوى التدمير السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي يفعله العنف بأي حال من الأحوال، فإحلال السلام وإضفاء الطابع المؤسسي وسيادة القانون وإنشاء قوة أمنية موثوق بها تعدّ أمور صعبة التحقيق بعد قتل الشعب بعضهم لبعض، وينتج ثقافة سياسية مفادها أن الفائز يحصل على كل شيء بدلاً من ثقافة التفاوض والحلول الوسط مما يقود إلى تصاعد العنف مجدداً⁽²⁾، والأهم من ذلك بذور روح الشك والريبة وانعدام الثقة بين الأطراف المتحاربة وغرس روح الانتقام الأمر الذي يولد عنفاً جديداً ولو بعد حين، ومع ذلك هل النظام الديمقراطي بحاجة فعلاً للثقة بين أبناء الوطن حتى يتحقق، وهل هو قائم على الأخلاق؟

(1) Rikhil Bhavnani, *op. cit*, P. 76

(2) Erica Chenoweth and Maria J. Stephan, *op. cit*, p. 230

الواقع أنه لا توجد في التاريخ أمثلة تشهد بنجاح الحكومات التي تسترشد في أعمالها بالمبادئ الأخلاقية المثالية⁽¹⁾، وأن النظام برمته لا يمكن أن يستند إلى النوايا الحسنة والثقة في الآخرين، ووفقاً لتروتسكي Leon Trotsky (1879-1940)، وهو أحد زعماء الثورة البلشفية، فإن الأخلاق تعدُّ أكثر أشكال الأيديولوجيات استعمالاً لتسوية الأعمال السياسية، وإن الديمقراطية بحد ذاتها لم تأت للعالم من خلال الديمقراطية⁽²⁾، وأن ما يدفع بهذا الاتجاه في المجتمع ليس حسن الخلق بل الوصول إلى قناعة لدى مختلف أطراف الصراع بعدم القدرة على السيطرة على الحكم وفرضها بالقوة، وأن الاستمرار في الصراع خارج إطار الديمقراطية فيه خسارة للجميع، أي الوصول إلى حالة "توازن قوى" داخل المجتمع وإدراك ذلك الأمر.

حركات المقاومة اللاعنفية: عوامل النجاح والفشل

كان نهج اللاعنف في كثير من الحالات ناجحاً حتى ضد أكثر المعارضين وحشية، وتبحث الأدبيات الحديثة في الظروف التي تزيد أو تنقص من احتمال النجاح⁽³⁾، وحول الدور الحاسم في نتائج الصراع اتخذت الأدبيات حول اللاعنف نموذجين⁽⁴⁾:

1. النموذج الأول: ركّز على الديناميات داخل حركة المعارضة نفسها، فسلط الأضواء على العوامل التي تعزز من فرص النجاح وخاصة التماسك الداخلي للحركة الذي يؤدي إلى ضمان ضبط النفس وزيادة المصداقية وتعزيز التضامن وزرع استراتيجيات واضحة تغرس في نفوس المشاركين إحساساً واضحاً بالهدف، كما يعمل التماسك الداخلي على تعزيز الصمود ولاسيما في مواجهة عنف النظام، وعلى النقيض من ذلك فإن الحركة المجزأة لديها فرصة أكبر للتحول نحو العنف.
2. النموذج الثاني: ركّز على الهيكلية وسلط الأضواء على السياق الدولي الذي ينظر إليه باعتباره العنصر الحاسم لإحداث التغيير لدى الحركات اللاعنفية، وليس الحركة بحد ذاتها، وفي هذا

(1) إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص149

(2) Karuna Mantena, Gandhi and the Means-Ends Question in Politics, p. 2, at: <https://karunamantena.files.wordpress.com/2011/04/mantena-gandhimeansends.pdf>

(3) Thomas Weber, Gandhian Nonviolence and its Critics, **Gandhi Marg** 2006, Vol.28, No.3, Pp.269-283, at: http://www.oldsite.transnational.org/Resources_Nonviolence/2007/Weber_Gandhi_critics.html

(4) George Lawson, "Revolution, non-violence, and the Arab Uprisings", LSE Research Online: August 2015, p. 6: at http://eprints.lse.ac.uk/63156/1/Lawson_Revolution%2C%20non-violence.pdf

الإطار يتميز السياق الدولي بما أطلق عليه أستاذ علم الاجتماع السياسي دانيال ريتز Daniel Ritter بفخاخ "القنص الحديدي للبرالية"، فالدول الاستبدادية تعمل عادة على الممارسة الشكائية للديمقراطية، ومع ذلك يؤدي هذا النهج بطريقة غير مقصودة إلى انفتاح النظام للتدقيق أمام القوى الشعبية المحلية والدولية، وفي ظل مصالح النظام مع الدول الغربية فإنه يلجأ إلى فتح مجال للتغيير (إذا اهتمت الدول الغربية بالتغيير) الأمر الذي يؤدي بدوره إلى فتح المجال أمام حركات الاحتجاج اللاعنافية، ويسلط الضوء على رد فعل النظام، وهذه الإجراءات هي التي تحدد نجاح أو فشل الحركات اللاعنافية .

ولعل هذا الفصل بين العوامل الهيكلية والعوامل الذاتية للبحث في نسبة كل منهما، فالصراع السياسي أياً كان لا يمكن أن ينحصر في عوامل محددة بل يدخل في تفاعلاته عوامل لا حصر لها: جيواستراتيجية وجيواقتصادية وإيديولوجية وسيكولوجية وغيرها الكثير على المستويين المحلي والدولي، عدا عن اختلاط العنف باللاعنف وتبدل الولاءات والمواقف أثناء سيرورات وصيرورات الصراع، وتختلف نسبة كل واحدة من هذه العوامل من حالة لأخرى، ومن هنا تأتي الصعوبة في التنبؤ بمجريات ونتائج الصراع، وفي ظل الاستقطاب الدولي فإن النظام قد يلجأ إلى طرف دون الآخر كما هو الحال في بورما حيث عملت الصين على مدّ الطغمة العسكرية بوسائل الصمود، وسنلاحظ هذا التعقيد في الفصل الرابع المتعلق بدراسة حالتي الصراع في الهند وجنوب أفريقيا، وكلاهما، وفقاً للرأي السائد، طغى فيهما النضال اللاعنفي وحقق نجاحاً باهراً.

وبعيداً عن التفاصيل المتعلقة بثورات الربيع العربي التي حركت المياه الآسنة، فإن هذه الثورات طرحت مجموعة واسعة من الأسئلة حول دور الثورات بشكل عام في العالم المعاصر، فهي تنتمي إلى "الثورات التفاوضية Negotiated Revolution" ذلك النعت الذي أطلقه أستاذ العلوم السياسية جورج لوسن George Lawson (1972-) والتي أصبحت سمات منتظمة لعالم ما بعد الحرب الباردة، فالثورات الكلاسيكية التي ظهرت في القرنين السابع عشر والثامن عشر انخفضت في أواخر القرن العشرين⁽¹⁾ اتسمت تلك الثورات بالعنف واليوتوبيا والطبقية، وتراكمت أحداثها حتى وصلت إلى مستوى الإرهاب وذلك كما أشار المؤرخ البريطاني تيموثي غارتون آش Timothy Garton Ash (1955-)، كما أخذت طابع التغيير الاجتماعي، فكانت تلك الثورات سريعة وذات تغير راديكالي في المجتمع، وتم تنفيذها من الأسفل عن طريق الثورات الطبقيّة، وكانت السمة الأساسية في تلك الثورات أنها سعت إلى تغيير سياسي واقتصادي ومجالات

⁽¹⁾ Ibid, p. 23

العمل الرمزية في نفس الوقت، وعلى النقيض من ذلك فإن الثورات غير المسلحة اتسمت باللاعنف وغير يوتوبية ولم تستند إلى طبقة واحدة وإنما على أساس تحالفات اجتماعية واسعة وتطبيق ضغط اجتماعي شعبي، أي فرض قوه الشعب لإجبار الحكام على التفاوض⁽¹⁾، وهذه الثورات، الثورات التفاوضية، سعت للتغيير السياسي والرمزي ولكن دون أن يصاحب ذلك التزام ببرنامج التحول الاقتصادي، فكان هناك خمس سمات رئيسية اتسمت بها الثورات التفاوضية: دور الجهاز الأمني القومي فيها حاسم، وحركات المعارضة ترفض رفضاً تاماً المواجهة المسلحة، وقبولهم الرسمي لللاعنف، وقبولهم من قبل الجهات الليبرالية الدولية، والقدرة التنظيمية المحدودة التي أثرت سلباً على عملية التحول في المجتمع، وبالتالي كانت توقعات الديمقراطية محدودة في أحسن الأحوال⁽²⁾.

يعد تحول ولاء القوات المسلحة بعيداً عن النظام أمراً حاسماً في نتائج الصراع المستند إلى الحركات اللاعنفية، ويعتمد تحول الولاء على الحوافز والعوامل الرادعة، فهناك حوافز للقوات المسلحة مثل الأمل في تحسن هيبته ووضعها المادي في ظل نظام جديد، وهناك العوامل الرادعة ضد قمع المعارضة اللاعنفية، فالجيش في هذه الحالة يكون تحت عدسة وسائل الإعلام واللجوء للقمع يمكن أن يكلف الدولة تكاليف سياسية باهظة، كما أن هناك عوامل أخرى تزيد من احتمال الانشقاق في صفوف الجيش مثل تجانس الهوية العرقية أو الدينية بين الجنود والحركات المتمردة والاختلاف بذلك مع قادة النظام، وفي حالة الإعلان عن وجود انشقاقات أخرى، أي أن الانشقاقات تولد انشقاقات أخرى، والتزام الحركات المتمردة بالمقاومة اللاعنفية التي لا تسوغ عمليات القمع، وكذلك إذا لم يستمد الجنود أي فوائد مباشرة من النظام⁽³⁾.

لقد لعبت الأجهزة الأمنية دوراً محورياً في نتائج ثورات الربيع العربي وذلك إلى جانب العامل الدولي، ففي تونس خرج الناس بحلول أوائل كانون الثاني/يناير 2011 من خلفيات اجتماعية واقتصادية مختلفة في احتجاجات عمت البلاد، رد النظام على ذلك بفرض حظر التجول إلا أن القليل من المحتجين خضع للأمر، ومع اتساع المظاهرات لم يقدم الرئيس التونسي زين العابدين بن علي (1936 - 2019) على الاستقالة، ولكن عندما رفض قائد الجيش رشيد عمار (1947 -) الأوامر بإطلاق النار على المتظاهرين أدرك بن علي أنه لم يعد لديه وسيلة لفرض حكمه وبالتالي فرّ خارج البلاد متوجهاً إلى المملكة العربية السعودية في 14 كانون الثاني/يناير، أي في غضون أيام من بداية الحراك الشعبي، وفي غضون أسبوعين، وبالتحديد

(1) Sharon Erickson Nepstad, *op. cit*, p. 485

(2) George Lawson, *op. cit*, p. 23

(3) Sharon Erickson Nepstad, *op. cit*, p. 489

في 29 كانون الثاني/ 2011 رفض الجنود في مصر إطلاق النار على المعتصمين المدنيين، وبعد يومين أدلى الجيش بتصريح علني أكد فيه أنه لن يستخدم القوة لسحق الحركة، حاول الرئيس المصري حسني مبارك (1928 - 2020) الاحتفاظ بسلطته من خلال بعض التنازلات ولكن إصرار المتظاهرين وموقف الجيش أجبر مبارك على التنحي⁽¹⁾، فالجيش المصري يستحوذ على ما يصل إلى 40% من الاقتصاد المصري، وقد عبّر ضباط مصريون عن قلقهم من خطة الرئيس مبارك المتمثلة بتعيين نجله جمال خلفاً له وذلك قبل ثورة 2011، واعتقد الكثيرون أن جمال في حال تولي منصب رئاسة الجمهورية فإنه سوف يسلك سياسة الخصخصة التي من شأنها تفكيك المقتنيات التجارية للجيش، وبالتالي كان هناك حوافز مالية للاصطفاف إلى جانب المقاومة اللاعنفية والإطاحة بنظام مبارك⁽²⁾، واللافت للنظر أن الثورة المصرية لم تتدلع بفعل الأحزاب السياسية المعارضة البارزة، بل شملت مجموعة متنوعة من المجموعات مستخدمة في ذلك تكتيكات كان من ضمنها شبكات التواصل الاجتماعي، وإل أهم من ذلك أنها كانت بعيدة كل البعد عن الكفاح المسلح مع استمرار المظاهرات التي شهدتها المدن الرئيسية محذرة من استخدام السلاح حتى لا تعطي النظام ذريعة لسحق الانتفاضة، وبالفعل سحب الجيش دعمه لرأس النظام وأطاح به في مدة ثمانية عشر يوماً⁽³⁾، وفي اليمن كان الجيش مقسماً إلى فريقين على الأقل على أسس قبلية، وهذا الانقسام يفسر أسباب الاشتباكات التي عرفتها البلاد، بينما كان دعم الجيش للنظام في سوريا والبحرين حاسماً⁽⁴⁾.

كان طابع الاحتجاجات في شمال أفريقيا والشرق الاوسط قد اتخذ في الغالب شكلاً أفقياً وليس مركزياً، فكانت المشاركة في الاحتجاجات كبيرة إلا أنها لم تكن متماسكة بما يكفي للوصول إلى نتيجة مرضية، كما لم تعمل وسائل تكنولوجيا المعلومات والاتصالات الكثير لتعزيز ذلك التماسك الهش، واتضح من خلال نتائج الربيع العربي أهمية ما يلي⁽⁵⁾:

1. ركزت نظرية المقاومة المدنية على الطرق التي يمكن من خلالها الإطاحة بالحاكم المستبد غير أنها لم تقدم البديل لما بعد الصراع والإطاحة بذلك الحاكم، فظهر بوضوح اختلاف النتائج في

(1) Ibid, p. 487

(2) محمد الشرقاوي، "الربيع العربي بين نظرية المؤامرة ونظرية قوس الثورة المشدودة"، التقرير العربي السابع للتنمية الثقافية: العرب بين مقاس الحاضر وإحلام التغيير: أربع سنوات من الربيع العربي، تحرير أحمد فرحات، حسين قبيسي، رفيف رضا صيداوي (بيروت: مؤسسه الفكر العربي، 2014)، ص 113-128، ص 123، و Sharon Erickson Nepstad, op. cit, p. 487

(3) Brian Martin, Gene Sharp's Theory of Power, op. cit,

(4) محمد الشرقاوي، مرجع سابق، ص 125

(5) George Lawson, op. cit, p.19, 22-23

دول الربيع العربي، فالبعض نجح نسبياً كما هو الحال في تونس، وبعضها فشل فشلاً ذريعاً كما هو الحال في سوريا وليبيا، والبعض الآخر كان بين بين كما هو الحال في مصر.

2. قدرة الحكم الاستبدادي على التعلم بسرعة من تواتر الأحداث فكانت الأنظمة التي واجهت الاحتجاجات بعد تونس ومصر قد استطاعت أن تتأقلم وتواجه الأحداث، وكان على المعارضة بدلاً من تكرار التقنيات والاستراتيجيات نفسها أن تغير في أساليبها ولكن ذلك لم يحدث، وبهذا المعنى فإن النجاح النسبي للانتفاضة التونسية ليس فقط بسبب الديناميات الدولية المواتية وانشقاق الجهاز القهري أو التماسك النسبي للمعارضة بل كونها كانت التجربة الأولى في المنطقة، وكأن النظام تفاجأ أو تلبك في الاستجابة للأحداث.

ومما يساعد على نجاح الحملات اللاعنفية أن تتقيد الحملات بمبادئ توجيهية بشكل واضح حتى لا يندس بين صفوفها من يعكر التزامها بسياسة اللاعنف، ويجب أن تعلن بشكل واضح التزامها بسياسة اللاعنف، وهذا يجعل من السهل تنكرها لأي اتهامات بالسلوك العنيف والابتزاز من قبل الخصم وتساعد في بناء سمعة كمجموعة غير عنيفة وجديرة بالثقة، كما يجب على الجماعات اللاعنفية أن تقدم بديلاً مقنعاً وقابل للتطبيق وأن تقدم ملخصاً واضحاً يساعد في إيصال رسالة واضحة لأولئك الذين يجهلون أو ينكرون هدفها، وأن تسعى جاهدة لضمان أن يشعر الناس بالراحة تجاه الإجراءات والسلوكيات التي تتبعها، وأن تبدأ بتكتيكات ومطالب معتدلة بسيطة تعمل على تعزيزها مع زيادة الدعم، وأن تبقى أفعالهم متسقة مع الغايات التي يدافعون عنها، وهذه الإجراءات يجب أن تكون سلوكاً مقبولاً في المجتمع، وتحتاج المجموعة إلى دمج شخصيات محترمة وبارزة لدعمهم، وأن يكون هناك شرح مفصل يوضح فيه مطالبهم وأسباب أفعالهم⁽¹⁾.

اللاعنف وجدلية العلاقة بين الوسائل والغايات

هناك إجماع بين المفكرين البراغماتيين على أن العنف وسيلة فعالة في العمل السياسي، ومع ذلك يتم النظر للعنف على أنه آخر الوسائل، فهو أسلوب ممقوت وبحاجة إلى تسويق، قلما تجد العنف بدون أيديولوجية تعمل على تسويغه، وبالمقابل فإن العمل اللاعنفى وإن كان وسيلة سياسية لدى معتققي اللاعنف البراغماتي فإن الأمر أعقد من ذلك لدى معتققي اللاعنف المبدئي إذ يعدونه وسيلة وغاية .

⁽¹⁾ Oseremen Felix Irene, **op. cit**, p. 49, 53

إذا كان من الممكن تسويق الوسائل من خلال نتائجها، فإن الغايات دائماً بحاجة إلى مسوغات⁽¹⁾، ولكن في حال تعلق الأمر بغايات أخلاقية، ووفقاً للفيلسوف البريطاني برتراند راسل فإننا لا نستطيع تقديم مبررات علمية للأهداف التي نسعى إليها أو للمبادئ الأخلاقية التي نسعى وفقاً لها، إن العلم يستطيع أن ينبئ الإنسان بأفضل الطرق لبلوغ غاية معينة، ولكنه يعجز عن أن يقول له إن من واجبه أن يسعى إلى هذه الغاية المعينة دون سواها، إذا كان الجانب العلمي يُعنى بالوسائل فإن الجانب الاجتماعي والإنساني يُعنى بالغايات⁽²⁾، وهذا الاستنتاج الذي قد لا يتقيد بمعايير أخلاقية يتعارض مع فلسفة اللاعنف المبدئي الذي يتقيد بتلك المعايير كما نرى في السطور الآتية.

لكل غاية وسيلة محددة، فالعلاقة بين الوسائل والغايات محكومة بقيود، فأنت "لا يمكنك الوصول إلى القمر باستخدام كرسي" كما يقول المثل الشعبي الإسباني، الغايات المحددة لا يمكن الحصول عليها بأي وسيلة كانت، بل لكل وسيلة غاية محددة، ولكل غاية وسيلة محددة، ومن أجل الحصول على هدف معين من الضروري استخدام أدوات محددة بدقة، أو كما قال غاندي من بذرة التفاح فقط ينتج شجرة التفاح وثمارها، فالتفاح هو الثمرة وليس سواها، ومع ذلك فإن الإيديولوجيات المهيمنة تتجه نحو شرعنة العنف من خلال تأكيدها بأن الغايات تبرر الوسائل، وينبثق عن ذلك أن الغايات العادلة يمكنها أن تُشرعن استخدام الوسائل غير العادلة، ومن الغريب أننا تدريباً على التضحية بالحاضر من أجل المستقبل، المستقبل غير المؤكد، مفضلين صرف الانتباه عن الأهداف من أجل الوسائل، بل وقبول الوسائل التي تتعارض مع الأهداف، ونتجه نحو رفض أو تأجيل "الهنا والآن" لأغراض افتراضية، ووفقاً لفلسفة اللاعنف فإن هناك مخاطرة كبيرة عند تأخير العدالة، وإن "العنف الجيد" يفترض أقل الشرور من أجل العدالة بينما "اللاعنف المبدئي" يذكرنا دائماً بأن الفاعلية السياسية يمكن قياسها ليس فقط بالنتائج وإنما بكيفية وماهية الطريقة المستخدمة في تحقيقها⁽³⁾.

ووفقاً للفيلسوف البريطاني برتراند راسل، وفيما يتعلق بالوسائل والغايات، يمكن أن تتطوي أي قضية سياسية على ثلاثة أنواع من الخلافات⁽⁴⁾:

(1) Karuna mantena, **op. cit**, p.2

(2) برتراند راسل، *حكمة الغرب*، مرجع سابق، ص 234-235

(3) Mario López Martínez, **op. cit**, p.72

(4) برتراند راسل، *المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة*، ترجمة عبد الكريم أحمد (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ب. ت.)، ص 88

1. قد يكون الخلاف حول الوسائل وليس هناك خلاف حول الأهداف.
 2. قد يذهب فريق إلى أن بعض أنواع التصرفات شريرة في ذاتها بصرف النظر عن النتائج، بينما لا يعترف الفريق الآخر بوجود أي تصرفات شر في ذاتها على أية صورة.
 3. قد يكون هناك خلاف حقيقي حول الأهداف التي يجب على التصرفات البشرية أن تنحو نحوها.
- وعند تطبيق هذه الخلافات فيما يخص المؤيدين للعنف أو اللاعنف، فهم بالتأكيد مختلفون في الوسائل في الوقت الذي قد يتفقون في الأهداف، وفيما يرى المؤيدون للعنف أن العنف ليس شراً بحد ذاته ما دام يحقق الأهداف المنشودة، وهي بالتأكيد أهداف نبيلة وفقاً لمعتقداتهم، فإن المؤيدين لللاعنف المبدئي ينظرون للعنف على أنه أمر سيء ومرفوض بحد ذاته بصرف النظر عن النتائج، بينما المؤيدون لللاعنف البراغماتي ينظرون للعنف على أنه أمر سيء ومرفوض لأنه يؤدي إلى نتائج سيئة، ولا يعد شراً بحد ذاته، ويختلف اللاعنف المبدئي عن اللاعنف البراغماتي والعنف في أهدافه البعيدة المدى أيضاً حيث يرنو اللاعنف المبدئي للقضاء على جميع أنواع العنف في المجتمع بما في ذلك العنف الهيكلية، بينما قد لا يسعى معتقدو العنف واللاعنف البراغماتي هذا السعي.

وكما رأينا تحت عنوان البراغماتية، تلك الفلسفة التي تأثرت بمبدأ المنفعة القائل بأن المتعة هي الشيء الوحيد الذي له قيمة جوهرية بحد ذاته، وأن الألم هو الشيء السيء بحد ذاته، وأن الوسائل تكون ذات قيمة إذا كانت تؤدي إلى أشياء جيدة، وبالتالي تحصل على قيمتها من خلال عملها وليس بما هي عليه، وإذا كان هناك اتجاه يرى بأن العامل الأخلاقي له أهمية بحد ذاته، وأن الأمانة، على سبيل المثال، لها قيمة بحد ذاتها ولذلك يجب أن تكون أميناً بصرف النظر عن النتائج، فإن البراغماتيين يعتقدون أن أهميتها تكمن في نتائجها وليس في كنهها ذاته، وهذا ما يتناغم مع مبدأ العواقبية Consequentialism القائل بوجود عامل واحد فقط له أهمية جوهرية في تحديد منزلة الفعل ألا وهو صلاح تبعات ذلك الفعل، أي أن تبعات الفعل وما ينتج عنه هو الذي يحدد العامل الأخلاقي الجوهرية، وما عدا ذلك فهي وسائل ضرورية لتنفيذ العمل، فالأمانة مثلاً تعدُّ بمثابة عامل أخلاقي نسبي له أهميته كوسيلة وليس بشكل جوهرية، ووفقاً لهذا المبدأ فإن الأخلاق عند غاندي يجب أن تكون وسيلة ويجب الالتزام بها فقط بسبب تبعاتها النافعة، ويعتقد أصحاب مبدأ العواقبية، أي العبرة بالعواقب، أن القانون الطبيعي/ الإلهي هو الأفضل لأن الله أو الطبيعة يُمَلون القانون الأخلاقي الأسمى، وهو بالضرورة يفرضي إلى أفضل التبعات، ومع أن غاندي يعتقد بذلك إلا أنه يعتبر اللاعنف هو القانون الأسمى من بين تلك القوانين الإلهية أو الطبيعية وأن باقي

القوانين تصب في مجراه، ويعتقد غاندي أيضاً أن القانون الطبيعي يسمو على القوانين المدنية، فإذا تعارضت تلك القوانين مع القانون الطبيعي يجب عصيان تلك القوانين معلاً بذلك العصيان المدني⁽¹⁾.

وعلى النقيض من مبدأ العواقبية فإن المبدأ الأخلاقي Deontology يعتقد أن هناك عوامل أخلاقية جوهرية بحد ذاتها، وهذا المبدأ يرى أن هناك قيم أخلاقية كاحبة تمنعنا من اللجوء الى أفعال معينة حتى لو كانت تؤدي إلى نتائج أفضل، ومن الأمثلة على ذلك منع التعذيب في المعتقلات حتى لو كانت تؤدي للحصول على معلومات نافعة، والأمر ينطبق على العنف برمته حتى لو أدى إلى الغاية المنشودة، ولذلك عارض غاندي مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة"، ويبدو أنه قلب المبدأ من أساسه بحيث أصبح "الوسيلة تبرر الغاية"، حيث يرى أن التركيز يجب أن ينصب على الفكر الأخلاقي وليس على النتائج، فيجب ألا تقلق بشأن النتائج ما دامت بواعثك نقية وكانت وسائلك صحيحة، فهذا يعني أن الأمور ستتحقق في النهاية⁽²⁾، بل أن غاندي آمن بوحدة الوسائل والغايات وعد اللاعنفاً هدفاً بحد ذاته وهو السبيل الوحيد للعيش مع الحقيقة، ولذلك فإن نجاح أي حملة ساتياغراها لا ينبغي قياس نجاحها من خلال معايير موضوعية فقط مثل درجة الحرية الاجتماعية والسياسية التي تحققها وإنما من خلال العناصر الروحية مثل البحث عن الحقيقة وتحقيق الذات⁽³⁾.

ومن خلال الممارسة السياسية والفكر السياسي حاول غاندي أن يخضع الغايات السياسية للوسائل، فنظر إلى الغايات والوسائل على أنها أمور مترابطة، وأن اختيار وتنفيذ الوسائل يحدد ويغير من طبيعة الغايات، كما وجه الانتباه إلى تبعات الوسائل التي قد تأتي بأعباء لا يمكن التنبؤ بها، فلم يكن اهتمام غاندي ينصب على اختيار الوسائل التي تقود إلى الغايات المطلوبة فحسب بل كان يعتقد أن هناك حاجة إلى يقظة واضحة لئلا يؤدي العمل السياسي إلى عواقب سلبية مستدامة، فالأشكال المختلفة من الإكراه والتصعيد قد تؤدي إلى تفاقم التنافس السياسي، فكان من الأفضل إدراك أولوية الوسائل على الغايات لدى غاندي، ليس رفض السياسة لصالح الأخلاق، ولكن كنداء من أجل التدقيق المتزايد في السياسة والأخطار المستوطنة داخلها، ولذلك رأى أن الأولوية تأتي للوسائل على حساب الغايات، بل إن الوسائل بحد ذاتها وإلى حد بعيد تعدُّ بمثابة غايات، فالخالق أعطانا القدرة على السيطرة على الوسائل وليس على الغايات⁽⁴⁾، وإذا

(1) Jacob N. Bauer, *op. cit.*, P. 22-23, 44

(2) *Ibid.* p. 24, 35

(3) Véronique Dudouet, *op. cit.*, p.6

(4) Karuna mantena, *op. cit.*, p.4-5

كنا لا نستطيع التحكم بالغايات، لاسيما وهي بعيدة المدى لأنها تتعلق بالمستقبل، فإننا يمكن أن نسيطر على الوسائل لأنها جزء من الحاضر، أي أن الغاية تعيش في المستقبل والوسيلة تعيش في الحاضر⁽¹⁾، فكان من الأجدى التثبيت بالحاضر واستخدام الوسائل الأخلاقية التي تُعدُّ غايات بحد ذاتها بدلاً من التثبيت بغايات مستقبلية قد تكون مثالية كالعدالة على سبيل المثال.

ولكن هذا الاعتقاد لم يسلم من النقد فاعتقد الناشط الأمريكي سول ألينسكي Saul Alinsky (1919-1972) أن سياسة اللاعنف أو المقاومة السلبية تُعدُّ بمثابة وسيلة جيدة إذا كانت هي الوسيلة الوحيدة المتاحة في المقاومة، مشيراً إلى أن غاندي لم يكن يمتلك وسائل أخرى، فلو كان قد امتلك الأسلحة والمقاتلين لم يكن ليتردد في استعمالها، ويمضي إلى القول بأن حملات غاندي كانت مثلاً واضحاً على اختيار الوسائل، فكانت هي البرنامج الذكي والواقعي والملائم الوحيد المتاح لديه، وأن الأخلاق التي أحاطت بسياسته كانت إلى حد كبير الأساس المنطقي للتستر على برنامج عملي، ولو ملك السلاح لربما سلك طريق الثورات التقليدية من أجل الحرية والاستقلال، ولم تكن المقاومة السلبية المختارة تلك الوسيلة المتاحة فحسب، بل كانت أيضاً أكثر الوسائل فعالية لتحرير الهند؛ لأن غاندي لم يتوقع القدرة على تعبئة جماهير خاملة قادرة على شق طريقها باستخدام العنف، لم يكن لديه سوى القدرة على تنظيم الهمود، ويضيف ألينسكي بأنه لم يعد السؤال فيما إذا كانت الغاية تبرر الوسيلة، فهو أمر مفروغ منه، بل أصبح السؤال فيما إذا كان هناك أهداف معينة تسوغ وسائل معينة، فاللاعنف يُعد ثاني أفضل الوسائل المتوفرة للطرف الضعيف، ولم يكن متوفر لدى غاندي سوى الوسيلة الثانية. ولكن ربما كانت الغايات التي سعى إليها غاندي أكثر طموحاً من تلك التي نسبها إليه ألينسكي، فلم يكن اهتمام غاندي ضيق الأفق، إذ لم يكن يسعى لتخليص الهند من السيطرة البريطانية وتبديل المستغلين الأجانب بمستغلين من أهل البلد، كان هدفه خلق مجتمع مسالم وعادل، "هند جيد وهندي جديد"⁽²⁾.

وبصرف النظر عن أهداف ووسائل غاندي يبقى السؤال المحوري قائماً: لماذا تلجأ الشعوب في الآونة الأخيرة إلى الحملات اللاعنيفة؟ هل هي من قبيل التعليم، هل اطلعت الشعوب على نظريات غاندي وتكتيكات شارب؟ أم أن النخب المثقفة والمطلعة هي التي توجه السفينة؟ قد يكون الواقع هو الذي يملي الوسيلة، إذ أن الشعوب عندما تسعى للتغيير لا تستطيع إلا بطريقة واحدة فحسب وهي الطريقة السلمية اللاعنيفة، فالمواجهة العنيفة بحاجة إلى أناس أكفاء متخصصين متدربين على استعمال السلاح، والشعوب

(1) عبد الحسين شعبان، مرجع سابق

(2) Thomas Weber, *op. cit.*

عادة غير مهية لذلك خاصة مع تقدم وتخصص الوسائل العسكرية، فالشعوب حتى لو توفر لديها الرغبة في العنف فهي غير مستعدة لذلك، تبقى وسيلة واحدة، لا خيارات، اللاعنفة السلمية لا غير، وهو ما يتناغم مع رأى أُنسكي، وإذا تحولت الحركة إلى عنف مسلح فلا بد لها من دعم خارجي، أو انشقاق في صفوف القوات المسلحة، أو كلا الأمرين.

وإذا كانت المقاومة المعتمدة على العنف لها أساليب شتى كحرب العصابات والاعتقالات والأعمال الإرهابية فإن المقاومة اللاعنفة لها أساليبها وتكتيكاتها أيضاً، وقد أفاض شارب بالذات في شرح وتصنيف تلك الأساليب بهدف تقويض السلطة الديكتاتورية من خلال سحب الشرعية كما سنرى في الفصل الثالث من هذه الدراسة، ولكن هذا لا يمنع الوقوف عند استراتيجية مهمة في العمل اللاعنفى ألا وهي العصيان المدني، مؤجلاً بذلك الحديث عن استراتيجية اللاتعاون التي تبناها غاندي نظرياً وتطبيقاً في الفصلين الثاني والرابع، وذلك تجنباً للتكرار.

العصيان المدني

العصيان المدني هو نشاط شعبي يعتمد أساساً على مبدأ اللاعنف، وكلمة مدني صفة تتصل بالمواطن؛ ولهذا فإن أول ما يتبادر للذهن أن العصيان المدني يعني "عصيان المدنيين" ولكن في حركات اللاعنف فإن كلمة "مدني" هي عكس ما تعني كلمة عنف، وهذا معناه أن المشاركين في أي نشاط للعصيان المدني إنما يتصرفون بشكل سلمي، بعيداً كل البعد عن كل مظاهر العنف والإيذاء النفسي والجسدي⁽¹⁾، وفي سياق بيئة ديموقراطية عرف الفيلسوف الأمريكي جون رولز John Rawls (1921 - 2002) العصيان المدني بأنه "عمل سياسي عام، سلمي، واعٍ مناقض للقانون يُنفذ عادة بهدف إحداث تغيير في القانون أو في سياسات الحكومة"⁽²⁾، فالذي يميز العصيان المدني عن اللاتعاون هو إقدام النشطاء في الحالة الأولى على خرق وعصيان قوانين الدولة بينما يتميز اللاتعاون بعدم التعاون مع مؤسسات الدولة، في الوقت الذي قد يؤدي اللاتعاون بحد ذاته إلى خرق القانون بطريقة غير مقصودة، فهو في الحالة الأولى عمل إيجابي وفي الحالة الثانية عمل سلبي، وفيما يستند كل من العصيان المدني واللاتعاون على سياسة اللاعنف فإن أهدافهما تختلف وفقاً للظروف السياسية، وفي الدول الديموقراطية لا نتوقع أن يكون الهدف تغيير النظام وإنما تعديل أو تفعيل بعض القوانين بينما في الدول غير الديموقراطية قد يكون الهدف تغيير النظام جذرياً .

(1) حسين عمر توفيق، "دلالات ومعاني العصيان المدني": <http://www.allofjo.net/index.php?page=article&id=216231>

(2) جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل، سلسلة دراسات فلسفية (5) (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص444

وفي الدول الديمقراطية لا يهدف العصيان المدني إلى إلغاء القوانين بل إلى تطويرها بحيث تصبح منسجمة أكثر مع متطلبات الحرية والعدالة، وفي مواقف أخرى قد لا يكون الهدف من العمل اللاعنفي إلغاء أو تعديل القانون بقدر ما هو تفعيل القانون غير المفعل المعترف به على أرض الواقع⁽¹⁾، ولا يتطلب فعل العصيان المدني أن يخترق القانون نفسه الذي يحتج عليه، إنه يسمح بما يدعوه البعض العصيان المدني غير المباشر، إذ يكون هناك أحياناً أسباب قوية لعدم خرق القانون أو السياسة التي يعتقد أنها غير عادلة، بدلاً عن ذلك، قد يعصي المرء الأنظمة المرورية أو قوانين حرمة الأراضي بطريقة لعرض قضيته⁽²⁾.

يكاد لا يخلو مقال أو بحث متخصص في مجال العصيان المدني من ذكر هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau (1817 – 1862) الذي استعمل هذا المصطلح لأول مرة في مقال تم نشره عام 1849 دعا فيه إلى معارضة الحكومات الظالمة، وفي دفاعه عن انتهاكه للقانون أكد ثورو بأن هناك عدد قليل من الأبطال الذين يخدمون مجتمعهم بطريقة تتبع من "الضمير" ويدفعون الثمن القانوني والاجتماعي، ويتم معاملتهم كأعداء، بينما تكون أعمالهم عبارة عن محفزات للتغيير الاجتماعي من خلال شجبهم للقوانين والسياسات القائمة⁽³⁾، ومن خلال رفضه دفع الضرائب المترتبة عليه للحكومة الأمريكية برهن ثورو بشكل قاطع عدم منحه الشرعية للحرب مع المكسيك، وقد اعتقد أن العصيان المدني يعتمد على أساسين متلازمين⁽⁴⁾:

1. التراجع عن دعم شرعية الحكومة والنظام والقبول بالعقاب الناتج عن ذلك، وعبر ثورو عملياً من خلال رفض طلب استئناف الحكم بالسجن الصادر بحقه، وصرح بقوله: "في ظل الحكومة التي يكون فيها السجن عمل غير عادل فإن المكان الحقيقي للرجل العادل هو السجن"، وبذلك عبر عن فكرة سقراط القائلة: أن تعاني من الظلم أفضل من ارتكاب ذلك الظلم بحق الآخرين.
2. التمرد على القيود السياسية، وفقاً لثورو فإن العصيان المدني يعتبر أساس التشكيك السياسي أكثر من كونه دعماً للأيركية، وهذا النوع من العصيان المدني الذي تبناه ثورو ارتبط بنموذج

(1) جان ماري مولر، مرجع سابق

(2) جون رولز، مرجع سابق، ص 445

(3) Kimberley Brownlee, Conscientious Objection and Civil Disobedience, University of Warwick, School of Law, **Legal Studies Research**, Paper No. 2012-15, p. 3,6 at: <file:///C:/Users/USER/Downloads/SSRN-id2091045.pdf>

(4) Hourya Bentouhami, "Civil Disobedience from Thoreau to Transnational Mobilizations: The Global Challenge," **Essays in Philosophy**: Vol. 8: Iss. 2, Article 3, 2007 at: <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.946.1884&rep=rep1&type=pdf>

المعارضة على أسس ضميرية/ الاستكفاف الضميري، Conscientious Objection التي تعتمد على الضمير، حيث أكد على القناعة الشخصية في العمل وتأثير القيم بحيث تتجاوز قوه المؤسسات.

وفي الوقت الحاضر فإن العصيان المدني يأخذ العديد من الأشكال مثل: العصيان المدني الالكتروني وإغلاق الطرقات واستعمال الأدب الساخر أو الموسيقى الساخرة، ويتعدى كونه عصيان يتصل بالضمير أو الاستناد إلى أسس أخلاقية، بل بوصفه أداة لتحقيق أهداف سياسية⁽¹⁾، فهو -العصيان المدني- فعل سياسي يعتمد على مبادئ سياسية وبالذات مبادئ العدالة التي تنظم الدستور والمؤسسات الاجتماعية عموماً، ولا يلجأ المرء إلى مبادئ تتعلق بالأخلاق الشخصية أو إلى عقائد دينية على الرغم من اتفاتها ودعمها لمطالبه⁽²⁾، والقول بأن العصيان المدني يركز على قناعات أخلاقية أصبح عبارة مبتذلة، فالخضوع أو رفض النظام السياسي بشكل عام والقانون بشكل خاص عبارة عن قرار فردي يتم بعيداً عن الضمير، غير أن المناصرين لهذا الشكل الاستراتيجي للعمل الجماعي لا يتخلون عن التمسك بالضمير الأخلاقي لتسويغ الأسباب⁽³⁾، ويتم العصيان المدني من خلال التقيد باللاعنف من قبل أفراد مخلصين ومستعدين لتحمل العقوبة، وهذا الأمر يوحي بأن معظم، إن لم يكن كل، حركات العصيان المدني يمكن تسويغها أخلاقياً، إلا أن التقييم الدقيق يدل أن العصيان المدني هو خرق للقانون بشكل متعمد سواء في الدول الليبرالية أم غير الليبرالية، ولا يتطلب تحديد المكانة الأخلاقية والشروط المثالية⁽⁴⁾.

وفقاً لرولز فإن العصيان المدني عمل علني ويحاول تجنب استخدام العنف وخاصة ضد الأشخاص، ليس مقتماً في استخدام القوة من حيث المبدأ بل لأنه التعبير الأخير عن قضية المرء في وقت يزيد احتمال المشاركة في أعمال العنف من التعرض للأذى والضرر وهي غير متوافقة مع العصيان المدني كأسلوب لتوجيه العموم، وأحياناً إذا أخفقت المناشدة في تحقيق مرادها يمكن التفكير لاحقاً باستخدام القوة، والعصيان المدني بعيد جداً عن المقاومة العسكرية المنظمة، فالعمل العسكري هو بشكل أكثر عمقاً مناهض للنظام

(1) Hourya Bentouhami, *op. cit.*

(2) جون رولز، مرجع سابق، ص 446

(3) Juan Carlos Velasco, Revitalizing democracy through civil disobedience, *journal of philosophy*, Filosofia Unisinos, Unisinos Journal of Philosophy 17(2):111-120, may/Aug. 2016 Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2016.172.04, p. 117, at: <https://digital.csic.es/bitstream/10261/143409/1/Revitalizing%20democracy%20through%20civil%20disobedienc e.pdf>

(4) Kimberley Brownlee, *op. cit.*, p.7

السياسي الموجود، وهو يسعى إلى مهاجمة الرؤية السائدة عن العدالة من أساسها في حين أن العصيان المدني يعمل على مناشدة العدالة القائمة لدى صناع القرار، والعمل العسكري يعبر عن عدم الاعتراف بشرعية الدستور المناهض له وهو مناهضة جوهرية للنظام القانوني، يعتقد أن البنية الأساسية غير عادلة أو أنها تبتعد كثيراً عن مَثُلها بحيث يتوجب على المرء تمهيد الطريق للتغيير الجذري أو الثوري⁽¹⁾، وهذه المقارنة من قبل رولز أثناء حديثه عن العصيان المدني في بيئة ديمقراطية، وكأن به يقول أن هذا الأسلوب لا يصلح في بيئة غير ديمقراطية حيث الحل يكون بأسلوب العنف في الوقت الذي يرى فيه معتنقو اللاعنف أنه الأسلوب الأمثل للتغيير بصرف النظر عن ماهية النظام القائم.

وضع رولز شروطاً للعصيان المدني⁽²⁾:

1. وجود انتهاكات جديّة لمبدأ العدالة الـأول الذي يعبر عن مبدأ الحرية المتساوية، واختراقات فاضحة للمبدأ الثاني الذي يعبر عن مبدأ تكافؤ الفرص المنصفة، ويعد انتهاك المبدأ الأول الدافع الأكثر للعصيان المدني.
2. إخفاق الوسائل القانونية في تلبية مطالب الطرف المظلوم، وهناك بعض الحالات التي تتجاوز هذا الشرط، كإقدام الهيئة التشريعية على سن قانون يحرم ديانة أقلية معينة ضعيفة وغير قادرة على الدفاع عن نفسها، ففي هذه الحالة لا يمكن توقع لجوء تلك الطائفة إلى إجراءات سياسية عادية بل إن العصيان المدني ربما يكون معتدلاً كثيراً.
3. إقامة تحالف وتفاهم سياسي تعاوني بين الأقليات.

أي أن القيام بالعصيان المدني يجب أن يكون ملجأً أخيراً وذلك عندما تظهر الـجهود المشروعة أن الأغلبية غير مبالية أو متفاعلة مع جهود المعارضين، كما يجب التنسيق مع الأقليات الأخرى لضمان تنظيم عام للمعارضة الشاملة التي تقلل من احتمال الهزيمة، كما يجب عدم استخدام العنف، إضافة لذلك وجود احتمال كبير لإحداث تغيير إيجابي، وعلى الرغم من معقولية هذه القيود للوهلة الـأولى إلا أن الواقع العملي يشير إلى إمكانية تجاوزها، وفيما يتعلق بالتنسيق فإن هناك مناسبات لا يوجد فيها وقت أو فرصة للتنسيق مع جماعات الـأقليات الأخرى، كما أن تلك الـأقليات قد لا تكون قادرة أو غير راغبة في

(1) جون رولز، مرجع سابق، ص 448

(2) المرجع نفسه، ص 435-455

المشاركة⁽¹⁾، ويبدو أن تحالفاً من هذا النوع يصعب ترتيبه، ولكن في ظل قيادة واعية لا يبدو الأمر مستحيل⁽²⁾.

في حين أن هناك حق أدبي للعصيان المدني في النظم غير الليبرالية فإنه لا يوجد مثل هذا الحق في النظم الليبرالية التي تضمن المشاركة السياسية العادلة لجميع مواطنيها⁽³⁾، ووفقاً للنظرية الديمقراطية التقليدية فإن النظام الاجتماعي يتم حمايته من خلال الخضوع للقانون الذي يمثل رأي الأغلبية وأي مخالفة لهذا القانون قد يؤدي إلى الفوضى، وضمن هذا الإطار قد يبدو العصيان المدني تمرداً على الديمقراطية⁽⁴⁾، الذي يستند على أساس خرق القانون خلافاً للمعارضة الشرعية التي تلتزم بالقانون، وهو عمل جماعي يسعى لأهداف سياسية تكمن في تغيير قوانين معينة أو سياسات معينة أو مؤسسات معينة⁽⁵⁾ ولكن التحليل الدقيق يظهر عكس ذلك، فوفقاً لتحليل جون راولز الذي ركز في تحليله للعصيان المدني في سياق نظام ديمقراطي، فإن العصيان المدني يهدف إلى مخاطبة حس العدالة لدى الأغلبية، وبيان أن شروط الشراكة الحرة قد تم انتهاكها، وهو بالتالي يناشد الآخرين بإعادة التفكير وأنه لا يمكن الإذعان للظلم، ويرى راولز، في المجتمع الديمقراطي، أن العصيان المدني يعتبر إحدى الوسائل الاستقرارية لنظام دستوري على الرغم من أنه وسيلة غير قانونية بالتعريف ويساعد في الحفاظ على مؤسسات عادلة وتقويتها، ومن خلال مقاومة الظلم ضمن حدود الإخلاص للقانون، فهو يخدم في منع الابتعاد عن العدالة ويصحح في حالة حدوثه⁽⁶⁾، وكما يرى هابرماس Jürgen Habermas (1929 -) فإن العصيان المدني يعتبر مؤشراً جيداً بالثقة يعبر عن نضج الثقافة السياسية الديمقراطية وهو الحصن الأخير لشرعية حكم القانون الديمقراطي⁽⁷⁾.

ومن ناحية أخرى فإن الأقليات مهما كان لديها الحق في المشاركة السياسية العادلة تبقى ضعيفة وأقل قدرة من الأغلبية في المناورات السياسية⁽⁸⁾، وفي هذه الحالة يعتبر العصيان المدني عملاً مكملًا أو

(1) Kimberley Brownlee, *op. cit.*, p. 13

(2) جون راولز، مرجع سابق، ص 455

(3) Kimberley Brownlee, *op. cit.*, p. 18

(4) جان ماري مولر، مرجع سابق

(5) Juan Carlos Velasco, *op. cit.*, p. 114

(6) جون راولز، مرجع سابق، ص 466

(7) Juan Carlos Velasco, *op. cit.*, p. 114

(8) Kimberley Brownlee, *op. cit.*, p.18

ضرورياً للديمقراطية من خلال المشاركة السياسية للأقليات؛ فهذه الأقليات ليس مطلوب منها أن تنبذ قناعاتها، وفي الوقت نفسه فإن الأغلبية عادة ما تسيطر على العملية التشريعية في المجتمع، ومن الضروري أن يكون هناك اختلاف أو تناقض في الآراء يدفع باتجاه رأي عقلاني، وهنا يأتي دور العصيان المدني الذي يستطيع أن يطرح قضية الأقلية للنقاش، فالأغلبية عادة ما تسيطر على وسائل الإعلام ولا تستطيع الأقليات إيصال قضيتهم لبقية السكان وإدراجها في جداول الأعمال السياسية، والعصيان المدني بأسلوبه يمكن أن يعمل صدمة في المجتمع بحيث يساهم في إثارة النقاش حول قضايا مستهدفة⁽¹⁾.

ومن الآثار الناتجة عن الديمقراطية المحاولات المتكررة لتقليص المسافة بين الذين يصنعون القرارات السياسية من جهة وبين الذين يتأثرون بتلك القرارات من جهة أخرى، وعندما تكون القنوات غير الرسمية للتداول والمشاركة مغلقة من الناحية العملية أمام المواطنين فإن ذلك يزيد من احتمال اللجوء للعصيان المدني، فالديمقراطية شكل من أشكال التنظيم السياسي قادر على تحويل الرغبات العامة إلى قوانين وتعليمات ملزمة لأفراد المجتمع جميعاً بما في ذلك الأفراد الذين يتقلدون زمام السلطة من خلال الأساليب التشريعية التي تكتسب صفة عملية التعقيد في صنع القوانين والقرارات، ويعتبر مبدأ سيادة الشعب الذي يعني بأن الشعب مصدر التشريع غير كافٍ لتفسير كيفية سن القوانين، فالديمقراطية تقوم على أساس فرضية مفادها أن المؤسسات مجرد قنوات لإدارة السياسة، فالبرلمان من المفترض أن يعبر عن إرادة الشعب، غير أن تلك الإرادة في الواقع العملي يتم تشكيلها من خلال عمليات تقوم بها جمعيات متعددة مثل الاتحادات التجارية والكنائس والمنتديات الفكرية والمنظمات والتبرعات غير الحكومية، وهنا تكمن دينامية العمل؛ حيث يتم تشكيل الرأي العام ومتطلباته، وعلى مر العصور فإن مجموعات صغيرة من المواطنين لعبت دوراً حاسماً في التعبير عن الإرادة العامة، فكان هناك تغير مهم في العقلية ناتج عن سلوك الأقليات الناقدة والعازمة على التأثير في المجتمع، ومن هذه الزاوية يأتي تأثير الأقليات المهمشة في المجتمع كاملاً وعلى المستوى المؤسسي⁽²⁾.

المواطن ليس مجرد متلقٍ سلبي للقوانين والقرارات الحكومية بل مشاركاً نشطاً في العمليات التشريعية وصنع القرار، وعلى وجه التحديد في معارضة بعض القوانين أو التدابير الحكومية، ومن خلال أعمال العصيان المدني يشارك المواطنون بنشاط في الحياة العامة للمجتمع، وهؤلاء الذين يلجؤون للعصيان المدني في الدول الديمقراطية يستشهدون عادة بالمبادئ العالمية التي تعمل في إطار معياري للديمقراطية مثل

(1) Juan Carlos Velasco, *op. cit.*, p. 119

(2) Juan Carlos Velasco, *op. cit.*, p. 112

احترام كرامة الـأفراد والعدالة والحرية والمساواة والتضامن والبحث عن السلام، وبذلك تتشابك الـأسباب الأخلاقية والقانونية، وهم إضافة الى ذلك مقتنعون في عدم الجدوى النسبية للإجراءات القانونية المتاحة بسبب البطء في الحصول على أهدافهم، وهم بذلك يبحثون عن طرق أخرى للمشاركة تختلف عن الطرق التقليدية، ومع ذلك فهم ليسوا ضد الديمقراطية بحد ذاتها التي تتيح مناخاً مناسباً يحترم العصيان المدني، غير أن وجود هذا الأخير بحد ذاته دليل كافٍ على عدم الثقة الكاملة بالنظام السياسي الديمقراطي القائم ويمكن فهم ممارساتها كونه نقداً جزئياً أو كلياً للإجراءات التمثيلية التقليدية⁽¹⁾.

وفي كل الأحوال يتشبهت القائمون على العصيان المدني باحترام القانون، فعندما اتضح لمارتن لوثر كينج أن المظاهرات البسيطة في الشوارع عاجزة عن الـإسهام في تحرير السكان أصحاب البشرة السـمراء أخذ يخطط لتنظيم حملات عصيان مدني هدفها شل المؤسسات وإرغام الحكومة على الرضوخ، واعتقد كينج أنه حين ينتهك الفرد قانوناً يراه غير عادل وفقاً لضميره، وحين يقبل بأن يُرَجَّ في السجن برضى كامل فهو بذلك يعبر في الواقع عن عميق الاحترام للقانون⁽²⁾.

عمل غاندي على تطوير ما يمكن تسميته بالعصيان المدني الكلاسيكي وذلك من خلال خرق القوانين غير العادلة معتمداً على أساليب اللاعنف، وعمل مارتن لوثر كينج على توضيح ذلك بقوله: "القانون غير العادل لا يتسق مع القانون الأخلاقي... فأى قانون يرفع من الهوية الذاتية للفرد فهو عادل وأي قانون يُدنى من الهوية الذاتية فهو غير عادل، وكل قوانين التمييز العنصري غير عادلة؛ لأن التمييز العنصري يدمر الروح والشخصية"، والقول بأن القانون غير عادل يختلف عن القول بأن القانون غير دستوري أو غير شرعي، وبالتالي فإن العصيان المدني يختلف في سببه الجوهرى عن خرق القوانين غير الدستورية التي قد يدعيها البعض على أمل قبول المحكمة بتفسيره⁽³⁾، ووفقاً لجان ماري مولر "ليس القانون هو الذي يملي ما هو عادل بل العدالة هي التي تفرض ما هو قانوني، فحين يكون الصراع بين القانون والعدالة فعلينا أن نختار العدالة وأن نعصي الشرعية، لأن ما يجب أن يلهم الإنسان في سلوكه ليس ما هو شرعي بل ما هو مشروع"

⁽¹⁾ Ibid. p. 118

⁽²⁾ جان ماري مولر، مرجع سابق، Velasco

⁽³⁾ Harry Murray, *op. cit.*, p.163

(1) ،ومعظم حالات العصيان المدني تكون رداً على القوانين غير العادلة أو أعمال العنف التي ترتكبها الحكومة، ومع ذلك هناك حالات من العصيان المدني يكون هدفها ردع الحكومة عن ارتكاب العنف⁽²⁾.

ومن المصطلحات اللصيقة بالعصيان المدني مصطلح "الاستتلاف الضميري" الذي تم استخدامه بشكل واسع في العقد الأخير من القرن التاسع عشر ثم خلال الحرب العالمية الأولى لوصف الحركة السلمية المقاومة للخدمة العسكرية الإجبارية، كما أن المصطلح ما زال مرتبطاً أحياناً بمبدأ السلمية Pacifism، إلا أن المصطلح ينطبق أكثر على كل فرد يعتقد مبادئ يرفض بمقتضاها الانصياع لتعليمات أو قانون استناداً لقناعاته، وفي الوقت الراهن اتسع المفهوم ليشمل حالات أخرى غير رفض الخدمة العسكرية مثل التعليم والخدمة المدنية وغيرها من القضايا ،ويلجأ الفرد أحياناً للاستنكار الضميري بسبب اعتقاده بجرمة القانون استناداً إلى مبادئ أخلاقية معتبراً القانون إما سيئاً أو خاطئاً كما هو الحال مع المسالمين الراضين للعنف فيما يخص التجنيد الإجباري، وتوسع ليشمل أمثلة أخرى مثل المسيحيين الأرثوذكس الذين يعتبرون القتل الرحيم بمثابة جريمة قتل⁽³⁾.

الاستتلاف الضميري ليس شكلاً من الخطاب الذي يناشد إحساس العدالة لدى الأغلبية، فالمرء ببساطة يرفض طاعة أمر أو التقيد بعرف قانوني بناء على دوافع ضميرية، وليس بالضرورة أن يستند الاستتلاف الضميري إلى مبادئ سياسية، وإن كان ذلك ممكناً، بل قد يستند إلى مبادئ أخرى على خلاف مع النظام الدستوري⁽⁴⁾ والفرق بين العصيان المدني والاستتلاف الضميري⁽⁵⁾:

1. العصيان المدني يلجأ لخرق القانون بشكل متعمد بينما الاستتلاف الضميري ليس بالضرورة أن يخرق القانون وإن كان من الممكن أن يخرقه بطريقة غير مقصودة، كما أن بعض النظم القانونية تتيح لبعض الأفراد تسهيلات بحيث لا تصطدم مع مبادئهم كما هو الحال في الخدمة العسكرية الإلزامية التي تتعارض مع مبادئ الدين لبعض الأفراد.

(1) أحمد عادل عبد الحكيم، وهشام مرسي، ووائل عادل، مرجع سابق، ص 35

(2) Harry Murray, *op. cit*, p.165

(3) Kimberley Brownlee, *op. cit*, p.9, 10

(4) جون رولز، مرجع سابق، ص 450

(5) Kimberley Brownlee, *op. cit*, p.12 -13

2. في حين أن العصيان المدني يمكن أن يتم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة فإن الاستتلاف الضميري لا يكون إلا بطريقة مباشرة فقط، فهو بالضرورة يعني رفض مباشر لتنفيذ جزء أو كل الأوامر.

3. في حين أن العصيان المدني يمكن أن يتم إما فردياً وجماعياً فإن الأساس الذي يستند إليه الاستتلاف الضميري هو الفرد، قد يكون جماعياً ويستند إلى الالتزام الأسري أو الدين في المجتمع، غير أنه في النهاية عمل فردي يعتمد على الفرد نفسه.

4. يعتبر "الضمير" فكرة محورية لكل من العصيان المدني والاستتلاف الضميري، إلا أن القائمين على العصيان المدني يهدفون إلى نقل الفكرة إلى المهتمين بقضاياهم، تلك القضايا التي تعكس تصوراتهم بشأن الظلم في القانون أو السياسة القائمة، ويدعون الآخرين أن يناوؤا بأنفسهم وأن يظهروا كذلك أمام الغير بأنهم يدينون تلك القوانين والسياسات، وعلى النقيض من ذلك، في حالة الاستتلاف الضميري فإن الممارسين لهذا العمل يناوؤن بأنفسهم عن القانون الذي يعتبرونه خاطئاً في الوقت الذي لا يسعون إلى معالجة هذا الخطأ، بل يرغبون حصراً في العمل بدون تدخل فيما يتعلق بقناعاتهم، أو للتأكيد على حصانتهم وحمايتهم من بعض قوانين المجتمع.

ويرى راز Joseph Raz (1939-) بأنه يجب احترام الإدانة العميقة للمعارض على أساس ضميري وتفهم الضغط الثقيل الذي يفرضه عليه القانون والذي يكرهه على ارتكاب أعمال لا تتفق مع ضميره، ففي حالة الحرب على سبيل المثال، فإن قتل الشعوب الأخرى يجب ألا ينظر إليه باستخفاف حتى في الحالات المسوغة، فمهما كان التسويغ فإن الاستعداد للقتل أو المشاركة في الاضطهاد له أهمية بالغة بالنسبة للفرد الذي ينفذها وبالتالي فإن الاستتلاف الضميري من هذه ال أفعال له الأسبقية على الالتزام القانوني بالمشاركة فيها⁽¹⁾.

العصيان المدني هو عمل استراتيجي وسياسي، في حين أن الاستتلاف الضميري ليس كذلك، فالعصيان المدني كثيراً ما يستند إلى قناعات أخلاقية عميقة إلا أن دوافعه سياسية واستراتيجية، جزئياً على الأقل، فهي تتحدى حق السلطة التشريعية الديمقراطية في اتخاذ قرارات استراتيجية للمجتمع بأسره، ومن ثم فإن سلوك القائمين عليه يقع خارج نطاق المبادئ الإنسانية، وعلى النقيض من ذلك فإن المستتلاف الضميري لا يسعى إلى الطعن في حق الدولة، من خلال القانون، في اتخاذ القرارات نيابة عن المجتمع بأسره وهو لا يسعى إلى عصيان القانون لأسباب استراتيجية⁽²⁾، ووفقاً لحنأ أرندت Hannah

⁽¹⁾ Kimberley Brownlee, *op. cit.*, p.18

⁽²⁾ *Ibid*, p.19

Arendt (1906-1975) فإن الاستتكاف الضميري يتم من خلال إنسان جيد Good Human بينما العصيان المدني يتم من خلال مواطن جيد Good Citizen⁽¹⁾.

ويهدف العصيان المدني إلى مواجهة القوانين اللاأخلاقية، ورفع مستوى الوعي الشعبي وتحدي السلطات التي تسعى لفرض الظروف اللاإنسانية، وأوضح غاندي الاستراتيجيات التي يمكن اتباعها عبر حملات الساتياغراها، وسلط الضوء على الاعتماد على الذات والتعليم العام والتأني الحذر والتعاون مع الخصم ورفض التنازل عن المبادئ الأساسية، كما حدد الخطوات اللازمة لحركات اللاعنف: التفاوض مع السلطات، والاستعداد للعمل المباشر، والتظاهر لإشراك جمهور أوسع، وإصدار إنذار موجه للحكومة قبل الشروع في المقاطعة والاضرابات الاقتصادية، إعاقة عمل الحكومة من خلال عدم التعاون، والعصيان المدني الجماعي، وخلق مؤسسات اجتماعية وسياسية بديلة⁽²⁾.

وفي الواقع العملي ليس من السهل الفصل بين العصيان المدني واللاتعاون بل والعنف أيضاً، وغالباً ما تتطافر مع بعضها أثناء الحراك السياسي، فإذا كان من الممكن السيطرة داخل الوحدات العسكرية النظامية فإن الأمر غير وارد في الحركات الشعبية مهما كانت منظمة بما فيها الحركات التي قادها غاندي كما سيرد في صفحات تالية.

⁽¹⁾ Juan Carlos Velasco, *op. cit.*, p. 113

⁽²⁾ Sean Chabot, and Majid Sharifi, The Violence of Nonviolence: Problematizing Nonviolent Resistance in Iran and Egypt, *Societies Without Borders* 8:2 (2013) 205-232, p. 214, at: <https://societieswithoutborders.files.wordpress.com/2013/09/chabotshariffinal2013-9-17.pdf>

الفصل الثاني

فلسفة اللاعنف لدى غاندي

حياة غاندي ومحطاته السياسية

موهانداس كرمشاند غاندي (1869 - 1948) السياسي البارز والزعيم الروحي للهند خلال حركة الاستقلال، ولد في بوريندر بولاية غوجارات الهندية من عائلة محافظة لها باع طويل في العمل السياسي، تزوج في عمر الثالثة عشر من عمره كما هي العادة في الهند في ذلك الوقت، درس القانون في لندن، وعند عودته إلى الهند عام 1890 لم ينجح في مهنته كمحامٍ، وفي عام 1893 تلقى عرضاً للعمل لمدة عام من شركة هندية تعمل في جنوب أفريقيا، غير أن تلك الرحلة استمرت إلى أواخر عام 1914 وقت عودته إلى الهند.

وحول شخصيته ذكر غاندي في مذكراته: "لم يكن هناك أمر جدير بالذكر فيما يتعلق بدراستي، فقد كنت طالباً متوسط المستوى، لقد كنت شديد الخجل وكنت أتحاشى الرفقة، فلم يكن لي رفيق سوى كتيبي ودروسي، واعتدت أن أكون في المدرسة مع قرع جرس بداية اليوم الدراسي، وأن أعود راکضاً إلى المنزل فور انتهائه... علاوة على ذلك، كنت جباناً، فقد كان يغشاني الخوف من اللصوص والأشباح والأفاعي، ولم أكن أجروء على الخروج في الليل خشية الظلام"⁽¹⁾. وإذا كان المستوى الأكاديمي أمر مستساغ، إلا أن فكرة الجبن لمن يعرف حياة وفكر غاندي أمر غير مستساغ، وقد علق العقاد حول ذلك بقوله: "... ففي صباه كان صبيان الهند جميعاً يتهمون أنفسهم بالجبن ويحسون بالنقص كلما عقدوا المقارنة بينهم وبين الشبان الإنجليز..."⁽²⁾، وقد بذل غاندي الجهد الكبير لغرس الثقة في نفوس الهنود كما نرد في مواقع مختلفة من هذه الدراسة.

في أفريقيا الجنوبية ضُرب غاندي وأهين لأنه اجترأ على النزول في الفنادق الأوروبية والركوب في السكك الحديدية مع الأوروبيين، وكاد أن يُحرق حياً بعد العودة من زيارة قضاها في بلاده؛ لأن البيض قد حسبوا أنه مهّد السبيل في تلك الزيارة لإغراق أفريقي الجنوبية بالعمال الملونين، وهناك عرف القوانين التي كانت تفرض الحيف فرضاً على الآسيويين والأفريقيين من الشعوب التي يسمونها بالشعوب الملونة، ولا سيما طوائف الزراعة والصناع، وهناك ألغى أعماله كلها ليعيش عيشة الفاقة والضعف مع أولئك البائسين، يشاطرهم الظلم الذي يخضعون له ويريد أن ينقذهم منه، فأنشأ لهم مزرعة يعملون فيها كما يعمل ويعيشون

(1) مهنداس كارامشاند غاندي، السيرة الذاتية: قصة تجاربي مع الحقيقة، ترجمة محمد إبراهيم السيد (القاهرة: مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، 2017)، ص33، 50

(2) عباس محمود العقاد، روح عظيم: المهاتما غاندي (القاهرة: مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، 2013)، ص22

فيها عيشة الكفاف؛ ليحطموا قوانين الحكومة الظالمة بالصبر والمقاومة السلبية، وسماها مزرعة تولستوى ، ونزل الفتى النظري الروحاني في معركته السياسية الأولى إلى ميدان كله عمل ومادة؛ لأنه عالم السلاح والمال، ولكنه — عند النظر إلى الوسائل والنتائج — قد كان في ميدانه هذا عملياً أنجح من العمليين، وقد بُلي منه العمليون بخصم جديد لم يعهدوا مثله قط فيما عهدوه⁽¹⁾، وذلك وفقاً للعقاد الذي كان مفتوناً بغاندي على ما يبدو.

غادر غاندي جنوب أفريقيا متوجهاً إلى الهند في أواخر عام 1914 وكانت سمعته كرسول اللاعنف قد سبقت هـ، وعمت أرجاء العالم بعد أن نشر المبشر المسيحي دوك (Rev. Joseph J. Doke 1861-1913) والصحفي المحرر في صحيفة الرأي الهندي Indian Opinion هنري بولاك (Henry Polak 1882-1959) السيرة الذاتية لغاندي التي تم توزيعها على نطاق واسع وعلى المستوى العالمي⁽²⁾.

تقدر أعمال غاندي الفكرية بما يقارب 90 مجلداً⁽³⁾، ومع ذلك لم يحاول بناء نظام فكري متكامل أو وضع كتاب متكامل يشرح فيه نظرية متماسكة بل كان يكتب على شكل أجزاء في المجلات والصحف، ولم يكن يتردد في الإشارة إلى الوقوع في بعض التناقضات الفكرية عبر مسيرته⁽⁴⁾، فكان غاندي على استعداد دائماً لتغيير رأيه عندما يتعلم شيئاً جديداً؛ لذلك دعا في حال حدوث أي تعارض في الأفكار الأخذ بالأحدث⁽⁵⁾ "ولم يكن غاندي فيلسوفاً محللاً ولم تخامره يوماً الرغبة في بناء نظرية فكرية متكاملة، لا يمكن وصفه بأنه رجل فكر... فهو في المقام الأول رجل عمل دائم ورجل تأمل وصلاة"⁽⁶⁾. ألهمت حملات غاندي المناصرين للعدالة الاجتماعية حول العالم، وكان له تأثير قوي في أساليب الصراع، ليس بوصفه منظرًا ولكن بوصفه مثالاً مطبقاً على أرض الواقع، صحيح أن له مؤلفات زاخرة ولكن لم يكن مركزاً على التنظير الأمر الذي ألقى بتلك المهمة على أعتاق الآخرين لتفسير وشرح أساليبه، ومن

(1) عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص 26

(2) Goolam Vahed, "Empire's soldier: Gandhi and Britain's wars, 1899-1918" *Journal of Contemporary History* · January 2014, p. 5

(3) Joseph S. Friedman (2008) "Mahatma Gandhi's Vision for the Future of India: The Role of Enlightened Anarchy," *Penn History Review*: Vol. 16: Iss. 1, Article 5., p. 55

(4) Prabodh Kumar Rath, Gandhian Sarvodaya, Orissa Review, October- 2010, p. 37, at <https://www.scribd.com/document/456686767/36-39-pdf>

(5) Jørgen Johansen, *op. cit*, P.147

(6) أديب مصلح، السياسي القديس: المهاتما غاندي، سلسلة النوابع (1) (بيروت: المكتبة البوليسية، 1992)، ص 438

هؤلاء رينشارد جريج Richard Gregg (1885-1974) الذي سافر من الولايات المتحدة إلى الهند لدراسة ثقافة الهند وأساليب غاندي عن كُتب وألّف كتاباً مؤثراً بعنوان قوة اللاعنف The Power of Nonviolence صدرت طبعته الأولى عام 1934 استعمل النظرية السيكلوجية لشرح فعالية أفكار غاندي⁽¹⁾.

وما يميز غاندي هو نجاح مقاومته السلمية، أما النظرية بحد ذاتها فليست بالأمر الجديد، وإن كان وضع قيوداً على استخدام العنف إلا أنه في بعض الظروف سوغ العنف، وهو أمر تشابه مع الفلسفات الأخلاقية الأخرى⁽²⁾، وفي سبيل أفكاره تحمل غاندي المشقات الأمر الذي دفع أينشتاين عالم الفيزياء المعروف للقول: "إن الأجيال القادمة ستصدق بشق الأنفس أن شخصية كهذه مكونة من لحم ودم"⁽³⁾ وربما كان نجاح التجربة عملياً، أو على الأقل، ممارستها بشكل عملي، قد أدى إلى تسليط الضوء عليها، كما هو الحال مع نجاح الثورة البلشفية التي أدت إلى زيادة تسليط الضوء على النظرية الماركسية على الرغم من قوتها وتماسكها في الأساس.

لم يكن غاندي يعتقد أن لديه الصفات الأخلاقية التي تؤهله لقيادة الشعب سياسياً، وكتب في سيرته الذاتية بأنه ليس لديه طموحات سياسية وذلك لتبديد الشائعات التي تحوم حوله وكتب يقول: بأن "الثناء يلسعني وأن لقب المهاتما يؤلمني بعمق"، وعلى الرغم من شعبيته الهائلة وشهرته العالمية لم يكن يلجأ لترشيح نفسه لمناصب سياسية، وكان قلقاً أيضاً بشأن نوايا الذين يبحثون عن السلطة⁽⁴⁾، ومع ذلك فإن مكانته تجاوزت المناصب، وبالنسبة لأغلب الناس في كل من بريطانيا الكولونية والهند فإن حزب المؤتمر كان يعني غاندي، وقد كان من الصعب المغالاة في تقدير تأثيره على الأحداث في الهند بعد عام 1919 بسبب حالة الإعجاب العاطفي الجارف التي صُغت عليه من خلال المؤيدين والمعارضين، فقد أصبح شخصية دولية يهيمن على عقول جميع الفلاحين وخيالهم وكذلك القوميين الذين شاركوا في الكفاح ضد الامبريالية الغربية، فقد كان الطابع الكاريزمي واضحاً للغاية على شخصيته⁽⁵⁾، ففي حين كان صغير الحجم إلا أنه كان

(1) Brian Martin, *op. cit*,

(2) Jacob N. Bauer, *op. cit*, P.56

(3) Kimberley Brownlee, *op. cit*, p.1

(4) Joseph S. Friedman, *op. cit*, p. 60

(5) لورانس جيمس، شروق الإمبراطورية البريطانية وغروبها، ترجمة عبد الله عبد الرازق إبراهيم، المجلد الثاني (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016)، ص106

قادراً على جذب عدد كبير من الجماهير وممارسة النفوذ السياسي بطريقة تفوق حتى الراج نفسه⁽¹⁾، وكان غموض غاندي في صميم جاذبيته، استطاع قيادة الجماهير والنخبة من حيث لم تستطع باقي النخبة في المجتمع الهندي فعل ذلك، فكانت حركته توافقت مع مصالح البرجوازية الهندية والطبقات الوسطى الذين انجذبوا إلى رسالة غاندي المتمثلة في معارضة الاستعمار والاعتماد على الذات وإصلاح الاجتماعي والتعاون الطبقي، وكفل ذلك أن يكون النشاط السياسي راسخاً في حدود اللاعنف وأن يظل غير ثوري⁽²⁾.

صحيح أن غاندي كان هندوسياً ونباتياً بالمولد حيث تبع عادات أسلافه، غير أنه كان لديه القليل من الإدراك بالمبادئ الأساسية للهندوسية لدرجة أنه رفض عام 1890 وخلال إقامته في لندن الانضمام إلى الجمعية الـثيوسوفية بسبب تدني معرفته الدينية فكان التزام غاندي ووعيه الديني والنباتي قد تم تشكيله بشكل حاسم خلال إقامته الطويلة في بريطانيا وترسخ في جنوب أفريقيا⁽³⁾، فاطلع خلال تلك الفترة على مختلف الأفكار الدينية والفلسفية.

من الفلاسفة الذين تأثر بهم غاندي المفكر الاجتماعي الإنجليزي جون راسكن John Ruskin (1819-1900) وخاصةً كتابه "حتى هذا الأخير Unto This Last" الذي اشتمل على أفكار راقية لغاندي بحيث عزم على تغيير نظرتة للحياة بعد الاطلاع عليها، وأهم تلك الأفكار أن ما هو صالح للجميع فهو بالضرورة صالح للفرد، وهو عكس مبدأ الفردانية في الفكر الرأسمالي الحديث، وأن حياة العمل التي يمارسها الفلاحون والحرفيون هي الحياة التي تستحق العيش، وأن عمل المحامي له نفس قيمة عمل الحلاق ولهم الحقوق نفسها في كسب رزقهم من عملهم، كما تأثر غاندي أيضاً بالروائي الروسي ليو تولستوي Leo Tolstoy (1828-1910) من خلال كتابه "مملكة الرب تكمن داخلك" The Kingdom of God Is Within You الذي أكد فيه على الحقيقة والحب واللاعنف، والتي نظر إليها غاندي على أنها الفضائل التي تُؤسس للسلام على الأرض وحسن النية بين سائر البشر⁽⁴⁾، كما تأثر غاندي بفكرة العصيان المدني الذي

(1) Ryan Brown, **The British Empire In India**, Ashbrook Statesmanship Thesis Recipient of the 2010 Charles E. Parton Award, p. 86, at: <https://ashbrook.org/wp-content/uploads/2012/06/2010-Brown.pdf>

(2) Talal Ahmed, Gandhi: the man behind the myths, **international socialism**, June 2009, at: <http://isj.org.uk/gandhi-the-man-behind-the-myths/>

(3) Vinay Lal, Gandhi's Religion: Politics, Faith, and Hermeneutics, **Journal of Sociology and Social Anthropology**, 4(1-2): 31-40 (2013), p. 33

(4) Thomas Joseph Parathara, "Gandhian Philosophy of Sarvodaya: A Critical Study", **International Journal of Science and Research**, Volume 6, Issue 11, November 2017, 560 (IJSR), p. 561, https://www.ijsr.net/search_index_results_paperid.php?id=ART20177576

دعا إليها ثورو في مقال حمل عنوان "العصيان المدني"، غير أن المثير في الأمر أن ثورو نفسه تأثر بالجيتا والأوبنشادا¹ الكتب الهندوسية المقدسة. وإلى جانب الفلاسفة فقد تأثر غاندي بالأديان: المسيحية والإسلام والهندوسية والبوذية والحينية، إذ لم يكن غاندي يرى أي غضاضة في الاقتباس من أي دين كان بحيث يتوافق مع أفكاره.

المبادئ الأساسية لفلسفة غاندي: ساتياغراها وأهيمسا

أعاد غاندي إنتاج خمسة مصطلحات من اللغة السنسكريتية: الساتيا (الحقيقة)، وأهيمسا (اللاعنف)، والسارفودايا Sarvodaya (الرفاهية للجميع)، وسواديشي Swadeshi (الاكتفاء الذاتي)، وتاباسيا Tapasya (المعاناة الذاتية)، وقد أعاد غاندي إنتاجها بطريقة جعلتها مناسبة للعمل الاجتماعي-السياسي، كما تم لاحقاً التوسع في معناها من قبل المفكرين وممارسي اللاعنف، وهي مفاهيم معقدة أو متعددة الطبقات⁽²⁾، وعلى الرغم من أن غاندي لم يفصل بين الوسائل والغايات إلا أن السياق يوحي بأن ساتيا وأهيمسا تعдан بمثابة وسائل وغايات في الوقت نفسه، فيما تعدُّ تاباسيا بمثابة وسيلة فإن سواديشي والسارفودايا تعدان بمثابة غايات، وفيما يأتي شرح مفصل لكل من الساتياغراها وأهيمسا، أما باقي المصطلحات فسوف نتعرض لها في ثنايا الدراسة في مواضع مختلفة .

الحقيقة واللاعنف (الساتيا وأهيمسا) مفهومان شكلا الأساس الفكري لفلسفة غاندي⁽³⁾، وهما مترابطان بطريقة جدلية، ولا يمكن فهم فلسفة اللاعنف لدى غاندي بدون معرفة هذين المصطلحين، ومع ذلك نجد غاندي قد قال: "لا أملك تعاليم جديدة أقدمها للعالم، الحقيقة واللاعنف قديمان قدم التلال، كل ما قمت به هو محاولة اختبارهما على أوسع مستوى استطعت العمل عليه⁽⁴⁾، إلا أن فكرة اللاعنف كانت لدى المفكرين قبل غاندي أداة فردية لتطهير النفس وتحسين أدائها الأخلاقي في حين اتخذت هذه الفكرة لدى غاندي صورة

¹ جون كولر، مرجع سابق، ص 165

⁽²⁾ Saskia L. E. van Goelst Meijer, *op. cit.*, p. 91

⁽³⁾ Arpana Ramchiary, Gandhian Concept of Truth and Non-Violence, *IOSR Journal of Humanities and Social Science* (IOSR-JHSS), Volume 18, Issue 4 (Nov. - Dec. 2013), PP 67-69, p. 67, AT: <https://iosrjournals.org/iosr-jhss/papers/Vol18-issue4/H01846769.pdf>

⁽⁴⁾ إكناث ايسوران، غاندي الإنسان، ترجمة غياث جازي (دمشق: معابر للنشر والتوزيع، 2013)، ص 94

منهج فكري وفلسفة للنضال السياسي والاجتماعي ضد الظلم والقهر الذي تعانیه الشعوب⁽¹⁾، وهدفنا في السطور الآتية الوقوف على مفهوم كل من الساتياغراها وأهميسا وعلاقتهما ببعضهما وفقاً لرؤية غاندي.

يستعمل مصطلح الساتياغراها في الوقت الحالي للإشارة إلى جميع أشكال المعارضة الاجتماعية أو السياسية المستندة إلى اللاعنف⁽²⁾ وفضّل غاندي استعمال مصطلح ساتياغراها الذي يعنى قوة الحقيقة أو قوة الروح والابتعاد عن المصطلح التقليدي أهيمسا الذي يعنى عدم الايذاء⁽³⁾، ويعود المصطلح بجذوره إلى اللغة السنسكريتية حيث تم استعماله بدلاً من استخدام مصطلح "المقاومة السلبية" Passive Resistance الذي استعمله غاندي في بداية نضاله ومقاومته للتمييز العنصري في جنوب أفريقيا⁽⁴⁾، وقد ميّز غاندي بين المصطلحين، فالساتياغراها ليست حالة سلبية بل هي أكثر فعالية من العنف كما يعتقد، وفي المقاومة السلبية هناك عنصر قوة Force وهي لا تمنع كلياً استخدام العنف بينما في الساتياغراها فإن العنف محظور كلياً حتى في أحلك الظروف⁽⁵⁾، وذكر غاندي في مذكراته أن مبدأ الساتياغراها ولد بدون اسم، وفي اللغة الكوجارتية كان يستخدم العبارة الإنجليزية Passive Resistance أي المقاومة السلبية، غير أن هذا المصطلح تم تفسيره لدى الأوروبيين في أحد اجتماعاتهم على أنه سلاح الضعفاء وهو مبدأ يتصف بالكراهية ويمكن أن يظهر في صورة عنف، فتم سرك المصطلح الجديد ساتياغراها باللغة الكوجارتية⁽⁶⁾، في جنوب أفريقيا عام 1908، ليحررها من الارتباط بمفهوم المقاومة السلبية⁽⁷⁾.

وعلى الرغم من ذلك فإن مفهوم الحقيقة لدى غاندي بقي مفهوماً متعدد الأوجه، مفهوماً زلقاً ويحتمل الجدل، فنحن لسنا ببساطة في مواجهة معرفية أو أخلاقية أو دينية أو أي نوع من الأيديولوجية، ولكن فيما يتعلق بالحقيقة أمام موقف سلوك، Attitude وكانت مساهمة غاندي في هذا المفهوم ناتجة عن خبرة وبحث ونزعة في هذا الاتجاه، والبحث عن الحقيقة وفقاً لغاندي يتطلب التحقيق للتغلب على عدم اليقين والخطأ، وعدم الادعاء بامتلاك الحقيقة المطلقة؛ ولذلك من المهم أن تكون في وئام مع مبادئ اللاعنف الأخرى مثل

(1) علي أسعد وطفة، السلمية في منظور غاندي: اللاعنف ضد العنف مناهجاً ثورياً، مركز الرافدين للدراسات والبحوث الاستراتيجية يناير/ كانون الثاني 2013، ص9

(2) Véronique Dudouet, *op. cit*, p.6

(3) Harry Murray, *op. cit*, p.154

(4) Jacob N. Bauer, *op. cit*, P.13

(5) Arpana Ramchiary, *op. cit*, p.68

(6) مهندس كارامشانند غاندي، مرجع سابق، ص429

(7) إكناث ايسوران، مرجع سابق، ص99

إدراك اللاعصمة وإمكانية الوقوع في الخطأ، أي معرفة أن حقائقنا موجودة ضمن منطوق معين وفي سياق فكري معين، وإن هذه الحقيقة قابلة للتغيير، وبالتالي التصرف بطريقة يمكن من خلالها تعديل أفعالنا وتصحيحها⁽¹⁾.

الساتياغراها Satyagraha تعني "التمسك بالحقيقة" وترجمها غاندي على أنها القوة النابعة من الروح⁽²⁾، وكلمة ساتيا مشتقة من كلمة سات التي تعني الوجود، إلا أن غاندي لم يكن يعني ما هو موجود فحسب بل ما هو حقيقي أيضاً⁽³⁾، وهي لا تشير إلى الحقيقة الواقعية والمنطقية فحسب بل تشمل الحقيقة الأخلاقية والروحية أيضاً، فهي تنطوي على الحكمة في عالم المعرفة، والورع في عالم السلوك الإنساني، والعدالة في العلاقات الاجتماعية، وكرس غاندي نفسه للبحث عن الحقيقة وتحقيق الذات والدعوة لذلك⁽⁴⁾، " والساتيا أو الحقيقة تعني حرفياً "ذاك الموجود" الذي لا يتغير البتة بل يبقى ذا صدقية في كل الأزمان وتحت كل الظروف، وبالنسبة لغاندي كان هذا معادلاً لله، أي أن "الحقيقة هي الله"، ولكن غاندي أضاف بأن الله وحده يعرف الحقيقة المطلقة ونحن لا يسعنا سوى نقصي حقيقة نسبية⁽⁵⁾، فالحقيقة كما يقول أعظم قوة في الكون أو "الحقيقة هي الله" ولكن كل فرد لديه جزء من الحقيقة، ولا أحد يمتلكها كاملة، ولذلك ليس لأحد حق مشروع في استعمال العنف لإجبار الآخرين على تبني الحقيقة التي يتبناها، فقط يمكن استخدام أسلوب الإقناع⁽⁶⁾، مما يعني أن البحث عن الحقيقة يؤدي إلى عدم إيذاء أي أحد باسم تلك الحقيقة إذا كان هذا البحث طاهراً ومجرداً من الأغراض الشخصية⁽⁷⁾، فالإنسان لا يمتلك الحقيقة المطلقة، ومن يدعي ذلك سيكون مستعداً لإلغاء الآخر أو إقصائه أو تهميشه بزعم امتلاكه للحقيقة تلك التي تدعوه للدفاع عنها بكافة الوسائل بما في ذلك استخدام العنف، وبالتالي سيكون العنف وسيلة للدفاع عن حقيقته الخاصة التي تنتقص من الآخر وتضعه في مصاف العدو أو الخصم الذي ينبغي إخضاعه، فالزعم بامتلاك الحقيقة أمر يمثل

(1) Mario López Martínez, *op. cit*, p.70

(2) ياسين محمد حمد، مرجع سابق، ص 85

(3) Arpana Ramchiary, *op. cit*, p.67

(4) Sean Chabot, and Majid Sharifi, *op. cit*, p. 212 -213

(5) إكناث ايسوران، مرجع سابق، ص99

(6) Harry Murray, *op. cit*, p.154

(7) إكناث ايسوران، مرجع سابق، ص99

الخلفية الفكرية للتعصب وهذا إذا ما سيطر على الإنسان فسي دفعه إلى التطرف الذي بدوره يؤدي إلى العنف⁽¹⁾.

يرى غاندي أنه لا يوجد شيء باستثناء الحقيقة، وأن الحقيقة والله، وهما متماهيان، يشكلان الحقيقة الأعلى أو الحقيقة المطلقة، ولا يوجد إنسان على الأرض ينكر الحقيقة، الملحد ينكر وجود الله ولكن لا يستطيع أن ينكر قوة الحقيقة، لذلك فإن الله متحد مع الحقيقة⁽²⁾، وإذا كانت أسماء الله كثيرة غير أن أنبلها وفقاً لغاندي هو الحقيقة⁽³⁾، ولقد اعتاد غاندي في البداية أن يقول بأن "الله هو الحقيقة"، ولكن في وقت لاحق قلب العبارة إلى أن "الحقيقة هي الله"⁽⁴⁾، واستمر تمسك غاندي بهذين المبدأين: الله هو الحقيقة، والحقيقة هي الله، الأول ينفي الحقيقة عن العالم إلى المطلق المتعالي عن العالم، والثاني يعيد الله إلى دروب الحياة اليومية⁽⁵⁾.

ووفقاً لغاندي فإن مفهوم الإله صعب التعريف، ولكن الجميع يعرف ما هي الحقيقة التي تكمن في قلب كل إنسان، وهي ما يؤمن به المرء على أنه الصواب في لحظة معينة، وهذا هو إله المرء، فإذا كان المرء يعبد هذه الحقيقة النسبية فمن المؤكد أنه سيصل إلى الحقيقة المطلقة، أي الله في نهاية المطاف⁽⁶⁾، وربما لهذا السبب تمسك لاحقاً بعبارة "الحقيقة هي الله" بدلاً من عبارة "الله هو الحقيقة". وعموماً كانت أولى قناعات غاندي التوق إلى رؤية الله وجه لوجه، وبما أن الله هو الحقيقة فقد كان شاغله ينشد تلك الحقيقة والتشبث بها، وفي بحثه هذا لم يتوكل على العقل وحده بل كان يلتمس أنوار الإيمان والحدس، وكان يناهض بشدة النزعة إلى تأليه العقل، وكانت قناعاته العميقة تؤكد له أن الله لا يمكن العثور عليه إلا في قلوب الناس، ولذلك على من يرغب في رؤية روح الحق وجهاً لوجه في شموله وإحاطته بكل شيء أن يكون قادراً على حب الخلائق مثل حبه لنفسه"، ولن تبدو لي أي تضحية جسيمة إذا كان من شأنها تأهيلي لرؤية الله

(1) عبد الحسين شعبان، مرجع سابق

(2) Arpana Ramchiary, **op. cit**, p.67

(3) أديب مصلح، مرجع سابق، ص 443

(4) Arpana Ramchiary, **op. cit**, p.67

(5) ياسين محمد حمد، مرجع سابق، ص 83

(6) Bhikhu Parekh, **Gandhi: A Very Short Introduction**, (UK: Oxford University Press, 1997), p. 94

وجهاً لوجه، إن نشاطي كله، سواء أكان اجتماعياً أم سياسياً أم إنسانياً أم أخلاقياً إنما هو يستهدف هذه الغاية"⁽¹⁾.

والحقيقة وفقاً لغاندي مطلقة ونسبية في آن واحد، فهي مطلقة بحكم طبيعتها وكونها خارج الإدراك البشري وذلك على الرغم من أن البشر قد وهبوا القدرة على البحث عنها وإيجادها، وهي كما فهمها ال أفراد من وقت لآخر كان ما قصده غاندي بالحقيقة النسبية، فيكون كل فرد في هذه الحالة له نسبيته الخاصة أو حقيقته الخاصة من خلال فهمه الخاص للحقيقة⁽²⁾ وبذلك يرى غاندي أن الحقيقة متعددة الأوجه لا يمكن لشخص واحد أن يفهمها بشكل متكامل فكل فرد يمتلك أجزاء منها، كل وفقاً لاعتقاده وكلهم يحتاجون إلى الأجزاء التي يملكها الآخرون ومن ثم السعي نحو الحقيقة الأكبر وهذا ما دعاه إلى الإكبار من شأن الحوار ومخالفه في الرأي⁽³⁾، واعتقد غاندي أنه من الخطأ أن نتوقع وجود حقائق مؤكدة في هذا العالم، فلا حقيقة مؤكدة غير وجود ال إله، فكل ما نراه أمامنا وكل ما يحدث من حولنا زائل وغير حقيقي، ويوجد لكل قضية سبعة جوانب على ال أقل جميعها صحيحة في ذاتها على الأرجح، لكنها قد لا تكون صحيحة في الوقت نفسه وفي الظروف ذاتها⁽⁴⁾، وأدرك غاندي أن الحقيقة بذاتها قد تغدوا لا أخلاقية بسبب التماهي مع المصلحة الذاتية ولذا دعا إلى التخفيض الممنهج المتمركز حول الذات بقوله، "خَفِّضْ نفسك إلى الصفر" وبدون هذا التخفيض للهوى ال أناني يمكن للحقيقة أن تفضي إلى الغرور والغطرسة بل وإلى الاستبداد، الهوى ال أناني يعيق تحرير القوة الداخلية الهائلة للساتياغراها والتخلص منه يحررها، وقد دعا غاندي تلك القوة بقوة الروح، ولا يعني غاندي أي مجاز بل القوة بالمعنى الحرفي⁽⁵⁾.

وإذا كانت ساتياغراها كما أشرنا تعني حرفياً "التمسك بالحقيقة" أو "الحزم في الحقيقة" فقد فسرها غاندي أيضاً على أنها "قوة الحب" Love-Force⁽⁶⁾، وانطلاقاً من تبنيه للصراع في جنوب أفريقيا عرف غاندي الساتياغراها على أنها الحقيقة التي تتضمن المحبة والثبات، وشرع في تسمية الحركة الهندية باسم

(1) أديب مصلح، مرجع سابق، ص 438-440، 394

(2) M. P. Mathai, *op. cit*, P.78

(3) ياسين محمد حمد، مرجع سابق، ص 79

(4) مهندس كارامشانند غاندي، مرجع سابق، ص 336، 359

(5) إكنات ايسوران، مرجع سابق، ص 101-102

(6) Jacob N. Bauer, *op. cit*, P.13

ساتياغراها التي تعني "القوة التي تولد من الحقيقة والمحبة أو اللاعنف"⁽¹⁾ إذ تستند الساتياغراها أساساً على الحب، فهي تبدو كممارسة دينية تقوم على الاعتقاد الديني بأن هناك إلهاً واحداً وراء كل شيء في هذا الوجود، وهذا الإله يسكن في كل واحد منا، وتطالب الساتياغراها بالسعي غير الأناني والإخلاص للحقيقة بدون أي اعتبار للمكسب الشخصي، ولن يتمكن المرء من السير على هذا الطريق إلا إذا كان يعتقد بطريقة ما أنه سيحصل على ثمار عمله الجيد، إن لم يكن في هذه الحياة ففي الحياة "اللاحقة"⁽²⁾ فالساتياغراها في جوهرها خيار أخلاقي وديني قائم على تأكيد الله والضمير الفردي، ذلك الضمير الذي لا يخضع لتقلبات التاريخ بل يستطيع التأثير فيه لأنه يستمد جذوره من الله⁽³⁾، وبالنسبة لغاندي فإن الإنسان لا يمكنه حب الرب، أياً كانت هيئته أو الروايات عنه، ويكره أخيه الإنسان في الوقت نفسه⁽⁴⁾، ولذلك عمل على تسويق فكرة الساتياغراها المعتمدة على التزاوج ما بين الحقيقة والحب، فالحقيقة تتطلب أن يكون الإنسان مستعداً للتضحية والعناء في الوقت الذي تدعو إلى عدم كراهية الخصم والحد عليه، وهذا كله يحتاج إلى ضبط النفس والضمير وقوه الاحتمال⁽⁵⁾ وبذلك كان الهدف من الساتياغراها ليس إرباك الظالم بل ما أطلق عليه غاندي "تغيير القلب"، حيث تستند الساتياغراها على فرضية مسبوقة مفادها أنه ليس هناك أعداء أو خصوم وإنما هناك مذنبون فقط، وتطالب الساتياغراها بالصبر العظيم لمن يمارسها، فالمذنب لا يدرك أخطائه والأمر لا بد أن يستغرق وقتاً لإثارة مشاعره وحسه السليم⁽⁶⁾ فالخصم كما يراه غاندي ليس عدواً يجب الانتصار عليه، بل رجلاً ضالاً غافلاً يجب صدمه وإيقاظه من غفلته وغفوته... يهدف اللاعنف إلى الكشف عن أخطاء الخصم وإصلاحها واستبعاد المفاهيم الخاطئة غير الأخلاقية لديه، "وبما أن العنف غالباً ما يكون رد فعل على عنف الخصم واحتمالاته، وهو العنف الذي يجد في العنف المضاد مسوغاً له، ولكن عندما يصطدم هذا العنف بالفراغ فإنه يعقلن نفسه وتتبدد قوته، تهدف فكرة اللاعنف إلى الانتصار على الشر الذي ينمو في قلب الخصم وهو بذلك يأخذ صورة منهج أصيل يعمل على تحريض الخصم على

(1) إكنات ايسوران، مرجع سابق، ص 99

(2) Arpana Ramchiary, *op. cit*, p.67

(3) أديب مصلح، مرجع سابق، ص 445

(4) وولفغانغ ديتريخ، تأويلات السلام في التاريخ والثقافة، ترجمة سناء لازم آل غريب، وعلاء حسين جاسم (بغداد: جمعية الأمل العراقية، 2019)، ص 324

(5) علي أسعد وطفة، مرجع سابق، ص 7

(6) Arpana Ramchiary, *op. cit*, p.68

الحوار والتأمل مع ذاته ومع خصومه⁽¹⁾، والساتياغراهي يودع الخوف، لذا لا يخشى الوثوق بخصمه حتى لو خادعه الخصم عشرين مرة فإن الساتياغراهي على استعداد للوثوق فيه للمرة الحادية والعشرين؛ لأن الثقة بالطبيعة البشرية هي صلب عقيدته، الساتياغراهي لا يبيت إطلاقاً أية نية لإحراج الأثم، فالمناشدة لا ترمي إلى إثارة الخوف لدى مرتكب الأذية مطلقاً وإنما تتوجه ويجب أن تتوجه إلى قلبه، هدف الساتياغراهي هداية المعتدي وليس إكراهه⁽²⁾، ويُعد الألم الحقيقي المحتمل في بسالة أسلوب فعّال قادر على إذابة أي قلب حتى لو كان حجراً، تلك هي قدرة ال ألم وفيها يكمن مفتاح الساتياغراها، وهي ترفع شعار غاندي: "هدفي مصادقة العالم أجمع، وبوسعي التوفيق بين أعظم حب وأشد مقاومة للخطأ" وبفعل التضحية وال ألم والحب يحاول الساتياغراهي إيقاظ الضمائر، ووفقاً لغاندي ينبغي تحرير الخصم من خطئه بالصبر والتعاطف"، الساتياغراهي لا يؤدي خصمه أبداً ودائماً يخاطب إما عقله بحجج لا جفوة فيها أو قلبه بتصحيحه ذاته⁽³⁾، ووفقاً للباحثة جوان بوندرانت Joan V. Bondurant (1918-2006) التي اهتمت بسياسة اللاعنف وتأثرت بأفكار غاندي فإن الساتياغراها لم تعد منهجاً للمقاومة لقضية شرعية خاصة وإنما وسيلة نضال لأهداف إيجابية ومن أجل تغيير جذري، فمن خلال الساتياغراها أكد غاندي أن الهدف من مواجهة الظالم ليس الفوز بالمواجهة بل كسب قلب وعقل الخصم، ولذلك آمن غاندي أنه لا يمكن تحقيق حكم ذاتي حقيقي إذا لم يكن هناك إصلاح للفرد⁽⁴⁾، أي أن فلسفة اللاعنف تؤدي إلى الخروج من الفكرة القائلة: "حتى أربح أنا فإن عليك أن تخسر أنت كلياً، فأنا لست ضدك وأنت لست ضدي بل نحن كلانا ضد المشكلة"⁽⁵⁾ وهي خروج من اللعبة الصفرية.

ومع ذلك إذا كان الخصم يمتلك قوة قاهرة وجبارة بلا ضمير أو أخلاق ولا يوجد طريق إلا العنف فإن غاندي دعا في هذه الحالة إلى استخدام العنف⁽⁶⁾، أي أن اللاعنف يسوغ العنف في بعض الحالات تماماً كما تفعل باقي الأديان والفلسفات، فالمبادئ البوذية والمسيحية على سبيل المثال لا تُقر بالعنف أياً كان ومع

(1) علي أسعد وطفة، مرجع سابق، ص 11

(2) إكنات ايسوران، مرجع سابق، ص 44

(3) أديب مصلح، مرجع سابق، ص 446

(4) Ramin Jahanbegloo, Gandhian Inversion of Modern Political Perception, *Journal of Conflictology*, Volume 2, Issue 1 (2011) ISSN 2013-8857, p. 4

(5) مايكل ناغر، دليل اللاعنف: إرشادات عملية للعمل اللاعنفي، ترجمة عزة حسون (دمشق: معابر للنشر والتوزيع، 2015)، ص 25

(6) علي أسعد وطفة، مرجع سابق، ص 13

ذلك فإن الساسة استطاعوا تطويع تلك النصوص في صراعاتهم السياسية، وإذا كان "اللاعنف دين غاندي" فما المانع من استعماله في نضاله السياسي بما في ذلك تسويغه للعنف كما سنرى في صفحات قادمة.

استقى غاندي الساتياغراها من البهاغافاد جيتا التي ورد فيها: "استخدم الوسائل الصحيحة من أجل قضية عادلة واترك النتائج بين يدي الله"، وفي تعبير آخر "إذا وظفت طاقة جيدة في موقف، فيجب أن يتلوه نتائج جيدة في مكان ما"⁽¹⁾، وورد أيضاً: "قم بعملك المخصص لك وتخلَّ عن ثمرته، اعمل بلا تعلق بنتائج العمل، ولا تأسرك رغبة في مكافئة"⁽²⁾، ومع ذلك فإن فاطمة مير (1928 – 2010) الكاتبة البارزة في مكافحة الفصل العنصري أكدت في برنامج وثائقي أعدته قناة البي بي سي أن غاندي تأثر بفكرة الجهاد في الإسلام أثناء إقامته في أفريقيا الجنوبية، وبالتحديد عندما كان في سن السابعة والثلاثين من عمره، ووفقاً لمير فإن الفكرة التي تأثر بها هي الاستعداد للموت من أجل الدفاع عن قضية معينة وهي فكرة جوهرية في مفهوم الجهاد، وإذا تتبعنا أساس الساتياغراها ستجد أنها أساساً تأثرت بالجهاد⁽³⁾.

ووفقاً للفيلسوف الفرنسي البير كامو Albert Camus (1913-1960) فإن "الدفاع عن الحقيقة بواسطة العنف هو البدء بإنكارها؛ إذ يفترض الدفاع عن القيم النبيلة احترامها أولاً وقبل كل شيء لا انتهاكها بزعم توفير فرصة مستقبلية لاحترامها، إن وسيلة النضال ينبغي أن تكون عادلة ونبيلة بالانسجام مع الهدف العادل والنبيل، وحينذاك سيكون مثل هذا التماهي بين الوسيلة والغاية أساساً في الانتصار الحقيقي أي انتصار إنسانية الإنسان"⁽⁴⁾، ويصف غاندي الساتياغراها بأنها قوة ضد العنف والاستبداد والظلم، وكل هذه الشرور تنشأ بسبب إهمال الحقيقة التي هي شاملة ومفهومة بالكامل، وإذا بدأنا نقاوم الشر بالشر والعنف بالعنف والغضب بالغضب فإننا كمن يصب الزيت على النار⁽⁵⁾.

المصطلح الموازي للساتياغراها لدى غاندي هو "أهيمسا" وهو مصطلح سنسكريتي يعني حرفياً فقدان أي رغبة في القتل، وهو مبدأ أخلاقي في معظم الأديان الشرقية ومبدأ شائع معترف به في أديان

(1) مايكل ناغلر، البحث عن مستقبل لاعنفي، مرجع سابق، ص 117

(2) إكنات ايسوران، مرجع سابق، ص 73

(3) BBC عربي، وثائقي/غاندي: سيرة الزعيم الثائر، ج1، الدقيقة. 38-43
https://www.youtube.com/watch?v=FXbfl6GdeOQ&lc=Ugh_n7Otd1YoL3gCoAEC.7-H0Z7-0uc_74xKv8rfpgw&ab_channel=ArabDocumentary

(4) عبد الحسين شعبان، مرجع سابق

(5) Arpana Ramchiary, *op. cit*, p.67

المجتمع الهندي، ويعيد الفكرة المركزية التي تقوم على أساسها الأخلاقيات الهندوسية واليانية والبوذية⁽¹⁾، وهو مصطلح يعرض خاصية ذات شقين: فمن ناحية فإن مرجعته ضيقة كونه مرتبط بالطقوس، ومن ناحية أخرى فيها تفصيل لأنه يبحث في سياق يتعلق بالتضحية، فقد أخذ مفهوم اللاعنف القائم على المزج بين أهيما وساتياغراها في سياق الحضارة الهندية معاني مختلفة في سياقات مختلفة عبر الزمن، فقد أخذ معنى مبدأ النباتيين Vegetarianism كما أخذ معنى رفض التضحية بالحيوانات، والفصل بين العمل ونتيجته، ونشاط سياسي كما عبر عنه غاندي⁽²⁾.

يوجي المصطلح بأنه ينطوي على معنى سلبي إذ يتم فهم أهيما على أنها لا تؤذي أو لا تقتل وهكذا، غير أن غاندي أشار إلى غير ذلك، فهذه الأمور هي جزء من أهيما التي تشمل أيضاً حب الآخرين وعمل الخير حتى مع الذين يقدمون على الشر⁽³⁾، وعود غاندي السلبية بحد ذاتها على أنها نوع من العنف، ولذلك فإن كل عمل يؤدي المخلوقات يجب منعه بالوسائل اللاعنفية، وفي حال عدم بذل الجهد اللازم لدفع الأذى يُعد ذلك انتهاكاً لمبادئ أهيما، وتم توسيع هذا المفهوم بحيث جعل الامتناع عن دفع الأذى عملاً من أعمال العنف، وذلك كالجهود المبذولة لمنع القمع والتلاعب بالأسواق التجارية والاستغلال⁽⁴⁾، ولذلك ليس من المستغرب أن يتضمن العنف في الفكر الغاندي أبعاداً غير مرئية كالعنف الهيكلي Structural Violence الذي يشمل الفقر والاستغلال، والعنف المعرفي Epistemic Violence المتمثل في إسكات الناس وإخضاع معارفهم، والعنف اليومي Everyday Violence المتمثل في الحياة الروتينية من إهانات ومنع تحقيق الذات⁽⁵⁾.

دعا غاندي للنظر في المصطلح على أنه دلالة إيجابية، وكتب يقول: "الحقيقة واللاعنف ربما هي الأكثر قوة وحيوية في هذا العالم"، وهي "الحب الأكبر والإحسان الأعظم"، أهيما ليست فقط الامتناع عن الأذى لتحمل معنى سلبياً بل هي الحب، الحب لكل العالم، وكثيراً ما استعمل غاندي اللاعنف والحب بمعنى متبادل⁽⁶⁾ ويُعد الحب نوعاً من الشعور بالتماهي مع الآخرين، وتتطلب الأهيما جهداً صادقاً

(1) إكنات ايسوران، مرجع سابق، ص 104 و 109، P.9,10، op. cit، Jacob N. Bauer

(2) Denis Vidal, Gilles Tarabout, Éric Meyer, op. cit, P. 201, 208

(3) M. P. Mathai, op. cit, P.79

(4) Jørgen Johansen, op. cit, P.146

(5) Sean Chabot, op. cit p.208-209

(6) Jacob N. Bauer, op. cit, P.9,10

لتحرير العقل من مشاعر الغضب والحقد والكراهية والانتقام والغيرة وما إلى ذلك؛ لأنها تشكل عقبة في طريق الحب، والحب كما يرى غاندي هو الطاقة التي تنظف الحياة الداخلية للفرد وترفعه، وعلى هذا النحو يمكن إدراك الحب على أنه يمثل المشاعر النبيلة مثل الإحسان والرحمة والتسامح والكرم والتعاطف⁽¹⁾، ودعا غاندي إلى أن نميز بين المرء وأعماله، ففي حين كان يستوجب العمل الصالح الاستحسان والعمل السيء الازدراء، دائماً ما يستحق صاحب تلك الأعمال، سواء الصالحة أم الشريرة، الاحترام أو الشفقة⁽²⁾.

هناك مؤشر آخر يدل على الإيجابية ألا وهو تركيز غاندي على النوايا والبواعث، فوفقاً لغاندي حتى نكون ملتزمين باللاعنف ليس كافياً الكف عن الأذى بل يجب أن تكون أفعالنا وبواعثنا حب الآخرين بما في ذلك الطرف الذي نوجه إليه أفعالنا، ولذلك لن نكون عنيفين عند إجراء عملية جراحية لمريض مع أنها تحمل الألم لذاك المريض ولكنها تقيده، غير أننا نكون عنيفين عند ارتكاب عملية اغتيال مع أنها مفيدة للدولة، فجوهر العنف هو نية الأذى والعزم على إيذاء الآخرين سواء أقدمنا على تنفيذ ذلك العنف أم لم نقدم، وعرف غاندي هيمسا، Himsa أي الأذى، على أنها التسبب في الألم أو القتل لأي حياة بدافع الغضب أو لغرض أناني أو بقصد إيذائه، وبذلك فهو قدم النية واعتبرها الأساس في التعريف، واعتقد أن الفرد يمكن أن يكون عنيفاً في ظل نواياه الحسنة مثل إيذاء الأفراد بنية إفادة المجتمع كما هو الحال مع الاغتيالات السياسية وشن الحروب⁽³⁾، أي أن غاندي يحاسب على النية مع أن المحاسبة في السياسة تكون على الفعل وليس على النية، فالنية قضية شخصية ذاتية محضة لا يمكن تقييمها، ولكن كونه ينطلق من دوافع أخلاقية تنبع من الضمير أو الدين فهي بالضرورة مرتبطة بالنية.

ويمكن النظر لللاعنف على أنه أمر إيجابي من زاوية أخرى، فهو من ناحية يتطلب مقاومة العنف الخارجي، وبما أنه يجب الاهتمام بالجاني والضحية يجب التدخل أحياناً لدرجة التضحية بأنفسنا بدلاً من الآخرين⁽⁴⁾، بمعنى حماية الحياة وصون كرامتها، واللاعنف يعتبر هذه المهمة بأنها أنسنة الإنسانية⁽⁵⁾. ومن ناحية أخرى فإن اللاعنف ينطوي على مقاومة العنف الداخلي وذلك من خلال مقاومة الرذائل وغرس الفضائل الأخلاقية، ويعتبر غاندي اللاعنف بأنه الفضيلة الأساسية التي تقود باقي الفضائل الأخرى ومنها الشجاعة

(1) Arpana Ramchiary, *op. cit*, P p.69

(2) مهندس كارامشاندي غاندي، مرجع سابق ص366

(3) Jacob N. Bauer, *op. cit*, P. 17- 18, 40

(4) *Ibid*, P. 11 - 10

(5) Mario López Martínez, *op. cit*, p.69

وضبط النفس، وشدد على الشجاعة باعتبارها شرطاً أساسياً للاعنف، ورأى أن ممارسة اللاعنف تتطلب شجاعة أكبر بكثير من المبارزة بالسيف، كما أن ضبط النفس يتضمن مدلولاً إيجابياً فهو لا يعني فقط الامتناع عن الانتقام، بل الامتناع عن حمل أي ضغينة تجاه الآخرين أيضاً⁽¹⁾، عدا عن ذلك فإن المصطلح السنسكريتي أهيمسا يدل على حالة العقل الدينامية التي تتحرر فيها القوة، تلك "القوة لا تأتي من الطاقة الجسدية بل من الإرادة التي لا تقهر" كما ذكر غاندي⁽²⁾، وهي أيضاً قوة الروح أو قوة الألوهية الموجودة فينا، ونحن كبشر نقرب لنصبح آلهة وفقاً للمدى الذي ندرك فيه اللاعنف، وهذه القوة هي أعظم قوة تحت تصرف البشرية، وهي أقوى من أي سلاح ابتكره الإنسان، ويمكن لفرد واحد أن يتحدى أعظم إمبراطورية ظالمة⁽³⁾.

وفي هذا السياق نشير إلى مصطلح تاباسيا Tapasya الذي أدخله غاندي حقل المجال الاجتماعي والسياسي وهو مصطلح يشير إلى الشيء الذي ينتج عن الحرارة الداخلية للتقشف أو المعاناة، وعبر القرون أخذ المصطلح مفهوم التعهد بالانضباط الشخصي، وتم ترجمته إلى "ضبط النفس" أو المجهود الروحي أو التسامح أو التحول، وبعد تاباسيا عنصراً رئيسياً في عملية اللاعنف التي تعد بدورها مطلباً روحياً بقدر ما هي مطلباً سياسياً واجتماعياً، وفي الواقع لم يَرَ غاندي أن هذين العالمين منفصلين، فالسعي نحو الحقيقة المطلقة أو الله يعتبر جوهر عمل غاندي، وهذا السعي لا معنى له إذا لم يرتقِ إلى المجال العام، وبما أن التطهير الذاتي يعتبر عنصراً أساسياً في التقليد الهندوسي لبلوغ التنوير فإن غاندي تعهد بالزهد والتقشف الذي يعتبر جوهر تاباسيا، ومع ذلك فإن مفهوم تاباسيا لدى غاندي تحوّر عبر الزمن من العزوف عن ممارسة الجنس وعدم الإسراف في الطعام والشراب والتمسك بالروحانية إلى اعتباره سلوكاً مهماً في الحياة السياسية الاجتماعية، وبالمثل تحوّر المفهوم لدي غاندي من عملية التطهير الشخصي إلى عنصر أساسي في عملية اللاعنف وعملية التغيير الاجتماعي⁽⁴⁾.

وتعد تاباسيا طريقاً لصرف الانتباه عن الذات، فإذا أزلنا المعاناة من حياة الأفراد فإن ذلك يتيح المجال لظهور محفز مقبول لعمل ما يؤدي بدوره إلى معاناة الآخرين، كما استخدم غاندي تاباسيا للتغلب على الخوف وزرع الانضباط الذاتي، والهدف من ذلك التغلب على الطريق الثنائي: القتال أو الفرار، والانتقال

(1) Jacob N. Bauer, *op. cit*, P. 10 - 11

(2) إكناث ايسوران، مرجع سابق، ص104

(3) M. P. Mathai, *op. cit*, P.80

(4) Saskia L. E. van Goelst Meijer, *op. cit*, p.90, 92

إلى طريق ثالث يتمثل في السلوك اللاعنفي تحت أي ظرف، وجزء من تلك العملية يتمثل في حب الخصم، وإذا كان ذلك الحب موقفاً أخلاقياً إلا أن له جانباً عملياً أيضاً، فالاستعداد للمعانة بدلاً من الانتقام في مواجهة العنف والظلم يعد السلوك الوحيد لكسر دوامة العنف، والعدالة وفقاً لذلك يمكن أن تسود من خلال الحب الذي لا يفرض معاناة على الآخرين⁽¹⁾.

ومن الأساليب التي استخدمها غاندي "الصيام" الذي سبب قلقاً كبيراً لدى منتقديه وأتباعه، والصيام وفقاً لغاندي هو نوع من "حب المعاناة" *Suffering Love* وهي طريقة تهدف إلى التعبير عن الأسى حول الأطراف الذين يحبهم والذين بدورهم لم يحترموا أنفسهم وخببوا أمله، وكان يأمل من صيامه تحريك ضمائر الأطراف المتخاصمة الذين فقدوا حواسهم مؤقتاً كما هو الحال في العنف الطائفي أو أن تصبح ضمائرهم غير حساسة للظلم والمعاناة كما هو الحال في حالة النُبذ أو أبدى نقصاً شديداً في الانضباط الذاتي كما هو الحال عندما تتحول الساتياغراها لممارسة العنف، فكان غاندي يطمح من خلال الصيام، الذي يرافقه المعاناة، إقناعهم بإعادة تقييمهم لأفعالهم، وحتى لا يكون الصوم لأغراض أنانية أو شكلاً من أشكال الابتزاز فرض غاندي قيوداً عليه، فلا يمكن القيام به إلا ضد أولئك الأطراف الذين تربطهم بالصائم روابط المحبة وليس الغرباء ولهذا كان صيامه موجه ضد أبناء وطنه وندراً ما كان موجهاً ضد حكومة المستعمرين الإنجليز، ويجب أن يكون الصيام واضح الهدف وقابلاً للتنفيذ وقابلاً للدفاع عنه أخلاقياً، ولا يجوز استخدام الصيام للمصالح الشخصية، ويجب على الذي يقوم بالصيام أن يكون زعيماً في قومه ويتميز بشخصية أخلاقية⁽²⁾.

من نافلة القول أن مفهوم الصيام ارتبط بالدين وذو هدف ديني أما أن يكون ذا هدف دنيوي فهو إضراب عن الطعام، ولكن المفاهيم لدى غاندي ذات معاني خاصة، فالدين بحد ذاته ليس طقوساً وشعائر وإنما ممارسة اجتماعية وفقاً لمفهومه، ويبدو أن غاندي أدرك أن الصيام الذي يوازي الإضراب عن الطعام يأتي أكله ضد الأطراف الذين يعز عليهم زعيمهم، فأنت تستطيع أن تؤثر على ضمير من يعزك، وقد أدرك الأطفال هذا الأسلوب بالغريرة فتجدهم يحجمون عن الطعام في سعيهم للضغط على والديهم لتحقيق أهداف خاصة، وهذا الإضراب ليس له تأثير ضد العدو المحتل إلا في حالة اهتمام وسائل الإعلام بالقضية، وبالتالي يبدو أن شروط الصيام التي وضعها كانت تهدف إلى تأطير المفهوم ضمن سياق براغماتي.

(1) *Ibid.* p.93

(2) Bhikhu Parekh, *op. cit.*, p. 72

وحول الإضراب عن الطعام في السجون لم تكن تلك الإضرابات وسيلة ناجعة في جميع الأحوال، وعدّوها مانديلا من الوسائل العاطفية أو الرومانتيكية غير العملية للاحتجاج، فلكي ينجح الإضراب ويؤتي أكله يجب أن يسمع به الناس خارج السجن وإلا مات السجناء جوعاً دون أن يعلم أحد بمصيرهم، والإضراب عن الطعام وفقاً لمانديلا أسلوب سلبي جداً، "نحن نعاني أصلاً والإضراب يعرض صحتنا للخطر بل نغازل الموت، كنت دائماً أفضل الوسائل الإيجابية القائمة على التحدي والمواجهة، الإضراب عن العمل أو الامتناع عن التنظيف والقيام بأعمال تضر بالإدارة ولا تجلب الضرر إلينا...، أما تجويع أنفسنا فكان في اعتقادي يدخل مزيداً من السعادة والراحة على نفوس المسؤولين"⁽¹⁾.

وهذه الفكرة، فكرة الصيام، مرتبطة باللاعنف المبدئي الذي دعا إليه غاندي القائم على أساس رفض العنف المادي ويرتكز على الرغبة في المعاناة بدلاً من إلحاق المعاناة بالآخرين والقضاء على العنف والاحتفاء بقوة الحب والرحمة، وينظر إلى اللاعنف على أنه مظهر خارجي لروح المحبة الموجودة داخل كل فرد، ويبحث اللاعنف المبدئي عن الحب الكامن لدى الخصم بدلاً من تدميره، ويعزز من الوسائل السلمية من أجل أهداف سلمية، ويفضل الإقناع والتعاون والمقاومة اللاعنفية بدلاً من الإكراه بالقوة للأغراض السياسية⁽²⁾، وربما كان غاندي محقاً في حجته القائلة بأن الجنس البشري بشكل عام يتأثر بمعاناة الآخرين، غير أن رد الفعل تجاه تلك المعاناة تتأثر بعوامل عديدة وخاصة المعتقدات، فلم يتأثر البيض عموماً في جنوب أفريقيا بعد مذبحه شاريفل، كما أن صور الضحايا الفيتناميين وحرقهم بقنابل النابالم لم تزعج العديد من الأمريكيين، ولم يكن قتل اليهود على أيدي النازية له أي تأثير على العديد من الألمان⁽³⁾.

يمكن تصور الفكر الذي تبناه غاندي على أنه عبارة عن "جهاد سلمي" وفقاً لتعبير العقاد، سلاحه الرفق والصبر الذي يحذر أتباعه أشد الحذر من مقارفة العدوان والعنف، ويقول لهم إذا كان لا بد من العدوان فكونوا أنتم ضحاياه ولا تكونوا أنتم جناته⁽⁴⁾، وفي الوقت الذي يتماهى هذا الفكر مع العديد من الفلاسفة عبر التاريخ فإنه يتناقض مع فكر آخرين، على سبيل المثال، نجدته يتقاطع مع فلسفة جان جاك روسو الذي قال: "ومن الثابت كون الرأفة شعوراً طبيعياً يعدل في كل فرد نشاط حب الذات، فيساعد على بقاء كل نوع بقاءً

(1) نيلسون مانديلا، مرجع سابق، ص 397

(2) Kevin P. Clements, *op. cit.*, p.2

(3) Bhikhu Parekh, *op. cit.*, p. 74

(4) عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص 33

متقابلاً، والرأفة هي التي تحملنا، من غير تأمل، على مساعدة من نراهم يتألمون، والرأفة هي التي تقوم في الحال الطبيعية مقام القوانين والعادات والفضيلة... والرأفة توحى إلى جميع الناس بمبدأ الصلاح الطبيعي: اصنع خيراً نحو نفسك بأقل شرٍّ ممكن نحو الآخرين بدلاً من المبدأ العالي للعدل العقلي القائل: عامل الآخرين بما تريد أن يعاملوك به"⁽¹⁾، وهذا الأمر على النقيض مما دعا إليه نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) صاحب فلسفة الرجل السوبرمان الذي قال بأن "الطبائع الضعيفة لا تجد أملاً في القيام بغزوات كبرى كالطبائع القوية فتلجأ إلى الشفقة التي تجد فيها شعوراً لذيذاً بالقوة، وإن من أقدم وسائل السلوى، حين يصاب المرء بنكبة من النكبات، أن يدع الآخرين يتألمون؛ بأن يشاركوه في الألم، وفي هذا من الشعور بالقوة ما فيه... فالزهاد يشعرون بالقوة في تعذيبهم لأنفسهم "إن السعادة بوصفها الشعور... بالقوة لم تكن في مكان آخر على ظهر الأرض أكبر مما هي في نفوس الزهاد المؤمنين بالمعجزات"، وأضاف نيتشه، وكأن به يستشرف مستقبل غاندي وفلسفته، "إن العبيد يعتبرون أنفسهم معشر الأخيار وأصحاب العدالة فما يطلبونه ليس انتقاماً وإنما انتصار العدالة، وما يكرهونه ليس هو عدوهم وإنما الظلم والفسق، والذي يشع في نفوسهم ليس الأمل في الانتقام وإنما "تصر الله، الله العادل" على الفاسقين والفجار، وهم بذلك يفرقون بين الفاعل وفعله، والعلة ومعلولها، والقوة وآثارها"⁽²⁾.

والواقع أن فلسفة غاندي لم تقف عند مستوى استعطاف الخصم والتأثير في قناعاته، وفي حال وقع المرء بين أمرين إما الدفاع عن النفس مع الشجاعة وارتكاب العنف بشجاعة أو الهروب والجبن، فإن غاندي فضل الخيار الأول، وفي حال عجز المرء عن الدفاع عن نفسه أو عن أحبائه باستخدام اللاعنف لسبب ما وجب عليه استخدام العنف ضد الطرف المعتدي، وغاندي في هذه الحالة أكد أن الأمر ليس من قبيل الاختيار بل التزام أخلاقي، ويبدو أن فلسفة غاندي لا تختلف عن الحس الأخلاقي السليم فهو يفضل حل النزاعات بدون عنف إن أمكن إلا أنه يمكن تسوية العنف بخلاف ذلك"⁽³⁾: "... فإن كان هناك خيار بين الجبن والعنف فإنني عندئذ أنصح بالعنف،... وعلى هذا المبدأ اشتركت أنا في حرب البوير وفي فتنة الزولو وفي الحرب الكبرى وعلى هذا المبدأ أيضاً أدعوا إلى التدريب الحربي لأولئك الذين يؤمنون بوسائل العنف، وعندني أن أرى الهند قد عمدت إلى سلاح تحمله وتتأهب به للذود عن شرفها أحب إليّ من أن تقف وهي

(1) جان جاك روسو، أصل التفاوت بين الناس، ترجمة عادل زعبيتر (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013)، ص 50 - 51

(2) عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 187، 227

(3) Jacob N. Bauer, *op. cit*, P.55

ترى انتهاك حرمتها وجرح كرامتها وهي صامته⁽¹⁾، وعارض غاندي بشكل مثير للدهشة الجندي الذي يطلق النار في الهواء بدلاً من الأفراد، فالجندي الذي قبل التجنيد عليه بالالتزام بتعاليم الجندية بما في ذلك الإقدام على القتل متى طُلب منه ذلك، فهذا الرجل يحمل صفات الجبن والكذب معاً، الجبن حين رفض الالتحاق بالجندية⁽²⁾، وتحمل العقوبة الناتجة عن ذلك، والكذب حين لم ينفذ الأوامر المسؤول عن تنفيذها، ويبدو أن غاندي فضل الإقدام على القتل والعيش بصدق وشجاعة بدلاً من حياة الجبن والمراوغة، فإذا كان الفرد يرفض ويعارض حياة العسكرية وما تنطوي عليه من قتل يجب أن يرفض ذلك علانية وقبوله بتحمل العواقب بشجاعة وصدق⁽³⁾، ولذلك يجب ألا نستغرب عندما نقرأ ما كتبه في سيرته الذاتية: "من بين آثام الحكم البريطاني في الهند، سوف يتذكر التاريخ القانون الذي يقضي بحرمان أمة بأكملها من حيازة الأسلحة كأكثر تلك الآثام ظلماً، فإذا كنا نرغب في إلغاء قانون حظر حيازة الأسلحة، وتعلم كيفية استخدام تلك الأسلحة، فهذا هي الفرصة الذهبية لتحقيق ذلك، يجب أن تمتد الطبقة المتوسطة يد العون إلى الحكومة وقت الشدة حتى تنقش سحابة عدم الثقة ومن ثم َيَنْتَهِي حظر حيازة الأسلحة"⁽⁴⁾ وهي فقرة لا تدع مجالاً للشك في سعي غاندي في الحصول على القوة العسكرية من خلال اللاعنف، فهو يدعو إلى إعادة الثقة من خلال التعاون مع العدو، وهو أمر يتسم باللاعنف، ولكن ذلك التعاون بحد ذاته من أجل خوض حرب ضروس وعلى أمل الحصول على تسليح الشعب الهندي.

لقد ميز غاندي بين اللاعنف الذي يستعمله الضعيف واللاعنف الذي يستعمله القوي، فالأول يستعمل اللاعنف كتقنية في مواجهة الاضطهاد بينما الثاني فهو لاعنف دائم، ويعتبر أسلوب حياة ومصدر قوة وانضباط ذاتي وحياة بسيطة وبحث داخلي عن الحقيقة ومواجهة الاضطهاد بالوسائل السلمية⁽⁵⁾، وإذا كانت مسألة الجيش مسألة سياسية يحلها السياسيون، فإن أهمسا مسألة خلقية يحلها كل إنسان لنفسه ليضبط بها نفسه، وهي المرجع في كل فتوى تعرض له متى اطمأن من وسواس الجبن والكراهية والكبرياء⁽⁶⁾، واللاعنف بهذا المعنى يؤثر في جميع مناحي الحياة اليومية بحيث يحدد ماذا نأكل وكيف نسافر وماذا

(1) سلامة موسى، غاندي والحركة الهندية (القاهرة: مؤسسه هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص 96

(2) يبدو أن الأمر ينطبق على التجنيد الاجباري

(3) Jacob N. Bauer, *op. cit.*, P.54

(4) مهندس كارامشانند غاندي، مرجع سابق، ص 662

(5) Kevin P. Clements, *op. cit.*, p.3

(6) عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص 59

نستهلك وكيف نتصل بالبشر الآخرين وكيف نتصل بالطبيعة وكيف نتصرف في وقت الفراغ حتى وصل الأمر ببعض الأفراد الذين عاشوا إلى جانب غاندي إلى وصف اللاعنف بالثورة الكلية Total Revolution؛ ثورة تتجاوز الثورة السياسية والاجتماعية إلى الثورة الداخلية Inner Revolution؛ ثورة داخل الفرد⁽¹⁾، وأكد غاندي على ذلك بقوله: "اللاعنف ليس ثوباً تستطيع لبسه أو نزعته متى تشاء، بل هو مركز في القلب وجزء لا يتجزأ من الكيان"، ويروي غاندي أنه قابل أحد رجال الدين الإنجليز الذين يؤيدون سياسة الإمبريالية البريطانية وأثناء الحديث سأل رجل الدين: حسناً نحن الاثنان رجال الله أليس كذلك؟ فرد غاندي أنت سياسي متتكر في زي رجل الله، وأنا رجل الله في زي سياسي⁽²⁾.

استمر غاندي مصراً على أن معاناة الحب لها نفوذ مهيم عندما يكون نقياً، وأنه قادر على "إذابة أفسى القلوب تحجراً" غير أن غاندي ربما عرف أن الواقع العملي أمر مختلف، مهما كان الساتياغراهي جَلاً فإنه في النهاية بشر له حدود في الصبر والتحمل، وكذلك الخصم أحياناً يكون قاسياً جداً بحيث لا يستجيب لمعاناة الضحية لذلك فليس من المستغرب أن قام بإدخال تكتيكات أخرى من المقاومة مثل المقاطعة الاقتصادية وعدم دفع الضرائب وعدم التعاون وهي قضايا لا تعتمد على الروحانيات والمعاناة، وأصبحت مصطلحات غاندي أكثر عدوانية فلجأ للحديث عن "الحرب السلمية" و"الثورة السلمية" و"الحرب المجردة من العنف" وكل ذلك لإجبار الخصم على التفاوض، لقد انتصرت الواقعية السياسية لغاندي على المثالية الأخلاقية وذلك على الرغم من الادعاء بعكس ذلك، فالساتياغراها لم تكن دائماً روحية بحتة⁽³⁾.

وعموماً، فإن سياسة اللاعنف لا تعني الخنوع والاستسلام ولا تعني بالضرورة أنها البديل عن غياب القدرة عن استخدام العنف فالرابط بينهما وفقاً لاطلاع الباحث لم يتم تناوله، أي الرابط بين توفر شروط استخدام العنف مع اللجوء لللاعنف، بينما العكس هو الشائع، الطرف الذي لا يملك القوة هو الذي يلجأ لللاعنف، ولكن يرافق ذلك الشجاعة، اللاعنف ضد الأنظمة الاستبدادية قد تُعرض الأفراد والجماعات الذين يلجؤون إليها إلى الاعتقال والتعذيب وربما إلى الموت، فالنقد بحد ذاته يعد جريمة كبرى، تخيل أحد المواطنين ينتقد كم جونج أون Kim Jong Un (1983-) الزعيم الأعلى لكوريا الشمالية أو صدام حسين (1937 - 2006) أيام جبروته، لربما يعتبر النقد بداية التغيير، وهو أقرب ما يكون إلى أسفل درجات سلم اللاعنف السياسي، لذلك فإن اللجوء إليه يعتبر قمة الشجاعة، والحديث الشريف الوارد عن الرسول محمد

(1) Jørgen Johansen, *op. cit*, P.148

(2) Harry Murray, *op. cit*, p.66

(3) Bhikhu Parekh, *op. cit*, p. 71

القائل بأن "أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر" لم يأت من فراغ، وتزداد الخطورة كلما كان عدد المنتسبين للحركة أعداداً صغيرة أو حتى فرداً واحداً.

وعند تحليله لفكرة اللاعنف حدد بانديوباديايا J. Bandyopadhyaya (1933-) وهو دبلوماسي بنغالي سابق وباحث في العلاقات الدولية، حدد بانديوباديايا ملامح اللاعنف لدى غاندي كما يلي⁽¹⁾:

1. اللاعنف لا يساوي في المعنى عدم القتل.
2. اللاعنف مقاومة ليست ناتجة عن الجبن.
3. اللاعنف يتضمن عدة قيم إيجابية مثل الحب والنشاط ومقاومة الظلم وعدم التملك والصدق والبراهماتشاريا⁽²⁾ والشجاعة في مواجهة العنف.
4. اللاعنف يتضمن عمل الخبز، وهي الفكرة التي استمدها غاندي من روسكن وتولستوي والكتاب المقدس وتعنى أن المرء يجب أن يأكل من عمل يده.
5. اللاعنف يعد قيمة نهائية وهو أعلى من الحياة نفسها، فهو قابل للتطبيق عالمياً، ويعزز كل القيم الأخرى بدون الانتقاص من أيٍّ منها، وغير محدود في تطبيقاته.

ووفقاً لغاندي فإن السمة الأساسية في اللاعنف ارتباطه بشكل وثيق مع الحقيقة التي وصفها بأنها تشكل مع اللاعنف وجهان لعملة واحدة⁽³⁾، أهميما والحقيقة مجدولتان بجديلة واحدة بحيث يستحيل عملياً فصلهما عن بعضهما، ومع ذلك أهميما هي الوسيلة والحقيقة هي الغاية⁽⁴⁾، حيث اعتقد غاندي أنه بدون ممارسة اللاعنف لا يمكن إدراك الحقيقة، فقد نظر غاندي إلى الحقيقة والله على أنهما متماهيان، وفي الوقت نفسه أقر بمفهوم الله على أنه وحدة الوجود، Pantheistic وأن الله يتخلل جميع الكائنات، وكل الكائنات متحدة بالله، وهذا الاتحاد يتم تحقيقه من خلال الحب أو اللاعنف الذي يعتبر في النهاية بأنه الرابط المتين للكون الذي أصله الحقيقة أو الله⁽⁵⁾، غير أن غاندي يستدرك إلى القول بأنه من غير اللائق ولا يوجد مسوغ لفرض حقيقة المرء على الآخرين، وما هو صحيح في الوقت الحالي قد يصبح غير صحيح في وقت آخر ومن ثم فإن فرض الحقيقة على الآخرين أمر لا يمكن تسويغه سواءً أكان من الناحية المعرفية أم الأخلاقية،

⁽¹⁾ Arpana Ramchiary, **op. cit**, p.68

⁽²⁾ مصطلح سنسكريتي يستخدم في البوذية للدلالة على العفة الجنسية.

⁽³⁾ M. P. Mathai, **op. cit**, P.78

⁽⁴⁾ إكناث ايسوران، مرجع سابق ص104

⁽⁵⁾ Arpana Ramchiary, **op. cit**, p.69

والطريقة الوحيدة هي اللاعنف ليس فقط للتقدم باتجاه الحقيقة ولكن أيضاً لصيانتها والدفاع عنها، فالحقيقة هي الغاية وأهيمسا هي الوسيلة⁽¹⁾.

والواقع أن غاندي في تحليله لفكرة اللاعنف استند إلى بعض الفرضيات التي عدّها بمثابة حقائق:

الفرضية الأولى: أهيمسا هي جوهر الطبيعة البشرية، فهي الدارما Dharma الخاصة بنا، القانون المركزي لكينونتتا منقوشة في كل خلية من خلايانا، بالنسبة للبشر، لكي يكونوا عنيفين يفترض بهم أن يقلبوا مجرى التطور ويوغلوا عكس طبيعتهم العميقة التي هي المحبة والتحمل والغفران، فالمعنى الضمني لكلمة أهيمسا أنه عندما يهدم كل عنف في القلب البشري فإن ما يتبقى هو المحبة، إنها لا تقتضي منا السعي إلى اكتسابها، فهي موجودة دوماً ولا تحتاج شيء والكشف عنها، إنها هي طبيعتنا، الساتياغراها هي المحبة في صيغة عملية⁽²⁾، والخير لدى غاندي يعني القدرة على استخدام اللاعنف في حين أن الشر يعني الاستجابة لعمل العنف، غير أن طبيعة الإنسان أساساً هي الخير، وكتب موضحاً ذلك: "بوعي أو بغير وعي فإننا نتصرف بشكل غير عنيف تجاه بعضنا البعض في حياتنا اليومية، تستند جميع المجتمعات جيدة البناء على قانون اللاعنف.. ، وإذا كان هذا هو قانون الحياة فعلينا أن نعمل بمقتضاه في حياتنا اليومية"، وهكذا استنتج بأن اللاعنف أو الحب هو القانون الذي يحكم كينونتتا وهذا هو أول افتراض أساسي له في نظرية اللاعنف⁽³⁾.

ومع ذلك فإن غاندي اعتقد أن العنف لا يمكن أبداً أن يتآكل عن وجه الأرض وأن العنف واللاعنف يمثلان ازدواجية الطبيعة البشرية⁽⁴⁾، وأن العنف جزء لا يتجزأ من الحياة الخاصة والعامة، وتشكيل الحياة الفردية والاجتماعية والعلاقات، ولاحظ أن الحياة المعيشية مستحيلة بدون مقدار معين من العنف⁽⁵⁾، فاللاعنف المثالي أمر مستحيل، وما دمنا بشراً نمشي على الأرض فإن اللاعنف المثالي يبقى نظرية كالنقطة والخط المستقيم لدى إقليدس، لكن علينا أن نسعى باتجاهه في كل لحظة⁽⁶⁾ والعمل بلا هوادة لكبح

(1) M. P. Mathai, *op. cit*, P.78

(2) إكنات ايسوران، مرجع سابق، ص104، 44 - 45

(3) M. P. Mathai, *op. cit*, P.80

(4) Vinod K. Kool, *op. cit*,

(5) Sean Chabot, *op. cit* p.210

(6) M. P. Mathai, *op. cit*, P.84

جماح العنف وبناء وتعزيز اللاعنف⁽¹⁾، ويبقى اللاعنف المثالي هو المعيار الأخلاقي الذي يجب أن نعيش بموجبه، وإذا كان هذا المعيار غير قابل للتحقيق فإن أي تقصير فيه يعتبر بمثابة التقصير في مهمة رسم الخط المستقيم بطريقة مثالية، ففي جميع الأحوال فإن مفهومه صحيح حتى في ظل عدم القدرة على تحقيقه بالطريقة المثلى خاصة أولئك الذين لم يتلقوا تدريباً على بدائل العنف⁽²⁾.

الفرضية الثانية: اللاعنف هو قانون الإنسانية، إذ اعتبر غاندي أن اللاعنف هو قانون جنسنا وهو الرابط الذي يوحد الجنس البشري، فجميع العائلات والمجموعات تربطها علاقات الحب وليس العنف، وذهب غاندي أبعد من ذلك ليقول بأن اللاعنف هو السمة التي ميزت التاريخ البشري، وأن هذا التاريخ انفتح تدريجياً باتجاه اللاعنف والاهيمسا، فهو محاولة واعية للسيطرة وضبط عمليات العنف لأدنى مستوى، وهذا التقدم باتجاه اللاعنف لم يشكل معادلة خطية بل كان هناك فترات ركوص وذلك بعكس الوضع السائد في الوقت الحالي، وعلى المدى الطويل هناك محاولات جديّة للسيطرة على استخدام العنف⁽³⁾.

الفرضية الثالثة: وحدة الحياة، وهي من الأساسيات التي يقوم عليها اللاعنف، فكل شيء وكل كائن مرتبط مع باقي الكائنات على المستوى الفكري والروحي، ومن يدرك هذه الفكرة لا يقدم على إيذاء الآخرين لأنه بذلك يؤدي نفسه، وأشار غاندي إلى أن اللاعنف يعتبر قانون الوجود وقوة التماسك في جميع مجالات الحياة البشرية، والمبدأ التنظيمي للأنشطة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وعند تطبيق اللاعنف بوعي ستكون النتائج مبهرّة فوق تصور البشر⁽⁴⁾، فكان من المُسلّمات لدى غاندي أن البشر يكونون وحدة عضوية متكاملة، مترابطين ببعضهم وكل إنسان مدين للآخرين، ولا يمكن لأحد أن يحط من قدر الآخرين أو إهانتهم أو تعنيفهم أو إلحاق الضرر بهم سواء أكان ضرراً نفسياً أم معنوياً دون إلحاق الضرر بنفسه، وشكّل مفهوم غاندي للإنسانية غير القابل للتجزئة الأساس الذي قام عليه نقده لأنظمة الاستغلال والظلم، غير أن مهمة تنمية وترسيخ الحس الإنساني تعد مهمة بطيئة ومؤلمة، ويعد إرساء أسس مجتمع أخلاقي حقيقي مسؤولية جماعية، ويقع على عاتق الساتياغراهي العبء الأكبر⁽⁵⁾ الذي يعتبر بمثابة الطليعة التي تقود المسيرة.

(1) Vinod K. Kool, *op. cit*,

(2) Jacob N. Bauer, *op. cit*, P.61

(3) M. P. Mathai, *op. cit*, P.80

(4) *Ibid*, P.82, 85

(5) Bhikhu Parekh, *op. cit*, p. 51,53,70

ارتبطت هذه الفرضية إذن، أو المسلمة، بقضية العدالة، فكما هو الحال مع كائنات وجون راولز فقد جادل غاندي بأن المجتمع بحاجة إلى إحساس واسع النطاق بالعدالة من أجل توحيد، غير أن غاندي انفرد في تفسيره، فاعتبر أن الإحساس بالعدالة يحتاج إلى إحساس عميق ومشحون عاطفياً بالإنسانية المشتركة لمنحها العمق والطاقة، واستند غاندي في ذلك إلى الفكرة الأنطولوجية القائلة بأن رفاة الإنسان غير قابلة للتجزئة فعند الإساءة للآخرين فإن الفرد يسيء إلى نفسه، فالشعور بالإنسانية يشكل رأس المال الأخلاقي الحيوي للمجتمع، وبدونه يفقد المجتمع القدرة على الدفاع والتصدي للظلم والاستغلال والقهر⁽¹⁾.

وكان للدور المركزي لفكرة اللاعنف في فكر غاندي أن قارنه بقانون الجاذبية، فهذا الأخير يعمل على تماسك الكون وتنظيمه، وكذلك الأمر في قوة الحب أو أعمال اللاعنف، فهي تعمل كقوة تماسك وتنظيم وتوجيه العلاقات الإنسانية بأقل ما يمكن من الاحتكاك وبالتالي فإنه يفترض أن القانون الأخلاقي يعتبر معادلاً لقانون الجاذبية الفيزيائي، وكما أحدثت قوانين نيوتن وتطبيقاتها ثورة في علم الفيزياء فإن قانون اللاعنف يمكن أن يعمل ثورة مشابهة عند تطبيقه في جميع مجالات الحياة البشرية⁽²⁾، واستشهد غاندي بقول الشاعر الهندي تولسيداس Tulsidas (1532-1623) بأن "الدين أو الرحمة أو الحب هو الأساس، ... يجب ألا نتخلى عن الرحمة ما دمنا على قيد الحياة" التي عدها غاندي بمثابة "حقيقة علمية" يؤمن بها كإيمانه بأن الاثنين والاثنين مجموعهما أربعة، أما الأدلة التاريخية على قوة الحقيقة أو قوة الروح فأنت كمن يبحث عن الفضة في منجم من القصدير؛ إذ أن التاريخ هو سجل للحروب، وهناك مثل إنجليزي يقول الأمة التي لا تاريخ لها هي الأمة التي لا حروب لها⁽³⁾.

لو كان التاريخ كله قائم على الحرب لكانت البشرية قد تم فناؤها، ومادام أن الكثيرين مازالوا على قيد الحياة فهذا دليل على أن العالم قائم على قوه الروح وليس قوة السلاح، بل أن التاريخ هو سجل لانقطاع مسار الطبيعة، قوة الروح، فكونها طبيعية لم يسجلها التاريخ سواء أكان الأمر على مستوى العائلة أم على مستوى الأمة⁽⁴⁾.

(1) Ibid, p. 69

(2) M. P. Mathai, op. cit, P.81

(3) Mahatma Gandhi, op. cit,

(4) Ibid.

ووفقاً لغاندي فإن اللاعنّف لا يمكن أن يفشل، وإذا حصل ذلك فإن السبب لا يعود للفكرة نفسها بل للطرف الذي يتبناها كونه لم يصل لللاعنف النقي⁽¹⁾، وفي مقارنة مع العنف أعلن غاندي: "لا تلجأ للعنف وإن بدا لك للوهلة الأولى أنه يعد بالنجاح، العنف يناقض غايتك، استخدم سبل المحبة والاحترام حتى لو بدت النتائج بعيدة أو غير مؤكدة... لا يمكن للعنف مطلقاً أن يضع حداً للعنف، فكل ما يمكن للعنف أن يفعله هو إثارة المزيد من العنف، لكن إذا اعتصمنا باللاعنف التام تكون حرية الهند مضمونة"، وذكر المؤرخ ج. ب. كريبلاني الذي أصبح واحداً من أقرب رفاق غاندي في العمل أنه في المرة الأولى التي سمع فيها غاندي متحدثاً بهذه الطريقة نهض متجهماً نحوه وقال: سيد غاندي قد تكون ملماً تماماً بالكتاب المقدس أو بالبهفغاد جيتا ولكنك تجهل التاريخ تماماً، لم تستطع أمة قط أن تحرر نفسها بدون عنف"، عندها ابتسم غاندي وقال: أنت لا تعرف شيئاً عن التاريخ، أول ما عليك تعلمه حول التاريخ أنه إذا لم يكن قد حدث أمر ما في الماضي فذلك لا يعني أنه لا يمكن أن يحدث في المستقبل⁽²⁾.

وإذا كان اللاعنّف قد يبدو فاشلاً أو يقود إلى نتائج أسوأ على المدى القصير غير أنه على المدى الطويل يقود إلى نتائج عظيمة⁽³⁾:

1. يرى غاندي أن العنف يولد العنف، ويعمل ذلك على دائرة سيئة، وعلى المدى الطويل يؤدي إلى نتائج سيئة للجميع.
2. يرى غاندي أن العنف واللاعنف كلاهما ينتشر من خلال التقليد والتعلم من خلال الكلمات والأفكار والأعمال، فعند القيام بالعنف نمهد للمزيد من العنف في المستقبل، وعند القيام باللاعنف نعمل على إشاعة الحب في المستقبل.
3. الوصول إلى الأهداف بدون أذى أفضل من الوصول للأهداف نفسها عن طريق الأذى، والمقاومة اللاعنفية يمكن أن تنجح وتحقق أهدافها في أصعب الظروف التي يمكن تخيلها، فمن باب أولى استخدامها في الظروف الأسهل.
4. يمكن أن يعمل اللاعنّف على نزع سلاح الخصم، إذ قد يمتنع عن قتال أفراد مدنيين عُرّل أو قد يؤثر في إنسانية الإنسان بسبب إعجابه بشجاعته، وإذا لم تتحقق تلك الغاية فإن الضرر يلحق بالطرف الأعزل الذي يستخدم اللاعنّف فحسب بدلاً أن يلحق الأذى بطرفي الصراع.

(1) Bhikhu Parekh, *op. cit*, p. 121

(2) إكناث ايسوران، مرجع سابق، ص42-43

(3) Jacob N. Bauer, *op. cit*, P.31-32

وعلى الرغم من أن غاندي بقي مصرّاً على أن اللاعنّف له أهميّة بحد ذاته بصرف النظر عن النتائج إلا أنه نادراً ما قدم حججاً لدعم هذا الرأي مقارنة مع القيم العمليّة لللاعنف كوسيلة، ولعل ذلك يعود إلى أن المبادئ الأخلاقيّة تُكتشف أكثر من دعمها بالحجج، ومع ذلك يمكن استنتاج بعض هذه الحجج من خلال فلسفة غاندي⁽¹⁾:

1. يصف غاندي اللاعنّف بأنه قانون طبيعي، فالطبيعة البشريّة تملّي عليه أن يتبع اللاعنف، فليس طبيعي أن نؤذي الآخرين وهذا هو السبب الذي يجعل الناس الذين يرتكبون العنف أو يشاهدون عنفاً مروّعاً يقعون ضحية للأمراض النفسيّة نتيجة لذلك، الكائن البشري موجود للتعاون وليس للأذى ومن خلال اللاعنّف حصراً ندرك إنسانيتنا.
2. اللاعنّف قانون إلهي: الله حرم استخدام العنف وقد خلقنا كبشر للتغلب على الأنانيّة وحب الذات والمصالح الشخصية والوصول للحب العالمي، الله خلقنا للاعتناء بالآخرين وليس للإيذاء، وليس من حقنا أن نؤذي ما خلقه الله.
3. يعتقد غاندي أن اللاعنّف أمر بديهي، وهو لا ينبع من العقل بل من القلب، وأفضل طريقة للاقتناع بذلك من خلال الممارسة وليس التنظير.

من الناحية النظرية فإن اللاعنّف الذي تبناه غاندي يمكن النظر إليه من خلال مفهوم "قانون الحصول على النتائج الأفضل" على المدى الطويل، وبشكل عام وليس بخصوص قضية معينة، فاللاعنف وفقاً لغاندي، يؤدي بشكل عام إلى نتائج أفضل من العنف، وهي الوسيلة الوحيدة لتحقيق الهدف، وعلى المدى الطويل فإن اللاعنّف دائماً يجني أفضل النتائج وأن العنف يجني أسوأ النتائج، ووفقاً لقوله: "أنا أرفض العنف لأنه عندما يجني نتائج جيدة فهي فقط نتائج مؤقتة"، وهذا المنطق يجعل من المغربي تصنيف اللاعنّف على أنه وسيلة أساسية جيدة⁽²⁾، وعندما تقدم غاندي في السن رأى أن الدولة وسيلة للعدل الاجتماعي والمساواة وهذا الأمر يحتاج إلى قوة عسكريّة، كما رأى أن العنف في بعض الأحيان لا يمكن تجنبه من الناحية العمليّة بل يعتبر عملاً أخلاقياً وبحاجة لأن يرتبط مع اللاعنّف ضمن نظرية متوازنة تختص بالتغيير الاجتماعي، ومع ذلك فإن هذه التنازلات كانت مؤقتة وعلى مضض وليست مندمجة تماماً في نظرياته حول الدولة واللاعنف⁽³⁾.

(1) Ibid., P.42 - 43

(2) Jacob N. Bauer, **op. cit**, P. 22

(3) Bhikhu Parekh, **op. cit**, p. 121

والواقع أن غاندي عادة ما كان يصف اللاعنف بأنه ليس له استثناءات وأنه أمر مطلق، وذلك على النقيض من مبدأ المنفعة، ومع ذلك فإن غزارة الإنتاج الفكري لغاندي احتوى على تناقض مع مبادئه العامة بحيث يبدو أنه تغاضى عن تمسكه باللاعنف في بعض الحالات التي تتجاوز القيود، ويمكن تفسير هذه التناقضات على أنها ليست تناقضات بالفعل، بل هي استثناءات من خلال تفسير غير صحيح لللاعنف أو أنها، وهي في معظم الحالات، من خلال الاختيار من بين بدائل سيئة، أي اختيار "أفضل السيئين" وليست تسوية أخلاقياً، ففي حالة الجندي الذي يطلق النار في الهواء فإن غاندي فضل العنف على الجبن والكذب ولكن هذا لا يعني أنه فضل العنف على اللاعنف الذي يبقى القانون الأسمى، ومع ذلك، كمفكر أخلاقي، يمكن وضع غاندي جنباً إلى جنب مع إيمانويل كانت وجون لوك وتوماس ال إكويني، وبسبب إصراره على أن اللاعنف يؤدي إلى أفضل النتائج على المدى الطويل فهو بذلك وسيلة يمكن من خلالها تصنيف غاندي إلى جانب بنثام وجون استيوت مل⁽¹⁾، وربما يمكن تصنيف غاندي على أنه أحد الرواد الأوائل الذين مهدوا لفكرة تحويل الصراع.

تتبعاً لغاندي بنوع النقاشات التي طرحت في أوروبا خلال النصف الثاني من القرن العشرين. كان السلام بالنسبة إليه لا ينحصر فقط في كيان إيرين إلهة السلام، التي تشير إلى غياب الحرب، بل كان ينضوي تحت فكرة بناء التناغم الاجتماعي المبني على أساس امتناع الفرد واستغلال المجتمع⁽²⁾، وتعدّ الساتياغراها مساهمة أصيلة وخلاقة لنظريات التغيير الاجتماعي والعمل السياسي وهي لا تهدف إلى حل الخلافات القائمة فحسب بل تتعدى ذلك إلى بناء روابط أخلاقية وعاطفية عميقة الأمر الذي يخفض من احتمالية النزاعات المستقبلية⁽³⁾، وهي بذلك تتماهى مع نظرية تحويل الصراع في بعض جوانبها.

يعبر مفهوم "تحويل الصراع Conflict Transformation" أو "إصلاح الصراع أو تحويل مسار الصراع" عن تغيير طبيعة الصراع من خلال خلق تغيير إيجابي وإصلاح على المستوى الفردي والهيكلية والثقافي وعلى مستوى العلاقات مما يؤدي إلى بناء سلام إيجابي قادر على احتواء العنف بأشكاله المختلفة، فهو يعبر عن تشييد البنية الأساسية والهيكل التي تساعد أطراف الصراع على العبور من مرحلة الصراع إلى مرحلة السلام الإيجابي، والهدف من ذلك هو إزالة أسباب الصراع سواء أكانت مادية أم معنوية أم معرفية واستبدالها بآليات وهياكل تمكن الأطراف من التعامل مع بعضهم بشكل سلمي، يسمح لهم بتحقيق غايتهم

(1) Jacob N. Bauer, *op. cit.*, P. 45, 57 - 59

(2) وولفغانغ ديتريخ، مرجع سابق، ص 324

(3) Bhikhu Parekh, *op. cit.*, p. 73

وبتسمية أوجه حياتهم⁽¹⁾، فهو نهج شامل يعالج مجموعة من الابعاد، من الجزئي إلى الكلي ومن المستوى المحلي إلى المستوى العالمي ومن القاعدة الشعبية إلى النخبة، ومن المدى القصير إلى المدى الطويل، ويهدف إلى تطوير القدرات ودعم التغيير الهيكلي⁽²⁾.

وتتطلق مدرسة تحويل الصراع من فكرة مفادها أن حل المشكلات التي تسبب الصراع هي ذاتها أمر معقد، بل غير ممكن، ولذلك يجب التأثير في السياق المحيط بالصراع وتغييره، وربما تغيير أطراف الصراع، ويمكن أن يشمل هذا التغيير الأيديولوجيات والأفكار أو الوضع الاقتصادي أو النظام السياسي⁽³⁾ وهو يتخذ أشكالاً عديدة على المدى الطويل، فهو بحاجة، على سبيل المثال، إلى تصحيح مفهومات خاطئة أو مفهومات عدوانية لدى الأجيال تجاه الآخر وذلك من خلال البرامج التعليمية، وإلى إصلاح إحداث تغييرات إيجابية على مستوى الفرد ومستوى العلاقة بين أطراف الصراع ومستوى البنية والمحيط⁽⁴⁾، وهي أفكار تتماهى إلى أبعد الحدود مع فلسفة غاندي اللاعنافية إذ أن كليهما يستند إلى تغيير العقول والقلوب من خلال زرع مفهومات السلام، وهي مفهومات تجاوزت الأفكار الكلاسيكية المعنية بحل الصراعات إذ قدمت فلسفة غاندي :

1. طرق بديلة وخلاقة في التفكير: وهذا يعني الوعي بإمكانية تحويل الواقع والطبيعة الإجرائية لهذه التحولات، تغيير طبيعة الأشياء وتغيير أنفسنا وخلق نماذج تفسيرية جديدة تمتلك العديد من السبل، ويعني التفكير والابداع إمكانية وضع بديل للواقع في مناسبات عديدة، فاللجوء للمقاومة الأخلاقية والعصيان المدني وعدم التعاون مع الظالم والتفكير بشكل خلاق يعني ضمناً نزع الشرعية عن استخدام ومسوغات العنف ورفض الإغواء الذي يقود للحلول السهلة والفورية أو نتائجها الفورية والسطحية، والعمل بطريقة إبداعية خلاقة يعني الشعور بالانتماء للإنسانية والثقة بالجنس البشري رمزاً للذكاء، وهذا يعني السير عكس التيار والقيام بأعمال غير عادية للتغلب على العديد من العقبات وهذا المبدأ البديل من اللاعنافة يعني القدرة على التفكير والعمل بطريقة مختلفة عن التقليد السائد⁽⁵⁾.

(1) عمرو خيرى عبد الله، وآخرون، مرجع سابق، ص 78، 48

(2) Hugh Miall, Conflict Transformation: A Multi-Dimensional Task, 2004. Handbook Article. Berghof Research Center for Constructive Conflict Management, at <https://core.ac.uk/download/pdf/71735641.pdf>

(3) أحمد جميل عزام، مرجع سابق

(4) عمرو خيرى عبد الله، وآخرون، مرجع سابق، ص 49

(5) Mario López Martínez, op. cit, p.71

2. الحوار الفعال: غني عن القول أن الحوار هو نشاط بشري أساسي، وهو لا يشمل الحديث فقط بل والاستماع بشكل جيد أيضاً، فالحوار بين الأطراف مبدأ للتواصل يعتمد على الاعتراف بقيمة الكلمة، وعدم احتكار اليقين، وتقدير بعضنا كجنس بشري، وهو يعمل على تقارب وجهات النظر من خلال فهم الأطراف الأخرى والاعتراف بإنسانيتهم وزيادة الثقة والأمل بهويتنا كجنس البشري⁽¹⁾.

تؤيد الرؤية الغاندية المعتمدة على المبادئ عملية التحويل اللاعنفي Nonviolence Conversion بحيث يعتقد الخصم وجهة نظر منافسه اللاعنفي، وتفترض هذه الرؤية بأن الخير موجود في كل شخص حي وبالتالي يمكن إيقاظ الشعور بالعدالة لدى الخصم من خلال قوة الحجّة، غير أن تلك النظرة لم تسلم من النقد، فإذا كان من الممكن أن يحدث هذا الأمر في النزاعات الناشئة عن التصورات الخاطئة فهو اتجاه غير واقعي في الصراعات السياسية التي تتميز بحدة التنافس، ومن غير المرجح نجاعة هذا الأسلوب من الإقناع كما هو الحال بين الإثنيات المختلفة في ظل الاستقطاب والعداء أو عندما يتعلق الأمر بالاحتياجات البشرية، علاوة على ذلك فإن التحويل يعتبر آلية بين الأفراد ومن الصعب ترجمتها إلى صراعات واسعة النطاق حيث يتطلب تحويل جميع مؤيدي الخصم بما فيهم الأنصار والنخب⁽²⁾، وحتى في صفوف غاندي، وعلى الرغم من تشبته باللاعنف، إلا أنه لم يعثر في صفوف الجماهير إلا على ندرة من المخلصين لفلسفته، فقد كان له ملايين من أتباع، ومئات الملايين من المحبين، وحفنة من الأوفياء كانت تنتهج نهجه⁽³⁾، واعترف لأحد الصحفيين الأستراليين في نيسان/ إبريل 1942 أن جماهير الهنود تظهر وكأنها لا تقدر ما تقتضيه الساتياغراها بالفعل؛ فقد كان هناك بون شاسع بين الأفكار السلمية التي يدعو إليها والسلوك الفعلي لتابعيها في الشوارع وهو نمط كان يتكرر كلما بدأ في إطلاق حملة للتحدي السلمي أو عدم التعاون مع الحكومة، وكان إصرار غاندي للقيام بثورة داخل روح الفرد بدلاً من القيام بها داخل المجتمع لم يرض العديد من أعضاء حزب المؤتمر⁽⁴⁾، ويبدو أن هناك الكثير من الهنود الذين كانوا ينظرون لفلسفة غاندي على أنها نوع من التكتيك ريثما تأتي الفرصة المناسبة لحمل السلاح، وحول ذلك قال:

(1) Ibid. p.71

(2) Véronique Dudouet, *op. cit*, p.15

(3) أديب مصلح، مرجع سابق، ص 215

(4) لورانس جيمس، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 107

"ثم يفدُ عليّ آخرون وهم يحسبون أنني أضمر في نفسي العنف، فيسألونني متى تأتي الساعة لإعلان القتال الصريح وحمل السلاح"⁽¹⁾.

وفي وقت كان غاندي مخلصاً لمبادئه وعاش منسجماً مع فلسفته غير أن نظرته للحياة في النهاية لا قيمة لها على الإطلاق، لقد حاول أن يحث أتباعه على المضي في طريق فلسفته ولكنه وجد القليل من الناس على استعداد لفرض الصرامة غير الطبيعية للعيش في الزهد القاسي⁽²⁾، لم يدرك الجذور العميقة للغريزة العدوانية للإنسان، وقد أشار علم النفس الحديث بأن هذه الغريزة تلعب دوراً محورياً في الحياة العملية للإنسان، لم يعطِ غاندي الاهتمام الكافي لهذه الناحية بل اعتمد في تحليله على النصوص الدينية أكثر من اهتمامه بالاعتبارات النفسية والاجتماعية، فإذا كان اللاعنْف يعبر عن غريزة الحياة داخل الإنسان فإن العنف يعبر عن غريزة الموت⁽³⁾، وكأن برتراند راسل قصد غاندي عندما قال بأن "هناك نظرية وهمية تقدم بها بعض الأخلاقيين المتحمسين مقتضاها أن الإنسان يستطيع أن يقاوم الرغبة في سبيل الواجب والمبادئ الأخلاقية"⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من تمسك غاندي باللاعنف إلا أن هناك العديد من الحالات التي أقرّ فيها العنف، فقد أيد قتل الكلاب المسعورة على الرغم من أنه أعد إيذاء الحيوانات مساوٍ لأذية البشر، وقد كتب ثمان مقالات يسوغ الأمر ورداً على المعارضين، كما أيد قتل أحد العجول المريضة بمرض غير قابل للشفاء⁽⁵⁾، والأكثر من ذلك أن غاندي أقر المشاركة في الحروب، ليس دفاعاً عن الهند، وإنما دفاعاً عن الإمبراطورية البريطانية.

كان غاندي من أكثر الرجال الذين تعاونوا مع الإمبراطورية البريطانية وبشهادته نفسه حيث صرح عام 1920 بأنه "... لم يتعاون أي هندي مع الحكومة البريطانية أكثر مما تعاونت معها لفترة لا تتقطع لمدة 29 عاماً من الحياة العامة في مواجهة ظروف ربما حولت أي رجل آخر إلى متمرّد"⁽⁶⁾، كان هذا التصريح

(1) سلامة موسى، مرجع سابق، ص 95

(2) Ryan Brown, *op. cit.*, p. p. 86

(3) Arpana Ramchiary, *op. cit.*, p.69

(4) برتراند راسل، حكمة الغرب، مرجع سابق، ص 142

(5) Jacob N. Bauer, *op. cit.*, P.53

(6) Ravi Mistry, "Gandhi: the myths behind the Mahatma", *Marxism*, 16 August 2017, at: <https://www.marxist.com/gandhi-the-myths-behind-the-mahatma.htm>

بعد عام واحد من مذبحة أمريتسار، وهي الحدث الفاصل الذي غير من موقف غاندي من تلك الإمبراطورية، وإذا عدنا 29 عاماً قبل عام 1920، أي 1891 يتضح أن ذلك التعاون بدأ من اللحظة التي وطئت فيها قدماه أرض الهند عائداً من لندن حيث تلقى تعليمه الجامعي حاصلاً على إجازة في المحاماة من جامعة لندن، واستمر ذلك التعاون بين غاندي والإمبراطورية البريطانية في جنوب أفريقيا حيث أقام غاندي في الفترة 1893-1914، واستمرت تلك العلاقة بعد عودة غاندي إلى الهند مرة أخرى إلى موعد المذبحة عام 1919.

ووفقاً لغولام فاهيد Goolam Vahed أستاذ التاريخ في جامعة كوازولو-ناتال University of KwaZulu-Natal فإن قراءة نقدية متأنية لحياة غاندي في جنوب أفريقيا تبين أن الرجل ما هو إلا "استعماري محروم من حقوقه" سعى لدى الإمبراطورية البريطانية للحصول على تلك "الحقوق" ورأى الهنود كمواطنين بريطانيين بحقوق كاملة داخل حدود تلك الإمبراطورية، وكانت حجته الأساسية أن الهنود في جنوب أفريقيا يندرجون تحت إعلان الملكة فيكتوريا عام 1858 الذي أكد على المساواة بين جميع الرعايا البريطانيين، وهذه الاستراتيجية تعارضت مع سياسة المستوطنين البيض الذين سعوا إلى السلطة السياسية ومحاولاتهم لإبعاد الهنود وإخضاعهم لقوانين التمييز العنصري، وعلى الرغم من فشل غاندي في تحقيق سياسته إلا أنه اتضح أن الرجل كان مشعباً بفكرة الأخوة داخل الإمبراطورية، وهذا الأمر قاده مراراً وتكراراً للتوسل لدى التاج البريطاني لتعزيز حقوق الرعايا البريطانيين الهنود في جنوب أفريقيا، ومع وقوف غاندي إلى جانب البريطانيين في حرب البوير فقد حاول الحصول على اعتراف رسمي من خلال وثيقة مكتوبة على حقوق الهنود في جنوب أفريقيا، وفي سعيه هذا تجاهل غاندي ويلات الحرب وسياسة الأرض المحروقة والوفيات والاعتقالات والموت من الجوع التي اتبعتها الإمبراطورية البريطانية، ومع فشله في الحصول على رغباته فإنه لم يتخل عن فكرة المواطنة داخل الإمبراطورية البريطانية وتجنب التحالف مع الأفارقة وصرف النظر عن هدم الحياة والممتلكات⁽¹⁾ ومع أن حرب البوير كانت ذات أهداف استعمارية وقد نتج عنها مقتل 28,000 من البوير و20,000 من الأفريكان، ومع ذلك قدم غاندي تهانيه للنصر البريطاني وطلب شوكلاتة كوينز التي تمنح للجنود البيض وشهادات إنهاء الخدمة العسكرية Discharge Certificate تثبت المشاركة الهندية في الحرب⁽²⁾.

وعلى الرغم من أن السياسة البريطانية لم تتنازل عن شيء فقد استمر غاندي في إظهار ولاءه بلا شروط للإمبراطورية البريطانية، فقد دعمها أيضاً في سحق انتفاضة الزولو⁽³⁾ عام 1906 وذلك حين تمرد

(1) Goolam Vahed, *op. cit*, p.5-6

(2) Ravi Mistry, *op. cit*,

(3) *Ibid*.

الزولو بقياده بامباثا Bhambatha kaMancinza (1865-1906) ضد الضرائب التي أثقلت كاهلهم ونهب أراضيهم ومواشيهم بأساليب بشعة، وكانت هذه الحادثة فرصة جديدة لغاندي لإظهار ولاءه للإمبراطورية البريطانية، وبالفعل عرض خدماته وكتب في صحيفة الرأي الهندي التي أسسها "... ليس لي أن أقول فيما إذا كان تمرد "الكفار" له ما يبرره أم لا، فنحن في ناتال إلى جانب السلطة البريطانية، ووجودنا يعتمد عليها، وواجبنا مساعدتهم" (1)، وقارن بين الزولو المتمردين على الإمبراطورية وبين الهنود المقيمين في أفريقيا الجنوبية الذين وصفهم بالمتحضرين والمخلصين للإمبراطورية وعلى قدم المساواة مع البيض، وفي افتتاحية صحيفة الرأي الهندي كتب غاندي مدعياً أن الزولو مجتمع مدلل بشكل غير ملائم من قبل بريطانيا وإن فرض ضرائب قليلة حكيمة لن تضر في معظم الحالات بأن تجبر المواطن على العمل لبضعة أيام في السنة (2) وقد تكفل العنف الوحشي بقمع الانتفاضة التي ذهب ضحيتها أكثر من 4,000 من الأفارقة و10,000 مشرداً بينما كانت إصابات الإنجليز تافهة، فكانتا حرب البوير وتمرد الزولو حدثين كان غاندي فيهما إلى جانب الطرف القوي، وسوغ هذه المواقف لتتفق مع فكرة الساتياغراها من خلال تطوير "روح الجندية والشعور بالانضباط وأوامر القادة" وكتب يقول: "على الرجل الذي يذهب إلى جبهة القتال أن يدرّب نفسه على تحمل المصاعب الشديدة... وطاعة أوامر رئيسه على الفور ودون جدال" (3)، وعلق في مذكراته حول تلك الثورة بقوله: "كنت أوّمن حينها (وقت ثورة الزولو) بأن الإمبراطورية البريطانية تهدف إلى خير العالم، فمنعني شعور صادق بالولاء حتى من تمنّي تعرض الإمبراطورية لأي سوء" (4).

وعند اندلاع الحرب العالمية الأولى كان غاندي في لندن، وكانت المفاجئة أن قام بحثّ الهنود على التجنيد في العمليات غير القتالية ليبرهن أن الهنود لديهم القدرة على الحكم الذاتي، وانضم نحو ثمانين طالباً هندياً في بريطانيا إلى سلك الإسعاف التي تم وصفها رسمياً بكتيبة الصليب الأحمر Red Cross Detachment وفي رسالة إلى غاندي كتبت الروائية والمناهضة للحرب من جنوب أفريقيا أوليف شراينر Olive Schreiner (1855-1920): "لقد صُغت هذا الصباح وبأسف لأراك مع بعض الهنود تعرضون خدماتكم للحكومة الإنجليزية في هذه الحرب الشريرة، بالتأكيد أنت الذي لم يحمل السلاح حتى في سبيل الناس المضطهدين لا يمكن أن تكون على استعداد لسفك الدماء في هذه القضية الشريرة... لا أعتقد أن

(1) Goolam Vahed, *op. cit.*, p. 8

(2) Ravi Mistry, *op. cit.*

(3) Goolam Vahed, *op. cit.*, p. 8

(4) مهندس كارامشانند غاندي، مرجع سابق

العبرة الواردة في الصحيفة يمكن أن تكون صحيحة"، غير أن غاندي سوغ موقفه بأنه ملتزم بالساتياغراها ولكن مادام أنه مقيم في لندن فإنه يشعر بأن ذلك ملزم لخدمة بريطانيا⁽¹⁾.

إضافة إلى ذلك تغاضى غاندي عن العنف خلال حركة "اتركوا الهند" عام 1942 كما أعطى الموافقة الضمنية أو الضوء الأخضر على إرسال القوات الهندية إلى كشمير، وفي حين أظهرت ممارساته الكثير من الواقعية فإن نظرياته بقيت تقليدية أو مثالية Idealistic الأمر الذي عرّضه لتهمة النفاق⁽²⁾، وفي حين كان ينادي باللاعنف كانت حملاته تؤدي الى العنف، وبينما كان يعرب عن حزنه عن إراقة الدماء التي يتكبدها أتباعه لم يكن ينادي بوقف تلك الحملات التي كانت سبباً في تلك الدماء، بل كان يبحث عن المعاناة لنفسه ولأتباعه بوصف ذلك وسيلة لطرد ال إنجليز من الهند⁽³⁾، وعلى الرغم أن نهرو لم يكن يتفق مع فلسفة غاندي إلا أنه كثيراً ما سوغ البون بين أفعاله ونظرياته، ففي حين لم يكن غاندي موافقاً على جميع قرارات حزب المؤتمر إلا أنه كان يتحمل الأمر بوصفه أهون الشرين مما جعله يقطع صلته الرسمية بالحزب في أوائل الثلاثينيات من القرن المنصرم وإن ظل عملياً هو الرئيس الفعلي له، ووفقاً لنهرو ربما كان ذلك حتى لا يشعر أنه مسؤول بصفة شخصية عن مختلف القرارات التي كان يتخذها المؤتمر بين الحين والآخر والتي لم تكن منسجمة تماماً مع مبادئه ومعتقداته، فكان الصراع الداخلي ملازماً لغاندي على الدوام، ذلك الصراع والتنافس بين غاندي كزعيم وطني وغاندي بوصفه إنساناً "يحمل رسالة نبوية" لا تخص الهند وحدها بل تعني الإنسانية والعالم ككل، ليس من السهل أبداً التوفيق بين الالتزام بالحقيقة كما يراها الإنسان وبين متطلبات الحياة وتقلباتها ولا سيما تلك التي تخص الحياة السياسية حيث تبقى الحقيقة بعيدة في إحدى زوايا العقل، هذا إذا بقيت على الإطلاق، ويسلم الإنسان بأن المنفعة هي معيار العمل والممارسة⁽⁴⁾.

الدين والأخلاق في المجتمع الهندي

عند دراسة الفكر لا بد من الإحاطة بالسياق الاجتماعي الذي نشأ فيه، وفي حالة غاندي كان من الضروري الإلمام بالمجتمع الهندي، صحيح أن غاندي عاش نحو عقدين من حياته بعيداً عن وطنه وذلك

(1) Goolam Vahed, *op. cit.*, p. 9 - 10

(2) Bhikhu Parekh, *op. cit.*, p. 121

(3) *Ibid.* p. 86

(4) جواهر لال نهرو، اكتشاف الهند، ج 2 ترجمة فاضل جنكر (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 227

في لندن وجنوب أفريقيا، وتأثر بالعديد من المفكرين كما أشرنا سابقاً، غير أنه تأثر أيضاً بأديان الهند، وكان البورنا سواراج أو إصلاح واستقلال المجتمع الهندي هو الهدف الأول لديه فكان لا بد من الإشارة إلى الحياة الاجتماعية بما واكبها من أخلاق ودين وذلك قبل الخوض في فلسفته .

اعتاد المسؤولون البريطانيون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر القول بأن الهند لديها قانون بائس وهي مركز الاستبداد الشرقي، وتتميز بالمحسوبية الشائنة وتفترق إلى الشعور بالتاريخ والجغرافيا، وأشاروا إلى أن الهند كثيفة الأديان، تتميز بضخامة النصوص الدينية وتحتوي مجموعة متنوعة محيرة من الطقوس والممارسات وانتشار الآلهة والانكباب على التدين، وهو دين غامض حمل معه جميع علامات الانحراف المنحط، فالآلهة الهندوسية بشعة خائفة انتقامية تتميز بالجنس الفاضح تحمل جميع الإشارات إلى شعب يغرق في الفساد ⁽¹⁾ وكان الشاعر والمؤرخ توماس ماكولي Thomas Macaulay (1800-1859) الذي صار رئيساً للجنة تشكلت عام 1833 كانت مهمتها دراسة السياسات التعليمية المستقبلية في الهند قد تنبأ بأن الهندوسية سوف تتوارى وتخفي كلما انتشر التعليم الغربي عبر الدولة، ومن أجل الإسراع بهذه العملية جعل كل التعليم باللغة الإنجليزية وحسب النصوص البريطانية، وتنبأ بنظرة ثابتة أن عرض أفكار البريطانية وأنماطها في التفكير سوف يولد بمرور الوقت طبقة هندية مثقفة تطالب بالحكم الذاتي ⁽²⁾ ولكن النظرة الثابتة تلك أخطأت في تنبؤها بشأن اختفاء الهندوسية من المجتمع الهندي، بل أن القومية الهندية بقيت متماهية إلى حد كبير مع الهندوسية.

ووفقاً للفيلسوف الفرنسي جوستاف لوبون Gustave Le Bon (1841-1931) الذي كان مهتماً بالحضارات الشرقية، فإنه لا شيء أسهل على الهندوسي من انتحال دين جديد مع محافظته على دينه القديم في الغالب، فالهندوسي مستعد بطبيعته اعتقاد كل شيء... ويعمل الهندوسي تارة بأوامر آلهة وتارة بأوامر آلهة أخرى، وذلك وفقاً لما تمليه عليه حرفته أو طراز عيشه أو إحدى المصادفات ⁽³⁾، وفي المضممار نفسه علق علي زيعور أستاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية أن "الفكر الهندي كالنهر الجاري يحتضن المتناقضات والمتناقضات، ... يوحد ويهضم مالا يتوحد، ... تلك ميزة قديمة ولا تزال قائمة ... أن غاندي مثلاً، يؤمن بكل مذهب أو لون أو معتقد أو كتاب: يؤمن بقداسة البقرة وبالتناسخ والتوراة والإنجيل والقرآن والكتب الزرادشتية، ... إلى جانب تقديسه لكتب الهند المتباينة المعتقد... " ويرى زيعور أن العوامل الاقتصادية لعبت

⁽¹⁾ Vinay Lal, *op. cit.*, p.32

⁽²⁾ لورانس جيمس، م1، مرجع سابق، ص348

⁽³⁾ جوستاف لوبون، حضارات الهند، ترجمة عادل زعير (القاهرة: مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، 2012)، 511 - 514

دوراً بعيد المدى في نشوء التشكيلات الفكرية في الهند بحيث لا يمكن تفسير العديد من الآراء والعبادات والقرايين في ظل استبعاد تلك العوامل، فعبادة البقرة على سبيل المثال قد تجد تعليلاً لها كون هذا الحيوان بدا ضرورياً لحياة الإنسان، كما أن مبدأ عدم الأذية "أهيمسا" قد يعلل بالمبالغة الغريزية للمحافظة على الحيوان المرتبط سحرياً ومعيشياً بالفرد، كذلك القول بخصوص تحريم أكل اللحم، ... وحتى التصوف الهندي في بداياته أو بعض وجوهه يعد بمثابة رد فعل على الجوع، وكأنه حلٌّ من نوع نفسي لا واعي وهروب من مشكلة الفقر عدو الهند الدائم⁽¹⁾.

تدعو الديانات التقليدية الثلاثة جميعها في الهند: الهندوسية والبوذية والجينية إلى نبذ العنف، وغالباً بالطرق نفسها، فهناك "صورة مثالية" حول الثقافة والمجتمع في الهند، ووفقاً لما ذكره الفيلسوف الألماني هيردر Johann Gottfried Herder (1744-1803) فإن البراهمة Brahmins يعدون لطفاء أو حملان وديعة، وفكرتهم حول الله رائعة وجميلة، وأخلاقهم سامية غير أن تاريخ الهند شهد فترات قصيرة من السلم وعدم الحرب، ويبدو أن الصورة المثالية للهند تشير إلى الفترات القصيرة لانقطاع العنف في تاريخها المديد⁽²⁾، وخلافاً للانطباع السائد فقد لاحظ أستاذ الفكر السياسي بيغو بارخ Bhikhu Parekh (1935-) أن غاندي أكد على وجود نزعة عنف عميقة في الثقافة الهندية وقام بتوبيخ صديقه أندريوس الذي أصّر على الفكرة القائلة بأن اللاعنف فكرة محورية في النصوص الهندية: "لا أرى أي إشارة لذلك في المهابهارتا أو الراماياما ولا حتى في كتابي المفضل تولسيداس"، وفي الحقيقة فإن مفهومي العنف واللاعنف لا يمكن إدراكهما بمعزل عن بعضهما البعض لأن مفهوم اللاعنف في الهندوسية لا يمكن اختزاله برفض الانخراط في العنف أو شجبه بل في كثير من الحالات فإن العنف يشرع نفسه باسم اللاعنف، وكان السعي نحو تحديد شروط العنف جزءاً أساسياً من التقليد البراهماني في الفترة الفدية Vedic Period وهي أقدم الفترات المعروفة لدينا من خلال النصوص، وكانت التضحية بمثابة مبدأ التنظيم العظيم وأساس الكون بما في ذلك العالم الطبيعي، وفي تلك الفترة فإن مختلف أشكال العنف، كالغزو والاختطاف وذبح الحيوانات، كان أمراً ممجداً بوصفه عنفاً مقدساً تم إدراجه ضمن الطقوس، وفيما يتعلق بهذا النوع من العنف المقدس هناك نوع آخر انفصل عن العنف المعياري Anomic Violence وهو أول تفكير فيما يتعلق بالأهيمسا الذي يعني

(1) علي زيعور، الفلسفة في الهند: قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والمعاصرة مع مقدمات عن الفلسفة الشرقية في الصين (بيروت: مؤسسه عز الدين، 1993)، ص 89

(2) Jayandra Soni, Philosophical Justification of Non-Violence in Jainism, *Journal of International Philosophy* No. 2 2013, pp. 192-196, at: <https://www.toyo.ac.jp/uploaded/attachment/12813.pdf>

"ليس هناك رغبة للتسبب بأي أذى"، فكان التفكير الهندي حول اللاعنف قد تطور تطوراً تدريجياً من عنف الفيدا إلى ممارسة التضحية البراهمانية التي كانت تبحث عن تلطيف أو إزالة أي أثر للعنف⁽¹⁾.

وفيما يخص الهندوسية، الديانة السائدة في الهند، فهي لا تحبذ استخدام الحرب بوصفها وسيلة لتسوية النزاعات، غير أنها من جهة أخرى لم تمنعها وقت الضرورة، ففي الهند القديمة كان هناك تأكيد على أهمية القوة العسكرية وضرورتها والمحافظة عليها بصورة دائمة حتى في أوقات السلم، مع ذلك فقد كان لا بد من استنفاد الوسائل السلمية جميعها، من التفاوض والاسترضاء عن طريق تقديم الهدايا إلى العدو أو التهديد، وأخيراً الاشتباك المسلح وهو الوسيلة الأخيرة. لقد نصت الملاحم والنصوص السنسكريتية على نوعين من الحرب، وهما الحرب العادلة والحرب غير العادلة، وقد أكد قانون الحرب في الهند القديمة على التفريق الواضح بين المدنيين والمقاتلين في أثناء الحرب، ففي ريج فيدا، Rig Veda وهو أحد الكتب المقدسة لدى الهندوس، من التعاليم ما ينهى عن مهاجمة المرضى وكبار السن والأطفال والنساء، هذه التعاليم تؤكد أن مفهوم الحرب المقدسة لم يكن غائباً عن الكتب المقدسة الهندوسية، بما فيها البهاغا فاد غيتا - Bhagavad-Gita الذي اشتمل حقيقةً على هذا المفهوم⁽²⁾.

والدين عند الهندوس يكاد أن يكون منفصلاً تماماً عن الآداب، أي قواعد السلوك، في كل زمان كما هو الحال عند الإغريق والرومان، فالديانة الهندوسية تهتم بالعلاقة بين الإنسان والآلهة وليس لها علاقة بين الإنسان وغيره من البشر، وفي الأمور المادية النفعية العملية التي تُعنى بالإنسان وحده فإن الآلهة لا تتبالي بها أبداً، كما أن تعاليم الدين القاطعة الخاصة بالطقوس والصلوات التي تربط الإنسان نحو الآلهة لا تتبالي بسلوك الناس بعضهم نحو بعض، فلم تقم الآداب الهندوسية إلا من خلال التجربة الناشئة عن مقتضيات الحياة⁽³⁾، وكان تشريع مانو قد عبر في أجزاء منه على نظرتة السلبية للإنسان، وهو تشريع يضم مجموعة التشريعات التي تنظم أمور وعلاقات الأفراد والطبقات من الجهات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية، وهو عبارة عن التطبيق العملي للمفاهيم البراهمانية على المجتمع الهندي، وتعود معظم نصوصه إلى الفترة 200 ق.م - 200 ب.م، ومن تلك التشريعات ما يأتي⁽⁴⁾:

(1) Denis Vidal, *op. cit*, p.198, 201

(2) طارق رشاد محمود، العنف السياسي: العوامل المادية والإيديولوجية والسيكولوجية (إسطنبول: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2018)

(3) جوستاف لويون، مرجع سابق، ص، 487، 511-514

(4) علي زيعو، مرجع سابق، ص 124-126

1. إذا لم يُنزل الملك، كلما لزم الأمر، العقاب بالذين يستحقون العقوبة، فإن الأقوى يشوي الأضعف
شَيَّ السمكة على السفود (باب 7 فقرة 20).

2. العالم برمته قائم على النظام بفعل العقاب، ذاك أن الإنسان الفاضل بحكم الطبع صعب الوجود
(باب 7 فقرة 22).

وعموماً فإن محور الهندوسية ليس صوفياً أو لاهوتياً وإنما هو محور اجتماعي، فإن الهندوسي يُطلب منه قبل كل شيء الإيمان بانفصال الطبقات، وقدسيتها البراهمة أو الكهنة، والهندوسية هي أبعد الأديان عن الديمقراطية، وبدلاً من أن تعمل للمساواة بين البشر كما هو الحال في المسيحية أو الإسلام فإنها تقسم الأمة إلى أربع طبقات: طبقة البراهمة أي الكهنة، وطبقة الكشاتريا أي رجال الحرب، وطبقة الفايشيا أي رجال التجارة، وطبقة السودرا أي الفلاحين⁽¹⁾، وليس للفرد أهمية تذكر في الهندوسية ويكاد يكون مهملاً لأنه ليس إلا عضواً في جماعة هي بدورها عضو في جماعة أكبر، وكل العناية تتجه للجماعة لا للأفراد⁽²⁾.

وفيما يتعلق بالبوذية فهي معروفة بتعاليمها الداعية إلى الحب والرحمة، والهدف النهائي للشخص الذي يتبع البوذية هو تحقيق السلام الداخلي المثالي، ويعد تيرافادا Theravada الكتاب المقدس الأهم لدى البوذيين، ومنه يستمدون القيم الأخلاقية معظمها في المجتمع البوذي، وهذا الكتاب لا يحتوي على أي نص يسوغ العنف كوسيلة لتحقيق أي غاية، بل يعد الحرب والصراع نوعاً من الشر، ويعد الرهبان البوذيون أن مهمة الدين هي التجرد والرحمة والهدوء وعدم العنف والتغلب على الشوائب النفسية، وإعطاء أهمية أقل للقومية الدينية أو الإصلاح الاجتماعي، الحالة الوحيدة في المصادر الدينية البوذية التي تتحدث عن النصر أو الفتوحات والسيطرة تكمن في المبدأ السياسي المسمى كاكافاتي Cakkavatti الذي يعني غزو الأراضي، ليس بقوة السلاح وإنما من خلال المبادئ الأخلاقية، وأما فكرة الحرب العادلة التي تنطوي على استخدام أسلحة الحرب والعنف، فهي غائبة بصورة واضحة في الشريعة البوذية، والحرب عند بوذا لا تولد أفكاراً نافعة، بل أفكار الحقد والكراهية، ويعد الدفاع عن النفس حالة اضطرارية لخوض الحرب. مع ذلك، فإن البوذية في هذه الحالة تدعو إلى الابتعاد عن القسوة غير الضرورية أو إلحاق الضرر بالأبرياء، بل تدعو إلى العفو حتى عن العدو المهزوم⁽³⁾.

(1) سلامة موسى، مرجع سابق، ص 19

(2) أحمد شلبي، مرجع سابق، ص 102

(3) طارق رشاد محمود، مرجع سابق،

أساس الديانة الجينية كانت ثورة فكرية على نظام الطبقات الموجود في الهندوسية وخاصة طبقة البراهمة أو الكهنوت وهي الحلقة الواصلة بين الناس والآلهة وفقاً لاعتقادهم، ولهذا السبب فهي لا تؤمن بوجود إله، وعدم الاعتراف بالإله يستتبع عدم وجود صلاة ولا تقديم قربانين وعدم اعتراف بالطبقات وما يشمل من طبقة البراهمة التي تبغي القضاء عليها، غير أن الجينية من ناحية أخرى تُعد ديناً مسالماً يبالغ كل المبالغة في البعد عن العنف، حتى أنه يكره قتل الهوام والحشرات الصغيرة، وتعد أشد أنواع الجنايات في الجينية وأفظعها هو الاعتداء على الحياة والعنف والتشدد⁽¹⁾، وخالصة العقيدة الجينية تتمثل باجتئاب الإضرار بجميع الأحياء، ويلخصون ذلك بكلمة أهيمسا وهي كلمة مركبة من كلمتين: همزة النفي عندهم وهيمسا بمعنى الإضرار، وهم لأجل ذلك نباتيون لا يبيحون أكل الحيوان على اختلافه، ويحرمون لحوم جميع الأحياء من الأنعام والماشية والسماك والطيور، ولا يأكلون البيض والشهد، ويستثنون الألبان لأن الرضاعة مقترنة بالرحمة والحنان، ويعتبر السمو إلى عالم الروح غاية الغايات وعلامة الاقتراب من عالم الروح، إن المرء لا يقتل ولا يغضب ولا يسيء إلى أحد من الأحياء لأن شواغل الجسد هي التي تسول له العدوان وتثير فيه البغضاء، فمن غلبته هذه الشواغل بقي في عالم الجسد وعاد إليه، ومن غلبها فآية الغلبة التي يسمو بها إلى عالم الروح هي المحبة والسلام، ومن الرذائل في الجينية، التي تحول بين الإنسان والخالص الروحاني، أن ينظر إلى شخص آخر نظرة استعلاء ولو كان من المجرمين، فالحب هو ملاك جميع الأخلاق والفضائل، وآية الحب أن تحسن ولا تنتظر الجزاء، وأن تفرح لفرح غيرك وتحزن لحزنه وتبتسئ لسوء حظ المسيء الذي حرمه نعمه الإحسان، وتؤكد العقيدة الجينية على جانب الأخلاق⁽²⁾:

1. فعلى المرء أن يعامل الخلائق جميعاً كما يحب أن تعامله.
2. وينتصر الإنسان على ألوف من الأعداء الشجعان ولكنه أعظم من ذلك حين ينتصر على نفسه.
3. وسائل ثلاث لا تسيء بها إلى أحد: كلمات وأفكار وأعمال.
4. شر من الكافر من يضع شريعة القتل.
5. للإجرام ثلاث وسائل: عمل الجريمة والإغراء بها والثناء عليها.
6. أقسم على خمس: لا تقتل، لا تكذب، لا تستسلم للشهوات، لا تكذب، لا تتعلق بعروض الحياة.

(1) أحمد شلبي، مرجع سابق، ص 111 - 112

(2) عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص 47-51

وفقاً للجينية فإن العالم الحسي ليس حقيقة ثابتة ولا يستحق منا المبالاة والاهتمام، وبالتالي ينبغي الانعكاف على بناء داخلنا وقطع كل ميل نحو الواقع، ومن هنا تتبع عقيدة اللاعنف والسلوك المتشظف والتأملي⁽¹⁾.

وحول قواعد السلوك للهنود فقد ذكر غوستاف لوبون في دراسته "حضارات الهند" أن الأمثال الشعبية تُعدُّ صدقاً لتجارب الأمم، وتعتبر بإيجاز عن الأخلاق والطباع التي نشأت فيها، وتعتبر بصدق عن الأفكار العامة للمجتمع، من خلال دراسته للأمثال الشعبية درس لوبون مزاج الشعب الهندوسي، وتوصل لفكرة مفادها أن الأمثال الشعبية الهندية تدل على أن الهندوس يؤمنون بقوة الميول الطبيعية التي ينجم عنها ثبات الخُلُق، وهي تنتقل بالوراثة، ولا تؤدي البيئة التي يعيش فيها الإنسان إلى تعديل مظاهر خُلُقه: "لو أصبحت النار باردة وصار القمر محرقاً لا يمكن تبديل طبيعة الناس في هذه الدنيا"⁽²⁾.

ومن الأمثال الشعبية التي ذكرها لوبون هناك العديد من الأمثال التي تدل على المنفعة ومنها⁽³⁾:

1. الريح تصاحب النار التي تحرق الغاب، والريح تطفئ المصباح، فمن يصادق الضعيف؟
 2. الإنسان لا يحب الآخر إلا طمعاً في نفع من هـ، والآلهة لا تستجيب إلا بسبب ما يقرب إليها من القرابين.
 3. تدوم المودة بدوام الهبات، فالعجل يهجر أمه إذا نفذ لبنها.
- ووفقاً للوبون فإن الفضائل والرذائل في المجتمع الهندي تدعو إلى البصيرة والاحتراز والثبات والاعتدال في الرغائب، وعُدَّ الغضب أمراً خطيراً لعدم فائدته، وعُدَّت المداهنة أمراً حسناً لفائدتها، فكانت الآداب الهندوسية نفعية للغاية، ونجد في الأمثال الشعبية لدى الهندوس ما لا يذمه ميكافلي ومنها⁽⁴⁾:
1. لا يُقهر العدو بسلاح كما يُقهر بالحيلة، فالمحتال لا يغلبه الأبطال مهما كان قصيراً.
 2. يجب على الأمير، ليظفر بأعدائه أن يلجأ إلى التوفيق والفساد والتفريق معاً أو على انفراد، وليجتنب قهرهم بالسلاح.
 3. يجب على من يعرف قواعد السلوك الثلاثة التي يجب اتباعها وهي الفضيلة والمنفعة والرغبة ألا يكون عظيم الرحمة، فلن يستطيع متسامح أن يحافظ على ما في يده.

(1) على زيعو، مرجع سابق، ص 321

(2) جوستاف لوبون، مرجع سابق، ص 450

(3) المرجع نفسه، ص 458

(4) المرجع نفسه، ص 470، 481-485

4. وجب قتل العدو الضعيف قبل أن يصبح قوياً، فالعدو الضعيف إذا ما قوي صعب قهره.
5. الأعداء الذين يقتلون بالسلاح ليسوا بالقتلى، فقتلى الأعداء هم الذين يقتلون بالحكمة، فالسلاح لا يقتل سوى البدن، والحكمة تقتل الأسرة والثروة والشهرة.

قد تكون النتائج التي توصل إليها لوبون تنطبق على معظم الشعوب إن لم يكن جميعها، وليس المجتمع الهندي فحسب، حتى لو تناقضت مع مبادئ الأديان والفلسفات التي تدعو للفضيلة، فالشعوب في جلها على المستوى الفردي والجمعي تسلك وفقاً لمبدأ المنفعة، ولا ترى أي تناقض مع مبادئ الدين والأخلاق بل أنها قادرة على تأويل وتحوير النصوص وفقاً لمصالحها، غير أن الملفت للنظر في طرح لوبون كونه عالج شعباً يعتقد أديان تتسم عموماً باللين والتسامح، على الأقل على المستوى النظري، فوفقاً لعلي زيعور فإن الفلسفة الهندية تلج على التسامح والشفقة والروحانيات والمحبة واللاعنف وعدم الخضوع للشهوات والمصلحة المادية أو الفردية الصرفة⁽¹⁾ ووفقاً للمؤرخ المصري أحمد شلبي (1915 - 2000) يؤخذ على الهندوسية السلبية العميقة والتسامح الذي يصل إلى درجة الرضا بالضميم، وربما عدّ فضيلة ولكن المبالغة فيه تنقله إلى محيط الرذائل⁽²⁾.

وكما هو معلوم فإن الشيطان يكمن دائماً في التفاصيل، وبين النظرية والتطبيق هوة واسعة، إلا أن المثير في الموضوع أن المجتمع الهندي تعرض لأزمات اجتماعية بفعل الهندوسية نفسها. كان جرم القتل يتوقف على صنف المجني عليه، فإذا كان المجني عليه بقرة أو برهماً كان الجرم عظيماً، ويكون الجرم من الصغائر في أي حالات أخرى، بل أن هناك أنواعاً من القتل لا تُعد من الآثام مثل قتل البنات⁽³⁾، وكان من تقاليد الهند عندما يموت الزوج يتم حرق أرملته مع جثته وهي حية ويعد هذا الأمر من الشعائر الدينية، ومع أنهم كفوا عن ممارسة تلك العادة منذ بداية القرن التاسع عشر إلا أن بقاياها بقيت متمثلة في كراهية الأرمال والتشاؤم منهن ومعاملتهم أسوأ معاملة، فالأرامل على سبيل المثال لا يتزوجن، ومن التقاليد الهندية أيضاً حرمان طبقة المنبوذين من الحقوق الإنسانية البسيطة حتى أن الهندوسي إذا لامس العجل أو الخروف فهو لا ينتجس ولكنه ينتجس إذا لامس هذا الإنسان الذي يسميه منبوذاً، ومن تلك العادات أيضاً أن بعض الآباء المتدينين كانوا في الهند يندرون إحدى بناتهم للخدمة في أحد المعابد، فإذا بلغت سن الثامنة أو التاسعة حملها إلى المعبد حيث تعيش في خدمة البراهمة وتؤدي ما تؤديه البغي، فإذا بلغت الثلاثين أو الخامسة والثلاثين من العمر تركت المعبد وأصبحت بغيّاً عاماً لجميع الناس، كما كان رائجاً في الهند زواج

(1) علي زيعور، مرجع سابق، ص 164

(2) أحمد شلبي، مرجع سابق، ص 101

(3) جوستاف لوبون، مرجع سابق، ص 515

الفتيات الصغيرات وقد طالب غاندي بإلغاء تلك العادات ورأى أن التقاليد تلك تذل الهند أكثر مما يذلها الإنجليز، وهذا الغرب المستعمر لن يحترم الشرق حتى يحترم هذا الشرق أبناءه، ومهما قيل عن نكبات الاستعمار البريطاني فإنها لا تساوي شيئاً مقارنة بالاستعمار الذهني والروحي والاجتماعي في الهند⁽¹⁾، لقد "كان عقل الهنود مكبلاً أكثر من أجسادهم،... ، كان الحكم المطلق والكهنوت معاً قد جعل الهنود ذهنيًا وجسمانيًا أكثر عناصر الجنس البشري استعبادًا"⁽²⁾.

فلسفة الدين والأخلاق والسياسة لدى غاندي

رأى غاندي أن أعلى مهمة يقوم بها الإنسان هي تجسيد الرب أو الذات المقدسة في العالم، ويجب أن تسير كل معتقدات ونشاطات الفرد السياسية والاجتماعية والدينية ضمن سياق الهدف الأسمى ألا وهو إدراك الرب، ذلك أن غاندي آمن بأن كل الأديان صحيحة بطريقتها الخاصة، وفي الوقت نفسه فهي غير كاملة، لذلك تخضع للتغيير المستمر والتأثيرات المتبادلة، وعندما يذكر الحقيقة في نطاق السياق الديني كان يؤمن أن الإنسان يستطيع أن يجتهد للوصول إليها لكنه لن يتمكن من ممارستها. فالحقيقة بالنسبة له هي رديف الرب، مرغوبة دائماً لكنها لا تُنال ولا تمتلك وليست ثابتة بشكل مطلق. على الرغم من هذا فإن أفكاره كانت تنقيد بمفاهيم شمولية: أنا جزء وكل من الكلي ولا أستطيع إيجاد الذات العليا بعيداً عن باقي الإنسانية، تتحد جميع المخلوقات الحية لتكون واحدة بالنسبة لغاندي. العنف الموجه ضد أي كائن حي هو بالضرورة عنف ضد الذات التي تمارسه كما هو حال الذات المعنفة ويعرقل هذا العنف إدراك الذات. يضاف إلى هذا أن أي عنف ضد أي كائن حي يعيق إدراك الذات لكل المخلوقات. لذلك فإن ساتياغراها جاهدت للوصول إلى إدراك الذات الكلية، حتى لأولئك الذين نافسوها سياسياً⁽³⁾.

زعم العقاد أن غاندي قد استقى أفكاره من العقيدة الجينية: "الواقع الذي لا مرأى فيه أن مبادئ غاندي جميعاً مستمدة من العقيدة الجينية، وأنه لم يدع إلى خطة واحدة في الإصلاح الاجتماعي أو السياسي لا ترد بجملتها وتفعيلها إلى تلك العقيدة... عبقرية غاندي لا تفهم على حقيقتها بمعزل عن العقيدة الجينية"⁽⁴⁾، غير أن الواقع يشير إلى أن هناك طيفاً واسعاً من الآراء حول تدين غاندي، بحيث وجد المعلقون صعوبة في

(1) سلامة موسى، مرجع سابق، ص 21، 6048،

(2) لورانس جيمس، م 1، مرجع سابق، ص 348

(3) وولفغانغ ديتريخ، مرجع سابق، ص 323

(4) عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص 46

الحصول على فهم واضح لمعتقدات غاندي الدينية، ويشير إلى ذلك نشره للرموز والخطاب الديني والتزامه أو مغادرته للمعتقدات، وعلى الرغم من أن غاندي عدّ نفسه هندوسياً إلا أنه نادراً ما زار معبداً بل يمكن القول أن غاندي لم ينظر عموماً إلى العبادة في المعابد على أنها أمر جوهري في الهندوسية⁽¹⁾ وإنما، وفقاً لغاندي، كي يكون المرء هندوسياً يجب عليه أن يؤمن بالله، وخلود وتناسخ الروح، والكارما⁽²⁾ والموكشا⁽³⁾، ويجب عليه محاولة ممارسة اللاعنف والحقيقة، والعمل بمقتضى الفارنشاراما، Varnasharma أي تقسيم المجتمع الى طبقات محددة وبأدوار محددة⁽⁴⁾.

أكد غاندي على مبادئ الأخلاق وخدمة البشرية وعدها بمثابة أساس الدين، وردد تلك الفكرة في سيرته الذاتية في مواقع متعددة، فقد ذكر بأن "المبادئ الأخلاقية جوهر الدين"، و"إن الأخلاق والدين ما هما إلا وجهان لعملة واحدة"، "لقد اتخذت خدمة المجتمع ديناً لأنني شعرت بأن إدراك الاله لا يتأتى إلا بخدمة الآخرين"⁽⁵⁾.

غالباً ما كان المفكرون يرفضون عالم العمل، ونادراً ما كان النشطاء لديهم الصبر على التفكير، غير أن غاندي استطاع الجمع بين الأمرين، ربما كان من الممكن أن يكون حكيماً أفضل لو لم يغمس في شؤون العالم العملية، ولكن بالنسبة لغاندي فإن الأمر مختلف، فقد نظر للدين على أنه مرتبط بالنشاط البشري ويجب أن يقاس بمقدار تأثيره على أنشطة الحياة اليومية بدلاً من الطقوس الدينية واحتفالات المعبد بما في ذلك الصلاة، ورأى أن الدين هو الذي يغير في طبيعة المرء ويربطه بشكل لا ينفصم مع الحقيقة، إنه العنصر الدائم في الطبيعة البشرية والذي يترك الروح مضطربة تماماً حتى تجد نفسها وتعرف خالقها وتستطيع الانسجام الحقيقي بينها وبين الخالق⁽⁶⁾.

وفيما يخص علاقته بالمسيحية فإن غاندي لم يستغ قبولها برمتها، كحال الأديان الأخرى: "كان من المستحيل بالنسبة لي أن أصدق أنني أستطيع أن أذهب إلى الجنة أو أحصل على الخلاص فقط من خلال

(1) Vinay Lal, *op. cit*, p.34, 32

(2) الكارما هي مفهوم أخلاقي في المعتقدات الهندوسية والبوذية واليانية والسيخية والطاوية، ويشير إلى مبدأ السببية حيث النوايا والأفعال الفردية تؤثر على مستقبل الفرد (ويكيبيديا).

(3) موكشا هو مصطلح سنسكريتي يستخدم في الديانات والفلسفة الهندية ويعني الانعتاق أو التحرر أو الإطلاق (ويكيبيديا).

(4) Ingrid-Elise Knudgaard, *op. cit*, p.24

(5) مهندس كارامشاندي غاندي، مرجع سابق، ص183، 227، 24

(6) Vinay Lal, *op. cit*, p.34, 32

أن أصبح مسيحياً،" وبينما كان أصدقاؤه المسيحيين يؤمنون بكون يسوع شهيداً وتجيدياً للتضحية ومعلماً إلا أن غاندي مع ذلك وجد صعوبة في قبول فكرة أنه كان الرجل الأكثر كمالاً على الإطلاق، وبالنسبة لغاندي، لا يمكن أن تعد المسيحية ديانة كاملة أو الأعظم بين جميع الأديان، ومع ذلك فقد ورد في موعظة الجبل التي ألقاها المسيح "أحبوا أعدائكم"⁽¹⁾، وهي فكرة تتماهي إلى أبعد الحدود مع فلسفة اللاعنفي، وإذا كان السيد المسيح أكد على الحب والتسامح على المستوى الفردي فإن غاندي نقل هذه الفكرة إلى مستوى الجماعات وليس بين الأفراد فحسب⁽²⁾، ووفقاً لماتن لوثر كينج فإن غاندي كان أول شخص في التاريخ أعاد اختراع أخلاقيات الحب المسيحية باعتبارها أداة فعالة للتحويل الاجتماعي والجماعي⁽³⁾، كما أن المبشر الأمريكي جونز E Stanley Jones (1884-1973) وصف غاندي بأنه أفضل مسيحي عرفه في حياته، بينما توماس ميرتون Thomas Merton (1915-1968) الراهب المسيحي الأمريكي فقد كتب مقالاً بعنوان "الثوري اللطيف" Gentle Revolutionary قال عن غاندي بأنه عرف العهد الجديد كلياً، وسواء أكان مؤمناً بيسوع أم لا فإنه واحد من الرجال القلائل الذين طبقوا مبادئ الإنجيل في القضايا السياسية والاجتماعية بطريقة لا يفصلها عن الدين بأي حال من الأحوال، وما هو صحيح بالتأكيد أن غاندي لم يفهم الإنجيل فحسب بل كان في معظم الحالات أفضل من معظم المسيحيين⁽⁴⁾.

ويبدو أن غاندي لم يكن ضد المسيحية بحد ذاتها وإنما دعا كل فرد أن يتمسك بدينه ويتبع دين أجداده وهو عادةً الدين الذي يتغلغل في المجتمع، ولا داعي للتخلي عن دينه واعتناق دين جديد بسبب النواقص والعيوب التي تكتنفه، بل من واجب الفرد أن يحترم دينه وأن يعمل على تطهيره من عيوبه إذا لزم الأمر، وأن يحاول إثراء دينه من خلال اقتباس الأفضل من الديانات الأخرى⁽⁵⁾، ذلك أن غاندي لم يعر المعنقات أي اهتمام ونظر إلى كيفية عيش المرء وجعله أساس الدين، فليس اللاهوت هو المهم بل الأخلاق التي تعدُّ جوهر الدين والحكم الأخير، وليس تماسك فلسفته ودقة نظام معتقداته بل المثل التي يحملها ونوعية الحياة، ورأى غاندي أن الأديان تحتوي على جوانب أخلاقية رائعة غير أن هناك جوانب خاطئة في كل دين، وربما من هذه الفكرة استرسل ليقول بأن الأديان ليست مغلقة، ولا غضاضة في

(1) ياسين محمد حمد، مرجع سابق، ص 79

(2) Bhikhu Parekh, *op. cit*, p. 76

(3) Ramin Jahanbegloo, *op. cit*, p. 4

(4) Vinay Lal, *op. cit*, p.34

(5) Siby K. Joseph, "Understanding Gandhi's vision of Swadeshi", at:
<https://www.mkgandhi.org/articles/understanding-gandhis-vision-of-swadeshi.html>

الاقتباس وال أخذ من جميع الأديان ما يعتبره المرء مقنعاً، فالدينُ موردٌ للأفكار، وبالفعل ومع أن غاندي يعد هندوسياً فقد كان على استعداد للانفتاح على جميع الأديان، ولم يتوان عن الاقتباس من مختلف الأديان حتى في أهم الأفكار التي تبناها، فمفهوم أهيمسا استمدته من الديانات الهندية وخاصة البوذية والجينية غير أنه وجد أن هذا المفهوم يعتبر سلبياً وغير فعال فأعاد صياغته على ضوء مفهوم المحبة المستمد من المسيحية المطبق في المجال الاجتماعي، ومع ذلك وجد أن هذا المفهوم عاطفي جداً ويؤدي إلى ارتباطات دنيوية مما أعاده مرة أخرى إلى الهندوسية للارتكاز إلى مفهومي أناساكتي Anasakti بمعنى عدم الارتباط ونيشكام كارما Nishkam Karma بمعنى العمل بدون انتظار مكافئة⁽¹⁾.

وبينما كان غاندي أحياناً مبهماً حول تنبؤاته السياسية فقد بدا واضحاً بشأن أفكاره الدينية التي تضمنت ثلاثة أهداف: القضاء على النبذ، والحفاظ على اختلافات فارنا في النظام الطبقي، وترسيخ مفاهيم التسامح والتواضع والتدين، ففي المجتمع الهندي والديانة الهندوسية فإن المنبوذ هو الشخص الذي لا ينتمي لأي فارنا Varna (أي طبقة) من طبقات المجتمع الأربع وفقاً للكتاب المقدس، وعلى مر القرون أصبح المفهوم روتينياً بشكل صارم في الحياة اليومية، وكل المنبوذين من الهندوس والمسلمين تم استبعادهم من العلاقات الطبيعية والتفاعلات الاجتماعية مع المجموعات الأربع الأخرى، واعتقد غاندي أن النبذ يمثل عقبة أمام الملايين من الفلاحين لتحقيق أحلامهم وتطلعاتهم، وفي جلسة لحزب المؤتمر عام 1920 تم المصادقة بضغط من غاندي على قرار يشجب النبذ، ونعته بالخطيئة Sin وحث الزعماء الدينيين على إصلاح الهندوسية بشكل مناسب⁽²⁾.

كانت قضية المنبوذين نقطة خلاف رئيسية بين غاندي والجماعة الأرثوذكسية في المجتمع التي تسمى الساناتانيين Sanatanist أي الملتزمين، فلم يكن الساناتانيون ضد حصول المنبوذين على حقوقهم المدنية بل كانوا ضد حضورهم للمعابد لأنه وفق اعتقادهم الديني فإن هؤلاء المنبوذين نجس، ينجسون المعبد والحاضرين، ولذلك يجب أن يكون لهم معابدهم الخاصة يقومون بعبادتهم هناك دون تلوين أي شخص، وهذا الأمر مخالف لتفكير غاندي الديني الذي اعتقد بقسوة المعاملة ضد المنبوذين ودعا باقي الهندوس إلى قبول هؤلاء في معابدهم حتى يظهروا أنفسهم بقبول هؤلاء المنبوذين⁽³⁾.

(1) Bhikhu Parekh, *op. cit*, p. 42-45

(2) Joseph S. Friedman, *op. cit*, p. 62

(3) Ingrid-Elise Knudgaard, *op. cit*, p.33

نظر السياسيون في حزب المؤتمر بما في ذلك نهرو إلى غاندي باعتباره رجل دين بشكل أساسي وليس رجل سياسة، كما أن غاندي نفسه أشار إلى نفسه بوصفه هندوسياً في أعماق وجوده، غير أن مفهوم غاندي للدين وكذلك هندوسيته لم يكن لها أي علاقة بالعقيدة أو العرف أو الطقوس بل تمحورت ديانتته حول إيمانه الراسخ بالقانون الأخلاقي الذي سماه قانون الحقيقة أو الحب⁽¹⁾، ونظر نهرو إلى غاندي على أنه أساساً رجل دين، هندوسياً حتى النخاع، غير أن مفهومه عن الدين كان مفهوماً يتعلق أساساً بإيمانه الراسخ بالقانون الأخلاقي الذي يدعو إليه؛ أي قانون الحقيقة والحب، وتبدو الحقيقة واللاعنف في نظره الشيء نفسه، ويستعمل هاتين الكلمتين كما لو كانتا مترادفتين⁽²⁾، وعندما يشير غاندي إلى الهندوسية فإنه غالباً ما كان يقتبس من الكتب الدينية المعروفة في الهند وأهمها الفيدا والأوبنشادا والبهفغاد جيتا الذي يتبعه بإخلاص، ومن المعروف أنه يمثل الموجه الهندوسي في المجالين اللاهوتي والأخلاقي في الحياة، ومن خلال التركيز على المثل التي يلتزم بها الزاهد في الهندوسية كان هناك العديد من جوانب الدين المعروفة والمقبولة من قبل المجتمع الهندوسي التي لم يلتزم بها غاندي، حيث فصل بين ما عده نصوصاً أصلية في الهندوسية وبين ما عده نصوصاً أُضيفت إلى النصوص الأصلية والتي تأثرت بفعل الزمن والثقافة والقناعة الأخلاقية، ومن خلال تفسيره للنصوص الهندوسية ناقش وانتقد النصوص الهندوسية عبر الصحف والرسائل والمقابلات، وأدى تأويل غاندي للنصوص الدينية إلى مواجهة فكرية شرسة من قبل بعض المتدينين، فظهرت مجموعة الساناتانيين داخل المجتمع الهندوسي الأرثوذكسي التي أفصحت عن معارضتها لآراء غاندي الدينية من خلال وسائل الإعلام والمظاهرات حيث نظروا إليه باعتباره مرتدًا عن الهندوسية ومتأثراً بالمسيحية والإسلام، وأن أفعاله أبعد ما تكون عن الهندوسية وأقرب إلى الكفر، ووفقاً لعالم الأنثروبولوجي فولر Christopher J. Fuller (1949 -) يوجد في الهندوسية نظام معقد من المعتقدات والممارسات، فكان من الطبيعي التمييز بين مظهرين من مظاهر الهندوسية: الهندوسية الشعبية والهندوسية النصية، ففي حين أن المفاهيم والأفكار الموجودة في النصوص الهندوسية تعدّ أموراً حيوية فيما يخص الهندوسية الشعبية إلا أن فولر وضع بأن الموضوعات الرئيسية في الكتب المقدسة ليست دائماً أموراً مركزية في معتقدات وممارسات الناس العاديين⁽³⁾.

نظر غاندي إلى الدين بوصفه أساس الحياة ويشكل جميع أنشطة الفرد ولا يمكن تحجيمه أو قوقعته في المناسبات اليومية أو الأسبوعية أو باعتباره استعداداً لليوم الآخر بل الدين يتدخل في كل شؤون الفرد

(1) Ingrid-Elise Knudgaard, *op. cit*, p.34

(2) جواهر لال نهرو، ج 2، مرجع سابق، ص 110-111

(3) Ingrid-Elise Knudgaard, *op. cit*, p. 26, 31

اليومية بما في ذلك كيفية الجلوس والمأكل والحديث وإدارة الحياة الشخصية والعامة، والذين يزعمون أن الدين لا علاقة له بالسياسة لا يفقهون من الدين شيء⁽¹⁾، فلم يقتصر دين غاندي على المعابد والكنائس والكتب والطقوس والأشكال الخارجية الأخرى بل أنه ارتبط بشكل وثيق بالعالم الاجتماعي والسياسي، فكان غاندي أحد الروحانيين القلائل الذين تبوؤوا مناصب سياسية، وصرح ذات مرة بأن التأمل والعبادة يجب ألا يكونا محصورين في صناديق مغلقة بل يجب رؤيتهما في كل مكان⁽²⁾، ولكن هذا لا يعني إقامة دولة ثيوقراطية أو رفض الدولة العلمانية لأن الدين مسألة معتقدات حرة وصادقة ويستبعد عملية الإكراه بينما الدولة هي بحد ذاتها مؤسسة إكراه ولا يجب إضفاء الطابع المؤسسي على الدين أو فرضه أو تفضيله أو حتى دعم جميع الأديان بالتساوي ومع ذلك على الدولة السماح للمواطنين بممارسة أديانهم بحرية⁽³⁾، فكان من المفارقات في فكر غاندي إصراره على الفكرة القائلة أن لا سياسة بدون دين، في الوقت الذي كان حازماً في الرأي القائل أن الهند المستقلة يجب أن تكون دولة علمانية، وبدون موارد صرح " يجب أن لا أخدم البلاد، لا توجد سياسة بدون دين، ليس دين الخرافات أو الدين الأعمى الذي يكره ويقاوم، وإنما دين التسامح العالمي، فالسياسة بدون أخلاق أمر يجب الابتعاد عنه"، وبعد الاستقلال وصف غاندي الحكومة بأنها حكومة الكل، حكومة علمانية وليست ثيوقراطية ولا تنتمي لأي دين⁽⁴⁾، وربما يبدو أن هناك نوعاً من التناقض في هذه الفكرة، فمن ناحية أصر غاندي على استبعاد الدولة الثيوقراطية ومن ناحية أخرى أصر بأن الدين أساس الحياة، ولكن إذا تذكرنا أن مفهوم الدين لدى غاندي قائم على الأخلاق زال هذا الالتباس، فكان غاندي أراد دولة علمانية يتمتع مواطنوها بالأخلاق الحميدة، دولة فاضلة يوتوبية.

والمثير للدهشة، أن غاندي كان على قناعة بتناغم السياسة العلمانية مع الأخلاق الروحانية، وكان جريئاً بما فيه الكفاية لأن يسير في تفكيره السياسي والديني بعكس المفاهيم التقليدية السائدة، كان التحدي الحقيقي أمامه هو عمل صداقة بين السياسة والدين من خلال إقامة جسر من الحوار بينهما، إذ اعتقد أن عملية تعزيز حرية الفرد والوثام الاجتماعي كان ممكناً فقط من خلال "روحنة" السياسة وإعادة دمج السياسة ضمن الأخلاقيات، وعلى هذا النحو وصف تصويره للمواطنة الحقيقية بوصفها إخضاع الفرد لنفسه، لقانون ضبط النفس الأخلاقي؛ أي عندما يضبط الفرد نفسه من خلال الأخلاق، وصف غاندي العمل الأخلاقي

(1) Bhikhu Parekh, *op. cit.*, p. 45

(2) Ramin Jahanbegloo, *op. cit.*, p. 3

(3) Bhikhu Parekh, *op. cit.*, p. 45

(4) Vinay Lal, *op. cit.*, p.33

بأنه "مسألة واجبة" ورفض أي عمل تم الترويج له على أمل السعادة في العالم الآخر، ورفض النظر للروحانيات والمثل العلمانية بوصفهما أقطاباً متنافرة، وعبر عن قناعته بأن السياسة والدين مترابطان بشكل لا ينفصم، وعملية فصلهما تشبه فصل الدم عن الجسد⁽¹⁾، بينما في الفكر المتداول فإن الأخلاق والسياسة لا يمكن أن يلتقيان، ووفقاً لماكس ويبر فإن "السياسة تشطر بالضرورة الأخلاق إلى شطرين: من جهة هناك أخلاق الاقتناع التي يمكن تعريفها بتفوق ما هو مفضل ومن جهة ثانية هناك أخلاق المسؤولية التي تتحدد بما هو قابل للتحقيق في سياق تاريخي معين واستعمال معتدل للعنف، ولأن أخلاق الاقتناع وأخلاق المسؤولية لا يستطيعان الانصهار تماماً فإن الأخلاق والسياسة يكونان مجالين متميزين حتى عندما يتقاطعان"⁽²⁾.

من ناحية أخرى فإن إدخال الدين في السياسة لا يعني بالضرورة أن يكون باتجاه اللاعنف، فالدين يمكن استعماله كأيدولوجيا لاعنفية أو عنفية فهو حمّال أوجه، ولم يكن فلاسفة الغرب قد دعوا إلى فصل الدين عن السياسة لأن الدين لا علاقة له بالسياسة بل على العكس تماماً، بسبب قوة الدين في التعبئة السياسية وما ينتج عنه من استقطاب ومن ثم تقاوم للنزاعات دعا هؤلاء الفلاسفة إلى تحييد الدين، طبعاً هذه الدعوة لم يلتزم بها الساسة وإن كان يمكن تطبيقها نوعاً ما على المستوى المحلي في الدول الديمقراطية.

استند غاندي في كفاحه السياسي إلى مبدأ اللاعنف في ما استندت النخبة العسكرية الهندية إلى العنف، ورأت في اللاعنف نوعاً من الضعف، وبينما استند غاندي في كفاحه إلى قراءة ذاتية لالبهاغافاد غيتا Bhagavad Gita فقد استند الراديكاليون إلى إعادة تعريف الإنسان الهندي للانسجام مع التقاليد البراهمانية⁽³⁾، فكلاهما استند إلى التراث، وكلاهما طوع النص وعمل منه أيديولوجية دعمت وجهة نظره، نعم النص حمّال أوجه يمكن تطويعه في خدمة السياسة، وأكد نهرو هذه الفكرة بقوله أن غاندي أخذ موقفاً انتقائياً من الفكر والتاريخ الهندي واعتقد أن اللاعنف كان هو مبدأهما الأساسي، وقد بدت تلك النظرة نظرة متطرفة، والعديد من المفكرين والمؤرخين الهنود لم يكونوا متفقين معه⁽⁴⁾ فغاندي رأى أن الهندوسية هي السعي إلى الحقيقة بوسائل بعيدة عن العنف، في حين أن العديد من الهندوسيين المرموقين والنقّات يقولون أن اللاعنف كما فهمه غاندي ليس جزءاً أساسياً من المذهب الهندوسي، بل أن البهاغافاد جيتا وهي جزء

(1) Ramin Jahanbegloo, *op. cit.*, p. 2 - 3

(2) بول ريكور، مرجع سابق، ص 321

(3) Denis Vidal, *op. cit.*, p.213

(4) جواهر لال نهرو، ج 2، مرجع سابق، ص 238

من المهابهارتا، وإن كل مدرسة فكرية فلسفية تتطلع إليها باحترام وتفسرها بطريقة الخاصة، فغاندي استند في إيمانه الراسخ باللاعنف إليها، في حين هناك آخرون يسوغون العنف والحرب في سبيل القضايا "العادلة" من خلالها أيضاً⁽¹⁾، أي أن النص الديني في الهندوسية قابل للتأويل كما هو الحال في الديانات الأخرى، فالدين بحد ذاته لا يؤدي بالضرورة إلى العنف ولا إلى اللاعنّف، ويمكن استخدامه كأيدولوجية في المجال السياسي بطريقة سهلة .

استعمل غاندي المُثل التقليدية وحولها للأغراض الحديثة، ارتبط بالبهاكّتي، وهو تقليد مألوف في الهند يقوم على أساس أن المعلم المتعبد يتصل مع الناس من خلال الرموز المألوفة واللغة المحلية، البهاكّتي معروف كطريق إلى المعرفة الدينية والخلّاص والمرتبّط بحماس مع الطبقات الدنيا في المجتمع، ووفقاً لفولر فإنّ الزاهد يتمتع بمكانة خاصة في المجتمع الهندوسي باعتباره النموذج للمتدين المثالي، وعادة ما يعامله أرباب المنازل العاديين بصفته معلماً روحياًً وربما يطلبونه للمساعدة في حياتهم الدينية أو الدنيوية ويعامل كرجل في مرتبة عليا، أعلى من مرتبة البراهمة، وعلق شاهد أمين (Shahid Amin 1939-) المؤرخ في جامعة دلهي بأنّ المناطق الريفية التي زارها غاندي في بداية العشرينيات من القرن المنصرم تأثرت بتدينه أكثر من سياسته، فالناس كانوا مهتمين بتلقي دارشان، أي بركات غاندي، واعتبروه قديساً أولاً، وليس سياسياًً أو أخصائياً اجتماعياًً، فكون غاندي شخصيّة دينية إلى جانب كونه سياسياً كان له دور كبير في عملية حشد وتعبئة الجماهير⁽²⁾ إذ أن الالتزامات الأخلاقية المستمدة من المصادر الدينية أكثر إرغاماً من الناحية السيكولوجية من أي قاعدة تقوم على التسويغ العقلاني، بل قد تجد محرمات غير ضارة تماماً، ومع ذلك استطاعت المصادر الدينية تحريمها بنجاح أكثر من أية وسيلة أخلاقية أخرى⁽³⁾.

كانت قضية الوحدة بين الهندوس والمسلمين جوهر المشروع الوطني الكامل لغاندي، وعِد جميع الأديان على أنها مسارات مختلفة تؤدي إلى إله واحد وإلى الخلاص، غير أن غاندي كان مدركاً لحقيقة أن المسلمين كانوا أقلية يجب الدفاع عن حقوقهم، وفي الوقت ذاته، في عدم انفصالهم عن الدولة وتشكيل كيان مستقل، وكانت بعض تصريحاته مقلقة للمجتمع الإسلامي ودعامة في الوقت نفسه للهندوس المتعصبين ضد المسلمين، ومن تلك التصريحات: "... وأنا أعبدها (البقرة) وسأدافع عن عبادتها ضد العالم كله"، فعلى الرغم من جميع قناعات غاندي فقد قدم نفسه في النهاية كشخصية هندوسية، وفيما يتعلق بالمسلمين علق

(1) جواهر لال نهرو، ج 1، مرجع سابق، ص 96، 142

(2) Ingrid-Elise Knudgaard, *op. cit*, p. 25

(3) برتراند راسل، مرجع سابق، ص 22

قائلاً: "لا أجد في التاريخ أي مثال لمجموعة من المتحولين وذريتهم يدعون أنهم أمة بصرف النظر عن سلالتهم الأصلية، إذا كانت الهند دولة واحدة قبل مجيء الإسلام فيجب أن تظل واحدة على الرغم من تغيير عقيدة مجموعة كبيرة جداً من أبنائها"، هذا التصريح لم يعزز ادعائه بأنه يمثل جميع الهنود بل زود الرابطة الإسلامية بمزيد من الذخيرة للدعاء بأنها القيادة الوحيدة لمسلمي الهند، وحفزت المتطرفين الهندوس للمزيد من التطرف الهندوسي⁽¹⁾، وفي ظل غياب حركة علمانية راديكالية ازداد الاستقطاب الديني الأمر الذي زرع بذور التقسيم لاحقاً وكان لغاندي دور في ذلك من خلال استدعاء الرموز الدينية في خطابه وساهم هذا الأمر في تصور حزب المؤتمر على أنه يمثل الهندوس وتم توضيح هذا الاغتراب من خلال مسيرة الملح في 1930 التي تجدد بالكاد مساهمة للمسلمين فيها⁽²⁾.

معظم الناس يعرفون أن غاندي هندوسي، وهي نقطة أكدها خصمه اللدود محمد علي جناح (1876 - 1948) المحرض والمؤسس لدولة باكستان حيث وصفه إثر مقتله بأنه واحد من أعظم الرجال الذين أنتجهم المجتمع الهندوسي، وحتى نهاية حياته بقي الناس ينظرون إلى غاندي أنه يمثل جميع الهنود، ومع ذلك فقد لقي حتفه رمياً بالرصاص على يد جودسي Nathuram Godse (1910-1949) الذي زعم بأن غاندي خان الهندوس، وبدلاً من أن يكون أباً للأمة أصبح أباً لباكستان⁽³⁾، فبعد الانسحاب البريطاني من الهند وجد غاندي أن عمله في تكريس التآخي بين الهنود الذي دام 32 عاماً يوطأ بالأقدام، ففي حين كان الهندوس يسبونه زاعمين أنه يفضل المسلمين عليهم كان المسلمون يتهمونه بأنه يعرقل قيام دولة باكستان المستقلة ومع أن الشعب نبذ مذهبه فقد ظل يعده قديماً⁽⁴⁾.

كان ظهور غاندي في المشهد قد عمل على تغيير شخصية الحركة القومية فأصبحت شعبية بعدما كانت دستورية، ولكونه قائداً مهتماً بتحريك الجماهير، ألقى غاندي جزءاً من مصطلحاته السياسية على شكل تعابير دينية هندوسية، فمثلاً قام باستخدام مصطلح رام راجيا، أي حكم رام الإله الهندوسي المقدس، وذلك للإشارة إلى النظام العادل الذي سوف يسود بعد الاستقلال، وهو بذلك ألمح إلى عصر ذهبي من أساطير الهندوسية، وكذلك التزامه بزي رجل دين هندوسي ولقب المهاتما وجلب المصطلحات الروحية الهندوسية إلى الساحة السياسية مما أدى إلى زيادة شعور المسلمين بالاغتراب، ففي الوقت الذي ادعى فيه

(1) Talal Ahmed, *op. cit*,

(2) Ravi Mistry, *op. cit*,

(3) Vinay Lal, *op. cit*, p.33

(4) ياسين محمد حمد، مرجع سابق، ص 88

أن مهمته هي سد الفجوة بين الهندوس والمسلمين قبل كل شيء إلا أن شرائح كبيرة من النخبة المسلمة نظرت أنه ينتمي إلى تعاليم القومية الهندوسية، وفي رأيهم فإن غاندي كان يساوي ضمناً الهندوسية بالهوية الهندية بلباسه ومفرداته وسلوكه وهوسه بحماية الـأبقار التي تعدُّ مقدسة عند الهندوس ونتيجة لذلك شعرت النخبة المسلمة أن هويتها تحت تهديد أكبر مع وجود غاندي على رأس المؤتمر مما كان عليه الأمر قبل أن يصبح زعيماً للحزب، وبينما عارض محمد علي جناح بشدة التعابير الدينية لغاندي وحذر من خط السياسة بالدين وأن ذلك يعمل على الاستقطاب الطائفي كان غاندي قد دعم حركة الخلافة لكسب تأييد الجماهير المسلمة لحركة عدم التعاون التي كانت تهدف إلى مقاطعة جميع المؤسسات البريطانية في محاولة لاستقلال الهند، وبينما عارض جناح خط الدين بالسياسة عام 1920 قرر عام 1934 أن يحاكي غاندي في استخدام الدين كورقة سياسية⁽¹⁾ الأمر الذي أدى في النهاية إلى استقلال باكستان بالاستناد إلى إيديولوجية دينية.

خضع ملايين من الناس في الهند لقرون من الزمن لمعاملة وحشية وتمييز هائل من قبل الطبقات العليا باسم النظام الطبقي، وقد أدرك غاندي الصلة الضمنية العميقة بين استغلال الهند لهذه الملايين من المفقّرين واستغلال بريطانيا العظمى للشعب الهندي، فكانت أولى الخطوات التي أقدم عليها لكي يعيد للهند احترامها الذاتي ووحدتها هو البدء بتحرير هذه الطبقات الدنيا، فكان الاسم السابق لهؤلاء الناس يعني النجس باللغة السنسكريتية، وقد بدأ غاندي في تغيير هذا الوضع على نحو مفاجئ من خلال منحهم لقباً مختلفاً: "هاريجان" أي أبناء الله⁽²⁾، وبينما سعى غاندي لدعم الطبقات المضطهدة إلا أنه لم يدع إلى إلغاء نظام الطبقات من أساسه، بل دافع عن بقائه، وفي مقال له نشر عام 1920 عدّ غاندي الطبقات الـأربع بأنها أساسية وطبيعية وجوهرية في بناء المجتمع، وعارض أي محاولة لتدمير الانقسام الأساسي، فقانون الطبقات أبدي ويزود المجتمع بالتناسق، ووفقاً لنظريته المستقبلية فإن كل قرية يجب أن تنظم وفقاً لتلك الطبقات⁽³⁾، وبدلاً من الدعوة إلى إلغاء النظام دعا إلى الإصلاح الداخلي ونظر إلى جميع الطبقات على أنها محترمة، ومن الناحية العملية كان غاندي مهيناً ومتعجباً نحو المنبوذين والطبقات الدنيا، وحارب بنشاط لحرمانهم من التمثيل السياسي، ففي مؤتمر الدائرة المستديرة الذي عقد في لندن عام 1932 رفض بشدة أن يكون

(1) عزز التعصب الهندوسي.. الوجه الآخر المسكوت عنه لغاندي ترجمه سارة المصري

(2) إكناث ايسوران، مرجع سابق، ص46

(3) Joseph S. Friedman, *op. cit.*, p. 62

للطبقات المنبوذة مقاعد خاصة بهم في البرلمان مدعياً أن القبائل والمنبوذين والطبقات العليا كلها جزء من العائلة الهندوسية⁽¹⁾.

بورنا سواراج: الأنيركية واليوتوبيا في فلسفة غاندي

ربما يعد كتاب هند سواراج Hind Swaraj or Indian Home Rule الأهم بين مؤلفات غاندي، ذلك الكتاب الذي قام بتأليفه عام 1909 أثناء سفره على متن السفينة المتجهة من لندن إلى أفريقيا الجنوبية، وهذا الكتاب يشمل معظم فلسفة غاندي الخيالية والرجعية وفقاً لتعبير مستيري⁽²⁾.

ويُعد مفهوم السواراج عند غاندي بمثابة راما راجيا، أي مملكة الله على الأرض، ووفقاً لهذا المفهوم لم يكن هدف غاندي إنهاء الحكم الإنجليزي فحسب بل كان الأمر أكثر طموحاً، كان هدفه الحصول على بورنا سواراج أو الاستقلال التام، وكلمة سواراج تعني الحكم الذاتي Self-Rule ومع ذلك فإن غاندي كان يعني بها ثورة كاملة تشمل جميع مناحي الحياة على المستوى الفردي ومستوى المجتمع ومستوى الدولة، فعلى المستوى الفردي فهي متصلة بشكل حيوي بالقدرة على تقييم الذات بشكل نزيه وتطهير النفس بشكل مستمر والاعتماد على الذات (السواديشي)، وعلى المستوى السياسي فإن الحكومة الجيدة ليست بديلاً عن الحكم الذاتي، سواراج تعني الجهد المستمر للحصول على استقلال من سيطرة الحكومة سواء أكانت حكومة أجنبية أم وطنية، علاوة على ذلك، فإن سيادة الشعب تعتمد على السلطة الأخلاقية البحتة، ومن وجهة نظر اقتصادية فإن بورنا سواراج تعني حرية اقتصادية كاملة لملايين الكادحين، وبمعنى أوسع فإن سواراج تحمل في مضمونها أكثر من "الحرية من جميع القيود"، فهي حكم ذاتي وضبط ذاتي ويمكن أن تتعادل مع مفهوم الخلاص Salvation أو الموكشا Moksha⁽³⁾.

كان غاندي جاداً حول تحقيق السواراج وقد أشار إلى أن ذلك لن يهبط من السماء بل هو نتيجة الصبر والمثابرة والشجاعة والتقدير الذكي للبيئة، فالسواراج تعني قدرة واسعة على التنظيم واختراق القرى لخدمة القرويين، أو بعبارة أخرى التربية الوطنية وتعليم الجماهير، وفي خطاب غاندي فإن تعليم الجماهير يؤدي إلى وعي وتعبئة وتمكين، والسواراج الحقيقي لا يأتي من خلال الاستيلاء على السلطة بل من خلال

(1) Ravi Mistry, *op. cit*,

(2) Ravi Mistry, *op. cit*,

(3) Dhananjaya Kumar Rout, "Concept of Swaraj and Mahatma Gandhi: A Critical Analysis", *Odisha Review*, October - 2015, pp.16-21, p. 19, at: <http://magazines.odisha.gov.in/Orissareview/2015/Oct/engpdf/17-22.pdf>, P.16 - 17

القدرة على مقاومتها عندما يتم إساءة استخدامها، سوف يتم تحقيق السوراج من خلال تعليم الجماهير حتى يدركوا مدى قدرتهم على التنظيم والسيطرة على السلطة، وتعدّ الحرية السياسية الخطوة الأولى وشرطاً مسبقاً وضرورياً للوصول إلى السوراج، هند سوراج يعتبر بمثابة بيان، أو منفيستو Manifesto غاندي⁽¹⁾، ويجب أن نضع في الاعتبار أن الأخلاق السياسية الغاندية وضعت الأولوية لسوراج وليس للمقاومة اللاعنفية، وهذا يفسر لنا لماذا فضل غاندي العنف الشجاع على الخضوع السلبي في مواجهة الاستبداد الوحشي، وأن كان اللاعنف الشجاع هو الوسيلة المناسبة على المدى البعيد في تحرير الذات والمجتمع من الظروف القمعية⁽²⁾.

انطلق غاندي في مشروعه الفكري هذا من خلال مفهومه للحضارة، ونقده للحضارة الغربية، ومن ثم تقديم البديل، فالحضارة في اللغة الكوجارتية، لغة غاندي، تعني "السلوك الجيد"، ووفقاً لهذا التعريف فإن غاندي رأى أن الهند ليست بحاجة للتعلم حول هذا الموضوع من أي كان، "لقد وضع أسلافنا حداً لانغماسنا، رأوا أن السعادة إلى حد كبير حالة عقلية، وأن الإنسان ليس بالضرورة أن يكون غنياً حتى يكون سعيداً، وليس بالضرورة أن يكون تقيماً لأنه فقير، أجداننا نحونا بالابتعاد عن الرفاهيات والملذات، أمة لديها هذا الدستور (يعني الحضارة) من الأجدى بها تعليم الآخرين لا أن تتعلم منهم، هذه الأمة لديها محاكم ومحامين وأطباء ولكنهم يعملون ضمن قيود، فهي مهن ليست للتفاخر، ومهنتي الطب والحمامة لم تكونا لسلب الناس، كانت العدالة مقبولة، والقاعدة السائدة هي تجنب اللجوء للمحاكم، عاش الناس بشكل مستقل في مهنتهم الزراعية، وحيث لم تصل هذه الحضارة الملعونة الحديثة تبقى الهند كما كانت من قبل"، وصرح علناً بأن الحضارة الهندية هي الأفضل على الإطلاق⁽³⁾.

كان لمفهوم الحضارة المبني على الأخلاق لدى غاندي وتركيزه على ضرورة التضحية بالنفس والقدرة على التعاون بين البشر دور في توجيه سهام النقد للحضارة الغربية، هذا التركيز جعله يشن حملة شعواء على الحضارة الغربية الحديثة التي تفتقر لهذه الأمور، فهي لا تهتم بالأخلاق كنقطة انطلاق وتوجيه لبناء المجتمع، وهي التي وضعت على رأس أولوياتها الحصول على السلطة والثروة والمتعة التي عدّها غاندي بمثابة الأسباب الجوهرية للعنف⁽⁴⁾ الذي يكسوها، فقد انتقدت الدولة باعتبارها أكثر أشكال العنف تنظيماً

(1) Ibid, P.16

(2) Sean Chabot, op. cit, p.211

(3) Mahatma Gandhi, op. cit,

(4) Ramin Jahanbegloo, op. cit, p. 3 -4

وتركيزاً، ووصفها بأنها كيان بلا روح، آلة ترضى الفردانية، ومع أنها أداة لخدمة الشعب فقد كان غاندي يخشى من الدولة أن تبطل حقوق المواطنين وتنتحل لنفسها دور الحامي الكبير وتطلب منهم الإذعان والرضوخ بحيث يصبح المواطن مغترباً ومستعبداً في بلده⁽¹⁾، وكان انتقاده للدولة الاستعمارية يهدف إلى نقلها إلى مصاف العدل والصدق⁽²⁾ والنأي بالهند عن مثاليها.

نظر غاندي إلى الحضارة في بريطانيا على أنها "حضارة بالاسم فقط"، وانتقد زخارف الرأسمالية، واعتقد أن مصير العمال أسوأ من مصير الحيوانات المتوحشة؛ لأنهم واقعون تحت إغراء الكماليات التي يمكن أن يشتروها عبر المال⁽³⁾ وعدّ النظام الرأسمالي بأنه السبب المسؤول عن المعاناة المادية التي قوضت من قدرة الشعب الهندي على تلبية الاحتياجات الإنسانية الأساسية في حين عملت الدولة على شرعة الظلم الاقتصادي الذي يعد في نظره أسوأ أشكال العنف⁽⁴⁾، ومن خلال نقده للحضارة الغربية رفض غاندي النماذج الاقتصادية الحديثة: الرأسمالية والاشتراكية، فرفض النموذج الرأسمالي المحفوف بالاستغلال والمنافسة المستمرة ورفض الاشتراكية لارتباطها بالتصنيع، رافضاً بذلك مبدأ عدم تدخل الدولة في الاقتصاد: "دعه يعمل دعه يمر" Laissez-Fair ورافضاً أيضاً الاقتصاد الكينزي⁽⁵⁾، وكان غاندي أيضاً مرتاباً بشدة من الاشتراكيين بسبب إلحادهم، ونظر للشيوعية على أنها شريرة وغير طبيعية لأنها طالبت بإلغاء الملكية الخاصة، وقال: "لا يمكنني تحمل نير البلشفية أكثر من تحمل الرأسمالية"⁽⁶⁾، وإذا كانت بعض مظاهر الماركسية مقبولة لديه من الناحية النظرية إلا أنه كره الطريقة التي فُرضت بها ونشرها للإلحاد إذ اعتبر أن الشيوعية قامت بالعنف وأنكرت وجود الله، وفي الممارسة العملية عملت على تركيز السلطة في يد قلة من الناس، وهذا التركيب الهرمي والإلحاد يعتبر لعنة في مفهوم غاندي للدولة، فتركيز السلطة مضر لأنه يعمل على تدمير شخصية الفرد التي تعدّ أساس التقدم الأخلاقي، وفي مقابلة عام 1940 صرح قائلاً: "نهرود يريد التصنيع لأنه اعتقد أنه قائم على مبادئ الاشتراكية وبالتالي سيكون خالياً من شرور الرأسمالية، ورأيي

(1) Dhananjaya Kumar Rout, **op. cit**, p. 19

(2) Ramin Jahanbegloo, **op. cit**, p. 3 -4

(3) Talal Ahmed, **op. cit**,

(4) Sean Chabot, **op. cit**, p.208-209

(5) Joseph S. Friedman, **op. cit**, p. 56

(6) Talal Ahmed, **op. cit**,

أن الشر متأصل في الصناعة ولا يمكن لأي قدر من التنشئة الاجتماعية القضاء عليها، الرأسمالية والاشتراكية، وكلاهما تحملان بصمات الحضارة الغربية الحديثة تجعلان الإنسان سجيناً لرغباته وشهواته⁽¹⁾.

وحين شجب غاندي النظام الاقتصادي الحديث انعكس ذلك على تفكيره في نقده للنظام السياسي الحديث أيضاً وخاصة النظام الديمقراطي الغربي، ففي كتابه "هند سواراج" نعت البرلمان البريطاني بالمرأة العقيم لعدم قدرته على إنجاب شيء جيد، ووصفه بالعاهرة كونه تحت سيطرة وزير يتغير من وقت لآخر، فإذا كانت الهند تعمل على نسخ التجربة البريطانية فسوف تتهار⁽²⁾، وحذر الحركة الوطنية الهندية من اتباع النهج البريطاني وأن الحكم الإنجليزي بدون إنجليز يجعل من الهند إنجليزاً، وهذا يعني أنها لم تعد هندوستان وإنما انجلشتان⁽³⁾.

ورأى غاندي أن بريطانيا لم تكن قادرة على غزو الهند بتفوقها المادي والعقلي وإنما بسبب تعاون الهنود مع الاحتلال، أو وفقاً لتعبيره: "لأننا قدمناها لهم، إنهم ليسوا في الهند بسبب قوتهم بل بسبب تمسكنا بهم"، وانتقد الادعاء القائل بأن العلم والمنطق الأوروبي عمل على تقدم البشرية في حين عمل على منع الباقي من طرح أفكارهم بحرية⁽⁴⁾، كما عارض الحضارة الحديثة بما فيها من مهن متطورة مثل الطب والمحاماة وما فيها من بُنى تحتية مثل السكك الحديدية، ووصف الحضارة الحديثة بمملكة الشيطان مقابل الحضارة القديمة التي سماها مملكة الرب، وعارض تعليم معظم العلوم لصالح الثقافة الدينية التي يجب أن تكون لها الأولوية، وعارض تسليح الجماهير وعدّ ذلك مفهوماً أوروبياً أجنبياً، وادعي أن المقاومة السلبية بحاجة للفقير والبساطة من أجل خلق هيئة لا تهاب التضحية⁽⁵⁾.

نظر غاندي إلى الحضارة الحقيقية على أنها الحضارة التي تحقق المبادئ العالمية للأخلاق، وأن المجتمع الذي لا يُقام على أسس أخلاقية هو مجتمع غير مستقر، وفي سياق اهتمامه بالناحية الأخلاقية والروحية جاء نقده للحداثة وتأكيدُه على التكافل الإنساني⁽⁶⁾، وعلى هذا الأساس نظر غاندي إلى العنف على أنه بالضرورة نتاج الحضارة الغربية الحديثة، ذلك أن التقدم المادي وما يرافقه من وسائل المتعة رافقه أيضاً

(1) Joseph S. Friedman, *op. cit*, p. 57, 59

(2) *Ibid*, p. 59

(3) Talal Ahmed, *op. cit*,

(4) Sean Chabot, *op. cit*, p.208-209

(5) Ravi Mistry, *op. cit*,

(6) Ramin Jahanbegloo, *op. cit*, p. 4

تعزيز المنافسة والجشع بعيداً عن القيم والأخلاق، وهذا بدوره نتج عنه العنف على المستوى الفردي والهيكلي وعن ف الأنظمة واستخدام أية وسيلة تؤدي لبلوغ الهدف، واستبدلت عبادة الله بعبادة الثروة والمال⁽¹⁾. هذه الحضارة لا تعبر اهتماماً للأخلاق والدين، والمدافعون عنها يزعمون بأن ليس من واجبها القيام بتعليم الدين... ، تبحث عن زيادة مستوى الراحة البدنية وفشلت في ذلك أيضاً... ، البرلمانات فيها رموز للعبودية... ، إنها تستحق الشفقة⁽²⁾، وبالتالي فإن نقد غاندي للحضارة الحديثة لا تعني الدعوة إلى العودة للماضي بقدر ما تدعو إلى التقدم للأمام في مجال أخلاق البشر⁽³⁾.

في مطلع القرن العشرين كان غالبية القوميين الهنود وعبر الطيف السياسي مركزين على إزالة الحكم البريطاني من الهند والاستيلاء على مقاليد النظام السياسي الحديث، انتقد غاندي بشدة فرضيتهم القائلة بأن أي طريق للتحرير سواء أكان بالعنف أم بالإقناع يجب أن يركز على مقومات الحضارة الحديثة، مشبهاً تلك الحضارة بطبيعة النمر، وال إنجليز بالنمر نفسه، وهو لم يكن يريد استبدال الطغيان البريطاني بالطغيان الهندوسي، بل أراد القضاء على طبيعة النمر وليس النمر نفسه، فكان لا بد من مقاومة العقلية الإمبريالية وليس فقط الإمبرياليين أصحاب العقلية التي سوغت غزو الرأسماليين المستغلين وفرض الحضارة والقيم الأوروبية على حساب الثقافة الهندية وفقدان الاعتراف بالاستقلال والكرامة الهندية⁽⁴⁾.

وحول العيوب الشائنة في المجتمع الهندي مثل زواج الأطفال وتعدد الأزواج وممارسة النيوغا Niyoga حيث تلجأ الفتيات للزبيلة باسم الدين فقد اعترف غاندي بأنها عيوب يجب القضاء عليها، غير أنه أكد بالمقابل أن كثيراً من تلك العيوب متغلغلة في الحضارة الغربية ولها مٌناصروها، كما أنه لا يوجد حضارة كاملة، غير أن نزعة الحضارة الهندية تتجه نحو رفع المستوى الأخلاقي الذي يستند إلى الإيمان بالله في حين أن الحضارة الغربية ينتشر فيها الجانب غير الأخلاقي وهو أمر سيء⁽⁵⁾، وربما قصد بذلك إقصاء المسيحية عن الحياة العامة في الغرب .

وبينما شجب غاندي الحضارة الغربية فإنه لم يتوان عن استخدام منتوجاتها، فكانت الصحافة ووسائل الإعلام سمة ثابتة في حملاته الترويجية سواء أكان الأمر في الهند أم في جنوب أفريقيا، وبينما

(1) M. P. Mathai, *op. cit*, P.78

(2) Mahatma Gandhi, *op. cit*,

(3) Ramin Jahanbegloo, *op. cit*, p. 4

(4) Sean Chabot, *op. cit*, p.212

(5) Mahatma Gandhi, *op. cit*,

كان ضد التصنيع غير أنه تحالف مع الرأسماليين الهنود وأصبحت حملاته ممكنة من خلال الدعم المالي الذي تولاه رجل الصناعة بيرلا G D Birla (1894-1983) مؤكداً على حق الأغنياء في تراكم الثروة والحفاظ عليها، وبالطبع فإن بيرلا بالمقابل استفاد من المكانة الاجتماعية والدينية لغاندي⁽¹⁾، وربما يدل ذلك على براغماتية غاندي أكثر مما يدل على تناقضه، إذ يجب رؤية اعتزاز غاندي الثقافي ونقده للحضارة الغربية وازدراؤه العميق للحدثة في سياقهما التاريخي، أي بوصفهما رداً تكتيكياً وفعالاً على الإهانات التي كثيراً ما وجهها المستعمرون إلى الهند "الجاهلة المتخلفة" وطريقة لزيادة تقدير الذات لدى الجماهير⁽²⁾، والواقع الذي لا مرأى فيه أن الحكومة الإنجليزية في الهند لم تحرم الشعب الهندي من حريته فقط بل قامت باستغلال الجماهير ودمرت الهند اقتصادياً وسياسياً وثقافياً وروحياً؛ أي أن الإمبراطورية البريطانية لم تمارس العنف العسكري المرئي فقط بل العنف غير المرئي أيضاً بحيث قوضت الكرامة والحياة اليومية للشعب الهندي، وعملت شرخاً في المجتمع واستعمرت العقول عن طريق الحضارة الغربية⁽³⁾، فكان غاندي يرمي إلى التخلص مما زرعه الاستعمار من شعور بالدونية على المستوى السيكولوجي، وهي تتدرج ضمن فلسفته التي تحض على تحرير العقول وفك أسرها، ذلك أن المغلوب، وفقاً لتعبير ابن خلدون (1332-1406) مؤسس علم الاجتماع، مولع بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه وسلاحه ومركبه ونحلته وسائر أحواله وعوائده وإن "النفس أبدأ تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه"، وهي تتماهى أيضاً مع الفكرة التي صاغها المفكر الجزائري مالك بن نبي (1905-1973) ألا وهي: "معامل القابلية للاستعمار"، التي تحمل في طياتها أبعاداً سيكولوجية وبذور التمرد من خلال عدم التعاون مع المحتل، وهي إحدى الوسائل التي حض عليها غاندي، ووفقاً لبن نبي، فإن "قضية الاستقلال منوطاً أولاً بالتخلص مما يستغله الاستعمار في أنفسنا من استعداد لخدمته"⁽⁴⁾.

وبسبب هجومه على المجتمع الغربي وتصويره بأنه خالٍ من المعنى والمضمون، ودفاعه عن الهند القديمة قبل مجيء أوروبا، هذا الرفض لقبول أوروبا على أنها المتفوقة أكسب غاندي جمهوراً وسلطة واسعة لم يتمكن قادة حزب المؤتمر الآخرين من بلوغها⁽⁵⁾، ويبدو أن غاندي قد عزف على وتر حساس من خلال

(1) Talal Ahmed, *op. cit.*

(2) إدوارد لوس، مرجع سابق، ص 22

(3) Sean Chabot, *op. cit.*, p.210

(4) مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 1986)، ص

(5) Talal Ahmed, *op. cit.*

المقارنة بين الحضارة الغربية والحضارة الهندية، بين "نحن وهم" وهو أسلوب سيكولوجي يدغدغ المشاعر، ومتبع لدى العديد من المفكرين في العالم العربي والإسلامي الذين ينظرون للحضارة الغربية على أنها حضارة منحطة خلقياً ودينياً بصرف النظر عن تقدمها المادي.

وبعد رفضه للحضارة الغربية استند مفهوم غاندي للحقوق إلى مبادئ القانون الطبيعي التي تُعدُّ ملزمة عالمياً بطبيعتها، وهذه المبادئ قابلة للمعرفة باستخدام قدراتنا العقلية، ويمكن صياغتها في قواعد عامة، ومبادئ هذا القانون غير قابلة للتغيير، فهي بديهية ومطلقة، وعلى مستوى تاريخ الفكر السياسي فإن الحقوق الطبيعية مستقاة من مبادئ القانون الطبيعي والتي تم تصديرها إلى حقوق الإنسان، والحقوق الإنسانية تُعدُّ حقوقاً طبيعية غير قابلة للتصرف، الحق الطبيعي لكل كائن حي في تنظيم العلاقات الإنسانية للحصول على نظامٍ عادلٍ في نمطٍ من الانسجام والنظام التي تعكس طبيعة عمل الأشياء، ومن خلال قوة ضمير الأفراد فإن البشر قادرون أن يُحرزوا نظرة ثابتة لهذا القانون وأن يضبطوا سلوكهم وفقاً لذلك، وعلاوة على ذلك فإن ضمير المرء يسمح له بسهولة أن يدرك بأن الطبيعة تُنتج فقط ما تحتاجه المخلوقات، ووفقاً لغاندي فإن "الطبيعة توفر احتياجات كل مخلوق من لحظةٍ إلى لحظةٍ ... ونحن ننتهك هذا القانون العظيم في كل لحظة في حياتنا، كلنا يرى نتيجة ذلك، فمن ناحية هناك أعداد كبيرة تعاني من الإفراط ومن جهة أخرى هناك أعداد لا تعد ولا تحصى يعانون من الفاقة"، وينتج عن القانون الطبيعي الحق في الحياة والحصول على نصيب من الموارد، ومن وجهة نظر إنسانية ينتج أنه من غير القانوني تكديس الممتلكات؛ لأن هذا الأمر يتضمن الاعتداء على حقوق الآخرين، وشدد غاندي على أنه يجب على المرء فقط أن يستهلك ما يحتاجه للبقاء اليومي ويترك للآخرين ما يستحقونه⁽¹⁾.

وفي الواقع العملي، ومن خلال الرحلات التي قام بها غاندي عبر الأراضي الهندية أدرك تماماً حالة الفقر والإذلال الذي أصاب الغالبية العظمى من الفلاحين الهنود، وانتقد الأغنياء والأمراء وعدم اهتمامهم بالفقراء، غير أن غاندي كان يناصر مطالب الفلاحين ويعظمها بشرط أن تظل سلمية وتحترم ملاك الأراضي ومطبعة لتكتيكاته، وكان يعارض مصادرة الأراضي والممتلكات الخاصة على الرغم من أن التوجه نحو الزراعة البسيطة يقلل من درجة الاستغلال الاجتماعي والاقتصادي المتأصل في المجتمعات الريفية، وبالمثل فإن تكتيكات غاندي نحو العمال وأصحاب العمل كانت تحمل كل بصمات التوافق والمصالحة، وتم استخدام مفهوم الوصاية Trusteeship لتبديد غضب العمال ومنعهم من النضال كحركة

⁽¹⁾ Monika Kirloskar-Steinbach, The Role of Natural Law in Gandhi's Social Utopia (August 28, 2014), 257, 268 - 269. Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2488493> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2488493>

عمالية، فكان التركيز على الحقوق والواجبات في الوقت ذاته لكل طرف⁽¹⁾، أراد غاندي من خلال الساتياغراها "إقناع" ملاك الأراضي بإنهاء ظلمهم واستغلالهم من أجل العدالة⁽²⁾، داعياً إلى التنازل طواعية عما كسبوه على مر السنين⁽³⁾، وهي مطالب غير واقعية وغير عملية بكل تأكيد، إذ أن مشاكل الفقر لا تُحل من خلال الشفقة والاستعطاف، ولا من خلال الصدق والأمانة، ولا من خلال طموح الأغنياء لدخول الجنة، ولا من خلال الرغبة في خلق مجتمع مثالي حتى لو كان يؤدي لمصلحة الجميع في المستقبل، وليس بالضرورة حلها على حساب الطبقة الغنية، الحل يجب أن يرتكز على إحلال العدالة في جميع الميادين وتنفيذ حكم القانون على الجميع والارتقاء بالمستوى التعليمي والتقني لأفراد المجتمع.

وإلى جانب القانون الطبيعي استدعى غاندي التقاليد الهندوسية للاستناد إليها وتأكيد على دور الواجبات الملقاة على الأفراد في المجتمع، فكل كائن بشري وفقاً لاعتقاده يولد بواجبات عليه تنفيذها عبر محطات حياته بدون أن ينتظر أي عائد شخصي لصالحه؛ أي أن يتنازل عن تلك المصالح من أجل الصالح العام، ووفقاً لغاندي أيضاً فإن هذا التنازل بحد ذاته ممتع وهو الذي يميز الإنسان عن الحيوان، والمجتمع من ناحية أخرى عليه ألا يسعى لزيادة مستوى المعيشة لأعضائه بل أن يؤسس للظروف التي تعين الأفراد على القيام بواجباتهم على أتم وجه⁽⁴⁾، وربما من هذا المنطلق رفض غاندي مصادرة الملكية الخاصة لصالح الملكية العامة ورأى أن الملاك يُعدون بمثابة أوصياء على الممتلكات العامة التي تُدار من أجل المصلحة المشتركة⁽⁵⁾.

ومن خلال تمسكه بقواعد الأخلاق المثالية اعتقد غاندي أن السواراج أو الحكم الذاتي لا يعني الاستقلال السياسي فحسب بل يشمل أيضاً تغيير النمط الاقتصادي والسلطة السياسية من خلال ثورة أخلاقية تبدأ من الفرد صعوداً إلى المجتمع بأكمله، واعتقد أنه ليس بحاجة إلى المفهومات الغربية التي تعتمد على الجشع والثروة وإنما التمسك بالأخلاق الفردية التي تهتم بالأفراد الآخرين، وانعكس هذا التفكير على رؤيته إلى مجتمع أكثر مساواة قائم على التسامح والمشاركة في الأنشطة الاقتصادية الصغيرة حيث لم يكن غاندي يثق في وسائل الإنتاج الكبيرة؛ كونها تعمل على زيادة الفروق في المساواة وعدم تناغم في العلاقات

(1) Talal Ahmed, **op. cit**,

(2) Dhananjaya Kumar Rout, **op. cit**, P.19

(3) Monika Kirloskar-Steinbach, **op. cit**, p. 270 - 274

(4) **Ibid**, p. 265 - 266

(5) Joseph S. Friedman, **op. cit**, p. 58

بين أفراد المجتمع، كما شكك في قدرة الدولة على التأثير في النمو وأكد على المراقبة الذاتية للفرد كقوة قادرة على الانتقال بالمجتمع للأمام، ووصف الدولة بأنها أداة عنف تدمر الشخصية الفردانية التي تعدُّ أساس أي تقدم، كما أن الناخب بعيد جداً بحيث لم يكن لديه أي إلمام بالقضايا التي تخص الأمة، ومن ثم تصور طبقات متتالية من المجتمعات التي يمكن أن تشكل حكماً ذاتياً، ويمكن تنظيم الدولة على شكل دوائر محيطية Oceanic Circles تتميز بالوحدة والهوية والقدرة على البقاء⁽¹⁾.

كانت دعوة غاندي إلى تكامل الاقتصاد مع الأخلاق بدلاً من أسلوب المنافسة والاستغلال والهيمنة الكامنة في النظام قد أفضت إلى استبدال مفهوم الصراع الطبقي بنظرية تقوم على خير وانسجام المجتمع وذلك من خلال اتباع اللاعنف والتعاون وتحقيق الذات، وعلى حد تعبير غاندي إذا اتبعنا مسار السارفودايا يمكن لمملكة الرب أن تُؤسس على الأرض⁽²⁾، وهي أفكار لا تتسجم مع الفلسفة السائدة، فوفقاً لبرتراند راسل فإن الإنسان مخلوق اجتماعي، ولكن ليس بالغريزة كما هو حال النمل والنحل، بل أساساً من إحساس غامض بالمصلحة الذاتية الجماعية، فالنمل والنحل لا تعمل للمصلحة الفردية التي قد تسيء إلى المجتمع، بيد أن المجتمعات البشرية بحاجة إلى الاستعانة بالقانون أو الدين وبث فكرة المصلحة الذاتية المتتورة التي تتفق مع الصالح العام، غير أن نجاح هذه القوى، القانون والدين، محدود جداً فكانت الحرب هي المصدر الأساسي لكل ما حدث من تماسك اجتماعي، وليست الأخلاق المستندة إلى الدين أو القانون، وهذا ما دفع بالانظم الأخلاقية إلى إنتاج واجبات نحو المجتمع الذي ينتمي إليه واجبات نحو المجتمعات الأخرى، وقد حاولت الأديان التي تهدف نحو العالمية مثل البوذية والمسيحية أن تمحو التفرقة وأن تعامل الجنس البشري كله كمجتمع واحد غير أنها فشلت في ذلك على أرض الواقع⁽³⁾.

عدَّ غاندي مبدأ السواديشي Swadeshi - أي الاكتفاء الذاتي - على أنه وسيلة لتحسين الظروف الاقتصادية في الهند من خلال إنعاش المنتجات المحلية وتقنيات الإنتاج وحسن الجوار⁽⁴⁾، ويحتم هذا المبدأ على الفرد أن يتماهى مع الخليقة بأكملها في السعي النهائي نحو تحرير الروح من الجسد المادي الذي يقف حجر عثرة في طريق الوحدة مع الحياة، وهذا التماهي يمكن حصره من خلال خدمة الجار المباشر، وهذا الأمر وفقاً لغاندي لا يتناقض مع خدمة البشرية جمعاء بل إن تلك الخدمة تبدأ من الجار الأقرب فالأقرب،

(1) Nuti Namita, Gandhi's Vision of Development Relevance for 21st Century, **Indian Journal of Public Administration**, Vol. LX, January- March 2014, p. 128

(2) Thomas Joseph Parathara, **op. cit**, p. 562

(3) برتراند راسل، مرجع سابق، ص 26-27

(4) Ramin Jahanbegloo, **op. cit**, p. 4

ولذلك دعا غاندي إلى دعم الإنتاج المحلي حتى لو كان أعلى سعراً أو أقل جودة من المنتج الأجنبي، وهذا ما دعاه أيضاً لدعم الخادي، اللباس التقليدي في الهند، ويطالب قانون سوايشي أن يأخذ الفرد ما يحتاجه فقط ولا مكان للأنانية والكرامية، وقد نظر غاندي إلى سوايشي على أنها تمثل "قانون القوانين"، وهي متأصلة في الطبيعة البشرية، وهي قانون عالمي، وهي لا تحتاج إلى تشريع كحال قوانين الطبيعة، وهي في مغزاها النهائي والروحي تعبر عن التحرر النهائي للروح من عبودية الأرض⁽¹⁾.

ويبدو أن غاندي كان يرغب في أمة قادرة على التحمل والجدد يسودها التعاون والعمل اليدوي، فدعا المجتمع إلى الالتفاف حول الخادي والرفع من شأنه، فالخادي وفقاً لزعمة هو الاقتصاد المناسب للقرى في جميع الأوقات، فهو نظام جيد وأجرة جيدة لكل فرد قادر على العمل فوق سن السادسة عشرة⁽²⁾، وقد جعل غاندي من المغازل رمزاً للكفاح الاقتصادي في الهند، ودعا إلى الاستقلال الاقتصادي باتخاذ المغزل وإيثار القماش الهندي على جميع الأقمشة الأجنبية الواردة إلى الهند، وهذه الدعوة أدت إلى مقاطعة البضائع الإنجليزية وحرقتها أحياناً، وكان غاندي يرمي من تلك الدعوة إلى تزويد الفلاح الهندي بعمل يعود عليه بالكسب، يخفف عنه فاقته، ثم قطع الطريق على المستعمرين بمنع الفائدة التي تعود عليهم من رواج بضائعهم حتى تتعارض مصالحهم التجارية مع الاستعمار⁽³⁾. وبينما ربط غاندي بين الغزل والاستقلال فإن الكثيرين من داخل وخارج حزب المؤتمر لم يكن ذلك الأمر بالنسبة لهم واضحاً وليس ضرورياً، وبينما أشاد بعضهم ببرنامج الخادي إلا أن ذلك كان لحسابات أخرى كما فعل نهرو، حيث نظروا إليه على أنه مجرد وظيفة للاتصال بال جماهير ونوع من التربية السياسية، ولكن لم يروا أن ذلك أمر جوهري مرتبط بقضية الاستقلال⁽⁴⁾.

ويبدو جلياً أن المجتمع المثالي لدى غاندي هو المجتمع المكتفي ذاتياً والذي يمكنه تلبية احتياجات أعضائه، والمتمتع في الوقت ذاته بالقيم الأخلاقية التي لا يمكن تلبيتها في ظل وجود فائض في الإنتاج المادي الذي يؤدي إلى الجشع، فالسلع الأساسية للحياة يجب تحقيقها من خلال عمل جميع الأفراد القادرين من غير أن ينتج عن ذلك أي فائض في الإنتاج، ودعا غاندي إلى إنتاج الحاجات الضرورية فحسب⁽⁵⁾،

(1) Siby K. Joseph, **op. cit**,

(2) Joseph S. Friedman, **op. cit**, p. 57

(3) سلامة موسى، مرجع سابق، ص 5149 ،

(4) Karuna mantena, **op. cit**, p.10

(5) Monika Kirloskar-Steinbach, **op. cit**, p. 259 - 261

وتمخض عن ذلك رفضه لاستعمال الآلة بحيث بقيت بعيدة كل البعد عن تفكيره، فعلى الرغم من كونها تعمل على زيادة الإنتاج والكفاءة فإن نتائجها تعمل على إفساد التطور الطبيعي للإنسان، واعتقد أن الآلات تثير شهية المستهلكين وينتج عنها الاستغلال والبطالة وفي نهاية المطاف المجاعة، وكان الحل لدى غاندي ليس البحث عن تصنيع مثالي أو القضاء على مثالب التصنيع بل إزالته كلياً⁽¹⁾ ، ويثير هذا النموذج العديد من الملاحظات⁽²⁾:

1. ليس من الضروري وجود النقود لعمليات التبادل بل يمكن أن يتم ذلك من خلال مقايضة السلع.
2. لا يمكن ترتيب المهام الفردية وفقاً لأهميتها لأن كل عمل ضروري لاستمرارية وازدهار المجتمع بشكل عام، وهذا بدوره يعني أن كل مهمة يجب أن تكون بأجر متساوٍ مع غيرها من المهمات بصرف النظر عن الطاقة المطلوبة لتنفيذها والوقت اللازم لتعلمها أو المؤهلات المطلوبة للقيام بها مما يؤدي إلى عدم التنافس، وكان غاندي وافق بذلك أحد مبادئ الشيوعية القائل لكل حسب حاجته ولكل حسب طاقته.

3. أن التحسن في الإنتاجية ليس بالضرورة ميزة إيجابية لأنه يؤدي إلى أفراد مستهلكين.
4. يضمن المجتمع لكل فرد الحق في العمل، ووفقاً لغاندي فإن المجتمع الجيد ليس كثير المليونيرات وإنما هو المجتمع الذي لا يوجد بين أبنائه أناس جائعون.

ومن خلال تركيزه على مبادئ الأخلاق فإن المجتمع المثالي الذي سعى له غاندي يتميز بما يأتي⁽³⁾:

1. يجب أن يتسم بروح التقوى الكونية، وحيث أن الجنس البشري وصي على باقي المخلوقات يقتضي واجبهم تنظيم واحترام ذلك.

2. بما أن البشر مترابطون فإن المجتمع الصالح ينبذ جميع أشكال الاستغلال والسيطرة والظلم وعدم المساواة ويدعو إلى إحلال مبادئ المحبة والصدق والتعاون والتضامن.

3. بما أن الإنسان روحاني بطبعه فإن المجتمع الصالح يجب أن يساعد على تطوير القوة الأخلاقية والروحية التي تخلق الشروط اللازمة للسوراج الذي يشير إلى حالة يسود فيها السيطرة الأخلاقية على الأفراد بحيث يفعلوا الصواب ويحلوا خلافاتهم فيما بينهم بدون إكراه خارجي من الدولة أو أي مؤسسة اجتماعية أخرى وبذلك افترض غاندي سيطرة الانضباط الذاتي وضبط النفس والشعور

(1) Joseph S. Friedman, op. cit, p. 58

(2) Monika Kirloskar-Steinbach, op. cit, p. 259 - 261

(3) Bhikhu Parekh, op. cit, p.92-94

المتبادل بالمسؤولية، وبدون ذلك فإن الحرية الفردية عرضة لسوء الاستخدام مما يؤدي إلى ضرر للفرد والآخرين وبالتالي الحاجة إلى مؤسسات قوية.

4. على المجتمع الصالح أن يعتز بالتعددية المعرفية وأن يقدر الفكر والمعتقدات والتقاليد والحكمة الجماعية المتراكمة عبر الأجيال، وعلى المجتمع تشجيع الحوار البناء وعدم السماح بهيمنة أي طرف على الآخرين.

وفي حين أكد غاندي على الحرية وحق الحياة وحق اكتساب الموارد فإنه في الوقت ذاته أكد على عدم التملك، فكيف وفق بين هذه الأفكار؟ الواقع أن هناك العديد من الأفكار الخاصة بغاندي التي يوفق فيها بين الأضداد⁽¹⁾:

1. مفهوم الحرية الحقيقي عند غاندي لا يعني التمتع بالامتلاكات الخاصة لأن ذلك بالضرورة يعني التعدي على حقوق الآخرين، والشيء الوحيد الذي يمكن أن يمتلكه الجميع هو عدم التملك وعدم حيازة أي شيء على الإطلاق أي التخلي عن الرغبة.

2. اعتمد غاندي، كما هو الحال مع العديد من المفكرين الهنود، على ميتافيزيقيا الأديفايتا Advaita لتسوية الطبيعة المتأصلة للحرية لجميع الجنس البشري، فاعتقد بشكل مطلق أن ال أفراد جميعهم ولدوا متساويين، وجميعهم يمتلكون الروح نفسها، لذلك، كما يقول: "أنا أناضل ضد عقيدة التفوق التي ينتحلها بعض الحكام لأنفسهم، وهذا الذي يدعي التفوق يفقد على الفور إنسانيته" ويعتقد غاندي، وبناءً على التعاليم الهندوسية أن جميع البشر جزء من أتمان⁽²⁾ Atman العالمي التي تجاهد من أجل الاتحاد مع براهمان، هذا الاتحاد يعد الهدف ال أسمى لكل إنسان إلا أنه لا يمكن تحقيقه إلا من خلال التقدم الأخلاقي، ويمكن أن يعمل تكديس الحاجات والسلع على كبح جماحه، ومع ذلك لم يحاول غاندي إضفاء الطابع العالمي على تسويغه للمساواة البشرية، بل أكد على البحث عن الحقيقة، ونفى أي موقف ميتافيزيقي معين يمكن أن يكون بمثابة تسوية عالمي.

3. في حالة التنافس على الموارد المحدودة لا بد أن يؤدي ذلك إلى الاستغلال وحرمان الكثير من الوصول للموارد الأساسية، ووفقاً لغاندي فإن التوزيع العادل لهذه الموارد على الصعيد العالمي سيكون مكلفاً ويستغرق وقتاً طويلاً وسيكون أكثر فعالية إذا عمد كل فرد، وخاصة الأغنياء، إلى

⁽¹⁾ Monika Kirloskar-Steinbach, *op. cit*, p. 270 - 274

⁽²⁾ أتمان كلمة سنسكريتية تعني النفس أو الذات الداخلية، بينما مصطلح براهمان يعني الروح الفائقة أو الإله، ويصل الفرد إلى الموكشا، أي الخلاص، عند اتحاد أتمان مع براهمان. ويكيبيديا

التنازل طواعية عما كسبه على مر السنين، وأن يعتبروا أنفسهم أمناء على المصلحة العامة وأن يحصل كل كائن حي على حقه في الوصول إلى الموارد الأساسية.

4. كان غاندي مهتماً بالتقدم الأخلاقي للكائن البشري والمحرك الرئيسي لهذا التقدم هو السوراج، الانضباط الذاتي والفردانية المتظاهرة مع بعضهما بشكل وثيق، ومفهوم الانضباط الذاتي يتضمن التزاماً داخلياً طوعياً تجاه الآخرين بحيث يعي المرء تماماً البعد الاجتماعي لأفعاله بدون الوقوع في الرغبات الأنانية.

وهذا ما يجسد مفهوم السارفودايا Sarvodaya لدى غاندي الذي يعني "أعظم خير لأكبر عدد" وهذا الأمر يتحقق عندما يصبح أعضاء المجتمع على استعداد للتخلي عن مصالحهم قصيرة الأجل من أجل الصالح العام⁽¹⁾، السارفودايا كلمه سنسكريتية الأصل وتتكون من شقين، "سارفو Sarvo" وتعني الكل و"دايا" Udaya وتعني السعادة أي أن السارفودايا تعني "السعادة للجميع"، ووفقاً لغاندي فإن السارفودايا يجب أن تكون هدفاً لجميع نشاطات الكائن البشري بحيث ترنو إلى الصالح الأعظم Summum Bonum وهذه السعادة لا تقتصر على الإنسان فحسب بل تشمل الحيوان والعالم الطبيعي أيضاً، ومن خلال تحقيق نظام اجتماعي مكتفٍ ذاتياً يمكن القضاء على التبعية السياسية والاقتصادية وعمل نهضة شاملة في جميع الميادين بما فيها الروحية لجميع أفراد الجنس البشري⁽²⁾ وتعدُّ السارفودايا ظاهرة صلبة واضحة في الأديان التقليدية، وكان غاندي قد استخدم هذا المصطلح عام 1904 عندما قام بترجمة كتاب روسكن "حتى هذا الأخير" إلى اللغة الكوجارتية وترجم عنوان الكتاب بحيث حمل اسم "سارفودايا"، وإذا كانت الفكرة تحتل جزءاً من فكر غاندي حتى قبل أن يقرأ كتاب روسكن إلا أن قراءته للكتاب أدت إلى انقلاب فكري لديه، وكانت الفكرة الأساسية في الكتاب هي أن ما فيه مصلحة للجميع فهو بالضرورة يحمل مصلحة للفرد⁽³⁾، وهي على النقيض تماماً من الفكرة التي تقوم عليها الرأسمالية التي تفترض أن مصلحة الفرد هي الأساس وأن مجموع مصالح الأفراد تعمل على مصلحة الجميع.

تهدف السارفودايا للصالح العام وتؤكد على المساواة على جميع المستويات، واقترح غاندي ترتيبات هيكلية لمنع خلق الطبقات أو التمييز أو الاستغلال في التنظيم الاجتماعي واعتمد في ذلك على نظام من الأخلاق ينبع من داخل الفرد يعمل على الضبط والتوازن، وفي مثل هذه الأجواء فإن الفرد يسيطر على

(1) Monika Kirloskar-Steinbach, *op. cit*, p. 269

(2) Thomas Joseph Parathara, *op. cit*, p. 560

(3) Prabodh Kumar Rath, *op. cit*, p. 38

ثروته ومواهبه بكل ثقة ويستخدمها لمصلحة الجميع وخاصة المحتاجين، وهكذا فإن التنظيم الاجتماعي سيكون خالياً من الشرور ويخلق شروطاً ملائمة تحت على التنمية الشاملة لجميع الأفراد وتحقيق الهدف النهائي وتحقيق الذات، وليس هناك حواجز بين الرجل والمرأة، ويحوز الجميع على الاحترام والحقوق، وتعد الحقيقة واللاعنف والتضحية بالنفس والتسامح الروحي من الركائز الأساسية للسارفودايا التي تعتمد الساتياغراها كسلاح وحيد للتغيير الاجتماعي، وتعد كل من الحرية والعدالة والمساواة وال أخوة أجزاء أساسية من السارفودايا، ووفقاً لغاندي فإن الأفراد الذين يعملون من أجل السارفودايا يجب أن يتعلموا فن ضبط النفس ومعاناة الذات، وهاتان الصفتان تعدان بمثابة الدروع التي تقيهم، كما يجب أن يتحلى هؤلاء بالتواضع والتخلي عن شرب المسكرات والمخدرات وأن يتحلوا بفضائل الأخلاق مثل الحقيقة واللاعنف وعدم السرقة والبراهماتشاريا Brahmacharya أي السلوك الذي يتفق مع براهما وأن يكون لديهم إيمان راسخ بخير البشرية⁽¹⁾.

وفي الممارسة العملية كانت الساتياغراها قد تضمنت في الغالب تنظيم القاعدة الشعبية وخاصة طبقة المضطهدين والمهمشين ودفعها نحو النشاط وتمكينها من الحكم الذاتي في جميع أنحاء الهند، وسلك غاندي ما أسماه "البرنامج البناء Constructive Programme" الذي هدف إلى خلق بدائل للتعنف والإمبريالية، وهو برنامج في صميم نهجه المتعلق باللاعنف، مهد الطريق لحملات العصيان المدني الكبرى وكان المحرك الرئيسي لبناء الشخصية والتحول السياسي نحو البورنا سواراج، وصور غاندي البرنامج البناء بقوله: "بالنسبة لي فإن معالجة العصيان المدني بدون البرنامج البناء سيكون مثل اليد المشلولة التي تحاول رفع الملعقة"، وأكد من خلال البرنامج البناء على ضرورة الوحدة بين المسلمين والهندوس⁽²⁾.

وبدلاً من شعار "ليتركونا وشأننا" دعا غاندي إلى شعار "لننهض بأنفسنا" أي الانتقال من "هم" إلى "نحن" والانتقال من النقايس إلى البناء والنهوض، وبذلك كان لللاعنف وجهان: وجه التعاون مع الخير، ووجه ال لاتعاون مع الشر، وهذان الوجهان بمثابة حدي سيف الساتياغراها كما عبر عنهما ناغلر، وهما ما دعاها غاندي "البرنامج البناء" حيث تخلق الأشياء وتجري إصلاحات في مجتمعك الخاص وترفض محاولات الآخرين لإضعافك أو استغلالك⁽³⁾.

(1) Thomas Joseph Parathara, **op. cit**, p. 561

(2) Sean Chabot, **op. cit**, p.212-213

(3) مايكل ناغلر، مرجع سابق، ص 171، 175

كان البند الرئيس الأول في البرنامج البناء هو الوحدة المشتركة وكانت حالة النبذ هي البند الثاني، أي إعادة الانسجام بين المسلمين والهندوس، والتخلص من الغطرسة الطائفية ضمن الجماعة الهندوسية، أي أن البرنامج البناء كان يهدف لبناء مجتمع مُتآلف ومحَب، وكانت وحدة القلب تكمن وراء كل مشاريعه بصرف النظر عن التباينات بين أفراد المجتمع⁽¹⁾، وقد ركز البرنامج البناء على نواحي عديدة⁽²⁾:

1. استجابة للعنف الهيكلي دعا غاندي إلى المساواة الاقتصادية وإنتاج الخادي والصناعات المحلية.
2. استجابة للعنف المعرفي دعا غاندي إلى التعليم الأساسي ومحو الأمية وتعليم لغات الشعوب الأصلية واستقلالية المرأة.
3. في مواجهة العنف اليومي دعا غاندي إلى إنهاء التُّبذ وإدمان الكحول والظروف غير الصحية.
4. المساواة الاقتصادية تعُدُّ الأساس للاستقلال اللاعنفي مشيراً إلى أن نظام اللاعنف من المستحيل تحقيقه في ظل وجود فجوة كبيرة بين الأغنياء وملايين الجياع.
5. أوضح غاندي أن الأشكال غير المرئية للعمل البناء اللاعنفي أكثر حيوية من خلق حملات الساتياغراها المثيرة للغاية مثل مسيرة الملح.

والواقع يشير إلى أن الحكم البريطاني لم يكن هو الاستعباد الوحيد الذي تخضع له الهند، بل كانت الهند ضحية للعديد من العوائق من صنع الهنود أنفسهم، وكان غاندي قد أراد إصلاحاً داخلياً من خلال العمل التطوعي بدوافع ذاتية وعملاً ببناءً، وفي سبيل ذلك أراد تحويل حزب المؤتمر من تنظيم سياسي إلى العمل البناء، واقترح إعادة تسمية الكونغرس باسم "لوك سيواك سانغ" أي "جمعية الموظفين العموميين" وذلك لتعبئة الشعب للعمل والنضال من أجل السواراج غير أن أعضاء الكونغرس من الحزب السياسي لم تأبه به ولم تعره أي اهتمام، وكان بناء سواراج الذي يحلم به غاندي يبدأ من مستوى القاعدة الشعبية، وهذا يعني إزالة جميع أنواع الهيمنة والظلم والتمييز والفصل العنصري، وبينما كان غاندي يؤمن بكل هذا كان حزب المؤتمر يرنو نحو الاستقلال السياسي ويعمل على تعبئة الجماهير نحو ذلك الهدف وليس نحو العمل البناء كما هو الحال مع غاندي الذي أسس منظمات تطوعية مثل "رابطة مغازل جميع الهند" AISA و"رابطة صناعات عموم الهند" AIVIA و"هاريجان سيواك سانغ" HSS التي كانت تُعنى بمعالجة مسألة الطبقات في الهند، ومن خلال تلك المنظمات شجَّ غاندي برنامجاً لإعادة إعمار الريف لتمكين الناس المضطهدين، كان

(1) المرجع نفسه، ص182

(2) Sean Chabot, *op. cit*, p.214

يوجههم اجتماعياً بشكل أساسي، وجندهم في التعبئة السياسية وقت الحاجة كما هو الحال في مسيرة الملح⁽¹⁾.

ووفقاً لمستيري فقد عدَّ غاندي نفسه اشتراكياً، غير أن أفعاله ومعتقداته لم تدل على ذلك، فقد دعا إلى نوع من الشيوعية البدائية ولكن من الناحية العملية كان غاندي مرتبطاً بشكل وثيق بمصالح البرجوازية الهندية، كان طوباوياً رجعيّاً فشل حتى في اتباع فلسفته وتعاليمه، وكان زعيماً برجوازيّاً حارب من أجل استقلال الهند نيابة عن البرجوازية الهندية، وخان باستمرار العمال والفلاحين متجاهلاً مطالبهم، وكان كفاحه ضد الظلم الطبقي والطائفي أسطورة كاملة ومطلقة لأنه في الواقع عمل على تقوية تلك الانقسامات⁽²⁾.

كان نهرو قليل الإيمان بأسلوب غاندي المتعلق بالتغيير الجذري للمجتمع من خلال التغيير الأخلاقي، وبخلاف غاندي لم يكن لديه معتقدات دينية واضحة، فاختلقت وجهات النظر بينهما في قضايا الدولة والحضارة الحديثة والنزعة الأخلاقية وعلاقتها بالاستقلال⁽³⁾، ولم تكن استراتيجية غاندي لتحقيق سواراج الهند مقبولة من نهرو وباقي قادة المؤتمر وعدّوه أمراً غير واقعي⁽⁴⁾ ووضعته في حيرة، وحول أفكاره الاقتصادية كتب نهرو في سيرته الذاتية بأن تلك الأفكار خاطئة تماماً ومن المستحيل تحقيقها، ومع ذلك واصل غاندي نشر وجهات نظره الاجتماعية والاقتصادية والسياسية غير التقليدية على نطاق واسع⁽⁵⁾.

وفيما يتعلق بالدولة فقد استند غاندي في تحليلها إلى القواعد الأخلاقية أيضاً، فرأى أن الابتعاد عن القانون الطبيعي أدى إلى الفساد الأخلاقي، ويمكن العودة الجماعية لذاك القانون الأبدي واستعماله كمرشد وموجه في العلاقات الاجتماعية، وما دام الأفراد ملتزمين أخلاقياً ومتضامنين ذاتياً فلا داعي لوجود سلطة خارجية قهرية مثل الدولة، وليس هناك حاجة إلى مؤسسات أو سلطات سياسية لتنظيم العلاقات المتبادلة بل أن هؤلاء الأفراد ينظمون حياتهم عن طريق الأنيركية المستتيرة، Enlightened Anarchy ومع ذلك لم ينكر غاندي تماماً أهمية الدولة في الحياة العملية، فالدولة المركزية القسرية يمكن أن تعيق التطور الأخلاقي للفرد وهذا الأمر جعله يعتقد أن الدولة اللاعنافية المثالية ستكون أنيركية منظمة Ordered Anarchy وتلك الدولة ستكون البديل الثاني من حيث الأفضلية، وإذا لم تقم الدولة بمهامها يمكن للمواطنين أن يعملوا على

(1) Dhananjaya Kumar Rout, **op. cit**, P.18 - 19

(2) Ravi Mistry, **op. cit**,

(3) Nuti Namita, **op. cit**, p.129

(4) Dhananjaya Kumar Rout, **op. cit**, P.18

(5) Joseph S. Friedman, **op. cit**, p. 57

تعديلها أو إلغائها عند الضرورة، وفضل غاندي غياب المؤسسات السياسية والقادة السياسيين، وعد التمسك بالمبادئ الدستورية بأنه أمر لا داعي له أثناء تقدم الدولة باتجاه الأنيركية المستنيرة بحيث يصبح كل فرد حاكماً لنفسه ويدير شؤون نفسه بطريقة لا يضر بها جيرانه، وهذه النظرية تعبر عن نظرة غاندي المتواضعة للعالم وللمستقبل الهند الذي يقدم مفهوماً ورؤية غير تقليدية؛ فالدولة المثالية لديه لا تمتلك حكومة تمثيلية أو دستوراً أو سلاحاً أو قوة بوليسية أو جيشاً أو تصنيعاً أو آلات أو عملة نقدية أو مدن حديثة، فهي دولة غير رأسمالية وغير شيوعية، لا يوجد فيها استغلال ولا يوجد فيها عنف ديني ولا قانون مدني، وتقوم على أسس أخلاقية تعبر عن الرغبة الجماعية للشعب من نواحي عديدة، وتعكس كتابات غاندي في هذا المجال مبادئ أنيركية من حيث أنها تدعو إلى ما قبل الحداثة مستنيرة أخلاقياً وغير سياسية، تقوم على تصور وجود قرى غير سياسية مكتفية ذاتياً تنقل من فرص الاستغلال السياسي وتزيد من احتمالات الحريات الفردية، ويصبح الفلاحون من الناحية السيكولوجية أكثر ثقة في قدرتهم على حكم أنفسهم وتدبير شؤونهم والدفاع عن أنفسهم ضد العدوان الخارجي⁽¹⁾.

وإذا كان نموذج هوبز Thomas Hobbes (1588 – 1679) قائماً على جعل الدولة هي أساس التحليل السياسي والضامنة للأمن، فإن غاندي استبدله بمفهوم التكافل الإنساني، فكان نموذج غاندي اللاعنفي له أهداف مزدوجة: تحول ديموقراطي حقيقي للمجتمع ينتج عنه تأمين نظام اجتماعي أخلاقي، فكانت السياسة لديه مجرد بحث عن الأخلاق، ولم تستند القواعد السياسية لديه إلى فكرة القانون أو النواحي التقنية بل اعتمدت على مفهوم التكافل الاجتماعي⁽²⁾، ويعد الإصلاح الروحي شرطاً مسبقاً لمستقبل الدولة الهندية الذي يجعل الحكومة لا ضرورة لوجودها، وبواسطة الساتياغراها يمكن للهنود أن يعيشوا حياة آبائهم المستنيرة، فالحكومة تعدُّ عائقاً لوجود الأخلاق أكثر من كونها قناة لتحقيقه⁽³⁾، وإذا كان هوبز افترض في تحليله أن الإنسان شرير وأناني بطبعه الأمر الذي قاده إلى نظرية العقد الاجتماعي، فإن غاندي رأى أن الإنسان خير بطبعه، وأن البشر لا يتم حكمهم برغباتهم، كما ترى نظرية العقد الاجتماعي، بل من خلال حسن تقديرهم لضبط النفس والمعاناة الذاتية، وهي في النهاية دوافع أخلاقية، وإذا كان هوبز قد حاول أن

(1) Joseph S. Friedman, *op. cit.*, p. 55, 59 - 60

(2) Ramin Jahanbegloo, *op. cit.*, p. 3

(3) Joseph S. Friedman, *op. cit.*, p. 55

يصف ويفسر ويحلل كيفية نشوء الدولة بشكل واقعي، فإن غاندي تمنى خلق الدولة المثالية اللاعنفية المستقبلية⁽¹⁾.

كانت الأفكار غير التقليدية التي حملها غاندي حول التحديث قد جعلت البريطانيين والهنود يصفونه بالأنيركي⁽²⁾، غير أن غاندي لم يدافع عن الأنيركية بحد ذاتها بل بوصفها أحد الشروط الأساسية للحكم الذاتي الحقيقي، أي السوراج الذي اعتبره الهدف الأساسي، وكانت تأملات غاندي المستقبلية غامضة في بعض الأحيان، تغيرت أفكاره حول الموضوع قليلاً مع مرور الوقت كما تشير بعض كتاباته عشيّة انتقال السلطة، غير أنها بقيت تحتوي على استمرارية كبيرة لتسويغ هذا التصور، ومع اقتراب عهد استقلال الهند بدا واضحاً أن غاندي وقع في ورطة، فأفكاره اليوتوبية الغربية بدت أنها لن تتحقق على أرض الواقع، فكانت إحدى الطرق لحل هذا التناقض الاعتراف بدور إشراف محدود للسلطات الحكومية، ففي منتصف عام 1946 اقترح مخططاً يسمح للحكومة من خلاله أن تلعب دوراً في المجتمع في مجالات محددة وهي إنتاج القطن والحفاظ على الثروة الحيوانية وتنظيم الغزل اليدوي غير أنه في النهاية بقي لا يعترف بالحكومة الحديثة⁽³⁾، وهو بذلك حاكي النصوص الأساسية في الديانات الهندية التقليدية التي تشير إلى عصرٍ ذهبي في الماضي، فتشير إلى أوصاف لحقب ساد فيها السلام والازدهار في الماضي رغم اشتغالها على عناصر فانتازيا مثل المحاصيل الدائمة التجدد، وتلك الأوصاف تعدُّ أساسية في الحركات الدينية والاجتماعية والسياسية اليوم، ويعدُّ غاندي من هذه الناحية يوتوبياً استخدم مفهوم رما راجا الهندوسي أو حكم راما أو العصر الذهبي بوصفه وسيلة لإيصال أفكاره، وحدد ما كان يؤمن أنه هيكل الحضارة الهندية القديمة ليكون أساس اليوتوبيا التي أمل في تحقيقها في الهند الحديثة، وفاضل على نحو مباشر بين رؤيته الماضي/المستقبل وبين الديستوبيا، الرأسمالية والاشتراكية التي شاهدها في الغرب المادي التنافسي؛ لأنه بالنسبة لغاندي يجب أن يتم تأسيس اليوتوبيا على الروحانية⁽⁴⁾.

(1) Ramin Jahanbegloo, *op. cit*, p. 3

(2) Talal Ahmed, *op. cit*,

(3) Joseph S. Friedman, *op. cit*, p. 55, 61

(4) لايمان تاور سارجنت، مرجع سابق، ص 75

الفصل الثالث

فلسفة اللاعنّف لدى جين شارب

حياة شارب ومحطاته السياسية

قد يكون من المستحيل في الوقت الحالي قراءة أو كتابة أي بحث حول المقاومة والاحتجاج بدون الإشارة إلى أفكار جين شارب Gene Sharp (1928-2018) الذي يعدّه الكثيرون ملهم الثورات المعاصرة ابتداءً من الثورات الملونة في أوروبا الشرقية وصولاً إلى ثورات الربيع العربي، ووصفه البعض بأنه كلوزوفيتز الحرب اللاعنفية⁽¹⁾، ولقب بـ "ميكافيلي اللاعنف"، كتب ما يزيد عن عشرين كتاباً حول اللاعنّف والحركات الاجتماعية⁽²⁾، استوحى أفكاره من حياة وفكر غاندي، ولكن في حين استند غاندي إلى الجانب الأخلاقي فإن شارب استند إلى البراغماتية وشدد على أن اللاعنّف يجب استخدامه لأنه فعال أكثر من العنّف⁽³⁾.

درس شارب علم الاجتماع في جامعة ولاية أوهايو وحصل على درجة الدكتوراه عام 1968 في النظرية السياسية من جامعة أكسفورد، وقام بتدريس العلوم السياسية في جامعة ماساتشوستس منذ عام 1972، وفي عام 1973 نشر شارب كتابه "سياسة العمل اللاعنفي" The Politics Of Nonviolent Action الذي يعدّ أهم بين مؤلفاته، غير أن هذا الكتاب تم تجاهله لفترة طويلة من الزمن، على الأقل في المجتمع العلمي، ومتأثراً بكل من هنري ثورو Henry D. Thoreau (1817 - 1862) وغاندي طور شارب نظرية السلطة واللاعنف في ثلاثة مجلدات تجاوزت الألف صفحة، فصل شارب في المجلد الأول نظرية السلطة كإطار لفهم كيفية عمل اللاعنّف، وصنف أساليب العمل اللاعنفي في المجلد الثاني، فيما انتقل لديناميات العمل اللاعنفي في المجلد الثالث⁽⁴⁾ وجمع مئات الأدلة من التاريخ التي تؤيد وجهة نظره، وقد عمل منفرداً إلى حد كبير إذ كان فكر اللاعنّف يتعارض مع الفكر السائد بين علماء السياسة والجمهور العام في فترة اتسمت بالحرب الباردة.

(1) Naucke Philippe, "Gene Sharp: Nonviolent Action and the Rose Revolution: On the Confusion of Political and Scholarly Success", pp.91-102, In book: **Caucasus, Conflict, Culture: Anthropological Perspectives on Times of Crises**, Curupira Workshop (Editor), (Marburg: Förderverein Völkerkunde, 2013), p. 91

(2) Marcie Smith, Change Agent: Gene Sharp's Neoliberal Nonviolence (Part One) (CUNY), ARTICLES ISSUE #28 MAY 10, 2019, from: [HTTPS://NONSITE.ORG/CHANGE-AGENT-GENE-SHARPS-NEOLIBERAL-NONVIOLENCE-PART-ONE/](https://nonsite.org/change-agent-gene-sharps-neoliberal-nonviolence-part-one/)

(3) Brian Martin, Gene Sharp's Theory of Power

(4) Naucke Philippe, **op. cit**, p. 92 - 93

في مطلع الألفية الثالثة، وبالتحديد عام 2000 استمدت أبحاث اللاعنف نفساً جديداً عن طريق بيتر أكرمان Peter Ackerman (1946-) تلميذ شارب الذي أصدر مؤلفه الموسوم بـ "قوة أكثر تأثيراً" A Force More Powerful وأوراق بحثية أخرى مثل "البعد الاستراتيجي للمقاومة المدنية The Strategic Dimension of Civil Resistance" عام 2008 كما نشر شارب نفسه مؤلفاً جديداً عام 2005 عنوانه: "شن النضال اللاعنفي" Waging Nonviolent Struggle وهذه الأعمال انتهت إلى نتيجة واحدة ألا وهي "إثبات" أن العمل اللاعنفي قابل للنجاح في الحياة الواقعية⁽¹⁾.

من مؤلفات شارب الشهيرة التي وجدت رواجاً كتاب صغير بعنوان "من الديكتاتورية إلى الديمقراطية" تم نشره عام 2003 والذي تم ترجمته إلى 35 لغة حول العالم زاعماً أن هذا الكتاب يحمل إطاراً مفاهيمياً للعمل اللاعنفي، وهو بمثابة ملخص شعبي لكتابه "سياسة العمل اللاعنفي"، ويقال بأنه ألهم النشطاء السياسيين حول العالم لاتخاذ إجراءات ضد الأنظمة القمعية⁽²⁾.

ومن الجدير بالذكر أن ملخصات "الكتب الشعبية" ليست بالأمر المستحدث، فقد عملت تقنية الطباعة التي اخترعها جوتنبرج عام 1454 على نشر أفكار مارتن لوثر Martin Luther (1483-1546)، ليس على المستوى الألماني فحسب بل على المستوى الأوروبي أيضاً، ومع ذلك فإن أسلوب لوثر كان له دور كبير في نشر أفكاره، وكان اعتقاده بأن ترجمة أفكاره من اللاتينية إلى الألمانية بطريقة أكاديمية ليست الطريقة المثلى لمخاطبة الجمهور العريض، فعمل على نشر كتابه "عظة في الغفران والرحمة" عام 1518 بلغة ألمانية مبسطة وسهلة تتجنب اللغة العلمية واللهجة المحلية في آن معاً، ويعد هذا الكراس المنشور الذي لاقى نجاحاً فورياً النقطة الحقيقية لانطلاق حركة الإصلاح الديني في أوروبا⁽³⁾، وعلى غرار ذلك عمل شارب على نشر كتيبه "من الدكتاتورية إلى الديمقراطية" بأسلوب مبسط، بعيد عن الأسلوب الأكاديمي المعقد، وحاكى بذلك الكتب المدرسية التي تعتمد على السرد على شكل نقاط متعددة، وكما استفاد مارتن لوثر من المطبعة استفاد شارب من الشبكة العنكبوتية، الإنترنت، في نشر أفكاره والترويج لها.

(1) Naucke Philippe, *op. cit*, p.94

(2) *Ibid*.

(3) محمد الشرقاوي، مرجع سابق، ص125

اللاعنف بوصفه وسيلة لإسقاط الأنظمة الديكتاتورية

شارك شارب النظرة السائدة لدى جُلِّ مفكري الغرب بشأن الصراع، وهي النظرة القائلة بأن الصراع في المجتمع أمر حتمي، وأن بعض الخلافات يتم تسويتها بالاعتماد على الأساليب السلمية مثل المفاوضات والحوار والتراضي، وهذه الأساليب تتطلب أن يقدم طرفي الصراع تنازلات من أجل الوصول إلى حل، وتستخدم هذه الأساليب عندما تكون القضايا قيد الخلاف غير أساسية، وحتى في هذه الحالات فإن الحل يتأثر بميزان قوى أطراف الصراع أكثر مما يتأثر بتقييم مشترك لحل عادل، وأما في النزاعات الحادة التي تدور حول القضايا الأساسية، من الصعوبة بمكان تقديم تنازلات قد يعدها طرفاً أو أطراف الصراع بمثابة كارثة تحقيق بمبادئهم ومعتقداتهم ومجتمعهم وحتى حياتهم⁽¹⁾.

مع ذلك فقد حذر شارب من استخدام الوسائل السلمية والعنيفة على السواء، فحذر من أسلوب المفاوضات، ورأى أن من الجهل الاعتقاد بأن المفاوضات أو الحوار هما الرد المناسب لحل النزاعات التي تكون فيها القضايا الأساسية مهددة بالخطر حيث لا يتخلى الخصوم عن أهدافهم أو أساليبهم دون قتال، ولا يعقل هنا أن نتوصل إلى حل فيه فوز لطرفي النزاع، وهناك حقيقتين علينا أن نتذكرهما بشأن المفاوضات: الحقيقة الأولى أن العدالة النسبية وأهداف الآراء المختلفة لا تحدد فحوى الاتفاقية الناجمة عن المفاوضات، والحقيقة الثانية أن قوة وقدرة كل طرف هي التي تحدد فحوى الاتفاقية الناجمة عن التفاوض بنسبة كبيرة، وفي النهاية تأتي النتائج الحقيقية من المفاوضات من خلال تقييم لأوضاع القوة الحتمية والقوة النسبية للأطراف المتنافسة، كما أشار شارب إلى أن نظام الحكم الدكتاتوري قد يلجأ إلى التفاوض من موقع قوة في وقت يعاني من وجود مقاومة تقلق مضاجعه ويود عرض التفاوض على المعارضة لكي يجبرها نحو الاستسلام تحت شعار "صنع السلام"، ويمكن أن يلجأ إلى التفاوض من موقع ضعف فيكون النظام الدكتاتوري فعالاً مهدداً، وفي هذه الحالة نجد أن الحكام الديكتاتوريين يسعون وراء التفاوض لكي ينقذوا أكبر جزء من السيطرة والثروة التي لا زالت بين أيديهم، وفي كلتا الحالتين يجب على الحركات الديمقراطية ألا تساعد الحكام الديكتاتوريين الذين "ينصبون مصائدهم في قلب العملية التفاوضية"⁽²⁾.

وإذا كانت الثقة ميزة لدى الساتياغراهي كما يرى غاندي، فإن الثقة معدومة في فكر شارب البراغماتي، تماماً كما هو الحال لدى ميكافيلي، فوفقاً لشارب، مهما كانت الوعود التي يقدمها الحكام

(1) جين شارب، البدائل الحقيقية، مؤسسة ألبرت أينشتاين، ص 2 - https://www.aeinstein.org/wp-content/uploads/2013/09/TARA_arabic.pdf

(2) جين شارب، من الديكتاتورية إلى الديمقراطية، ص 2، 17 - 18

الدكتاتوريون في التسوية السلمية فإنها تصب في اتجاه تأمين خنوع خصومهم من الحركات الديمقراطية، وفي النهاية تجدهم حقيرين لدرجة أنهم ينتهكون الاتفاقيات التي وقعوا عليها، وإذا وافقت الحركات الديمقراطية على وقف المقاومة من أجل التخلص المؤقت من القمع والاضطهاد فسينتهي بهم المطاف إلى الشعور بخيبة الأمل، فقلما يقلل التوقف عن المقاومة من حجم الاضطهاد، حيث أنه عند زوال الضغوط الداخلية والدولية عن الحكام الديكتاتوريين تجدهم يمارسون قمعاً وعنفاً أكثر وحشية من السابق، ويؤدي انهيار المقاومة الشعبية إلى إزالة قوة التوازن التي قيدت سيطرة وهمجية النظام الديكتاتوري الأمر الذي يفتح المجال أمام الحكام الديكتاتوريين ليتحركوا ضد أي شخص يريدونه، المقاومة لا المفاوضات هي الضرورية للتغيير في النزاعات حيث تكون القضايا الأساسية على المحك، وعلى المقاومة في جميع الحالات تقريباً أن تستمر حتى تزيل الحكام الديكتاتوريين من السلطة⁽¹⁾.

بالمقابل فقد حذر شارب من اللجوء إلى العنف، فوضع الثقة في أساليب العنف إنما يعني استخدام أسلوب للنضال يتميز الطغاة دائماً بالتفوق فيه؛ حيث تتميز الأنظمة الديكتاتورية باستعدادها لاستخدام العنف الذي تستطيع به سحق الحركات الديمقراطية مهما طال الزمن، وفي نهاية المطاف لا تجد هذه الحركات أمامها خياراً إلا مواجهة الحقائق العسكرية الصعبة وهي أن الأنظمة الديكتاتورية تتفوق بامتلاكها للعتاد العسكري والذخائر ووسائل النقل وتتفوق بحجم القوات العسكرية بحيث لا تستطيع الحركات الديمقراطية برغم شجاعة أفرادها من أن تكون في أغلب الأحيان مثيلاً لها⁽²⁾.

كما رفض شارب استخدام العنف إلى جانب استخدام النضال اللاعنف، إذ قد يؤدي ذلك إلى إلحاق الدمار بالأعمال المختلفة التي يعمل اللاعنف من خلالها وبالتالي يؤدي إلى عدم تأثير وانهيار وتدمير أو هزيمة النضال اللاعنف في أسوأ الأحوال⁽³⁾، وإذا كان في بعض الحالات يتم استخدام العنف المحدود ضد أنظمة الحكم الديكتاتورية، وكان أمراً لا يمكن تجنبه، وقد ترفض بعض الجماعات التخلي عن أساليب العنف حتى في حالة معرفتهم بأهمية دور النضال اللاعنف، وفي مثل هذه الحالات يجب الفصل التام بين أعمال العنف وأعمال اللاعنف عن طريق الفصل الجغرافي ومجموعات السكان والتوقيت والقضايا⁽⁴⁾، وهذا

(1) جين شارب، من الديكتاتورية إلى الديمقراطية، ص 19

(2) المرجع نفسه، ص 12

(3) جين شارب، البدائل الحقيقية، ص 11

(4) جين شارب، من الديكتاتورية إلى الديمقراطية، ص 31

الأمر لا يتناقض مع فكر شارب إذ أن نبذ العنف لديه لا ينبع من عقيدة أو مبدأ وإنما من موقف براغماتي، وما دام أن العنف يمكن أن يحقق الهدف المنشود فلا تثريب في ذلك .

كما هو الحال مع غاندي فقد أكد شارب على قوة اللاعنّف ورأى أن النضال اللاعنفي لا يعني القصور والمسالمة وإنما هو "حرب اللاعنّف" وفقاً لتعبيره، وهو مصمّم لمقاتلة خصم عنيف ذو إرادة، ومجهز بأحدث آلات الحرب وبقوة عسكرية ضخمة، يعني أنه مصمّم على قهر خصوم من الصعب هزيمتهم بواسطة العنف⁽¹⁾، وإذا كان العنف لدى غاندي يشمل العنف الهيكلي والعنف الثقافي فإنه لا يشمل ذلك لدى شارب، إذ يعمل بناء شارب لللاعنف والسلام بسلاسة في إطار عدم تدخل الدولة في السوق، وهذا البناء يضعه في سلسلة طويلة مع منظري السلام الرأسماليين من أمثال مونتسكيو Montesquieu (1689-1755) وأندرو كارينجي Andrew Carnegie (1835-1919) وتوماس فريدمان Thomas Friedman (1953-) الذين جادلوا بأن السوق الحرة هي أفضل آلية لبناء السلام، وبذلك فإن شارب لم ينظر للعنف الهيكلي الناتج عن السوق الحرة على أنه عنف، على غرار ما فعل غاندي، فقد عرّف العنف بأنه التسبب المباشر للإصابة الجسدية أو الوفاة للأشخاص بأي وسيلة أو التهديد بإلحاق مثل هذا الضرر⁽²⁾ وهذا التعريف يقتصر على العنف البدني، ومع ذلك نجد شارب قد عارض عمليات التخريب، أي تدمير الممتلكات، وعدها بمثابة عملية لا تتوافق مع العمل اللاعنفي لأسباب براغماتية عديدة⁽³⁾:

1. قد يؤدي التخريب بطريقة غير مقصودة إلى إصابة أو موت أفراد أبرياء .
2. التخريب قد يؤدي إلى استخدام العنف الجسدي ضد الأفراد الذين يحاولون التصدي له.
3. التخريب يتطلب السرية في التخطيط والتنفيذ وهي أمور لا تتسق مع العمل اللاعنفي.
4. التخريب يتطلب عدد قليل من المنفذين مما يقلل من عدد المشاركين في الحملة اللاعنفية.
5. التخريب يدل على انعدام الثقة في كفاءة النضال اللاعنفي.
6. من الممكن أن يؤدي التخريب إلى تدني الدعم والتعاطف مع الحملة اللاعنفية خاصة في حالة حدوث إصابات أو وفيات.

(1) جين شارب، الانتفاضة والنضال بلا عنف، ص 7

(2) Marcie Smith, Part One, *op. cit.*

(3) Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works* (Boston: The Albert Einstein Institution, 2013), p. 102 - 103

7. قد يؤدي التخريب إلى استفزاز الخصم وارتفاع وتيرة القمع، مع الأخذ بعين الاعتبار أن التخريب من غير المرجح أن يضعف قوة الخصم النسبية.

على الرغم من أن سياسة اللاعنف يمكن استخدامها في المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية إلا أن شارب ركز على الأولى: اللاعنف السياسي، وكان الهدف الأساسي المعلن في معظم أعمال شارب قد انصب على إسقاط الحكم الديكتاتوري وبناء حكم ديموقراطي بدلاً منه، بل أن كتابه الأشهر "من الديكتاتورية إلى الديموقراطية"، وكما هو واضح من العنوان مكرس لغاية إسقاط الحكومات الديكتاتورية، وذكر شارب في مقدمة الكتاب: "يركز هذا العمل على المشكلة العامة وهي كيفية القضاء على النظام الديكتاتوري ومنع قيام نظام دكتاتوري جديد" ...⁽¹⁾.

دعا شارب إلى استخدام التخطيط الاستراتيجي كأن يكون لدى مخططي المقاومة فهم عميق لجميع نواحي الصراع التي تشمل العوامل المادية والتاريخية والحكومية والعسكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية والنفسية والاقتصادية والدولية حيث أنه لا يمكن تطوير الاستراتيجيات إلا في إطار النضال المحدد وخلفياته، ومن الضروري تحديد الهدف الحقيقي للنضال ويجب مراعاة مسألة أن القضاء على أنظمة الحكم الديكتاتورية وحده لا يشكل هدفاً كافياً، فالهدف في هذه الصراعات يجب أن يكون متمثلاً في إنشاء مجتمع حر يحكمه نظام حكم ديموقراطي، وأضاف شارب بأن علينا أن نتذكر أن هدف الاستراتيجية الرئيسية في مواجهة أنظمة الحكم الديكتاتورية لا يتوقف ببساطة عند القضاء على الديكتاتورية ولكن يستمر حتى يتم وضع نظام ديموقراطي ويجعل من نشوء دكتاتورية جديدة أمراً مستحيلاً، يجب أن تكون أساليب النضال المختارة قادرة على المساهمة في تغيير توزيع قوى المجتمع المؤثرة من أجل تحقيق الأهداف المذكورة أعلاه: القضاء على الديكتاتورية، وخلق نظام ديموقراطي، واستحالة ظهور دكتاتورية جديدة⁽²⁾.

يبدو أن شارب، كما هو الحال مع غاندي، افترض بأن سياسة اللاعنف تصلح للمقاومة بصرف النظر عن طبيعة العوامل الهيكلية التي تعمل في ظلها، ولذلك نجده لم يتعرض للعوامل الهيكلية اللازمة للهدم والبناء كالعوامل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها، وترك الأمر لمخططي المقاومة، ومع أن كيفية الانتقال إلى الديموقراطية هي محل خلاف بين المفكرين في الحقل السياسي، والفرضية القائلة بأن إسقاط الديكتاتورية تؤدي إلى الديموقراطية بشكل آلي تفتقر إلى الإثبات، بل أن شارب نفسه لم يؤكد، إلا أن شارب لم يخض في تفاصيل بناء نظام ديموقراطي على أنقاض الحكم المنهار في وقت شرح بالتفصيل

(1) جين شارب، من الديكتاتورية إلى الديموقراطية، ص 8

(2) المرجع نفسه، ص 41 - 42

الاستراتيجيات والتكتيكات اللازمة لإسقاط الديكتاتوريات، فكان التركيز على كيفية الهدم الأمر الذي قد يزيد من الشك حول الزعم القائل بارتباطه بالسياسة الأمريكية التي عملت على إسقاط بعض الأنظمة الديكتاتورية المناهضة لسياستها في الوقت الذي لا يهتما ماهية النظام الذي يمكن أن يعقب ذلك.

ومع ذلك فقد دعا شارب إلى تبني خطة واضحة من أجل التحول نحو الديمقراطية بحيث تكون هذه الخطة جاهزة للتطبيق عندما تضعف الديكتاتورية أو تنهار، وتكون قادرة على إجهاد أي محاولة لمصادرة السلطة من خلال انقلاب عسكري، وأن تعمل تلك الخطة لتأسيس حكومة ديمقراطية دستورية تمنح حريات سياسية وفردية كاملة، وأكد شارب أن الفشل في التخطيط يؤدي إلى ضياع مكتسبات باهظة الثمن، وعلى قادة القوى التي تدعم الديمقراطية أن يكونوا على استعداد مسبق للتحول المنظم نحو الديمقراطية، ثم يجب تفكيك الهيكلية الديكتاتورية ومن ثم بناء الأسس الدستورية والقانونية ومعايير السلوك لديموقراطية قوية⁽¹⁾.

حذر شارب من الانقلابات التي قد تعقب سقوط الديكتاتورية وحث على مقاومتها وعدم منحها غطاءً شرعياً من خلال المقاومة اللاعنفية، ودعا إلى كتابة دستور يعمل على فصل السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية عن بعضها بشكل واضح، ودعا إلى تقييد أعمال الشرطة والمخابرات والجيش بشكل حاسم بحيث يمنع أي تدخل قانوني سياسي⁽²⁾.

وفقاً لشارب فإن التحدي السياسي يساهم في خلق توزيع عادل للقوى المؤثرة من خلال حشد المجتمع ضد النظام الديكتاتوري، كما أن تطوير قدرات النضال اللاعنفية تعني أن قدرات الحكم الديكتاتوري في مواجهة أعمال العنف لا تستطيع أن ترهب المواطنين وترغمهم على الخضوع لأنهم يمتلكون أساليب قوية في مواجهة وإعاقة الديكتاتورية في فرض قوتها، أضف إلى ذلك أن حشد القوى الشعبية من خلال التحدي السياسي تعزز مؤسسات المجتمع المستقلة لأن الخبرة المكتسبة من ممارسة القوة المؤثرة لا تنسى بسهولة، وتؤدي المعرفة والمهارات المكتسبة أثناء النضال إلى صياغة شعب أكثر قدرة على مواجهة أي ديكتاتور جديد، إن هذا التحول في موازين القوى يزيد من فرص إنشاء مجتمع ديمقراطي قوي، وفي نظر شارب فإن تقنيات النضال اللاعنفية تساهم في تحويل المجتمع نحو الديمقراطية من خلال التقنيتين السلبية والإيجابية، فلا تمنح التقنية السلبية قيادة الحكم ذريعة للاضطهاد، إذ أن قادة الحركة وبحكم سياسة اللاعنف لا تسمح لهم باستخدام العنف، بينما تعمل التقنية الإيجابية من خلال حصول الشعب على وسائل يستطيعون من

(1) المرجع نفسه، ص 56 - 57

(2) المرجع نفسه، ص 58

خلالها الحصول على حريتهم والدفاع عنها ضد أي حكم ديكتاتوري في المستقبل، ومن هذه التأثيرات الإيجابية ما يلي⁽¹⁾:

1. يصبح المواطنون أكثر ثقة بأنفسهم في تحدي تهديدات النظام الحاكم وفي تحدي قدرته على فرض أساليب الاضطهاد العنيفة.
2. يوفر النضال اللاعنفي أساليب اللاتعاون والتحدي التي يستطيع المواطنون من خلالها مقاومة السيطرة غير الديمقراطية من قبل أي مجموعة ديكتاتورية.

لم تتجاوز أطروحات شارب الديموقراطية وبناء الدولة سوى المراهنة على التقيد بسياسة اللاعنف القدرة على كسر شوكة الديكتاتورية، الأمر الذي عرضه للعديد من الانتقادات، بل أن سميت Marcie Smith تجرأت على القول بأن شارب كان ميكافيلياً حديثاً ولكن بطريقة معكوسة؛ فلم يكن مهتماً مثل ميكافيلي في كيفية بناء الإرادة الشعبية التي تدعم القوة السياسية أو تحافظ عليها أو توجهها أو تحولها، وبدلاً من ذلك كان مهتماً بكيفية تفكيكها، فلم تكن الدولة بالنسبة لشارب هي الجائزة بل هي العدو والهدف المراد شله وحله، وبذلك تماهى شارب مع النيوليبرالية التي تؤمن إيماناً راسخاً بالسوق الحر وما يتضمنه من خصخصة واسعة⁽²⁾.

وإذا كان غاندي يرنو نحو تغيير الفكر والقيم لدى المواطنين وبناء السوراج، فإن هدف شارب انصب على إسقاط الديكتاتورية وبناء نظام ديموقراطي، ومع ذلك فإن شارب لم يركز على تغيير الفكر والقيم باتجاه الليبرالية بقدر تركيزه على بناء المؤسسات الديموقراطية الهيكلية بما في ذلك وضع دستور للبلاد، وهي فكرة ربما تتسق مع سياسة بلاده الولايات المتحدة التي فرضت ذلك بنجاح في ألمانيا واليابان بعد الحرب العالمية الثانية، بينما فشلت فشلاً ذريعاً في أفغانستان والعراق بعد احتلالهما في مطلع الألفية الثالثة.

والواقع يشير إلى أنه من الصعب أن نفصل التغيير في المؤسسات عن أي من إبدال القيم أو التغيير العام في البناء الاجتماعي، لأنه من الممكن القول بأن التغيير في المؤسسات السياسية قد يعكس تغييراً في القيم السائدة والبناء الاجتماعي كما أن التغيير في المؤسسات قد يسبق تغيير القيم، أي أن تغيير المؤسسات يُعدُّ بُعداً مستقلاً من أبعاد الثورة، ومن أمثلة ذلك الوضع في ألمانيا بعد خلع القيصر؛ ففي أعقاب الحرب العالمية الأولى، وعلى الرغم من إقامة بناء كامل من المؤسسات الجديدة فقد بقيت قيم الشعب الألماني على ما كانت عليه قبل خلع القيصر، وكذلك الأمر في اليابان بعد الحرب العالمية الثانية،

(1) جين شارب، من الديكتاتورية إلى الديمقراطية، ص 34، 42

(2) Marcie Smith, Part One, *op. cit.*

حيث أصرت دول الحلفاء على بناء نظام برلماني ديمقراطي يهبط بالإمبراطور من منزلة "كائن إلهي" كي يصبح ملكاً دستورياً على الطريقة الغربية، وإذا أصبحت قيم الملكية الدستورية والبرلمانية الديمقراطية ثابتة في اليابان، فإن هذا مثال واضح للتغيير في المؤسسات التي تسبق تغيير القيم، بل قد يكون لتغيير المؤسسات أثر في إبدال القيم⁽¹⁾.

نظرية السلطة

صدرت الطبعة الأولى من كتاب "سياسة العمل اللاعنف" لجين شارب عام 1973، غير أن الكتاب لم يجد صدقاً في الأوساط الأكاديمية، ولم يعترف الباحثون بأن شارب قد صاغ نظرية جديدة تتعلق بنظرية السلطة، بل رأوا أن ما قدمه لم يكن عملاً أصيلاً، ففي عام 1970، أي قبل صدور كتاب شارب بثلاث سنوات صدر المقال الشهير لحنا أرندت Hanna Arendt الموسوم بـ "في العنف" On Violence الذي ميزت فيه بين مفهومي السلطة Power والقوة Strength فالأول مشتق من إجماع المجتمع بينما الثاني يمكن أن يكون بقدرة فردية خالصة، كما أن تبني شارب لمفهوم العنف كان محدوداً بحيث اقتصر على العنف الجسدي ولم يتعداه إلى العنف الرمزي⁽²⁾ Violence Symbolic أو العنف الهيكلية⁽³⁾.

كان تأثير شارب لدى الساسة والدوائر الأكاديمية قليل النفوذ نسبياً حيث التركيز على نظريات العنف في كلا المجالين، فالتفسير المفرط في التبسيط في نظرية شارب لم تجذب انتباه علماء السياسة، ومن ناحية أخرى فإن نهج شارب لا يناسب المنظرين الليبراليين من حيث أن التغيير لدى شارب في المجتمع يأتي من القاعدة باتجاه القمة، في حين أن الماركسيين اعتمدوا في تحليلاتهم على نهج العنف والأحزاب الطليعية والتحليل البنوي، بينما الأفكار الغاندية الأكثر انسجاماً مع أفكار شارب لديها القليل من المتابعين بين علماء الاجتماع الفرديين، وبالمقابل فإن حضور شارب في الميدان كان بارزاً، وفي حين أن تحليل شارب يعتبر أكثر قابلية للتطبيق في ظل الأنظمة الاستبدادية التي تقترب بشكل أكبر من صورة الحاكم

(1) أ. س. كوهان، مرجع سابق، ص 26

(2) العنف الرمزي هو مفهوم سوسيولوجي معاصر، يعني أن يفرض المسيطرون طريقتهم في التفكير والتعبير والتصور الذي يكون أكثر ملائمة لمصالحهم، ويتجلى في ممارسات قيمية ووجدانية وأخلاقية وثقافية تعتمد على الرموز كأدوات في السيطرة والهيمنة مثل اللغة، والصورة، والإشارات، والدلالات، والمعاني. فهو عنف نائم خفي هادئ، غير مرئي وغير محسوس حتى بالنسبة لضحاياه، ويعد مفهوم العنف الرمزي واحداً من المفاهيم المهمة التي تصدرت طروحات بيير بورديو المبكرة عام 1972 (ويكيبيديا)

(3) Naucke Philippe, op. cit, p.93

والمحكوم إلا أن أفكاره وجدت لها صدى ومتابعة كبيرة في الديمقراطيات الليبرالية أيضاً حيث تعقيد هياكل السلطة التي تحد من أهمية نظريته⁽¹⁾.

أحد التفسيرات لتجاهل أعمال شارب من قبل الأكاديميين أن نظرية السلطة التي قدمها كانت غاية في التبسيط بحيث لا يمكنها أن تجذب انتباه علماء السياسة في وقت كان فيه مفكرون كبار يشار إليهم بالبنان يتم مناقشة أفكارهم حول السلطة على نطاق واسع مثل غرامشي (1937- Antonio Gramsci (1891 وفوكو (1984-1926) Michel Foucault⁽²⁾، ففي ثلاثينيات القرن المنصرم عمل غرامشي على تطوير مفهوم الهيمنة Hegemony لشرح كيف حافظت الأنظمة الرأسمالية على شرعيتها على الرغم من النقص النسبي للقوة، ثم عمل ميشيل فوكو على تطوير فكرة السلطة موضعاً أنها مبنية على العلاقات ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمعرفة، واتفق شارب مع كل من فوكو وغرامشي على أن السلطة تعبر عن علاقات أكثر من كونها أشياء يمتلكها الأفراد، إلا أن شارب صاغ نظرية السلطة Theory of Power في نموذج بسيط، إذ نظر للمجتمع على أنه يتكون من حكام ومحكومين، وأن سلطة الحكام تُستمد من موافقة المحكومين، وتأتي أهمية وقدرة اللاعنف من خلال القدرة على سحب تلك الموافقة، وهو أسلوب يستخدم للوقوف أمام المشكلات الرئيسية الحديثة الناتجة عن الديكتاتورية والإبادة الجماعية والحروب والظلم، ومع أن شارب لم يُفصّل في قضية الحكام والمحكومين إلا أنه أشار إلى أن الجزء المعني بالحكام ليس فرداً واحداً بل يشمل الجماعات والهيئات المسؤولة عن هيكل الدولة مثل الجهاز البيروقراطي والجيش والشرطة العاملة تحت قيادة الحاكم، وبالتالي فإن شارب نظر للسلطة على أنها لا تتوقع في شخصية فرد واحد بل انحاز للرأي القائل أن السلطة تعددية وتتوزع بين المجموعات وفي مواقع متنوعة يطلق عليها "توزيع السلطة" Loci of Power الأمر الذي يوفر قوة موازية ضد سلطة الحاكم الفرد وخصوصاً عندما تكون السلطة موزعة بشكل كبير⁽³⁾، وأشار شارب إلى أن السلطة السياسية التي يمتلكها الحكام تأتي من المجتمع الذي يحكموه، ويعتمد الحاكم والنخب المسيطرة في مصادرهم للسلطة على تعاون الشعب ومؤسسات المجتمع الذي يحكموه، ويعتمد مدى توافر هذه الموارد على تعاون وطاعة مختلف الجماعات والمؤسسات والأفراد والشعب بصفة عامة⁽⁴⁾. وبالتالي فقد بحث جين شارب عن السلطة في أسفل هرم المجتمع لا في أعلاه، فقد نظر في الحياة اليومية

(1) Brian Martin, **Gene Sharp's Theory of Power**, op. cit,

(2) Naucke Philippe, **op. cit**, p.93

(3) Brian Martin, **Gene Sharp's Theory of Power**, op. cit,

(4) Gene Sharp, **The Role of Power in Nonviolent Struggle**, Monograph Series, Number 3, The Albert Einstein Institution, September, 2000, p. 3

والمؤسسات والمشافي والمدارس والسجون وفي الجيش، ورأى أن هذه السلطات موازية لسلطة الحاكم والبرلمان والأحزاب وغيرها من السلطات في أعلى الهرم، وإنَّ أساس السُّلطة السِّياسية التَّقليدية المتمثِّلة بمؤسَّسات المراقبة والعقاب هي من ضمن المجتمع نفسه، وإنَّ الحاكم يمثل صدى لهذه السلطة داخل المجتمع، فإن قوَّة أي حاكم تكمن في قوة قبول المحكومين لسلطته، وأن القانون نفسه لا يعد قانوناً إلا إذا نَفَّذ وتمَّ القبول به من قبل المجتمع.⁽¹⁾

وأشار شارب بشكل واضح إلى الرؤيتين السائدتين لمفهوم السلطة السياسية⁽²⁾:

1. الوحدة المترابطة المتجانسة Monolithic والتي تنظر للسلطة على أنها هرمية، تتركز في قمة الهرم، يتحكم فيها قلة من الأفراد، وترى أن السلطة دائمة وممتينة وليس من السهولة أو السرعة تحطيمها.

2. الرؤية الاجتماعية للسلطة: وهي ترى بأن السلطة تستمد قوتها من الدعم الشعبي، وتنتظر للسلطة على أنها هشّة وتعتمد في استمرارها وقوتها على تعاون العديد من المؤسسات والشعب.

تبنى شارب الرؤية الثانية وعرّف السلطة السياسية، التي هي أحد أنماط السلطة الاجتماعية، على أنها إجمالي الوسائل والتأثيرات والضغوط، بما في ذلك القوة والمكافآت والعقوبات المتاحة للاستخدام لتحقيق أهداف القائد الأعلى للسلطة، ووفقاً لشارب فإن مصادر سلطة الحاكم تعتمد بشكلٍ وثيق على طاعة وتعاون الأفراد في المجتمع، أو نظرية الموافقة على السلطة، وبدون موافقة الأفراد، من خلال دعمهم النشط أو بالرضوخ والإذعان، لن يكون للحاكم سوى القليل من السلطة، فالطاعة بمثابة القلب للسلطة السياسية⁽³⁾، وتعتمد جميع الحكومات على التعاون والطاعة لكي تبقى، وعندما يرفض الناس التعاون فإن الحكومات تخسر جميع الركائز التي تسندها، واستشهد شارب بمقولة كارل دوتش (Karl Deutsch 1912 – 1992): "حتى الديكتاتوريات الاستبدادية تعتمد على دعم الجماهير والمجتمعات لكي تستمر في حكمها"⁽⁴⁾، وكل حاكم بحاجة لقبول سلطته، ومفتاح الطاعة العفوية يأتي من خلال وصوله إلى العقل، والطاعة نادراً ما تكون عفوية ما لم تكن مستندة إلى الولاء وليس إلى الإكبار، وبالتالي فإن جوهر

⁽¹⁾ ريبال العلي، "السلطة السِّياسية والطَّاعة عند جين شارب" www.alawan.org/2020/09/26/ -السلطة-السِّياسية-والطَّاعة-عند-جين-

ش/prettyPhoto#

⁽²⁾ Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, p.4

⁽³⁾ Brian Martin, *Gene Sharp's Theory of Power*

⁽⁴⁾ جين شارب، *البدائل الحقيقية*، ص 7، 12

السلطة يعتمد على الرضا والقبول، وليس القهر والإجبار، وكذلك العكس، فإن ضعف أو انهيار السلطة يعتمد على طاعة المحكومين، ويتم اتخاذ قرار الطاعة أو عدمه بطريقة واعية، وعدم الطاعة يؤدي إلى انهيار السلطة، واستناداً لمفهوم السلطة لدى شارب فإن الحكام ليس لديهم سلطة متأصلة بحد ذاتهم بل تأتي هذه السلطة من مصادر خارجية وهذه المصادر كما ذكرها شارب هي⁽¹⁾:

1. السلطة Authority : أي السلطة بحد ذاتها، وهي الحق في القيادة والتوجيه يسمعها أو يطيعها الآخرون، وهي مقبولة طواعية من قبل الشعب، موجودة بدون فرض العقوبات، بل يكفي أن تكون محسوسة ومقبولة لدى الشعب، وهي بالتالي لا تتطابق مع مفهوم القوة Power .
2. المصادر البشرية: قوة الحكام تتأثر بعدد الأفراد الخاضعين لهم والمتعاونين والذين يزودونهم بمساعدات خاصة، ونسبة هؤلاء الأشخاص بالنسبة لعدد السكان ومدى وشكل تنظيماتهم.
3. المهارات والمعارف: تتأثر قوة الحكام أيضاً بالمهارات ومعارف الأفراد الطائعين لهم.
4. عوامل غير ملموسة: وتأتي من العوامل الأيديولوجية والسيكولوجية مثل العادات والمواقف تجاه الطاعة والخضوع ووجود أو عدم وجود إيمان مشترك أو إحساس بالمهمة.
5. الموارد المادية: وهي الممتلكات أو الموارد الطبيعية والمالية والنظام الاقتصادي والاتصالات والنقل.

6. العقوبات: عرفها المنظر القانوني الإنجليزي أوستن John Austin (1790-1859) بأنها "فرض الطاعة"، وتستخدم العقوبات لإتمام الإذعان الطوعي، وزيادة مستوى الطاعة، ويمكن أن تكون العقوبات عنيفة أو غير عنيفة، وقد يكون هدفها العقاب أو الردع.

وبما أن السلطة تستند إلى تعاون مجموع مكونات الشعب ومؤسساته، فهي الأساس الذي يقوم عليه اللاعنف لدى شارب، فالحرية مثلاً ليست أعطية من الحاكم، بل هي نتيجة رغبة الجماهير في السيطرة على سلطة الحاكم، وجميع السلطات تستند إلى طاعة المرؤوسين، وإذا لم تتم هذه الطاعة وما يتبعها من عصيان فإن السلطة تتبخر⁽²⁾، "وعندما يرفض المحكومون حق الحكام في الحكم والسيطرة يكونوا قد سحبوا الرضا أو الاتفاق العام الذي يجعل وجود الحكومة ممكنه، ويطلق خسارة السلطة على هذا النحو عمليه "تحلل قوة الحكام" وقد تستمر عمليه التحلل هذه إلى درجة أن يفقد الحكام السلطة"⁽³⁾، وهي تشكل جوهر

(1) Gene Sharp, **How Nonviolent Struggle Works**, p. 5 - 7

(2) Harry Murray, **op. cit**, p.154

(3) Gene Sharp, **The Role of Power in Nonviolent Struggle**, p. 4

العمل اللاعنفي، ويبدو أن شارب استند في تحليله لهذه القضية إلى الناحية السيكولوجية التي تؤدي إلى الخضوع، وهي قضية فردانية وطوعية التوجه، ولم يذهب في تحليله نحو الهيكل الاجتماعي الذي يمكن أن يزودنا برؤية أخرى لفهم قضية الموافقة⁽¹⁾ قد تكون أكثر عمقاً، إلا إذا افترض ضمناً أن الهيكل الاجتماعي هو الذي يشكل سيكولوجية المحكومين.

إذا قررت غالبية المواطنين القضاء على الحكومة وتوفرت لديهم الرغبة في تحمل ممارساتها القمعية بغيه الوصول إلى ذلك تصبح قوة الحكومة والذين يؤيدونها غير قادرة على حماية الحكومة البغيضة، واستشهد شارب بأوستن الذي استنتج أنه لن يكون هناك إمكانية لإجبار الناس على العودة إلى الطاعة الدائمة والخضوع، وأما ميكافيلي فقد صرح بأن الأمير الذي يعاديه جميع العامة لن يستطيع توفير الأمن لنفسه، وكلما زادت قسوته كلما ضعف نظام حكمه⁽²⁾، ويميل تشالمرز جونسون Chalmers Johnson (1931-2010) وهو مؤرخ واقتصادي أمريكي، يميل إلى الاعتقاد بوجود علاقة عكسية بين السلطة واستخدام القوة، كلما تطلب النظام السياسي مزيداً من القوة للحفاظ على مكانته كلما مال ل أن يفقد شرعيته في نظر جمهوره، ومع ذلك فقد واجه هذا الاعتقاد نقداً يمكن أن يتعداه إلى شارب الذي تبني موقفاً مشابهاً، فالاستخدام المتزايد للقوة من جانب نظام ما قد يكون وظيفياً، بمعنى أنه يؤدي في النهاية إلى استقرار الشرعية، فأنت إذا نجحت في كسب الوقت بالعمل على سند النظام ودعمه ستصل عاجلاً أم آجلاً إلى دعم الجماهير، أي أن وسائل القسر يمكن أن تؤدي إلى المزيد من السلطة⁽³⁾.

استمد شارب الفكرة الأساسية لنظريته من الفيلسوف الفرنسي لابويسيه Étienne de La Boétie (1530-1563) في نظرية الموافقة Consent Theory التي تقدم تحريراً مفاهيمياً، ومضمونها أنه يمكن تقويض سلطة الحكام من خلال سحب الدعم للحاكم من خلال عدم طاعة الأوامر وعدم دفع الضرائب والاضرابات والمسيرات، فهي نظرية للعمل اللاعنفي، قد يبدو الحاكم قوي ولكنه في الواقع ضعيف، فسحب الموافقة تعني سقوط النظام بعد أن يصبح قائداً بلا جنود⁽⁴⁾، وتعد "مقالة في العبودية الطوعية" من أهم أعمال الكاتب الفرنسي ومؤسس النظرية الأنثروبية لابويسيه أن لم تكن الوحيدة والتي أشتهر بها، وفي المقال يؤكد على أن الطغاة يمتلكون السلطة لأن الشعب منحهم إياها، وقد تخلي المجتمع عن الحرية،

(1) Brian Martin, *Gene Sharp's Theory of Power*

(2) جين شارب، من الديكتاتورية إلى الديمقراطية، ص23

(3) أ. س. كوهان، مرجع سابق، ص157

(4) Brian Martin, *Gene Sharp's Theory of Power*

وفضل الرق والهيمنة والانصياع بدلاً من الحرية، وبالتالي ربط لابيوسيه الطاعة والهيمنة معاً، وهي العلاقة التي ستكون في وقت لاحق نظرية من قبل المفكرين الأنيركيين، والحل ببساطة عن طريق رفض دعم الطاغية، فأصبح واحداً من أقدم دعاة العصيان المدني والمقاومة اللاعنافية، ووضح لابيوسيه بأن موافقة الشعب مطلوبة من أجل السلطة، وتلك الموافقة ممكن أن تُسحب بلا عنف.⁽¹⁾

غير أن الإقدام على سحب التعاون ليس بالأمر السهل دائماً، وقد أدرك شارب ذلك إذ قد يتعرض الأفراد في الحملات اللاعنافية للضرب والمعاملة القاسية والقتل، كما أن شارب لم يعد بالنجاح في جميع الحالات خاصة على المدى القصير⁽²⁾ فمن ناحية يحتاج سحب التعاون إلى المبادرة والثقة بالنفس، والتمرد على الروتين لاستعادة الشعب سلطته المفقودة أو كما أشارت أليس ووكر Alice Walker (1944-) الأديبة والناشطة في مجال حقوق الإنسان بأن "الطريقة الأكثر شيوعاً لتخلي الناس عن سلطتهم هي الاعتقاد بأنهم لا يملكون أي سلطة"⁽³⁾، ويرى البعض أن الطاعة حاجة فردية طبيعية، بمعنى غريزية، والأفراد مجبولون على غريزة الخضوع ومن ثم الطاعة والتسلط⁽⁴⁾، ووفقاً لليفور إدوارد Lyford P. Edwards وهو كاهن أمريكي عاش في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين: "إن أي مؤسسة-بالغة ما بلغت من السوء والفساد- ستظل باقية إذا كانت عميقة الجذور في أرض الأعراف السائدة حتى تفرض الضرورة الملحة إلغائها، ذلك أن الإنسان أسير عاداته وتقاليده، ومعظم المؤسسات نتائج العاطفة لا العقل، وقد يفضل الإنسان أن ينكبد المعاناة والخسارة على أن يسقط من نظامه الاجتماعي مؤسسة قائمة اعتاد بقائها طويلاً، ولا يعني شيء هنا أن تكون المؤسسة البديلة أكثر امتيازاً، ... سيعترف بالبديل على مضض وتحت وطأة الضرورة الملحة فقط..."⁽⁵⁾، ونبه جان ماري مولر لهذه الفكرة حين قال: "نحن على استعداد للرضوخ والتعاون أكثر من استعدادنا للعنف" وتذكر كلمة "تعاون" عموماً بموقف هؤلاء الذين يتواطؤون مع العدو عند احتلاله أرض الوطن، ولكن يمكن توسع هذا المفهوم ليشمل التواطؤ مع الظلم: "إن شعباً مستعبداً وخانعاً، سواء استعبده الخوف أم قنع بهزيمته، هو الحليف الأمثل للحكم الذي يضطهده،" وحينذاك، فإن التمرد لا يعد معارضة للنظام فحسب بل احتجاج على صمت العامة السلبي، إنه اللاعنف

(1) ويكيبيديا

(2) Mark Engler, *op. cit.*

(3) Andreas Speck, *op. cit.*, p. 37

(4) رعد عبد الجليل، مرجع سابق، ص 134

(5) أ. س. كوهان، مرجع سابق، ص 26

في مواجهه التعاون الذي تقوم به الأغلبية مع الظلم القائم⁽¹⁾، غير أن الاحتجاجات اللاعنافية في وجه القوة العسكرية الساحقة يمكن أن تواجه برد فعل لا طاقة للشعب على تحمله؛ وذلك من خلال ترويع المواطنين ومن ثمّ إذعانهم للأمر الواقع كما حصل في الصين عام 1989 على أثر سحق انتفاضة تيانانمن، وفي أوزباكستان عام 2005 حيث عملت الحكومة على قمع المعارضة اللاعنافية المناهضة لها مخلفة مئات القتلى، وهذا الإذعان يعد أمر طبيعي لتصرف الإنسان؛ إذ أن غريزة البقاء تردعه عن المخاطرة في سبيل أهداف نبيلة⁽²⁾.

ويبدو أنه ليس من السهولة اللجوء للعصيان، فنحن جزء من شبكة العلاقات والتركيبات التي تُنتجها السلطة التي تتركنا ضمن نطاق قليل الخيارات، ولذلك فإن الحركات الاجتماعية لا تسعى لاستبدال الحكومة بأخرى فحسب بل تهدف بداية إلى التغيير الاجتماعي، وتحدي علاقات السلطة وبناء روابط جديدة ونماذج مختلفة للسلطة⁽³⁾، إنها تسعى للتأثير في التفكير، فالثورة تبدأ في العقول، وربما لهذا السبب كانت الثورات عبر التاريخ تقوم على أكتاف الفئة الشابة والمتففة في المجتمع، ويبدو أن التقدم في السن لدى الإنسان يؤدي إلى قبوله للنظام الاجتماعي السائد، سواء أكان الأمر بتخمر العقول تحت تأثير المتاريس الفكرية أم بالخضوع والاستكانة أم بسبب اليأس من عملية التغيير، بينما فئة الشباب لم تعشعش في عقولهم الفكرة القائلة بأن النظام السائد هو الحقيقة الوحيدة، ويرفضون الهيكلية والعلاقات السائدة في المجتمع وبطبيعة الحال يتمتعون بعنفوان الشباب.

عموماً فإن الناس يقبلون على الطاعة خوفاً من العقوبات ولكنها ليست السبب الوحيد للطاعة، قد تكون هي السبب المهيمن في حالة الحكم الدكتاتوري الذي يلجأ للبطش والسجن والقتل، ومع ذلك هناك أسباب أخرى لفرض الطاعة ومن هذه الأسباب⁽⁴⁾:

1. العادة أو التقليد: فالشعب قد اعتاد الطاعة بدون اعتراض.
2. الالتزام الأخلاقي: وذلك بسبب القيم الاجتماعية أو الدينية التي نشعرنا بأننا ملزمون أخلاقياً وليس بالضرورة قانونياً بالطاعة حتى لا ننحرف عن الأعراف والمسارات المقبولة في المجتمع.

(1) جان ماري مولر، مرجع سابق

(2) Richard Lappin, "The Politics of Nonviolence: A Critical Review", **Central European Journal of International and Security Studies**, January 2009 3(2):202-206, at: [file:///C:/Users/USER/Downloads/Sharp-bookreview_20090418%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/USER/Downloads/Sharp-bookreview_20090418%20(1).pdf)

(3) Andreas Speck, **op. cit.**, p.36

(4) **Ibid**, p.36

3. المصلحة الخاصة: التي تتمثل في العائد المالي أو المكانة وقد نتماهى مع الأفراد الذين في السلطة أو لا نشعر بأن هناك قضية مهمة تدفعنا للتمرد والعصيان.

4. نقص الثقة بالنفس: نشعر من خلالها بالعجز ونقص السلطة الداخلية لدينا.

"وتعد العقوبات عنصراً هاماً لإبقاء السلطة السياسية للحكام خاصة في أوقات الأزمات، غير أن مدى فعالية هذه العقوبات يعتمد على رد فعل الشعب حيال تلك العقوبات، ولكي تكون العقوبات فعالة ينبغي أن يخاف الناس منها وأن يصبحوا بعد تطبيقها مستعدين مرة أخرى للتعاون والطاعة"⁽¹⁾، ولأن توتى تلك العقوبات أكلها مادامت الطاعة محدودة، فهناك علاقة خاصة بين العقوبات والاذعان: احتمالية وقدرة فرض العقوبات يعتمد على الطاعة والتعاون، وتعتمد فعالية تلك العقوبات على استجابة المحكومين المهددين أو الذين تفرض عليهم العقوبة، وإلى أي درجة هناك طاعة بدون تهديد، وإلى أي درجة هناك عصيان في ظل وجود عقوبات، يؤدي ارتفاع مستوى الطاعة إلى زيادة الضبط وفرض العقوبات، والعكس صحيح، فكلما تدني مستوى الطاعة كلما ضعف مفعول العقوبات⁽²⁾، وهذا يعني بأن "القمع لا يؤدي بالضرورة إلى إخضاع المواطنين؛ وذلك أن العقوبات لكي تكون فعالة ينبغي أن تؤثر على عقول المواطنين وأن تؤدي إلى الخوف والاستعداد للطاعة، ومن شأن التطبيق المكثف والحازم والحاذق الذي تقوم بها المعارضة أن يفجر مشاكل الخصم الذاتية وأن يحد بالتالي من فعالية استخدامه لقواته"⁽³⁾، ويميل معظم الأفراد غالباً إلى تقادي المعاناة الناتجة عن العقوبات إلا في حالات خاصة تؤدي إلى العصيان على الرغم من وجود تلك العقوبات، وأحياناً يكون الإذعان ناتجاً عن عدم الرغبة في دفع فاتورة العصيان، وهذا العصيان بدوره يتطلب الثقة بالنفس وحافز للمقاومة والاستعداد لتحمل المعاناة الناتجة عن العقوبات⁽⁴⁾ وبالتالي فإن أول أمر يجب على الناس المضطهدين القيام به هو التغلب على الخوف الشديد الذي يكبحهم عن العمل⁽⁵⁾، وهو شرط مسبق للكفاح اللاعنفي، فالخوف والكفاح اللاعنفي لا يلتقيان، ونقل شارب عن غاندي قوله: "هناك أمل بأن يتحول الفرد العنيف إلى لاعنفي، لكن ليس هناك أمل بأن يكون الفرد الجبان لاعنفي"، الخوف ينشأ من فرضية الضعف لدى الفرد، يجب أن يكون لدى المقاومين المدنيين ثقة في عدالة وقوة قضيتهم ومبادئهم ووسائل عملهم، ويعد نبذ الخوف أو السيطرة عليه أمر وثيق الصلة بالثقة العالية التي يمتلكها الفرد والتي تعمل

(1) Gene Sharp, *The Role of Power in Nonviolent Struggle*, p. 4

(2) Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, p.8

(3) Gene Sharp, *The Role of Power in Nonviolent Struggle*, p. 5 - 6

(4) Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, p.13

(5) مايكل ناغلر، دليل اللاعنفي، مرجع سابق، ص16

بدورها كمحفز فعال للسعي نحو التغيير، كما أن المشاركة في النضال بحد ذاته تعمل على إزالة الخوف على مراحل⁽¹⁾ أي أن هناك علاقه متبادلة، فنبت الخوف يزيد من الإقدام والإقدام يزيد من نبت الخوف.

وإذا عدنا إلى غاندي فإنه يرى أن "ثمة نوعان من السلطة: ال أول مكتسب عن طريق الخوف من العقاب، والآخر بواسطة أفعال المحبة،" أي أن السلطة لا تأتي من العقاب بحد ذاته بل من الخوف من العقاب، وبالتالي إذا لم يكن هناك خوف لا توجد سلطة، ولذلك فإن المستبدين يحكمون عن طريق الخوف أكثر مما يحكمون عن طريق السلطة الفعلية التي يملكونها لإيقاع ال أذى، يمكن للعنف أن يؤذينا لكن ليس بوسعه تغيير آرائنا وسلوكنا، فقط الخوف من العنف بوسعه فعل ذلك⁽²⁾، ووفقاً لنهرو فإن جوهر تعاليم غاندي كانت متجسدة في عدم الخوف والحقيقة والفعل المتحالف معهما، مع إبقاء رخاء الجماهير نصب الأعين. علمتنا كتبنا القديمة أن أعظم هبة يمكن أن يحصل عليها الفرد أو الأمة هي أبهايا (عدم الخوف)، لا بمعنى الجرأة الجسدية فحسب بل بمعنى غياب الخوف من العقل. وقد قال جاناكا وياخبالكا في فجر تاريخنا إن وظيفة قادة الشعب هي جعله لا يخاف. غير أن النزوة المهيمنة في الهند الخاضعة للحكم البريطاني هي نزوة الخوف. هذا الخوف الطاعي الخائق الضاغط، الخوف من الجيش، الخوف من البوليس، الخوف من أجهزة الأمن السرية المنتشرة بشكل واسع، الخوف من الطبقة الرسمية، الخوف من القوانين التي وضعت من أجل القمع والسجن، الخوف من وكيل الإقطاعي، الخوف من المرابي، الخوف من البطالة والموت جوعاً اللذين يقفان عند العتبة باستمرار. ضد كل هذا الخوف الطاعي ارتفع صوت غاندي الهادئ الحازم قائلاً: لا تخف! لا تكن خائفاً! وهل كان الأمر على هذه الدرجة من البساطة؟ ليس تماماً. فالخوف يقيم أشباحه وأوهامه التي تكون أكثر إثارة للرعب والخوف من الخوف نفسه، والواقع، حين يجري تحليله بهدوء ويتم قبول عواقبه عن رغبة وإرادة يفقد الكثير من رهبته⁽³⁾، فكان تحية الخوف جانباً أو على الأقل التظاهر بالشجاعة والإقدام أمراً أساسياً لخوض غمار العمل اللاعنفى، وقد عبر عن ذلك نيلسون مانديلا في مذكراته: "...إن الشجاعة ليست في غياب الخوف ولكنها الانتصار عليه، لقد أحسست بالخوف مرات لا حصر لها ولكنني أخفيت وراء قناع الشجاعة، فالشجاع ليس من لا يعرف الخوف ولكن الشجاع هو من يقهر الخوف"⁽⁴⁾.

(1) Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, p53.

(2) مايكل ناغلر، البحث عن مستقبل لاعنفى، مرجع سابق، ص 140

(3) جواهر لال نهرو، ج 2، مرجع سابق، ص 105

(4) نيلسون مانديلا، مرجع سابق، ص 542

ووفقاً لشارب هناك أربع آليات ممكنة للتغيير من خلال سياسة اللاعنف⁽¹⁾:

1. التحويل Conversion : وفيها يلجأ الخصم إلى تبني جانباً من وجهة نظر الحركة ويُقرُّ بأن أهدافها مقبولة وجيدة.
2. التسوية Accommodation: ويقرر الخصم تقديم بعض التنازلات للحركة وهي عادة ما تكون تنازلات محدودة لا تمتد إلى حدوث تغيير جذري في موقف الخصم حيث يلجأ إليها عندما يدرك أن من مصلحته عمل ذلك، وقد يهدف إلى قطع الطريق على انشقاق داخلي أو تقليل خسائره أو تقادي وقوع كارثة أكبر أو لإنقاذ ماء الوجه، وهذا النمط من التغيير وفقاً لشارب هو الأكثر شيوعاً.
3. الارغام الل اعنفي Nonviolent Coercion: وفيها يتم تحقيق الاهداف رغماً عن الخصم وضد إرادته ويصبح هذا ممكناً عندما تتجح الحركة في قطع مصادر قوة الخصم بدرجة كبيرة ويحدث هذا لأسباب عديدة أهمها: عندما يصبح التحدي الذي يواجهه الخصم شعبياً واسع النطاق بحيث يصعب السيطرة عليه من خلال القمع أو عندما تتقلص قدره الخصم على تطبيق القمع وتنفيذ سياساته بسبب حدوث تمرد واسع من قبل الجيش أو البوليس أو الرفض الواسع النطاق للمساعدة من جانب البيروقراطية أو رفض التعاون من جانب قطاعات شعبية واسعه النطاق من المواطنين.
4. التحلل Disintegration : ويحدث عندما يتم قطع مصادر قوة الخصم بالكامل بحيث لا يمكنه البقاء والاستمرار بعد ذلك، وفي هذه الحالة لا يبقى هناك جهاز متماسك يستطيع حتى قبول الهزيمة أي أن قوة الخصم قد تحللت كلياً.

وفي الواقع العملي فإن الآلية الأكثر شيوعاً في الحملات اللاعنفية الناجحة تقع في الوسط بين الاكراه والتحويل، أو تسوية لاعنفية Nonviolent Accommodation وفي هذا النموذج يلجأ الخصم إلى تلبية مطالب النشاط اللاعنفيين بدون أن يواكب ذلك تغيير في آرائهم حول القضايا المتنازع حولها ومن دون أن يفقد القدرة على الاستمرار في الصراع غير أنه يصل لمرحلة يدرك من خلالها أن ميزان القوى يتحول ضده ويجد أنه من الحكمة السياسية اللجوء للمفاوضات لأنها أقل تكلفة أو أسهل من التشبث بالمقاومة⁽²⁾.

(1) Gene Sharp, **The Role of Power in Nonviolent Struggle**, p. 15 - 16

(2) Véronique Dudouet, **op. cit**, p.15

جادل شارب بأن العمل اللاعنفي يميل إلى توزيع السلطة وأن التغيير الذي يتحقق عن طريق اللاعنف من المحتمل أن يكون أكثر ديمومة، إلا أن النتائج العملية كما يبدو تعتمد على السياق السياسي، فعلى سبيل المثال فإن الثورة الإيرانية (1978-1979) تمت من خلال اللاعنف إلى حد كبير، ولكن سرعان ما تحولت تلك الثورة إلى نظام قمعي مركزي، وهناك عوامل كثيرة تضافرت لتشكيل ذلك التحول مثل البيروقراطية والقوات المسلحة والهيكل الهرمي وأيديولوجية الإسلام الشيعي والهيكل السياسي العالمي، وهذا يظهر أن التحليل البسيط لديناميات العمل اللاعنفي يستبعد الكثير من التعقيد الاجتماعي اللازم لفهم الأحداث الإيرانية⁽¹⁾، ثم أن توزيع السلطة بدلاً من تركيزها، وإن كان أمراً ضرورياً لانبلاج عهد الديمقراطية، إلا أنه في الوقت ذاته قد يؤدي إلى الانشقاقات والفوضى.

كان اهتمام شارب منصبياً على سياسات العمل اللاعنفي ولم يتناول بشكل صريح عمليه بناء السلام في المجتمع، ويبدو أن أسلوب اللاعنف الذي دعا إليه لا يؤدي بالضرورة إلى بناء السلام في المجتمع بشكل آلي، ووفقاً لجالتونغ Johan Galtung (1930-) المؤسس الرئيسي لدراسات السلام والصراع، فإن بناء السلام لا يعبر عن مهمة سلبية فحسب تتمثل في منع العنف بل يشمل أيضاً مهمة إيجابية تعمل على الانتعاش المستدام للدولة وإزالة الأسباب الكامنة للعنف والصراع، وبالتالي فإن التحرك نحو السلام يجب أن يعالج الأسباب الجذرية للصراع وإلا فإن أسلوب اللاعنف ما هو الا استراحة فحسب يتبعها عنف وصراع، وحتى لو استطاع أسلوب اللاعنف الذي نادى به شارب أن يجبر الحاكم الديكتاتوري على التنازل عن السلطة فليس هناك ما يضمن استبدال النظام القمعي بنظام ديمقراطي، وحتى لو بدأت عملية الديمقراطية فغالباً ما يؤدي الانتقال السلمي والانتخابات المبكرة إلى العودة إلى العنف من خلال استقطاب المجتمع في قضايا خلافية، وتشير العديد من الدراسات إلى أن النتيجة النموذجية لمثل هذا التحول هي في العادة ديمقراطية زائفة، من خلال نظام يسمح بإجراء انتخابات دورية متعددة الأحزاب في الوقت الذي يضع قيوداً على ممارسة الحريات، وكما لاحظ عالم الاجتماع البلجيكي لوك ريشلر Luc Reychler (1944-) "إن الشيطان يكمن في المرحلة الانتقالية، وأسلوب شارب لا يزودنا بطرق للتعامل مع الشيطان"، فحشد الجماهير حول رمز موحد أثناء الثورة أو الانتفاضة يخفي تعقيدات بناء السلام في المجتمع، فأسباب خروج الناس إلى الشوارع في جورجيا وأوكرانيا وصربيا كانت لا تعد ولا تحصى، وعلى الرغم من أنهم اتحدوا في معارضتهم لنظام بغيض غير مستساغ إلا أنهم لم يحافظوا على هذا الانسجام في الاتفاق على مستقبل جديد للبلاد، فإزاحة المستبد أمر وتعزيز الحكم الديمقراطي الشامل أمر آخر⁽²⁾، كما أن

(1) Brian Martin, *Gene Sharp's Theory of Power*

(2) Richard Lappin, *op. cit.*

وصول طرف للسلطة عن طريق اللاعنف لا يعني بالضرورة أن الطرف نفسه لن يستخدم العنف لاحقاً ضد الانتفاضات اللاعنفية، ففي جورجيا فإن الرئيس الكاريزمي ساكاشفيلي Mikheil Saakashvili (1967-) الذي قاد عام 2003 ثورة الورد لجأ للعنف في نوفمبر 2007 ضد المحتجين السلميين الأمر الذي عرّضه لانتقادات محلية ودولية، وإن كان الانتقاد المحلي بحد ذاته يعتبر دليلاً على التقدم باتجاه الديمقراطية في بلد عانى من الحكم الشمولي لعقودٍ متتالية، كما نغيد التجربتان الجورجية والإيرانية التي قادهما شخصيات كارزمية أن وجود تلك الشخصيات عند الانتقال للديمقراطية يصبح أكثر صعوبة لأن السياسة تميل إلى أن تصبح شخصانية بدلاً من الطابع المؤسسي⁽¹⁾.

استبعدت نظرية السلطة لدى شارب التعقيد الاجتماعي والظروف الهيكلية اللازمة لفهم علاقات السلطة،⁽²⁾ كما أن مفهوم السلطة لدى شارب مفهوم مبسط سهل الفهم وهذا أعطاه ميزة عملية لمساعدة الحركات الاجتماعية في استيعاب كيفية التغيير⁽³⁾ وهو مفهوم يتفق مع براغماتية شارب حيث تحقيق الهدف بصرف النظر عن المقدمات الفكرية والفهم الشامل للنظرية، وبذلك تعدُّ نظرية شارب ناجحة في إسقاط معظم الأنظمة بدون الإحاطة بالتفاعلات الكامنة في المجتمع، ومع ذلك فإن هذا التبسيط، وارتكازها على تقنيات ثابتة أدى إلى غياب التفسير للعوامل التي قد تؤدي إلى نجاح العمل اللاعنفي، وهذه الأعمال قد تنتمي إلى ما أطلق عليه أستاذ الأنثروبولوجي أورترنر Sherry B Ortner (1949-) السيولة الثقافية Cultural Thinning والتي تعني غياب العوامل الاجتماعية والثقافية في التحليل، مثل الدين ونظم القيم التي تتفاعل مع المقاومة اللاعنفية وأظهرت العمل اللاعنفي كمجموعة تقنيات عالمية تتناسب كل أشكال الاحتجاج التي يمكن تخيلها، مستقلة بذلك عن الظروف الثقافية والاجتماعية مكان الحدث⁽⁴⁾.

على الرغم من عدم تطوير فكر جوهرى في نظريته فقد كانت سمعة شارب تزداد مع كل ثورة لاعنفية حول العالم، ووفقاً لما ذكره مارتين براين Martain Brain إذا كان معيار النجاح إسقاط الحكم المستبد فإن نظرية شارب المبسطة تعدُّ ناجحة، ووفقاً لنوك فيليب Naucke Philippe الباحث الأنثروبولوجي في جامعة ماربورغ إذا كان المعيار تقديم معرفة ونظرية تفسر الاحتجاج السياسي وأبعاده

(1) Erica Chenoweth and Maria J. Stephan, **op. cit**, p. 232

(2) Naucke Philippe, **op. cit**, p.93

(3) Mark Engler, **op. cit**,

(4) Naucke Philippe, **op. cit**, p.94

وعلاقة العوامل المؤثرة الأخرى الاجتماعية والثقافية فإن النظرية المعقدة تصبح ضرورية، واستناداً إلى هذا المعيار تبدو نظرية شارب فاشلة⁽¹⁾، فقد فسّر شارب كيفية سحب الشرعية ولكن لم يفسر ما هي الظروف المناسبة لذلك، وما هو الوضع الاجتماعي والاقتصادي والفكري داخل الدولة، ولماذا تُقدم بعض الشعوب لسحب الشرعية من الديكتاتورية وتُحجم غيرها، ولماذا تتجح في دول وتفشل في دول أخرى، وهو بذلك كالذي يقدم دواءً شافياً لمعظم الحالات ويجهل الآلية التي يعمل بها ذلك الدواء.

تقنيات اللاعنف

يعدُّ العمل اللاعنفي بطبيعته عملاً علنياً، وكما هو الحال مع غاندي، ذهب شارب إلى الانفتاح على الخصم، وكشف الأهداف والأساليب، وعلل ذلك بأن الانفتاح يسهل، ولا يضمن، على الخصم استيعاب دوافع المعارضة اللاعنفية وأهدافها ونواياها وخططها بشكل واضح، والاتصال المباشر بين المعارضة والخصم يعمل على تجنب التشوهات المتصورة أو تصحيحها التي من شأنها أن تؤثر بشكل خطير على مسار الصراع، فالتصورات الفكرية حول الخصم قد تكون مشوهة، كما أن الإشعار المسبق للخصم بالمظاهرات يزيل المفاجأة التي يمكن أن تخفف من مستوى القمع والوحشية التي يلجأ إليها رجال الأمن، ونقل شارب عن نهرو قوله: "أصبح الجواسيس ورجال المخابرات الذين يحيطون بنا في حالة يرثى لهم إذ لم يكن هناك شيء سري بالنسبة لهم ليكتشفوه، كانت جميع أوراقنا دائماً على الطاولة"⁽²⁾.

يرى شارب أن أنظمة الحكم الدكتاتورية عادة ما تظهر وكأنها من القوة بحيث لا يمكن المساس بها، فهي تبدو بمظهر الفئة القوية التي تتحكم بالمخابرات والشرطة والجيش والسجون ومراكز الاعتقال وفرق الإعدام والسيطرة على أموال البلاد ومصادرها الطبيعية وقدراتها الإنتاجية وتستغلها بشكل تعسفي لتحقيق إیراداتها، ومع ذلك، وعلى الرغم من مظهرها القوي إلا أن أنظمة الحكم الديكتاتورية لديها نقاط ضعف، وتعاني من عدم الكفاءة، وهناك منافسات شخصية بين أفرادها، وتعاني مؤسساتها من عدم الفعالية، وهناك نزاعات بين منظماتها ودوائرها⁽³⁾.

(1) Naucke Philippe, *op. cit.*, p.99

(2) Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, p. 64

(3) جين شارب، من الديكتاتورية إلى الديمقراطية، مرجع سابق، ص 26-27

ويرى شارب أن "سلطة الحاكم تصبح مهددة تهديداً خطيراً عندما يتم إلجاء عن التعاون معها ودعمها من خلال أعداد كبيرة من المواطنين في وقت واحد وهذا أمر يتحقق عادة من خلال الجماعات والمؤسسات الاجتماعية، أي أن قدرة هذه الأجهزة على قطع مصادر القوة التي توفرها للحاكم يعد أمراً حاسماً"⁽¹⁾ في تفويض سلطة الحاكم، وتعد أعداد المشاركين من حيث الكم ذات أهمية كبيرة في العمل اللاعنفي، فالتقنيات التي يقوم عليها اللاعنف والتي تضم سحب الموافقة واللاتعاون والعصيان تعد ذات ارتباط وثيق بأعداد المشاركين، ومن ناحية أخرى هناك أهمية لنوعية المشاركين في الحملات اللاعنفية من حيث تمتعهم بالشجاعة والانضباط والاستعداد للمثابرة على الرغم من القمع الذي يواجهونه، ومع ذلك يرى شارب بشكل عام أن النوعية أهم من الكمية، فانخفاض المعايير للحصول على أعداد كبيرة يمكن أن تؤدي إلى نتائج عكسية وتؤدي إلى إضعاف الحركة، وتعد المعايير العالية للمشاركين في الحملات اللاعنفية ذات أهمية كبيرة لإنتاج حركة قوية على المستويين الكمي والنوعي⁽²⁾.

ويعد النضال اللاعنفي، وفقاً لشارب، بمثابة تقنية لتوجيه الصراعات بأساليب احتجاج اجتماعية ونفسية واقتصادية وسياسية من خلال اللاتعاون والتدخل المعيق، وهو تقنية تعمل من خلال تطبيق اجتماعي واقتصادي وسياسي للعناد البشري، أو الإصرار والقدرة على المعارضة ورفض التعاون والتحدي والإعاقة، بما معناه أن يرفض الناس القيام بالأشياء المطلوب منهم القيام بها والقيام بأشياء ممنوعون عن القيام بها⁽³⁾، وهو بمثابة تعريف إجرائي أو تقني كما ورد في بداية التعريف، أي أنه تعريف يستند إلى الأساليب، فهو وسيلة وليس غاية بحد ذاته كما ذهب غاندي إلى ذلك.

تم تصميم العمل اللاعنفي لمواجهة الخصم القادر، ولديه الاستعداد لاستخدام العنف، ذلك أن النضال السياسي بواسطة وسائل اللاعنف ضد القمع العنيف يخلق حالة خاصة من الصراع غير المتكافئ تحاكي رياضة الجوجوتسو Jiu-Jitsu اليابانية حيث يعمل اللاعنف على إضعاف الخصم وتحويل القوة التي يمتلكها لتعمل ضده، يعمل الجوجوتسو السياسي أساساً من خلال القمع العنيف ضد المقاومة اللاعنفية والتي تعمل بدورها إلى إبعاد الدعم عن الخصم وتحويل طرف ثالث مناوئ للخصم، ولكي يحصل ذلك يجب على المقاومة اللاعنفية ألا تلجأ إلى العنف حيث تفوق الخصم، وعليها الالتزام حصراً بأسلحة اللاعنف⁽⁴⁾.

(1) Gene Sharp, *The Role of Power in Nonviolent Struggle*, p. 5

(2) Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, p. 61

(3) جين شارب، *البدائل الحقيقية*، مرجع سابق، ص 12

(4) Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, p. 111

ويعمل التناقض الذي يولده استخدام اللاعنف في مواجهة أعمال العنف على وضع الخصم في وضع سياسي غير متوازن يضعف من قوته ويزيد من قوة المحتجين، ووفقاً لشارب فإن سياسية الجوجوتسو تلك تعمل على عزل الخصم عن ثلاث مجموعات وهي: أعضاء جماعة الخصم نفسه، والمواطنون الذين يؤثر عليهم الوضع، والأطراف المتورطون في النزاع بشكل غير مباشر، وقد تؤدي هذه العزلة إلى زيادة المعارضة الداخلية في معسكر الخصم، وهي عادة ما تؤدي إلى أن تتحول الأطراف الأخرى ضد الخصم وإلى مناصرة المحتجين⁽¹⁾.

في مواجهه القمع ينبغي للمكافحين المنخرطين في حركة اللاعنف أن يصمدوا وأن يرفضوا الخضوع أو التراجع وأن يتحدوا هذا القمع، ومن شأن هذا الموقف أن يجنب الحركة الانزلاق نحو مجابهة الخصم باستخدام السلاح حيث الغلبة في صفوف الخصم، وكلما صعد الخصم من أعماله الوحشية ضد الحركة كلما اتضح مدى وضاعته، وازداد التعاطف والدعم الذي تحظى به الحركة وازداد ابتعاد المواطنين العاديين عن النظام وانخراط أعداد متزايدة منهم في صفوف الحركة، وعادة ما يلعب الرأي العام المحلي والدولي دوراً هاماً في تلك الفترة بحيث يمكنه أن يمارس ضغوطاً اقتصادية وسياسية كبيرة على النظام، ويمكن أن يبدأ المواطنون وعملاء الخصم وقواته في الشك في مدى عدالة السياسات التي ينتهجها الخصم، وهذا الشك يمكن أن يتحول إلى معارضة، بل وإلى عدم تعاون وعصيان يأخذ شكل إضرابات أو حركات تمرد، وباختصار فإن قمع الخصم لحركة المقاومة اللاعنفية يمكن أن يرتد إليه وهذا هو المقصود بعملية الجودو السياسي أو الجوجوتسو⁽²⁾، مستخدماً طاقة الخصم الأقوى ضد نفسه بدلاً من مواجهته وجهاً لوجه، ففي آليات الجوجوتسو السياسية فإن القمع الحكومي هو نفسه مصدر قوة الثوار؛ فإذا استطاع الثوار المتظاهرون إثارة ردود فعل عنيفة من الدولة فقد ينقلب الرأي العام ضد النظام وتضعف سلطته الأخلاقية ويفقد توازنه السياسي ويتم الكشف عن طبيعة النظام العنيفة⁽³⁾.

والواقع أن شارب أقرّ بأن سياسة الجوجوتسو لا تعمل في جميع الأحوال، ولذلك طرح أسلوباً آخر تمثل في تقويض مصادر قوة الخصم وهو الأسلوب الذي قد يقترب أكثر من فكرة اللاعنف البراغماتي: "وتبقى هناك طريقة رئيسية أخرى للنضال باستخدام أشكال اللاعنف وهي تقويض مصادر قوة الخصم، وهذه الطريقة فعالة بشكل خاص عندما يكون هدفها ممارسة ضغط على حكومة ما لكي تقوم بعمل ما أو تتخلى

(1) جين شارب، البدائل الحقيقية، مرجع سابق، ص 5

(2) Gene Sharp, *The Role of Power in Nonviolent Struggle*, p. 13

(3) Marcie Smith, Part One, *op. cit.*

عن القيام بأمر ما أو عندما يكون الهدف تفكيك النظام، ويأتي تقويض مصادر قوة الخصم من خلال تسديد ضربات اللاعنف إلى مصادر قوة الخصم التي تعتمد بالدرجة الأولى على قبول الجماهير لنظام الحكم وعلى خضوع وطاعة هؤلاء الجماهير وعلى التعاون الذي يقدمه المجتمع لنظام الحكم⁽¹⁾.

يستند اللاعنف للوصول إلى أهدافه إلى تقنيات سحب الموافقة واللاتعاون والعصيان⁽²⁾، وهي تشكل الخطوط العريضة، غير أن شارب أفاض في تحدد أساليب اللاعنف بحيث أشار إلى 198 أسلوباً وقسمها إلى ثلاثة أقسام⁽³⁾:

1. الاحتجاج والإقناع اللاعنفي: ويشمل الشعارات والعرائض والأعلام وارتداء رموز المقاومة والمسيرات وغيرها، والهدف هو بعث رسالة إلى الخصم.
2. عدم التعاون: وتشمل أنواعاً عديدة من الإضرابات والمقاطعات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مثل الاستقالات الجماعية وسحب الودائع المصرفية ورفض دفع الضرائب وتعليق الأنشطة الرياضية والبقاء في المنازل ومقاطعة الانتخابات والمقاطعة الاقتصادية لبعض السلع، وهذه المجموعة من الأساليب لها تأثير مباشر على الخصم، وفي الوقت نفسه طريقة آمنة لمستخدميها. تم تطبيق هذه الوسيلة في الأردن عندما أعلنت نقابة المعلمين إضراباً مفتوحاً للمعلمين احتجاجاً على القمع الذي مارسته حكومة عمر الرزاز ضد الاعتصام الذي دعت له نقابة المعلمين أمام رئاسة الوزراء في بداية العام الدراسي عام 2019 للمطالبة برفع الرواتب. توقف التعليم تماماً لمدة ثلاثين يوماً في إضراب هو الأطول في تاريخ المملكة، ومما زاد من تأثيره وفعالته تعاون أولياء أمور الطلبة مع نقابة المعلمين من خلال الإحجام عن إرسال أبنائهم إلى المدارس وعدم استجابتهم لدعوة الحكومة التي دعت الطلاب للالتحاق بمدارسهم بهدف الضغط على النقابة.
3. التدخل اللاعنفي: وتشمل العديد من الأساليب مثل احتلال المصانع وتشكيل حكومة موازية والاعتصامات والصوم والإعاقة غير العنيفة وغيرها من الأساليب.

ويمكن القول أن هذه القائمة إرشادية، فهي لا تصلح لكل زمان ومكان بل تختلف الأساليب وفقاً لثقافة وطبيعة الخصم، بل قد تختلف في المكان نفسه من آن لآخر كما يمكن للشعب اللجوء إلى أساليب

(1) جين شارب، البدائل الحقيقية، مرجع سابق، ص 6

(2) Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, p. 61

(3) Brian Martin, *Gene Sharp's Theory of Power*

أخرى لم يذكرها شارب في قائمته قد تتفق مع مبادئه وعقائده مثل قلب الصحن، أي صحن الطعام كما حدث في بورما من قبل الرهبان أثناء ثورة الزعفران عام 2007، فهي لا تعني شيئاً للشخص الذي لا يعتقد البوذية أو الذي لا يعرف طقوسها ولكنها في المجتمع البوذي تعني الكثير، وتعاود معنى الحرمان في المسيحية.

على الرغم من اقتراح شارب بأنه سيكون هناك توسع كبير في اللائحة من خلال ابتكار الحركات وإضافة باحثين آخرين إلى السجل الوثائقي، وتشجع المنشقين على أن يكونوا مبدعين في تخطيطهم وألا يكرروا مناهجهم السابقة، إلا أن المجموع الموثق والمتداول بقي مجمداً لمدة نصف قرن منذ ظهوره لأول مرة في مجلد الثاني من "سياسة العمل اللاعنف"، وفي الوقت الذي تحتوي اللائحة على مجموعة متنوعة من العناصر لا داعي لها مثل "إدارة المرء بوجهه للخلف" التي تعبر عن عدم الاحترام بطريقة غير لفظية، فإن الابتكارات الحديثة للنشطاء القائمة على تقنية الاتصالات مازالت غائبة من لائحة شارب، ويميل معجبو وأعداء شارب على السواء إلى التعامل مع اللائحة باحترام، وتتصرف الحسابات المتعاطفة كما لو أن شارب قد اخترع التكتيكات بطريقة ما بدلاً من مجرد فهرستها⁽¹⁾.

شبه شارب هذه اللائحة بالأسلحة المختلفة الموجودة في ترسانة جيش عنيف، وكل منها يتكيف مع ظروف مختلفة، ويمكن استخدامها بشكل منفصل أو معاً، ويمكن أن يساعد الاختيار الحكيم في تحديد نتيجة المعركة⁽²⁾، وحدد شارب العناصر الرئيسية في تكتيكات واستراتيجيات اللاعنف⁽³⁾:

1. النهج غير المباشر في مواجهة قوة الخصم: من الأهمية بمكان شل قوة الخصم ودفعه للوقوف في خطأ ما، وفي مواجهة الخصم الذي يستعمل الأسلحة، لا يجوز مواجهته بالأسلحة نفسها، بل من خلال اللاعنف، فالقمع الذي يمارسه الخصم سوف يترد إليه ويقوض قوته بحيث تتخضع أو تزول بدون اللجوء للمواجهة المسلحة.
2. العناصر السيكولوجية: يعمل الإعلان الواضح عن التمسك باللاعنف على تدني مستوى التوتر في صفوف قوات الأمن مما يجعل القمع أقل احتمالاً ويزيد في الوقت نفسه من فرص إثارة

(1) Mark Engler, *op. cit.*

(2) Mark Engler, *op. cit.*

(3) Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, p. 66 - 70

الاستياء في صفوفهم، كما أن ثقة المقاومين باللاعنف تعُدُّ أمراً أساسياً إلى جانب المهارة والقدرة على التحمل والحماس.

3. العناصر الجغرافية والمادية: تعُدُّ المواقع الجغرافية أو الممتلكات المادية ذات أهمية ثانوية في المقاومة اللاعنفية التي تعتمد بالدرجة الأولى على الإدارة والأفعال البشرية، وقد يكون لبعض الأماكن أهميتها الرمزية لا غير، بالإضافة للأماكن ذات الدعم الخدماتي مثل المستشفيات والمخيمات والمطابخ.

4. التوقيت: اختيار الوقت المناسب للانطلاق في الحملات اللاعنفية مثل استعداد الشعب للمشاركة أو اختيار تاريخ مرتبط بمناسبة مهمة.

5. أعداد المشاركين: الأعداد الكبيرة وانضباطها ومثابرتها لها دور كبير لا يقاوم.

6. القضية وتركيز القوة: وفقاً للمؤرخ العسكري ليدل هارت (1895-1970) "اضبط أهدافك وفقاً للوسائل المتاحة لديك"، إذ يجب اختيار الأهداف المناسبة وفقاً للوسائل المتاحة من سياسية ونفسية واجتماعية واقتصادية ومقارنتها بقوة الخصم، وكذلك الأخذ بعين الاعتبار مدى أهمية القضية نفسها والعواقب المحتملة من هزيمة أو نجاح، فمن الضروري أن تكون واقعياً بدون أن تفقد الثقة.

7. روح المبادرة: على قوى المعارضة اللاعنفية أن تحتفظ بروح المبادرة وتحرم الخصم من ذلك، فعليها أن تختار الزمان والمكان والقضية ومسار العمل.

وأحياناً يلعب طرف ثالث خارجي دوراً من خلال اللاعنف لنزع فتيل الصراع أو لمناصرة قوى المقاومة وذلك من خلال بعض الوسائل⁽¹⁾:

1. القيام بمبادرات لدعم الاستقلال في دولة أخرى، والهدف يكون إما محاولة وقف العنف أو الظلم بطرق مباشرة من خلال عقوبات لاعنفية ضد الحكم القمعي مثل المقاطعة الاقتصادية أو الثقافية أو بطرق غير مباشرة مثل الضغط على الحكومات والدول الغربية لتغيير سياساتها الداعمة لذلك النظام، ففي الفترة 1950-1990 كان هناك العديد من الجماعات والأفراد حول العالم حاولوا الضغط على الحكومة في أفريقيا الجنوبية لإنهاء سياسة الفصل العنصري من خلال مقاطعة السلع التي تصدرها أفريقيا الجنوبية وحث الدول على وقف التعاون في المجالات المالية والنفط والأسلحة.

⁽¹⁾ Véronique Dudouet, *op. cit.*, p.12

2. التعبئة: وذلك من خلال لفت الانتباه الدولي لأعمال العنف والظلم، وغالباً ما يلعب مواطنو الدولة نفسها في الشتات دوراً محورياً في تلك الحملة.
3. المرافقة اللاعنفية: وهي الأنشطة الميدانية التي تتم في مناطق الصراع لخلق مساحة سياسية آمنة تساعد النشاط على الانخراط في العمل اللاعنفي، وتتبع فعاليتها من خلال إحجام القوات المسلحة عن المخاطرة بإثارة الدول الغربية عند مهاجمة المواطنين الأجانب (مواطنو الدول الغربية تحديداً هم القادرون على ذلك الدور).
4. التدخل اللاعنفي: وذلك بأن يقوم نشطاء غير مسلحين بوضع أنفسهم كقوة عازلة بين الأطراف المتنازعة.

وفي أثناء المواجهة قد يلجأ الخصم، وهو غالباً الحكومة الديكتاتورية، لاتخاذ إجراءات قمعية أورد شارب العديد منها⁽¹⁾:

1. السيطرة على الاتصالات والمعلومات: وذلك من خلال الرقابة على جميع وسائل الإعلام وقمع صحف معينة وكتب ومنشورات والإذاعة والتلفزيون، كما يمكن أن يرجع الخصم لبث أخبار كاذبة أو قطع الاتصالات بين أعضاء وأقسام الجماعة اللاعنفية.
2. الضغوط النفسية: والتي تشمل الإساءة اللفظية والنفي وتشجيع الانشقاق والتهديد والانتقام ضد الأقارب.
3. المصادرة: وتشمل مصادرة الممتلكات والأموال والسجلات والمراسلات والمكاتب والمعدات وغيرها.
4. عقوبات اقتصادية: من خلال جهود مباشرة أو غير مباشرة لحرمان المقاومين اللاعنفيين من مصدر رزقهم وخاصة الفصل من العمل.
5. الحظر: من خلال إصدار تعليمات تمنع بموجبها أنواعاً معينة من الأعمال والأنشطة، ويمكن أن يشمل ذلك توجيه التهم على أنها منظمات غير قانونية وحظر الاجتماعات والتجمعات العامة وفرض حظر التجول.
6. الاعتقال والسجن: وهي عقوبات شائعة لمعاكبة عصيان القوانين وأنظمة الدولة، ويواكب الاعتقالات توجيه تهمة خطيرة أو صغيرة أو متخيلة متعلقة بالعمل اللاعنفي.

⁽¹⁾ Gene Sharp, **How Nonviolent Struggle Works**, op. cit, 88-92

7. فرض قيود استثنائية: وقد تشمل قوانين وتعليمات جديدة أو إعلان الأحكام العرفية وحالات الطوارئ وتعبئة القوات الخاصة، ويمكن توجيه تهمة خطيرة للمقاومة اللاعنفية كالتآمر والتحريض، أو اللجوء للنفي والاعتقال بدون محاكمة وإيداع في معسكرات الاعتقال.

8. العنف الجسدي المباشر: وهو يختلف في درجته وفقاً لتصور الخصم لحالة الصراع، ومن المهم إدراك طبيعة الحركة اللاعنفية والنتائج المتوقعة للقمع في حالة استعادة النظام أو تغيير التعاون والدعم اللازمين من قبل الآخرين، وقد يكون القمع مخططاً أو مرتجلاً وسوف يميل إلى زيادة حدته مع ارتفاع وتيرة النضال اللاعنفى وعدم جدوى العنف المستخدم من قبل الخصم.

ورداً على تلك العقوبات حذر شارب من الانزلاق نحو خيار العنف، ودعا إلى التشبث باللاعنف الذي عدّه بمثابة مفتاح النجاح وذلك من خلال عدم الانصياع والخضوع والمحافظة على الانضباط وعدم الخوف، وبدون خوف فإن العقوبات تفقد فعاليتها، وفي بعض الحالات قد يصبح عدد الأشخاص الجريئين من الضخامة بحيث يصبح تنفيذ الأحكام فيهم أمراً مستحيلاً وجعل القمع عاجزاً، ومن المرجح أن يساهم السلوك اللاعنفى في تحقيق مجموعة متنوعة من الإنجازات الإيجابية، فهو يعمل على كسب التعاطف والدعم، وتقليل الخسائر، وإثارة السخط وحتى التمرد بين صفوف الخصم، وجذب الحد الأقصى للمشاركة في النضال اللاعنفى⁽¹⁾.

وفقاً لشارب يعد الجيش أحد المصادر الأساسية التي تزود الحكام الدكتاتوريين بالقوة لأنه يستطيع أن يستغل الوحدات العسكرية المنضبطة وأسلحتها بشكل مباشر في الهجوم ومعاقبة الشعب المتمرد، ومن الصعب إن لم يكن من المستحيل تفكيك الدكتاتورية إذا كانت الشرطة والبيروقراطيون والقوات العسكرية تقدم الدعم الكامل للدكتاتورية وتطيع أوامرها، وبالتالي على الاستراتيجيين الديمقراطيين إعطاء الاستراتيجية التي تستهدف تحويل ولاء قوات الحكام الدكتاتوريين أولوية قصوى⁽²⁾، فكان أحد الأساليب التي أشاد بها شارب لقلب موازين القوى أسلوب التآخي بين الجمهور والجنود؛ حيث دعا الجمهور إلى التحدث مع الجنود ومناشدتهم ومعاشرتهم بهدف إقناعهم بسحب ولائهم للقادة أو الحكام ومن ثم تنحيهم جانباً أو انضمامهم للمعارضة، ويعتبر التآخي تطبيقاً عملياً لنظرية الموافقة التي تهدف إلى تحويل العلاقة بين الموظفين والحكام، وهي تقنية فعالة تم استخدامها في الكثير من الثورات كالثورة الفرنسية⁽³⁾، والعديد من ثورات الربيع

(1) Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, op. cit, 92, 101

(2) جين شارب، من الدكتاتورية إلى الديمقراطية، مرجع سابق، ص 51

(3) Brian Martin, *Gene Sharp's Theory of Power*, op. cit,

العربي التي وثقتها وسائل الإعلام بشكل مباشر. ومع ذلك فإن الجنود من ذوي الرتب المنخفضة المتواجدون عادة في الميدان وعلى صلة مباشرة مع الجمهور ربما يكون تأثيرهم قليل مقارنة مع الجنرالات وأصحاب النياشين، فالقرارات العسكرية تأتي من أعلى الهرم في التسلسل العسكري، وهؤلاء ليسوا على صلة مباشرة بالجمهور حتى يتأثروا بهم سيكولوجياً، وبذلك تأتي القرارات العسكرية وفقاً لما تمليه عليهم مصلحة الجيش في المقام الأول.

أكد شارب أن التحرر يعتمد أساساً على قدرة الشعوب على تحرير أنفسهم بأيديهم، فحذر من الانقلابات العسكرية أو التدخل الأجنبي⁽¹⁾، ولم يعول كثيراً على الرأي العام العالمي، إذ رأى أن الجهود لتسخير الرأي العام العالمي تعد تنمة متواضعة ضد أنظمة الحكم الدكتاتورية بناءً على أسس إنسانية وأخلاقية ودينية، ويمكن أيضاً بذل الجهود من أجل الحصول على عقوبات دبلوماسية وسياسية واقتصادية تفرضها الحكومات والمنظمات الدولية على أنظمة الحكم الدكتاتورية، فقد تأخذ هذه العقوبات شكل فرض حصار اقتصادي وفرض حظر على بيع الأسلحة وتخفيض مستوى التمثيل الدبلوماسي أو قطع العلاقات الدبلوماسية ومنع المساعدات الاقتصادية ومنع الاستثمار في الدولة التي تحكمها أنظمة حكم دكتاتورية، بالإضافة إلى طرد ممثلي الحكومة الدكتاتورية من المنظمات الدولية المختلفة ومنظمات الأمم المتحدة، أضف إلى ذلك أننا نستطيع توجيه المساعدة الدولية المتمثلة في تقديم الدعم المالي والإعلامي مباشرة إلى القوى الديمقراطية⁽²⁾.

قد يعمل الاستياء الدولي من جراء القمع ضد الحركات اللاعنفية إلى سحب الائتمانات وتعليق الدعم وفرض عقوبات اقتصادية أو دبلوماسية، ومع ذلك في العديد من الحالات، إن لم يكن جُلّها، فإن ذلك لم يحدث، ويجب عدم الأخذ بالرأي الساذج القائل بأن الرأي العام منفرداً يمكن أن يحقق النصر، فغالباً ما يتجاهل الخصم مطالبات الرأي العام ما لم يحقق تحولاً في علاقات القوة أو يهدد بذلك، وهناك عوامل تحد من تأثير الرأي العام⁽³⁾:

1. طبيعة الخصم وحالة الصراع: الخصوم ليسوا متشابهين في مدى حساسيتهم للرأي العام، حيث يتأثر رد الفعل بطبيعة النظام كونه ديمقراطياً أو أوتوقراطياً، والأيديولوجية التي يعتنقها،

(1) جين شارب، من الدكتاتورية إلى الديمقراطية، ص 13 - 15

(2) المرجع نفسه، ص 43

(3) Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, P. 114-115

وتطلعاته نحو المقاومة، ونظرته نحو دور القمع، ونموذج النظام الاجتماعي، واعتماد الخصم على أطراف ثالثة.

2. الإجراءات الصادرة عن الرأي العام: وهذا بدوره يعتمد على الطرف الذي يتخذ الإجراء ونوع ذلك الإجراء، وقد يكون ذلك عبارة عن احتجاجات وتصريحات ومظاهرات وعقوبات دبلوماسية واقتصادية وهكذا، وهذه الأمور يجب النظر إليها على أنها متممة ومكملة ولكنها ليست الإجراء الرئيسي في الصراع، ونسبة مساهمتها ضعيفة بل تعدّ رمزية، بينما الإجراءات المهمة مثل العقوبات الاقتصادية فإنها لم تطبق على أساس منهجي ومستدام، ومن طبيعة الأسلوب اللاعنفي أن يقع العبء الأكبر على أكتاف مجموعة النظم المأثرة مباشرة من سياسة الخصم.

3. التحول في رأى طرف ثالث: بشكل عام فإن فعالية الطرف الثالث والدعم الدولي تعد فعالية محدودة في دعم الحركات اللاعنفية وربما هناك أشكال جديدة من الدعم قد أطلقت مثل التزويد بأدب المقاومة اللاعنفية ومرافق البث الإذاعي والاتصالات الإلكترونية ومراكز للتعليم والتدريب على أساليب المقاومة اللاعنفية، وهذا النوع من الدعم لا يصنع المعجزات فهو يساعد في الاتصال والتعليم والوصول إلى المعلومات وهي التكنولوجيا المتوفرة لدى الخصم أيضاً.

ويؤثر الكفاح اللاعنفي على المواطنين، ووفقاً لشارب "كلما تعلم المواطنون هذا الأسلوب ومارسوه كلما اكتسبوا قدراً أكبر من الاعتزاز بالنفس والثقة بقدرتهم على التأثير في مسار الأحداث وأصبحوا أكثر وعياً بما يمتلكونه من قوة ... وتؤدي إلى وحدة القوى المشاركة وتزايد تضامنها الداخلي"⁽¹⁾، وكما أن ممارسة العنف بحاجة إلى تدريب فإن الحملات اللاعنفية بحاجة إلى تدريب أيضاً، وكما أن الصراع العسكري الفعال يتطلب استراتيجية ذكية وتخطيط وتطبيق، كذلك الأمر بالنسبة للعمل اللاعنفي، إذ يعمل التخطيط الاستراتيجي على زيادة قوة النضال واحتمالية نجاحه، ويتطلب اختيار وصياغة الاستراتيجية ما يلي⁽²⁾:

1. فهم دقيق وكامل لمحتوى النضال.
2. معرفة طبيعة الاختلاف بين الوضع الراهن والوضع المرغوب الوصول إليه.
3. تقييم العوائق التي تحول دون الوصول إلى الأهداف، والعناصر التي تسهل مهمة تحقيق تلك الأهداف.

⁽¹⁾ Gene Sharp, *The Role of Power in Nonviolent Struggle*, p. 18

⁽²⁾ جين شارب، *البدائل الحقيقية*، مرجع سابق، ص 9-10

4. تقييم نقاط القوة ونقاط الضعف لدى الخصم ولدى المجموعة التي ينتمي إليها الشخص ولدى أي طرف ثالث قد يساعد أو يعيق الحملة.
5. تقييم واقع وحدود خيارات العمل التي يمكن اتباعها.
6. اختيار مجرى العمل من بين خيارات موجودة أو رسم مجرى عمل جديد كلياً.
7. معرفة خطة شاملة للعمل تقرر الخطط الأصغر (التكتيكية) والطرق المحددة للعمل من أجل تحقيق الهدف الرئيسي.

هناك عدد كبير من المنظمات في أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية تقدم برامج تدريبية في العمل اللاعنفي ولكنها موجهة في الغالب نحو النشطاء في الحركات الاجتماعية والبيئية والعدالة العالمية والحركات المناهضة للأسلحة النووية أو المناهضة للحرب وتدريب المتطوعين الدوليين الذين يغادرون في بعثات للعمل كطرف ثالث بالإضافة لتقديم خدمات تعمل على تدريب نشطاء يعملون في دول أخرى ضد الأنظمة الاستبدادية أو الاحتلال الخارجي، ومن هذه المنظمات مؤسسة ألبرت أينشتاين في بوستن، وتعمل هذه المنظمات على نشر أفكار اللاعنف وطرق احترافها من خلال ما يلي⁽¹⁾:

1. توفير المنشورات والكتيبات حول نظرية وممارسة النضال اللاعنفي، وخاصة نسخ مختصرة من كتاب جين شارب الموسوم بـ "سياسة العمل اللاعنفي" الذي تم ترجمته إلى العديد من اللغات حول العالم، وتستخدمه الحركات من أجل الديمقراطية وحقوق الإنسان حول العالم.
2. إنتاج ونشر الأفلام التي توثق التطبيق الناجح للنضال اللاعنفي في سياقات مختلفة، فقد أنتج المخرج الأمريكي ستيف يورك Steve York (1943-) الكثير من هذه الأفلام، وتم ترجمة فيلمه "إسقاط ديكتاتور" Bringing Down a Dictator عن الثورة السلمية في صربيا إلى تسع لغات وعُرض على شاشة التلفزيون العام أثناء الثورات الملونة في جورجيا وأوكرانيا.
3. تقديم المشورة حول كيفية تنفيذ العمل اللاعنفي كما حصل مع الحركة الطلابية الصربية اوتبور Otpor التي قادت ثورة 1999 وكذلك الحال في العديد من الدول مثل جورجيا وأوكرانيا وبيلاروسيا وكازاخستان وإيران وفنزويلا وبورما وفلسطين وغيرها.

وإذا كان من الممكن أن تكون تقنيات اللاعنف وسائل فعالة، غير أنه يمكن استخدام تلك الوسائل لأعمال خيِّرة أو أعمال شريرة، فالزعيم الصربي ميلوسوفيتش Slobodan Milošević (1941-2006) استخدم إحدى الوسائل التي نادى بها شارب وهي استخدام دروع بشرية لحماية البنية التحتية الرئيسية

⁽¹⁾ Véronique Dudouet, *op. cit*, p.10

خلال قصف حلف الناتو لصربيا، كذلك الأمر بالنسبة للجناح اليميني المتطرف والنازيين الجدد في أوروبا الغربية الذين يصورون أنفسهم على أنهم منظمات لاعنفية وملتزمين بالعملية الديمقراطية، وبالتالي فإن الفرضية القائلة بوجود وحدة خير *Unity Of Goodness* بين اللاعنف وبناء السلام أمر ساذج⁽¹⁾، بل من الواضح القدرة على استخدام أساليب اللاعنف لأهداف شريرة، كما أن التكتيكات اللاعنفية التي دعا إليها شارب يمكن أن تكون إحدى تكتيكات الجيوش، فالاستراتيجيون العسكريون على سبيل المثال يحاولون استنفاد الخيارات اللاعنفية قبل اللجوء للعنف لأنهم على دراية بأن تكاليف العنف تفوق تكاليف اللاعنف⁽²⁾.

"وبالرغم من أن هناك اعتقاداً شائعاً بأن الكفاح اللاعنفي يستغرق وقتاً أطول لكي ينجح مما يستغرقه الكفاح العنيف إلا أن الأمر ليس كذلك بالضرورة فهناك حالات نجح الكفاح اللاعنفي في غضون أسابيع أو أيام"⁽³⁾، غير أن شارب أكد باستمرار أن نجاح العمل اللاعنفي غير مضمون، تماماً كما هو الحال مع أعمال العنف⁽⁴⁾ وأن النتائج تختلف من حالة إلى أخرى، غير أن شارب لم يحدد معايير محددة للنجاح والفشل، وبقي كتابه "سياسة العمل اللاعنفي" الأهم بين أعماله، ضعيفاً نسبياً من حيث القوة التفسيرية⁽⁵⁾.

تأكيد شارب على التدريب وتبني استراتيجية للنضال يشير إلى أن شارب تبنى المدرسة القائلة بإمكانية صنع الثورة وهي عكس المدرسة الأخرى التي تتبنى مقولة الثورة العفوية الأمر الذي يزيد من قوة التهمة الموجهة إليه على أنه منظر الثورات الملونة وثورات الربيع العربي الأمر الذي سناقشه في العنوان التالي.

براغماتية شارب والسياسة الأمريكية

إذا كان مبدأ السلمية أو حب السلم *Pacifism* المعارض للعنف والحرب على أسس أخلاقية موجود منذ مئات إن لم يكن آلاف السنين ويمكن أن تعود جذوره إلى النصوص الدينية الرئيسية حول العالم، فإن شارب كان مهتماً بأمر مختلف، فمن خلال قراءته للتغطية الصحفية لساتياغراها غاندي في الهند عام 1930 وجد أن معظم المشاركين في حملة المقاومة لم يتبنوا اللاعنف من منطلق الشعور بالتزام أخلاقي

(1) Richard Lappin, *op. cit.*

(2) Kevin P. Clements, *op. cit.*, p.10

(3) Gene Sharp, *The Role of Power in Nonviolent Struggle*, p. 10

(4) جين شارب، *البدائل الحقيقية*، مرجع سابق، ص 5

(5) Naucke Philippe, *op. cit.*, p.92-93

وإنما لجأوا لذلك كونه أسلوباً فعالاً في العمل، وهذا ما يتناقض مع المعتقدات العزيزة للعديد من دعاة السلام القائمين على اللاعنّف المبدئي، وبالمقابل فإن الناس يلجؤون إلى العنف ليس لأنهم أشرار ودعاة حرب بل لأنهم لا يرون خياراً آخر يحل النزاعات المستعصية سوى العنف⁽¹⁾، فالعنف واللاعنف مجرد وسائل لحل الصراعات ولا تعبر بالضرورة عن طبيعة الإنسان أكانت شريرة أم خيرة.

أكد شارب على أنه "لا ينبغي الخلط بين اللاعنّف وبين ظاهرة المعتقدات الدينية والأخلاقية التي تحت على نبذ العنف، ورغم أن ال أفراد أو الحركات التي تتبنى اللاعنّف قد تتبنى هذه المعتقدات إلا أنه في حالات كثيرة فإن قادة الكفاح اللاعنف أفراداً وحركات تفقد للالتزام المبدئي بالأساليب اللاعنفية، ويمكن أن يكون هؤلاء تبنا العنف في السابق، وقد يكونوا على استعداد لتبنيه في المستقبل في ظل ظروف معينة، وعادة ما يكون السبب الرئيسي الذي يدفع مجموعة من الناس إلى اختيار كفاح اللاعنّف هو الإيمان بأن هذا النمط من النضال يزيد من فرص نجاحهم في الصراع الدائر"⁽²⁾، فكانت فعالية وقلّة التكاليف لللاعنف البراغماتي لها الدور الفعال في لجوء الأحزاب السياسية والحركات لتبني ذلك النهج وليس بناءً على التزام إيديولوجي أو أخلاقي يؤدي إلى مستقبل لاعنفي، وهناك أمثلة عديدة من الحركات اللاعنفية التي أسقطت الديكتاتوريات بدون الالتزام نحو مستقبل أكثر عدلاً أو لاعنفي، بل إن القادة الذين يلجؤون لاستخدام اللاعنّف لا يجدون أي تناقض بين وسائلهم اللاعنفية وبين الاستيلاء على كل ما هو قديم من وسائل الديكتاتورية ومقدراتها القسرية، بحيث يمكن القول أن اللاعنّف البراغماتي هو عبارة عن تنافس سياسي من خلال الوسائل اللاعنفية، وهو بالتالي لا يهدف إلى إعادة التفكير بشكل جذري في مؤسسات الدولة أو طبيعة العلاقات بين المجتمع المدني والدولة بل هو بالأحرى موجه لتمكين العاجزين بشكل مطلق أو نسبي عن إدراك قوتهم الكامنة حتى يدفعوا بشكل مباشر أو غير مباشر مؤسسات الدولة أن تعمل لصالحهم⁽³⁾.

وإذا كان غاندي قد ساوى بين الحب واللاعنف، وكان شارب قد اعترف بأن الامتناع عن الكراهية والعداء يزيد من مستوى انضباط العمل اللاعنفى وفعاليتيه إلا أنه لم يحث ممارسي العمل اللاعنفى على حب خصومهم أو محاولة هدايتهم⁽⁴⁾، ثم إن الناس المشاركين في العمل اللاعنفى ليس بالضرورة أن يكونوا مسالمين أو قديسين، فكان من المرغوب فيه ولكن ليس من الضروري أن يعبر النشطاء اللاعنفيين عن حبهم

(1) Mark Engler, *op. cit*,

(2) Gene Sharp, *The Role of Power in Nonviolent Struggle*, p. 2

(3) Kevin P. Clements, *op. cit*, p. 6, 12

(4) Gene Sharp, *How Nonviolent Struggle Works*, P. 107

تجاه خصومهم أو جعلهم يدركون طريقهم الخاطئ، ويمكن أن يؤدي الإصرار على "هداية الخصم" Conversion إلى نتائج عكسية، ودلل شارب على ذلك من خلال استشهاده بمقولة الناشط اللاعنفي ضد العنصرية جيمس فارمر James Farmer (1920-1999): "في ساحة الأحداث السياسية والاجتماعية فإن المعتقدات والمشاعر التي تنتاب الفرد أقل أهمية بكثير من الأفعال الواجب القيام بها في ظل أنواع مختلفة من الضغوط الخارجية"، واستنتج فارمر في مكان آخر: "في الوقت الذي لا نستطيع التأثير على قلب فاعل الشر، يمكننا أن نضع حداً لممارساته الشريرة"⁽¹⁾.

وإذا كان غاندي رأى أن اللاعنف مبدئي وأسلوب حياة فإن شارب الذي تبني اللاعنف البراغماتي لم يعتقد ذلك، بل أكد على أن العنف مكلف وغير عملي، وأن اللاعنف أداة لتحقيق غايات وليس غاية بحد ذاته، وبدلاً من سؤاله عن الحق والصواب فقد سأل عن الأسلوب الفعال لبلوغ الغاية التي عادة ما تكون على المدى القصير، كقلب نظام الحكم المستبد أو تغيير قانون ما وليس على المدى الطويل لإزالة جميع أنواع العنف في جميع مجالات الحياة الاجتماعية، والبراغماتيون عموماً لا يرون أن هناك مانعاً من استعمال اللاعنف كاستراتيجية أو تكتيك لقلب نظام الحكم ومن ثم استعمال أساليب الحكومة نفسها بما في ذلك الأمن القسري والبوليس والجيش وذلك للحفاظ على الأمن وصولاً للمصالح الخاصة للمجموعات، وليس لديهم ما يعيق استخدام الإكراه وخاصة السيكولوجي والاقتصادي، وفي حال استلامهم السلطة يقومون بالإكراه المادي نيابة عن النظام الجديد، ووفقاً لشارب فإن "اللاعنف هو ما يفعله الناس وليس ما يؤمنون به، اللاعنف هو بديل للسلاح"⁽²⁾، ومن السذاجة أن يعتقد البعض أن التشديد على الأهداف لفترة طويلة يعني تحقيق هذه الأهداف، البعض يفترض أن الإخلاص للمبادئ والقيم والتمسك بها في وجه التقلبات والأزمات يعني بذل أقصى الجهد من أجل تحقيقها، ولكن هذا غير كافٍ لتغيير الوضع القائم وتحقيق الأهداف المرغوبة⁽³⁾.

لا يقتصر استخدام اللاعنف ضد الأنظمة الديمقراطية بل يتجاوز ذلك إلى الأنظمة القمعية الوحشية، كما أن العمل اللاعنفي هو أسلوب من النضال ينطوي على استخدام القوة السيكولوجية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، يتضمن، وفقاً لشارب "شن معارك"، ويتطلب استراتيجيات وتكتيكات واسعة وشجاعة

(1) Mark Engler, **op. cit**,

(2) Kevin P. Clements, **op. cit**, p. 3

(3) جين شارب، **البدائل الحقيقية**، مرجع سابق، ص 9

وانضباط وتضحية، وربما لهذا السبب اعتقد أن أولئك الذين لديهم خلفية عسكرية كانوا في كثير من الأحيان أسرع من نشطاء السلام في التعرف على أفكاره⁽¹⁾.

لا يتطلب العمل اللاعنفي التزامات فلسفية وإنما يتطلب اتقان استخدام العامل النفسي في العمل، ولا يتطلب لكي ينجح في تدمير ثقة الخصم بنفسه اللجوء إلى الوجدان والشعور وإنما يتطلب استراتيجية يمكن أن تمثل عنفوان نظرية اللعبة، Game Theory تلك النظرية التي تمثل التفاعل الاستراتيجي بين الأفراد العقلاء، بل هو أسلوب قتال وصفه الجوجوتسو السياسي كما بينا أعلاه، ويؤكد شارب أن الإحجام عن الانتقام العنيف أمر لا بد منه، ويجب أن يكون النشطاء اللاعنفيون مستعدين لتحمل عقوبات الخصم دون تراجع، وهذا القبول بالمعاناة ليس شرطاً أخلاقياً بل هو أساس آلية القتال اللاعنفي، وذهب شارب إلى القول بأن هزيمة أي حكومة مستبدة عن طريق اللاعنف لا يحول دون الانتقال إلى حكومة مستبدة جديدة يتولاها الثوار أنفسهم، فليس هناك ضمانة تحول دون انتقالها إلى نظام مستبد آخر، وكان شارب واضحاً في ذلك، حيث أكد على عدم وجود شيء في العمل اللاعنفي يحول دون استخدامه لأسباب جيدة وأسباب سيئة، وكانت سياسات العمل اللاعنفي التي يتبعها شارب تهتم بالشأن السياسي ولم تكن تهتم مثلاً بالشأن الاقتصادي⁽²⁾.

في الأدبيات البراغماتية فإن عملية التخطيط اللاعنفي تشبه إلى حد ما الحملات العسكرية؛ فهي تبدأ بتحديد دعائم الخصم وأماكن الضعف لديه، وتعمل الحملات اللاعنفية عن طريق استعمال عوامل القوة السياسية والسيكولوجية على تقويض مصادر السلطة لدى الخصم وزيادة التصدع في قاعدة الدعم لديه⁽³⁾، وهناك القليل من التمييز بين تكتيكات وخيارات اللاعنف البراغماتي وخيارات أو وسائل العنف، فاللاعنف يعمل من خلال استراتيجيات مشابهة للعمل العسكري مثل تقديم حوافز أو صفقات تشجع النخب من خلالها على الاستياء والمعارضة والانشقاق وإذا لم تتجح في الحوافز تلجأ لأساليب أخرى من العقوبات وتعبئة الجماهير التي تهدف إلى شل الحكومة، وفي حالات العنف أيضاً فإن فشل الإغراءات يمكن أن تؤدي إلى عنف أكثر قسوة وبالتالي فإن العنف واللاعنف الاستراتيجي كلاهما يهدف إلى ممارسة القوة لمصالح سياسية معينة، وكلاهما بعيد عن أهداف وتطلعات الأطراف الذين يمارسون اللاعنف المبدئي⁽⁴⁾، ووفقاً

(1) Mark Engler, *op. cit*,

(2) Marcie Smith, Part One, *op. cit*,

(3) Véronique Dudouet, *op. cit*, p.15

(4) Kevin P. Clements, *op. cit*, p.12

لتوماس شيلينغ Thomas C. Schelling (1921-2016) يجب النظر للعنف واللاعنف ضمن إطار "إنجاز الهدف السياسي وتكاليف ذلك الإنجاز" وأن "الفرق بين العنف واللاعنف ليس كالفرق بين الصلاة والديناميت" فالعنف السياسي يتماهى مع اللاعنف السياسي من حيث الهدف الذي يتمثل في جعل شخص ما أن يقوم بعمل ما أو يمتنع عن عمل ما أو يتوقف عن عمل ما، والهدف هو التأثير في السلوك، وكلاهما يمكن استخدامه لأغراض شريرة أو مضللة⁽¹⁾.

يعد اللاعنف أحد العناصر الأساسية لشرعنة العنف، حيث يتحول من عنف بلا مغزى إلى عنف ذي مغزى، والقائد الذي يبحث عن الكاريزمية عادة ما يتجنب أي اتصال مباشر بالأحداث المهنية في الوقت الذي يتحتم عليه أن يبقى قادر على التحريض والإثارة، وبالتالي فإن بناء معنى يدور حول العنف أو اللاعنف يقوم على أساس العلاقات الأيديولوجية والاجتماعية للسلطة، وفي الوقت نفسه يتم تفسير العنف واللاعنف بطريقة نسبية فإذا تم استخدام العنف من قبل الخصم فهو عنف سافر، بينما العنف المضاد لا يتم تفسيره بالمعنى نفسه، فهو عنف غير حقيقي بل هو دفاع شرعي⁽²⁾.

تعد سياسة اللاعنف البراغماتي سياسة مناسبة للدول الكبرى مثل الولايات المتحدة ذات المصالح العالمية؛ فهي تجنبها ضرورة الانخراط في مواجهة عسكرية علنية أو خفية، وتعمل على إسقاط الدكتاتوريات بطريقة "ودية" غير قسرية، وهي تعمل على خلق "ديمقراطيات" تتناسب مع التفكير الأمريكي حول العالم بدون الإضرار بسمعتها⁽³⁾، وفي هذا السياق ينبغي التمييز بين ثلاثة أهداف لهذا الأسلوب: تشجيع الإصلاح وتغيير النظام وإرغام نظام ما على تغيير سياساته الخارجية⁽⁴⁾.

على الرغم من القدرات الهائلة للجيش الأمريكي إلا أن السياسة الأمريكية تبحث باستمرار عن أساليب أخرى للتعامل مع أعدائها، فعلى الرغم من تحقيق انتصارات حاسمة بخسائر بسيطة في العقدين الماضيين في العراق وأفغانستان إلا أن نتائجهما كانت مخيبة، صحيح أن الإجراءات اللاعنفية لا يمكنها الحل محل القوة العسكرية بشكل عام أو تقليل الحاجة للاستعداد لاستخدام هذه القوة بصورة فعالة، غير أنها قد تكون الوسيلة المثلى ضمن سياق تاريخي معين، وإحدى وسائل الإرغام التي تتضمن العقوبات الاقتصادية، والإجراءات السياسية العقابية، والعمليات الإلكترونية، والعمليات الاستخباراتية السرية،

(1) Gene Sharp, **How Nonviolent Struggle Works**, p. xix

(2) Denis Vidal, **op. cit**, p. 209

(3) Kevin P. Clements, **op. cit**, p.10

(4) ديفيد س. غومبرت، وهانس بيننديك، ص 26

والمساعدات العسكرية، والحملات الدعائية، والتضييق على التجارة أو التحكم بها، والحظر على البضائع والأشخاص، ودعم المعارضة السياسية، فهي وسيلة إرغام في مواجهة أي نظام يتحدى المصالح الأمريكية، وقد بدأت الحركات المؤيدة للديمقراطية بالظهور بصورة مفاجئة وتواتر وحدة متزايدة، ويعود السبب في ذلك بشكل جزئي إلى الوسائل الحديثة للتواصل الاجتماعي⁽¹⁾.

يعد دعم المعارضة الداخلية أداة تقليدية من ضمن الأدوات التي تستخدمها المجموعات الاستخباراتية، ومما يشجع على استخدامها هو أنه يمكن التوصل منها بسهولة، صحيح أن السبب الجوهري يكمن في كون العمليات الاستخباراتية بطبيعتها تتم بطرق سرية، غير أن حركات المعارضة تفقد مصداقيتها إذا حصل ربط بينها وبين وكالة الاستخبارات المركزية الأمريكية CIA أو الاستخبارات العسكرية البريطانية M16 ولذلك لا تستطيع أن تبوح بأي علاقة مع الجهات الخارجية، وفي الواقع تُتهم هذه الحركات في أحيان كثيرة بأنها عميلة للاستخبارات الأجنبية، أكانت كذلك أم لم تكن، وقد تبالغ دول مثل الصين وروسيا وإيران في تقييم قدرة الولايات المتحدة على زرع المعارضة المحلية، ولكن هذا التصور يزود هذه الأنظمة بقوة دفع كبيرة وعذر سياسي لقمع المعارضة المحلية بشكل عام أو خاص⁽²⁾.

وفيما يخص شارب فقد عمل في الظل عدة عقود من الزمن، ولم يكن معروفاً على نطاق واسع، ومع ذلك كان لأعماله تأثير واسع بشكل غير عادي، تم ترجمة كتيبه "من الديكتاتورية إلى الديمقراطية" إلى أكثر من ثلاثين لغة وهو خلاصة الأفكار الأساسية للإطاحة بالحكام المستبدين، وتم تقديم الكتاب في الأصل عام 1993 لمساعدة المنشقين في بورما على استخدام العمل اللاعنفي ضد الطغمة العسكرية الحاكمة، وتم نشره في مكتبة الطلاب الصرب الساعين للإطاحة بنظام سلوبودان ميلوسوفيتش، وتم تداوله في جورجيا وأوكرانيا وتم تحميله من الإنترنت بالعربية وسط احتجاجات حاشدة في تونس ومصر⁽³⁾.

وصف عالم الاجتماع برين مارتن Brain Martin (1947-)، أحد العاملين في أبحاث السلام، وصف عمل شارب حول اللاعنف على أنه عمل راديكالي في وقت خالف فيه الفكر السائد بين المفكرين، في حين ترى مارسى سميث Marcie Smith المحاضر في جامعة نورث كارولينا أن العمل اللاعنفي كان له اهتمام كبير في مجمع الدفاع الأمريكي في عقد السبعينيات من القرن العشرين، وقبل وقت قصير من انضمام شارب إلى وكالة المخابرات المركزية CIA في هارفارد كان شيلنغ قد تم تعيينه للإشراف على هذا

(1) ديفيد س. غومبرت، وهانس بيننديك، القدرة على الإرغام: مواجهة الأعداء بدون حرب (كاليفورنيا: مؤسسة راند، 2016)، ص 1 - 2، 6، 24

(2) المرجع نفسه، ص 26

(3) Mark Engler, *op. cit.*

الأمر، وتم رصد 50 مليون دولار في مشروع كاميلوت Camelot المعروف باسم مشروع مناهاتن للعلوم الاجتماعيةManhattan Project of Social Science وهو أحد أكثر مشاريع العلوم الاجتماعية شهرة أثناء فترة الحرب الباردة، وكان هدفه إيجاد حلول غير عسكرية وغير عنيفة للمشاريع الدولية وتحقيق اختراقات في أبحاث السلام، وقال النقاد بأن مشروع كاميلوت كان الأكثر وضوحاً من بين العديد من الجهود الممولة من الجيش لفهم واحتواء ومحاربة التمرد السياسي في دول جديدة متقلبة في عالم الحرب الباردة ورمزاً لعسكرة الأكاديمية الأمريكية خلال تلك الحقبة، وكان المركز تحت إدارة رئيس الحرب السيكلوجية، ذلك القسم من الجيش المسؤول عن الحرب السيكلوجية والسياسية والأيدولوجية وحرب العصابات، وبشكل أكثر تحديداً كان كاميلوت ذا شأن كبير في الحرب النفسية التي تركز عملها على الأفكار والعقيدة، وكانت مهمتها الرئيسية إدارة السياسة العالمية والعمل كمرشد نحو تغيير تدريجي ومستقر يهدف إلى نظام عالمي بقيادة أمريكية، وفي عام 1965 تسربت أخبار مشروع كاميلوت الأمر الذي أدى إلى غضب دولي وإحراج الأكاديمية الأمريكية وتحقيق الكونجرس، وفي نهاية المطاف قام وزير الدفاع ماكنمارا بإلغاء المشروع بضغط من وزير الخارجية والرئيس جونسون نفسه، غير أن الواقع يشير إلى أن وزارة الدفاع قامت بإعادة تنظيم فاستمر المركز تحت اسم جديد: "قياس العوامل المهيئة للتمرد الشيوعي" Measurement of Predisposing Factors for Communist Inspired Insurgency⁽¹⁾.

تم إنشاء العديد من مراكز اللاعنف في الولايات المتحدة، ومن هذه المراكز "الوقف الوطني للديمقراطيةThe National Endowment for Democracy وهو هيئة تأسست عام 1983 في الولايات المتحدة يتم تمويلها بشكل أساسي من الكونجرس الأمريكي وهدفها المعلن هو "تعزيز الديمقراطية حول العالم" غير أنها تعد أداة مهمة من أدوات السياسة الخارجية الأمريكية، وعلى مدى أربعين عاماً مولت الهيئة علناً حركات المعارضة "المؤيدة للديمقراطية" ضد الحكومات التي تعارضت سياستها مع أجندة الولايات المتحدة وهو الأمر الذي تماهى مع عمل المخابرات المركزية الأمريكية، وفي العام نفسه الذي تأسست فيه الهيئة أطلق جين شارب مؤسسة ألبرت أينشتاين Albert Einstein Institution التي تدعو إلى سياسة اللاعنف، غير أن هذه المؤسسة ركزت عملها أيضاً في الدول التي عارضت أجندة الولايات المتحدة ونجحت في إثارة العديد من الثورات التي أُطلق عليها أحياناً الثورات المخملية أو الثورات الملونة⁽²⁾، وكان شارب قد زعم بأن مؤسسة ألبرت أينشتاين ما هي إلا منظمة غير ربحية، مهمتها تطوير الدراسات واستعمال استراتيجيات العمل اللاعنفي في النزاعات حول العالم والالتزام بالدفاع عن الحرية والديمقراطية

⁽¹⁾ Marcie Smith, Part One, *op. cit*,

⁽²⁾ *Ibid*.

وتخفيض مستوى العنف السياسي من خلال استعمال العمل اللاعنفي، ومن أجل هذه الغاية "تتشاور" المؤسسة مع جماعات المقاومة والديمقراطية، وقامت المؤسسة بحملة دعائية لبث فكرة السلطة وإمكانيات التي يتمتع بها العمل اللاعنفي في جميع أنحاء العالم من خلال المواد التعليمية والتحليلات والترجمات ودروس العمل وأفلام وتوزيع الكتب والمنشورات⁽¹⁾، وبينما تعدُّ مؤسسة ألبرت اينشتاين مؤسسة مستقلة غير ربحية إلا أنها مرتبطة بشكل وثيق بمجمع الدفاع والاستخبارات الأمريكية، وكان أحد المستشارين فيها الكولونيل روبرت هيلفي Robert Helvey العميد السابق لكلية استخبارات الدفاع الوطني وتعدُّ الحكومة الأمريكية إحدى الممولين الدائمين من خلال معهد السلام الأمريكي وغيره، وعلى أثر السياسة الخارجية في عهد الرئيس الأمريكي ريجان Ronald Reagan (1911-2004) وتراجع الشيوعية من العالم بدأ شارب الترويج لفكرة "اللاعنف الاستراتيجي" دولياً من خلال مؤسسة ألبرت اينشتاين، وقد عملت هذه المؤسسة في فترة الثمانينيات والتسعينيات من القرن المنصرم والعقد الأول من القرن الحالي على تدريب الناشطين وصانعي السياسات حول العالم على أساليب شارب اللاعنفية ودعمت العديد من "الثورات الملونة"، ومرة تلو المرة في الدول الاشتراكية التي رفض قاداتها تطبيق الخصخصة وسياسات النقش، وتم معاقبتها من قبل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي⁽²⁾.

كتب ماكس بوت Max Boot (1969-) محلل السياسة الخارجية للمحافظين الجدد: "من الإنصاف القول بأن شارب وأكرمان، تلميذ شارب، كانا مسؤولين بشكل غير مباشر عن المزيد من الثورات أكثر من أي شخص آخر منذ لينين أو ماو، الأمر الذي ساعد على إنشاء العديد من الديمقراطيات الليبرالية⁽³⁾ حول العالم، ففي عام 2002 أسس أكرمان المركز الدولي للصراع اللاعنفي International Center On Nonviolent Conflict الذي يروج لتاريخ وأفكار الصراع اللاعنفي ويشجع المؤسسات الدولية وصناع القرار على تسهيل الحركات المدنية اللاعنفية، ويقدم الدعم للنشطاء والمواطنين المهتمين بالعمل المدني اللاعنفي كوسيلة لتحقيق الديمقراطية أو العدالة أو حقوق الإنسان⁽⁴⁾، ويعمل المركز من خلال موقعه على الانترنت على ترجمة أفكاره إلى العديد من اللغات من بينها اللغة العربية⁽⁵⁾، وحتى عام 2009 ترأس أكرمان منظمة

(1) Naucke Philippe, *op. cit*, p.95

(2) Marcie Smith, Part One, *op. cit*,

(3) *Ibid*.

(4) Naucke Philippe, *op. cit*, p.95

(5) انظر موقع المركز من خلال الرابط: <https://www.nonviolent-conflict.org/>

بيت الحرية Freedom House وهي منظمة دولية غير ربحية كما هو معلن، مقرها واشنطن العاصمة، تقوم بعمل الأبحاث وتدافع عن الديمقراطية والحرية السياسية وحقوق الإنسان، ويؤيد أعضاؤها البارزون الفكرة القائلة بأن الديمقراطية وحقوق الإنسان أمر حيوي لمصالح الولايات المتحدة عبر العالم⁽¹⁾.

تم الترويج للتكتيكات اللاعنفية الاستراتيجية بلا كلل أو ملل من قبل "المركز الدولي للصراع اللاعنفي" الذي قام بقدر كبير من العمل لتعزيز البراغماتية اللاعنفية، وهو غير معني باللاعنف المبدئي، وهذا يعني أنه مهتم بالفعالية الاستراتيجية على المدى القصير لإسقاط الأنظمة الديكتاتورية بدون الاهتمام بالتحول الاجتماعي والسياسي على المدى الطويل، وهذا المركز والمجموعات المشابهة له ليست مهتمة بالقيم الأخلاقية أو بالعلاقة الأخلاقية بين الوسائل والاهداف، وتتبلور نظرتهم في أن معظم أفراد المجتمع سعداء باللاعنف كتكتيك، في حين ليس لديهم الرغبة لتبني اللاعنف كأسلوب حياة أو مبادئ إرشادية، وليس هناك أي داعٍ لوجود مسوغ أخلاقي أو قيم لاستخدام اللاعنف، وما دام أن فعاليته جيدة فليس هناك ما يمنع استخدامه بل إن اللاعنف المبني على القيم، وليس على البراغماتية، يمكن أن يؤدي إلى الحد من فعاليته⁽²⁾.

يمكن فهم شارب بشكل واضح باعتباره أحد أهم مفكري الدفاع الأمريكيين في الحرب الباردة والمنظر النيوليبرالي المهتم بالنعف المتأصل في الدولة المركزية، والمستشار الهادئ الحيوي المناهض للقوى الشيوعية في ثمانينيات القرن العشرين فصاعداً، ففي منتصف ستينيات القرن العشرين قام توماس شيلنج Thomas Schelling (1921-2016) بتجنيد شارب البالغ من العمر في حينه 29 عاماً في مركز الشؤون الدولية في هارفارد Center for International Affairs at Harvard معقل الدفاع والاستخبارات والمؤسسات الأمنية أثناء الحرب الباردة، وهناك وبتمويل من وزارة الدفاع طور شارب نظريته الأساسية للعمل اللاعنفي: طريقة حرب بإمكانها أن تؤدي إلى انهيار الدول من خلال حركات اجتماعية "مسرحية" تهدف إلى تبيد الإرادة العامة التي تعُدُّ دعائم الحكومات، وكل ذلك دون إطلاق أي رصاصة، ومن موقعه في وكالة المخابرات المركزية في هارفارد حَتَّ شارب الولايات المتحدة وحلف الناتو على استخدام أساليبه ضد الاتحاد السوفياتي، ولفت نظر حلف الناتو بإمكانية هذا الإجراء من خلال الترويج للأخبار ووجهات النظر المعادية للنظام السوفياتي وترجمة الإرشادات التي تختص بالعمل اللاعنفي وتوزيعها بين الشعوب

(1) Naucke Philippe, *op. cit*, p.95

(2) Kevin P. Clements, *op. cit*, p.6-7

المستهدفة وتقديم دعم مالي لجماعات المعارضة، وأشار شارب إلى أن الاتحاد السوفياتي مجتمع يحتوي تنوعاً لغوياً وإثنيًا وقومياً الأمر الذي يجعله أرضاً خصبة لسياسات اللاعنف الاستراتيجي⁽¹⁾.

في الحقيقة فإن لدى شارب رؤية عالمية استمد منها نظريته، فعلى الرغم من أن أسلوبه المعتمد على الواقعية السياسية إلا أنه كان مثالياً ليبرالياً مثل العديد من محاربي الحرب الباردة، ونظر إلى النضال التاريخي العالمي ليس بوصفه قائماً على صراعٍ مادي بين الأغنياء والفقراء، أو بين الرؤساء الأقوياء والعمال المستغلين كما ترى الماركسية، وإنما باعتباره ملحمة أخلاقية بين العنف والانحطاط البشري من ناحية وبين الحب والكرامة الإنسانية من ناحية أخرى، (وهي الفكرة التي تبنتها السياسة الأمريكية على المستوى النظري⁽²⁾)، ونظر إلى الحكومة المركزية بوصفها الناقل الرئيسي للعنف في العالم الحديث، وبالتالي قام بدعم فكرة لامركزية الدولة وتحويلها إلى مؤسسات مستقلة غير تابعة للدولة، وهي وصفة تشبه الخصخصة إلى حد كبير، وجادل بأن اللاعنف هو الوسيلة الأكثر فعالية لتحقيق هذا التحول⁽³⁾.

تعد تلك السياسة التي طرحها شارب فعالة بشكل مدهش، فهي نظام أسلحة قوي في الترسانة الأمريكية يعمل من خلال تغيير الأنظمة، صحيح أن الأنظمة المستهدفة كانت فاسدة واستبدادية بدرجات متفاوتة، وكان لدى الشعوب الكثير من الأسباب التي تدفعهم للبحث عن التغيير كالمطالب الاقتصادية والسياسية، إلا أن الثورات التي قاموا بها استناداً إلى سياسة اللاعنف قد انقلبت في معظم الأحيان وخضعت لهيكل نيوليبرالي، وأدى ذلك إلى بيع أصول الدولة وتحرير وخصخصة الصناعة المملوكة للدولة وخفض الضرائب وإجبار الأسواق على الانفتاح أمام المستثمرين الغربيين الأمر الذي دفع المفكر البرازيلي بانديرا Moniz Bandeira (1935-2017) المتخصص في الاقتصاد السياسي للقول بأن "أفكار شارب تقع في قلب سياسة الولايات المتحدة في حربها الباردة الثانية لقلب الأنظمة السياسية حول العالم" واستخدامها لأغراضهم الخاصة وذلك من خلال الاستيلاء على الدولة عن طريق العملية الديمقراطية أو من خلال الانقلابات أو العمليات الثورية⁽⁴⁾، فمعظم الثورات اللاعنفية الحديثة أدت إلى إزالة النظام القديم غير أنها لم تستبدله بنظام أفضل، والقليل من هذه الثورات اعتمدت على استراتيجية لبناء مجتمع جيد عقب انهيار النظام القديم، ومعظم الثورات اتسمت بإجراء انتخابات متعددة الأحزاب وسياسة خارجية أكثر ودية باتجاه الولايات

(1) Marcie Smith, Part One, *op. cit.*

(2) انظر: طارق رشاد محمود، مرجع سابق، ص 179 - 181

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*

المتحدة والاتحاد الأوروبي وتبني النظام النيوليبرالي في المجال الاقتصادي الأمر الذي نتج عنه فجوة عميقة بين الأغنياء والفقراء أدى إلى عنف هيكلي مميت⁽¹⁾.

عُرفت الثورة في جورجيا بثورة الورد حيث تظاهر عشرات الآلاف في العاصمة تبليسي بطريقة اللاعنف، ولعب كل من معهد الحرية Liberty Institute والحركة الطلابية المسماة كامرا Kamra دوراً محورياً في المحافظة على اللاعنف، فالأول يعتقد فلسفة اللاعنف والدعوة لمجتمع مدني ليبرالي والمساواة العامة وسيادة القانون واقتصاد السوق، والثانية تعتقد أيضاً فلسفة اللاعنف ونظمت في عام 2001 مظاهرات حاشدة طالبت بحرية الصحافة، وكلاهما تلقى دعماً من منظمات دولية مثل جورج سورس George Soros و"مؤسسة المجتمع المفتوح" Open Society Institute و"بيت الحرية" وكان الدعم عبارة عن دعم مادي ومواد تعليمية حول تقنيات اللاعنف مثل كتاب "من الدكتاتورية إلى الديمقراطية" من مؤسسة ألبرت اينشتاين، وتلقى الأعضاء النشطون في كامرا تدريباً على تقنيات اللاعنف على يد منظمة أوتبور الصربية، كما أن التمويل والتدريب من قبل المنظمات الدولية حدث أيضاً في صربيا عام 2000، وفي أوكرانيا عام 2004، وفي قيرغيزستان عام 2005، وهناك من يزعم أن تأثير هذه الشبكات الدولية قد أثرت أيضاً في السياسة تجاه مطالب حركات الاحتجاج⁽²⁾.

وفي عام 2005 اتهم الفرنسي المناهض للإمبريالية تييري ميسان Thierry Meyssan (1957-)، اتهم شارب بمساعدة الناتو ووكالة المخابرات المركزية في تدريب قادة الانقلابات الناعمة في الخمس عشر سنة (الماضية) ومن وجهة نظر ميسان كان الطلاب الصرب الذين احترمو شارب مجرد قذائف واشنطن المستخدمة للإطاحة بالزعيم ميلوسوفيتش Slobodan Milošević (1941-2006) الذي كان يتمتع بشعبية كبيرة في مواجهة الناتو، وفي عام 2007 استنكر الرئيس الفنزويلي شافيز Hugo Chávez (1954-2013) أساليب شارب بوصفها جزءاً من مؤامرة أمريكية للإطاحة بالحكومة⁽³⁾.

العديد من المحللين المهتمين بالمحضر المباشر للحركة الخضراء The Green Movement في إيران عام 2009 نظروا إلى أعمال شارب المتاحة والمنتشرة على نطاق واسع بأن لها تأثير مباشر في تلك الحركة، وأمر نفسه فيما يخص ثورات الربيع العربي، فقد عملت أعمال شارب كدليل في تلك الثورات، فاعتمد القادة الإصلاحيون في إيران بشكل كبير على شارب، اختاروا اللون الأخضر كلون رمزي ورفضوا

(1) Jørgen Johansen, *op. cit*, P.156

(2) Naucke Philippe, *op. cit*, p.96

(3) Mark Engler, *op. cit*,

التفاوض مع النظام لإعادة فرز نتائج الانتخابات التي فاز فيها أحمدى انجاد (1956 -)، ودعوا للانضباط بطريقة اللاعنف وعمد المشاركون في الحركة الخضراء إلى دهن وجوههم باللون الأخضر وعمل المسيرات ورفع الشعارات مثل "أين صوتي" و"الموت للدكتاتورية" وارتفع بشكل ملحوظ تحميل أعمال شارب عبر الإنترنت باللغة الفارسية⁽¹⁾، وبالمقابل نددت الحكومة الإيرانية بشارب وكتابه "من الديكتاتورية إلى الديمقراطية" بشكل صريح، وفي المحاكمة التي تمت لـ 110 من المشاركين في الاحتجاجات اللاعنفية أشارت إلى اللائحة التي تحتوي على تقنيات اللاعنف وذكرت أن أكثر من مائة خطوة من لائحة شارب قد تم استعمالها في تعليماته للثورة المخملية، كما اتهمت إيران شارب بأنه عميل وكالة المخابرات المركزية ومسؤول عن التسلسل الأمريكي إلى دول أخرى⁽²⁾.

وفي صيف 2005 تم إحراق مكتبتين مستقلتين لبيع الكتب في روسيا بعد تخزين الترجمة الروسية لكتاب شارب "من الديكتاتورية إلى الديمقراطية" المتوفرة حديثاً آنذاك، وفي أعقاب الربيع العربي نمت شهرة شارب وأصبح موضوعاً بارزاً لفيلم وثائقي بعنوان "كيف تصنع ثورة" How To Start A Revolution تم عرضه مع انطلاق حركة احتلوا⁽³⁾ Occupy Movement عام 2011⁽⁴⁾.

وفي مصر كان تأثير شارب واضحاً، فالطلاب النشطون في حركة شباب 6 إبريل اطلعوا على أعماله عام 2005 وبعضهم اشترك في ورشة عمل حول اللاعنف عقدت في القاهرة عام 2007 بتنظيم من المركز الدولي للصراع اللاعنفي، ICNC وقد درسوا في تلك الورشة 198 طريقة للعمل اللاعنفي التي وضعها شارب وكيفية تكيفها مع الظروف المصرية⁽⁵⁾.

قد يشير التحليل أعلاه أن الثورات في العقود التي تلت انهيار المعسكر الشيوعي ما هي إلا صناعة أمريكية وهي بذلك تتجاوز منطق التاريخ وكأن الشعوب أحجار شطرنج يحركها اللاعب الأمريكي أئى شاء، وهي رؤية ربما تتجاوز الرؤى السائدة حول تفسير أسباب الثورات، فهناك من يرى أن الثورة تحدث تلقائياً ضد

(1) Sean Chabot, *op. cit*, p.223

(2) Mark Engler, *op. cit*,

(3) حركة احتلوا أو احتجاجات احتلوا هي حركة احتجاجات عالمية، هدفها إسقاط النظام الرأسمالي، بدأت بحركة احتلوا وول ستريت في مدينة نيويورك الأمريكية في 17 أيلول/ سبتمبر 2011، ثم توسعت تدريجياً لتشمل الولايات المتحدة الأمريكية كلها قبل أن تتحول إلى حركة عالمية في 15 تشرين الأول/ أكتوبر. بدأت المظاهرات عندما نادى بها مجموعات على موقعي الفيسبوك وتويتر، وذلك نائراً بحركة ثورات الربيع العربي (ويكيبيديا)

(4) Mark Engler, *op. cit*,

(5) Sean Chabot, *op. cit*, p.223

الاضطهاد، بينما يرى فريق آخر أن هذه الخطوات هي حصيلة سلسلة من المؤامرات المتشابكة التي تشرع بها مجموعة من الساخطين المتعصبين عن طريق التخطيط والتصميم، يتبنى الرأي الأول عموماً الأشخاص المؤيدين للثورة، بينما يتبنى الرأي الثاني المعادون لتلك الثورة ليتضح ذلك في دول الربيع العربي، إذ أصرت القيادات الحاكمة في تلك الدول على تبني مقولات: تدخل خارجي، عصابات إرهابية تقف وراء تلك الثورات، بينما تبني المؤيدون للثورات الرأي الآخر. ومع أن لينين كان من الثوار، فإنه تبني "نظرية التخطيط"، بينما تبني التقليد الأمريكي والفرنسي والإنكليزي بصلابة الرأي القائل إن ثوراتهم في بلدانهم كانت انتفاضات تلقائية لشعوب حانقة⁽¹⁾.

معظم محلي الثورات سواء أكانوا ليبراليين أم ماركسيين يعيدون الثورات لأسباب موضوعية تكمن في ثنايا المجتمع، فقد أكد هنتنغتون على أن الثورة من سمات التحديث، أي بفعل الانتقال من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، وأنه من المرجح أن تحدث في المجتمعات التي تشهد تطوراً اجتماعياً واقتصادياً ولا يواكب ذلك تطور سياسي، أي إن النظام السياسي لا يستجيب للمطالب المستجدة، ويختلف هذا التفسير عن التفسير الماركسي القائم على صراع الطبقات، الذي يرى أن السبب الرئيس للثورة هو الانتقال من نمط إنتاج اقتصادي إلى نمط إنتاج اقتصادي آخر⁽²⁾.

المؤرخ الأمريكي كرين برينتن (1898 - 1968) Crane Brinton وهو مؤلف كتاب "تشریح الثورة The Anatomy of Revolution" تبني الأمرين معاً، أي التفسير بالظروف والتفسير بالمؤامرة، فهناك في باريس قبل الثورة الفرنسية، وجدت مجموعات الضغط والأحزاب السياسية، غير أن هذه المجموعات لم يثبت أنها كانت تُدار من مركز واحد أو تسيطر عليها جهة مأكرة صغيرة، فالثورات يغرسها أفراد يريدون التغيير، ولكن لا يعمل هؤلاء الأفراد ضد الطبيعة، بل في تربة ومناخ مؤاتٍ لعملهم، وتمثل الثمار النهائية تعاوناً بين الأفراد والطبيعة⁽³⁾، وأما أن تكون الثورات صناعة خارجية تصدر عن دولة عظمى كالولايات المتحدة فهو أمر يتماهى في كثير من جوانبه مع نظرية المؤامرة التي تتناقض مع نظرية التعقيد الأكثر اتساقاً مع دراسة العلوم الاجتماعية، حيث تعمل نظرية المؤامرة على تبسيط التفاعلات الاجتماعية والسياسية وتردها إلى لاعبين محددين يحددون الأهداف والأسلوب والنتائج. ثمة من زعم أن

(1) طارق رشاد محمود، مرجع سابق، ص 109

(2) المرجع نفسه، ص 110

(3) المرجع نفسه، ص 110

الثورة الفرنسية كانت نتيجة مؤامرة ضد المسيحيين بدلاً من أن تكون نتيجة حراك اجتماعي، وكان الشيوعيون في القرن التاسع عشر والعشرين قد حسبوا أن الفشل في إرساء الاشتراكية يعود إلى المؤامرة المدبرة على الدوام من قبل الرأسماليين، وكان زعماء بعض البلدان يعزرون سبب إفلاس اقتصادهم وسياساتهم إلى مكائد المستثمرين⁽¹⁾.

وكثيراً ما طرح جورج دبليو بوش فكرة الشرق الأوسط الكبير وضرورة إعادة تشكيله، وهي الفكرة التي استقاها من منظرين شغلوا مناصب عليا في البنتاغون ووزارة الخارجية الأمريكية أمثال وليم كريستول، وروبرت بوي كورفيت وغيرهم، وهؤلاء تأثروا بكل من ليو شتراوس وبرنارد لويس وهنتنغتون، وعموماً فإن كتابات المستشرقين هؤلاء اعتمدت على الرؤية التي تصور العالم العربي في خليط من الأقليات الدينية والاثنية غير القادرة على العيش معاً في كيانات دول قومية، والحل وفقاً لهؤلاء يأتي من خلال إثارة النزعات الطائفية في إطار استراتيجية "الفوضى الخلاقة" التي وضع نظريتها برنارد لويس والمحافظون الجدد لإنتاج "كيانات ديمقراطية مفتتة"، ولأسباب أيديولوجية مختلفة وانسجاماً مع معتقدات راسخة ظهر في الولايات المتحدة مجموعة من المثقفين ومن أصحاب القرار السياسي كانوا يتمنون ظهور الديمقراطية، لا في العالم العربي فحسب، بل في كل أنحاء العالم أيضاً، وعلى الولايات المتحدة أن تساعد في تحقيقها، غير أنه لا يمكن القول بأن ثورات الربيع العربي كانت بفعل هؤلاء؛ مهما كانت قوتهم السياسية والعسكرية والمالية فإنه لم يكن بمقدورهم برمجة هذا الحراك والتوصل إلى النتائج التي يأملونها؛ لقد كانت نتائج ثورات الربيع العربي في جزء كبير منها سيطرة الحركات الإسلامية وامتدادها لأي انتخابات نزيهة الأمر الذي يتناقض مع مصالح الولايات المتحدة⁽²⁾.

قد تكون التكتيكات والأساليب التي عرضها شارب تناسب الثورات الحديثة، غير أن هذا لا يعني بالضرورة أن تلك الثورات صناعة أمريكية، فالحرب بالأسلحة الأمريكية لا يعني بالضرورة حرباً بالنيابة عن الولايات المتحدة، صحيح أن هذه الأخيرة هي اللاعب الأقوى على المسرح الدولي، غير أن تأثيرها النسبي في كل صراع يعتمد على كثير من العوامل، فهي لا تلعب في فراغ.

(1) محمد الشرقاوي، مرجع سابق، ص 116

(2) المرجع نفسه، ص 114- 116

الفصل الرابع

تطبيق اللاعنف: حالتي الهند وجنوب أفريقيا

كما أن الواقع ينعكس على الفكر فإن الفكر ينعكس على الواقع، فإذا كان الظلم وغياب العدالة سبباً رئيسياً للثورات، بصرف النظر عن المدخل الفلسفي لتعليل أسباب ذلك الظلم، فإن غياب الوعي بذلك الظلم لا يمكن أن يدعو للتغيير، فالثورة الفرنسية على سبيل المثال، استنقت فلسفتها من عصر التنوير الذي دعا إلى العقلانية والحرية وفصل الكنيسة عن الدولة وغيرها من المبادئ الإنسانية، ولعب الفلاسفة والمفكرون دوراً بارزاً في تلك الحقبة أمثال فولتير وجان جاك روسو ومونتيسكيو، وعلى الرغم من الظلم والعنف الهيكلي المميت الذي اكتسبت به فرنسا وغيرها من الدول، لم يكن للثورة أن تتضح بدون فكر يواكب الظروف الموضوعية السائدة آنذاك.

وعند دراسة تأثير فلسفة اللاعنف في التغيير السياسي يجب التمييز بين اللاعنف بوصفه غاية واللاعنف بوصفه وسيلة، وفي الواقع العملي فإن اللاعنف بوصفه غاية يمكن القول أنه بقي على المستوى النظري، من الممكن ممارسته على المستوى الفردي، وأما على المستوى الجمعي أو مستوى الحكومات، أي اللاعنف السياسي بوصفه غاية فلم يطبق بتاتاً على مر التاريخ، بل إنه يتناقض مع العمل السياسي، وبالتالي فإن هذا الفصل يُعنى باللاعنف السياسي بوصفه وسيلة تم استخدامها في كل من الهند وجنوب أفريقيا، وليس الهدف إثبات أن اللاعنف المستخدم جاء بتأثير مباشر من غاندي أو شارب بالذات بقدر ما هو دراسة مدى فعالية اللاعنف في تحقيق الأهداف السياسية موضع الدراسة.

حركة استقلال الهند عن الكولونية البريطانية: 1857-1948

مدخل تاريخي

تقع الهند في جنوب آسيا، وهي تحتل المركز السابع عالمياً من حيث المساحة البالغة ما يقارب 3.3 مليون كيلومتر مربع، وتحتل المركز الثاني من حيث عدد السكان البالغ عددهم ما يقارب 1.25 مليار نسمة.

تحتوي الهند على أعراق وإثنيات ولغات وأديان مختلفة ومتعددة بحيث يمكن القول إنها عبارة عن متحف إثني، فهي تحتوي على 847 لهجة و225 لغة مختلفة، المجتمعات الرئيسية في الهند هي الهندوس والمسلمين والسيخ والبوذيين والجينيين والمسيحيين وهذه المجتمعات تقسم إلى قسمين أساسيين: هندوس وغير

هندوس، يشكل المسلمون حوالي 11% من عدد السكان وهي ثاني نسبة في المجتمع ويشكل المسيحيون 2.26% والسيخ 1.37% والبوذيون والحيثيون 1.14% ويشكل غير الهندوس ما يقارب 16.16% (1).

تميزت الهند عبر تاريخها الطويل بالانقسام وعدم الاتحاد، ألهم حلم توحيد الهند تحت حكم حكومة مركزية عليا واحدة آشوكا (Ashoka, Asoka) (304ق.م-232ق.م) فجرد حملة لفتح كالينغا على الساحل الشرقي التي تقابل أوريسا الحديثة وجزءاً من أندرا. انتصرت جيوشه رغم المقاومة البطولية والعنيدة التي أبداهها شعب كالينغا. حدثت مذابح رهيبية في هذه الحرب وحين وصلت أنباؤها إلى مسامع آشوكا تملكه الشعور بالندم والذنب وصار يمقت الحرب. وحده بين الملوك والقادة المنتصرين في التاريخ قرر الإقلاع عن الحرب في أوج الانتصار. اعترفت الهند كلها بسلطته عدا الزاوية الجنوبية التي كان يستطيع أن يحتلها بكل سهولة. ولكنه عزف عن أي مزيد من العدوان والحرب واتجه تحت تأثير تعاليم بوذا نحو فتوحات ومغامرات في مجالات وميادين أخرى (2).

اتسم تاريخ الهند بعد انهيار إمبراطورية آشوكا بالحروب والانقسامات إلى أن اكتسح المغول الأراضي الهندية، ولم تتوحد الهند مرة أخرى كما تعرف اليوم تحت حكم أسرة واحدة تسيطر تقريباً على الأراضي نفسها التي حكمها آشوكا إلا حين تربع على العرش الإمبراطور أكبر في خمسينيات القرن السادس عشر واحتفظ بها حتى وفاته عام 1605، وهذا التغير التاريخي، عند مقارنته مع الصين، التي حكمت من المركز معظم السنوات الألفين الماضية مع بعض الاستثناءات يبدو صارخاً (3).

ومنذ مطلع القرن السابع عشر، وأواخر الفترة التي حكم فيها أكبر، شرعت شركة الهند الشرقية أعمالها التجارية في الأراضي الهندية، غير أن تلك الشركة أصبحت مع مرور الوقت قوة لا يستهان بها، بل أصبح لها سلطة سياسية وعسكرية تضاهي أعظم الامبراطوريات وأوسعها، وأصبحت تعقد المعاهدات وتعلن الحروب وتسن القوانين وتضرب النقد، وأصبح مدير الشركة حاكماً أعلى له مجلس إدارة وتحت أمرته جيوش (4)، وكان الشركة كانت بمثابة وكيل عن الإمبراطورية البريطانية.

(1) Alisher, and Sunil Kumar Jangir, "The Role of Muslims in The Pre-Independence Politics in India- A Historical Study", *IJLTEMAS*, Volume II, Issue VII, ISSN 2278 – 2540, July 2013, www.ijltemas.in Page 100-106
<https://www.ijltemas.in/DigitalLibrary/Vol.2Issue7/100-106.pdf>

(2) جواهر لال نهرو، ج1، مرجع سابق، ص 74-75

(3) إدوارد لوس، مرجع سابق، ص 84

(4) صلاح خلف مشاي، "ثورة السيوي الهندية عام 1857: دراسة تحليلية لعوامل النشوء وأسباب الفشل" مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعه بابل، العدد 20، نيسان 2015 ص 656 - 664

ومع ذلك، لم يدم الأمر لشركة الهند الشرقية، فقد شكل عام 1857 عاماً مفصلياً في تاريخ الهند، ففي ذلك العام كانت القوة الهندية الوحيدة القادرة على التصدي للبريطانيين الجنود المعروفون باسم سيبوي Sepoy الذين قاموا بالفعل بثورة حملت اسمهم: "ثورة السيبيوي" وهي عبارة عن انتفاضة عفوية في وجه القمع البريطاني⁽¹⁾، وتعد تلك الثورة من أهم الأحداث التاريخية في شبه القارة الهندية، لأنها كانت بداية للكفاح ضد الاستعمار البريطاني، بدأت بتمرد جنود السيبيوي ثم امتدت لتصبح ثورة شعبية بمشاركة مدنيين مسلمين وهندوس وامتدت إلى جميع أنحاء البلاد، وقع خلالها اشتباكات ومعارك مع جنود الشركة، واستطاع الثوار أن يسيطروا على مدينة دلهي وقتل سايمون Simon Fraser الوكيل السياسي البريطاني وعدد من الجنود المرافقين له، ودمرت المكاتب العامة والمؤسسات الحكومية ونهبت خزائن الدولة⁽²⁾.

اشتعلت الثورة في ظل ظروف قاهرة، كان هناك فائض في الواردات من المصانع الإنجليزية أدى إلى تدمير الصناعة الهندية، وتقلص دور الهند إلى دور منتج للمواد الأولية ومستورد للمواد الاستهلاكية البريطانية، وكانت الزراعة في كساد بسبب الضرائب الباهظة، وكانت المجاعات تضرب البلاد بشكل متكرر، وكان آخر ملوك المغول في السجن وقد أحال نفسه على المعاش بأمر من شركة الهند الشرقية، وفي ظل تلك الظروف قامت الثورة الكبرى⁽³⁾.

كانت الحركة أكثر من مجرد تمرد عسكري إذ انتشرت بسرعة وأخذت شكل ثورة شعبية وحرب من أجل استقلال الهند⁽⁴⁾، حرب الاستقلال الأولى، كانت محاولة للإطاحة بالاستعمار البريطاني⁽⁵⁾، وبوصفها ثورة شعبية للجماهير ظلت محصورة في دلهي والمقاطعات المتحدة (كما تدعى الآن) وأجزاء من الهند الوسطى وبيهار. كانت الحركة أساساً انتفاضة إقطاعية تزعمها رؤساء إقطاعيون مع أتباعهم بدعم من مشاعر العداة للأجانب ذات الانتشار الواسع. كانت محكومة بأن تتطلع إلى من بقي من السلالة المغولية، ذلك الذي كان ما يزال جالساً في قصر دلهي، ولكنه ضعيف وهزيل وعديم القدرة. شارك الهندوس والمسلمون

(1) David Whitehouse, Gandhi's politics: The experiment with nonviolence, September 2001, at <https://isreview.org/sites/default/files/pdf/14-Gandhiexpanded.pdf>

(2) إلهام محمود كاظم، جيش السيبيوي في الهند ودوره في ثوره عام 1857 آداب الكوفة، المجلد 9:1 ص 187-203، وصلاح خلف مشاي، مرجع سابق، ص 662

(3) Alisher, and Sunil Kumar Jangir, *op. cit*, p. 103

(4) جواهر لال نهرو، ج 2، مرجع سابق، ص 56

(5) Alisher, and Sunil Kumar Jangir, *op. cit*, p. 102

مشاركة كاملة في الانتفاضة⁽¹⁾، وعلى الرغم من تلك المشاركة إلا أن السلطات البريطانية ألقت المسؤولية على عاتق الأرستقراطيين المسلمين وحدهم، ولطالما أن البريطانيين اعتبروا المسلمين عدوهم اللدود في الهند لأنهم أطاحوا بسلطتهم وقد سعى المتمردون إلى إعادة بهادور شاه الثاني Bahadur Shah II (1775-1862) إلى السلطة وهو أمر كافٍ لإقناع البريطانيين أن القادة المسلمين كانوا وراء التخطيط وقيادة الانتفاضة⁽²⁾، ولأن المسلمين كانوا في طليعة الثورة فقد تعرضوا بعد سكونها للطغيان والتهميش على أيدي السلطات البريطانية⁽³⁾.

افتقدت ثورة السيوي إلى التخطيط والتنسيق، فقد كانت الهند مازالت في مرحلة غير ناضجة بالوعي المطلوب سواء أكان الأمر على المستوى الطبقي أم المستوى القومي⁽⁴⁾، واستطاعت الحكومة البريطانية أن تقمع الثورة بعد قتل الآلاف من الشعب الثائر⁽⁵⁾، وانتهت الثورة بانتصار عسكري بريطاني كاسح ولم تتوج بأي اتفاقية أو شروط للتسوية إذ لم تكن هناك أي جهة يمكن التفاوض معها⁽⁶⁾، وفي أعقاب التمرد استولت الحكومة البريطانية على الحكم المباشر في الهند لتحل مكان شركة الهند الشرقية، وأصبح نواب الملك يحكمون باسم التاج البريطاني، ووعدت الملكة فيكتوريا Queen Victoria (1819-1901) بأن الهنود في نهاية المطاف سوف يحصلون على الحقوق نفسها التي يحصل عليها الرعايا البريطانيون الآخرون⁽⁷⁾، وهي وعود ذهبت أدراج الرياح بعد أن دان الحكم لها.

(1) جواهر لال نهرو، ج 2، مرجع سابق، ص 56

(2) Belmekki Belkacem, The Impact of British Rule On the Indian Muslim Community in The Nineteenth Century, ES 28 (2007-8): 27-46, p. 40, at: <file:///C:/Users/USER/Downloads/Dialnet-TheImpactOfBritishRuleOnTheIndianMuslimCommunityIn-2535970.pdf>

(3) Alisher, and Sunil Kumar Jangir, **op. cit**, p. 102

(4) David Whitehouse, **op. cit**, p.2

(5) إلهام محمود كاظم، مرجع سابق، ص 196

(6) صلاح خلف مشاي، مرجع سابق، ص 663

(7) David Whitehouse, **op. cit**, p.2

السياسة البريطانية في الهند

كانت معركة بلاسي Plassey عام 1757 نقطة مفصلية في التاريخ الهندي حيث بسطت بريطانيا هيمنتها بعد تلك المعركة على شبه القارة الهندية وفرضت الحكم البريطاني بشكل تدريجي، وكان أول من دخل تحت هيمنتها المناطق الساحلية، فتم إنشاء ثلاث مدن ساحلية: بومباي ومدراس وكلكتا، وكان التأثير الحضاري البريطاني ملموساً في البداية بين سكان تلك المناطق الساحلية، ومعظمهم من الهندوس الذين كانوا منفتحين أمام الثقافات الأجنبية، وفي الواقع، بالنسبة للهندوس، لم يكن الأمر مهماً من يحكمهم، وكان ظهور الإنجليز لم يحدث أي فرق، لقد اعتادوا بالفعل على أن يحكمهم الأجانب، كان قدوم الإنجليز، بالنسبة لهم، فقط جلوس إمبريالي مكان إمبريالي آخر، علاوة على ذلك استفاد الهندوس من التعليم والأفكار الليبرالية التي قدمها الإنجليز⁽¹⁾.

وفي حين كان وصول البريطانيين إلى الهند يعني بالنسبة للهندوس تغيير السادة كان الأمر بالنسبة للمسلمين إيذاناً بعهد جديد، أو بالأحرى عصر مظلم، فكان الأمر يعني فقدان السلطة والمنصب والثروة والكرامة، أحدثت سيطرة الإنجليز على شبه القارة الهندية العديد من التحولات العميقة حين تم تعطيل النظام القديم الذي أنشأه المغول لقرون مضت مما أثر عليهم سياسياً واقتصادياً ونفسياً⁽²⁾.

ومع مرور الوقت شغل الهندوس المناصب الحكومية بدلاً من المسلمين، وكان فرض اللغة الإنجليزية بدلاً من الفارسية أو الأردية كلغة رسمية في بيروقراطية الدولة أحد العوائق أمام المسلمين الذين تخلفوا عن تعلم اللغة الإنجليزية، فمن ناحية كانت المناطق التي يسكنها المسلمون، أي المناطق الشمالية، آخر المناطق التي خضعت للحكم البريطاني، ومن ناحية أخرى فإن المسلمين لم يكونوا على استعداد لهضم أفكار وأساليب ولغة الحكام الجدد، وبالتالي فشلوا في الالتحاق في الهيكل الجديد، كان عند المسلمين كبرياء إمبراطوري بينما كان الهندوس بطبعهم أيضاً، على استعداد للخضوع للحكام، كان المسلمون فخوريين جداً بمجدهم الماضي، وكان استيلاء شركة الهند الشرقية بمثابة حبة مريرة ابتلعها المسلمون، لقد تم خلعهم عن العرش ولم يتمكنوا من التصالح مع التيار الجديد ولذلك طوروا موقفاً معادياً تجاه البريطانيين، ولذلك رفضوا ثقافتهم ولغتهم وتعليمهم وتوقعوا حول ثقافتهم الخاصة، وأبعدوا أبنائهم عن الالتحاق بالمؤسسات التعليمية البريطانية على جميع مستويات التعليم حيث بلغت النسبة في مقاطعة مدراس 3.4% وفي بومباي

(1) Belmekki Belkacem, *op. cit.*, p.32

(2) *Ibid*, p.33

4.4% وفي البنغال 10.6% وفي البنجاب 26.3% في حين كان المسلمون يشكلون 25% من عدد سكان القارة الهندية⁽¹⁾.

عموماً، تميزت الإمبريالية البريطانية عن القوى الإمبريالية الأخرى بالبراغماتية، فكان الدافع اقتصادياً بشكل واضح، ولم تتعصب للتبشير بالمسيحية كما تظاهرت كل من إسبانيا والبرتغال في أمريكا اللاتينية، ولم تتحمس لنشر الثقافة كما هو الحال في المستعمرات الفرنسية، لذلك فإن غربنة الهند كانت محدودة، في حين أسسوا لأنفسهم طبقة خاصة في المجتمع الهندي وهو نظام تماهى مع نظام الطبقات القائم أصلاً، انفصلوا بأنفسهم من حيث التعليم والنوادي⁽²⁾.

كان الناتج القومي الهندي في عام 1750 يمثل ربع الإنتاج العالمي، بينما كان الناتج القومي البريطاني يمثل 1.5% من الإنتاج العالمي فقط، وفي غضون قرن من ذلك التاريخ انقلب الوضع تماماً وأصبحت بريطانيا تسهم بربع الناتج العالمي بينما تناقصت حصة الهند إلى 1.5% أو دون ذلك، وفي غضون قرنين من الحكم البريطاني للهند تم استنزاف موارد الهند الزراعية والمعدنية⁽³⁾، وخلال القرن التاسع عشر اعتمد البريطانيون اقتصادياً على الهند، وكانت الهند سوقاً لا مثيل لها للسلع البريطانية المصنعة وخصوصاً المنتجات القطنية، ومع حلول عام 1913 فإن 60% من الواردات الهندية كلها كانت تأتي من بريطانيا، ويمكن القول أن الهند أنقذت التجارة البريطانية خلال أواخر القرن التاسع عشر⁽⁴⁾.

عمل الحكم الكولوني القليل من التغيير ذات الأثر، بقي التعليم محدوداً، فعشية الاستقلال كان 88% من الشعب الهندي أمياً، ومجتمع القرى بقي على حاله وكذلك نظام الطبقات والوأصر الأسرية، وتقنية الإنتاج الزراعي، وكان التغيير الرئيسي الذي أحدثه الحكم الإنجليزي في الهند هو استبدال الأرستقراطية المحاربة بمؤسسة بيروقراطية عسكرية مصممة بعناية بحيث كانوا فعالين للغاية في الحفاظ

⁽¹⁾ Ibid, p. 36 - 37

⁽²⁾ Angus Maddison, The Economic and Social Impact of Colonial Rule in India, Chapter 3 of **Class Structure and Economic Growth: India & Pakistan since the Moghuls** (London: Routledge, 1971), p. 1, 6, at: http://www.ggdc.net/maddison/articles/moghul_3.pdf

⁽³⁾ أحمد سرور، الهند.. الدولة والمجتمع <https://studies.aljazeera.net/en/node/2486>

⁽⁴⁾ لورانس جيمس، م1، مرجع سابق، ص346

على القانون والنظام، بالإضافة لتأسيس نخبة جديدة في أسلوب الحياة الغربية من خلال التحدث والتعلم باللغة الإنجليزية⁽¹⁾.

ومن الملفت للنظر في الراج البريطاني أنه كان يديره عدداً قليلاً جداً من الإنجليز، في عام 1805 كان هناك 31,000 بريطاني في الهند، 22,000 في الجيش و2,000 في الخدمة المدنية، ارتفع العدد بعد التمرد لكنه بقي بعد ذلك ثابتاً، ففي عام 1931 كان العدد 168,000 كان منهم 90,000 موظف، و60,000 في الجيش والشرطة و4,000 في الحكومة المدنية⁽²⁾.

والواقع "إن الدولة الاستعمارية في الهند جندت الدراسات الأدبية وفكرة الأدب ذاتها بوصفها وسيلة فاعلة من وسائل الضبط الاجتماعي ومعدل الإمبراطورية، ومنذ ثلاثينيات القرن التاسع عشر راح المسؤولون الكبار ينظرون إلى الأدب الإنجليزي بوصفه قوة حاسمة في إعادة صوغ "طابع" الهنود وأداة أيديولوجية ناجعة صممتها دولة استعمارية طليقة لاحتواء أي ميل إلى التمرد من طرف المستعمرين"⁽³⁾، فكانت كتابات المؤرخين الإنجليز خلال القرن التاسع عشر ترفض فكرة أن الهند تشكل قومية، وكانوا يستشهدون بالاختلافات والانشقاقات القائمة آنذاك في الهند لتسويغ الهيمنة البريطانية كونها تعمل على توحيدهم، ومنذ بداية الحقبة الكولونية تم تصوير الهند على أنها أرض الحرب والعداء، وأكدوا على أنها تتكون من قبائل وطوائف متخاصمة على أسس دينية أو إثنية أو لغوية أو مناطقية منعزلة عن بعضها، ومع ظهور الحركة القومية الهندية في نهاية القرن التاسع عشر ونضوجها مع بداية القرن العشرين أكد هؤلاء بأن من المستحيل صياغة قومية هندية لأنها لا تمتلك خصائص القومية ولن تملكها في المستقبل، وبما أن الهند مأهولة بمجموعات كبيرة ومتنوعة من الإثنيات وهناك لغات متميزة تماماً عن بعضها أكثر من الموجودة في أوروبا، وهناك اختلافات عرقية بين مهاراتا والبنغال أكثر عمقا من الموجودة بين الألمان والبرتغال، رأى هؤلاء عدم وجود طريقة لمنع التصادم سوى فرض سلطة مركزية من الخارج⁽⁴⁾، فكانت الدراسات الاستشراقية أداة لتسويغ الحكم البريطاني في الهند كما هو الحال في أماكن أخرى الأمر الذي تألق في تفصيله المفكر الكبير إدوارد سعيد في بحثه الشهير الموسوم بـ "الاستشراق".

(1) Angus Maddison, *op. cit.*, p.1,6,7

(2) *Ibid*, p. 7

(3) توني بالنطين، "المعرفة الاستعمارية" ترجمة ثائر ديب، عمران 13

(4) S.B. Upadhyay (Coordinator), *Indian national movement*, Indira Gandhi National Open University, School of Social Sciences, 2015, p. 36

حزب المؤتمر الهندي موازياً لحركة الجماهير⁽¹⁾

كانت الهند قبل أن تفرض الإمبراطورية البريطانية هيمنتها عليها تتوزع بين العديد من الممالك الصغيرة التي تشكلت سياساتها بشكل مستقل، غير أن النظام الاقتصادي والإداري الذي فرضته بريطانيا وحدت تلك القوانين والنظم في جميع أرجاء الهند مما خلق مفهوم المواطنة والوطنية، فكانت الإمبريالية البريطانية بحد ذاتها أحد الأسباب المهمة في نمو الوعي السياسي بين الشعب وما تمخض عنه خلق القومية الهندية⁽²⁾، وفي حين رفض المؤرخون الإنجليز فكرة القومية الهندية، رأى بعض القومييين الهنود أن فكرة القومية الهندية موجودة منذ العصور القديمة، وأن الهندوسية شكلت حضارة وثقافة موحدة منذ القدم تعرضت لغزاة مختلفين عبر التاريخ، بينما رأى آخرون أن التعليم الغربي وأفكار الحرية كانت في الأساس هي المسؤولة عن تكوين الوعي الوطني الهندي، وأكد هؤلاء على مجموعة متنوعة من العوامل التي ساعدت في خلق الحركة الوطنية أهمها مناوأة الاستعمار والتعليم الحديث والمطبعة والآداب الحديثة وتقسيم البنغال والشعور بالنفوق العرقي الذي أظهره الإنجليز في الهند والسياسة الرسمية للتمييز العنصري وإذلال الهنود وخلق المرارة في أذهانهم⁽³⁾.

لعبت السياسة الاقتصادية التي اتبعتها الاستعمار دوراً هاماً في تشكيل القومية الهندية بسبب الظلم الذي حاق بأهل الهند، وتمثلت تلك السياسة باستغلال الهند اقتصادياً، فأرسلوا المواد الخام من الهند إلى إنجلترا بأسعار زهيدة، وبالمقابل قاموا ببيع السلع المصنعة بأسعار مرتفعة داخل الهند، وأدت السياسة البريطانية تلك إلى ارتفاع مستوى البطالة وتدهور الإنتاج الزراعي بسبب الإهمال الحكومي، وتدنيت الرواتب

(1) وفقاً لمعجم اللغة العربية المعاصرة فإن لفظة جُمهور تعني: "الجمهور من كل شيء: معظمه. • جمهور من الناس: جُلُهم وعامتهم" الجماهير الكادحة/ العربية- يسترد ثقة الجمهور "الجماهير كرة القدم/ جماهير الكرة: مشجعو الفرق الرياضية"، ومع ذلك نجد الشاعر اللبناني أنسي الحاج (1937 - 2014) نظر للفظ نظرة سلبية: "لن نصير مجتمع أحرار ما دمنا جماهير. «جماهير» أبشع لفظة عربيّة. إنها شكل الاستبداد في أحلك مظاهره. الجماهير غوغاء والغوغاء قطع والقطع يركض إلى الهاوية دون شعور. الشعب وحده مخيف كما يُخيف الحق. الشعب وحده يُغيّر التاريخ وهو أعزل. مثلما حصل في تونس. الجماهير تُقنّط من الشعب كما يُفرز الزؤان من القمح. الجماهير تثور على الشعب ولا تثور باسمه. من هو الشعب؟ هو العاصفة التي تهبّ تهبّ من كل الجهات لا من فئة شعبيّة ضد فئة. هو الناس الذين لم يعودوا يقدرّون على العيش، مجرد العيش العادي، بعرق جبينهم، ومع هذا يصبرون. لا طائفة للشعب ولا طائفة للشعب ولا مذهب ولا مذهبيّة ولا حزب ولا حزبيّة، فدينه هو العدل وربّه هو الحرية، وعندما يفترقهما تلتقي جداوله عفويّاً كما حصل في تونس وتصيح نهراً والنهر سيلاً يجرف كل شيء: <https://www.evernote.com>، وهو بذلك يتفق إلى حد بعيد مع الفيلسوف الفرنسي غوستاف لوبون Gustave Le Bon (1841 - 1931) في وصفه للجماهير في كتابه "سيكولوجية الجماهير"، وعلى أرض الواقع ليس هناك "شعب" نقي بالمعنى الذي أشار إليه الحاج، وفي أحسن الظروف يوجد "شعب" و"جمهور" في كل مجتمع والنسبة بينهما تعتمد على عوامل كثيرة لعل أهمها المستوى الفكري، وهذا يعني أن استخدام لفظ "جمهور" لا يعني الانزلاق إلى مفهوم "الرعية" في أسوأ الظروف.

(2) Nalini Waghmare, "British rule and Indian nationalism" in **British Rule and Its Impact on India**, Rajvirendrasing Gavit and others (Editors) (Dhule: Atharva Publications, n.d.), p. 97 - 103

(3) S.B. Upadhyay (Coordinator), **op. cit**, p. 37 - 39

وزداد الدين العام وتم هدر المال العام في مشاريع ليس لها أولوية مثل مشروع سكة الحديد، بالإضافة إلى صرف رواتب الموظفين الإنجليز ومحاباة الجانب الـإنجليزي ومعاناة باقي الشعب⁽¹⁾، واستغلال الفلاحين واستنزاف الثروات والتبذير في الإنفاق على المجهود العسكري الذي كان يستخدم ضد الهنود أنفسهم أو لخوض حروب لا تعنيهم، تجاوز الهنود جميع الفروقات الضيقة والطائفية الطبقية واللغوية والإقليمية التي كانت موجودة في المجتمع الهندي من أجل حشد جبهة موحدة معادية للإمبريالية⁽²⁾.

أضف إلى ذلك أن فرض اللغة الإنجليزية وسيلة للتدريس منذ عام 1835 بحيث أصبحت لغة المثقفين بصرف النظر عن الاختلافات الدينية ومناطق الإقامة الـأمر الذي سهل من عملية التواصل فيما بينهم ومناقشة القضايا المشتركة التي تواجه البلاد، وهؤلاء الهنود المتعلمين كانوا على اتصال بالأفكار والثقافة الغربية من خلال تلك اللغة حيث اطلعت النخبة المثقفة على أفكار الحرية والمساواة والديمقراطية، وخاصة الفئة التي اتصلت مباشرة مع العالم الغربي، وهؤلاء هم الذين قادوا الحركة الوطنية وساعدوا في تطوير وتنظيم القومية الهندية، كذلك كان للصحف ووسائل الاتصالات والمواصلات دور في خلق القومية الهندية⁽³⁾، وقد وصف نهر اللغة الإنجليزية بأنها الصمغ الذي يجمع الهند معاً، وأكد على أن تبقى اللغة الرئيسية للحكومة والمحاكم بعد الاستقلال⁽⁴⁾، وهو ما حصل بالفعل إذ بقيت اللغة الإنجليزية، إلى جانب اللغة الهندية، لغة رسمية في البلاد، وتشير التقديرات الحديثة إلى أن ربع السكان يمكنهم التواصل بهذه اللغة ولدى 10% من المواطنين القدرة على استخدام قدر أو آخر من الإنجليزية تحدثاً وكتابة⁽⁵⁾.

من المعلوم أن القومية هي ظاهرة حديثة نشأت في أوروبا بعد الثورة الفرنسية 1789 وأخذت تمد فروعها في باقي أرجاء العالم، وعلى الرغم من أن القومية تتشكل بفعل العديد من العناصر كالدين واللغة والعرق والتاريخ إلا أن هذا الأخير، وخاصة التاريخ المليء بالمعاناة كالحروب ومواجهة الأعداء قد يكون العنصر الحاسم من بين تلك العناصر لأنه العنصر الذين يحدد "نحن" و "هم" بحيث يضيف على القومية خاصية سيكولوجية وذلك حين يتوقع الأفراد ضمن إطارها للذود عن حماها بالنفس والنفيس، فكانت القومية الهندية بفعل الصراع مع الكولونية البريطانية.

(1) Nalini Waghmare, **op. cit**, p. 97 - 103

(2) S.B. Upadhyay (Coordinator), **op. cit**, p. 37 - 39

(3) Nalini Waghmare, **op. cit**, p. 97 - 103

(4) إدوارد لوس، مرجع سابق، ص44

(5) أحمد سرور، مرجع سابق

وحتى عام 1857، وهو العام الذي شهد ثورة السيوي، لم تكن أي حركة هندية قد ربطت بين المظالم المحلية وبين العمل لطرد البريطانيين من الهند، وكان الهنود منقسمين على أسس طبقية مختلفة، فكان هناك طبقات اجتماعية واقتصادية ودينية ولغوية ومناطقية⁽¹⁾، ولم يكن هناك جهة موحدة قادرة على تمثيل عموم الهند، واستمر الأمر كذلك حتى عام 1885 حيث تأسس حزب المؤتمر الوطني الهندي.

غير أن ذلك الحزب ومنذ تأسيسه عام 1885 كان حزباً لطبقة الـأنتلجيسيا العليا خصوصاً في أول عقدين من تأسيسه⁽²⁾، كان الحزب عبارة عن مجموعة تمثل النخبة، ممولة ومسيطر عليها من الأثرياء المتحدثين باللغة الإنجليزية وخاصة المحامين ورجال الأعمال⁽³⁾، ويمكن القول أن الحزب كان عبارة عن نادٍ للطبقة العليا من ذوي الأفكار الليبرالية الذين هيمنوا على المشهد السياسي بحيث مثل الحزب حقيقةً مصالح الطبقة العليا في المجتمع الهندي، وسلك هؤلاء منهجاً أرسنقراطياً نخبويّاً متطرفاً⁽⁴⁾، ووفقاً للمحلل الماركسي دوت (R. P. Dutt) (1896-1974)، وهو بريطاني من أصول هندية، فإن الكونجرس جاء إلى حيز الوجود من خلال مبادرة وتوجيه من الحكومة البريطانية مباشرة وذلك من خلال خطة تم ترتيبها سراً مع نائب الملك في الهند كسلاح مقصود لحماية البريطانيين ضد القوى المتصاعدة للاضطرابات الشعبية والشعور المناهض لبريطانيا، إلا أن ضغط الشارع أدى إلى تخلي الكونجرس عن شخصيته الموالية لبريطانيا واعتمد دوراً وطنياً⁽⁵⁾.

أخذ الحزب طابعاً "معتدلاً" مهتماً بالإصلاحات الإدارية والدستورية، وكان توطين الخدمة المدنية هدفاً حاسماً للحزب، وخلال تلك الفترة تحرك الحزب بشكل رئيسي من خلال الالتماسات والخطب والمقالات وعرضها في مصطلحات ليبرالية وقانونية⁽⁶⁾، وذهب هؤلاء باتجاه التشاور والتعاون مع الحكومة الإمبراطورية البريطانية⁽⁷⁾، وكون مبادئ الليبرالية السياسية جذابة، وقد حُرمت المستعمرات منها، كان العديد من أعضاء حزب المؤتمر يأملون بأن تمتد بريطانيا تلك الليبرالية إلى الهند، فكان العديد من أعضاء المؤتمر

(1) David Whitehouse, *op. cit*, p.2

(2) Kirsten Leigh Larmon, *op. cit*, p. 21

(3) Rikhil Bhavnani, *op. cit*, P.81

(4) Talal Ahmed, *op. cit*,

(5) S.B. Upadhyay (Coordinator), *op. cit*, p. 40 - 41

(6) Kirsten Leigh Larmon, *op. cit*, p. 21

(7) Rikhil Bhavnani, *op. cit*, P.81

إنجليزاً أكثر من الإنجليز أنفسهم سواء أكان الأمر في لباسهم أم أحاديثهم أم نهجهم العلماني في السياسة، وكان الكونجرس على ما يبدو يرقى إلى كلمات المؤرخ البريطاني توماس ماكولي Thomas Macaulay (1800-1859) حين قال بأن "بريطانيا بحاجة إلى مترجمين بيننا وبين الملايين الذين نحكمهم، مجموعة من الناس، هنود الدم واللون، ولكنهم إنجليز الذوق والرقي والأخلاق والتفكير"⁽¹⁾، وقد مثَّل نهره مع والده نموذج المحامين المتأنكليزيين الذين هيمنوا على حزب المؤتمر قبل أن يلبسه غاندي ثوب القطن المغزول في المنزل، حيث درس نهره في هارو، وهي إحدى أرقى المدارس العامة في بريطانيا ثم في جامعة كامبريدج قبل أن يتأهل محامياً في لندن، واعتاد أن يشير إلى نفسه مداعباً بالقول "أنا آخر إنجليزي يحكم الهند"⁽²⁾.

وسواء أكان الأمر انتهازياً لمصالح خاصة أم غيابياً للوعي القومي، فإن النخبة التي سيطرت على الكونغرس وقعت تحت تأثير السلطة الإنجليزية، الأمر الذي يعبر عن مدى الهيمنة الفكرية قبل العسكرية التي وصلت إليها الأمور في الهند، أو بعبارات البرازيلي باولو فرييري Paulo Freire (1921-1997)، وهو الذي نظر إلى التعليم بوصفه وسيلة ثورية ضد القهر: "من أجل أن ينجح الغزو الثقافي لا بد لمن تم غزوه أن يقتنعوا بتدني مكانتهم من حيث الجوهر...، كلما ازداد تعمق الغزو وأصبح من تم غزوه أكثر اغتراباً من روحية ثقافتهم ومن ذاتهم، كلما ازدادت رغبتهم في أن يكونوا مثل الغزاة يسيرون مثلهم ويلبسون مثلهم ويتكلمون مثلهم"⁽³⁾.

وبالتوازي مع الحزب كان هناك مجموعات إقليمية من القوميين المتطرفين عملوا من خلال الصحف والأعمال "الإرهابية" التي كانت تنهج كتابات القوميين الأوروبيين⁽⁴⁾، ولكن، وعلى الرغم من أن فصيل المتطرفين في السياسة القومية كان حاضراً منذ أوائل القرن العشرين إلا أن تلك الجماعة اتجهت صوب "الإرهاب" والبطولات الفردية أكثر من الاتجاه صوب الجماهير، وهكذا حتى عام 1905 على الأقل، كان النموذج السائد للقومية الهندية نخبويًا، سواء أكان دستورياً أم راديكالياً⁽⁵⁾، وفي وقت لم تطالب النخبة بالاستقلال بل عملت من أجل الحصول على التشاور والتنسيق، (وربما كان تنسيقاً أمنياً مقدساً)، فإن

(1) David Whitehouse, *op. cit*, p. 3

(2) إدوارد لوس، مرجع سابق، ص 27

(3) مراد البسطامي، أفقعة تحررية: غاندي، فانون، سعيد، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة بيرزيت، 2009

(4) Rikhil Bhavnani, *op. cit*, P.81

(5) Kirsten Leigh Larmon, *op. cit*, p. 22

القوميين المتعصبين طالبا بالاستقلال التام مستعدين بذلك لاستخدام العنف إذا تطلب الأمر في تحدٍ للجناح المعتدل في الحزب، وعلى الرغم من الاختلافات الواضحة في الأهداف والتكتيكات فإن العنصر المشترك بين جناحي القومية كانت خلفيتهم النخبوية، وقناعتهم بأنهم يعملون نيابة عن باقي الشعب، أو بالمصطلح الماركسي "الإحلال"، Substitutionism، فكان قادة المؤتمر يعتقدون أن الفئة المثقفة والمتعلمة، أي أنفسهم، يجب أن يتكلموا نيابة عن القوى الشعبية، وكان النظام الاستعماري قادراً أن يسترضيهم بالحديث المبهم عن الإصلاحات والمشاورات المستقبلية، وبالمقابل رأى أولئك الذين يتبنون هجوماً ثورياً مسلحاً أن التغيير يمكن أن يأتي من قبل أقلية مخلصه شجاعة بما يكفي للقيام بثورة نيابة عن الأغلبية، غير أن الواقع أشار إلى قدرة الدولة الاستعمارية التي عملت على تهميشهم وهزيمتهم من خلال الاعتقالات والاعتقالات والنفي، وفي كلتا الحالتين كان غياب الحركة الشعبية هو السمة الأساسية السائدة، فكان تدخل غاندي قد جاء في هذا المنعطف الحاسم⁽¹⁾.

وبالتوازي مع الأسلوب الثوري العنيف، وبعد أن "أدرك" المتطرفون تواطؤ الكونغرس في دعم الحكم البريطاني دعا هؤلاء إلى تكتيكات المقاومة السلبية، أي حركات الـلاتعاون، تلك المقاومة التي دعا إليها غاندي فيما بعد، مثل مقاطعة البضائع الإنجليزية والمؤسسات وعدم دفع الضرائب، وكان هذا التحول في التكتيكات يتطلب أيضاً تحولاً حاسماً بعيداً عن أسلوب النخب السياسية التي تعتمد على "مناشدة البريطانيين" وذلك باتجاه الـأسلوب الشعبي الذي سعى باستمرار إلى إيجاد حلفاء جدد بين الهنود العاديين من خلال إقامة اتصالات مناهضة لبريطانيا مع الفلاحين والعمال أو مع أقسام غير مسيسة من الطبقة الوسطى الأمر الذي استدعى الابتعاد عن الثقافة الإنجليزية واللجوء إلى استخدام اللغة العامية والرموز المحلية اللازمة في التعبئة والتحريض بما في ذلك استحضار صور من التاريخ والأساطير التاريخية وصور الـأبطال المحليين والتكافل الديني⁽²⁾.

وبحلول أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر بدأت الطبقة الشعبية تأخذ دورها في بعض المراكز القيادية، وكان تيلاك Bal Gangadhar Tilak (1856-1920) أحد هؤلاء الذين قادوا الفلاحين في مقاطعة ماهاشتر Maharashtra في إضراب ناجح خلال مجاعة عام 1896 نال على أثره لقب "لوكمانيا" Lokmanya أي "المحبوب بين الناس"، وعبر هذا التحول عن نفاذ صبر الشعب من السياسة التي كان يتبعها حزب المؤتمر الذي عبر عن "الجيل المعتدل"، فكان مطلع القرن العشرين بداية منعطف مثل فيها

(1) Talal Ahmed, *op. cit*,

(2) David Whitehouse, *op. cit*, p. 1

تيلاك "جناحاً متطرفاً" في الحزب، تميز بدعمه الواضح للاستقلال التام، ورفضه التدريجي لهندنة Indianization الحكم، ورفضه كذلك تدخل الهندوسية في السياسة، وكان ضمن الطبقة الوسطى إدراك متزايد بأن الراج لم يكن يفي بوعوده بحكم طبيعته، ولاحظ تيلاك أن البريطانيين لن يتمكنوا من الحكم بدون تعاون الطبقة الوسطى بما في ذلك أعضاء الكونغرس المسالمين المخدوعين بأوهام نوايا بريطانيا.⁽¹⁾

وفي الفترة 1900-1920 قام مجموعة من المتعصبين بتشكيل جناح ثوري اعتمد على الاغتيالات والتفجيرات، وكانت الفكرة قد استندت إلى الهندوسية كإيديولوجية أثبتت فعاليتها في التحريض والتعبئة، إلا أنها في الوقت ذاته أدت إلى نفور المسلمين العاديين وتركهم للحركة، والأكثر من ذلك أنها وفرت تربة خصبة للبعض للتحالف مع الراج، ففي عام 1906 استقبل اللورد منتو Lord Minto نائب الملك وفداً من نبلاء وملاك الأراضي المسلمين أكد لهم أن الإدارة ستعترف بهم على أنهم يمثلون المسلمين في الهند، وأبرم الطرفان الصفقة بدون استشارة معظم المسلمين الذين تم استغلالهم من قبل أصحاب الأراضي والدولة البريطانية، فقام الوفد بتأسيس العصبة الإسلامية Muslim League⁽²⁾ في وقت كان المسلمون يخشون حركة الاستقلال الهندي لأنهم قلة في المجتمع في ظل العدد الهائل للهندوس، وكل من الطائفتين تكره ال أخرى كراهية صماء عمياء، ولكن حدث أن الحلفاء ضيقوا الخناق على تركيا التي كانت تمثل دولة الخلافة، ولما كانت بريطانيا على رأس الحلفاء في حركة تمزيق الدولة العثمانية هاج المسلمون الهنود على الإنجليز ووجدوا من عداوتهم لهم ما يربطهم بالهندوس في طلب الاستقلال فاتحدت الطائفتان في ذلك الوقت.⁽³⁾

كانت ثورات الفلاحين وحقوق الأرض لها باع طويل في النضال، وحيث أن 90% من سكان الهند الاستعمارية كانوا من سكان الريف ومعظمهم من الفلاحين، وكانت واردات الحكم الاستعماري تعتمد على تحصيل الأراضي الذي جعل من الفلاح الهندي قوة كبيرة محتملة، ومما زاد من زخم الفلاحين ومدى تأثيرهم تلك السياسة التي اتبعتها القيادة القومية البرجوازية التي فضلت إثارة الفلاحين بدلاً من العمال؛ لأن معظمهم يملكون الأراضي وبالتالي لن يؤثرها مباشرة على الأعمال التي تديرها الطبقة البرجوازية.⁽⁴⁾

(1) Ibid., p. 2

(2) Ibid., p. 3

(3) سلامة موسى، مرجع سابق، ص 46

(4) Ravi Mistry, op. cit,

النضال في ظل غاندي: العنف واللاعنف

كانت شعبية غاندي قد سبقته إلى الهند قبل عودته من جنوب أفريقيا عام 1915 فكانت قيادته للجالية الهندية والصراعات التي خاضها في جنوب أفريقيا قد دفعت به للواجهة بوصفه زعيماً لكل الهند⁽¹⁾، وقد أشرنا سابقاً إلى أن غاندي انتقد الحضارة الغربية بشكل عام وأنه لم يكن يهدف إلى إنهاء الحكم الإنجليزي فحسب بل كان الأمر أكثر طموحاً، كان هدفه الحصول على بورنا سواراج أو الاستقلال التام، ومع أن كلمة سواراج تعني الحكم الذاتي Self-Rule فإن غاندي كان يعني بها ثورة كاملة تشمل جميع مناحي الحياة، بل ذكر في كتابه بورنا سواراج بأنه "ليس من الضروري أن يكون هدفنا طرد الإنجليز من الهند، فإذا أصبح الإنجليز هنوداً يمكن استيعابهم أما إذا أرادوا البقاء مع حضارتهم فلا مكان لهم، ومع ذلك اعترف غاندي بأن هذا الأمر غير ممكن، "عندما يغير النمر طبيعته سيتغير الإنجليز، والاعتقاد بأن ذلك ممكن يتعارض مع التجربة الإنسانية" ورأى غاندي أن استبدال القيم الهندية بالقيم الإنجليزية لا يؤدي إلى البورنا المطلوب فهذا يعني، وفقاً لغاندي، "بأننا نريد حكم الإنجليز بدون إنجليز، أنت تريد طبيعة النمر بدون نمر، وهذا كالذي يقول نريد أن نعمل من الهند إنجلترا، وعندما تصبح إنجلترا لا تصبح هندستان بل إنجلترا، هذا ليس السواراج الذي أريد"⁽²⁾.

ومع ذلك، وعلى الرغم من انتقاد غاندي للحضارة الغربية إلا أنه كان مفتوناً بالإمبراطورية البريطانية على ما يبدو، وفي رأيه: "على الرغم من أن الامبراطوريات تذهب وتسقط قد تكون هذه الإمبراطورية استثناءً... لا تقوم على أسس مادية وإنما على أسس روحية"⁽³⁾.

عاد غاندي إلى الهند في 17 ديسمبر 1914 قادماً من لندن وذلك في خضم الحرب العالمية الأولى، وفي الهند بقي خارج المشهد حتى شباط/فبراير من عام 1916 وذلك عند افتتاح الجامعة الهندوسية حيث دعا فيها إلى التحول الاجتماعي الكامل بدلاً من مجتمع النخبة، وبدلاً من الانضمام إلى دعاة الحكم الذاتي فقد بدأ يحث المتطوعين الهنود على الالتحاق للقتال في صفوف الإنجليز⁽⁴⁾، وبدأ بتحريض الفلاحين في القرى لدعم الإمبراطورية البريطانية حتى قال بأنه يمكن زجهم في الخطوط الأمامية في أوروبا⁽⁵⁾، وتم

(1) Ibid.

(2) Mahatma Gandhi, *op. cit.*

(3) Goolam Vahed, *op. cit.*, p.1

(4) Ibid., p.10

(5) Ravi Mistry, *op. cit.*

عقد مؤتمر في دلهي في الفترة 27 - 29 نيسان/ إبريل 1918 ناقشوا فيه طرق زيادة الدعم بين مختلف الطبقات في الهند للجيش ال إنجليزي وخاصة في مصر وفلسطين وبلاد الرافدين لمواصلة ال مجهود الحربي، وعزم المؤتمر على تجنيد نصف مليون من الهنود، وفي خطابه قال غاندي أنه "يؤيد القرار مع الشعور الكامل بالمسؤولية" وقد وجد الكثير من الناس صعوبة في التوفيق بين تلك الدعوة وبين اللاعنف الذي تبناه⁽¹⁾.

وعلى أثر الثورة البلشفية في روسيا القيصرية عام 1917 وانسحاب روسيا من الحرب العالمية ال أولى فقدت بريطانيا حليفاً مهماً في مواجهة ألمانيا، كما رافق ذلك هيجاناً داخلياً في بريطانيا من جراء سياسة التقنين والتجنيد ال إجباري، فسارعت الهند وقدمت الحل لتلك الأزمة من خلال مؤتمر إبريل الذي عمل فيه غاندي ضد المشاعر الهندية وعكس التيار السائد في أرجاء البلاد الذي وجد في تلك الحرب فرصة للضغط على الإمبراطورية البريطانية من أجل الاستقلال، وكانت حجة غاندي بأن على الهنود أن يساهموا في الدفاع عن الإمبراطورية إذا كانوا يطالبون بوضعٍ متساوٍ داخل تلك الإمبراطورية، فكان غاندي يتصور الحصول على وضعٍ سيادي كما هو الحال في أستراليا وكندا، وجادل بأن الدفاع عن الإمبراطورية يعمل على تعجيل الحصول على الحكم الذاتي، ووفقاً لقوله: "عدم الاعتراف بهذه الحقيقة الأولية يعد انتحاراً قومياً، يجب أن ندرك بأن إنقاذ الإمبراطورية هو الوسيلة المضمونة لتلك الغاية"، وفي خطاب ألقاه في باتنا Patna في 25 أيار/ مايو 1918 كرر غاندي موقفه بأن الحكم الذاتي لا يعني التخلص من الإنجليز بل أن يصبح الهنود شركاء في الإمبراطورية، وأنه يجب على الهند أن تقدم الرجال للحرب وألا يكون ذلك التقديم مشروطاً بالحصول على الحكم الذاتي، فأى كارثة، وفقاً لغاندي، تحل بالإمبراطورية تحل بالهنود على السواء، كما أن غاندي شعر بأن الحرب تعدُّ فرصة لإعادة إحياء الخصال الحربية لدى الهنود التي فقدوها نتيجة الخضوع للبريطانيين⁽²⁾.

جند غاندي مئات ال آلاف من الهنود في صفوف الجيش البريطاني، وإليه يرجع فضل كبير في تحقيق الانتصار؛ ويزعم البعض أن هذا الموقف جاء بعد أن انخدع غاندي في سياسة بريطانيا التي ادعت بأنها تقاوم دفاعاً عن الشعوب، واعتقد أنها تنوي تعديل سياستها الاستعمارية⁽³⁾ بعد الحرب، وحول تسويغه لأسلوب العنف الذي يتناقض مع مبادئه علق في مذكراته بقوله: "كنت آمل أن أحسن وضعي ووضع أبناء

(1) Goolam Vahed, *op. cit.*, p.10

(2) *Ibid.* p.11

(3) سبلة طلال ياسين، التطورات السياسية في الهند 1905- 1918، مجلة دراسات تاريخية، ع 19، كانون الأول 2015 صفحة 383 - 413

وطني بواسطة اللجوء إلى الإمبراطورية البريطانية، فعندما كنت في إنجلترا كنت أنعم بحماية ال أسطول البريطاني، وباحتمائي بقدرتها التسليحية كنت أشرك بصورة مباشرة في العنف الذي يمكن أن تقوم به، لذلك وجدت نفسي أمام ثلاثة خيارات إذا ما أردت أن أحافظ على علاقتي بالإمبراطورية وأن أعيش تحت رايته، كان الخيار الأول أن أعلن المقاومة الصريحة للحرب وأن أقاطع الإمبراطورية وفقاً لمبادئ الساتياغراها إلى أن تغير الإمبراطورية من سياستها العسكرية، وكان الخيار الثاني أن أتسبب في إلقاءي في السجن بتهمة العصيان المدني لقوانين الإمبراطورية التي أرى وجوب عصيانها، أما الخيار الثالث فكان أن أشرك في الحرب إلى جانب الإمبراطورية ومن ثم أكتسب القدرة العقلية والبدنية اللازمة لمقاومة العنف الذي تتطوي عليه، وكنت أفنقر لتلك القدرة العقلية والبدنية، لذلك وجدت أنه ليس أمامي إلا الاشتراك في الحرب... ولا أشعر بالندم على ما أقدمت عليه، فقد كنت أرى جوانب إيجابية في الحفاظ على العلاقة مع إنجلترا⁽¹⁾.

جادل المؤرخ بيتر بروك Peter Brock (1920-2006) بأن قرار غاندي بتجنيد الهنود نيابة عن البريطانيين كان متأثراً بحقيقة مفادها أنه اعتقد بإمكانية "تحقيق اللاعنف من خلال أعمال العنف في ظل ظروف معينة"، وكان غاندي قد كتب في رسالة إلى ماجنالال Magnalal ابن أخيه بتاريخ 25 تموز 1918 قال فيها إنه "يرى بأن اللاعنف يكمن في العنف [...]. لم أرَ أن هناك مانع لوقف السكر من فعل الشر، أو قتل كلب يعاني من مرض عضال أو مصاب بداء الكَلَب، ففي هذه المواقف لا يمثل العنف عنفاً"⁽²⁾ وفي جميع الأحوال فإن ذلك الموقف يتناقض تماماً مع مبادئ اللاعنف التي دعا إليها، وفي الوقت نفسه كان قادراً على الالتفاف حول النص وتسويغ العنف من خلال اللاعنف، تماماً كما يحصل في لي أعناق النصوص الدينية وتسويغها للعنف بصرف النظر عن مدى تأكيدها على الحب والسلام.

بقي غاندي إلى عام 1919 وهو يقول بوجوب الولاء للإمبراطورية البريطانية وأن حكم الإنجليز هو الحكم الذاتي أو الحكم الذي يجب أن يبقى وتحدد فيه الولايات الهندية، وأقصى ما يمكن أن يطالب به الهنود هو الإصلاح والتدرج إلى الإصلاح الداخلي، أي فطراً مستقلاً داخل الإمبراطورية⁽³⁾ وكان دعم غاندي للإمبراطورية البريطانية يتوافق مع وجهه نظره كمواطن مخلص يعمل على تحويلها إلى كومونولث متعدد الجنسيات، Multinational Commonwealth ولكن بعد انتهاء الحرب في 11 نوفمبر 1918 كانت

(1) مهنداس كارامشانند غاندي، مرجع سابق، ص 474 - 475

(2) Goolam Vahed, *op. cit.*, p. 12

(3) سلامة موسى، مرجع سابق، ص 44-45

الموارد البريطانية قد استنزفت وأدى تدمير الإمبراطورية العثمانية إلى إثارة المسلمين الهنود ضد بريطانيا؛ كما فقدت بريطانيا مصداقيتها حين أعلنت أنها كانت تقاتل من أجل الحرية في الوقت الذي أعلنت عن نيتها بتبني توصيات لجنة روليت أو المرسوم الأسود Black Act الذي منحها سلطة واسعة في قمع العصيان بما في ذلك استمرار القيود التي فُرضت زمن الحرب مثل حظر التجول وقمع حرية التعبير والاحتجاز بدون محاكمة الأمر الذي أدى إلى تصاعد الاحتجاجات التي تقامت إلى مذبحه أمریتسار سنة 1919، وعند تلك اللحظة تغير موقف غاندي، فالولاء للإمبراطورية التي كان يرى فيها الكفيل لحرية الهنود تعرض لهزة عنيفة، وتحول غاندي إلى المقاومة اللاعنفية ضد الحكم البريطاني من أجل الاستقلال التام للهند⁽¹⁾؛ كانت مذبحه أمریتسار نقطة تحول في تاريخ الهند؛ فقد ثبت من خلالها أن الحكم البريطاني للهند استند بشكل مطلق إلى القوة، كما أن المناقشات التي تمت في بريطانيا حول المذبحه كان لها تأثير جذري على الرأي العام الهندي، فقبل المذبحه كان غاندي وحزب المؤتمر يتصرفان على أمل التأثير على الضمير العام البريطاني، ولكن المناقشات التي تمت حول داير، القائد الذي أمر بتنفيذ المجزرة، أظهرت أن هذا غير موجود، فكان هناك قطاع من الرأي العام البريطاني يدعي أن الهنود بطبعهم غير قادرين على تحمل المسؤولية⁽²⁾، وتحول جميع المعتدلون الذين كانوا يقولون بتدرج الهنود للحكومة الذاتية إلى المطالبة بالاستقلال التام وعلى رأس هؤلاء غاندي الذي وصف الحكومة الإنجليزية في الهند بأنها حكومة الأبالسة⁽³⁾.

مع عودة غاندي إلى الهند عام 1915 كان أهل الهند يومئذ في سياستهم الوطنية على مذاهب شتى: فريق يجنح إلى الثورة الدموية وفريق يجنح إلى التعاون مع الإنجليز تمهيداً إلى بلوغ المزيد من الحقوق الدستورية، وفريق يجنح إلى عدم التعاون استعجالاً لبلوغ هذه الغاية، وليس في هذه الأحزاب كلها حزب يحجم عن أعمال العنف أو أعمال الغيلة والفتك إذا أحوجته الضرورة إليه⁽⁴⁾ وكانت الهند في العشرينيات والثلاثينيات من القرن المنصرم تطفح بالتناقضات والانقسامات الطبقية والدينية والجندرية عدا عن نظام الطبقات الذي يعدُّ الركن الأساسي في الهندوسية، فكان سهلاً على الإدارة الإنجليزية استغلال تلك التناقضات لإدارة الهند⁽⁵⁾.

(1) Goolam Vahed, *op. cit.*, p. 13 - 14

(2) لورانس جيمس، م 2، مرجع سابق، ص 104

(3) سلامة موسى، مرجع سابق، ص 44-45

(4) عباس محمود العقاد، مرجع سابق، ص 31

(5) Brian Martin, *Gene Sharp's Theory of Power*, *op. cit.*

بعد وصول غاندي إلى الهند خلال الحرب العالمية الأولى اتخذت القومية الهندية طابعاً شعبياً⁽¹⁾ فعند عودته إلى الهند وجد غاندي أن قادة القوى السياسية الرئيسية، حزب المؤتمر، يأسون من التأثير في الجماهير من جهة ومن الدولة الاستعمارية التي لم تأخذهم على محمل الجد من جهة أخرى، وكانوا يأمون من شخصية غاندي أن تمدهم بالعون⁽²⁾، فكانت مقدره غاندي على التحدث بلغة الشعب هي التي نقلت النضال في سبيل الحرية من نادي المحامين الذين درسوا في لندن وتشبهوا بالإنجليز في لباسهم وسلوكهم، وسعوا إلى الحكم الإنجليزي من دون الإنجليز، إلى حركة ارتكزت على الجماهير وشملت الهنود كلهم⁽³⁾.

ولكن، وعلى الرغم من ازدياد انضمام الطبقة العاملة لحزب المؤتمر إلا أن غاندي عمل على تحجيمها حيث اعتقد بأن الطبقة العاملة يجب أن تبقى بعيدة عن العمل السياسي⁽⁴⁾ ولم يكن غاندي متساهلاً مع مشاركة الجماهير، وكان يميل نحو اعتبارهم جهلة وغير قادرين على تحمل المسؤولية، ومع أول تجربة لحركة اللاتعاون له في الهند دق ناقوس الخطر من طبيعة "الغوغاء" التي لا يمكن السيطرة عليها، وعلى أثر مذبحه تشوري تشورا Chauri Chaura عام 1922 علق الحركة وصمم على عدم اللجوء إلى العصيان المدني حتى يمكن الوصول إلى مرحلة يمكن السيطرة فيها على الجماهير، وبانت رؤية غاندي لمشاركة الجماهير من خلال المصطلحات التي استخدمها في مقالاته، كتب في مقالة عام 1920 تحت عنوان "الديمقراطية في مواجهة الموبوقراطية Democracy Versus Mobocracy" انتقد من خلالها السلوك الحماسي المفرط للحشود، ودعا في مقالات أخرى إلى انضباط الجماهير وضرورة خضوعها للمتطوعين الساتياغراهيين بدون مناقشة، وزعم أن ذلك يؤدي إلى التحول من الموبوقراطية إلى الديمقراطية⁽⁵⁾.

رأى البعض أن حزب المؤتمر لم يكن واضحاً مدى أهميته في السياسة الهندية قبل عام 1919⁽⁶⁾، إلا أن آخرين ومنهم ليتين Kristoffel Lieten المدرس في المعهد الدولي للدراسات الآسيوية في جامعة أمستردام جادل بأن تشكيل حزب المؤتمر الهندي منذ بداياته تم بقصد لجم الحركات الجماهيرية الراديكالية وأن الثورة السلبية في الهند تُؤرخ منذ نشأة الحزب عام 1885 وتم تنفيذها من خلال "البرجوازية

(1) Kirsten Leigh Larmon, *op. cit*, p.21

(2) Talal Ahmed, *op. cit*,

(3) إدوارد لوس، مرجع سابق، ص20

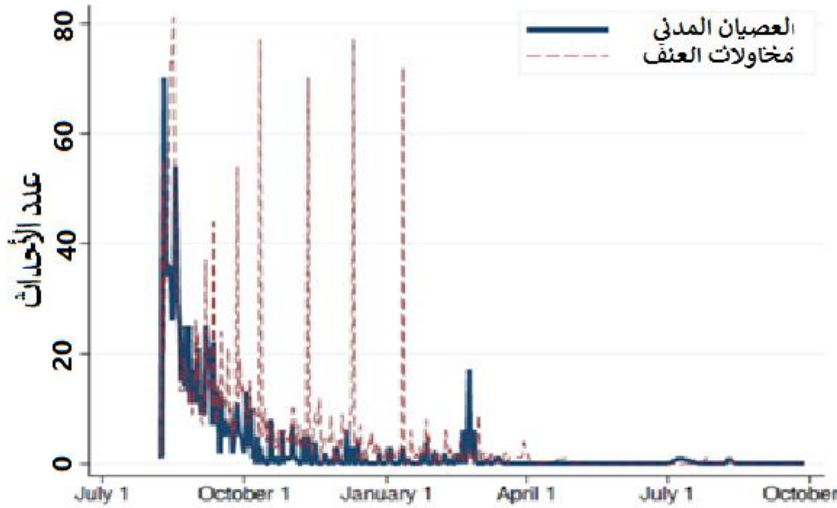
(4) Kirsten Leigh Larmon, *op. cit*, p. 4

(5) *Ibid.*, p. 40

(6) Rikhil Bhavnani, *op. cit*, P.81

المستنيرة⁽¹⁾ وبما أن القوة الرئيسية المحركة في شبه القارة الهندية كانت الراج، فقد كان نشوء ونمو حركة القومية الهندية قد حدثت ضمن المؤسسات والإدارة والمنظومة السياسية التي خلقها⁽²⁾.

ويبدو أن تلك المهمة استمرت خلال زعامة غاندي، ففي التاسع من شهر آب/ أغسطس 1942 أعلن غاندي عن حملته "اتركوا الهند" غير أن تلك الحملة فشلت عن طريق الإجراءات التي اتخذتها الإدارة البريطانية من خلال إلقاء القبض على النشطاء السياسيين حيث تم إلقاء القبض على ما يقارب 60,000 من كوادر حزب المؤتمر المؤثرين في المجتمع وزجهم في السجون، بما في ذلك القيادة الوطنية بأكملها، وفي حين أن اليوم الأول من الحملة شهد ذروة العمل اللاعنف في كافة أرجاء القارة الهندية، إلا أن حملة الاعتقالات أدت إلى إخلاء كافة الكوادر التي كانت تضبط وتحافظ على العمل اللاعنف، وفي ليلة وضحاها حدث ارتفاع حاد في أعمال العنف الذي استمر لمدة أشهر بشكل متقطع كما يظهر في الشكل



الاحتجاجات العنيفة واللاعنفية في حملة "اتركوا الهند" عام 1942

المرفق⁽⁴⁾، لا يمكن لأي تحرك أن يستمر في سياسة اللاعنف إلا إذا كان زعماءه حاضرين وناشطين لتوجيه الجماهير في كل مرحلة من المراحل⁽⁵⁾.

وعلى أرض الواقع فإن معظم سكان الريف لم يكن لديهم القدرة مطلقاً على الوصول إلى عضوية حزب المؤتمر الذي يسيطر عليه

ملاك الأراضي ورجال الأعمال والتجار ومتقنو الطبقة المتوسطة، وكانت القوة الفريدة للأيديولوجيا القومية لغاندي هي التي صورت المؤتمر على أنه حركة تضم جميع الفئات والطبقات والدعوة لحل الصراعات

(1) Kirsten Leigh Larmon, *op. cit*, p. 4

(2) S.B. Upadhyay, *op. cit*, p.48

(4) Rikhil Bhavnani, *op. cit*, P.84 - 85

(5) مولانا أبو الكلام آزاد، مرجع سابق، ص 112

الطبقية والطائفية المتفجرة والتوفيق بين المتناقضات داخل المؤتمر، على أن غاندي، على عكس قادة المؤتمر الآخرين، رأى إمكانية استخدام الجماهير في النضال السياسي، وكان قادراً على تطوير نظرية وبرنامج عمل لتوجيه هذه الطاقة بشكل محدد وتحت السيطرة وفقاً لمبادئ اللاعنّف، استعمل غاندي الوسائل العلمانية والروحانية لـلجَم وضبط حركة الجماهير، وحتى يضمن أن الحشود تعمل بطريقة رصينة ومنهجية أصّر على تدريب المتطوعين لفرض السيطرة على الحشود والعمل كـ "شرطة شعب"، والأكثر جوهرية بالنسبة لغاندي هو مفهوم "الانضباط الذاتي" أو "التحكم في النفس" القائم على الفكر الديني والـأخلاقي⁽¹⁾.

اعتمد حزب المؤتمر الذي تزعمه غاندي في تمويله على الطبقة البرجوازية الأمر الذي جعله أسيراً لرؤية تلك الطبقة في عملية التغيير والمقاومة، وبالمقابل فإن تلك البرجوازية انجذبت نحو ساتياغراها غاندي لأنها أنسب لرويتها في مواجهة الاستعمار، فالبرجوازية الهندية كانت تكره العنف الذي يهدد مصالحها ويخلق توتراً تقود نتائجه سلماً على عمليات التجارة والأعمال التي يمارسونها⁽²⁾ ووفقاً لدوت فقد بقيت القيادة في أيدي الطبقات المالكة التي ظلت الأكثر نفوذاً في الكونغرس، وهذه العناصر منعت أي تطرف للحركة الوطنية من شأنه أن يشكل خطراً على مصالحهم الخاصة، توقفت حركة الـلاتعاون والعصيان المدني عندما وصلت إلى ذروتها عام 1932، ووفقاً لدوت فإن الكونغرس كان ذا طابع مزدوج صنعته البرجوازية الهندية، فمن ناحية كان على تناقض مع الإمبريالية دفعته لقيادة الحركة الشعبية ضد الحكومة الاستعمارية، ومن ناحية أخرى وتحت الخوف من أي حركة مسلحة يمكن أن تعرض مصالحهم للخطر كان يعود للتعاون مع الإمبريالية، لذلك لعب دوراً متذبذباً طوال فترة الحركة الوطنية⁽³⁾.

المؤرخ الهندي بيبان شاندر (Bipan Chandra 1928-2014) أكد ما قاله دوت بأن النهج السلمي وغير الدموي الذي تبنته القيادة القومية كان بمثابة ضمان أساسي للطبقات المالكة بحيث لا تعرض مصالحها الخاصة للخطر، وبينما لم تر القيادات المعتدلة أن للجماهير دوراً تلعبه في النضال فإن القيادات المتطرفة فشلت في تعبئتها، وعلى الرغم من تدفق الجماهير باتجاه الحركة القومية في عهد غاندي إلا أن تلك الجماهير لم تُسَيِّس وبقيت القاعدة الشعبية للحركة القومية ضعيفة لغاية 1947 وبعيدة عن عمليه

(1) Kirsten Leigh Larmon, *op. cit*, p. 6, 22, 36

(2) دنيا عمر، "تعاليم المهاتما وتناقضات الكفاح السلمي"، مجلة أوراق اشتراكية، 1 مارس 2009، <https://revsoc.me/revolutionary-experiences/tlym-lmhtm-wtnqdt-lkfh-lslmy/>

(3) S.B. Upadhyay, *op. cit*, p.41

صنع القرار، وبقي النشاط السياسي للجماهير مٌسيطر عليه من القمة، وأكدت القيادة القومية في جميع مراحلها بأن تحقيق الحرية الوطنية يجب أن يتم بالطريقة التطورية وليس الثورية، والاستراتيجية الأساسية لتحقيق هذا الهدف كان من خلال سياسة (الضغط/ المساومة/ الضغط)، بمعنى تحريض الجماهير على التمرد للضغط على الحكم الكولوني، وحين تبدى السلطات تقديم بعض التنازلات يتم رفع الضغط والوصول إلى حل من خلال المساومات، يعقب ذلك ضغط جديد من خلال تجديد أعمال التمرد للحصول على تنازلات جديدة وهكذا⁽¹⁾.

في وقت لاحق أخذ شاندرامانظور غرامشي لتحليل استقلال الهند وذلك من خلال مفهوم "حرب المواقع" حيث يكون النضال على فترة تاريخية طويلة ولا يتم الاستيلاء على السلطة في لحظة محددة من خلال الثورة وإنما من خلال نضال شعبي طويل المدى على المستوى الأخلاقي والسياسي والأيدولوجي، ولم يكن هذا النضال عنيفاً بسبب قلق القادة الوطنيين من محاربة الإمبريالية من جهة والرغبة في صهر الأمة الهندية في بوتقة واحدة من جهة أخرى، فكان النضال المطول على المستويين السياسي والفكري، وأراد القادة القوميون إظهار أن الحكم الكولوني لم يكن مفيداً للشعب الهندي وأنه يمكن قهره، وبذلك تم إعادة تفسير اللاعنف الغاندي، فلم يعد يعني مصالح تمليه الطبقات المالكة بل هو جزء أساسي من حركة تضمنت استراتيجيتها شن صراع قائم على أسلوب الهيمنة، معتمداً على حركة جماهيرية تم حشدتها على نطاق واسع، وتم النظر إلى الحركة الوطنية بوصفها حركة لجميع الطبقات أفسحت المجال والفرصة لجميع الطبقات لبناء هيمنتها، وتم النظر للكونجرس بوصفه ليس حزباً بل حركة، وبهذه الطريقة ابتعد شاندرامانظور عن الماركسية التقليدية في تفسير الحركة الوطنية الهندية⁽²⁾.

خلافاً للمؤرخين الماركسيين جادل المؤرخ البريطاني سيل Anil Seal بأن القومية الهندية لم تكن نتيجة للصراع الطبقي أو تغيير في الهيكل الاقتصادي، بل يمكن فهمها من خلال نظام مفهومات يستند إلى "صراع النخب" وليس إلى صراع الطبقات، فكان الصراع بين النخب حول المناصب، ولم يكن ذلك الصراع عمودياً وإنما أفقياً استند إلى الطوائف والأديان، ولم يكن بين الإمبريالية والقومية الهندية، وما يسمى صراع حزب المؤتمر الهندي في مواجهة حكم الإمبريالية ما هو إلا زيف، فالكثير من المعارك التي خاضها كل من الراج والكونجرس ضد بعضهما كانت مجرد خدع سياسية، استطاع كل طرف أن يكبح جماح القوات غير الموثوقة في خط المواجهة، حركات الالاتعاون والعصيان المدني ما هي إلا معارك

(1) Ibid. p.43

(2) Ibid. p.44

مصطنعة، والقادة الذين تزعموا الحركة القومية الهندية كانوا ساخطين على الجماهير إذ لم تكن مصالحهم الخاصة تتفق معهم⁽¹⁾.

وعلى المستوى الديني، وتحديداً بعد سقوط الخلافة العثمانية تحول الولاء إلى الوطنية، فلم تعد الخلافة موجودة. وكل البلدان الإسلامية وعلى رأسها تركيا صارت وطنية وقومية ولم تعد تهتم بالشعوب الإسلامية الأخرى كثيراً. كانت الوطنية في الواقع هي القوة المهيمنة في آسيا كما في غيرها. وفي الهند كانت الحركة الوطنية قد نمت وأصبحت قوية وتحَدّت الحكم البريطاني أكثر من مرة. وتلك الحركة الوطنية أثرت تأثيراً قوياً على العقل الإسلامي في الهند وقد لعب عدد كبير من المسلمين أدواراً قيادية في النضال من أجل الحرية. غير أن الوطنية الهندية ظلت تحت السيطرة الهندوسية وذات نظرة هندوسية أيضاً. وقد أدى ذلك إلى ظهور صراع في العقل الإسلامي. قَبِلَ العديد منهم بتلك الوطنية محاولين التأثير عليها بالاتجاه الذي يريدونه، وتعاطف آخرون معها ولكنهم بقوا متفرجين بعيدين، غير أن جماعات أخرى ثالثة بدأت تنزلق في الاتجاه الانفصالي الانفصالي الذي هيأت له مواقفُ محمد إقبال (1877 - 1938) الشعرية والفلسفية⁽²⁾.

كان غاندي يأمل بأن تعمل معاناة الهنود إلى إحياء ضمائر سادة الإمبراطورية وإيقاظ إنسانيتهم وبالتالي الحصول على الاستقلال، ومن ناحيتهم فإن الإنجليز عملوا على استرضاء القوميين الهنود وذلك لتجنب القتل المتبادل من جهة وعرقلة سياسة غاندي من جهة أخرى، فقد رأى ال إنجليز في حملات غاندي على أنها محاولات للحصول على مكاسب سياسية، وحتى المهتمين من الهنود نظروا لممارساته الروحية على أنها أدوات سياسية نفعية وليس تطقوساً دينية، وهذه النظرة بعيدة عن جعل الهند "أمة روحية مخصصة" كما أشار غاندي⁽³⁾.

ومع أن الاعتماد على إحياء الضمائر وحسن الخلق بعيد كل البعد، أو إن شئت لا وجود له في العمل السياسي، إلا أن استقلال الهند قد ارتبط لدى كثير من المحللين بسياسة اللاعنف، وأن غاندي الذي نظر لتلك السياسة قد طبق نظريته على أرض الواقع، ووفقاً لنهرو فإن غاندي كان يحلم بالهند رمزاً وأنموذجاً لللاعنف، وقادرة بمثلها وأنموذجها هذا على انتشارها باقي العالم من الحرب وأساليب العنف، فقد أدرك غاندي، ووفقاً لنهرو، أن المرتكزات الأساسية للحكم البريطاني في الهند كانت الخوف والمصالح والتعاون الطوعي والإجباري مع الشعب ومع طبقات معينة ذات مصالح شخصية مرتبطة بالحكم البريطاني، فقام

(1) Ibid.p.48

(2) جواهر لال نهرو، ج 2، مرجع سابق، ص 94

(3) Ryan Brown, op. cit, p. 78

غاندي بتركيز الهجوم على هذه المرتكزات⁽¹⁾، وذلك بدلاً من استخدام السلاح الذي، ووفقاً لنهرو أيضاً، لم يكن "يناسب حالة الهند لأن الشعب الهندي كان أعزلاً ولم يكن يعرف كيف يستخدم السلاح، أضف الى ذلك أن الاشتباك المسلح مع دولة كبيرة كبريطانيا لا يكفل النصر، التمرد المسلح يناسب الجيوش ولا يناسب الشعب الأعزل، وتعد المواجهة مع القوات المدججة بالسلاح ولجوء الشعب لمثل هذه الأعمال أمراً سخيلاً يحط من معنوياته"⁽²⁾.

لجأ غاندي لتكتيكات اللاتعاون Non-Cooperation واستخدم المصطلح للمرة الأولى عام 1919 وذلك حين اجتمع مع مجموعة من قادة المسلمين والهندوس رداً على مرسوم رولات Rowlatt Act ومذبحة أمريتسار، ومع ذلك بقي المصطلح جانباً إلى موعدا انعقاد المؤتمر الوطني الهندي في كلكتا عام 1920 حيث أوضح غاندي بأن حركة اللاتعاون تشمل مقاطعة البضائع الأجنبية وخاصة الملابس المصنعة بطريقة ميكانيكية ومؤسسات الحكم البريطاني كالمدارس والمحاكم للحصول على السواراج والسوداشي⁽³⁾، غير أن مفهوم اللاتعاون لدى غاندي قد سبق هذا التاريخ، فقد أشار في كتابه "هند سواراج" الصادر عام 1909 إلى ما يفيد المعنى نفسه: "إن الإنجليز لم يأخذوا الهند، بل نحن الذين قدمناها لهم، إنهم في الهند ليسوا بسبب قوتهم ولكن لأننا نحتفظ بهم، هم جاءوا إلينا من أجل التجارة، من ساعد ضباط الشركة، من الذي اشترى بضائعهم؟ يشهد التاريخ إننا فعلنا كل هذا، وبمجرد أن رحبنا بضباط الشركة بأذرع مفتوحة نكون قد ساعدناهم، ... إذا كنت تتصرف كطبيب بالنسبة لمرض الهند يجب عليك معرفه سببها الحقيقي" نحن الذين خلقنا الظروف التي ساعدت الشركة في الاستيلاء والسيطرة"، "السيف ليس له فائدة للاحتفاظ بالهند" أي احتفاظ أو سيطرة بريطانيا على الهند، لقد وصف نابليون الإنجليز بأنهم أمة من التجار وهو وصف مناسب كما يرى غاندي، وهم يفعلون أي شيء للمحافظة على تجارتهم، سلاحهم وأسطولهم أعداً لحمايتها، ويضيف بأن "الاحتمال ضئيل لوجود ذهب على سطح القمر لأنه لو كان هناك بالفعل لقام الإنجليز بالاستيلاء عليه"، العديد من المشاكل يمكن حلها إذا تذكرنا أن المال هو الإهم، نحن نحتفظ بالإنجليز في الهند من أجل مصالحنا الشخصية، نحن نحب تجارتهم وهم يرضوننا بأساليبهم الماكرة، الإنجليز دخلوا الهند

(1) جواهر لال نهرو، ج 2، مرجع سابق، ص 109، 226

(2) دنيا عمر، مرجع سابق

(3) Nishant Batsha, "Gandhi and Chauri-Chaura: A Lacanian Reinterpretation of Gandhi Through the Chauri-Chaura Riot", *Intersections*, volume 10, number 3, Autumn 2009, pp. 27-41, p. 29

من أجل التجارة ومازالوا فيها للهدف نفسه ونحن الذين نساعدهم للقيام بذلك، أسلحتهم وذخيرتهم عديمة الفائدة تماماً⁽¹⁾.

ويعد مبدأ عدم المشاركة واللاتعاون المبدأ الأساسي للاستراتيجية اللاعنفية، ووفقاً لهذا المبدأ فإن تجذر المظالم عميقاً في المجتمع عائد إلى تواطؤ معظم أعضاء المجتمع وقبولهم وتعاونهم، وأكد غاندي على هذه الفكرة بقوله "ليست البنادق البريطانية مسؤولة وحدها عن عبوديتنا بقدر ما هو مسؤول تعاوننا الإداري مع هذه البنادق"، وتقوم الاستراتيجية اللاعنفية على كسر هذا التعاون مع الظلم، لقد أصر البعض على إظهار أعمال غاندي وكأنها دعوة للرجوع إلى العقل والضمير هدفها إقناع الأفراد وهدايتهم، غير أن الهدف المباشر والتلقائي لحمالاته المتعلقة بعدم التعاون كان القضاء على الهياكل التي تطيل أمد الاحتلال البريطاني لبلاده، ولذلك قال بيان "عدم تعاوننا لا يحمل حقداً على الـإنجليز بل على النظام الذي فرضوه علينا" وأكد أن الهدف من مقاطعة المؤسسات هو تعطيل الجهاز الحكومي، وأن الأمة تسعى إلى شل الحكومة⁽²⁾.

وبالفعل، بعد الحرب العالمية الأولى نفذ حزب المؤتمر أربع حملات شعبية كبيرة ضد حكومة بريطانيا: احتجاجات 1919-1920 ضد قانون رولات، وحركة اللاتعاون 1922، ومسيرة الملح وما يتصل بها من حركة عصيان مدني 1930 - 1934، وحركة اتركوا الهند Quit India 1942، وجادل المؤرخ الإنجليزي انتوني لو D.A. Low (1927-2015) بأن تلك الحملات تأرجحت بين التحريض من ناحية والمشاركة في الحكومة من ناحية أخرى⁽³⁾.

شهد العقد الثاني من القرن العشرين، وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى، هجوماً قوياً ضد الكولونية البريطانية، ويعود ذلك للعديد من الأسباب، فخلال الحرب تعرضت الصناعة الهندية لمصاعب كبيرة، وارتفعت الأسعار بشكل مذهل، مقابل تدني مستوى أجور العمال، غير أن السبب الأهم كان عدم الالتزام بالتعهد الذي قطعه الإدارة البريطانية لتطوير مستوى الديمقراطية في البلاد، وفشل إصلاحات مونتاجو-تشيلمسفورد لعام 1919 The Montagu-Chelmsford Reforms المتعلقة بالإصلاحات السياسية في إرضاء حزب المؤتمر والمزاج الساخط لعامة الناس، وفقد الحزب بشقيه المعتدلين والمتطرفين

(1) Mahatma Gandhi, **Hind Swaraj or Indian Home Rule**, (Ahmedabad (INDIA): Jitendra T Desai Navajivan Publishing House), 380 014, at https://www.mkgandhi.org/ebks/hind_swaraj.pdf

(2) جان ماري مولر، "اللاعنفية: مبادئ العصيان المدني وأسسها"، ترجمه ماري طوق، موقع معابر

(3) Kirsten Leigh Larmon, **op. cit**, p. 22

مصداقيته بسبب عدم إنجاز أهدافهم المعلنة، إضافة لسقوط الخلافة في الدولة العثمانية التي أدت إلى حنق المسلمين ضد بريطانيا المسؤولة عن سقوط الخلافة وشكلت قيادات المسلمين حركة الخلافة عام 1919، وكذلك الأمر بالنسبة للإطاحة بالسلطة القيصيرية في روسيا ونجاح الثورة البلشفية التي عملت على التأثير في التفكير لدى القادة القوميين الهنود، وإصدار قانون رولات لعام 1919، وشهدت تلك الفترة اضطرابات عمالية ونقابية مثل إضراب صناعة النسيج في كانون الثاني/يناير 1919 وظهور نقابة عمل مدراس عام 1918 وحوالي 125 نقابة عمالية جديدة وأخيراً تشكيل المؤتمر النقابي لعموم الهند في مومباي في نوفمبر 1920⁽¹⁾.

ويبدو أن مرسوم رولات كان الشرارة التي أوجت المقاومة، وهو الاسم الشعبي للقانون الذي سنته سلطات الاحتلال تحت عنوان "قانون الجرائم الفوضوية والثورية لعام 1919" الذي صدر بناءً على توصية لجنة الفتنة Sedition Committee برئاسة السير سيدني رولات Sidney Rowlatt (1862-1945)، وقد منح المرسوم سلطات هائلة للحكومة لقمع الأنشطة السياسية حين سمح باحتجاز السجناء السياسيين بدون محاكمة لمدة عامين، ورداً على ذلك دعا غاندي إلى حملة ضد القانون، حملة سأتياغراها رولات على مستوى البلاد⁽²⁾، غير أن غاندي فرض قيوداً على الحركة، وطالب الموظفين بعدم تعليق أعمالهم بما في ذلك يوم الأحد إلا بعد الحصول على إجازة سابقة من أصحاب العمل، وعلى الرغم من قيود غاندي إلا أن الكثيرين لم يلتزموا بها، فكان هناك إجراءات فردية أدت إلى أعمال شغب من قبل الفلاحين المسييين الراديكاليين والطبقة العاملة الذين هاجموا خطوط السكك الحديدية والتلغراف، وفي ظل ذلك التحول وقف غاندي إلى جانب بريطانيا وعمل على تهدئة الوضع وتم القبض على المحتجين أو تغريمهم في ظل صمت غاندي الذي لم يُبد أي مقاومة لتلك العقوبة⁽³⁾.

دعا غاندي إلى هارتال⁽⁴⁾، وكان من المنتظر أن ينطلق يوم 6 نيسان/إبريل 1919 ولكن قبل الموعد المحدد انفلت العنف من عقاله ضد الإدارة البريطانية في كلكتا وبومباي وأحمد آباد وغيرها من المدن وخاصة في البنجاب وأصبح الوضع متفجراًً بسبب القمع والتجنيد الإجباري والأمراض، توقفت الحياة في

⁽¹⁾Sreya Mitra, Gandhi and Non-Cooperation Movement, at: http://www.gurudascollege.edu.in/guru/wp-content/uploads/2019/05/Sreya_notes.pdf

⁽²⁾ 100 YEARS OF ROWLATT SATYAGRAHA: <https://www.drishitias.com/printpdf/100-years-of-rowlatt-satyagraha>

⁽³⁾ Ravi Mistry, *op. cit*,

⁽⁴⁾ هارتال مصطلح يعود للغة الكوجارتية الهندية، لغة غاندي، ويعني إضراب (ويكيبيديا)

مدن شمال وغرب الهند حيث أغلقت المتاجر والمدارس أبوابها استجابة لنداء الإضراب، وشهدت البنجاب مذبحه امريتسار⁽¹⁾ وذلك عندما وصلت الأخبار إلى الكولونيل داير Reginald Dyer Colonel (1864-1927) عن وجود تخطيط لعقد اجتماع علني في أحد الميادين، فحاصر المجتمعين وأغلق نوافذ الميدان بالجنود ثم أمر بإطلاق النار على المجتمعين فحصدتهم في غضون عشر دقائق، وراح ضحيتها 400 هندي أعزل، واعترف داير في التحقيق أنه كان بإمكانه أن يشنت المجتمعين بدون إراقة للدماء ولكنه تعمد القتل لكي "يلقن الهنود درساً في احترام السلطان البريطاني"، وتمخضت المجزرة عن عزل الجنرال داير وإقالته من الجيش الهندي⁽²⁾، وفي غضون أيام بعد المذبحة، وبتاريخ 18 نيسان/ إبريل 1919 أوقف غاندي الحركة⁽³⁾، وبدلاً من التعاطف مع الجماهير، بدأ غاندي ينظر إليهم كغوغاء تحتاج إلى الانضباط والقيادة⁽⁴⁾ وذلك على الرغم من إدانة داير وتحميله المسؤولية، ففي 14 تشرين الأول/ أكتوبر 1919 تم تشكيل لجنة للتحقيق في المجزرة برئاسة ويليم هنتر Sir William Hunter (1840-1900) وأصبحت اللجنة تعرف باسم لجنة هانتر، وعلى الرغم من إدانتها للجنرال داير فإن اللجنة لم تفرض عليه أي إجراء جزائي أو تأديبي⁽⁵⁾.

وحول تلك الظروف كتب غاندي في مذكراته: "جاءني الراحل السير رامانباي وغيره من مواطني أحمد آباد وطلبوا مني تعليق أعمال الساتياغراها. لم أر حاجة لمثل ذلك الطلب لأنني كنت قد قررت تعليقها بالفعل حتى يتعلم الناس درس الحفاظ على الأمن. فرحل الأصدقاء وهم مسرورون. ومع ذلك، لم يرق ذلك القرار لآخرين. فقد شعروا أنه من المستحيل تحقيق الساتياغراها الجماعية إذا ما توقعت الحفاظ على الأمن في كل مكان واعتبرته شرطاً لانطلاق الساتياغراها. شعرت بالأسف لاختلافي معهم في الرأي. كان من المستحيل إطلاق الساتياغراها إذا لم يلتزم باللاعنف من عملت بينهم والذين تصورت استعدادهم لانتهاج سياسة اللاعنف والمعاناة الذاتية. كان لديّ قناعة تامة بأن على زعماء حركة الساتياغراها أن يكونوا قادرين على السيطرة على الجماهير فيما يتعلق بحدود اللاعنف. ولا أزال أحتفظ بتلك القناعة حتى يومنا هذا"⁽⁶⁾.

(1) Drishti, *op. cit*,

(2) سلامة موسى، مرجع سابق، ص 44-45

(3) Drishti, *op. cit*,

(4) Nishant Batsha, *op. cit*, p. 30

(5) Drishti, *op. cit*,

(6) مهندس كارامشانند غاندي، مرجع سابق، ص 607

وفي الأول من آب/ اغسطس 1920 اليوم الذي شاهد جنازة تيلاك بدأ غاندي حملته اللاتعاونية الثانية مبدئياً بالتنازل عن الميدالية التي تلقاها لخدماته خلال الحرب، حيث أقر حزب المؤتمر الذي انعقد في كلكتا في جلسة خاصة في الفترة من 4-9 أيلول/ سبتمبر 1920 برنامج اللاتعاون ثم أكد في ناجبور في جلسته السنوية من الشهر نفسه، وشمل البرنامج مقاطعة المدارس والمحاكم الحكومية وتشجيع المدارس الوطنية والملابس الوطنية المعروفة باسم الخادي، وفي ذروة الحملة تم حرق الملابس الأجنبية في مناطق متعددة من الهند، فكانت مقاطعة الملابس الأكثر نجاحاً حيث انخفضت الملابس الأجنبية من 10 مليارات روبية في سنة 1920/ 1921 إلى 570 مليون روبية في 1921/ 1922 وشكلت ما يقارب نصف الموارد المستوردة⁽¹⁾.

في أواخر عام 1921 فوض الكونجرس غاندي لإطلاق حركة العصيان المدني، بدأ غاندي الإعداد لحملة عصيان مدني في باردولي Bardoli في ولاية غاجورات⁽²⁾، ومع مطلع عام 1922 أطلق غاندي وحزب المؤتمر حملة اللاتعاون اللاعنفية ضد الراج والتي أخذت زخماً كافياً هدد الحكم البريطاني، كان نجاح الحملة في جزء منه بسبب الدعم من خارج إطار النخبة القومية وذلك عن طريق لجوء غاندي لاستعمال المتطوعين الساتياغرايين، ولكن أخذت الحملة منعطفاً حاداً يوم 4 شباط/ فبراير 1922 عندما أقدم مجموعة من الفلاحين في قرية تشوري-تشورا Chauri-Chaura على حرق مركز بوليسي نجم عنه قتل جميع عناصر المركز البالغ عددهم 22 شرطياً حرقاً وهم أحياء، وخلال الإضراب ردد الفلاحون بصوت عالٍ عبارة: "النصر للمهاتما غاندي"، مباشرة بعد الحادث شجب غاندي تلك الأحداث وعدّها بمثابة جريمة، وفي 12 شباط/ فبراير لجأ حزب المؤتمر إلى توقيف حملة اللاتعاون على المستوى الوطني⁽³⁾ مما أفقده شعبيته، وأقدمت الحكومة على اعتقال غاندي في العاشر من آذار/ مارس 1923 وحكم عليه بالسجن ست سنوات مع وقف التنفيذ وبذلك وصلت حركة العصيان المدني المقترح، حركة عدم التعاون إلى نهايتها⁽⁴⁾.

أدى إيقاف حملة اللاتعاون تلك إلى ردة فعل قوية في الأوساط السياسية، ورأى داس Sudhi Ranjan Das (1894-1977)، وهو أقوى شخصية أبرزتها حركة اللاتعاون، أن على الهند أن تنتظر

(1) Sreya Metra, **op. cit**,

(2) **Ibid.**

(3) Nishant Batsha, **op. cit**, p.27, 28,31, 41

(4) Sreya Metra, **op. cit**,

طويلاً حتى تستعيد الجماهير حماسها، وأن غاندي ارتكب خطأ فادحاً حين حل الحركة، فقد ثبتَ هذا الإجراء عزائم العاملين في المجال السياسي إلى درجة أنه سيكون علينا أن ننتظر طويلاً حتى تستعيد الجماهير حماسها، ورأى أن أساليب غاندي قد فشلت، وأنه يجب سلوك أساليب مختلفة لرفع معنويات الجماهير، ولم يرضَ بأن يبقى الحال بلا حراك بانتظار أن يتحسن الوضع من جديد⁽¹⁾، وفي مؤتمر كايا Gaya Congress الذي عقد في شباط/ فبراير 1922 عارض رام براساد بيسميل Ram Prasad Bismil ومجموعة شبابية بشدة قرار غاندي، وعندما أصر غاندي على قراره، انقسم المؤتمر الوطني الهندي إلى مجموعتين أحدهما ليبرالية والأخرى معارضة للتمرد. وفي كانون الثاني/ يناير 1923، شكلت المجموعة الليبرالية حزباً جديداً حمل اسم سواراج تحت القيادة المشتركة لموتي لال نهرو وشيترانجان داس، بينما شكلت مجموعة الشباب حزباً ثورياً بقيادة بيسميل⁽²⁾.

كانت حركة عدم التعاون التي طبقها غاندي في الفترة 1920-1922 تهدف إلى انفصال تام عن البريطانيين بحيث يتوقف الهنود عن التعامل مع المؤسسات التي تعُدُّ بمثابة شعارات للسلطة البريطانية وأدوات تعمل على إخضاع الشعب الهندي، وكانت الأجندة قد تم صياغتها وتنفيذها بشكل صريح وواضح استناداً إلى مبدأ اللاعنف، وعملت على خلق تجربة وتعليم بالحكم الذاتي لملايين الفلاحين، بالإضافة إلى كونها نموذجاً على قمع الإغراءات التي تحض على العنف السياسي، وسعى غاندي بتلك الخطة إلى إبعاد النخبة المثقفة بالثقافة الغربية عن دعم المؤسسات والسلطات الإنجليزية، والتي هي بدورها مدعومة من تلك السلطات، وكان عدم التعاون يستلزم التنازل عن جميع الألقاب الفخرية ومقاطعة المجالس الانتخابية والخدمات المدنية والمحاكم والمدارس التي تديرها الدولة، كما ركزت المقاومة على مقاطعة المنتوجات والسلع الأجنبية وخاصة الملابس المستوردة، وبالنسبة لغاندي فقد كان لا بد أن يرافق عملية الهدم عملية موازية تتمثل في البناء بهدف ملء الفراغ السياسي الناتج عن عملية الهدم وذلك من خلال بناء مؤسسات وطنية، وخاصة في المجالات الاقتصادية والتعليمية، ورافق ذلك سياسة بناء الأمة بحيث تتسجم مع أيديولوجية السواديشي Swadeshi وأبعد من ذلك فإن عملية البناء هدفت إلى معالجة الحياة الاجتماعية ووحدة الأمة - الدولة، واستند ذلك إلى ثلاث ركائز: وحدة الهوية الإسلامية - الهندوسية، ونبذ الإقصاء لأي جماعة في المجتمع، والارتقاء بالقماش الهندي المصنوع محلياً المعروف بالخادي الذي اتخذته الهنود لباساً وطنياً موحداً ورمزاً للنضال القومي، وفي الوقت نفسه مقاطعة للقماش الإنجليزي المستورد وجزءاً من حل مشكلة الفقر لدى الهنود وتدريب الجماهير على الوعي الذاتي، كما هدفت عملية غزل الملابس إلى

(1) مولانا أبو الكلام آزاد، مرجع سابق، ص 47

(2) Sreya Metra, op. cit,

التساوي بين الغني والفقير، الطبقة العليا والدنيا، وقد دعا غاندي قادة الكونغرس إلى ذلك العمل للتعبير عن المساواة والتضامن مع العمال والفقراء من الارياف، فقد كان غاندي مفتوناً بالآثار السياسية للخادي بحيث حاول الغزل بنفسه، وجعل منه شرطاً أساسياً لعضوية الكونغرس⁽¹⁾.

كانت الحملة الثالثة الشهيرة لغاندي هي مسيرة الملح حيث قررت لجنة العمل التابعة للكونجرس بقيادة غاندي استهداف قانون الملح الذي أصدرته السلطات البريطانية عام 1882 الذي منح البريطانيين حق احتكار وتصنيع وفرض ضريبة على الملح⁽²⁾ كانت تعادل أجر أسبوعي عمل يتم دفعها سنوياً والشعب بحاجة ماسة لهذه السلعة من جراء ما يعانيه من قيظ وتعرق⁽³⁾، وعلى الرغم من أن الاقتراح واجه معارضة إلا أن غاندي أصّر على ذلك؛ فالملح عنصر مساعد على توحيد الهنود من جميع الطوائف الدينية والطبقات والمناطق لأنه يمس جميع هذه الشرائح إذ يعد حاجة غذائية أساسية احتكرتها الحكومة الاستعمارية لمنفعته الخاصة، وخطط غاندي لتنظيم مسيرة 240 ميل من أحمد أباد إلى قرية داندي Dandi على الساحل حيث المكان الذي سيقوم بحرق قوانين الملح علناً في 6 نيسان/ إبريل 1930، واستعداداً للمسيرة التي بدأت في 12 آذار/ مارس اتصلت لجنة العمل بوسائل الإعلام الأمريكية والأوروبية والهندية من أجل التأكد من أن جمهوراً واسعاً على علم بالمسيرة، وقبل الانطلاق كتب غاندي رسالة إلى نائب الملك البريطاني اللورد إيروين Lord Irwin في 2 آذار/ مارس عرض فيها إيقاف المسيرة إذا كان نائب الملك على استعداد أن يفي بمطالب الكونغرس، وعندما تجاهل إيروين الرسالة ورفض مقابلة غاندي قررت اللجنة المضي قدماً في المسيرة⁽⁴⁾.

وفي اليوم المحدد، 12 آذار/ مارس 1930 انطلق غاندي وعشرات من التابعين مسيرتهم التي استمرت 24 يوماً باتجاه داندي، وأثناء المسير ازداد عدد المشاركين ورافق ذلك تغطية إعلامية، وفي 5 نيسان/ إبريل 1930 وصل غاندي وزملائه إلى شواطئ داندي، وفي صباح اليوم التالي انحنى الزعيم الهندي بطريقة استعراضية والتقط مجموعة من الطين والملح في إشارة إلى كسر وتحدي قوانين الملح البريطانية، وحثّ الملايين من الهنود على خرق قوانين الملح من خلال إنتاجها بأنفسهم وشرائها بشكل غير قانوني ورفض دفع الضريبة، ومن أجل زيادة الضغط على الحكومة البريطانية أعلن غاندي عن حملة جديدة

(1) Karuna mantena, *op. cit*, p.9

(2) Indian campaign for independence (salt satyagraha): 1930 – 1931:
<https://nvdatabase.swarthmore.edu/content/indians-campaign-independence-salt-satyagraha-1930-1931>

(3) أديب مصلح، مرجع سابق، ص 215

(4) Indian campaign for independence (salt satyagraha): 1930 – 1931: *op. cit*,

باتجاه داراسانا Dharasana التي تقع على بعد 25 ميلاً جنوب داندي، غير أن السلطات أُلقت القبض على غاندي قبل أيام من بدء الحملة، لتكتمل الحملة مسيرتها بدونه، تحمل العديد من المشاركين خلالها عناء الضرب والاعتقالات أمام تغطية إعلامية ساعدت على إثارة الإدانة الدولية للسياسة البريطانية⁽¹⁾.

كانت مسيرة الملح إيذاناً بانتفاضة شعبية وتمرد أعزل حيث تدافع الناس إلى الشواطئ يجمعون ما يستطيعون من الملح وراحوا يصنعون الملح بأنفسهم بوسائلهم البدائية⁽²⁾، ومع ذلك اعترف مايكل ناغلر Michael N. Nagler (1937-)، وهو أكاديمي أمريكي ومن المدافعين عن سياسة اللاعنف، اعترف بأن مسيرة الملح كانت فاشلة بالمطلق، فلم يتغير شيء يذكر سوى بعض تنازلات من الحكومة بخصوص قوانين الملح القائمة، ومع ذلك أضاف ناغلر بأن المسيرة آتت أكلها لاحقاً، فقد كشفت عما كان يفعله المتطوعون الساتياغراهيون مقابل ما كان يفعله النظام الاستبدادي للحكومة التي فرضها البريطانيون على الهند⁽³⁾.

وفي أيار/ مايو عام 1933 أقدم غاندي على تعليق حركة العصيان المدني الثانية التي ابتدأت قبل سنة من تاريخه، استاء رفاقه في الحزب، وعلق نهرود على ذلك بقوله: "بعد الكثير من التضحيات والسعي الشجاع تحولت حركتنا إلى شيء تافه، شعرت بالغضب منه (من غاندي)، في نهجه الديني والعاطفي في قضية سياسية، وإشاراته المنكرة إلى الله وعلاقته معه"، كما علق شاندرابوز Subhas Chandra Bose (1897-1945) عضو الكونجرس قائلاً: "اليوم حالتنا تشبه حالة الجيش الذي يستسلم فجأة للعدو وسط حملة مطولة وشاقة، وكان الاستسلام ليس ل أن الأمة طالبت بذلك، وليس التهاون في القتال، ولكن إما بسبب إرهاب القائد العام الناتج عن الصيام المتكرر أو أن عقله عليه غشاوة، كان الحكم غامضاً لأسباب شخصية، من المستحيل أن يفهمه شخص خارج ذلك العقل"⁽⁴⁾.

وعلى أعتاب الحرب العالمية الثانية اقترح غاندي على اللجنة التنفيذية لحزب المؤتمر ألا تشارك الهند في الحرب الوشيكة مهما كلف الأمر، حتى إذا كان استقلالها مرهوناً بخوضها غمار تلك الحرب، وانقسم رأي الحزب إلى قسمين، لذلك اكتفى بمناقشة المسائل دون اتخاذ قرارات بشأنها، وحين أعلنت بريطانيا الحرب على ألمانيا في 3 أيلول/ سبتمبر 1939 طلبت من دول الكومنولث أن تحذو حذوها، فاجتمعت البرلمانات الخاضعة للكومنولث وأعلنت الحرب، وأما في الهند فقد أعلن نائب الملك بمفرده الحرب على

(1) Ibid.

(2) أديب مصلح، مرجع سابق، ص 218

(3) مايكل ناغلر، مرجع سابق، ص 117

(4) David Whitehouse, *op. cit.*, p.10

ألمانيا دون أن يكلف نفسه حتى عناء استشارة السلطة المركزية، واستمر غاندي في معارضته لكل المقترحات التي من شأنها أن تؤدي إلى مشاركة الهند في الحرب حتى إذا كانت تلك المقترحات تخدم مصلحة الهند⁽¹⁾.

وعندما كان هتلر يتأهب لاجتياح القارة الأوروبية رأى القوميون الهنود أن فرصتهم قد لاحت للضغط على الإمبراطورية البريطانية من أجل الاستقلال، وبينما كانت بريطانيا توظف كامل إمكانياتها للتصدي للخطر النازي نظر غاندي لذلك الخطر بعدم الاكتراث مظهرًا بذلك عدم عقلانية وضعفاً في فلسفته الأخلاقية، وبينما احتلت القوات النازية بولندا والنرويج واستعدت لاجتياح فرنسا علق غاندي قائلاً: "أنا لا أعد هتلر شريكاً كما تم تصويره، فهو يَظهر قدرة مدهشة، ويظهر أنه يحرز انتصاراته بدون سفك عالٍ للدماء"، وبينما حددت بريطانيا بشكل دقيق العدو النازي بوصفه شراً كبيراً رأى غاندي أن هناك ظلاً طفيفاً للحل يمكن عكسه من خلال القيام بأفعال لأثاره التعاطف الرحيم للفوهرر، أي الزعيم هتلر، وبدلاً من مقاومة هتلر بقوة السلاح فقد دعا غاندي الأمم والشعوب الأوروبية إلى تطبيق تكتيكاته السلمية لإيقاف ذلك الجبروت، واعتقد بحماس أن الأعمال الوحشية التي حلت بأوروبا كان يمكن إيقافها من خلال الساتياغراها، ونصح اليهود بمواجهة هتلر بالطريقة نفسها⁽²⁾، وبينما كانت اليابان تكتسح الأراضي على حدود الهند الشرقية صرح غاندي: "إذا دخل الجيش الياباني الهند فإنه سيدخلها لا كعدو لنا بل بوصفه عدواً للبريطانيين"، كان يعتقد أن اليابانيين لن يهاجموا الهند إذا غادرها البريطانيون⁽³⁾.

لم يرَ البريطانيون، وفي طليعتهم زعيمهم تشرشل، في دعوة غاندي السلمية سوى ترهات مأفون يتحتم الحجر عليه، بل أن غاندي عجز عن إقناع أصدقائه من قادة المؤتمر بالالتزام اللاعنف إزاء الحرب⁽⁴⁾.

وفي الوقت الذي اكتسحت الجيوش اليابانية بورما وأصبحت على حدود الهند تغير موقف غاندي كلياً، وأصر على أنه قد آن الأوان لكي يتقدم المؤتمر بطلب يدعو فيه البريطانيين إلى مغادرة الهند، وإذا وافق البريطانيون فإنه بإمكاننا وقتها أن نطالب اليابانيين بأن لا يتقدموا أكثر، وإذا تقدموا فسيكون ذلك

(1) مولانا أبو الكلام آزاد، مرجع سابق، ص 55، 83

(2) Ryan Brown, *op. cit.*, p. 80

(3) مولانا أبو الكلام آزاد، مرجع سابق، ص 110

(4) أديب مصلح، مرجع سابق، ص 261

هجوماً على الهند لا على البريطانيين، وإذا حدث مثل هذا الأمر علينا أن نتصدى لليابانيين بكل ما أوتينا من قوة⁽¹⁾.

كان الانسحاب البريطاني في ذلك الوقت من شأنه أن يعرض الهند لاكتساح الجيوش اليابانية، ومع ذلك، وحين طرح غاندي فكرة الانسحاب البريطاني من الهند لم يكن لديه أي خطة عمل واضحة، وتحت الضغط للحديث عن البرنامج الذي أعده لذلك لم يكن لديه أي فكرة، الشيء الوحيد الذي ذكره أن الشعب لن يسعى وراء السجن الإرادي هذه المرة بخلاف المرات السابقة ولا بد له ألا يرضى بالاعتقال ولا يرضخ للحكومة إلا إذا أرغم جسدياً على فعل ذلك، وعلق مولانا أبو الكلام آزاد (1888 - 1958) الذي شغل منصب رئيس حزب المؤتمر في ذلك الوقت حول ذلك: "بدا لي أن غاندي كان يعتقد أنه ما دامت الحرب تجري على الحدود الهندية فسيسارع البريطانيون إلى التسوية مع المؤتمر ما أن يبدأ التحرك، أو على الأقل عدم الإقدام على اتخاذ خطوات راديكالية"، في حين تكهن أبو الكلام أن الأمر بالنسبة للبريطانيين سيكون مسألة حياة أو موت وسوف يقدمون على العنف واعتقال زعماء المؤتمر⁽²⁾.

وعلى أي حال، في 14 تموز/ يوليو 1942 أصدرت اللجنة التنفيذية لحزب المؤتمر قراراً فحواه أن إمكانية المفاوضات مع البريطانيين قد انتهت عملياً، وفي 8 آب/أغسطس تم المصادقة على قرار "غادروا الهند"، وفي اليوم التالي لذلك تم اعتقال جميع قيادات المؤتمر وُجِّه بهم في السجون الأمر الذي أعقبه عنف عمّ معظم أرجاء الهند، ولم تلتزم الجماهير بسياسة اللاعنف، وكانت البنغال وبيهار والأقاليم المتحدة وبمباي في المقدمة⁽³⁾، وعندما شاع الخبر تحول اللاتعاون السلمي إلى عنفٍ شامل لم ترَ الهند مثيلاً له منذ ثوره 1857، وقد اللورد لينلثغو Lord Linlithgow (1887-1952) سيطرته على شبه القارة لمدة ستة أسابيع متواصلة عمَّ فيها التدمير والفوضى، وانشقت وحدات صغيرة من الجنود وتخلت عن أداء مهماتها، وتعطلت الاتصالات بشكل متعاقب عبر البلاد، وتعرقلت حركة المواصلات، وتم الاستعانة بجميع قوى الدولة في قمع التمرد حيث تم قتل ما بين 2000 - 3000 وتدمير 1,318 مبنىً حكومي وحرقت 208 من مراكز الشرطة وتدمير 332 من خطوط السكك الحديدية وتدمير 274 من البنى التحتية واسعة

(1) مولانا أبو الكلام آزاد، مرجع سابق، ص 110

(2) المرجع نفسه، ص 111 - 112

(3) المرجع نفسه، ص 114، 122، 126، 132

التأثير، وبعد السيطرة على الثورة مُنِع المؤتمر من الانعقاد لما تبقى من الحرب وتم اعتقال قادة الحزب لمنع تقاوم الأوضاع⁽¹⁾.

ويبدو أن السلطات الاستعمارية البريطانية كانت جاهزة لقمع أي تمرد هندي داخلي محتمل، وهذا ما حدث، إذ عملت على اعتقال غاندي والمئات من أعضاء حزب المؤتمر، وفرضت الرقابة على الصحافة، وتم تحويل 55 لواء من القوات البريطانية والهندية من مخيمات التدريب لكي يقوموا بدعم قوات الشرطة، وتم إطلاق النار على المظاهرات التي شهدتها المدن، وتم السماح للطائرات بأن تقوم بقصف مثيري الشغب الذين كانوا يقومون بتحطيم خطوط السكك الحديدية، فتم استعادة النظام في غضون ستة أسابيع، وعلى الرغم من وجود مخاوف لدى السلطات البريطانية الاستعمارية من أن أعمال الاضطرابات قد تكون غطاء لأعمال طابور خامس لليابانيين فإنه لم يكن هناك أي دليل على وجود تواطؤ لحزب المؤتمر مع اليابان⁽²⁾.

كان غاندي مدركاً بشكل جيد أن حركة اتركوا الهند لا بد أنها ستقود إلى حالة غليان غير أنه تخلى عن اعتبارات السلامة العامة من أجل الاستقلال ولم يبذل أي جهد لمنع العنف، وكان على استعداد لتحمل أي شيء من أجل الاستقلال بما في ذلك دوامة الفوضى التي ستملأ الفراغ بدلاً من الراج، استخدم غاندي الجماهير كجزء من مقامرة سياسية على مستوى البلاد كاملة، وكان طموحه أعلى إسقاط الحكومة القائمة، ولم تكن حركة اتركوا الهند ذات مبادئ، وكان يحشد قوى الاضطرابات لإسقاط الراج في أحلك ساعة من القرن العشرين تمر بها الإمبراطورية البريطانية، وعلى الرغم من العهد الذي قطعه غاندي بعدم التدخل في المجهود الحربي إلا أنه شجع على العصيان المدني في الهند في المراحل الأولى من الحرب، واستغل الموقف للمساومة من أجل الاستقلال لدرجة دفعت برئيس الوزراء البريطاني Sediton Winston Churchill (1874 – 1965) لأن يصرح بأن الهند لن تتال استقلالها بعد الحرب⁽³⁾.

في منتصف عام 1944 تم الإفراج عن غاندي بسبب تدهور وضعه الصحي، وما أن بدأ يتمثل للشفاء حتى شرع في فتح قناة للمفاوضات مع الحكومة، وبعكس تصريحاته السابقة، وكانت الحرب العالمية الثانية على وشك الانتهاء، أصدر بياناً جاء فيه أنه إذا تم إعلان حرية الهند فإنها ستصطف طوعاً إلى جانب البريطانيين وتساندهم مساندة كاملة في جهود الحرب، ففي بداية الحرب العالمية الثانية كان غاندي يرى أن استقلال الهند السياسي مهم ولا شك في ذلك، لكن انتهاج نهج اللاعنف أكثر منه أهمية، وقال

⁽¹⁾ Ryan Brown, *op. cit*, p. 82

⁽²⁾ لورانس جيمس، م 2، مرجع سابق، ص 117

⁽³⁾ Ryan Brown, *op. cit*, p. 80, 82

جازماً في العديد من المناسبات أنه حتى إذا كانت الطريقة الوحيدة التي تمكننا من تحقيق استقلال الهند هي اللجوء إلى العنف فإنه لم يتبنى هذا الخيار، وها هو الآن يقول إن المؤتمر يجب أن يتحالف مع البريطانيين إذا تم إعلان حرية الهند، فكان هذا انقلاباً كلياً في موقفه بحيث التبس الأمر على الهنود، أما الإنجليز فقد اعتقد الكثير منهم أن غاندي كان رفض مساعدة البريطانيين حين كانت نتيجة الحرب غير مضمونة، واعتبروا عرضه الحاضر للمساعدة محاولة منه لكسب تعاطف البريطانيين، الآن وقد أصبح انتصار الحلفاء مؤكداً، ونتيجة لذلك لم يعيروا عرضه أي اهتمام، وبالإضافة إلى ذلك لم يعد البريطانيون في حاجة ماسة إلى مساندة الهند مثلما كانوا في الأيام الأولى من الحرب⁽¹⁾.

وبموازاة حملات غاندي اللاعنفية كان هناك حملات عنف تعم البلاد من حين لآخر، ففي نهاية شباط/ فبراير 1946 حصل تمرد بين جنود البحرية الملكية الهندية، RIN غير أن سلطات الاستعمار استطاعت السيطرة عليه، ومع ذلك، فإن ذلك التمرد ولّد صدمة لدى المؤتمر والحكومة في دلهي بحيث أظهر أن سلطة كليهما قد تكون على حافة الضياع، ومن جهة أخرى كان ما يقض مضاجع المخابرات التفكير في إمكانية اختراق أحواض السفن من قبل العملاء الروس ونفوذ الشيوعية للهند، وقد تلا ذلك التمرد تمردات أخرى داخل الجيش الأمر الذي أثار قلقاً حول مستقبل ولاء الجيش للهند⁽²⁾، لم تكن تلك التمردات وذاك العنف تخضع لحركة غاندي، وكانت وسيلة حاسمة في تحرير الهند، فكان التمرد من داخل الجيش إشارة إلى أن البريطانيين لم يعودوا قادرين على الاعتماد على هذا الجيش للحفاظ على النظام، وفي وقت لاحق وبالتحديد عام 1976 ادعى تشاكراپورتى P. V. Chakraborty الذي شغل منصب رئيس المحكمة العليا في كالاكاتا أيام الاستعمار بأن كلمنت أتلي Clement Attlee (1883-1967) الذي شغل منصب رئيس وزراء بريطانيا عشية استقلال الهند، ادعى تشاكراپورتى أن تمرد البحرية الملكية ونشاط الجيش الوطني الهندي لعب دوراً كبيراً في قرار بريطانيا مغادرة الهند وأن تأثير حركات غاندي كان محدوداً وأن وصف الثورة الهندية باللاعنف، تاريخياً، يعدّ أمر غير دقيق⁽³⁾.

وجادل المؤرخ الهندي باندي Gyanendra Pandey (1949-) بأن ثورة الفلاحين في منطقة عودة Awadh كانت قد سبقت في الزمن ومستقلة عن حركه الالاتعاون، وكان هؤلاء الفلاحون واعين ببنية السلطة المحلية وتحالفها مع الكولونية بشكل تجاوز وعي قادة الكونغرس، وفي الواقع كانت القوة المسلحة

(1) مولانا أبو الكلام آزاد، مرجع سابق، ص 135 - 137

(2) لورانس جيمس، م 2، مرجع سابق، ص 298-299

(3) Tanya Dushatska, *op. cit.*

للفلاحين ينخفض مستواها حينما تزداد قوة الكونجرس، وأكد الأكاديمي والدبلوماسي الأسترالي ستيفن هينغهام Stephen Henningham (1950 -) على وجود حركتين متوازيتين أثناء حركة "اتركوا الهند": انتفاضة الـ Subaltern Rebellion و انتفاضة ثانوية Subaltern Rebellion قادتها الطبقة الفقيرة في منطقة ولاية بيهار والمقاطعات الشرقية⁽¹⁾.

والواقع أن الفلسفة والنهج الذي سلكه غاندي تعرض للعديد من الانتقادات وخاصة من قبل اليساريين إذ يعتقد الماركسيون أن العنف عنصر أساسي للتغيير الاجتماعي والسياسي، ويشاركونهم في الرأي معظم المحللين بصرف النظر عن منطلقاتهم الفكرية بما في ذلك الأنيريكيون المتقاطعون معهم فكراً، غير أن الماركسيين ينطلقون في معارضتهم من أسباب عقائدية أكثر من كونها براغماتية، ومعارضتهم لأفكار غاندي تتبع من أيديولوجيا، الأيديولوجية الثورية العنيفة، فوفقاً لتصورهم فإن التراكم الكمي يؤدي في النهاية إلى تغيير نوعي لا محالة، فالحرارة تحت الماء تزيد من حرارتها كميّاً وعند الوصول إلى درجة الغليان فإن الماء يتحول إلى بخار، أي تغيير نوعي، وكذلك الأمر في الظروف الاجتماعية المتضاربة جدليّاً مع الظروف السياسية والاقتصادية، فإن الصراع الطبقي لا بد أن يصل إلى مرحلة الغليان أو الانفجار، الثورة العنيفة الحتمية وفقاً لتصورهم، وهم بذلك يختلفون مع فلسفة اللاعنّف اختلافاً جذريّاً، وربما بسبب ذلك، كانت معظم الانتقادات التي وجهت لفلسفة اللاعنّف، ولغاندي بشكل شخصي، جاءت من طرف الماركسيين .

يرى ديفيد وايتهاوس الكاتب الأمريكي ذو التوجه الاشتراكي أن أكثر الأساطير شيوعاً حول استقلال الهند الاعتقاد بأن المقاومة اللاعنفية هي التي أجبرت الإمبراطورية البريطانية على الانسحاب، وانخدع بهذه الفكرة الكثيرون بمن فيهم مارتن لوثر كينج Martin Luther King Jr. (1929-1968)، وهذه الفكرة أعطت مصداقية حول العالم لسياسة غاندي حول الـ لاعنّف، والواقع أن الثورة الهندية ضد الحكم البريطاني يمكن أن تكون أي شيء إلا أن تكون غير عنيفة؛ فالحركات التي كانت برعاية غاندي غالباً ما انتهت إما بانسحاب مبكر أو تصاعدت إلى مواجهة بدنية، والانسحاب البريطاني من الهند لا يمكن أن يعد نصراً لنهج غاندي بل كان نتيجة حركات دفعت بغاندي وفلسفته اللاعنفية إلى الهامش⁽²⁾.

من ناحية أخرى يرى بيتر جيلديرلوس Peter Gelderloos (1982-) وهو ناشط أنيريكي أمريكي أن التاريخ السلمي لحركة الاستقلال في الهند هو صورة انتقائية وغير مكتملة إذ أن اللاعنّف في الهند لم يكن النمط الوحيد بل كان أحد أشكال المقاومة إلى جانب أشكال أخرى بما في ذلك العنف الذي أيده الكثير

(1) S.B. Upadhyay, *op. cit*, p.51

(2) David Whitehouse, *op. cit*, p. 1

من الهنود، فعلى سبيل المثال، فقد غاندي الكثير من الدعم من الشعب على أثر دعوته وقف الحركة بعد أحداث الشغب التي حدثت عام 1922 لدرجة أن اعتقاله من قبل السلطات البريطانية لم تحدث موجة من الاحتجاجات، ومع ذلك يتذكر التاريخ غاندي أكثر من الآخرين ليس لأنه كان يمثل الصوت الاجتماعي للهند، ولكن بسبب الاهتمام الذي أولته الصحافة البريطانية والأهمية التي تلقاها من الانخراط في المفاوضات مع الحكومة الاستعمارية، ويزعم جيلديرلوس أن سياسة اللاعنف هي سياسة فاشلة، فقد رافقت سياسة غاندي اللاعنفية عمليات عنف ضغطت على صانع القرار في بريطانيا للانسحاب، فقد البريطانيون قدرتهم على الحفاظ على القوة الاستعمارية بعد أن خسروا الملايين من القوات والموارد خلال حربين عالميتين في غضون ثلاثة عقود، كما أن النضال المسلح في فلسطين في الفترة 1945 - 1948 أثقل كاهل الإمبريالية الاستعمارية وقدم نموذجاً واضحاً للكفاح، وأن الهنود قد يتخلون عن العصيان المدني ويلجؤون لحمل السلاح بشكل جماعي إذا تم تجاهلهم لفترة زمنية أطول⁽¹⁾.

نظرت بعض التحليلات الماركسية إلى غاندي بوصفه أداة بيد الإمبريالية الاستعمارية وحلفائها من الطبقة البرجوازية الهندية عمل على امتصاص الغضب الشعبي في الهند من خلال تصريحاته وأفعاله القائمة على سياسة اللاعنف وذلك في الوقت الذي كانت سياسته المعلنة ترنو نحو الطبقات الفقيرة واستقلال الهند، فالمفكر الماركسي رافي مستري Ravi Mistry أكد بأن غاندي استخدم اللاعنف وسيلة للسيطرة على نضال الطبقة العاملة والفلاحين، وقد ظهر هذا الأمر جلياً مع أعمال الشغب في مدينة شاورى- شورا، حيث استغل غاندي هذا الحدث كذريعة لإلغاء الحركة واستنزاف كل الزخم الذي صاحبها وذلك في وقت كان قادراً على تحقيق متابعة جماهيرية حيث سمحت سياسة العصيان المدني للطبقة الراديكالية المتزايدة من الفلاحين والطبقات البرجوازية الصغيرة من التعبير عن استيائهم، كما أن ملابس غاندي البسيطة التي تُسمى في الهند بالخادي والتي تتكون من قطعة قماش بيضاء، أفنعتهم أنه رجل الشعب وأنه على اتصال بالملايين وشجعهم على النضال المزيف ضد قوانين وأعمال محددة، وفي ظروف الحرب العالمية الأولى استنزفت الهند مواردها وزاد مستوى القمع الحكومي للمعارضة الأمر الذي أدى إلى ارتفاع سقف الغضب الشعبي فتم السماح لغاندي بالنهوض والتعبير عن هذا الغضب بطلب السوراج⁽²⁾.

ووفقاً لمستري فإن غاندي كان يرنو نحو تأمين نقل السلطة إلى البرجوازية الهندية غير أن توجسه من الطبقة العاملة والفلاحين قاده للانحياز إلى جانب الحكومة الاستعمارية وعرقلة جهود الاستقلال لعقود،

(1) Peter Gelderloos, *op. cit*, p.8-9

(2) Ravi Mistry, *op. cit*

وهذا التناقض في حماية الملكية الخاصة للبرجوازية المحلية مع تعبئة العمال والفلاحين من أجل القضية القومية حددت طبيعة الحركة القومية الهندية تحت قيادة غاندي وعلق تروتسكي (Leon Trotsky 1879 - 1940)، وهو أحد قادة الثورة البلشفية، بقوله: "إن البرجوازية الهندية غير قادرة على قيادة النضال الثوري، إنهم مرتبطون بشكل وثيق بالرأسمالية البريطانية ويعتمدون عليها، يرتجفون من أجل ممتلكاتهم الخاصة ويقفون مذعورين أمام الجماهير، إنهم يبحثون عن تسويات مع الإمبريالية البريطانية بصرف النظر عن الثمن، وتأتي أهمية تهدئة الجماهير الهندية على أمل الإصلاح من الأعلى، زعيمٌ ونبيُّ هذه البرجوازية هو غاندي، زعيمٌ مزيفٌ ونبي كاذب"⁽¹⁾.

العوامل الداخلية في بريطانيا

منذ بداية القرن العشرين كان هناك هواجس بين الساسة والمفكرين حول تفكك الإمبراطورية البريطانية، فتخيل البعض أن بريطانيا مثل روما سوف تتدمر من الداخل بسبب "فيروس أخلاقي" انتشر بين الشباب، عدا عن ذلك، كان هناك الخطر الخارجي الذي تمثل في صعود ألمانيا والولايات المتحدة وروسيا كقوى عظمى⁽²⁾، ومع ذلك، دخل الراج القرن العشرين كمثال عظيم لمنزلة الإمبراطورية، غير أن تنامي الحركات القومية عملت على تآكل هذه الهيمنة، فبعد الحرب العالمية الأولى بدأت الحركات القومية التي ولدت في أواخر القرن التاسع عشر بالنضوج وبدأت في تغيير نسيج الإمبراطورية بشكل كامل، حاولت الإمبراطورية فرض سيطرتها بالقوة فكانت مذبحاً أمرتستار التي كان لها تداعيات خطيرة على الراج⁽³⁾، التي ربما عملت صدمة في التفكير الهندي حول الاستقلال والعلاقة مع الإمبراطورية البريطانية.

عملت مجموعة من المنظمات التطوعية التي أسستها ومولتها الطبقات العليا والوسطى على رفع "الوعي الإمبريالي" داخل الأراضي البريطانية، وكانت قوائم المشاركين الاستعماريين من جميع الأحزاب والقناصل السابقين وكبار الضباط، حيث شاركوا وساهموا في جهاز دعاية قوي ظل يعمل لسنوات عديدة ما بين حرب البوير والحرب العالمية الأولى، واستمر طلاب المدارس العامة في تلك الفترة يزودون بالدعاية الإمبريالية التي قدمها بشكل متصل مديرو المدارس الذين كانوا من رجال الدين الأنجليكانيين، واختلطت القوة

(1) Ibid.

(2) لورانس جيمس، م 1، مرجع سابق، ص 492

(3) Ryan Brown, op. cit, p. 85

الرياضية مع الوطنية المحاربة في إثارة الأغاني المدرسية التي صارت شعبية⁽¹⁾، وكانت الروح الإمبريالية السائدة لدى الإنكليز متعلقة بـ "رسالة حضارية"، دفعت بالكثير من أبناء الشعب الإنجليزي إلى ترك نخبة الجامعات البريطانية، والعيش في المستعمرات مدفوعين بباعث إمبراطوري مهيمن وسافر، ساهم ذلك في سيطرة الإمبراطورية البريطانية في ذروة مجدها على ربع مساحة العالم تقريباً⁽²⁾، غير أن ذلك الدافع، وتحت وطأة الحرب العالمية الثانية، تغير بمرور الوقت، ومنذ عام 1945 فإن الكثير من الجنود البريطانيين في الهند أصبحوا غير متحمسين للدفاع عن الراج ويرغبون في العودة إلى الوطن، و فقط خلال عام واحد انخفضت المعنويات الخاصة بالجنود في الهند وبدأت الشكوى حول النقل البطيء في الازدياد⁽³⁾، وبينما تم السيطرة على التكتيكات التي مارسها غاندي فإن الوقت قد تأخر؛ ففي عام 1945 حقق الحلفاء النصر في الحرب العالمية الثانية على دول المحور ولكن الحرب جاءت بالعديد من التغيرات للإمبراطورية وساعدت على التحول السياسي بعيداً عن الإمبراطورية، فقد واجه تشرشل ورجاله المحافظين استياءً وعدم اكتراث محلي للإمبراطورية عدا عن الضغط الدولي، فلم يعد البريطانيون مهتمين بمواصلة القتال بعد الحرب المهلكة، لقد سئموا مسؤوليات الإمبراطورية⁽⁴⁾.

كان للحرب العالمية الثانية نتائج مذهلة على جميع الأصعدة ومنها الاقتصاد البريطاني الذي واجه حاله صعوبة بفعل المجهود الحربي بمديونية وصلت إلى 40 مليار دولار، وفي ظل الاهتمام للإنعاش المحلي فإن الشعب البريطاني لم يعد متحمساً للاستثمار وصرف مبالغ ضخمة في محاولة لإنعاش الإمبراطورية المتداعية للسقوط وأمام المواجهة بين خيارين: تحويل معركة مستمرة من أجل الإمبراطورية أو دولة الرفاه ذهب الشعب البريطاني للخيار الثاني، وفي غضون أشهر من إحراز النصر تحولوا عن تشرشل وأعطوا الولاية لحزب العمل بقيادة كلمينت أتلي Clement Richard Attlee (1883-1967) مفضلين بذلك الأجندات الداخلية على الخارجية، وبالفعل بعد أن تولى منصبه لرئاسة الوزراء تم إخلاء سبيل المعتقلين في السجون الهندية وبدأت عملية الانسحاب من الهند⁽⁵⁾.

(1) لورانس جيمس، م 1، مرجع سابق، ص 503-507

(2) نيل فرجسون، الصنم: صعود وسقوط الإمبراطورية الأمريكية، ترجمة معين الإمام (الرياض: مكتبة العبيكان، 2012)، ص 116، 120، 300، 310

(3) لورانس جيمس، م 1، مرجع سابق، ص 298 – 299

(4) Ryan Brown, *op. cit.*, p. 83

(5) *Ibid.* p. 83

لم تكن هناك إمكانية للحفاظ على الراج بالقوة حيث أن الغالبية العظمى من الهنود كانوا يتمنون زواله، ولم يكن هناك أي سبب للاعتقاد بأن بريطانيا سوف تكون راغبة في إطالة عمره على حساب الدخول في حرب قمعية لا نهاية لها، كان التفكير في ذلك يمكن أن يجلب الدمار على الالتزامات البريطانية في كل مكان، فقد كان من الممكن إطالة هذه الأحداث حتى تصل إلى نقطة انكسار، هناك البعض في الجانب الأيمن كانت أعصابهم قلقة بسبب الفشل في الهند وفي كل مكان خاضع للإمبراطورية، ولكن الأعصاب بدون العضلات لن تحافظ لا على الراج ولا على المستعمرات⁽¹⁾.

ومنذ منتصف عام 1946 فإن المخططين الاستراتيجيين البريطانيين كانوا قد بدأوا التركيز على المصادر الرخيصة للقوة التي كانت أكثر ارتباطاً بمتطلبات الحرب الباردة وهي القاذفات طويلة المدى والقنابل النووية، وباعتباره مصدراً للقوة والمكانة، فإن الجيش الهندي قد أصبح غير متوافق مع الاحتياجات العصرية باستثناء حرب العصابات التي استعملت في العديد من المعارك والحروب في العقدين التاليين⁽²⁾.

وفي الوقت الذي حتم على بريطانيا تصفية إمبراطوريتها، ومن ضمنها الهند، فقد سعت للانسحاب المنظم بحيث لا تترك خلفها فراغاً سياسياً أو فوضى، وفي الوقت الذي كانت تدور فيه المفاوضات في القاعات المغلقة كانت المدن والارياف الهندية تضج بالعنف والقتل بين الهنود أنفسهم، وفي غضون ذلك كان أتيلي يعتقد أن التبادل السلمي للسلطة والحفاظ على استقرار الهند سوف يضيفان إلى مكانة بريطانيا وجعلها تعمل كحصن ضد الشيوعية في آسيا، وأراد والعاملون معه أن تظل الهند عضواً في الكومنولث وبقدر الإمكان أن تصبح الهند حليفاً تستمر فيه القواعد البريطانية⁽³⁾، وقبل مغادرتهم قام البريطانيون بوضع الدستور الجديد وسلموا السلطة للخلفاء المتحاربين، أشعلوا النيران الانفصالية الدينية والعرقية حتى تنقسم الهند ضد نفسها وتمنعها من الحصول على السلام والازدهار وتعتمد على المساعدة العسكرية وغيرها من الدعم من الدول الغربية، وفي الحقيقة فإن حركة تحرير الهند فشلت، فقد انتقل الوضع في الهند من الكولونية المباشرة إلى كولونية غير مباشرة⁽⁴⁾ ولم يكتف المسؤولون البريطانيون بتشجيع ومكافحة الأحزاب المعتدلة بل حددوا أيضاً الطابع الجديد والإدارة التي تولت السلطة بعد الاستقلال⁽⁵⁾.

(1) لورانس جيمس، م 2، مرجع سابق، ص 307

(2) المرجع نفسه، ص 117

(3) المرجع نفسه، ص 288، 299

(4) Peter Gelderloos, *op. cit*, p.9

(5) Kirsten Leigh Larmon, *op. cit*, p.5

العوامل الدولية

عملت الانتصارات اليابانية في آسيا على قلب النظام الاستعماري الغربي في شرق آسيا رأساً على عقب، وإن كان بشكل مؤقت، وحطمت خرافة تفوق الجنس الأبيض الذي ارتكز عليها الحكم الغربي في الأساس، وعلق أحد الدبلوماسيين الأستراليين في ذلك الوقت بقوله: "اعتمدت الإمبراطورية البريطانية في الشرق الأقصى على الهيبة وتحطمت هذه الهيبة تماماً" وتحت شعار "آسيا للأسويين" الذي تبنته طوكيو لمصالحها بالطبع فقد عجل الاحتلال الياباني للمستعمرات البريطانية والفرنسية والهولندية والأمريكية بنمو الوعي القومي للشعوب الآسيوية وهياً الساحة للثورات القومية التي رافقت نهاية الحرب⁽¹⁾.

كان هناك الكثير داخل شبه القارة الهندية ياملون بصمت انهيار الإمبراطورية البريطانية بفعل الهجوم النازي وبالتالي ضمان استقلالهم، وفي الوقت الذي كانت القوات اليابانية تتقدم في المستعمرات البريطانية في آسيا دعا غاندي إلى عدم تصدي الهنود لتلك الجيوش، واعتبر أن الهجوم الياباني كان نتيجة للوجود البريطاني وأن هذا الهجوم سيتوقف بمجرد اختفاء الراج البريطاني، بل واعتقد أن الهنود يمكنهم هزيمة اليابانيين من خلال قوة الروح والمقاومة السلمية، ومع احتدام الخطر ضغط الرئيس الأمريكي روزفلت Franklin D. Roosevelt (1882 – 1945) على تشرشل للتنازل عن ضمانات للهند كمحاولة لتعزيز قبضة الحكومة البريطانية الهشة على ما تبقى من الراج، ومع التهديد الياباني للسواحل الهندية أدرك تشرشل على مضض الحاجة لتلك التنازلات، ومن أجل ذلك وضعت الحكومة ما أصبح يعرف باسم "عرض كريس" Cripps Offer مقابل المقاومة المسلحة لعدوان المحور تتعهد بريطانيا بمنح الهنود الاستقلال التام والسماح لهم بتشكيل حكومتهم والاعتراف بحق الدول بالانسحاب من الفدرالية الهندية إذا رغبوا بذلك، وكانت بريطانيا على استعداد لإلزام نفسها بالانسحاب الكامل شريطة أن يتم ذلك بطريقة منظمة، ورفضوا بشكل مطلق المطالب الهندية للرحيل المفاجئ الأمر الذي قد يشكل فراغاً سياسياً وأمنياً، واختار غاندي تلك اللحظة بأن أطلق أكبر حملاته التي تحض على عدم التعاون التي أطلق عليها "حركة اتركوا الهند"، كما أشرنا أعلاه حيث قامت الحملة بالتوقف عن العمل ورفضت جميع الخدمات التي يقدمها الراج حتى الانسحاب التام، وكان سلوك غاندي قد أغرى اليابان بالاندفاع في وقت كان فيه الراج مشلولاً عن الحركة، وكانت تلك الحملة قد أدت إلى إثارة العنف أكثر من حملات اللاعنف الأخرى مجتمعة⁽²⁾.

(1) روبرت جيه ماكمان، الحرب الباردة، سلسلة مقدمة قصيرة جداً، ترجمة محمد فتحي خضر (القاهرة: مؤسسه هنداي للتعليم والثقافة، 2014)، ص 44

(2) Ryan Brown, *op. cit.*, p. 81

بعد الحرب العالمية الثانية عملت الولايات المتحدة على نقل السلطة في الفلبين إلى حكومة موالية
لأمريكا وشجعت إدارة ترومان Harry S. Truman (1884 - 1972) البريطانيين والفرنسيين والهولنديين
أن يحذو حذوها من خلال النقل التدريجي للسلطة المدنية إلى حكومة صفوة محلية موالية للغرب مع
الاحتفاظ في الوقت ذاته بدرجة من النفوذ السياسي والأمني والتجاري في مستعمراتها السابقة، وتبنى
البريطانيون تحت قيادة حكومة حزب العمال التقدمية ورئيس وزرائها كليمنت أتلي الصيغة نفسها وتفاوض
على الانتقال السلمي للسلطة في أغلب المستعمرات البريطانية الآسيوية ومن ضمنها الهند والباكستان⁽¹⁾.

عملت الحرب العالمية الثانية على تدمير النظام الدولي القديم، فوفقاً لمساعد وزير الخارجية
الأمريكي دين آتشيسون Dean Acheson (1893-1971) فإن "نظام وبنية العالم الذي ورثناه من القرن
التاسع عشر قد رحلا بالكامل إلى غير رجعة" وإن النظام الدولي المتمركز حول أوروبا الذي هيمن على
العالم على مدار الخمسمائة عام الماضية اختفى تماماً بين عشية وضحاها، وبينما دخلت الحرب مرحلتها
الأخيرة أضحت واضحة أن الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي يملكان أغلب الأوراق العسكرية
والاقتصادية والدبلوماسية⁽²⁾ الأمر الذي تكرر بشكل قاطع بعد العدوان الثلاثي على مصر عام 1956
وزوال الإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية.

حركة المقاومة في جنوب أفريقيا ضد نظام الأبارتايد: 1948-1991

مدخل تاريخي

يتكون شعب جنوب أفريقيا من مجموعات عرقية مختلفة كل منها لها لغتها وثقافتها الخاصة،
وتتحدث أصولهم إلى الأفريقية والأوروبية والهندية، وقد أدت الظروف التاريخية والجغرافية إلى ظهور تلك
المجموعات في أقصى جنوب القارة السمراء، وكان الهولنديون أول الشعوب الأوروبية التي وصلت ذلك
المكان عام 1652 بهدف إنشاء محطة تجارية لتزويد السفن التابعة لشركة الهند الشرقية الهولندية، وفي

(1) روبرت جيه ماكمان، مرجع سابق، ص 53

(2) المرجع نفسه، ص 14

عام 1806 كان الاحتلال البريطاني لمنطقة الكاب الذي وفر فرصة للمهاجرين البريطانيين إلى جانب أعداد أخرى من الألمان والهولنديين والفرنسيين، وظلت الهجرة الأوروبية متصلة إلى عام 1885، إلا أن البوير كانوا العامل الأهم في تحديد شكل الصراع حول الأرض والسلطة في جنوب أفريقيا⁽¹⁾.

ظهرت سياسة الـأبارتايد منذ وقت مبكر، فمنذ عام 1685 أسس المجتمع على حقيقة سيادة البيض وأن الملونين والأفارقة وغيرهم عبيد لهم، ونمت ظاهرة الاستعلاء الـأبيض خاصة لدى المستوطنين الهولنديين البوير، وعندما جاء البريطانيون حاولوا أن يتخذوا أسلوباً أكثر إنسانية في التعامل واعترفوا بحقوق غير البيض إلا أن البوير وقفوا موقفاً متشدداً حيال ذلك وهاجروا من منطقة الكاب ليؤسسوا مستعمراتهم الخاصة التي يطبقون فيها عقيدتهم ومفاهيمهم حول التفرقة العنصرية، ولم تعتمد التفرقة العنصرية على لون البشرة فحسب بل اكتسبت طابعاً دينياً لتجد تسويغاً مقبولاً لدى معتقبيها، وبموجب عقيدتهم الدينية فإن البوير اعتبروا أنفسهم أبناء الله كبنى إسرائيل تماماً، بل شبهوا خروجهم من الكاب في عام 1836 بخروج موسى من مصر وبريطانيا كفرعون⁽²⁾.

على الرغم من وجود فرق جوهري بين نظرة البوير ونظرة البريطانيين حيال أسس التفرقة العنصرية في جنوب أفريقيا إلا أن ذلك لم يحل دون اتحادهم في دولة واحدة في مواجهة الأغلبية الأفريقية⁽³⁾ حيث تم تأسيس اتحاد جنوب أفريقيا تحت راية الكومنولث البريطاني عام 1910 وذلك على يد قادة جنوب أفريقيا من الأفريكاز⁽⁴⁾، وهم شعوب أوروبية مختلطة استوطنوا جنوب أفريقيا، والكلمة مشتقة من معنى أفريقي باللغة الهولندية، ويتحدثون اللغة الأفريكانية وهي لغة مشتقة من اللغة الهولندية وتأثرت بالإنجليزية وكثير من اللغات الأخرى⁽⁵⁾، وفي ظل حكم الأفريكاز، الأقلية البيضاء، تم إنجاز دولة مركزية وإنشاء قوة دفاع موحدة

(1) عبد الوهاب دفع الله، تاريخ الحركة الطلابية في جنوب إفريقيا ودورها في مناهضة التفرقة العنصرية 1945-1994، أطروحة دكتوراه، جامعة الخرطوم، كلية الدراسات العليا 2005، ص 21، 23: <http://khartoumspace.uofk.edu/>

(2) المرجع نفسه، ص 25 - 26

(3) المرجع نفسه، ص 29

(4) إبراهيم أحمد نصر الدين، دراسات في العلاقات الدولية الأفريقية (القاهرة: مكتب، مدبولي 2011)، ص 251، 253

(5) ويكيبيديا

وقوة شرطة مركزية وبيروقراطية مركزية حديثة⁽¹⁾، ومنذ تأسيس اتحاد جنوب أفريقيا عام 1910 اعتنق الأفريكانز سياسة خارجية ذات توجه غربي وأكدوا على ارتباطهم الثقافي والسياسي بالغرب⁽²⁾، وبينما كانت الدولة ديموقراطية بين السكان البيض إلا أنها كانت دولة قمعية ضد السكان ذوي البشرة السوداء الذين يشكلون الأغلبية، وأصدرت العديد من القوانين التي سلبت حقوقهم، ومن هذه القوانين قانون الأراضي لعام 1913 الذي سلب الأفارقة نحو 87% من الأراضي التي كانوا يقطنونها، وقانون المناطق الحضرية لعام 1923 الذي حظر على الأفارقة الوجود في مناطق بعينها وحدد مناطق إقامتهم على نحو أسفر عن ظهور أحياء فقيرة ومكتظة بالسود، وقانون الحواجز العرقية 1926 الذي حظر على الأفارقة العمل في مهن معينة أو تعلم مهارات محددة، ثم قانون إدارة شؤون السكان الأصليين الصادر عام 1927 والذي حرم المجتمعات الوطنية من اختيار زعاماتها وجعلها خاضعة للحاكم البريطاني في البلاد، وقانون تمثيل السكان الأصليين لعام 1936⁽³⁾.

وعلى الرغم من هضم حقوقهم إلا أن السود لم يسلكوا طريق الكفاح المسلح لعقود متتالية بعد تأسيس الاتحاد حيث اتسم الوضع الأمني بانخفاض ملحوظ في مستوى العنف السياسي، وفي الواقع كانت حالات التمرد العنيفة العلنية ضد الدولة قد تمت من قبيل الأقلية البيضاء مثل تمرد عام 1914 وثورة عمال المناجم في راند Rand عام 1922 وحركة أوسبيراندواج Ossewabrandwag اليمينية خلال الحرب العالمية الثانية⁽⁴⁾ التي عارضت مشاركة جنوب إفريقيا في الحرب إلى جانب بريطانيا⁽⁵⁾، وكان آخر تمرد قوي من قبل المجتمعات الأصلية عام 1906 ثورة بامباثا، Bambatha Uprising وبعد ذلك اتسمت المقاومة الأفريقية بنزعتها نحو تبني نهج سياسي ودستوري داخل الهياكل المتاحة في الدولة المركزية، وسلك حزب

(1) André du Toit, Understanding South African Political Violence: A New Problematic? UNRISD Discussion Paper 43, United Nations Research Institute for Social Development, p. 21, AT: <https://www.files.ethz.ch/isn/28972/dp43.pdf>

(2) إبراهيم أحمد نصر الدين، مرجع سابق، ص 251

(3) محمد عاشور مهدي، الديمقراطية في أفريقيا: تجربة التحول الديمقراطي في جمهورية جنوب أفريقيا، ملتقى الباحثين السياسيين العرب، <http://arabprf.com/?p=1713>

(4) André du Toit, *op. cit.*, p.21

(5) ويكيبيديا

المؤتمر الوطني الأفريقي منذ تأسيسه عام 1912 ذلك النهج، وعموماً كانت الفترة 1910-1950 قد اتسمت بشكل واضح بانخفاض معدل العنف السياسي العلني، وأي عنف شاذ استطاعت الدولة احتواؤه بشكل فعال وبعيداً عن الأنظار في المناطق الريفية أو المقاومة التي عملت تحت الأرض⁽¹⁾.

تأسس حزب المؤتمر الوطني الأفريقي على يد نخبة متعلمة ومتأثرة اجتماعياً بالعادات والأعراف الغربية، وذلك كرد فعل على إنشاء اتحاد جنوب أفريقيا وإقصاء الأفارقة من العملية السياسية⁽²⁾ فكان التنظيم الأساسي الذي حمل لواء الكفاح في جنوب أفريقيا منذ البداية، استخدم منذ تأسيسه ولمدة أربعة عقود الأساليب القانونية⁽³⁾، حيث رأت النخبة المتعلمة من السود بأن المطالبة بالمواطنة الكاملة أمر مشروع بصفتهم رعايا بريطانيين، وأخذت هذه النخبة زمام المبادرة في تشكيل أمة أو شعب أو ربما وعي بالقومية بحيث يتوافق مع مركزية الدولة الحديثة، فكانت مَنُتَلِّهم السياسية وأهدافهم موجهة بالكامل نحو الدولة الحديثة التي كانوا مصممين فيها على المطالبة بحقوق كاملة ومتساوية استناداً إلى المُثُل الليبرالية، وهذه الحقوق وفقاً لاعتقادهم لا يمكن الحصول عليها إلا بالأساليب الدستورية غير العنيفة، وهذا المنظور تعارض تماماً مع خيار العنف السياسي الذي بدا متناقضاً مع التزاماتهم الأخلاقية والسياسية، وهكذا فإن حزب المؤتمر الوطني الأفريقي وغيره من المنظمات السياسية السوداء مثَّلت مأسسة دستورية السياسة والابتعاد عن العنف السياسي لمدة عقود متتالية بعد نشوء الاتحاد، وإذا كانت تلك السياسة قد أكدت على شرعية الهدف العام المتمثل في حقوق كاملة ومتساوية إلا أنها لم تحقق شيئاً عملياً على أرض الواقع سوى النزر اليسير⁽⁴⁾.

أدى تزايد الفصل العنصري إلى إحباط وقلق متزايد لدى النخبة من السود، وشكلت مشاريع قوانين هيرتزوغ The Hertzog Bills عام 1936 صدمة سياسية وإيديولوجية أدت إلى انهيار الأسس الدستورية

(1) André du Toit, *op. cit*, p.21

(2) Chitja Twala, The African National Congress (ANC) and Its Ideological Shifts Over Time: Attempts to Define or Re-Define Its Ideological Identity? *Mediterranean Journal of Social Sciences*, MCSER Publishing, Rome-Italy, Vol 5 No 20, September 2014, p. 1989

(3) Stephen Zunes, "The Role of Non-Violent Action in the Downfall of Apartheid." *The Journal of Modern African Studies*, vol. 37, no. 1, 1999, pp. 137-169. JSTOR, Accessed 9 Feb. 2021. P. 139, www.jstor.org/stable/161471

(4) André du Toit, *op. cit*, p. 29

التي قام عليها العمل السياسي لدى السود، وعبر سيلبي مسيمانغ Selby Msimang (1886-1982) مؤسس حزب المؤتمر الوطني الأفريقي عن ذلك التحول بقوله: "إن المثالية الليبرالية للاندماج قد تحطمت، أصدقائي وأبناء الوطن، دعونا نعترف الآن، علناً وفي ضمائرنا، ذلك البرلمان والشعب الأبيض في جنوب أفريقيا قد تبرأ منا وتلاعب بوفائنا، لقد عاملونا كمتبردين، بل أعلنوا أننا لم نعد جزءاً من الجالية الجنوب أفريقية،" ومنذ ذلك الوقت ابتعدت المعارضة عن نهج المعارضة الدستورية ولكنها في جميع الأحوال لم تلجأ للعنف السياسي وإنما إلى مبدأ عدم التعاون واستراتيجية المقاطعة⁽¹⁾، وهو بذلك تشابه مع حزب المؤتمر الهندي الذي بدأ "المقاومة" بالأساليب القانونية والدستورية، وبينما انتقل المؤتمر الهندي إلى تبني أساليب اللاعنفي في ظل زعامة غاندي، فإن المؤتمر الأفريقي انتقل إلى طريق العنف واللاعنف في ظل زعامة مانديلا، وإذ بقي المؤتمر الهندي تحت سيطرة النخبة البرجوازية فقد تم سحب البساط من تحت أقدام تلك النخبة في جنوب أفريقيا.

وقف الأفريكان في الحرب العالمية الثانية إلى جانب دول المحور، ذلك أنهم وجدوا في الفكرة النازية ما يشبه عقيدتهم العنصرية، وعلى هذا الأساس نشأت في عام 1947 نظرية عنصرية جديدة هدفت إلى إيجاد أمة تتميز في عنصرها وفي جذورها العرقية⁽²⁾، وبعد عام واحد فاز في الانتخابات التي تنافس فيها البيض عام 1948 الحزب الوطني NP بزعامة دانيال مالان Daniël F. Malan (1874-1959) على نظيره الحزب المتحد، وعلى أثر ذلك الفوز تبني مالان وحزبه نظام الفصل العنصري الذي تمثل في إنشاء نظام جائر يقوم على تقنين جميع الأنظمة والقوانين التي وضعت الإنسان الأفريقي لقرون عديدة في مرتبة أقل من مرتبة الرجل الأبيض، إنها سياسة لإضفاء الشرعية على ما ظل أمراً واقعاً ومحاولة لتعزيز الفصل بين الأعراق الذي ظل على مدى ثلاثة قرون عشوائياً في غالبه ودمجه في نظام واحد، وتقوم تلك السياسة على أفضلية البيض المطلقة على الأفريقيين والملونين والهنود، وكان هدفه الأول ترسيخ سيادة البيض في جنوب أفريقيا إلى الأبد⁽³⁾.

(1) Ibid. p. 24

(2) عبد الوهاب دفع الله، مرجع سابق، ص31

(3) نيلسون مانديلا، مرجع سابق، ص108

نتج عن سياسة الفصل العنصري التي تبناها الحزب المتحد بشكل رسمي سلسلة من القوانين المرسخة لتلك السياسة التي قامت على أسس فلسفية مؤداها اختلاف الجماعات المكونة لدولة جنوب أفريقيا (البيض - الهنود - السود) ثقافياً وحضارياً واقتصادياً وبالتالي حق كل جماعة في التطور الذاتي المستقل الذي يتفق ودرجة التقدم الذي تحرزه كل جماعة وذلك من خلال الاحتفاظ بالفواصل بين الأجناس المختلفة في دولة جنوب أفريقيا مع تنمية كل منها بشكل منفصل عن الآخر، وقد أكد القوميون الأفريكانز على أن الاندماج بين البيض والأفارقة (العناصر الأخرى غير البيض) من شأنه طمس المعالم المميزة للجماعة البيضاء واستيعابها داخل الأغلبية بما يعني الانتحار القومي للبيض⁽¹⁾.

المقاومة العنيفة واللاعنفية

في عام 1949 تبنى حزب المؤتمر الوطني الأفريقي سياسة المقاطعة والإضرابات والاعتصامات في البيوت والمقاطعة السلمية ومسيرات الاحتجاج وغيرها من وسائل العصيان المدني، وكانت تلك بداية ثورة عارمة داخل الحزب الذي ظل حتى ذلك الوقت حريصاً على العمل والتحرك في إطار القانون، "لقد شاهدنا في رابطة الشباب إخفاق الوسائل القانونية والدستورية في مواجهة الظلم العنصري..."⁽²⁾، ومع مطلع الخمسينيات من القرن المنصرم سيطر جناح الشباب على قيادة الحزب وتبني سياسة اللاعنف في الكفاح، وكان الحزب المنافس: مؤتمر عموم الأفارقة PAC الذي تأسس عام 1959 قد تبنى الاستراتيجية نفسها⁽³⁾ وبعد أن اتجه الحزب نحو المقاومة اللاعنفية أخذ كثير من أنصار الحزب القدامى يتوارون خلف الكواليس في الساحة الجديدة التي تميزت بالمواجهة والصدام وروح التحدي ليحل مكانهم جيل جديد أكثر راديكالية⁽⁴⁾.

وبعد القوانين العنصرية التي سنها الحزب الوطني الحاكم بقيادة م لان اتجهت المقاومة نحو التصعيد، ففي 31 أيار/ مايو 1951 عقد قادة حزب المؤتمر الوطني ال أفريقي وحزب المؤتمر الهندي

(1) محمد عاشور مهدي، مرجع سابق

(2) نيلسون مانديلا، مرجع سابق، ص 111

(3) Stephen Zunes, op. cit, p.139

(4) نيلسون مانديلا، مرجع سابق، ص 112

لجنوب أفريقيا اجتماعاً اتفقا خلاله على تنظيم حملة أُطلق عليها "حملة التحدي"، وذلك على غرار أسلوب غاندي في النضال، وكان بين المؤيدين بشدة لتلك الحملة مانيلال غاندي (Manilal Gandhi 1892 - 1956) ابن المهاتما غاندي أبرز أعضاء المؤتمر الهندي لجنوب أفريقيا، وذهب آخرون لتبنى الفكرة لأسباب تكتيكية وليس مبدئية، فقوة الدولة تفوق بكثير قوة المحتجين وليس من العقلانية مواجهتها بالعنف وكان مانديلا قد تبنى هذه الفكرة، وفي الوقت الذي كان لدى بعض أعضاء حزب المؤتمر الوطني الأفريقي توقعات بأن حملة التحدي بإمكانها الإطاحة بالحكومة إلا أن مانديلا كان مدركاً بأن الحكومة قوية جداً وقاسية جداً بحيث لا يمكن الإطاحة بها بهذا الأسلوب، نعم يمكن إحراج الحكومة ولكن الإطاحة بها عن طريق حملة التحدي ضرب من المستحيل⁽¹⁾.

دشنت حملة التحدي يومها الأول في 26 تموز/ يونيو 1952 بخرق القوانين بشكل متعمد، وشارك في الحملة حوالي 250 متطوعاً وحالات فردية في كثير من المدن والارياف على مدار الأشهر الستة اللاحقة، ومع أن الحملة لم تحقق أهدافها إلا أنها مدت حزب المؤتمر الوطني الأفريقي بزخم قوي، فقبل حملة التحدي كان أعضاء حزب المؤتمر الوطني الأفريقي ملتزمين بالقضية التزاماً شفويّاً، ولكن بعد الحملة ارتفعت عضوية الحزب من 20,000 عضو إلى 100,000 عضو، وظهر الحزب كمنظمة جماهيرية بالمعنى الصحيح، كما أُزيلت من أذهان الناس وصمة العار التي كانت مرتبطة بالسجن وهذا إنجاز له أهميته؛ لأن الخوف من السجن يعتبر أكبر المعوقات أمام النضال الوطني من أجل الحرية، لقد أصبح السجن بعد حملة التحدي وسام شرف يفخر به الأفريقيون كما قال مانديلا⁽²⁾.

ويبدو أن مانديلا كان يجنح في تلك الفترة نحو طريق العنف في وقت بدا كثير من الثوريين حول العالم منتصرين: ماو في الصين وبن بيل في الجزائر وكاسترو في كوبا التي أمدته والكثير من رفاقه بالأفكار بحيث كانت نموذجاً ونصراً استثنائياً وقد أثار حميتهم كل من كاسترو وتشي جيفارا⁽³⁾، ففي عام 1953 صرح في أحد اللقاءات في ميدان الحرية في صوفيا تاون: "... إن مرحلة المقاومة السلمية انتهت

(1) المرجع نفسه، ص 124، 135

(2) المرجع نفسه، ص 134

(3) أنطوني ساميسون، مانديلا: السيرة الموثقة، تعريب هالة النابلسي وغادة الشهابي (الرياض: مكتبة العبيكان، 2011)، ص 245

وإن استراتيجية اللاعنف كانت عقيمة وأخفقت في ثني نظام الأقلية البيضاء عن التشبث بالسلطة مهما كان الثمن...، إن العنف في نهاية المطاف هو السلاح الوحيد للقضاء على التفرة العنصرية، وعلينا أن نستعد لاستقبال ذلك السلاح في المستقبل القريب"، وفي تعليقه على ترحيل سكان مدينة صوفيا تاون من مدينتهم علق مانديلا: "الدرس الرئيسي الذي خرجت به من تلك الحملة هو أنه لا بديل أمامنا عن المقاومة المسلحة العنيفة، فقد استعملنا جميع ما في جعبتنا من أسلحة سلمية: الخطابات والوفود والتهديدات والمسيرات والإضرابات والاعتصامات في المنازل والسجن التطوعي ولكن دون جدوى، بل قوبلت كلها بيد من حديد، إن المناضلين يتعلمون من التجارب القاسية، أن الطاغوت هو الذي يحدد طبيعة النضال وأنه لا خيار أمام المستضعفين سوى استعمال وسائل من نوع تلك التي يستخدمها العدو، وإن الوقت سيحين عاجلاً أم آجلاً إلى مواجهة الرصاص بالرصاص"⁽¹⁾.

في 21 آذار/ مارس 1960 دعا حزب المؤتمر القومي الأفريقي المواطنين للتظاهر ضد قوانين التمييز العنصري، وفي منطقة شاريفيل التي تبعد حوالي 35 كيلو متراً جنوب جوهانسبرغ حيث احتشد بعد الظهر بضعة آلاف من المواطنين بما فيهم طلاب المدارس وطوقوا مركزاً للشرطة لدرجة أن رجال الشرطة انتابهم الذعر وأخذوا بدون سابق إنذار يطلقون النار على المتظاهرين بحيث بلغت الحصيلة 69 قتيلًا وإصابة أكثر من 400 بجراح، أثارت المذبحة اضطرابات في جميع أنحاء البلاد وسببت أزمة للحكومة حيث توالى الاحتجاجات الغاضبة في كل أنحاء العالم وأعلنت الحكومة حالة الطوارئ وعلقت حق المحاكمة المدنية وتم حظر جميع التنظيمات المناهضة للعنصرية بما في ذلك حزب المؤتمر الوطني الأفريقي وحزب المؤتمر القومي الأفريقي، وعلى أثر ذلك لجأ حزب المؤتمر في العام التالي إلى إنشاء جناحه العسكري الذي حمل اسم MK أو رمح الأمة⁽²⁾، وبعد أن حظرت الحكومة حزب المؤتمر الوطني الأفريقي لجأ إلى المنفى، وغالباً في زامبيا وتزانيا، حيث أقامت قواتها المسلحة فرع حرب العصابات⁽³⁾ فكانت مذبحة شاريفيل عام

(1) نيلسون مانديلا، مرجع سابق، ص 152، 160

(2) عبد الوهاب دفع الله، مرجع سابق، ص 77 - 78

(3) Michael S. Lerner, "A Convenient Excuse: Apartheid South Africa and the "Soviet Menace" during the Cold War", *Journal of Political Inquiry at New York University*, Vol.5, No.5 (2012), p. 1 at: <http://www.jpinyu.com/wp-content/uploads/2015/01/jpi2012lerner.pdf>

1960 نقطة تحول في النضال، تلاها حظر عمل كلا الحزبين والتحول نحو العنف لمدة ثلاثة عقود أي حتى عام 1991⁽¹⁾.

شكّلت هذه الصفحة الدامية منعطفاً حاسماً في مسيرة مانديلا السياسية، فأمام هذا الحدث غير المسبوق أعاد مانديلا التفكير حول منهجه في التغيير، وانتهت به مراجعته إلى أن طريق غاندي السلمي لن يجدي نفعاً مع قوى الاحتلال، ليقرر حينها أن يواجه العنف بالعنف، مستلهماً أفكار ماو تسي تونج وتشى جيفارا عن حروب العصابات، وبالفعل سافر إلى الجزائر حيث تدرّب هناك على المقاومة العسكرية، وتلقى الخبرات الميدانية والاستراتيجية من قادة المقاومة ومعسكرات الوحدات. تدريب كان الأول والأهم في مسيرة مانديلا، والذي انعكس على طبيعة تكوينه، للحد الذي صرّح فيه خلال إحدى خطبه أمام آلاف الجماهير قائلاً: "كنت أول جنوب أفريقي يتلقى تدريباً عسكرياً في الجزائر.. رجعت من الجزائر إلى ديارى، ولكنى رجعت رجلاً"⁽²⁾.

في أثناء ذلك نجحت "حركة الوعي بالهوية السوداء" في ملء الفراغ الذي أحدثه حظر الأحزاب الرئيسية في جنوب أفريقيا: المؤتمر الوطني الأفريقي، والمؤتمر القومي الأفريقي، والحزب الشيوعي وهي حركة هدفها ال أول وحدة وتضامن الشعب الأسود لأجل التحرر والانعقاد من القمع الجسدي والنفسي، وهي حركة قريبة لأيديولوجية الحركة الأمريكية "القوة السوداء" Black Power التي تميزت بمحاولة إثبات الشخصية السوداء رهينة ثقافة البيض وأعلنت كرامة العرق الأسود وفخره بالسود، وقد ظهرت تلك الحركة في وقت استخدم نظام الأبارتايد القهر والقمع ضد أي حركة مقاومة بحيث نجحت في فرض الاستكانة والهيمنة حتى على نفسية السكان السود بحيث شعر جزء كبير منهم بالنقص وعدم الكفاءة، فكانت حركة الوعي الأسود لتحرير أولئك السود نفسياً في إعادة الثقة في أنفسهم ومن ثم العمل على توحيدهم حتى يتمكنوا من القيام بحركات التحرر بأنفسهم، وقد أثرت تلك الحركة في نفوس الطلاب والفئة المتعلمة والمتقنة من السود، وانعكست تلك الثقة في تسريحة الشعر على الطريقة الأفريقية وانتشار الأسماء الأفريقية⁽³⁾.

(1) Stephen Zunes, *op. cit.*, p.139

(2) إسماعيل عرفة، "وضعه على قوائم الإرهاب.. الوجه الآخر لنيلسون مانديلا": ميدان/ الجزيرة
www.aljazeera.net/midan/intellect/sociology/2020/6/11

(3) عبد الوهاب دفع الله، مرجع سابق، ص 81 – 82، 99

في منتصف كانون الأول/ ديسمبر 1961 وزع متطوعون من المؤتمر الوطني الأفريقي منشورات أعلنوا فيها عن تأسيس الجناح العسكري أم كي MK "رمح الأمة" وجاء فيه: "يأتي وقت في حياة أي أمة لا يبقى فيها سوى خيارين: الاستسلام أو القتال"⁽¹⁾، وكان لوتولي زعيم حزب المؤتمر الوطني الأفريقي يرغب أن تظل الحركة العسكرية كياناً منفصلاً مستقلاً مرتبطاً بالحزب وخاضعاً لسيطرته على أن يظل في حقيقة الأمر فصيلاً قائماً بذاته، وبذلك يتفرع النضال إلى تيارين منفصلين، وافق الجميع وبدون تردد على اقتراح الزعيم⁽²⁾.

أثناء التخطيط للاتجاه الذي ستسلكه حركة رمح الأمة تركز النقاش حول أربعة خيارات من العمل المسلح: التخريب وحرب العصابات والإرهاب والثورة المعلنة، وقع الاختيار على عمليات التخريب التي تأتي بأقل الأضرار على الأفراد، وحيث أنه لا يترتب عليه إزهاق أرواح فإنه يحفظ الأمل الأكبر في المصالحة بين الأجناس المختلفة فيما بعد، ولم يكن الهدف خلق ثارات دموية بين البيض والسود، فكانت الاستراتيجية تقوم على هجمات محددة تستهدف منشآت عسكرية ومحطات توليد الطاقة وخطوط الهاتف وشبكات المواصلات الأمر الذي من شأنه عرقلة القدرة العسكرية للدولة وبث الرعب في صفوف أنصار الحزب الوطني الحاكم وبين أصحاب رؤوس الأموال الأجنبية على أمل دفع الحزب الحاكم للمفاوضات، وصدرت تعليمات مشددة لأعضاء حركة أم كي بأننا لن نقبل بأي خسائر في الأرواح، فإذا لم تحقق الأعمال التخريبية النتائج المرجوة ننقل إلى التالية وهي حرب العصابات والإرهاب⁽³⁾.

ذكر مانديلا أنه التقى عام 1962 في المغرب بالدكتور مصطفى رئيس البعثة الجزائرية حيث سمع منه عن تاريخ المقاومة الجزائرية ضد الفرنسيين وأن جبهة التحرير الجزائرية كانت تعتقد في البداية أنها قادرة على هزيمة الفرنسيين عسكرياً إلا أنها اكتشفت فيما بعد أن ذلك غير ممكن، وبناءً عليه لجأت الجبهة إلى الحرب الفدائية، وأشار الدكتور مصطفى إلى أن حرب العصابات لا تهدف إلى تحقيق نصر عسكري شامل بقدر ما تهدف إلى حشد القوى السياسية والاقتصادية من أجل الإطاحة بالعدو، ويبدو أن مانديلا اقتنع بتلك

(1) أنطوني سامبسون، مرجع سابق، ص 251

(2) نيلسون مانديلا، مرجع سابق، ص 262

(3) المرجع نفسه، ص 272

الرؤية، فبعد ما يقارب ربع قرن من الزمن، وبالتحديد في أوائل عام 1985 قام سامويل داش Samuel Dash (1925-2004) وكان أستاذاً للقانون الدولي في جامعة جورجتاون والمستشار السابق في لجنة وترجيت في مجلس الشيوخ الأمريكي، قام داش بزيارة مانديلا في السجن، وأثناء اللقاء صرح مانديلا: "بكل صراحة إننا في الوقت الراهن لا نملك القدرة على هزيمة الحكومة في ميدان المعركة، ولكن بإمكاننا أن نجعل حكمها للبلاد في غاية الصعوبة"⁽¹⁾، وكان المؤيدون للكفاح المسلح في جنوب أفريقيا قد أشاروا إلى التجارب في أنغولا وموزمبيق وزيمبابوي كأمثله بأن حرب العصابات لا تحتاج إلى كسب الحرب لتحقيق التحرير بل أن حرب الاستنزاف تعد أمراً كافياً لهزيمة العدو، فكان نجاح الكفاح المسلح في المستعمرات البرتغالية السابقة مصدر إلهام رئيسي للعديد من السود في جنوب أفريقيا⁽²⁾، فكانت تلك الرؤية تعتمد على القدرة على الصمود وتحمل المشاق على أمل استنزاف العدو ودفعه نحو المفاوضات.

ومنذ بداية ثمانينيات القرن المنصرم تصاعد الكفاح المسلح داخل جنوب أفريقيا على يد كوادر المؤتمر الوطني الأفريقي ومؤتمر الوحدة الأفريقية إلى حد ما وذلك انطلاقاً من الدول المجاورة، وكانت تلك الهجمات قد استهدفت نقاطاً استراتيجية واقتصادية أو نقاط ذات طبيعة رمزية، ووصل عدد هذه الهجمات في الفترة 1981-1988 إلى نحو 885 هجوماً كان أهمها الانفجار الذي حدث في مؤسسة ساسول للبتروكيمياويات عام 1980 والانفجارات في العديد من محطات الكهرباء عام 1981 والانفجار في المفاعل النووي عام 1982 والانفجار الذي دمر قيادة جيش الدفاع في بريتوريا عام 1983⁽³⁾.

اصطدم أسلوب الكفاح المسلح في جنوب أفريقيا بعقبات كبيرة على أرض الواقع، فكانت جنوب أفريقيا، التي يمسك بزمام سياستها الأقلية البيضاء الذين شكلوا أقل من خمس عدد السكان، وقد سيطروا على بعض المناجم الأغنى في العالم بما في ذلك ثلث الأراضي المعروفة المنتجة للذهب في العالم، بالإضافة لجيش حديث محترف، وهيمنة اقتصادية وصناعة حديثة في منطقة غير متطورة، تمتلك أعظم قوة عسكرية في القارة، ومع بداية الثمانينيات كان لديها 180,000 من الرجال المدربين، بالإضافة إلى قوة احتياطية تتجدد باستمرار من خلال التجنيد الإجباري للذكور البيض الأمر الذي جعلها قادرة على تجنيد

(1) المرجع نفسه، ص 487

(2) Stephen Zunes, *op. cit.*, p.142

(3) إبراهيم أحمد نصر الدين، مرجع سابق، ص 263

نصف مليون جندي في غضون ساعات قليلة، وكان مطلوباً من كل رجل وامرأة أبيض التعلم على الرماية، وكان عدد البنادق لعدد السكان الأعلى على المستوى العالمي، وبينما كان هناك 10,000 من المجندين السود في بعض القطاعات المحددة مثل البوليس لم يُسمح بحمل السلاح تحت أي ظرف للسكان السود⁽¹⁾.

عدا عن ذلك فإن الدعم الأمريكي كان يحول دون نشر أي قوات للأمم المتحدة على أرض جنوب أفريقيا، ناهيك عن تلقي الأسلحة المتقدمة من فرنسا وإسرائيل، ولم تحل محاصرة جنوب أفريقيا من تدفق تلك الأسلحة، ومع الوقت أصبحت مكتفية ذاتياً في صنع السلاح، كما تم السيطرة على الحدود بما في ذلك موزمبيق ذات الحدود التي تتميز بغطاء نباتي؛ فتم تنظيفه لعمق ميل على الأقل وزرع المنطقة بالألغام ووضعها تحت حراسة مشددة بمساعدة أضواء كاشفة ساطعة، وتم تصميم البلدات خارج المدن والمخصصة للسود بطريقة يمكن من خلالها السيطرة عليها بسهولة وذلك من خلال الضربات الجوية وبالتالي القدرة على قمع أي انتفاضة مسلحة، وهي بعكس الجزائر العاصمة مثلاً لا تحتوي الأزقة والمتاهات اللازمة للاختباء وإيقاع الأذى بالجيش النظامي، كما أن طبيعة الأرض المفتوحة المكونة من الصحراء والسافانا الخالية من الجبال والغابات لا تساعد على حرب العصابات، إضافة لذلك ليس هناك دول حدودية تستطيع المغامرة والسماح بالعمليات المسلحة انطلاقاً من أراضيها حتى لا تتعرض للانتقام من جيش محترف ومجهز بالعتاد⁽²⁾.

وعلى الرغم من تزايد عدد السود الذين تلقوا تدريباً عسكرياً إلا أن أعدادهم في أواخر السبعينيات كان منخفضاً مقارنة مع قوة جنوب أفريقيا والأهداف التي يتطلعون إلى تحقيقها، وفي أوائل الثمانينيات لم يتجاوز العدد 14,000، وعلى مدى 25 سنة من الكفاح المسلح أظهر حزب المؤتمر الوطني الأفريقي القليل من القدرات العسكرية الجادة ولم يشكل تهديداً حقيقياً للدولة بل كان من أقل حركات التحرر نجاحاً على المستوى العالمي⁽³⁾.

ولكن على الرغم من الصعوبات التي واجهتها المقاومة المسلحة، وعلى الرغم من إدراك مانديلا لذلك وأنه من غير الممكن إلحاق الهزيمة العسكرية بالدولة فإنه لم يتنازل عن أسلوب الكفاح المسلح، فعندما أعلن رئيس الوزراء بوتا P W Botha (1916 – 2006) في البرلمان يوم 31 كانون الثاني/يناير 1985 عن

(1) Stephen Zunes, *op. cit.*, p.138, 140

(2) *Ibid.* p.142 - 144

(3) *Ibid.* p.145

استعداده لإطلاق سراح مانديلا وجميع السجناء السياسيين بشرط أن يعلن مانديلا رفضه العنف بوصفه وسيلة سياسية رفضاً غير مشروط، جاء رد مانديلا من خلال خطاب ألقته ابنته زين دزي يوم 15 شباط/ فبراير 1985: "أنا لست برجل عنف، ولم نلجأ إلى النضال المسلح إلا عندما سدت في وجوهنا جميع أبواب المقاومة الأخرى، فليرينا بوتاً أنه يختلف عن أسلافه... فلينبذ بوتاً العنف، وليعلن أمام الملأ استعداده للقضاء على نظام التفرقة العنصرية...، فليضمن بوتاً حرية العمل السياسي كي يختار الشعب من يحكمه...، إن الأحرار وحدهم هم القادرون على التفاوض، إما السجناء فلا حق لهم أن يبرموا الاتفاقيات، وعليه فلن أتعهد بشيء ما دمت لا أملك حريتي..."، وبعد أيام قليلة من خروجه من السجن وأثناء لقاء صحفي صرح مانديلا بأنه لا يوجد أي تناقض بين مساندته المستمرة للنضال المسلح وبين دعوته للمفاوضات، فحقيقة النضال المسلح وما يمثله من تهديد هو الذي جاء بالحكومة إلى حافة المفاوضات، في اللحظة التي تتوقف فيها الحكومة عن ممارسة العنف ضد الحزب فإن الحزب سيرد على ذلك بالسلم، وفي 27 شباط/ فبراير 1991 رد مانديلا أمام الصحافة على اقتراح كاوندا (Kenneth Kaunda 1924 - 2021) رئيس زامبيا الداعي إلى وقف العمليات المسلحة: "إن الوقت لم يحن لإيقاف النضال المسلح لأننا لم نحقق بعد الهدف الذي حملنا السلاح من أجله..."⁽¹⁾.

والواقع أن قوى المعارضة توصلت منذ بداية ثمانينيات القرن المنصرم في جنوب أفريقيا إلى نتيجة مفادها أن التحرير يأتي من خلال سياسة اللاعنف، ولم يرد حزب المؤتمر الوطني الإفريقي أن الكفاح المسلح هو الخيار الوحيد أو أنه الوسيلة الرئيسية للتغلب على نظام الأبارتايد، وعلى الرغم من تبنيه الكفاح المسلح فإن الحزب كان ينظر للهجمات المسلحة على أنها جزء من استراتيجية متعددة الأوجه تتكون أساساً من سياسة إشعال المظاهرات والإضرابات والتحدي والعصيان المدني، وأن العمليات المسلحة لم تكن أكثر من دعاية مسلحة، وأصبح من الواضح أن الكفاح المسلح يقدم دعماً معنوياً للمقاومة غير المسلحة وليس العكس⁽²⁾.

شهد عقد الثمانينيات من القرن المنصرم تلاقي العنف واللاعنف على الأرض في جنوب أفريقيا، فقد شهد عام 1984 يومي إضراب شامل عمّ جميع مناحي الدولة وهو الأول من نوعه، وشهد عام 1987

(1) نيلسون مانديلا، مرجع سابق، ص 489، 532.

(2) Stephen Zunes, *op. cit.*, p.148

إضراب ما يزيد عن 20,000 من عمال السكك الحديدية لمدة زادت عن شهرين وإضراب 340,000 من عمال المناجم لمدة ثلاثة أسابيع، وشهد عام 1989 وحده ضياع أكثر من ثلاثة ملايين يوم عمل فردي من جراء النزاعات العمالية في جنوب أفريقيا، وفي محاولة لإعاقة تلك التحديات فرضت الحكومة حالة الطوارئ عام 1985، وفي ظل غياب العنف عملت الحكومة على كبح جماح المقاومة اللاعنفية بطريقة ساوت فيها بين العنف واللاعنف، فكانت القيود والعقوبات شاملة للغاية لدرجة أنها عملت على إعاقة جهود المقاومة السلمية، فعلى سبيل المثال كان معارضة التجنيد الإلزامي أو المشاركة في المظاهرات اللاعنفية أو انتقاد الحكومة أو أي مسؤول أو الانخراط في المقاطعة يمكن أن يؤدي إلى السجن لمدة عشر سنوات⁽¹⁾، وفي موازاة ذلك قُتل على الأقل 2,500 من السود في أعمال عنف سياسي في الفترة أيلول/ سبتمبر 1984 - كانون أول/ ديسمبر 1986 وفي الفترة 1987 - 1991 قتل من السود 5,000 في أعمال دامية في مواجهة البوليس أو مع مجموعات سوداء منافسة مثل حزب انكاثا الذي ترعاه الحكومة، ولم يتمكن السجن وحالة الطوارئ من إسكات المعارضة⁽²⁾.

ويبدو أن عقد الثمانينيات لم يكن استثناءً، ففي الوقت الذي سلك فيه حزب المؤتمر الوطني الأفريقي سياسة اللاعنّف في مطلع الخمسينيات كان العنف السياسي يسير في طريق موازٍ، ومنذ بداية العقد الخامس من القرن المنصرم بدأ العنف السياسي بالظهور بشكل واضح، فكانت أعمال الشغب في ديربان Durban عام 1949 هي البداية، أعقبها إطلاق النار في وتسيشوك Witsieshoek عام 1950 وأعمال الشغب عام 1952 في لندن الشرقية East London وغيرها، وتجاوزت الخسائر والإصابات في ذلك العقد مجموع الإصابات والخسائر في العقود الأربعة السابقة، غير أن مذبحه شاربفيل عام 1960 كانت نقطة تحول مفصلية في الحياة السياسية الوطنية رافقها حملات تخريبية وإعلان حالة الطوارئ ومحاولة اغتيال فيرفورد Hendrik Verwoerd (1901-1966) رئيس الوزراء وتفجير محطة جوهانسبيرغ في بداية عقد الستينيات، فقد بدا واضحاً التحول نحو العنف السياسي، وكانت انتفاضة سويتو Soweto عام 1976 تحولاً نوعياً في العنف السياسي⁽³⁾، وهي انتفاضة طلابية سلمية قامت في ظاهرها بسبب استخدام لغة الـأفريكان في المدارس الأفريقية، وهي اللغة المعروفة لدى الطلاب السود بأنها لغة الطاغية، أما السبب الرئيسي للانتفاضة فكان نظام الأبارتايد بحد ذاته حيث عبّر الطلاب في شعاراتهم عن رفضهم لذلك النظام،

(1) Stephen Zunes, *op. cit.*, p. 155

(2) Kathleen C. Schwartzman, And Kristie A. Taylor. "What Caused the Collapse of Apartheid?" *Journal of Political & Military Sociology*, 27, no. 1 (1999): pp.109-139. Accessed February 11, 2021. doi:10.2307/45294156., p. 119

(3) André du Toit, *op. cit.*, p.25

أسفرت الانتفاضة عن مقتل وجرح المئات من الطلاب على يد الشرطة ومع انتشار الأخبار انتشر العنف في حوالي 28 مدينة أفريقية وغطى حوالي 33 ميلاً مربعاً، قام السود خلال الانتفاضة بإحراق سيارات الشرطة والمحلات التجارية التابعة للبيض ومخازن الخمر، وأحدثت انتفاضة سويتو نشاطاً منقطع النظير وحماساً دافقاً للتعرف على نضال الشعوب الأخرى والاطلاع على النظريات السياسية المختلفة لتساعدتهم في التصدي لنظام الأبارتايد⁽¹⁾، ومع ذلك فإن هذا الأمر يتضاءل مع حجم وانتشار وكثافة التمردات الشعبية في الفترة 1984-1987 والتي تعززت في بداية التسعينيات⁽²⁾.

يُعدُّ تاريخ السياسة السوداء خلال حقبة الفصل العنصري إلى حد بعيد قصة معقدة حيث تزامن العنف السياسي مع الاحتجاجات السياسية، فمع حملة التحدي الأكثر شعبية في أوائل الخمسينيات من القرن الماضي واجهت حركة التحرير مشكلات خطيرة في احتواء الاحتجاجات ضمن قيود المقاومة السلبية، وبذلك تشعب نهج الكفاح وأسفر عن خلافات استراتيجية وأيديولوجية ضد الأبارتايد، حيث أدى الرد القاسي من قبل الحكومة إلى تجزئة القادة السياسيين والمنظمات والتوجهات، وعموماً، كان التيار السائد في النضال قد تحول على مضض إلى العنف السياسي والكفاح المسلح ضد الفصل العنصري فيما بقي ملتزماً بالأهداف العامة وهي السعي لتحقيق الاندماج الكامل والمتساوي في الاقتصاد والدولة الحديثين والتزام مماثل بالحدثة⁽³⁾.

أربعة عقود من الكفاح الذي جمع بين العنف واللاعنف، وذلك خلافاً للدعاية الرائجة بأن اللاعنف كان له الدور الرائد في جنوب أفريقيا، وفي الوقت الذي تبني فيه مانديلا العنف حتى آخر لحظة قبل الشروع في المفاوضات فإنه في النهاية حصل على جائزة نوبل للسلام، وبالمقابل حُرم منها غاندي المنظر الأول لسياسة اللاعنف حتى آخر لحظة في حياته، وفي الوقت الذي يصعب فيه فصل العنف عن اللاعنف اللذان سارا في خطين متوازيين يبقى السؤال البديهي: هل ساهمت كل من سياسة العنف واللاعنف في تقويض

(1) عبد الوهاب دفع الله، مرجع سابق، ص 94، 99

(2) André du Toit, *op. cit*, p.25

(3) André du Toit, *op. cit*, p.26, 28

نظام الأبارتايديد، وكيف؟، حتى تكتمل الصورة يجب معالجة العوامل الاقتصادية والعوامل الشخصية لدي كليرك رئيس الوزراء الأخير في نظام الأبارتايديد والعوامل الدولية .

العوامل الاقتصادية

اعتمد اقتصاد جنوب أفريقيا في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين على التعدين، فقد شكل اكتشاف الماس عام 1867 والذهب عام 1886 في جنوب أفريقيا بداية هامة للنمو في مطلع القرن العشرين حيث كان النمو الأسرع في العالم واستمر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، إلا أن نمو القطاع الصناعي بعد الحرب حل في المرتبة الأولى وأخذ مكانته قبل التعدين، وهو قطاع بحاجة إلى عمالة ماهرة لم تتحقق لدى السكان السود الأمر الذي واجه نقصاً حاداً زاد من تكاليف تلك العمالة، وكان ذلك نتيجة غير مقصودة لنظام الفصل العنصري حيث حلت المبادئ العرقية محل مبادئ السوق، وأعرب أرباب العمل عن قلقهم بشأن عدم كفاية الحرفيين والمتدربين لخدمة الصناعة الحديثة، وفي البداية تم تعويض هذا النقص من خلال تشجيع هجرة السكان البيض من الأرياف وتدريبهم بالإضافة إلى استقبال أفواج من المتدربين من الخارج، إلا أن انتفاضة سويتو Soweto عام 1976 بالإضافة إلى التعليمات الجديدة بشأن تجنيد الرعايا الأجانب في الجيش أبطأ ذلك التدفق، وبحلول عام 1986 سجلت جنوب أفريقيا أكبر فقدان للهجرة منذ الحرب العالمية الثانية⁽¹⁾.

اعتمد اقتصاد جنوب أفريقيا على تشجيع رأس المال الأجنبي للعمل في المناجم، ذلك القطاع المغربي والمدر للأرباح في ظل أيدي عاملة رخيصة، غير أن عدم الاستقرار السياسي الناجم عن الاحتجاجات المحلية كان له دور كبير في الحد من تدفق الاستثمارات الأجنبية، كما أدت الإضرابات السياسية إلى رفع نفقات الحكومة الدفاعية الأمر الذي رفع من الضرائب، فارتفعت ضريبة المبيعات من 4% عام 1978 إلى 13% عام 1989، كما زادت ضريبة الدخل، ومن جهة أخرى كان نمو نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي بمعدل 3.4% في الفترة 1961-1970، بينما انخفض النمو إلى 2% في الفترة 1979 - 1988⁽²⁾، وفي ظل هذه النتائج، وبينما كانت المعارضة السياسية في جنوب أفريقيا تقتصر القدرة الكافية للتغيير السياسي بالقوة، كانت الاضطرابات وعدم الاستقرار السياسي قد جعلت من جنوب أفريقيا دولة غير

(1) Kathleen C. Schwartzman, And Kristie A. Taylor, *op. cit*, p. 113

(2) *Ibid.* p. 115 – 116, 120

جاذبة للمستثمرين الأجانب، كما أن الإجراءات التي اتخذتها الحكومة في مواجهة الاضطرابات أدت إلى زيادة الإنفاق والضرائب وهذا أدى أيضاً إلى إجماع المستثمرين الأجانب⁽¹⁾.

أعرب أرباب العمل عن رغبتهم في القضاء على التمييز على أساس العرق أو اللون في جميع جوانب التوظيف، ومع مطلع التسعينيات من القرن المنصرم عمل نظام الأبارتايد على منع الاقتصاد من المحافظة على وتيرة النمو السابقة وتفاقم الوضع بفعل تطور قطاع الصناعات المعتمد على التكنولوجيا من جانب وهجرة العمالة المهرة من البيض باتجاه قطاع الخدمات من جانب آخر، فكانت قرارات نظام الفصل العنصري متناقضة مع سوق العمل⁽²⁾، إذ كانت تشوهات سوق العمل متأصلة في نظام الفصل العنصري، فكان السود يشكلون غالبية السكان غير أنهم مقيدون في سفرهم وأماكن إقامتهم، وكان نظام الفصل العنصري يفرض عليهم الإقامة في مناطق منفصلة عن البيض بعيدين عن المدن، وبسبب نقص العمالة الناتجة عن تلك السياسة تم السماح عام 1973 للسود بالعمل في الوظائف التي تتطلب عمالة ماهرة⁽³⁾، وهناك نتيجتان إضافيتان غير مقصودتين لنظام الأبارتايد: فمن ناحية تدنت القدرة الشرائية للسكان السود ومن ناحية ثانية ارتفعت تكاليف القوة العاملة للسكان البيض، فعلى سبيل المثال كان كل ما يمتلكه السكان السود من السيارات 210,000 سيارة بينما تم بيع 300,000 سيارة سنوياً في جنوب أفريقيا وبسبب صغر حجم الأقلية البيضاء عجز النظام السائد عن دفع عجلة التحول الاقتصادي نحو الأمام⁽⁴⁾.

يمثل الولاء لأي نظام سياسي الضمانة الأساسية لاستمراره، كما أن الحكومات تسقط عندما تتدنى كفاءتها وفعاليتها في الأداء، وتشير الكفاءة Efficacy إلى قدرة النظام على إيجاد حلول للمشاكل الأساسية مثل الحفاظ على النظام المدني والأمن الشخصي، وتشير الفعالية Effectiveness إلى القدرة على تنفيذ تلك السياسات التي صنعها النظام، وحين يفقر النظام لذلك فإنه يؤدي إلى فقدان السلطة أو تشكيل فراغ في السلطة والانتقال إلى استخدام القوة، وفي حالة جنوب أفريقيا فإن العجز عن حل الأزمة الاقتصادية مع

(1) Philip I. Levy, "Sanctions on South Africa: What Did They Do?" American Economic Review · December 1999, p. 11, at: <file:///C:/Users/USER/Downloads/download.pdf>

(2) Kathleen C. Schwartzman, And Kristie A. Taylor, **op. cit**, p. 114

(3) Philip I. Levy, **op. cit**, p. 5

(4) Kathleen C. Schwartzman, And Kristie A. Taylor, **op. cit**, p. 114

التمسك بنظام الفصل العنصري ساهم في عدم كفاءة النظام وعدم فعاليته مما أدى في نهاية المطاف إلى سحب الشرعية من ذلك النظام⁽¹⁾.

هذا على المستوى الداخلي، أما على المستوى الخارجي فقد تعرض اقتصاد جنوب أفريقيا لعقوبات دولية، ومع ذلك ليس هناك اتفاق بين الباحثين حول الدور الذي لعبته العقوبات الاقتصادية على التحول في نظام بريتوريا، بينما وجد خبير العقوبات الاقتصادية كينث رودمان Kenneth A. Rodman أن العقوبات لعبت دوراً هاماً وجد الخبير الاقتصادي السويدي ماتس لندل Mats Lundahl وآخرون أن العقوبات كان لها دور محدود أو سلبي إذ لجأ الناخبون البيض كرد فعل إلى مساندة الجناح المتشدد في الانتخابات العامة عام 1987، وبينما أدى الحظر على الأسلحة إلى منع تحديث سلاح الجو وإضعاف سلاح البحرية إلى درجة الانهيار إلا أنه أدى لاحقاً، وبطريقة غير مقصودة، إلى إنعاش صناعات الأسلحة، وبحلول عام 1986 دفع عجلة الاقتصاد إلى الأمام، وهذا المثال يتوافق مع الحكمة الاقتصادية القائلة بأن العقوبات تؤدي إلى إعادة تخصيص الإنتاج نحو القطاع المنافس للواردات⁽²⁾، ومع ذلك فإن المغامرات العسكرية في دول الجوار كلف خزينة الدولة الكثير من النفقات، وأدت الهزيمة العسكرية لقوات جنوب أفريقيا على يد القوات الحكومية الكويتية في عام 1987 في جنوب أنجولا إلى ظهور مطالب متصاعدة بضرورة تقليل الإنفاق العسكري⁽³⁾، وفيما يتعلق بالقيادات السياسية فقد أيد مانديلا والعديد من القادة السود الفكرة القائلة بأن العقوبات الاقتصادية كان لها دور هام في عملية التحول الديمقراطي، وعند خروجه من السجن صرح مانديلا بأن رفع العقوبات (الآن) يحمل في طياته مخاطرة، ويعمل على تأجيل إنهاء الفصل العنصري، وبالمقابل زعم قادة جنوب أفريقيا من البيض أن تأثير العقوبات الاقتصادية كان ضئيلاً، ومع هذا الاختلاف في التقييم إلا أن تأثير العقوبات يمتد إلى التأثير النفسي بفعل عزلها عن المجتمع الدولي كما هو الحال مع العقوبات الثقافية⁽⁴⁾.

(1) Ibid. p. 112

(2) Kathleen C. Schwartzman, And Kristie A. Taylor, *op. cit*, p. 115 - 116

(3) إبراهيم أحمد نصر الدين، مرجع سابق، ص 268

(4) Philip I. Levy, *op. cit*, p. 2, 9, 11

وتشير البيانات إلى أن التراجع الاقتصادي في جنوب أفريقيا حدث قبل فرض العقوبات في منتصف الثمانينيات، ففي العقود التي سبقت عام 1974 كان معدل النمو في الناتج القومي الإجمالي 4.9% سنوياً انخفض في الفترة 1974-1987 إلى معدل 1.8% سنوياً، وبالمقابل كان التأثير المباشر للعقوبات التجارية محدوداً فاستطاعت الدولة الالتفاف والعبور إلى البلدان التي لم تشارك في عمليات الحظر، وفي المحصلة نما حجم الصادرات في الفترة 1985 - 1989 بمقدار 26%، إلا أن انعكاس تدفق رأس المال إلى جنوب أفريقيا كان أكثر إيلاماً من الناحية الاقتصادية.⁽¹⁾

تزايدت جدية الضغوط الغربية على جمهورية جنوب أفريقيا فيما يتصل بتطبيق العقوبات المفروضة عليها وخاصة مع تراجع إدارة ريغان عن سياسة الارتباط البناء وإقدامها على تبني عدة قرارات عقابية ضد جنوب أفريقيا تضمنت حظر الاستثمارات الأمريكية في جنوب أفريقيا والحظر على استيراد المواد التجارية والصناعية وبعض المواد الخام من جنوب أفريقيا، وكان لسحب الاستثمارات الأمريكية بصفة خاصة والغربية بصفة عامة أثر بالغ على اقتصاد جنوب أفريقيا، وتزايد اعتمادها على عنصر العمالة لافتقارها للاستثمارات في القطاعات كثيفة رأس المال المتقدمة تكنولوجياً حيث قدرت الاستثمارات النازحة من جنوب أفريقيا عام 1989م بنحو 30 بليون راند، يضاف إلى ذلك تزايد الدين الخارجي ليصل في ذات العام إلى نحو 21 بليون دولار ورفض كثير من المؤسسات الدائنة إعادة جدولة الديون إلا بعد تحقيق إصلاح سياسي في البلاد.⁽²⁾

بلغت تكلفة العقوبات التجارية 0.5% من الناتج القومي الإجمالي وهي نسبة ليست تافهة ولكن يمكن التعايش معها خصوصاً أن العقوبات لم تكن موجهة، كما أن البيض استقادوا من جراء حرق الأسعار الناتجة عن بيع الاستثمارات الأجنبية في ما عانى السود من فقدان الوظائف، (وهذا الأمر قد يكون على المدى القصير)، وبينما كان الأثر المباشر للعقوبات الاقتصادية التي فرضتها الحكومات صغيراً جداً إلا أن تلك العقوبات كانت القشة التي قسمت ظهر الاقتصاد وجعلت الظروف الاقتصادية غير محتملة ودفعت باتجاه التغيير السياسي.⁽³⁾

(1) Ibid. p. 3 – 4, 7

(2) محمد عاشور مهدي، مرجع سابق، ص 84

(3) Philip I. Levy, *op. cit*, p. 9

إذا نظرنا نظرة مقارنة بين الاتحاد السوفياتي وجنوب أفريقيا فقد كان الدافع للإصلاحات في كلا البلدين هو اعتقاد النخب الحاكمة على ضرورة تحديث أنظمتها الاقتصادية من خلال تحسين الهياكل الاجتماعية القائمة، فكان غياب النظم الاقتصادية الحديثة حجر عثرة رئيسي أمام المزيد من التنمية وتراكم رأس المال وهو أمر يتطلب تنفيذ مشاريع "هندسة اجتماعية" مكلفة، بعبارة أخرى كان السوق متناقضاً مع كلا النظامين الشيوعي والفصل العنصري، وجادل فوكوياما Francis Fukuyama (1952 -) بأن سبب التحول نحو الديمقراطية في بداية التسعينيات في جنوب أفريقيا تماماً كما هو الحال في الاتحاد السوفياتي والصين وكوريا الجنوبية والبرازيل وتايوان، فجميعها مرت بفترة من التحديث الشمولي الذي غير تماماً الطابع الاجتماعي والاقتصادي للنخب في البلاد⁽¹⁾.

كان لانهايار النظام الشيوعي في أوروبا الشرقية آثار عالمية عميقة بما في ذلك جنوب أفريقيا إذ كانت تعني إعادة الهيمنة الأمريكية وغياب أي بديل واضح للديمقراطية الرأسمالية، كما أن غياب الشيوعية أدى إلى تجفيف منابع الدعم العسكري للجناح العسكري "ام كي"، فكانت ألمانيا الشرقية مصدراً رئيسياً وبالتالي كان من المتوقع أن يدخل حزب المؤتمر المفاوضات من موقف ضعف لولا الدعم الجماهيري الهائل داخل جنوب أفريقيا⁽²⁾.

دي كليرك

عندما تولى دي كليرك Frederik De Klerk (1936 -) منصب رئاسة الوزراء في أيلول/سبتمبر 1989 لم يعلق السكان السود أي آمال لنيل حقوقهم، فالرئيس دي كليرك يعتبر مانصراً قوياً للحزب الوطني ومن المدافعين بشدة عن نظام الفصل العنصري، وكان لديه قناعة بأن الشعب في جنوب أفريقيا ينقسم إلى أربع مجموعات عرقية: البيض والسود والملونين والهنود، وأنه لا يمكن أن يتحدوا سياسياً، ولذلك يجب أن تبقى مؤسساتهم منفصلة كما كانت منذ عام 1948 حيث الانفصال في المدارس والمراكز الصحية والمناطق السكنية⁽³⁾، ومثل معظم أقرانه الأفريكانز فقد دعم دي كليرك أيام شبابه قرار رئيس الوزراء فيرفورد⁽⁴⁾ لإنشاء

⁽¹⁾ Adrian Guelke, *op. cit.*, p. 95

⁽²⁾ Adrian Guelke, *op. cit.*, p. 96

⁽³⁾ Sietske Couperus, **The Influence of Frederik Willem de Klerk's Personality Traits on the Political Transition of South-Africa**, Bachelor Thesis International Relations and Organisations Project: Political Leaders in International Relations, Universiteit Leiden, June 18, 2018, p. 2, at:

<https://studenttheses.universiteitleiden.nl/access/item%3A2602937/view>

البانتستونات، ومنذ أن دخل البرلمان عام 1972 صعد في السلم الوظيفي بسرعة واستلم مناصب هامة بما في ذلك شؤون الطاقة والمناجم ووزارة الشؤون الداخلية في الفترة 1982 - 1985 وخلال عمله السياسي عُرف بأنه مساند للمعسكر المحافظ وقد ساند "سياسة الشؤون الخاصة Own Affairs" وهي الفكرة القائلة بأن كل مجموعة عرقية يجب أن تكون مسؤولة عن أنشطة محددة خاصة بها⁽¹⁾، وفي ظل القوة العسكرية للدولة وشخصية دي كليرك المحافظة وولائه لحزبه كان من الممكن التعايش مع الوضع القائم والبقاء في منصبه لمدة تتراوح من 5 إلى 10 سنوات، غير أن دي كليرك جاء بمفاجأة كبرى عندما تولى رئاسة الوزراء وسمح بالتظاهر ضد الدولة وسمح لحزب المؤتمر الوطني الأفريقي بعقد تجمع سياسي شارك فيه 70 ألف مشارك ضد الفصل العنصري، وكانت التغييرات الأكثر راديكالية خطابه الشهير في 2 شباط/ فبراير 1990 حيث رفع الحظر عن الجماعات المعارضة بما في ذلك المؤتمر الوطني الأفريقي وألغى قانون الفصل لعام 1953 الذي ألزم تقنين الفصل العنصري، وبعد أيام من الخطاب أطلق سراح نيلسون مانديلا بعد 27 سنة من السجن ودعا للتفاوض⁽²⁾.

عندما تسلم منصب رئاسة الوزراء واجه دي كليرك العديد من المشاكل الهيكلية التي وضعت نظام الأبارتايد على شفير الهاوية، فالدولة تحت قانون الطوارئ منذ سنوات، والدعم الشعبي لحزب المؤتمر الوطني الأفريقي لا يمكن تجاهله، والاقتصاد في حالة تدهور، بالإضافة إلى حالة عدم الاستقرار السياسي الذي أدى إلى هروب رؤوس الأموال للخارج، والضغط الدولية في أوجها، ومع ذلك فإن الدولة لم تكن في طريقها لتبدو دولة فاشلة، فما زالت تحتفظ ببنية أمنية قوية وحضور قوي للأمنقراط Securocrats أي تأثير قوي لقوى الأمن في الشؤون السياسية⁽³⁾.

⁽⁴⁾ فيرفورد هو المنظر الأول والمؤسس الأكبر لسياسة التفرقة العنصرية الشاملة، ووفقاً لتعليق مانديلا فإن فيرفورد كان يعتبر الأفريقيين أقل درجة من الحيوانات "، (نيلسون مانديلا، ص404)

⁽¹⁾ Helinna Ayalew, (2010) "Political Leadership in the Transformation of Societies: F.W. de Klerk and Pim Fortuyn in the Multicultural Project," **Macalester International**: Vol. 25, Article 6. P. 4, Available at: <http://digitalcommons.macalester.edu/macintl/vol25/iss1/6>

⁽²⁾ Sietske Couperus, **op. cit**, 2, 4

⁽³⁾ Helinna Ayalew, **op. cit**, p. 4

ساهمت حملات الالاعنف في جنوب أفريقيا إلى صرف الدعم الشعبي عن البيض الذين كانوا يدعمون الهيمنة البيضاء، وتبديد الخوف لدى البيض من العيش في ظل أغلبية سوداء، وأعطى انطباعاً عن التسامح وعدم الالإقدام على الأعمال الانتقامية في حالة سعي السود نحو الاستيلاء على السلطة⁽¹⁾، ففي عام 1988 أظهر استطلاع للنخبة البيضاء في جنوب أفريقيا أن حوالي ثلث المشاركين شعروا أن نظام الفصل العنصري كان يشكل تهديداً لأمنهم في حين شعر 50% أن نظام الفصل العنصري يهدد أمن الدولة إلى حد ما، كما أظهر الاستطلاع أن الطبقة العليا البيضاء لا تعتقد أن تصويت الأغلبية يعمل على تدمير اقتصاد جنوب أفريقيا، وكان 90% من المشاركين في الاستطلاع مقتنعين بأن إلغاء نظام الفصل العنصري سيعني قبولاً عالمياً أكبر⁽²⁾ وفي الاستفتاء الذي حصل عام 1992 الذي خاضه السكان البيض وصوت فيه 69% من الناخبين لصالح الاستمرار في المفاوضات وكتابة دستور جديد تعطي السكان السود المزيد من الحقوق، وكانت نسبة المشاركة في الانتخابات 77%، تم الانتقال نحو الديمقراطية الكاملة بسرعة هائلة، وبينما فقد نظام الابرتايد شرعيته بين السود على مدار التاريخ إلا أن هذه الشرعية انحسرت بين السكان البيض أيضاً وتم الانتقال من خلال المفاوضات وليس بالإطاحة العنيفة⁽³⁾.

إحدى نتائج الانقسامات داخل المجتمع الأبيض كان بسبب رفض التجنيد الإلجباري الذي بدأ في السبعينيات من القرن المنصرم في معارضة لاحتلال ناميبيا وغزو أنجولا، وتعمقت تلك المعارضة في منتصف الثمانينيات عندما تحرك الجيش نحو بلدات السكان السود، وخلال الثمانينيات كان هناك في المتوسط 4,000 فرد سنوياً لا يلتحقون بالتجنيد الإلجباري، تعرض هؤلاء للنفي الطوعي أو الاختفاء أو الخضوع طوعاً للاعتقال والسجن، وبينما كان بعض هؤلاء من دعاة السلام الدينيين إلا أن معظمهم قاوم لأسباب سياسية⁽⁴⁾.

كان للعوامل الهيكلية تأثير كبير في الانتقال نحو الديمقراطية، تمثل ذلك في الاقتصاد المتدهور وانعدام الأمن الاجتماعي المحلي والضغط الدولية إلا أن شخصية الزعيم دي كليرك قد ساعدت في الانتقال السلس من خلال تجاوبه مع تلك العوامل وذلك على الرغم من كونه رجلاً محافظاً على المستويين السياسي

(1) Stephen Zunes, **op. cit**, p.163

(2) Sietske Couperus, **op. cit**, p. 4

(3) Kathleen C. Schwartzman, **op. cit**, p.110

(4) Stephen Zunes, **op. cit**, p.163

والأسرى، وكانت ردود أفعاله على الأحداث بعيدة عن التشبث بأفكاره وأيديولوجيته، فقد تميز دي كليرك بدرجة عالية من التعقيد المفاهيمي Conceptual Complexity فهو لا يحكم على الأحداث من الوهلة الأولى بل يحاول دائماً الحصول على أكبر قدر من المعلومات والبيانات حول الموقف، وهو لا يرى الأشياء بالأبيض والأسود وبالتالي كان منفتحاً على الأحداث الداخلية والخارجية وآراء ومواقف الآخرين، فهو يتعامل مع المواقف بأسلوب كل حالة على حدة، وهذه الشخصية تعمل من خلال المفاضلة بعقلانية بين الخيارات المتاحة بعيداً عن تأثير الأيديولوجية والمواقف الشخصية⁽¹⁾.

في الفترة الانتقالية، وكـرئيس للوزراء، مثَّل دي كليرك صورة الزعيم التحويلي Transformational وليس الزعيم الكاريزمي، فهو رجل براغماتي، ولكن لماذا أقدم دي كليرك على هذه السياسة، اقترح أليكس كالينيكوس Alex Callinicos (1950-) أستاذ الدراسات الأوروبية بكلية كينجز في لندن ثلاث احتمالات⁽²⁾:

1. المأزق السياسي الدولي وتدهور الأوضاع الاقتصادية الداخلية.
 2. الرأي الذي تبناه دي كليرك ورفاقه في الحزب الحاكم القائل بأن نظام الفصل العنصري تجاوز صلاحياته وأنه لم يعد من الممكن الدفاع عنه من الناحية الأخلاقية.
 3. حسابات دي كليرك الاستراتيجية القاسية حيث توصل إلى نتيجة مفادها أن نظام الفصل العنصري في طريقه إلى الزوال فتحرك قبل أن يجبر على ذلك وكأنه قد سبق الزمن.
- ووفقاً لمانديلا فإن دي كليرك رجل براغماتي يؤمن بأسلوب التدرج وسياسة الخطوة خطوة، ولم يكن يهدف من وراء إصلاحاته أن يفقد السلطة بل العكس تماماً، كان هدفه الحفاظ على السلطة في أيدي الأفريكان تحت أي إدارة جديدة، فهو لم يكن على استعداد للتفاوض على إنهاء حكم الرجل الأبيض، بل كان يهدف إلى التوصل إلى نظام لتقاسم السلطة على أساس حقوق المجموعات العرقية مع الحفاظ على شكل من أشكال حكم الأقلية في جنوب أفريقيا، فقد كان ضد حكم الأغلبية بلا جدال، ورغم أن دي كليرك كان مستعداً للسماح للأغلبية السوداء بالتصويت ووضع التشريعات إلا أنه كان يسعى للاحتفاظ للأقلية البيضاء

⁽¹⁾ Sietske Couperus, **op. cit**, p. 16, 21

⁽²⁾ Helinna Ayalew, **op. cit**, p. 5

بحق النفض⁽¹⁾، وتمسك دي كليرك مع حزبه باقتراحات تجاوزها الزمن مثل فكرة "حقوق المجموعة" الأمر الذي أعطى انطباعاً لمحاولة يائسة للتمسك ببقايا النظام القديم، نعم لقد مثل دي كليرك النظام القديم الذي اعترف بالهزيمة لصالح حزب المؤتمر الوطني الأفريقي، ولكنه ومنذ البداية كان قلقاً للغاية حول حماية الأفريكانز ضمن ديمقراطية شاملة، فكان الشاغل المركزي لمجتمع الأفريكانز هو الظروف الاقتصادية للدولة ولكن الأمر من ذلك هو القلق بشأن الهوية الثقافية والأمن الشخصي⁽²⁾.

العوامل الدولية

شهدت بدايات ستينيات القرن المنصرم تصاعد مسيرة النضال في مناطق عديدة من القارة الأفريقية وكان هناك سبع عشرة دولة في أفريقيا تتأهب للحصول على استقلالها⁽³⁾، وبينما حصلت العديد من الدول على استقلالها بالفعل تحت حكم الأغلبية السوداء بعد عام 1960 كانت الأمور تسير بعكس الاتجاه في جنوب أفريقيا، حيث ازداد القمع وتعمق الفصل العنصري خاصة بعد مذبحه شاريفيل عام 1960 والذي تبعها حظر الأسلحة الذي فرضته الأمم المتحدة، فشرع النظام بالعزلة وانسحب نظام الأبارتايد عام 1961 من الكومنولث البريطاني وأبعد نفسه عن الغرب، وخلال فترة الستينيات نظرت النخبة البيضاء إلى نفسها على أنها "شعب الله المختار محاطين بالسود الكفرة والشيوعيين الملاحدة والغرب الخائن"⁽⁴⁾.

أدت هزيمة قوات جنوب أفريقيا في النصف الثاني من سبعينيات القرن الماضي في أنغولا إلى نكسة داخلية وولدت شعوراً بخيبة الأمل لدى العسكريين الذين أرجعوا هزيمتهم في أنغولا إلى عدم كفاءة السياسيين في إدارة عملية التدخل وحشد التأييد الغربي، وهو ما شكل بداية لعسكرة نظام ومجتمع جنوب أفريقيا، وكان للهزيمة آثار داخلية خطيرة تمثلت في شيوع حالة عدم الاستقرار حيث انطلقت انتفاضة سويتو في تموز/ يوليو 1976 وانتشرت الاضطرابات وتصاعدت أعمال العنف الأمر الذي أدى بدوره إلى

(1) نيلسون مانديلا، مرجع سابق، ص 542

(2) Helinna Ayalew, *op. cit.*, p. 5

(3) عبد الوهاب دفع الله، مرجع سابق، ص 77

(4) Michael S. Lerner, *op. cit.*, p. 1

هروب الاستثمارات الأجنبية والعمالة الماهرة من جنوب أفريقيا بشكل جعل القوى الغربية "تدرك" أنه من الضروري عمل إصلاحات اجتماعية جوهرية إذا ما أرادت الحفاظ على مصالحها الاقتصادية والسياسية⁽¹⁾.

غير أن تلك الأوضاع دفعت جنوب أفريقيا نحو التشدد، فتم إنشاء "إدارة الأمن الوطني" التي وقفت على قمتها مجلس أمن الدولة والذي شكل كبار الضباط ورؤساء الأجهزة الأمنية نصف أعضائه، وأدى ذلك إلى تمتع النخبة العسكرية بنفوذ سياسي فاق نفوذ البرلمان والحزب الوطني الحاكم وإلى توارى نفوذ السياسيين المدنيين بشكل أسفر عن عسكرة الدولة، كما لجأت الدولة لزيادة حجم الجيش وزيادة نفقات الدفاع بصورة كبيرة، بالإضافة لتطوير المؤسسة الصناعية/ العسكرية بحيث تمكنت جنوب أفريقيا من أن تكون في عداد الدول المصدرة للأسلحة ومن المنتجين للرؤوس الذرية⁽²⁾.

كما هو الحال في معظم الصراعات حول العالم، إن لم يكن كلها، أُلقت الحرب الباردة بظلالها على الصراع في جنوب أفريقيا، فقد بلغت حكومة الـأبارتايد في جنوب أفريقيا في التهديد الشيوعي السوفيياتي خلال فترة الحرب الباردة وذلك لتبرير سياستها الداخلية والخارجية وتثبيت حكم الأقلية البيضاء بأي ثمن، وإذا كان هناك بعض الحقيقة حول التهديد السوفيياتي غير أنه لم يصل للحد الذي وصفه الجنوب أفريقيون لتسوية عدوانيتهم، وبالفعل، فقد لجأت جنوب أفريقيا للحروب غير التقليدية في جنوب القارة الأفريقية وأقامت ترسانة من الأسلحة الكيميائية والبيولوجية والنووية في مواجهة التهديد الشيوعي المزعوم وتهديد السود الموجهين من قبل الاتحاد السوفيياتي، وازدادت الدعاية حول التهديد الشيوعي السوفيياتي خلال فترة السبعينيات والثمانينيات التي شهدت عزلة إقليمية واحتقاراً دولياً لجنوب أفريقيا⁽³⁾.

وجهت جنوب أفريقيا دعايتها من خلال تأكيدها المتكرر بأن جميع حركات التحرير السوداء شيوعية وموحدة وموجهة من مركز واحد ألا وهو الاتحاد السوفيياتي، وذلك على الرغم من أن الواقع يشير إلى أن تلك الحركات مختلفة ومتنوعة ومستعدة لتلقي السلاح من أي مصدر كان، وشملت الدعاية جميع حركات التحرير السوداء، العنيفة واللاعنفية، الناقدة لنظام الـأبارتايد التي كان يُنظر إليهم كأعداء شيوعيين يعملون معاً على جبهات متعددة ضد نظام الـأبارتايد وحكم البيض بشكل عام، وبالطبع لم تُبن

(1) إبراهيم أحمد نصر الدين، مرجع سابق، ص 260

(2) المرجع نفسه، ص 261

(3) Michael S. Lerner, *op. cit*, p. 1, 4

تلك المزاعم على أسس موضوعية بل تشكلت بفعل العنصرية وفرضيات الحرب الباردة، وكانت ذرائع مناسبة لتشويه سمعة حركات التحرير دولياً، فكانت تلك الادعاءات دعاية داخلية مفيدة لتسوية رفع الميزانية العسكرية وفرض قوانين أمنية أشد من القوانين السابقة⁽¹⁾.

وجدت ادعاءات جنوب أفريقيا بشأن التهديد السوفياتي آذاناً صاغية في الغرب خاصة إدارة الرئيس الأمريكي ريغان Ronald Reagan (1911 – 2003) في الثمانينات التي بلغت أيضاً في احتمالات التهديدات السوفياتية للمنطقة ونظرت لحركات التحرر الوطني بأنها موجهة من قبل الاتحاد السوفياتي، واعتبرت جنوب أفريقيا حليفاً استراتيجياً للدول الغربية، كما كان للمصالح الاقتصادية الغربية دور مركزي في استمرار الدعم الغربي لنظام الأبارتايد، ولم يطبق الغرب العقوبات الاقتصادية إلا لحفظ ماء الوجه رداً على الضغوط التي مارستها حركات حقوق الإنسان الدولية⁽²⁾، بل أن تلك العقوبات التي أثرت سلباً على جنوب أفريقيا كانت بفعل القطاع الخاص وليس الحكومات⁽³⁾، ومن خلال الصاق تهمة الشيوعية كانت جنوب أفريقيا ترنو نحو تشويه صورة الخصم⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من تصاعد الكفاح المسلح في الداخل إلا أن جنوب أفريقيا استطاعت امتصاص تلك الصدمات وذلك بفعل الظروف الدولية الجديدة فقد تولى ريغان السلطة في الولايات المتحدة وتولى حزب المحافظين بزعامة تاتشر Margaret Thatcher (1925 – 2013) السلطة في بريطانيا، وكلاهما رفض أي مقاطعة اقتصادية رسمية لجنوب أفريقيا تحت دعاوى مختلفة فقد تبنت الإدارة الأمريكية ما عرف باسم سياسة "الارتباط البناء" التي في رأيها تشجع عملية التحول السلمي في جنوب أفريقيا عن طريق تحسين الظروف المعيشية للسود وخلق المزيد من الفرص أمامهم وزيادة القدرة التفاوضية والعمل على تحقيق إصلاحات داخلية من شأنها تقويض الحواجز الاجتماعية واللونية في الخدمات العامة وذلك بغية الوصول في النهاية إلى وضع "اقتسام السلطة" بين البيض والسود في أجهزة الحكم وليس الوصول إلى صيغة "صوت واحد للرجل الواحد" ولذلك دعت الإدارة الأمريكية الشركات الأمريكية إلى تجاهل الحاجز اللوني في التوظيف

(1) *Ibid.* p. 3 - 4

(2) Michael S. Lerner, *op. cit.*, p. 6

(3) Philip I. Levy, *op. cit.*, p. 2

(4) Michael S. Lerner, *op. cit.*, p. 6

والتدريب داخل جنوب أفريقيا تحت ذريعة أن المقاطعة الاقتصادية غير بناءة لأنها ستضر بالسود أنفسهم من جهة وستؤدي إلى تكريس عقلية الحصار ومن ثم العنف والتشدد لدى البيض من جهة أخرى، واستغلالاً لهذه السياسة، وفي ظل القوة العسكرية دشنت جنوب أفريقيا سياسة الردع ضد الدول المجاورة التي تنطوي على الإكراه العسكري والاقتصادي بحيث جعلتها مضطرة إلى إغلاق معسكرات كل من المؤتمر الوطني الأفريقي وسوابو وطرد كوادره من أراضيها، وبالفعل قامت جنوب أفريقيا بغارات انتقامية داخل أراضي الدول المجاورة: موزمبيق وزيمبابوي وليسوتو، وساعدت حركات التمرد في كل من أنجولا وموزمبيق بهدف إشاعة عدم الاستقرار، وكانت أشهر تلك الغارات قيام القوات الخاصة لجنوب أفريقيا بالتسلل داخل أراضي ليسوتو في كانون الأول/ ديسمبر 1982 وقيامها باغتيال 12 عضواً من كوادر المؤتمر الوطني الأفريقي في العاصمة ماسيرو، ولم يكد يمر شهر على هذه الغارة حتى قامت حكومة ليسوتو بطرد مائة من كوادر المؤتمر الوطني الأفريقي خارج أراضيها⁽¹⁾.

وفي الوقت الذي لجأت جنوب أفريقيا إلى أسلوب الردع لمواجهة الدول المجاورة فإنها لجأت إلى أسلوب الإغراء على المستوى الداخلي حيث أجرت إصلاحات قانونية ودستورية في نظامها عام 1984 أسفرت عن فتح منافذ للتعبير السياسي للجماعة الهندية والملونة في إطار البرلمان الثلاثي، واستبعدت السود كلياً من هذه العملية، وفي أيلول/ سبتمبر 1984 بدأت الانتفاضة كرد فعل مباشر على زيادة إيجارات المساكن في بعض مدن السود، إلا أن جذور الأسباب تعود إلى توتر سياسي واقتصادي أدى إلى انخفاض مستوى معيشة السود في ظل إهمال الحكومة لطموحات السود في المشاركة السياسية في إطار البرلمان الثلاثي الذي شكلته في الفترة نفسها فانتشر العنف والعنف المضاد في كافة أرجاء البلاد مما أدى إلى هروب الاستثمارات⁽²⁾.

على الرغم من الإدانة اللفظية لسياستها العنصرية قدم العالم الغربي لجنوب أفريقيا دعماً ثابتاً على مر السنين على شكل تجارة وتنمية صناعية ومساعدات تكنولوجية وضح رأس المال والأسلحة، ولم يكن لجنوب أفريقيا أن تصل إلى القوة الاقتصادية والعسكرية بدون المساعدات الضخمة على مدى أربعين عاماً من الحكم العنصري، فقبل العقوبات الاقتصادية في منتصف الثمانينيات كان هناك ما يزيد عن 13 مليار

(1) إبراهيم أحمد نصر الدين، مرجع سابق، ص 265

(2) المرجع نفسه، ص 267

دولار من التجارة بين جنوب أفريقيا والدول الغربية بالإضافة إلى 30 مليار استثمارات أجنبية ولم يكن من المنتظر أن تفرض أي عقوبات ضد نظام الفصل العنصري غير أن التعاطف مع الاحتجاجات اللاعنافية في جنوب أفريقيا أدى إلى ضغط على الحكومات الغربية من خلال الاحتجاجات اللاعنافية داخل تلك الدول من قبل النقابات العمالية والمجموعات الكنيسية والطلاب والمنظمات اليسارية بحيث جعل من المستحيل على الحكومات الغربية إبقاء الدعم لنظام الفصل العنصري في جنوب أفريقيا⁽¹⁾ فانتقل أثر اللاعنفة من جنوب أفريقيا إلى الحكومات الغربية بطريقة غير مباشرة.

ووفقاً للصحفي الأمريكي روبرت باري Robert Parry (1949-2018) كان ريغان قد عارض قولاً الفصل العنصري ودعا إلى إطلاق سراح مانديلا؛ لكنه كان ينظر إلى النضال ضد التمييز العنصري من خلال عدسة الحرب الباردة، وهو ما دفعه إلى معارضة مشروع قانون عام 1986 بفرض العقوبات على نظام بريتوريا، بهدف إجباره على إطلاق سراح مانديلا وإنهاء الفصل العنصري، وعند تفسير اعتراضه على مشروع القانون وجه ريغان في 22 تموز/ يوليو 1986 أقصى انتقاداته إلى "مقاتلي حزب المؤتمر الوطني الأفريقي الذين مسلحهم الاتحاد السوفياتي"، واتهم حزب المؤتمر الوطني الأفريقي بأنه "شن أعمالاً إرهابية جديدة في جنوب أفريقيا". وادعى أيضاً أن "الاتحاد السوفياتي سيكون المستفيد الرئيسي" من الإطاحة الثورية بنظام بريتوريا، وتبنى سياسة "المشاركة البناءة" تجاه العنصريين البيض في جنوب أفريقيا، وهو ما كان يعنى أنه يعارض الضغط العلني مثل العقوبات الاقتصادية لصالح الدبلوماسية الهادئة التي سعت إلى الإصلاح التدريجي لنظام الفصل العنصري، وفي الواقع، سمح نهج ريغان للرئيس الجنوب أفريقي الأبيض بوتوا بالانقضاء على حزب المؤتمر الوطني الأفريقي والحركات الثورية الأخرى التي اعتبرها ريغان مؤيدة للشيوعية. وبدلاً من التحرك الموضوعي نحو تحقيق المواطنة الكاملة للسود، وضع نظام بريتوريا إصلاحات تجميلية إلى حد كبير للفصل العنصري⁽²⁾.

وأشار باري إلى أن مانديلا ظل فترة طويلة هدفاً لعناصر الحرب الباردة داخل حكومة الولايات المتحدة، حيث كان ينظر إليه باعتباره من الشباب النشطاء المقاومين للاستعمار الأوروبي والمتعاطفين مع التغيير الراديكالي، وكانت وكالة المخابرات المركزية تعمل غالباً على تحييد هؤلاء القادة الذين اعتبروا متعاطفين مع الاشتراكية وحلفاء محتملين للاتحاد السوفييتي، وزعم باري أن إلقاء القبض على مانديلا عام

(1) Stephen Zunes, *op. cit.*, p.166

(2) روبرت باري، "تكريم مانديلا ... لا ريغان"، مترجم إلى العربية (الشروق)، صحافة عالمية، الأربعاء 11 ديسمبر 2013
<https://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=11122013&id=292aa937-d347-4a30-a8ed-57fdf96936c>

1962، الذي أودى به إلى السجن 27 عاماً، نتج عن قيام ضابط وكالة المخابرات المركزية بإبلاغ مسؤولي الأمن في جنوب أفريقيا عن مكان مانديلا، ولكن لا يزال هناك اختلاف في الرأي داخل وكالة المخابرات المركزية عما إذا كان دورها في القبض على مانديلا مقصوداً أو غير مقصود، وربما هي ملاحظة عابرة أدلى بها عميل ميداني مخمور لنظرائه في جنوب أفريقيا⁽¹⁾.

يعتبر انهيار جدار برلين في 9 تشرين الثاني/ نوفمبر 1989 حدثاً مفصلياً في تاريخ أوروبا الشرقية وتلا ذلك في 22 آب/ أغسطس 1991 انقلاب المتشددين ضد غورباتشوف Mikhail Gorbachev (1931 -) الأمر الذي أدى في نهاية المطاف إلى تفكك الاتحاد السوفياتي في ذلك العام، بينما كان 9 شباط/ فبراير 1990 هو تاريخ الحدث المفصلي في جنوب أفريقيا وذلك حين أعلن دي كليرك عن رفع الحظر عن حزب المؤتمر الوطني الأفريقي وعدد من المنظمات المحظورة الأخرى بما في ذلك الحزب الشيوعي الأفريقي، وفي 26 أيلول/ سبتمبر 1992 وقع دي كليرك ومانديلا على سجل تفاهم الذي مهّد الطريق للانتخابات غير العنصرية في نيسان/ إبريل 1994⁽²⁾، والفاصل الزمني بين الحدثين ثلاثة أشهر فقط، فهل هناك علاقة إيجابية بين الحدثين؟.

كانت الحكومة في جنوب أفريقيا تصف حزب المؤتمر الوطني بأنه شيوعي ملحد ومع انهيار الشيوعية بشكل مفاجئ وانسحاب القوات الكوبية من أنغولا تضاءل الخوف وأصبح من الممكن التفاوض مع حزب المؤتمر⁽³⁾ كما أن ادعاءات جنوب أفريقيا حول الربط بين حزب المؤتمر والاتحاد السوفياتي أصبحت ادعاءات فارغة وفقد النظام دعمه الخارجي⁽⁴⁾.

استعرض لورانس شليمير Lawrence Schlemmer (1936-2011) الذي كان استاذاً لعلم الاجتماع في جامعة ناتال العوامل والقوى التي أدت إلى توقيع الاتفاق في جنوب أفريقيا، حيث رفض شليمير إعادتها إلى عامل واحد واقترح العديد من العوامل منها المقاومة المدنية والركود الاقتصادي والعقوبات والتسوية في ناميبيا وانهيار أوروبا الشرقية والعصيان المدني والتغير في صفوف الحزب الوطني الحاكم والحوار غير الرسمي لحزب المؤتمر الوطني الأفريقي وطبيعة دي كليرك كسياسي، ووفقاً لشليمير فإن فترات الثمانينيات في ظل وجود الاتحاد السوفيتي ووجود الكوبيين في أنجولا والمستشارين السوفييت والقواعد

(1) المرجع نفسه.

(2) Adrian Guelke, *op. cit*, P.87

(3) Philip I. Levy, *op. cit*, p. 11

(4) Michael S. Lerner, *op. cit*, p.6

العسكرية لحزب المؤتمر MK الذين اعتقدوا بأن نجاح الكفاح المسلح أمر حتمي وكانت جنوب أفريقيا تخوض حرباً في ناميبيا حيث حزب المؤتمر الوطني خصم شبه نشط، قارن شليمير هذا السيناريو مع ما أسماه "السيناريو المختلف تماماً" الذي كان سائداً عام 1990 عندما أقدم دي كليرك على التحرير السياسي في جنوب أفريقيا⁽¹⁾:

1. عملية التسوية في ناميبيا أدت إلى فقدان حزب المؤتمر الوطني الأفريقي قواعده العسكرية في أنغولا ولم يجد الحزب إمكانية لإعادة إنشائها داخل أراضي جنوب أفريقيا ولم يعد لدى حزب المؤتمر القدرة على الاستمرار في الكفاح المسلح.
 2. التغيير الجذري للموقف الدولي بعد محادثات نزع الأسلحة بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة ثم تفكيك الاتحاد السوفيتي والتحولت في أوروبا الشرقية الأمر الذي قضى على أي تهديد سوفيتي لمصالح المؤسسة البيضاء في جنوب أفريقيا.
 3. أصبح التوازن الاستراتيجي لصالح حكومة جنوب أفريقيا وأصبح حزب المؤتمر يعمل من داخل جنوب أفريقيا فقط ومنذ أوائل 1990 أصبحت الحكومة تعتقد بأن نتائج التسوية مع حزب المؤتمر الوطني الأفريقي أفضل ما يمكن، إلا أن نفوذ حزب المؤتمر أثبت بأنه هائل.
- ووفقاً لتحليل هيرمان جيلوميه Hermann Giliomee (1938-) استاذ الدراسات السياسية في جامعة كيب تاون لم يكن دي كليرك ليتجه نحو المفاوضات مع حزب المؤتمر الوطني الأفريقي ما دام مدعوماً بقوة من الاتحاد السوفيتي، غير أن الاضطرابات الداخلية للاتحاد السوفيتي عام 1989 أدت إلى تحسين البيئة الخارجية من وجهة نظر الحكومة وأن لديها فرصة أكبر لاحتواء حزب المؤتمر⁽²⁾، وبذلك كان هناك أوجه شبه واضحة في تحليل شليمير وجيلوميه؛ إذ أن كليهما أكد على دخول حزب المؤتمر المفاوضات في حالة ضعف، غير أن السؤال البديهي الذي يتبع ذلك كيف حقق حزب المؤتمر الهيمنة في نهاية عملية التفاوض؟

وفقاً للصحفي الجنوب أفريقي أليستر سباركس Allister Sparks (1933-2016) فإن الإصلاحات التي قام بها غورباتشوف أدت إلى تفكيك الإمبراطورية الشيوعية وهذا الأمر حدّ من رهاب بريتوريا من أن النضال الأسود ضد الفصل العنصري مؤامرة موجهة من موسكو مما ساعد دي كليرك بأن يبرر لشعبه موقفه ولولا ذلك لظهر لهم الأمر مساراً انتحارياً، وفي الوقت نفسه أكد سباركس أن دي كليرك

(1) Adrian Guelke, *op. cit.*, p. 88 - 90

(2) *Ibid.* p. 91

لم يتوقع العواقب التي ترتبت على خطابه في 2 شباط/ فبراير 1990 تماماً كما لم يكن غورباتشوف يتوقع أن إعادة هيكلة الاتحاد السوفيتي سوف تؤدي إلى فقدان أوروبا الشرقية الجزء الشرقي من الإمبراطورية وانهيار الشيوعية وتفكك الاتحاد السوفياتي نفسه، وكذلك لم يتوقع دي كليرك أن تؤدي إصلاحاته إلى حكم الأغلبية السوداء ونهاية القومية الأفريقية في غضون عقد من الزمن⁽¹⁾ .

⁽¹⁾ Ibid. p. 93

خاتمة

يعدّ اللاعنّف أحد وسائل حل الصراعات السياسية، وهو طريق ثالث يقع بين العنف من جهة وبين الخنوع والاستسلام من جهة أخرى، وهو أسلوب يعتمد على التحدي والتمرد ورفض الظلم بثبات وشجاعة وتخطي الخوف والوجل مع الاستعداد لتحمل رد فعل الخصم العنيفة التي قد ترقى لمستوى القتل وهدر الممتلكات مع الالتزام بالانضباط وعدم استخدام العنف، واللجوء بدلاً من ذلك إلى استراتيجيات اللاعنّف التي تتمثل في سحب الموافقة واللاتعاون والعصيان المدني وما يرافقها من تقنيات.

يعمل اللاعنّف من خلال تقنيات سلبية وأخرى إيجابية، ويمكن النظر إلى التقنية الأولى بطريقتين: سيكولوجية ولاتعاونية، من ناحية هناك تقنيات تهدف إلى استعطاف الخصم أو أطراف أخرى محايدة أو مؤيدة للخصم، فقد دعا غاندي إلى تحمل الألم على أمل التأثير في ضمير الخصم وهدايته، بينما دعا شارب إلى التآخي مع صفوف قوى الأمن بهدف كسبهم أو وقوفهم على الحياد أو استعطاف قوى محايدة من خلال تحمل تبعات العنف كما سماها سياسة الجوجوتسو، ومن ناحية أخرى فإن تقنيات اللاتعاون وسحب الموافقة التي تعني سحب الشرعية كلاهما عمل سلبي من خلال سحب التأييد والمشاركة في الحياة السياسية. وأما التقنية الإيجابية، فهي تقنية العصيان المدني التي تتمثل في التمرد وخرق قوانين الدولة بما في ذلك القوانين الدستورية، والمظاهرات والمسيرات واحتلال الشوارع والمباني الحكومية، وغالباً ما تتظاهر الوسيلتين معاً، ولا يخلو ذلك من مستوى معين من العنف على الرغم من التشديد نظرياً على نبذ العنف، والهدف من ذلك شل عمل النظام الحاكم.

اختلفت فلسفة كل من غاندي وشارب اللاعنافية عن بعضهما في المنطلقات الفكرية والأهداف، فبينما انطلق الأول من دوافع أخلاقية ودعا إلى بورنا سواراج أو مجتمع أخلاقي مثاليّ الأساليب والأهداف فقد انطلق الآخر من دوافع براغماتية ودعا إلى مجتمع ديموقراطي، فيما تشابهت الفلسفتين في الأساليب الاستراتيجية والتقنية إلى حد كبير.

تعدّ فلسفة غاندي بمثابة امتداد للفلسفة الدينية الأخلاقية التي شغلت حياة الهند منذ فجر التاريخ، وإذ نظر مورغنثاو، إلى القوة، التي تتطوي على العنف، على أنها هدف بحد ذاتها فقد نظر غاندي للاعنّف على أنه هدف بحد ذاته، ربما كان غاندي براغماتياً في كثير من مواقفه السياسية، ولكنه بقي مثالياً في تفكيره النظري، وربما كانت النظرية هي الموجه في الحياة بصرف النظر عن مدى القدرة على الالتزام بتلك النظرية. و"حتى حين يتم اللجوء إلى العنف اضطرارياً.... فإن فريضة اللاعنّف ستبقى هي الأساس، ولذلك فإن ضرورات استخدام العنف لا تلغي تلك الفريضة التي ينبغي أن تظل بوصلتها هادية، فيها التعبير

الحقيقي عن إنسانية الإنسان ونزعتة، بل وسعيه باتجاه أسنة سلوكه وتحضره ومدنيته وبالتالي تحقيق إنسانيته⁽¹⁾.

على الصعيد النظري دعا غاندي إلى ثورة أخلاقية تتناغم مع اللاعنف المبدئي الذي عدّه بمثابة أسلوب حياة وليس وسيلة عابرة، وإذا كان العنف يعد وسيلة أكثر من كونه غاية، فإن اللاعنف لدى غاندي يعد وسيلة وغاية في الوقت ذاته، وكان لديه الجرأة أن دعا إلى إخضاع الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعية للأخلاق والضمير الفردي بعيداً عن تدخل الدولة وجبروتها، فكان الرجل أنيركي يوتيوبي الدعوة، ولكنه على أرض الواقع اتسم بالبراغماتية إلى حد كبير واشترك أو أيد العديد من المواقف التي اتسمت بالعنف مسوغاً ذلك العنف باسم اللاعنف، وذلك على الرغم من تأكيده بعدم امتلاك الحقيقة المطلقة التي يمكن فرضها على الآخرين. إذا كان العنف يستند في كثير من جوانبه إلى أسس دينية فإن اللاعنف أيضاً في كثير من جوانبه يستند إلى نصوص دينية ومسوغات ترقى إلى الإيديولوجيا لإضفاء الشرعية على العنف.

عادة ما تعمل النظريات على تفسير الواقع، وينسب إلى أينشتاين أنه قال: "إذا لم يوافق الواقع النظرية، غير الواقع"، أي غير فهمك للواقع، إذ أن الواقع واقع بصرف النظر عن مدى إدراكنا وفهمنا لذلك الواقع، غير أن الأمر في الشؤون السياسية والاجتماعية أعقد من ذلك بكثير، فإذا كانت معظم النظريات نشأت لتفسير أو تسويغ أو إضفاء نوع من الأيديولوجية على ذلك الواقع كالأفكار الرأسمالية والليبرالية على سبيل المثال، فإن هناك نظريات أو أفكار جاءت لتغيير الواقع بشكل حقيقي كما هو الحال مع الأفكار الشيوعية التي قدمت رؤية جديدة وأماني وتصورات ليست قائمة أساساً، تحلم باليوتوبيا، وكذلك كانت أفكار غاندي اللاعنفية القائمة على الأخلاق، فقد قامت على أماني، تحلم بمجتمع لا عنف فيه وقدمت أفكاراً في محاولة لتفسير أو لتقديم رؤية جديدة غير قائمة وذلك بعكس نظريات العنف التي حاولت تفسير وتسويغ الواقع القائم، لا نستطيع القول أن الشيوعية واللاعنف يمكن أن تناسب حياة الإنسان في الحاضر أو المستقبل المنظور، فالإنسان لا يكتفي بشهوة التملك فحسب بل يتعدى ذلك إلى شهوات أخرى قادرة على إثارة غضبه الذي يليه عنف مثل شهوة المجد والشرف، وإن الأفكار الغربية التي تدعو إلى مجتمع يسوده السلام كالديمقراطية مثلاً لم تقم على افتراضات طوباوية، بل استندت إلى فرضيات الجشع والأنانية والصراع الدائم، ومهمة الديمقراطية ليس القضاء على الصراع بل تنظيمه بطريقة بعيدة عن العنف، ليس بالتريبة الأخلاقية

(1) عبد الحسين شعبان، مرجع سابق.

بل بالقانون، صحيح أن التحايل على القانون أو الإفلات من العقاب أمر وارد إلا أنه يمكن أن يضبط الأمور في مستوياتها الدنيا، فالخوف من العقاب يمكن أن يخفي السلوك ولكن لا يقومه.

وفي الهند، وعلى الرغم من الاحترام والتقدير الذي يكنه الهنود للمهاتما غاندي، حياً وميتاً، فإن الكثير من تعاليمه لم تجد طريقها على أرض الواقع، "فما زالت الطبقة، بوصفها هوية سياسية، حية ونشطة وفاعلة في الهند اليوم، حتى وإن انقطعت عن جذورها الطقسية والاقتصادية... ففي الهند لا تدلي بصوتك بل تصوت لطبقتك، كما تنامت المشاعر القومية الهندية كثيراً منذ أن حول غاندي سياسة اللاعنف واللاتعاون إلى شعار يمثل هوية أمته البازغة، وأصبحت اليوم تمتلك أسلحة نووية تحمل صواريخها اسم آلهة الهندوس القديمة آغني، أي إله النار⁽¹⁾.

تعدُّ فلسفة شارب بمثابة امتداد للمدرسة البراغماتية الأمريكية المنشأ والتطبيق، وكما أن البراغماتية تهتم بالنتائج ولا يهتما المقدمات، وكذلك أفكار شارب الذي لم يكثر بالأسس الفكرية والأيدولوجية التي تتبناها أطراف الصراع، ومادام النهج اللاعنفي يعمل على إسقاط الديكتاتور فهذا يكفي، وربما لهذا الأمر لم يعر شارب أي اهتمام لتفسير آلية الأحداث، فقد ركز على الإجابة عن "كيف" يعمل اللاعنف، وليس "لماذا" يعمل هكذا، أي أنه قدم وصفاً لآلية الحدث وليس تعليلاً له، ولذلك نجد أن شارب تناول باستفاضة تقنيات العمل اللاعنفي، ولم يتناول - مع أنه أشار إلى أهميتها - العوامل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدولية وغيرها من العوامل الأخرى وكيفية تفاعلها وتأثيرها على مجرى الصراع، وإذا كان غاندي قد دعا إلى ثورة في القيم والأخلاق فإن شارب دعا إلى ثورة مؤسسات تتناغم مع اللاعنف البراغماتي، حيث دعا إلى إقامة مؤسسات ديموقراطية وإقصاء الجيش عن السياسة ووضع دستور بشكل عاجل بصرف النظر عن الهيكل الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للدول.

ومع ذلك فإن النهجين المبدئي والبراغماتي ليسا منفصلين انفصالاً تاماً كما يبدو للوهلة الأولى، فغاندي كان استراتيجياً فذاً حيث عمل على اختيار الأساليب والحملات التي لها أكبر الفرص للنجاح وبالمقابل فإن معظم النشاط اليوم في مجال اللاعنف ليس لديهم أي التزام أخلاقي صريح غير أنهم من الناحية العملية لا يستخدمون الأسلحة مطلقاً لأنهم يعتقدون أنها ستكون ذات نتائج عكسية على المدى القصير أو الطويل وأن الحفاظ على أساليب اللاعنف هي الاستراتيجية الأكثر حكمة⁽²⁾.

(1) إدوارد لوس، مرجع سابق، ص 25، 33

(2) Brian Martin, Gene Sharp's Theory of Power

وإذ ساعد التطور العلمي والتكنولوجي على تجاوز العبودية المباشرة وما رافقها من عنف مباشر؛ بفعل قوة الآلة وفعاليتها ومن ثم تقديم إنتاج أفضل، الأمر الذي أفضى إلى الاستغناء عن القوة البدنية للبشر، ومع ذلك بقي العنف الهيكلي هو السمة البارزة في المجتمعات وذلك على الرغم من الفائض الهائل في الإنتاج، ولا يبدو أن العلم والتكنولوجيا قادران على تقديم أوضاع تتيح قيام "الجنة على الأرض"، على الأقل في المدى المنظور؛ لأنها ببساطة تبقى أدوات في أيادي الأقوياء، ويبدو أن الالتزام بمبادئ اللاعننف الواردة في النصوص الدينية والفلسفية تبقى قوية مادام الطرف الممارس لها ضعيفاً، ولكن وقت امتلاك القوة فإن تحويل وتأويل النصوص عملية سهلة كما حصل في التاريخ المسيحي والإسلامي والبوذي والهندوسي وفلسفة اللاعننف.

هناك فرق كبير بين الفرد بصفته الشخصية وبين الفرد نفسه بصفته الرسمية حين يتقلد منصباً سياسياً أو عسكرياً، فالوظيفة بحد ذاتها تفرض عليه التصرف بطريقة عقلانية وغير أخلاقية، لا تنتظر الوفاء بالوعود والالتزام بالمعاهدات حين تجد الدولة أو الجماعة نفسها في مواجهة صعبة قد تؤدي بها إلى الزوال، الفرد بصفته الشخصية يمكن أن يضحي بنفسه من أجل قضية أو مبدأ ولكن بصفته الرسمية ليس من حقه أن يضع الدولة أو الجماعة كلها في مهب الريح حتى لو اخترق كل المبادئ إلا إذا كان كافة الشعب موافقاً على هذا الإجراء وهو أمر مستبعد.

لعب اللاعننف دوراً في كل من استقلال الهند عن الإمبراطورية البريطانية وتصفية نظام الأبارتايد في جنوب أفريقيا، ولكن لم يكن العامل الوحيد، ولم يكن العامل الحاسم، وهو أمر يمكن توقعه، فالصراعات السياسية والاجتماعية تتميز بالتعقيد بفعل تعدد العوامل وتفاعلها، فإلى جانب اللاعننف كان هناك العنف الداخلي والعوامل الدولية، فكان سقوط النظام الاستعماري المباشر برمته وسقوط الإمبراطورية البريطانية له دور حاسم في استقلال الهند والعديد من الدول الأخرى وذلك على أثر حربين عالميتين في غضون ثلاثة عقود تخللها الكساد العظيم الذي عصف بالاقصاد العالمي، وفي جنوب أفريقيا شكل انهيار الإمبراطورية السوفياتية وإعادة تشكيل النظام الدولي الجديد دوراً حاسماً في القضاء على نظام الأبارتايد واستقلال العديد من الدول الأخرى. ويبدو أن الهيكل الدولي والجيوش، وليس ثورات الشعوب، سواء أكانت عنفية أم لاعنفية، لها الوزن الأكبر في تحديد اتجاه محصلة القوى. "لقد اعتقد ماركوزه (Herbert Marcuse) (1898 - 1979) بأن الآلة التقنية العلمية الضخمة التي في حوزة الإمبريالية قادرة على استيعاب كل احتمال للتمرد على العلاقات الإنتاجية المهيمنة هناك على نحو تذبوبي بحيث تغدو مقولة الثورة وهماً من أوام إيديولوجيا

التحريض الجماهيري"⁽¹⁾، ويبدو أن تلك القوة قد امتدت لتشمل معظم دول العالم وجعلها تدور في فلك النظام الرأسمالي العالمي، ولن تسمح بالخروج عن ذلك النظام حتى لو اقتضى الأمر التدخل المباشر.

ويمكن أن نوجز نتائج الدراسة بالنقاط الآتية:

1. اعتمدت فلسفة غاندي اللاعنفية على المستوى النظري إلى أسس أخلاقية مثالية، وهو الأمر الذي وافق الجزء الأول من الفرضية الأولى في الدراسة، غير أن غاندي لم يلتزم بتلك المثاليات وسلك سلوكاً براغماتياً في نضاله السياسي، الأمر الذي تناقض مع الجزء الثاني من الفرضية نفسها.
2. تهدف نظرية شارب اللاعنفية إلى هدم الأنظمة الديكتاتورية فحسب وهي غير معنية ببناء أنظمة ديموقراطية عوضاً عنها، وهي فعالة في تلبية ذاك الهدف، الأمر الذي وافق الجزء الأول من الفرضية الثانية، غير أن النظرية لم تكن قادرة على تفسير العوامل اللازمة لنجاح أو فشل الحركات اللاعنفية الأمر الذي تناقض مع الجزء الثاني من الفرضية نفسها.
3. لم يكن للاعنف دور حاسم في تحقيق استقلال الهند والقضاء على نظام الأبارتايد في جنوب أفريقيا، بل كان له دور مساعد، وهو الأمر الذي توافقت مع الفرضية الثالثة من الدراسة.

(1) عبد الغني بوالسكك، "من فلسفة العنف إلى فلسفة الثورة: هيربرت ماركوز أنموذجاً"، مجلة ميلاف للبحوث والدراسات، ISSN: 2392- 5361، العدد الثاني/ ديسمبر 2015، ص 175- 194، ص 184

قائمة المراجع

الكتب

1. إبراهيم أحمد نصر الدين، دراسات في العلاقات الدولية الأفريقية (القاهرة: مكتب، مدبولي 2011)
2. إبراهيم حسنين توفيق، ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)
3. أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى: الهندوسية الجينية البوذية، سلسلة مقارنة الأديان، (4)، ط 11 (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 2000)
4. أحمد عادل عبد الحكيم، وهشام مرسي، ووائل عادل، أسلحة حرب اللاعنف، سلسلة حرب اللاعنف- التكتيكات، أكاديمية التغيير : <https://www.dopdfwn.com/cacnretra/scgdfnya/kutubpdfcafe-FY2W.pdf>
5. أديب مصلاح، السياسي القديس: المهاتما غاندي، سلسلة النوابع (1) (بيروت: المكتبة البوليسية، 1992)
6. إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)
7. أنور محمد فرج، نظرية الواقعية في العلاقات الدولية: دراسة نقدية مقارنة في ضوء النظريات المعاصرة (السليمانية: مركز كردستان للدراسات الاستراتيجية، 2007)
8. حسين علوان البيج، أزمة الشرعية: الصراع بين الثورة والنظام السياسي (برلين: المركز الديمقراطي العربي، 2020)
9. حماد يحيى العسكري، الغزالي وجون ديو: نظرتهم للطبيعة الإنسانية، شبكة البحث والدراسة في التراث النفسي إبريل 2013
10. زكي نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ط2 (القاهرة: دار الشروق، 1982)
11. سلامة موسى، غاندي والحركة الهندية (القاهرة: مؤسسه هندايو للتعليم والثقافة، 2012)
12. شريف الدين بن داويه، "اليوتوبيا: الدلالة والآفاق"، اليوتوبيا والفلسفة: الواقع اللامتحقق وسعادات التحقيق، اشراف وتحرير عامر عبد زيد الوائلي، علي عبود المحمداوي، شريف الدين بن دويه (الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2014)، ص 11-41
13. طارق رشاد محمود، العنف السياسي: العوامل المادية والإيديولوجية والسيكولوجية (إسطنبول: مركز حرمون للدراسات المعاصرة، 2018)
14. طوني صغيبيني، لعنة الألفية - لماذا يفشل النشاط التغييري (بيروت: منشورات مدونة نينار، 2014)
15. عباس محمود العقاد، روح عظيم: المهاتما غاندي (القاهرة: مؤسسة هندايو للتعليم والثقافة، 2013)
16. عبد الرحمن بدوي، نيتشه، سلسلة الفلاسفة: خلاصة الفكر الأوروبي، ط 5، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1975)
17. عبد الرحمن خليفة، أيديولوجية الصراع السياسي: دراسة في نظرية القوة (القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1999)
18. علي زيعور، الفلسفة في الهند: قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والمعاصرة مع مقدمات عن الفلسفة الشرقية في الصين (بيروت: مؤسسه عز الدين، 1993)
19. علي عبد الهادي المهرج، الفلسفة البرجماتية: أصولها ومبادئها مع دراسة تحليلية في فلسفة مؤسسها تشارلس ساندرس بيرس (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)

20. عمرو خيرى عبد الله، وآخرون، دليل المصطلحات العربية في دراسات السلام وحل النزاعات: المفاهيم الأساسية لحل النزاعات وبناء السلام في العالم العربي (بغداد: جمعية الأمل العراقية، 2018)
21. محمد الشرقاوي، "الربيع العربي بين نظرية المؤامرة ونظرية قوس الثورة المشدودة"، التقرير العربي السابع للتنمية الثقافية: العرب بين مقاس الحاضر واحلام التغيير: أربع سنوات من الربيع العربي، تحرير أحمد فرحات، حسين قبيسي، رفيف رضا صيداوي (بيروت: مؤسسه الفكر العربي، 2014)، ص 113-128
22. منظمة الصحة العالمية، التقرير العالمي حول العنف والصحة (القاهرة: المكتب الإقليمي لشرق المتوسط، 2002)
23. مولود زايد الطيب، علم الاجتماع السياسي (الزاوية: جامعة السابع من ابريل، 2007)
24. نضال البغدادي، "اليوتوبيا وتخوم العلم"، اليوتوبيا والفلسفة: الواقع الالامتحقق وسعادات التحقيق، اشراف وتحرير عامر عبد زيد الوائلي، علي عبود المحمداوي، شريف الدين بن دويه (الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2014)، ص 319-343
25. نوزاد جمال، "الفلسفة بمثابة يوتوبيا: ضرورة الفكر اليوتوبي في التغيير الاجتماعي والسياسي عند إرنست بلوخ" اليوتوبيا والفلسفة: الواقع الالامتحقق وسعادات التحقيق، اشراف وتحرير عامر عبد زيد الوائلي، علي عبود المحمداوي، شريف الدين بن دويه (الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2014)، ص 173-201

الكتب المترجمة إلى العربية

1. أ. س. كوهان، مقدمة في نظريات الثورة، ترجمة فاروق عبد القادر (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979)
2. إدوارد لوس، على الرغم من الآلهة: النهوض الغريب للهند الحديثة، ترجمة معين الإمام (الرياض: مكتبة العبيكان، 2009)
3. إكناث ايسوران، غاندي الإنسان، ترجمة غياث جازي (دمشق: معابر للنشر والتوزيع، 2013)
4. أندرو هيوود، النظرية السياسية: مقدمة، ترجمة لبنى الريدى (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)
5. أنطوني سامبسون، مانديلا: السيرة الموثقة، تعريب هالة النابلسي وغادة الشهابي (الرياض: مكتبة العبيكان، 2011)
6. برتراند راسل، المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، ترجمة عبد الكريم أحمد (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ب.ت.)
7. برتراند راسل، حكمة الغرب، ج 2، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة 72، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983)
8. بول ريكور، من النص الى الفعل: أبحاث التأويل، ترجمه محمد براءة وحسام بورقية (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، 2001)
9. جواهر لال نهرو، اكتشاف الهند، ج 1، ترجمة فاضل جنكر (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)
10. جوستاف لوبون، حضارات الهند، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)
11. جون ديوي، إعادة البناء في الفلسفة، ترجمة أحمد الأنصاري، المشروع القومي للترجمة 1559 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)

12. جون رولز، *نظرية في العدالة*، ترجمة ليلى الطويل، سلسلة دراسات فلسفية (5) (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب ، 2011)
13. جون كولر ، *الفكر الشرقي القديم*، ترجمة كامل يوسف حسين، سلسلة عالم المعرفة، العدد 199 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1995)
14. جين شارب ، *البدائل الحقيقية* ،مؤسسة ألبرت أينشتاين ،-https://www.aeinstein.org/wp-content/uploads/2013/09/TARA_arabic.pdf
15. جين شارب، *من الديكتاتورية إلى الديمقراطية: إطار تصوري للتحرك*، ترجمه خالد دار عمر، مؤسسة ألبرت أينشتاين
16. دانيال غيران، *الأنيركية: من النظرية إلى التطبيق*، ترجمة غومرية سلطاني (القاهرة: تنوير للنشر والاعلام، 2015)
17. ديفيد س. غومبرت، وهانس بيننديك، *القدرة على الإرغام: مواجهة الأعداء بدون حرب* (كاليفورنيا: مؤسسة راند، 2016)
18. روبرت جيه ماكمان ، *الحرب الباردة* ،سلسلة مقدمة قصيرة جداً، ترجمة محمد فتحي خضر (القاهرة: مؤسسه هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)
19. فرانز فانون ، *معذبو الأرض* ،ترجمة سامي الدروبي وجمال الاتاسي، ط2 (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015)
20. كولين وارد ، *اللاسلطوية* ،سلسلة مقدمة قصيرة ،ترجمة مروة فتحي منصور (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014)
21. لايمان تاور سارجنت، *اليوتوبيا* ،سلسلة مقدمة قصيرة جداً، ترجمة ضياء ورّاد (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2016)
22. لورانس جيمس، *شروق الإمبراطورية البريطانية وغروبها*، ترجمة عبد الله عبد الرازق إبراهيم، المجلد الاول (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016)
23. مالك بن نبي، *شروط النهضة*، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 1986)
24. مايكل ناغلر، *البحث عن مستقبل لاعنفي*، ترجمة غياث جازي (دمشق: معابر للنشر والتوزيع) 2009 ،
25. مايكل ناغلر، *دليل اللاعنف: إرشادات عملية للعمل اللاعنفي*، ترجمة عزة حسون (دمشق: معابر للنشر والتوزيع ، 2015)
26. مهنداس كارامشاندي، *السيرة الذاتية: قصة تجاربي مع الحقيقة*، ترجمة محمد إبراهيم السيد (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2017)
27. مولانا أبو الكلام آزاد، *الهند تظفر بالحرية*، ترجمة نبيلة يوسف الزواوي (الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث) 2011 ،
28. نيقولو ماكيافلي، *الأمير*، ترجمة محمد مختار الزقزوقي (القاهرة: دار الشروق، 2012)
29. نيل فرجسون، *الصنم: صعود وسقوط الإمبراطورية الأمريكية*، ترجمة معين الإمام (الرياض: مكتبة العبيكان، 2012)
30. نيلسون مانديلا، *رحلتي الطويلة من أجل الحرية*، ترجمة عاشور الشامس (ماريسبيرغ: جمعية نشر اللغة العربية، 1998)
31. وليم جيمس، *البراجماتية*، ترجمة محمد علي العريان، سلسلة ميراث الترجمة (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2008)
32. وولفغانغ ديترخ، *تأويلات السلام في التاريخ والثقافة*، ترجمة سناء لازم آل غريب، وعلاء حسين جاسم (بغداد: جمعية الأمل العراقية، 2019)

رسائل جامعية

1. عبد الوهاب دفع الله، تاريخ الحركة الطلابية في جنوب إفريقيا ودورها في مناهضة التفرقة العنصرية 1945-1994 ، أطروحة دكتوراه، جامعة الخرطوم، كلية الدراسات العليا 2005 :<http://khartoumspace.uofk.edu/>
2. مخلوف صيمود، طبيعة السلطة السياسية وتنظيمها في النظام السياسي الجزائري ، أطروحة دكتوراه، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة منتوري - قسنطينة، الجزائر، 2008-2009
3. مراد البسطامي، أفتعة تحررية: غاندي، فانون، سعيد ،رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة بيرزيت، 2009

مقالات

1. أحمد جميل عزام، تحويل الصراع: اقتراب غير صفري لإدارة نزاعات ما بعد الثورات العربية "مجلة السياسة الدولية" ، مركز الأهرام للدراسات، تشرين أول) أكتوبر (2012)
2. إلهام محمود كاظم، جيش السيبوي في الهند ودوره في ثوره عام 1857 آداب الكوفة ،المجلد 9:1 ص187-203
3. توني بالنطين، "المعرفة الاستعمارية" ترجمة ثائر ديب ،عمران 13
4. جين شارب، الانتفاضة والنضال بلا عنف، ترجمة المركز الفلسطيني لدراسات اللاعنف ،القدس :المركز الفلسطيني لدراسات اللاعنف1990 ،
5. رعد عبد الجليل، مفهوم السلطة السياسية: مساهمة في دراسة النظرية السياسية "دراسات دولية" ،جامعة بغداد، مركز الدراسات الدولية، المجلد 10، العدد 37(30 يونيو/ حزيران 2008) ص 119-144
6. سبلة طلال ياسين، التطورات السياسية في الهند 1905 -1918، مجلة دراسات تاريخية، ع 19، كانون ال أول 2015 صفحة 383 - 413
7. شيماء عويس أبو عيد، القوة في العلاقات الدولية: دراسة تأصيلية ،المعهد المصري للدراسات ،إسطنبول، 2018
8. صلاح خلف مشاي، "ثورة السيبوي الهندية عام 1857: دراسة تحليلية لعوامل النشوء وأسباب الفشل" مجلة كلية التربية الأساسية للعلوم التربوية والإنسانية، جامعه بابل، العدد 20، نيسان 2015 ص 656 - 664
9. عبد الحسين شعبان، "العنف وفريضة اللاعنف: شذرات من تجربته شخصية ،منتدى الفكر العربي ،يناير 2018 ، alt.org.jo
10. عبد الحكيم عمار نابي، "اتجاهات التنمية ونظريتها ومدى وملائمتها للتطبيق على دول العالم الثالث"، المجلة الجامعة - العدد السادس عشر - المجلد الأول- فبراير - 2014م ،ص277-311
11. علي أسعد وطفة، السلمية في منظور غاندي: ال لاعنف ضد العنف منهاجاً ثورياً، مركز الرافدين للدراسات والبحوث الاستراتيجية يناير/ كانون الثاني 2013
12. غراف عبد الرزاق، "المذهب البراغماتي في السياسة الخارجية الأمريكية: الجذور، المنطلقات الفلسفية، الأهداف"، المجلة الجزائرية للأمن الإنساني، العدد 1 المجلد 6 جانفي 2021 ،ص 218 - 238
13. محمد عاشور مهدي، الديمقراطية في أفريقيا: تجربة التحول الديمقراطي في جمهورية جنوب أفريقيا، ملتقى الباحثين السياسيين العرب ،<http://arabprf.com/?p=1713>

14. ميثاق مناخي دشر، النظرية الواقعية: دراسة في الأصول والاتجاهات الفكرية الواقعية المعاصرة "قراءة في الفكر السياسي الأمريكي المعاصر " أهل البيت ، العدد 20
15. ياسين محمد حمد، "دور اللاعنف في حركة التحرر الوطني: الهند انموذجا"، "دراسات دوليه، جامعة بغداد: مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية، العدد 40، 2009، ص 75-92

مواقع الكترونية:

1. احسان عبد الهادي النائب، مفهوم السلطة وشرعيتها: إشكالية المعنى والدلالة The First International Scientific, Conference People Satisfaction is a Source of the Legitimacy of Governments, <https://sj.sulichan.edu.krd/files/2018/05/PP63-80.pdf>. 63-80, May 2017, at:
2. إسماعيل عرفة، "وضعه على قوائم الإرهاب.. الوجه الآخر لنيلسون مانديلا": ميدان/ الجزيرة www.aljazeera.net/midan/intellect/sociology/2020/6/11
3. ايغور سيميونوفيتش، مفاهيم هربرت سبنسر السوسيولوجية، ترجمة مالك ابو عليا، **الحوار المتمدن**: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=670939>
4. جان ماري مولر، "اللاعنفية: مبادئ العصيان المدني وأسسها"، ترجمه ماري طوق، موقع **معايير**
5. حسين عمر توفه، "دلالات ومعاني العصيان المدني": <http://www.allofjo.net/index.php?page=article&id=216231>
6. دنيا عمر، "تعاليم المهاتما وتناقضات الكفاح السلمي"، **مجلة أوراق اشتراكية**، 1 مارس 2009، <https://revsoc.me/revolutionary-experiences/tlym-lmhtm-wtnqdt-lkfh-islmy/>
7. ديفيد روبنسون، "القاعدة 3.5: كيف يمكن لأقلية صغيرة تغيير العالم" ترجمة وتحرير نون بوست نقلًا عن بي بي سي <https://www.noonpost.com/content/27818>
8. روبرت باري، "تكريم مانديلا ... لا ريجان"، مترجم إلى العربية (الشروق)، صحافة عالمية، نشر في : الأربعاء 11 ديسمبر 2013 <https://www.shorouknews.com/columns/view.aspx?cdate=11122013&id=292aa937-5d347-4a30-a8ed-57fdf96936c>
9. ريبال العلي، "السلطة السياسية والطاعة عند جين شارب" www.alawan.org/2020/09/26/ **السلطة-السياسية-والطاعة-عند-جين-شارب** /prettyPhoto#
10. عدنان شكري يوسف، "المنفعة: مذهب"، **الموسوعة العربية**، <http://arab-ency.com.sy/detail/10362>
11. عدنان عباس علي، الحركة الفوضوية - فلسفتها وروادها، **الحوار المتمدن**: <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=436709>
12. عزز التعصب الهندوسي.. الوجه الآخر المسكوت عنه لغاندي ترجمه سارة المصري www.aljazeera.net/midan/reality/community/2017/12/4/ **الوجه-المظلم-لغاندي-كيف-ساهم-المهاتما**

13. مصطفى هشام، مدخل إلى قراءة فكر أنطونيو غرامشي، إضاءات: <https://www.ida2at.com/introduction-antonio-gramsci-thought/>

14. موسوعة ستانفورد، اللاسلطوية الأناركية- التحررية، ترجمة وليام العوطة : [Users/USER/Downloads/61387985.pdf](https://www.stanford.edu/users/user/downloads/61387985.pdf)

فلم وثائقي

BBC عربي، وثائقي/غاندي: سيرة الزعيم الثائر، ج1،

https://www.youtube.com/watch?v=FXbfl6GdeOQ&lc=Ugh_n7Otd1YoL3gCoAEC.7-H0Z7-0uc_74xKv8rfpgw&ab_channel=ArabDocumentary

مراجع باللغة الإنجليزية

Books

1. Andreas Speck, "Nonviolence and power", In: **Handbook for Nonviolent Campaign**, Published by War Resisters' International Second Edition, June 2014: pp. 34-38 at: https://www.nonviolent-conflict.org/wp-content/uploads/2016/02/wri_handbook_2014_inner_AMENDED.compressed1.pdf
2. Angus Maddison, The Economic and Social Impact of Colonial Rule in India, Chapter 3 of **Class Structure and Economic Growth: India & Pakistan since the Moghuls** (London: Routledge, 1971), at: http://www.ggdc.net/maddison/articles/moghul_3.pdf
3. Bhikhu Parekh, **Gandhi: A Very Short Introduction**, (UK: Oxford University Press, 1997)
4. Erica Chenoweth and Maria J. Stephan, **Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict** (N.Y: Columbia University Press,2011)
5. Gene Sharp, **How Nonviolent Struggle Works** (Boston: The Albert Einstein Institution, 2013)
6. Gene Sharp, **The Role of Power in Nonviolent Struggle**, Monograph Series, Number 3, The Albert Einstein Institution, September, 2000
7. Harry Murray, Mikhail Lyubansky, Kit Miller and Lilyana Ortega, "Toward a Psychology of Nonviolence", E. Mustakova-Possardt et al. (eds.), **Toward a Socially Responsible Psychology for a Global Era, International and Cultural Psychology**, DOI: 10.1007/978-1-4614-7391-6_7, Springer Science+Business Media New York 2014, at:

<file:///C:/Users/USER/Downloads/TowardaPsychologyofNonviolenceMurrayLyubanskyMillerandOrega.pdf>

8. Jørgen Johansen, “Nonviolence: more than the absence of violence”, in **Handbook of Peace and Conflict Studies**, Charles Webel, Johan Galtung (Editors) (London, and NY: Routledge,2007)
9. Jørgen Johansen, “Violence”, In: **Handbook for Nonviolent Campaign**, Published by War Resisters’ International Second Edition, June 2014: pp. 27–31 at: https://www.nonviolent-conflict.org/wp-content/uploads/2016/02/wri_handbook_2014_inner_AMENDED.compressed1.pdf
10. Mahatma Gandhi, **Hind Swaraj or Indian Home Rule**, (Ahmedabad (INDIA): Jitendra T Desai Navajivan Publishing House), 380 014, at https://www.mkgandhi.org/ebks/hind_swaraj.pdf
11. Nalini Waghmare, “British rule and Indian nationalism” in **British Rule and Its Impact on India**, Rajvirendrasing Gavit and others (Editors) (Dhule: Atharva Publications, n.d.)
12. Naucke Philippe, “Gene Sharp: Nonviolent Action and the Rose Revolution: On the Confusion of Political and Scholarly Success”, pp.91–102, In book: **Caucasus, Conflict, Culture: Anthropological Perspectives on Times of Crises**, Curupira Workshop (Editor), (Marburg: Förderverein Völkerkunde, 2013)
13. S.B. Upadhyay (Coordinator), **Indian national movement**, Indira Gandhi National Open University, School of Social Sciences, 2015
14. Saskia L. E. van Goelst Meijer, “The Nonviolent Sacrifice: The Role of Tapasya in Nonviolence”, PP. 89–105 IN **Sacrifice in Modernity: Community, Ritual, Identity: From Nationalism and Nonviolence to Health Care and Harry Potter**, Series: Studies in Theology and Religion, Volume: 22, Editors: Joachim Duyndam, Anna–Marie J.A.C.M. Korte, and Marcel Poorthuis (Leiden and Boston: BRILL, 2017)

Theses

1. Ingrid–Elise Knudegaard, **Gandhi’s Vision for Indian Society: Theory and Action: The temple–entry campaign and the travelling campaign against untouchability 1932–1934**, Master Thesis in History, University of Oslo, Spring 2010, at:

<https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/23275/IngfridKnudegaardxmasteroppgavexixhistorie.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

2. Jacob N. Bauer, **The Normative Ethics of Gandhian Nonviolence**, Master thesis, Wright State University, Ohio, 2013, AT: https://corescholar.libraries.wright.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://scholar.google.com/&httpsredir=1&article=2313&context=etd_all
3. Kirsten Leigh Larmon, **Passive Revolution and The Transfer of Power in Indian and Gold Coast**, Master Thesis, University of Victoria, Department of History, 2002
4. Sietske Couperus, **The Influence of Frederik Willem de Klerk's Personality Traits on the Political Transition of South-Africa**, Bachelor Thesis International Relations and Organisations Project: Political Leaders in International Relations, Universiteit Leiden, June 18, 2018 at: <https://studenttheses.universiteitleiden.nl/access/item%3A2602937/view>

Articles

1. Adrian Guelke, "The impact of the end of the cold war on the South African transition", **Journal of Contemporary African Studies**, 14:1, 1996, 87–100, DOI: 10.1080/02589009608729583
2. Alisher, and Sunil Kumar Jangir, "The Role Of Muslims In The Pre-Independence Politics In India- A Historical Study", **IJLTEMAS**, Volume II, Issue VII, ISSN 2278 – 2540, July 2013 , www.ijltemas.in Page 100–106 <https://www.ijltemas.in/DigitalLibrary/Vol.2Issue7/100-106.pdf>
3. André du Toit, **Understanding South African Political Violence: A New Problematic?** UNRISD Discussion Paper 43, United Nations Research Institute for Social Development, AT: <https://www.files.ethz.ch/isn/28972/dp43.pdf>
4. Arpana Ramchiary, **Gandhian Concept of Truth and Non-Violence**, **IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)**, Volume 18, Issue 4 (Nov. – Dec. 2013), PP 67–69, AT: <https://iosrjournals.org/iosr-jhss/papers/Vol18-issue4/H01846769.pdf>

5. Ayalew, Helinna (2010) "Political Leadership in the Transformation of Societies: F.W. de Klerk and Pim Fortuyn in the Multicultural Project," **Macalester International**: Vol. 25, Article 6. Available at: <http://digitalcommons.macalester.edu/macintl/vol25/iss1/6>
6. Belmekki Belkacem, The Impact of British Rule On the Indian Muslim Community in The Nineteenth Century, *ES 28* (2007–8): 27–46, at: <file:///C:/Users/USER/Downloads/Dialnet-TheImpactOfBritishRuleOnTheIndianMuslimCommunityIn-2535970.pdf>
7. Brain Martin, how none violence is misrepresented, Gandhi: **MARG**, volume 30, number 2, July – September 2008, pp. 235–257, at: <https://www.bmartin.cc/pubs/08gm2.pdf>
8. Brian Martin, Gene Sharp's Theory of Power: Review Essay, **Journal of Peace Research**, vol. 26, no. 2, 1989, pp. 213–222, at: <https://documents.uow.edu.au/~bmartin/pubs/89jpr.html>
9. David Whitehouse, Gandhi's politics: The experiment with nonviolence, September 2001, at <https://isreview.org/sites/default/files/pdf/14-Gandhiexpanded.pdf>
10. Denis Vidal, Gilles Tarabout, Éric Meyer, "On The Concepts of Violence and Non-Violence in Hinduism and Indian Society", **South Asia Research**, Vol.14. No.2. Autumn 1994
11. Dhananjaya Kumar Rout, "Concept of Swaraj and Mahatma Gandhi: A Critical Analysis", **Odisha Review**, October – 2015, pp.16–21 at: <http://magazines.odisha.gov.in/Orissareview/2015/Oct/engpdf/17-22.pdf>
12. George Lawson, "Revolution, non-violence, and the Arab Uprisings", **LSE Research Online**: August 2015: at http://eprints.lse.ac.uk/63156/1/Lawson_Revolution%2C%20non-violence.pdf
13. Goolam Vahed, "Empire's soldier: Gandhi and Britain's wars, 1899–1918" **Journal of Contemporary History** · January 2014
14. Helinna Ayalew, (2010) "Political Leadership in the Transformation of Societies: F.W. de Klerk and Pim Fortuyn in the Multicultural Project," **Macalester International**: Vol. 25, Article 6. P. 4, Available at: <http://digitalcommons.macalester.edu/macintl/vol25/iss1/6>
15. Ivan Arreguín-Toft, How the Weak Win Wars: A Theory of Asymmetric Conflict, **International Security** 26:1 94 (summer 2001)
16. Joseph S. Friedman (2008) "Mahatma Gandhi's Vision for the Future of India: The Role of Enlightened Anarchy," **Penn History Review**: Vol. 16: Iss. 1, Article 5.

17. Juan Carlos Velasco, Revitalizing democracy through civil disobedience, **journal of philosophy**, *Filosofia Unisinos*, *Unisinos Journal of Philosophy* 17(2):111–120, may/Aug. 2016 Unisinos – doi: 10.4013/fsu.2016.172.04, at: <https://digital.csic.es/bitstream/10261/143409/1/Revitalizing%20democracy%20through%20civil%20disobedience.pdf>
18. Karuna Mantena, Gandhi and the Means–Ends Question in Politics, at: <https://karunamantena.files.wordpress.com/2011/04/mantena-gandhimeansends.pdf>
19. Kathleen C. Schwartzman, And Kristie A. Taylor. "What Caused the Collapse of Apartheid?" **Journal of Political & Military Sociology**, 27, no. 1 (1999): pp.109–139. Accessed February 11, 2021. doi:10.2307/45294156.
20. Kevin P. Clements, Principled Nonviolence: An Imperative, Not an Optional Extra, **Asian Journal of Peacebuilding**, Vol. 3 No. 1 (2015): 1–17
21. Kimberley Brownlee, **Conscientious Objection and Civil Disobedience**, University of Warwick, School of Law, Legal Studies Research, Paper No. 2012–15, at: <file:///C:/Users/USER/Downloads/SSRN-id2091045.pdf>
22. Kirloskar–Steinbach, Monika, The Role of Natural Law in Gandhi's Social Utopia (August 28, 2014). Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2488493> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2488493>
23. M. P. Mathai, The defining features of Gandhian nonviolence, **Peace Research Centre**, Gujarat Vidyapith University, Ahmedabad, Gandhi Peace Foundation, New Delhi, *Innovación Educativa*, ISSN: 1665–2673 vol. 12, número 60 | septiembre–diciembre, 2012 |, at <https://www.redalyc.org/pdf/1794/179426856006.pdf>
24. Marcie Smith, Change Agent: Gene Sharp's Neoliberal Nonviolence (Part One) (CUNY), ARTICLES ISSUE #28 MAY 10, 2019, from: <HTTPS://NONSITE.ORG/CHANGE-AGENT-GENE-SHARPS-NEOLIBERAL-NONVIOLENCE-PART-ONE/>
25. Mario Coccia, What Are the Characteristics of Revolution and Evolution? **Journal of Economic and Social Thought**, vol. 5, n. 4, pp. 288–294, (2018) DOI/10.1453/jest.v5i4.1789, Available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3315985> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3315985>
26. Mario López Martínez, 'Nonviolence in social sciences: towards a consensual definition', **Revista de Paz y Conflictos**, issn 1988–7221 | Vol. 8 | Nº 1 | 2015 | pp. 63–81

27. Mark Engler, "The Machiavelli of Nonviolence: Gene Sharp and the Battle Against Corporate Rule", Fall 2013, Dissent Magazine.Org: www.dissentmagazine.org/article/the-machiavelli-of-nonviolence-gene-sharp-and-the-battle-against-corporate-rule
28. Michael S. Lerner, "A Convenient Excuse: Apartheid South Africa and the "Soviet Menace" during the Cold War", Journal of Political Inquiry at New York University, Vol.5, No.5 (2012), at: <http://www.jpinyu.com/wp-content/uploads/2015/01/jpi2012lerner.pdf>
29. Monika Kirloskar-Steinbach, The Role of Natural Law in Gandhi's Social Utopia (August 28, 2014), 257, 268 - 269. Available at: SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2488493> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2488493>
30. Nishant Batsha, "Gandhi and Chauri-Chaura: A Lacanian Reinterpretation of Gandhi Through the Chauri-Chaura Riot", **Intersections**, volume 10, number 3, Autumn 2009, pp. 27-41
31. Nuti Namita, Gandhi's Vision of Development Relevance for 21st Century, **Indian Journal of Public Administration**, Vol. LX, January- March 2014
32. Oseremen Felix Irene, "Non-Violent Campaign and Social Change: Lessons from Liberia and Campaigns to Ban Landmine and Cluster Munitions", **International Journal of Peace Studies**, Volume 21, Number 1, Spring 2016
33. Peter Gelderloos, How nonviolence protects the state, Retrieved on August 2, 2012 from zinelibrary.info, <https://theanarchistlibrary.org/library/peter-gelderloos-how-nonviolence-protects-the-state>
34. Philip I. Levy, "Sanctions on South Africa: What Did They Do?" **American Economic Review** · December 1999, at: <file:///C:/Users/USER/Downloads/download.pdf>
35. Prabodh Kumar Rath, Gandhian Sarvodaya, **Orissa Review**, October- 2010, at <https://www.scribd.com/document/456686767/36-39-pdf>
36. Ramin Jahanbegloo, Gandhian Inversion of Modern Political Perception, **Journal of Conflictology**, Volume 2, Issue 1 (2011) ISSN 2013-8857
37. Ravi Mistry, "Gandhi: the myths behind the Mahatma", **Marxism**, 16 August 2017, at: <https://www.marxist.com/gandhi-the-myths-behind-the-mahatma.htm>
38. Richard Lappin, "The Politics of Nonviolence: A Critical Review", **Central European Journal of International and Security Studies**, January 2009 3(2):202-206, at: [file:///C:/Users/USER/Downloads/Sharp-bookreview_20090418%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/USER/Downloads/Sharp-bookreview_20090418%20(1).pdf)
39. Rikhil Bhavnani and Saumitra Jha, "Gandhi's Gift: Lessons for Peaceful Reform from India's Struggle for Democracy", **the Economics of Peace and Security Journal**, P. 76

Vol. 9, No. 1 (2014), at:

<https://web.stanford.edu/~saumitra/papers/GandhisGiftEPSJfinal.pdf>

40. Ryan Brown, The British Empire In India, Ashbrook Statesmanship Thesis Recipient of the 2010 Charles E. Parton Award, from: <https://ashbrook.org/wp-content/uploads/2012/06/2010-Brown.pdf>
41. Sean Chabot, and Majid Sharifi, The Violence of Nonviolence: Problematizing Nonviolent Resistance in Iran and Egypt, *Societies Without Borders* 8:2 (2013) 205–232, at: <https://societieswithoutborders.files.wordpress.com/2013/09/chabotsharififinal2013-9-17.pdf>
42. Sharon Erickson Nepstad, “Nonviolent Resistance in the Arab Spring: The Critical Role of Military–Opposition Alliances”, *Swiss Political Science Review* (2011) Vol. 17(4): 485–491, at: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1111/j.1662-6370.2011.02043.x>
43. Siby K. Joseph, “Understanding Gandhi's vision of Swadeshi”, at: <https://www.mkgandhi.org/articles/understanding-gandhis-vision-of-swadeshi.html>
44. Sreya Mitra, Gandhi and Non Cooperation Movement, at: http://www.gurudascollege.edu.in/guru/wp-content/uploads/2019/05/Sreya_notes.pdf
45. Stephen Zunes, “The Role of Non-Violent Action in the Downfall of Apartheid.” **The Journal of Modern African Studies**, vol. 37, no. 1, 1999, pp. 137–169. JSTOR, Accessed 9 Feb. 2021. www.jstor.org/stable/161471
46. Talal Ahmed, Gandhi: the man behind the myths, *international socialism* June 2009, at: <http://isj.org.uk/gandhi-the-man-behind-the-myths/>
47. Tanya Dushatska, “The Colonial Violence of “Non-Violent” Resistance”, **Dialogues: Undergraduate Research in Philosophy, History, and Politics**, Vol. 1 [2019], No. 1, Art. 1, at: <https://digitalcommons.library.tru.ca/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=phpdialogues>
48. Thomas Joseph Parathara, "Gandhian Philosophy of Sarvodaya: A Critical Study", **International Journal of Science and Research**, Volume 6, Issue 11, November 2017, 560 (IJSR), https://www.ijsr.net/search_index_results_paperid.php?id=ART20177576,
49. Thomas Weber, Gandhian Nonviolence and its Critics, **Gandhi Marg** 2006, Vol.28, No.3, Pp.269–283, at: http://www.oldsite.transnational.org/Resources_Nonviolence/2007/Weber_Gandhi_critics.html

50. Véronique Dudouet, Nonviolent Resistance in Power Asymmetries, **Berghof foundation**, 15 January, 2018, at: https://www.berghof-foundation.org/fileadmin/redaktion/Publications/Handbook/Articles/dudouet_handbookII.pdf
51. Vinay Lal, Gandhi's Religion: Politics, Faith, and Hermeneutics, **Journal of Sociology and Social Anthropology**, 4(1-2): 31-40 (2013)
52. Vinod K. Kool, Applications of Gandhian concepts in psychology and allied disciplines, **Indian J Psychiatry**. 2013 Jan; 55(Suppl 2): S235-S238.at: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3705688/>

