A L B A B

ألباب

فصليّة محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق

العدد التاسع
ربيع 2016

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث

A L B A B

ألباب

مجلة فصلية محكّمة تعنى بالدين والسياسة والأخلاق
تصدر عن مؤسسة مؤمنون بلا حدود
للدراسات والأبحاث

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور عبد الله السيد ولد أباه

سكرتير التحرير:
الدكتور نادر الحمّامي

مستشار التحرير:
يونس قنديل

الهيئة الاستشارية:
الأستاذ الدكتور عبد المجيد الشرفي
الأستاذ الدكتور رضوان السيد
الأستاذ الدكتور فتحي المسكيني
الأستاذ الدكتور أحمد برقاوي
الدكتور فيصل دراج
الدكتور محمد شوقي الزين

الآراء الواردة في المجلة لا تمثل بالضرورة مؤسسة «مؤمنون بلا حدود»، ولا تعبر بالضرورة عن رأي أي من العاملين فيها.

العدد التاسع
2016

مدير النشر
د. مولاي أحمد صابر

محفوظة جميع الحقوق

مؤسسة مؤمنون بلا حدود
للدراسات والأبحاث

رقم الإيداع القانوني: 2015 PE 0062
ISSN: 2421 - 9975

المملكة المغربية - الرباط - أكدال
تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير
عمارة ب، طابق 4، جانب مسجد بدر
ص.ب: 10569
هاتف: 00212537779954
فاكس: 00212537778827
info@mominoun.com
www.mominoun.com
البريد الإلكتروني للمجلة
yatafakkaroun@mominoun.com

لا يسمح بإعادة إصدار هذه المجلة أو أي جزء منها أو تخزينها في نطاق استعادة المعلومات أو نقلها بأي شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من مؤسسة «مؤمنون بلا حدود».

No Part of this magazine may be reproduced, stored in any retrieval system, or transmitted in any form or by any means without prior permission in writting of (Mominoun Without Borders Association).

المحتويـــات

6 كلمة رئيس التحرير

8 كلمة سكرتير التحرير

دراسات وأبحاث:

12 السياسة الشرعيّة ... تطوّرات المصطلح والمفهوم في القديم والحديث
رضوان السيد

36 الفلسفة السياسيّة عند فردريـك هايـك
قراءة في النظـام العفـوي
هشام الهداجي

51 قراءة في المدلول السياسي لمفهوم الخطيئة
من منظور باروخ اسبينوزا
عبد القادر ملوك

80 الفلسفيّ والموسيقيّ
المنصف الوسلاتي

ترجمات:

90 مُقدّمة: مفهوم الحداثة
تأليف: ميكائيل آلان جيليسبي
نقله إلى العربية: إبراهيم الفيضا

111 الدولة الحديثة
كريستوفر موريس Christopher .W. Morris
ترجمة: مصطفى منادي إدريسي

145 سان جون بيرس والشّرق الأقصى: الملّاح في الرِّيح الصَّفراء
إدموند نوكاكي
ترجمة: جمال الجلاصي

ألباب الكتب:

153 «منابع الذَّات: تشكُّل الهويَّة الحديثة»
تأليف: تشارلز تايلور
قراءة: مصطفى بن تمسك

161 «زعامة المرأة في الإسلام المبكر»
تأليف: ناجية الوريمي بوعجيلة
قراءة: هاجر خنفير

172 الإطار النظري وشروط النشر

كلمة رئيس التحرير

لم يفتأ موضوع الشرعيّة يستثير اهتماما واسعا في الدراسات الفلسفيّة والاجتماعيّة والقانونيّة منذ انفصال المبحث السياسي عن المبحثين الديني والأخلاقي في العصور الحديثة. الإشكال في مناحيه النظريّة الكثيفة بدأ مع سبينوزا وهوبز في إطار التفكير في أهواء وانفعالات النفس البشريّة وما يرتبط بها من معتقدات وأنماط سلوك فردي وجماعي.وفق هذا التصوّر يتحوّل المبحث السياسي من نموذج الفضيلة المدنيّة في نظام الاجتماع الطبيعي إلى نموذج الحالة القانونية المصطنعة المعبّرة عن إرادة الإنسان الحرّة.

ومن البديهي أن حقل الانطلاق الأول لهذا النموذج هو إعادة ضبط المسألة اللاّهوتية-السياسيّة وفق اتجاهين كبيرين هما : نقد نمط الاستبداد السياسي المستند لسلطة الدين من منطلق نقدي للاهوت السياسي ومصادراته الميتافيزيقية وإعادة تخريج النوازع النفسية للتديّن (الخوف والطاعة...) في اتجاه تقوية الخضوع للدولة والامتثال لها .

ومع أن الحداثة الفلسفية بلوَرت الخلفيات القانونية للشرعيّة السياسيّة بديلاعن المقاربات اللاهوتيّة والأخلاقيّة للمسألة السياسيّة، إلا أن مسألة الشرعيّة في أبعادها الدستوريّة والقانونيّة لم تُطرح إلا في القرن التاسع عشر بعد أن برز الانفصام جليّا بين الدولة والمجتمع المدني، إنه الشرخ العميق داخل البنية السياسيّة للمجتمعات الحديثة الذي فرض ترتيب العلاقات داخل جسم الدولة بين مجال الحرية الفردية المطلقة والوسائط الاجتماعية المنظمة. لقد عالج الفيلسوف الألماني هيغل هذه التحولات من منظور القدرات التأليفيّة الإدماجيّة للدولة الليبراليّة الحديثة القائمة على إرادة الذات الحرّة، في حين عالجها ماركس من منظور مغاير هو منظور التناقضات الطبقيّة داخل المجتمع المدني المتولّد عن نظام قسمة العمل في العصر الصناعي معتبرا أن الدولة طرف من أطراف الصراع الطبقي وأداة للهيمنة وبالتالي فهي عاجزة عن القيام بالوظيفة التأليفية التي حوّلها هيغل الذي اعتبرها "المطلق المتجسد في التاريخ".

إن هذا الجدل الفلسفي الذي طبع بدايات ومنتصف القرن التاسع عشر هو الذي بدأ يستثير اهتمام الدراسات الاجتماعية منذ نهاية القرن ذاته وبدايات القرن العشرين، وقد انتقل الى قلب

الفكر الليبرالي في سياق مطلب التفكير في المقومات الشرعيّة للدولة من خلال نظرية اجرائية للعدالة تتناسب مع طبيعة المجتمعات الحديثة المتعددة قيميا. ولا شك أن نظرية عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" هي أهم صياغة نسقية لمسألة الشرعيّة ولذا كان الاهتمام بها على أوسع نطاق في الدراسات السوسيولوجيّة والقانونية في تمييزها بين الأصناف التاريخيّة للشرعيّة وضبطها لنظام الشرعيّة في الدولة الحديثة القائم على السّمات القانونيّة العقلانيّة والهياكل المؤسّسيّة البيروقراطية.

ورغم النقد العنيف الذي وجّهه "كارل شميت" لهذه النظرية منذ عشرينيات القرن الماضي، إلا أن أطروحة فيبر سيطرت على الفكر السياسي الأوروبي ووجدت صياغات جديدة متعدّدة داخل المنظومة الليبرالية وصلت مداها الفلسفي في نظريات العدالة المعاصرة التي تمحورت حول نظرية الفيلسوف الأمريكي "جون رولز" الشهيرة.

يلامس هذا العدد جوانب من مسألة الشرعيّة في مناحيها الفلسفيّة في الفكر العربي وفي أدبيات السياسة الشرعيّة الإسلاميّة، جريا على السنّة المتّبعة في مجلة "ألباب" التي تحرص على الجمع بين المدوّنتين الإسلاميّة والغربيّة وبين مباحث العلوم الإنسانيّة والتأمّل الفلسفي من خلال الدراسات والترجمات وعروض الكتب.

عبد الله السيد ولد أباه

كلمة سكرتير التحرير

إنّ الاطّلاع على شيء من آلاف الكتب والبحوث والدراسات المصنّفة في الفلسفة السياسية يجعل من السؤال التصنيفي التالي مشروعا: إلى أيّ مجال تنتمي الفلسفة السياسيّة؟ هل هي فرع من فروع الفلسفة على العموم؟ أو هي من مجال الأخلاق؟ أو هي من مجال الدين؟ أو هي من مجال السياسة؟ ولعلّ مثل هذا السؤال التصنيفي يزداد إلحاحا حين يتعلّق الأمر بالمجال الإسلامي لعدّة اعتبارات في طليعتها تداخل تلك المجالات تداخلا كبيرا ومستمرّا، بحكم تأسّس الأخلاقي والسياسي على الديني، وشرعنة الأخلاق والسياسة بالدين. ولعلّ النظر في جملة من المفاهيم ذات العلاقة بالدين والأخلاق والسياسة يوضّح العديد من وجوه الارتباط.

في هذا السياق يمكن تنزيل مفهوم السياسة الشرعيّة على سبيل المثال عبر النظر في ماهيته وتطوّراته وتحوّلاته، وهو أمر كان مدار دراسة رضوان السيّد "السياسة الشرعيّة، تطوّرات المصطلح والمفهوم في القديم والحديث". ونحسب أن الرصد الاصطلاحي والمفهومي والتاريخي للسياسة الشرعيّة في مجالات الفلسفة والفقه وفي ما أنتجه بعض روّاد الفكر الإصلاحي وصولا إلى كتابات معاصرة قد مثّل مدخلا مهمّا للوقوف على تصوّر السلطة السياسيّة لدى الناظرين فيها وكذلك الوقوف على طبيعتها وتعلّقها بالمسألتين الدينيّة والأخلاقيّة، وما قد يكشفه أمر رصد المصطلح وتتبّعه من أزمات بلغت ذروتها اليوم.

قد يحضر النظر في مسألة الفقه السياسي والسياسة الشرعية مباحث كلاسيكية ومهمّة لتقليب الفكر السياسي الإسلامي ولكن في الوقت ذاته لا ينبغي أن تغييب مسائل أخرى على القدر نفسه من الأهميّة ولكنّها أقلّ حظًا من الدرس والتمحيص، وهي على علاقة وطيدة بالبنى الذهنية الاجتماعية والفكريّة وكيفيّات التعامل مع التاريخ وتصلح أن تكون مداخل طريفة لتفكيك ما وسم بالعقل العربي الإسلامي من قبيل "زعامة المرأة" في الخطابات الإسلامية التاريخية وغيرها، وفي هذا السياق تنزّلت قراءة هاجر خنفير لكتاب "زعامة المرأة في الإسلام المبكّر" وقد وردت القراءة تحت عنوان دالّ: "المرأة الزعيمة بين سلطة المؤرّخ والفقيه والسياسي"، وموطن الدلالة بالنسبة إلينا هو الوعي بالتداخل بين التاريخ والفقه المحيل على الديني والسياسي ممّا يكثّف من شبكة العلاقات مضيفا الاجتماعي والتاريخي في ارتباطهما بالديني والأخلاقي والسياسي. وهذا في حدّ ذاته مدخل آخر للدراسة والبحث.

إنّ التداخل بين السياسي والديني والأخلاقي الذي أشرنا إليه آنفا مشيرين إلى بروزه في الفكر الإسلامي عموما، يتضمّن ضربا من المقارنة خفيّة بالفكر الغربي ولكنّ ذلك البروز لا يعني مطلقا غياب التداخل في الدراسات والنظريّات الغربيّة، وهو أمر يمكن الوقوف عليه من خلال ما قدّمته دراسة عبد القادر ملوك "قراءة في المدلول السياسي لمفهوم الخطيئة من منظور باروخ سبينوزا"، فعنوان هذه الدراسة يكشف عن انتقال مفهوم الخطيئة من دلالته الدينيّة الأصليّة إلى مجال السياسة ممّا أدرجه في مجال الفلسفة السياسية. ولئن كان رصد هذا التحوّل الدلالي مهمّا فإنّ الأهمّ هو النظر في علاقة الخطيئة بالأفراد وفي تعلّقهم بالدولة، وتأتي طرافة الطرح من نوع قياس يقوم على فرضيّة ملخّصها أنّه كما يسقط الأفراد في الخطيئة الدينية أو الأخلاقيّة فإنّ الدولة تسقط بدورها في الخطيئة السياسيّة، وهو أمر يجعلنا على طرف نقيض في ما ذهب إليه هوبز من قبلُ الذي قصر الخطيئة على الأفراد مقابل تعالي الدولة.

وبقطع النظر عن دقائق الدراسة المشار إليها آنفا فإنّه من الواضح أنّها تضعنا في قلب الجدل الدائر بين النظريّات الفلسفيّة في السياسة والدولة التي لم تتوقّف مطلقا عن التحوّل والتغيّر والتضاد أو التنسيب، ذلك الأمر الذي تفرضه التحوّلات الحضاريّة والتاريخيّة وصعود نظريات مقابل تراجع أخرى، وكذلك توجّهات المنظرين والمفكّرين ومنطلقاتهم الفكريّة ومرجعيات نظرهم ممّا أدى إلى ظهور مفاهيم كبرى تقع على مشارف مجال كبرى مثل المسألة الاقتصادية وتعلّقها بالسياسة والفلسفة في آن، وهذا ما يمكن أن ندرج في إطاره دراسة هشام الهدّاجي "الفلسفة السياسيّة عند فريدريك هايك؛ قراءة في النظام العفوي".

إنّ مثل هذه المباحث الكبرى لا يمكن أن تكون بحال معزولة عن قضايا أخرى ترتبط بدورها بالسياسة والأخلاق والدين من وجوه مختلفة ومن ضمنها مفهوم الحداثة المتحوّل ومفهوم الدولة المتشعّب. وفي هذا الإطار يمكننا تنزيل بعض أعمال هذا العدد التاسع من مجلّة ألباب، إذ تضمّن ترجمة إبراهيم الفيضا لمقدّمة كتاب الفيلسوف الأمريكي وأستاذ العلوم السياسيّة ميكائيل آلان جيليسبي "الأصول اللاهوتيّة للحداثة"، وهي مقدّمة جاءت لطرق باب مفهوم الحداثة وتحليله، وكان ذلك في الإطار الفكري العام الذي يدور في فلكه إنتاج جيليسبي وهو النظر في العلاقة بين الديني والسياسي. وغير بعيد عن هذا التوجّه وزاوية النظر كانت قراءة مصطفى بن تمسك لكتاب تشارلز تايلور "منابع الذات: تشكّل الهويّة الحديثة" إذ وردت القراءة منذ عنوانها مفصحة عن توجّهها فهي تحت عنوان "الجذور اليهو-مسيحيّة للحداثة الغربيّة". وهو عنوان دالّ على توجّه تايلور في معالجته للعلاقة بين الحداثة والتقليد ومعارضة لمسألة القطيعة التي ينافح عنها أعلام آخرون من أعلام الحداثة الغربيّة. والمهمّ في هذا التقديم السريع الإلحاح مرّة أخرى على أنه

لا مناص للنظر في القضايا المطروحة في هذا العدد من ألباب من الانتباه إلى الروابط المعقّدة بين الدين والأخلاق والسياسة وما يتفرّع عنها من مفاهيم متغيّرة وهو أمر يدلّ عليه دلالة واضحة مقال "الدولة الحديثة" لكريستوفر موريس الذي ترجمه مصطفى منادى إدريسي، إذ أن ذلك المقال المرتبط بمجال بحث صاحبه أي الأخلاق والفلسفة السياسيّة كان بابا شارعا لطرق مفاهيم كثيرا ما تعرضّ إليها موريس بالتحليل وإعادة النظر من قبيل العدالة، والشرعيّة، والسلطة، والإكراه، وارتباطاتها بمفهوم الدولة، ذلك المفهوم الذي قد يؤدّي النظر فيه إلى المقاربة الفلسفيّة لمفاهيم الأمم والقوميّات، ولوضع سائد اليوم يجعل من طموح الدولة الحديثة المعولمة صعب المنال ويفسح المجال لدولة على الطراز القديم.

لعلّ مثل هذا الاستنتاج يعيد قضايا كثيرة في العلاقات بين الأمم إلى ساحة الدرس ومن ضمنها تلك العلاقة القديمة المتجدّدة بين الشرق والغرب، وهي علاقة إشكاليّة اختلفت في شأنها طرق المقاربة وزوايا النظر وأشكال الكتابة أيضا. هذا ما يمكن أن تعبّر عنه ترجمة جمال الجلاصي لمقال إدموند نوكاكي "سان جون بيرس والشرق الأقصى: الملاّح في الشرق الأقصى".

ولعلّ من بين أهمّ الطرق المؤدية إلى تجاوز الصراع والأحكام المسبقة طريق ما يمكن أن نسمه باللغات الكونية العابرة للأعراق والمؤمنة بالاختلاف والتنوّع في دائرة الوحدة الإنسانية، ونحسب أنّ الفنّ من أهمّ تلك الطرق. إذ أنّ الفنّ إذا ما تمّ التفكير فيه فلسفيّا قد يكون سبيلا إلى الوصول إلى ما هو أصيل في الإنسان، وربّما كان ذلك من أهمّ النتائج التي توصّل إليها المنصف الوسلاتي حين نظر في "الفلسفي والموسيقي" من خلال بحث يندرج عموما في فلسفة الفنّ ولكن بالتركيز على الموسيقي الذي يؤدّي وظيفة غدت شبه مفقودة في عصر الصورة وهي وظيفة تحتاج إلى دربة وتمرين هي وظيفة الإصغاء التي على أساسا يمكن أن يتأسّس الانفتاح على الآخر.

لم نرد لهذا التقديم المقتضب للأعمال الواردة في العدد التاسع من مجلّة ألباب دراسات وترجمات وقراءات، أن يكون تلخيصا لما ورد فيها، فحسبنا تقديم هذه الأعمال للقارئ عسى أن تكون هذه الكلمات المجملة مفاتيح لقراءة الأعمال مفصّلة، وأن تفتح نوافذ للنظر والدرس في المجالات الفكريّة التي تطرحها ألباب تحت عناوين الدين والأخلاق والسياسة.

نادر الحمّامي

السياسة الشرعيّة
تطوّرات المصطلح والمفهوم
في القديم والحديث

رضوان السيّد*

أولاً:«السياسة»[1] من المفرد إلى المصطلح:

أوّلُ مَنْ استخدم مفرد «السياسة» في المجال العربي الإسلامي الوسيط في التعبير عن فنون إدارة المدينة أو الدولة أو الشأن العام هم النَقَلةُ عن اليونانية والسريانية ترجمةً للكلمة اليونانية (Politeia). وهي تعني لدى أفلاطون(في محاورته السياسة أو الجمهورية) وأرسطو (في كتبه السياسة، والأخلاق إلى نيقوماخوس، والخطابة) تأمُّل أو دراسة أمرين اثنين متلازمين: تكوينات الاجتماع المديني، وأنواع الرئاسات فيه أو أنظمة الحكم، وأساليب إدارته[2]. ومنذ أيام الكندي (252هـ/ 866م)، والفارابي (339هـ/ 950م)، وابن سينا (428هـ/1036م) وابن رشد (595هـ/ 1198م)؛ فإنّ عنوان السياسة للكتب والرسائل المترجمة أو المؤلّفة، ظلَّ لدى الفلاسفة الإسلاميين مستعَملاً بمعنى فنون وأساليب إدارة المدينة والدولة والشأن العام.

---

* مفكّر لبناني.

1ـ لمفرد "السياسة" في اللغة العربية بحسب أصحاب المعاجم معانٍ عِدّة، لعلّ أقدمَها ما ورد في معجم العين للخليل بن أحمد (-170هـ/686م): ساسَ والسَوس والساس العثّةُ التي تقع في الثياب والطعام...، والسوس حشيشةٌ تشبه القَتّ. والسياسة فعلُ السائس الذي سوس الدوابَ سياسةً، أي يقومُ عليها ويَروضُها. والوالي يسوسالرعية وأَمْرَهُم.والسوس داءٌ يكونُ بعجز الدابّة بين الفخذ والورك.."؛ العين 7/336. وقارن بمداخل مشابهة في الجمهرة لابن دريد 1/238، والتهذيب للأزهري 13/91، ولسان العرب لابن منظور 6/107. وهذه المعاجم ما أضافت علىعين الخليل بن أحمد إلا معنىً واحداً للسياسة هو السوس بمعنى الطبع والخُلُق. وقارن بالخطط للمقريزي 3/386 وفذلكته للمفرد والمصطلح وسنعود إليه فيما بعد.

2.Manfred Brocker: Geshichte des politischen Denkens, 2007, P. 14-18

وتاريخ الفلسفة السياسية (تحرير ليو شتراوس وكريسبي). ترجمة محمود سيد أحمد، 2005، م115-1/114، 207

كان الفارابي من بين الفلاسفة هو الأكثر اعتناءً بالمصطلح والمفهوم لمفرد السياسة. فقد ألّف في السياسة المَدَنية كما سمَّاها عدة كتب منها: السياسة المدنية، وتحصيل السعادة، وآراء أهل المدينة الفاضلة، وفصول في المدني. ثم إنَّه في رسالته: إحصاء العلوم اعتبر السياسة أو علم السياسةعلماً مدنياً، وعرَّفه بأنَه[3]: "العلم الذي يفحص عن أصناف الأفعال والسُنَن الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي عنها تكونُ تلك الأفعال والسُنَن، وعن الغايات التي لأجلها تُفعل، وكيف ينبغي أن تكونَ موجودةً في الإنسان، وكيف الوجهُ في ترتيبها فيه على النحو الذي ينبغي أن يكونَ وجودُها فيه، والوجهُ في حفظها...". وإلى هذا الجانب النظري لعلم السياسة المدنية، يتحدث الفارابي عن الجانب العملي أو الرياسات من حيث الإمكانية والقدرة على تحقيق الغاية الكبرى من ورائها، وهي السعادة التي تنجزها الرياسة الفاضلة. فإلى الرياسة الفاضلة هناك رياسة الكرامة، وهناك رياسة العامة أو الديمقراطية، ورياسة الخِسَّة...إلخ. وهكذا فإنَّ العلم المدني أوعلم السياسة المدنية قسمان: قسم يُعنى بتعريف السعادة، وقسم يشمل الترتيبات والتدبيرات العملية التي تؤدي إلى تحقيق تلك الغاية القُصوى[4].

يلخّص الفارابي في كتبه ورسائله إذن ما فهمه من سياسيات أفلاطون وأرسطو. وليس من المعروف مدى اطّلاعه على كتاب السياسات لأرسطو، لكنَّه عرف جمهورية أفلاطون وكتب جوامعَ لها (وقد لخّصها أو شرحها ابن رشد فيما بعد)، كما عرف كلٌّ من الفارابي وابن رشد كتاب الأخلاق لأرسطو، وكتاب الخطابة له. وفي كلٍّ من الكتابين تلخيصٌ للسياسيات الأرسطية. وقد حاول الفارابي أن يوسِّع مفاهيم سياسات الاجتماع المديني كما يعرضها أفلاطون وأرسطو لمزيدٍ من التلاؤم مع مجريات الحياة الإسلامية، فتحدث عن "الأمَّة التي تتعاونُ مُدُنُها كلُّها علي ما تُنالُ به السعادةُ وهي الأمَّةُ الفاضلة...، وكذلك المعمورة الفاضلة إنَّما تكون إذا كانت الأُمَم التي فيها تتعاونُ على بلوغ السعادة" [5].

وهناك حلقة أخرى في استعمالات الفلاسفة والأخلاقيين لمصطلح السياسة، وهي حلقة إخوان الصفا التي ربما كانت معاصرة للفارابي. هؤلاء يقسمون العلم السياسي أو المدني إلى خمسة أنواع: السياسة النبوية (وهي معرفة كيفية وضع النواميس)، والسياسة الملوكية (وهي خاصة بخلفاء الأنبياء والأئمة المهديين)، والسياسة العامَّة (وهي الرئاسة على الجماعات مثل الأمراء على البلدان

3ـ الفارابي: إحصاء العلوم، ص 79.

4ـ إحصاء العلوم، ص 81-80.

5ـ الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 118-117، والسياسة المدنية، ص ص 112 115-، وتحصيل السعادة، ص ص 122-120.

وقادة الجيوش على العساكر)، والسياسة الخاصَّة (وهي معرفة كلّ إنسانٍ كيفية تدبير منزله وأمر معيشته...)[6].

لقد أوردْتُ هذه التفاصيل لأقول: إنّ الفارابي ومُشايعيه من الفلاسفة والأخلاقيين في القرون الثلاثة (الثالث والرابع والخامس) إنَّما كانوا يعرضون وينصرون نوعاً من النظام البديل (تحت اسم السياسة المدنية) للأوضاع السائدة في الجهتين السياسية والاجتماعية بدار الإسلام.

لا نعرف أوّل من استخدم من الفقهاء مصطلح السياسة، لكنَّهم عندما استخدموها فإنَّهم رجعوا في ذلك إلى استعمال المترجمين والمتفلسفين للمفرد. وبذلك يصرِّح ابن عقيل الحنبلي (513هـ/ 1119م) عندما يقول: "ونحن نسمّيها سياسةتبعاًلمصطلحكم[7]". وليس واضحاً بعدُ لماذا لم يستخدموا المفرد والمصطلح تَبَعاً للآثار التي رووها عن رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ وأشهرُها حديث أبي هُريرة المرفوع[8]: "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبيٌّ خَلَفَهُ نبي، وإنَّه لا نبيَّ بعدي. وسيكون خلفاء فيكثرون، قالوا: فما تأمُرُنا؟ قال: فُوا ببيعة الأوّل فالأوّل، أعطوهم حقَّهم فإنَّ الله سائلُهُم عمَّا استرعاهم". والحديث خطيرٌ وهو مبكرٌ قطعاً لأنَّه واردٌ في صحيحَي البخاري ومسلم (النصف الأول من القرن الثالث الهجري). فهو يعتبر أنَّ هناك سياسات نبوية- إذا صحَّ التعبير- وأُخرى خليفية أو إنسانية، والأُولى كانت خاصةً ببني إسرائيل القدامى، والثانيةخاصة بالحالة بعد وفاة رسول الله ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ وعلى هذا النحو،وأنَّه يعني إدارة الدولة أو الشأن العام فهمه النووي في شرحه على صحيح مسلم عندما قال[9]:"أي يتولّون أمورهم كما تفعل الأمراء والولاةُ بالرعية. والسياسة (هي) القيامُ على الشيء بما يُصلحه". أمَّا ابن حجر شارح البخاري فاستنتج أمراً آخر[10]:"قولُهُتسوسُهُم الأنبياء، أي أنَّهم كانوا إذا ظهر فيهم فسادٌ بعث الله لهم نبياً يقيم لهم

6ـ رسائل إخوان الصفا، الرسالة التاسعة والعشرون، ص 42. وأحسب أنّ هذا التقسيم للسياسات مأخوذ مع إضافات من كتاب السياسة المنحول المنسوب لأرسطو (سرّ الأسرار)، قارن بعبد الرحمن بدوي: الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام، ص ص 232-228. وتُنسب إلى الفارابي وابن سينا رسائل في السياسة، وهي منحولة ومتأثرة بالمنحولات الأفلاطونية والأرسطية، ورسائل مترجمة لثامسطيوس وبريسون.

7ـ ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 17.

8ـ صحيح البخاري، حديث رقم 3455، وصحيح مسلم، حديث رقم 1842. والعبارة الأخيرة من كلام النووي في تحديد السياسة، مأخوذة عن تعريف ابن عقيل الحنبلي لها، كما سيتبين فيما بعد.

9ـ شرح صحيح مسلم للنووي 12/221.

10ـ فتح الباري لابن حجر 6/497.

أمرهم، ويُزيلُ ما غيَّروا من أحكام التوراة. وفيه إشارةٌ إلى أنَّه لا بدَّ للرعية من قائمٍ بأمورها يحملها على الطريق الحسنة، وينصف المظلومَ من الظالم...".

وعلى أيّ حال، فإنّ الفقهاء عندما بدؤوا باستخدام مفرد السياسة (في القرن الرابع فيما يبدو) ما استخدموه رأساً بمعنى التدبير السياسي وإدارة الشأن العام، بل وضعوه وبخاصةٍ الشافعية في مقابل الشريعة بالمعنى الفقهي والقضائي. وكان عندهم أوّلاً معناه[11]: "تغليظ جناية لها حكمٌ شرعيٌّ حسمًا لمادة الفساد، أو فعل شيء من الحاكم لمصلحةٍ يراها وإن لم يَرِد بذلك الفعل دليلٌ جزئي، أو أنَّها شرعٌ مغلَّظ". ويستنتج الفقهاء فيما بعد أنَّها تترادفُ مع مصطلحَي التعزير والمصالح المرسلة[12].

يبدو أنَّ هذا الاستنتاج (أي أنَّ السياسة خاصة بالتعزيرات) متأخِّر من أجل تخفيف الوقْع، وقد أثار استنكاراً كما تذكر المصادر، ولذلك أضافوا إليه وصف أو نعت الشرعية، أي السياسة الشرعية، كما أنّهم خفّفوا من وقعه من جهةٍ أُخرى عندما قصروهُ بداية على مجالات الحدود والتعزيرات وطُرُق القضاء. وهنا يقال إنَّ الفقهاء الشافعية هم الذين استنكروا استخدام السياسة في مقابل الأحكام الشرعية الموجودة في الكتاب والسُّنّة، والداخلة في صلاحيات القضاة وأحكامهم. وقد عظّموا الأمر بحيث صارت بعض التصرفات التي يقومُ بها الوُلاةُ وقادةُ الشرطة والتي يسمُّونها سياسةً أو مصلحةً راجحةً في نظر هؤلاء مُضادّةً للشريعة. أو أنّ هناك نهجين في الدولة: نهج الشريعة، ونهج السياسة. ولا نعرفُ أوّلَ من ذكر ذلك من الشافعية، لكنَّ الأَوضح ما ورد عند الجويني في "غياث الأُمَم"، الذي ربَّما استند في الأصل إلى قول الإمام الشافعي إنّ التعزيرات لا يجوز أن تتجاوزَ الحدود، فمن استحقَّ القطْع لا يجوز قَتْلُهُ، ومن استحقَّ الجلْدَ لا يجوز صَلبُه، ومن سرق أقلَّ من النصاب لا يجوز إقامةُ الحدِّ عليه. وإمامُ الحرمين يذكر وقائع من بغداد كان فيها قائد الشرطة يغلي الذين تكرَّر إجرامُهُمْ في القُدُور. وهويستنتج (وابن الجوزي الحنبلي أيضاً) أنَّ الذين يفعلون ذلك من الوُلاة إنَّما يتبعون سنَن الأكاسرة والملوك المنقرضين، ويعتبرون أنَّهم أكثر معرفةً من الله ورسوله بكيفيات التأديب وردع المرتكبين.[13]

إنَّ هذا النقاش الذي دار في القرنين الرابع والخامس بين الفقهاء، أي الشافعية من جهة، والحنابلة والمالكية من جهةٍ أُخرى، يبدو في ظاهره نقاشاً في أمرين اثنين: كيف يمكن تحقيق

11ـ الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام 2/116-117، وابن فرحون: تبصرة الحكام، 2/156، والقرافي: شرح تنقيح الفصول، ص 394.

12ـ قارن بعبد العال أحمد عطوة: المدخل إلى السياسة الشرعية، ص 42، وعبد الغني مستو: السياسة الشرعية، ص ص 77-75.

13ـ غياث الأُمم للجويني، ص 222، والمصباح المضيء في خلافة المستضيء لابن الجوزي 1/298.

العدالة والمصلحة معاً؟ ومن الذي يحدّد ذلك، القضاءُ أم موظفو الدولة؟ومدى حرية السلطة في التصرف عندما يتعلق الأمر بوجود نصٍ أوحُكْم شرعيٍّ أوعدم وجوده. وفي الظاهر أيضاً أنَّ الاختلاف كانت له أُصول فقهية وقانونية ليست لها علاقة مباشرة بالمسائل السياسية والعامَّة. فالأحناف لديهم أصل الاستحسان، والمالكية والحنابلة لديهم أصلُ المصلحة، ويمكنُ لهم التوسُّع في اعتبارهما، وما كانت لدى الشافعية إحدى الإمكانيتين باعتبار أصولهم للاستنباط والاجتهاد حتى مطالع القرن الخامس الهجري. إنَّما حتى لو بقينا في البُعد القانوني والفقهي للإشكالات الحاصلة: مَنْ هو صاحبُ الحقِّ في تكييف العقوبة أوإيقاعها، هل هوالقُضاءُ وحده، أم يشارك في هذا الحقّ أهل السلطة وموظفوها عند الحاجة أو المصلحة؟ الشافعية كانوا يريدون أنيتمَّ ذلك كلُّه أمام القضاء، بينما قبل الفقهاء الآخرون أن تتولَّى السلطة على الأرض إيقاع التعزيرات، والتي قد تتجاوز الحدود سياسةً عند الضرورة. ويقطع الجويني الشافعي في الأمر أخيراً بالقول: "وإذ قضيتُ من هذا الفصل وطري فأقول بعده: لستُ أرى للسلطان اتساعاً في التعزير إلا في إطالة الحبس" [14]. بينما كانالفقهاء الآخرون يرون إمكان التوسّع في التعزيرات، ويعتبرونها "سياسةً شرعية" ، لكنَّهم ظلّوا يعطون أنفُسَهُم حقَّ الرقابة[15].

ولنمضِ إلى ما وراء تفاصيل الاختلاف الفقهي بشأن علائق السلطات بالقضاء، ومن خلاله بالشريعة. فلم يكن الجويني وحده الذي تحدَّث عن "سَنن الأكاسرة". ثم إنَّ تلك التفرقة التي ما سلّم بها الجميع بين نهج الشريعة ونهج السياسة، تنضوي على إحباطٍ عميقٍ أمام الطبيعة الدهرية والدُنيانية للسلطة أو الدولة. وهذه مسألةٌ تتجاوز بكثير مخالفة بعض الوُلاة لأحكام الشريعة، أو تجاهُلهم للقضاء. وهذا الإدراك المقبض ما أمكن التخفيفُ منه باستعادة ذكريات النبي والراشدين، واستحثاث السلطات على اتّباعها. ولذا ما كان بدون دلالة صيرورة الفقهاء بعد تردُّد إلى الاعتراف بالاختلاف بين النهجين: السياسة النبوية أو الشرعية والسياسة الملكية. فتحدث الماوردي(1055/450م) متأثراً بكتب الأخلاقيات الفلسفية عن مهمتين للإمامة[16]: حراسة الدين

14ـ غياث الأمم للجويني، ص 220. وفي الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن قيم الجوزية (- 751هـ) مَثَلٌ للنقاش بين الحنابلة والشافعية في مسائل السياسة الشرعية. "قال ابن عقيل في الفنون: جرى في جواز العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية أنّه هو الحزم، ولا يخلو من القول به إمام، فقال شافعي: لا سياسة إلا ما وافق الشرع..". وسيأتي كلامٌ في ذلك خلال البحث.

15ـ لفقهاء المذاهب الأخرى في القرنين الرابع والخامس حججهم، لكنَّها لسوء الحظ لا ترد إلا في مصادرهم المتأخرة، ولذلك لم نفصّل فيها؛ قارن بشرح تنقيح الفصول للقرافي المالكي، ص 394، وابن فرحون: تبصرة الحكام 2/156، وحاشية ابن عابدين 4/15، وابن الهمام الحنفي: فتح القدير 2/225، و5/259، وابن القيم الحنبلي: أعلام الموقعين 4/287.

16ـ الماوردي: الأحكام السلطانية، ص 3. وقارن بالأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص 6-5.

وسياسة الدنيا، والسياسة غير الحراسة. ثمَّ تحدَّث عن "أدب الشريعة" و"أدب السياسة"[17]: "فأدب الشريعة ما أدَّى الفرض، وأدبُ السياسة ماعَمَرَ الأرض"، ولذلك سُرعان ما تجاوز الفقهاء تعريف السياسة بأنَّه تغليظٌ للعقوبة، وإلى اعتباره نهجاً مستقلاً وسائداً في كلِّ الدول، ولا بدَّ من الاستجابة له بطرائق أُخرى غير الإنكار. يقول الطرطوشي(ـ520هـ/ 1126م))، وهو فقيهٌ مالكيٌّ بارز ومن كُتَّاب نصائح الملوك، في كتابه الفقهي الوعظي المسمَّى "سراج الملوك": "إنَّ السياسات قسمان وروحهما العدل وإن تفاوتت مقاديره ومقاييسه: سياسة نبوية، وأُخرى اصطلاحية، فالسياسة النبوية نهجها نهج العدل الإلهي، وقد عرفها الناس أيام دولة النبي في المدينة. وأمَّا الدولة ذات السياسات الاصطلاحية، فيُشترط في القائمين عليها تطبيق ما يُشبه العدل الذي في متناول الناس من" أهل الحكم والحلم الذين يضعون الضوابط والقوانين وفق اجتهادهم...[18].

لقد سبق الفقهاءَ إلى هذا الاعتراف الفاصل بين المجالين فريقان من الكتَّاب والمؤلّفين غير المتفلسفين العاملين للنموذجين اليوناني والساساني: الفريق الأول هو فريقُ كُتَّاب نصائح الملوك. وهذا جنسٌ أدبيٌّ كلاسيكي[19]سارع عديدون منذ ابن المقفَّع (142هـ/ 759م) إلى الكتابة فيه تحت عنوانين: ضرورة السلطة، أي سلطة للمجتمع البشري، ومن هنا يأتي عِظَم شأن الملوك، وضرورة الالتزام بالعدل لبقاء المُلْك، واحتمال الناس[20]. أمَّا الفريق الثاني فهو فريقُ الأخلاقيين الذين قالوا أيضاً بدهرانية السلطة، لكنَّهم تحدثوا طويلاً عن ضرورة الالتزام بالقيم الأخلاقية وفي طليعتها العدل[21]. ووصل الأمر أخيراً إلى ابن خلدون(808هـ/1405م) الذي تحدّث صراحةً عن "طبيعة المُلْك"، وقسّم الدول إلى ثلاثة أنواعأو أقسام: المُلْك الطبيعي، والمُلْك السياسي، والخلافة أو

17ـ الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 113. وقارن برضوان السيد: مقاصد الشريعة والمدخل القيمي والأخلاقي: النظرية السياسية والاجتماعية، مجلة التفاهم العُمانية، العدد 38، 2012، ص ص 116-138.

18ـ الطرطوشي: سراج الملوك، ص 51. وقارن بعبد الغني مستو: السياسة الشرعية، ص 222.

19ـ قارن عن "مرايا الأمراء": Ann Lambton: Islamic Mirrors for Princes; in Le Persia del Medievo, Rome 1971, PP. 419-442; ID, State and Government in Medieval Islam. 1981. وقارن بمقدمتي على تسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي، الطبعة الثانية، 2013، ص ص 42-67.

20ـ انظر عن مسألة العدل في مرايا الأمراء ونصائح الملوك كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، 2013، ص ص 183-216، ومقدمتي على الجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد، ص ص -31 26 والمنهج المسلوك في سياسة الملوك للشيزري، ص ص 153-160.

21ـ قارن بالعامري في الإعلام بمناقب الإسلام، ص ص 64-67، والراغب الأصفهاني في: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص ص 52-54، وعز الدين بن عبد السلام: شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال، ص ص 228-233. ومسكويه ويحيى بن عدي ليسا بعيدين عن ذلك في كتابيهما في تهذيب الأخلاق.

المُلْك الديني أو الإسلامي[22]. ويُناظرُ ذلك التقسيم الثُلاثي للحكومات لدى أفلاطـون وأرسطو: رئاسة الأفاضـل(الخلافة؟)، ورئاسة الكرامة(المُلْك السياسي؟)، ورئاسة الخِسّة الفارابية (المُلْك الطبيعي؟). ولأنَّ المدينة الفاضلة بحسب هذه القسمة تؤول أو آل التصور إلى يوتوبيا لن تتحقق (طوبى الخلافة بحسب عبدالله العروي)، ولأنّ المُلْك الطبيعي بسبب توحشه مؤدٍّ إلى خراب الاجتماع الإنساني؛ فإنَّ الذي يبقى هو المُلْك السياسي أو الوسط الذهبي بين الإفراط والتفريط.

كيف اعترف الفقهاء (والماوردي من الشافعية) بالانفصال بين نهجي الشريعة والسياسة، وكيف حاولوا رغم ذلك المُلاءمة بينهما، دون أن يزول تذمُّرُهم، ودون أن تزولَ لدى بعضهم الشكوك في الطبيعة الدهرانية للسلطة؟

ثانياً: نظريّة السياسة الشرعيّة:

وضع ابن عقيل الحنبلي(513هـ/1119م) في كتابه: "الفنون" فصلاً بعنوان: "في العمل في السلطنة بالسياسة الشرعية"، أورد فيه للمرّة الأُولى لدى الفقهاء تعريفاً للسياسة هذا نصُّه[23]: "السياسةُ ما كان فعلاً يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعْهُ الرسول ـ صلى الله عليه وسلّم ـ ولانزل به وحي". وهكذا انتهى التردُّد لدى الفقهاء في معنى السياسة وهل هي تغليظُ العقوبة وحسْب، أم أنَّها تتعلق أيضاً بإدارة الشأن العام القضائي والسياسي. وبذلك جرى الاعتراف بسياسات السلطنة- كما قال- باعتبارها سبيلاً أيضاً لتحقيق العدالة حتى وإن لم تستند إلى نصٍ قرآني أو نبوي أو حكمٍ فقهي. وإنَّما العبرة بالمقاصد والغايات والمآلات. بحيث يؤدي ذلك التصرفالسياسي إلى صلاح حال الناس، وإبعادهم عنالفساد. لقد ظهرت الحاجةُ إلى "السياسة" لبروز عُوارين: التقصير من جهة فريقٍ من الفقهاء الناجم عن تضييقهم لمجالات العمل الفقهي والحكم الفقهي، وبالتالي التقصير في تمكين الاجتهاد الفكري والفقهي والقضائي من تحقيق العدالة. والعُوارُ الآخرُ استغلال طائفة من الوُلاة والسياسيين للتقصير الفقهي في تجاوز الفقه والشريعة معاً، حتّى "سوّغت من ذلك ما يُنافي حكم الله ورسوله" [24]. وقد فتح اعتراف ابن عقيل بشرعية السياسة والعمل السياسي الأُفق لدى الفقهاء في عدَّة اتجاهات: الاعتراف بوجود مجالٍ مشتركٍ يتعاون فيه الفقهاءُ والساسة لتحقيق العدالة والصلاح الاجتماعي، بدلاً من الاستمرار في الجدال بين

22ـ مقدمة ابن خلدون 1/238، 239. وإذا كانت أنواع المُلْك عند ابن خلدون ثلاثة؛ فإنّ السياسات ثلاث أيضاً: السياسة الدينية، والسياسة العقلية، والسياسة المدنية.

23ـ ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص 18-17.

24ـ ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية، ص 18.

الفقهاء أنفسهم من جهة، وبين الفقهاء وسياسيي "السلطنة" من جهةٍ ثانية. فزمنُ ابن عقيل، ومن قبله إمام الحرمين، هو زمنُ السلطنة السلجوقية، التي غلبت على عاصمة الخلافة بعد انحسار البويهيين. والسلطنةُ سلطةٌ دهريةٌ صريحة، وإن استظلّت شكلاً بالخلافة العباسية. وما كان إمام الحرمين الجويني منطقياً في استمرار اعتراضه على "حكم السياسة" تبعاً لمذهبه الفقهي الشافعي؛ وبخاصةٍ أنَّه أدرك المشكلة الحاصلة في "شرعية" الدولة منذ ظهور السلطنات، ومن أجل ذلك أَلَّف كتابه الشهير "غياث الأُمم في التياث الظُلَم". والظُلَم التي قصدها إمكان انتفاء الشرعية مطلقاً على فَرْض فقد الأئمة الكُفاة(الخلفاء؟)، وفقد الفقهاء المجتهدين. وهذا احتمالٌ بالغُ الهول، لأنَّه قد يعني انتهاء دولة الإسلام، وربما زوال الدين. وقد رفض الجويني في كتاب الأزمة هذا موقف زميله ومعاصره الفقيه الشافعي الكبير أبي الحسن الماوردي صاحب "الأحكام السلطانية" الذي اعتبر "الشرعية" مستمرةً ومتحققةً بالخلافة والسلطنة معاً استناداً إلى استمرار الأمَّة والجماعة والدين، وإلى الاعتراف المتبادَل بين الخلافة والسلطنة[25]. وقد لَمّح الجويني إلى إمكان الاستغناء عن الخلافة بأصحاب الشوكة الجُدُد دون أن يجرؤ على المُضيّ بالأمر إلى نهاياته؛ في الوقت الذي ظلَّ يُنكر فيه مشروعية "سياسات" السلطنة على سبيل الاستقلال، ليس عن الخلفاء، بل عن الفقهاء حَمَلة الشريعة[26]. وقد رأينا أنَّ الماورديَّ ألمح إلى ذاك الاعتراف المتبادَل عندما تحدَّث عن أدب الشريعة (الذي يحفظ الفرض، أي الشأن الديني والتعبدي)، وأدب السياسة (الذي يعمُرُ الأرض). كما أنَّ الطرطوشي المالكي تحدَّث بعده عن السياسة النبوية، والسياسة الاصطلاحية أو التي يتلاقى ويتعارف الناسُ على القبول بها[27].

مع ابن عقيل الحنبلي ثمَّ مع المالكية (فقهاء المصلحة) تجاوز الأمر الإلماح إلى التصريح بوجود نهجين في إدارة دار الإسلام واشتراعها: نهج السياسة، ونهج الشريعة، وهما متمايزان لاختلاف الوظيفة والمجال، لكنْ هناك ضرورةٌ لتعاوُنهما ليكونَ حالُ الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد. ومن طريق هذا التكامل تظلُّ الشرعية متحققةً بدون داعٍ لافتراض وجود تأزُّم لا مخرجَ منه. أمَّا الأُفُقُ الآخَرُ الذي فتحه ابن عقيل فهو أُفُقُ فلسفة الشريعة الذي يُطلُّ على شمولها واستيعاب مقاصدها ومآلاتها لمتغيرات الأحوال على الدين وعلى الأمَّة والجماعة والدولة. ففي الاقتباس ذاتِه الذي أورده ابن القيم عن كتاب الفنون له، يقرر ابن عقيل[28]: "أنَّ الله سبحانه أرسل

25ـ قارن بمقدمتي على كتاب الماوردي: قوانين الوزارة وسياسة الملك، الطبعة الثالثة، 2013، ص ص -11 62.

26ـ قارن بغياث الأمم، ص ص -442 445.

27ـ الطرطوشي : سراج الملوك ، ص -53 54.

28ـ ابن القيم: الطرق الحكمية، ص 19-18.

رُسُلَهُ وأَنزل كتبه ليقومَ الناسُ بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات. فإذا ظهرت أماراتُ العدل، وأسفر وجهُهُ بأيٍّ طريقٍ كان، فثمَّ شرعُ الله ودينُهُ...(و) قد بيَّنَ سبحانه بما شرعه من الطُرُق أنَّ مقصودَهُ إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأيُّ طريقٍ استُخرج بها العدلُ والقسطُ فهي من الدين. فلا يُقالُ إنَّالسياسة العادلة مخالفةٌ لما نطق به الشرع (أو إنَّها لا توصفُ بأنَّها عادلة لأنَّها لم تأتِ من طريق الفقهاء ـ والعبارة بين القوسين من عندي ـ) بل هي موافقةٌ لما جاء به، بل هي جزءٌ من أجزائه. ونحن نسمِّيها سياسة تبعاً لمصطلحكم (أو مصطلحهم- من عندي ـ)، وإنَّما هي عدلُ الله ورسولُهُ، ظهر بهذه الأمارات والعلامات...".

إنَّ هذا الأُفُقَ لاستيعابية الشريعة الذي انفتح على فلسفتها ومقاصدها ومآلاتها، وأنَّ السياسة العادلة أحد تلك المجالات، أظهر الحاجة إلى نظريةٍ لمقاصد الشريعة، وأُخرى جديدة للسلطة السياسية ومهماتها. ولا نعرف إن كان ابن عقيل قد تحدَّث فيهما. ففي كتابه "الواضح في الأصول" ما تعرض لشيءٍ من ذلك، أمَّا كتابه: "الفنون" الذي نقل عنه ابن القيم الاقتباس الطويل السابق الذكر، والذي يقال إنَّه كان يقع في سبعين مجلداً فقد ضاع معظمه، وما وصل منه غير مجلَّدين، ولا حديث فيهما عن نظريتي المقاصد والسلطة أيضاً [29]. إنَّ ما يصلُ إليه ابن عقيل أنَّ العدالة الفقهية والقضائية مهمةً جداً، وهي ذاتُها محتاجة إلى سياسات أو تدبيرات لتجاوز القواعد الصارمة لدى الفقهاء، لكنَّها مهما اتَّسع أُفُقُها لدى فقهاء المذاهب وقُضاتها قاصرةٌ جداً عن قضاء حاجات الناس، بل إنَّحاجة الأمَّة تشتد إلى العدالة السياسية. ومن هنا تبرز الحاجةُ إلى التأليف بطرائق جديدةٍ في نظرية السلطة والعمل السياسي، في الوقت الذي يكون على الفقهاء المُضيّ في تطوير مفاهيم وآليات العمل الفقهي، وفي تطوير نظرية الشريعة ومقاصدها.

لقد كتب كثيرون من قبل في النظرية السياسية ومهمات الدولة وواجباتها. وكان من بينهم فقهاء كتبوا في الأموال والخراج، أو في الأحكام السلطانية. وقد كان هؤلاء يكتبون بدون غطاءٍ نظري أو مقدمات شافية. كما أنَّ الماورديَّ الشافعيَّ وأبا يعلى الحنبلي عندما كتبا في الأحكام السلطانية؛ فإنَّ التجربة التاريخية استغرقتهم إلى حدٍّ بعيد. ثم إنَّهم ما كانوا يملكون رؤيةً شاملةً للمسألة السياسية لضيق المجال الفقهي، وللتناكُر غالباً وسوء الظن بينهم وبين السياسيين، ولشكوكهم القديمة في الطبيعة الدهرية للسلطة.

29ـ نشر المجلدين الباقيين من كتاب ابن عقيل جورج مقدسي عام 1970. أمّا كتاب الواضح فقد نُشر مرتين في لبنان والسعودية (2010، 2012). ولجورج مقدسي أطروحة قديمة عن ابن عقيل أنجزها في فرنسا بإشراف هنري لاووست. وقد نشرها المعهد الفرنسي بدمشق قديماً.

وفيما بين ابن عقيل الحنبلي المتوفّى عام 513هـ وابن تيمية المتوفَّى عام 728هـ لا نعرفُ مَنْ كتب في السياسة بالمفهوم الجديد من الفقهاء. وإنَّما ظهرت عدة كتب تُعنى بالشأن السياسي على الطريقة الفلسفية أو طريقة نصائح الملوك أو ما يقاربها. وأشهرُ تلك الكتب: سياست نامه لنظام المُلْك الطوسي (ـ485هـ/ 1092م) وزير السلاجقة، وهو لا يتعامل في الكتاب مع مسألة السياسة بالمعنى الفلسفي أو الديني، بل جاء تأليفه على شكل مذكّرات رجل دولة في السياسات التي ينبغي اتّباعُها لتسْلم الدولة والسلطان[30]. لكن هناك ما يمكن قوله عن كتاب ابن حزم الأندلسي (ـ456هـ) في "السياسة" من الفترة نفسها. فهو مختلف وليس في نصائح الملوك. إنَّ الذي يميّز ابن حزم أنَّه كان فقيهاً بارزاً، وقد سمَّى كتابه: السياسة. وما وصلنا الكتاب بل هناك اقتباساتٌ عنه في "الشهب اللامعة في السياسة النافعة" لابن رضوان المالقي، و"بدائع السلك في طبائع المُلْك" لابن الأزرق. ومن خلالهما يمكن القول إنَّه يجمع بين منهجي متفلسفة السياسات العامة، وكتب الأحكام السلطانية. وابن حزم أكثر تشبثاً بظواهر النصوص من الحنابلة، ولذا فقد كان بوسعه مثل ابن عقيل بعد قليل التحرك حيث لا نصَّ يجب التقيد به. وقد كان هناك خصومُهُ من المالكية الذين يعتبرون المصلحة دليلاً فرعياً، وليست "السياسة" كما فهموها أكثر من اعتبار المصالح. بل إنَّ الشريعة بمجملها تؤول إلى جلب المصالح ودرء المفاسد[31].

جاء كتابُ ابن تيمية الحنبلي(- 728هـ/1327م) بعنوان: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، وهو الأول بعد التحوّل الذي أحدثه ابن عقيل الحنبلي الآخر (513-هـ/ 1119م) على مفهوم السياسة لدى الفقهاء. لقد أوضحنا من قبل أنَّ الحنابلة كانوا مختلفين مع الشافعية بشأن أمرين فقهيين هما: جواز تغليظ العقوبة على المرتكبين بما يتجاوز الحدود، ثم مَنْ يكون من حقّه إجراء العقوبة، أو أيّاً تكن العقوبة هل يجوز للسلطة السياسية إجراؤها أو إنفاذُها خارج القضاء. ما يقوله ابن عقيل إنَّ السلطنة (السلطة السياسية) يجوز لها ذلك إذا رأت فيه مصلحةً راجحة. فقد قصَّر القضاء بسبب الأفهام الضيّقة لتحقيق العدالة، وتجاوزت السلطة السياسية بهذا العُذْر حَدَّ السلطة أحياناً بحيث بلغ ذلك حدود "مخالفة حكم الله ورسوله"؛ ولذلك لا بُدَّ من رؤيةٍ جديدةٍ من الطرفين: القضاة والسياسيين لمسألتي مهمات السلطة الشرعية، وطرائق تحقيق العدالة. وهو الأمر الذي قام به ابن تيمية تحت العنوان الذي وضعه ابن عقيل، أي السياسة

30ـ قارن عن نظام الملك وسياست نامه والسلاجقة:Heribert Busse, Calif und Grosskönig Beirut, 1979

31ـ محمد إبراهيم الكتاني: شذرات من كتاب السياسة لابن حزم (2/514) (تذييل على بدائع السلك لابن الأزرق. تحقيق علي سامي النشار). وقارن بعبد الغني مستو: السياسة الشرعية، ص ص 194-192، ونصر عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي، ص 140، ونجاح محسن: الاتجاه السياسي عند ابن حزم، 1999، ص 18-3.

الشرعية. وهو في الرسالة يخاطب وُلاة الأمور، لكنَّه يخاطب أيضاً الفقهاء والقضاة، وإن اعتبرهم من الرعية، بينما هم في الحقيقة من أهل الولايات، أي من أهل السلطة. ولذلك فإنَّ الرسالة تستحق التلخيص لفهم المتغيرات التي جاءت بها الرؤية الجديدة.

لا يذكر ابن تيمية[32] ابنَ عقيل، ولا سبب تسمية ما كتبه بالسياسة الشرعية، بل يقول إنَّ دافعه لكتابة الرسالة الحديث الذي ورد في صحيح مسلم:"إنَّ الله يرضى لكم ثلاثاً: أن تعبدوه ولا تُشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تَفرقوا، وأن تُناصحوا مَنْ ولّاه الله أمركم". الدافع إذن: الاعتصام بوحدة الأمَّة والدولة، وأنَّ المُناصحة لوُلاة الأمر واجبٌ بحسب الأثر النبوي. يؤسِّس ابن تيمية الفقيه أصل السلطة ومهماتها على الآيتين 58 و59 من سورة النساء: {إنَّ الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل.. يا أيُّها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم؛ فإنْ تنازعتم في شيءٍ فرُدُّوهُ إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخِر، ذلك خيرٌ وأحسنُ تأويلاً}. الأمر الإلهي إذن يحدّد مهمات السلطة في المجتمع بأداء الأمانات، وبتحقيق العدالة. والأمانات في نظره قسمان: الولايات، أو إدارة الدولة، والتصرف الحَسَن في الناتج الاجتماعي أو ما كان الفقهاء القُدامى يسمُّونه: قسمة الفيء. وهذان الأمران هما "جماع السياسة العادلة، والولاية الصالحة" [33]. ويطيل ابن تيمية في مسألة استعمال الأصلح في سائر الولايات. أمَّا الأموال فتنقسم إلى قسمين: الأموال السلطانية التي تتولاها السلطة مباشرةً وتتوخى فيها الإنصاف والعدالة، والقسم الثاني هو الحقوق الواجبة للأفراد والفئات. أمَّا الجزء الأول فهو من مهمات إدارة الدولة، ولذلك أطال ابن تيمية في دراسة قضية الولايات ومُراعاة الكفاءة والنزاهة فيها. وأمَّا الجزء الثاني فهو من مهامّ القضاء، ولذلك هناك سِماتٌ أهمُّها العلم والعدالة في القضاة، ومُراعاة الدولة لهذين الشرطين في تعيين القُضاة. وبالنظر لذلك فإنَّ المسؤولية مشتركةٌ لإحقاق الأمانات بين الوُلاة والرعيَّة، ويقرّر ابن تيمية أنَّ الظلم يقع من الطرفين من مثل النزاعات التي تحصل بين الجند والفلاحين. أمَّا الركن الآخر من ركني مهمات السلطة بحسب الآية {وإذا حكمتم

32ـ ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. نشر وزارة الأوقاف بالمملكة العربية السعودية، 1418هـ. وقد نشرت الرسالة عشرات المرّات. وما كُتبت محاولات جادة في التفكير السياسي لابن تيمية. لكن انظر دراسة Laoust الذي ترجم الرسالة التيمية للفرنسية، وكتب لها مقدّمة ضافية. ولنقارن الآن بدراسة جديدة لـ:Ovamir Anjom: Politics, Law and Community, the Taymiyyan Moment) 2012). فقد ناقش بإسهاب علاقات الفقهاء بالسلطة (ص 139-93). وعقد باباً طويلاً لمبادرات ابن تيمية العقدية والفقهية والسياسية، المهمُّ منها فيما يتصل بالموضوع الذي نناقشه ص ص 265-228.

33ـ السياسة الشرعية، ص 12. وقارن برسالة ابن تيمية في الحسبة، ص ص 24-16 حيث يتبين أنّ تلميذه ابن القيم في الطرق الحكمية وأعلام الموقعين قد مزج بين كلامي ابن عقيل وابن تيمية.

بين الناس أن تحكموا بالعدل} فيفهم ابن تيمية منه أنَّ العدل قوامُهُ أمران: الحدود والحقوق. وتتولى السلطة مباشرةً إنفاذ الحدود والحقوق التي " ليست لقومٍ معينين، بل منفعتها لمطلق المسلمين أو نوعٍ منهم، وكلهم محتاجٌ إليها وتُسمَّى حدودَ الله، وحقوق الله...، مثل الحكم في الأمور السلطانية، والوقوف والوصايا التي ليست لمعيَّن، فهذه من أهم أمور الولايات". ويستشهد صاحب السياسة الشرعية على ضرورة وجود سلطة لإنفاذ الحدود والحقوق بمقولة الإمام علي: "لا بدَّ للناس من إمرةٍ برَّةٍ أو فاجرة... تُقامُ بها الحدود، وتأمن بها السُبُل، ويُقسَمُ بها الفيء...". ويمضي قُدُماً في تفصيل الحدود والحقوق التي يكون على السلطة أداؤها من أجل تحقيق العدالة، وإحلال الأمن، مثل عقوبة المحاربين وقُطّاع الطرق، وضرورة تعاوُن الناس مع السلطة لتأمين أمنهم وحقوقهم. وهناك لا ينسى ابن تيمية بعد الحدود والحقوق المفصَّلة واجب السلطة في الجهاد للدفاع عن الناس والدار. والقتال عنده نوعان: قتال الاضطرار دفعاً عن الدين والحرمة والأنفُس. والنوع الآخَر قتال الاختيار "للزيادة في الدين وإعلائه ولإرهاب العدو...".

وتأتي بعد الحقوق والمهمات التي ليست لمعيَّن وتتولاها الدولة مباشرةً، الحدود والحقوق التي لفردٍ معين مثل جرائم القتل والجِراح والأعراض، ومثل المعاملات والنزاعات بين الأفراد. وهو في هذا الشطر من الكتابلا ينكر حقَّالقضاء صراحةً، بل المفهوم أنَّ هذا المجالَ كلّه هو شأن القضاء، ثم إنَّه تكليفٌ مشتركٌ للطرفين: السلطة والفقهاء، وجزءٌ من الشرعية المتمثلة في أداء الأمانات، وتحقيق العدل. ولذلك، وبسبب هذا الاشتراك، أو لأنَّ «السياسة العادلة» تقتضي اصطلاحاً عليها، لأنَّ الله سبحانه يخاطب في الآية الثانية الذين آمنوا وليس الولاة فقط؛ فإنَّ ابن تيمية يعقد فجأةً فصلاً للمشاورة، إشعاراً بالاشتراك في القرار. وبدلاً من أن يعقد فصلاً لوجوب الإمارة بعد حديث الإمام علي السالف الذكر مثلاً، عاد فعقد فصل "وجوب اتخاذ الإمارة" في نهاية الرسالة معتبراً أنَّ "ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها؛ فإنَّبني آدم لا تتمُّ مصلحتهم (إلا بالاجتماع) لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بدَّ لهم عند الاجتماع من رأس..". فهل قام ابن تيمية بذلك، أي الحديث عن الشورى وعن وجوب اتخاذ الإمارة أخيراً اتباعاً لتقليد الأحكام السلطانية، أم لأنَّه يعتبر ذلك من السياسة، والسياسة الشرعية، رعايةً للمصالح العامة، والمقاصد الكبرى للشريعة والمتعلقة بأداء الأمانات، وإقامة العدل في الأرض؟ الظاهر أنَّ الأمر الثاني كانت له الأَولوية. ولو كان هدفُهُ اتّباع تقليد الأحكام السلطانية لذكر هاتين المسألتين في الباب الأول، أي باب وجوب الإمامة أو السلطة وما يتعلق بذلك. إنَّما من ناحيةٍ ثانيةٍ ليس من السهل اعتبار الشورى والمشاورة من "السياسة"، لأنَّ لها دليلاً خاصاً، بمعنى ورود المطالبة بها في نصّ القرآن وكلام النبي ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ وسنته. ولذا فإنَّ ذكر الأمرين: وجوب الإمارة، والمشاورة، قد يكون سببه إضافةً لإظهار وحدة الأمَّة، واعتصامها بحبل الله، وضرورة اشتراكها في الأمر وتضامنها، من باب التعليل العقلي

والمصلحي بعد إيراد النصوص كما هي طريقة الفقهاء في تعليل الأحكام[34]. ثم إنَّ الطريف أنَّه في هذا الموضع يعود للتشكيك في الذين يسعَون لتولّي الشأن العام من أهل السياسة، فيقسم مريدي الرئاسة إلى أربعة أقسام: الذين يريدون العلوَّ على الناس، والفساد في الأرض- والذين يريدون الفساد بدون علوٍّ مثل اللصوص وقُطّاع الطرق- والذين يريدون العلوَّ بدون فساد لحبهم للسلطة والسلطان- وأخيراً أولئك الذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فسَاداً، وهم قِلّةٌ في نظره،وهم من "أهل الجنَّة".

لقد استجاب ابن تيمية إذن لدعوة ابن عقيل في توسيع مجال "السياسة"، بحيث يتحرَّر حراك السلطة الشرعية من تهمة مواجهة الشريعة بالسياسة،وإنَّما بما لا يؤدي إلى الإخلال بمقصدَي أداء الأمانة، وتحقيق العدالة. وهذه الرؤية لمهام السلطة السياسية وغاياتها، لا ترتبط بصيغة الخلافة التاريخية التقليدية، بل هي رؤية لمهمات أيّ سلطة إسلامية. ثم إنَّ رؤية أو نظرية ابن تيمية لها وظيفةٌ أُخرى، تتمثل في مقابلة رؤى المتفلسفة وكتاب نصائح الملوك لمهمات ووظائف السلطة السياسية، برؤيةٍ إسلامية.

وما ترك ابن قيّم الجوزية(751-هـ/ 1350م) للشكّ موضعاً حين نسب القول بجواز عمل "السلطنة" بالسياسة، وتسميتها سياسة شرعية إلى ابن عقيل الحنبلي صاحب التعريف المشهور للسياسة بأنَّها: ماكان فعلاً يكونمعه الناس أقرب إلى الصلاح، وأبعد عنالفساد، وإن لميضعه الرسول، ولا نزل بهوحي[35]. وهكذا فهويصّرح بحق السلطة في التصرف بالعقوبة والمثوبة "سياسةً"، أي تقديراً للمصلحة من خارج القضاء. وهو يعلِّل ذلك بالتفريط من جانب الفقهاء في تطوير القضاء وجهاز الأدلة والاستدلال. وقد تسبَّب هؤلاء المعطِّلون (الشافعية!) بإعطاء الانطباع "أنَّ الشريعة قاصرة ولا تقوم بمصالح العباد! فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأنَّ الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمرٍ وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً وفساداً عريضاً...". وهكذا فإنَّه في الوقت الذي فرَّط فيه بعض الفقهاء، فإنَّ بعض الساسة والولاة قد أسرفوا أو أفرطوا. وبذلك فإنَّ "كلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله، وأنزل

34ـ يعتبر Johansen أنَّ هجوم ابن تيمية على "شكلانية" الفقهاء، كان لصالح الدولة المملوكية. والواقع كما أوضحنا أنَّ الذي فتح باب "السياسة" على " الشرعية" هو ابن عقيل الحنبلي أيام السلاجقة، وقبل المماليك بمائة عام، وعنه أخذ كلٌّ من ابن تيمية وابن القيم. وقارن:

Johansen, Baber: " Signs as Evidence: The doctrine of Ibn Taymiyya(d. 1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (d. 1351) on Proof" ILS 9.2 (2002): PP.168-193.

35ـ ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ص -17 19.

به كتابه. فإنَّ الله سبحانه أرسل رسله، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات...، لقد بيَّن سبحانه بما شرعه من الطرق أنَّ مقصوده إقامة العدل بين عباده، وقيام الناس بالقسط، فأيّ طريقٍ استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين، وليست مخالفةً له...". والطريق المقصودة هي في إمكان أن يتولّى ذلك الأئمة والولاة والسلطات السياسية، وأن يمكن ذلك من طريق الأمارات والقرائن التي لا تبلغ درجة البينات، وأن يمكن استعمال وسائل إرغام لا يستخدمها القضاةُ عادةً في الحصول على الإقرار. وكلُّ هذه الخطوات أو الإمكانيات تُسمَّى سياسة أوسياسة عادلة أو شرعية، بالنظر إلى ترجيح تحقق المقصود (إقامة العدل).

إنَّ المصادر البعيدة لاعتبارات ابن القيّم هي المرويات والآثار عن النبي ـ صلى الله عليه وسلّم ـ والراشدين، بل وَمَنْ بعدهم. وبالطبع ما كانت وسائل الأئمة في إحقاق العدالة ممَّا سمَّوه سياسة قاصرةً على استخدام العنف والترهيب، بل من السياسة أيضاً قيام عثمان بجمع القرآن، وأمر عمر للصحابة أن يُقلُّوا رواية الحديث عن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلّم ـ وعشرات بل مئات الأمثلة والحالات الأُخرى، وكلّها واردةٌ عن الخلفاء الراشدين ومَنْ بعدهم. والذي يقصده ابن القيّم من وراء ذلك أنَّ الراشدين كانوا يعطون أنفسهم صلاحيات قضائية باعتبارهم المسؤولين عن العدالة، وما قال أحدٌ وقتهالماذا لم يعهدوا بذلك للقضاء، وينبغي أن يبقى الحال على ذلك؟

على أنَّ ابن القيّم (ومن قبله ابن عقيل) ماكانوا يقصدون إلى تقوية قُدُرات السلطة السياسية على إحقاق العدالة وحسْب؛ بل كانوا يريدون من جهة ثانية رفْع كفاءة القضاء، ودعم قدراته في نشر العدل بين الناس. فإذا كان ابنُ عقيل ومَنْ بعده قد اعتبروا تصرفات السلطة السياسية (السلطنة) المؤدية إلى نشر الأمن وحفظ الحقوق من السياسة العادلة؛ باعتبار حقهم في ذلك، ولأنَّ القضاء ما كان قادراً على تجاوز الحيّز الضيّق الذي حدَّده لنفسه؛ فإنَّهم أرادوا من جهة أُخرى العمل على إقدار القضاء بحيث تتكامل الجهتان. فبخلاف الشافعية، أراد المالكية والأحناف (والحنابلة) أن يكون من حقِّ القضاة أيضاً استخدام السياسة أو وسائلها، لمساعدتهم في عملهم القضائي. ولذلك وبعد الباب الأول في كتابه: "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية"، والمعني بالسياسات العادلة والشرعية للأئمة والولاة من خارج القضاء؛ يعقد ثلاثة أبواب أُخرى موجَّهة كلّها للقُضاة، وكيف يكون من حقهم وواجبهم استخدام "السياسة" في الوصول إلى الحكم القضائي العادل، بدلاً من الجمود عند قاعدة: البينةُ على مَن ادَّعى، واليمين على مَنْ أنكر. وما فعله ابن القيم في "الطرق الحكمية" من توازُن بين الولاة والقضاة، قام بأكثر منه في "إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين"، حيث ركّز في الكتاب الضخم على ما سمَّاه سياسات القضاء، والإمكانيات الشاسعة للقضاة في إحقاق سياسة عادلة من خلال القضاء، بدلاً من الشكوى المستمرَّة من اعتداء "السياسة" على

الشريعة! يتساءل ابن القيم من أجل تهدئة الأمزجة وعدم تكبير العناوين من جانب الشافعية: "هذه السياسة التي ساسوا بها الأمَّة وأضعافها هي من تأويل القرآن والسنَّة. ولكن: هل هي من الشرائع الكليَّة التي لا تتغير بتغير الأزمنة، أم من السياسات الجزئية التابعة للمصالح، فتتقيد بها زماناً ومكاناً[36]؟"

ثالثاً: السياسة الشرعيّة ومقاصد الشريعة:

في القرن الثامن وما بعده، بقي فقهاء الشافعية عندما يتعلق الأمر بالسياسة والشريعة عند تقليد الكتابة في الأحكام السلطانية. وهكذا فعل ابن جماعة (- 733هـ/ 1332م) في تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام. ولنلاحظ أنَّه استخدم مفرد "التدبير"، وليس مفرد السياسة. أمَّا الفقهاء الآخرون من الحنابلة والحنفية والمالكية فقد اندفعوا للكتابة في السياسة الشرعية، لكنَّهم يخلطون في المضامين بين السياسات والمصالح أو المقاصد، فيدخل الأحناف من باب أحد أدلتهم الفرعية، وهو الاستحسان. وهكذا فعل ابن نجيم (980-هـ/ 1572م) وطوغان المحمدي(875هـ/1074م)، وودده خليفة (973هـ/1565م) وصولاً إلى محمَّد بيرم الأول في القرن الثامن عشر(1214-هـ/ 1799م) ـ في حين نشط الحنابلة في مسألة المصالح تحت عنوانين: السياسة الشرعية، والمصلحة المعتبرة - وهما يتوحدان في سائر أعمالهم؛ وذلك ما ظهر في مؤلفات ورسائل ابن تيمية وابن القيم ونجم الدين الطوفي ومرعي بن يوسف الحنبلي. أمّا المالكية فراهنوا منذ البدايةعلى دليل المصالح المرسلة في مذهبهم. وقد أفضى بهم ذلك إلى أعمال كبرى في مجال مقاصد الشريعة وبخاصةٍ في القرنين السابع والثامن للهجرة على أيدي القرافي (684-هـ/ 1285م) والشاطبي (790هـ/1388م) وابن فرحون (792-هـ/ 1389م).

يتعلق الأمر إذن في هذه الفقرة الأخيرة عن المرحلة الكلاسيكية من استخدامات مفرد ومصطلح السياسة والسياسة الشرعية بالانفتاح والتلاقي بين أطروحتي السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة. فالسياسة الشرعية كما نعرف عمادُها ومسوِّغها تحقيق المصلحة أو المصالح المشتركة بين السلطة والرعية.أمَّا مبحث المقاصد الشرعية فهو ناجمٌ عن نُضج علوم الفقه وأُصوله، والمُضيّ قُدُماً في التأسيس الفلسفي لعلوم الشريعة بعد التأسيس الاستنباطي والتقعيدي. ومع أنَّ المالكية والحنابلة كانوا روَّاداً في مجالي السياسة الشرعية ومقاصد الشريعة؛ فإنَّ الشافعية الذين أظهروا حرجاً في مسألة السياسة الشرعية، ما كان عندهم الحرج ذاته في مسألة مقاصد الشريعة. ولذلك كانت هناك انطلاقةٌ عامةٌ لدى سائر الفقهاء باتجاه المصالح الضرورية والمقاصد العامة للشريعة، بينما تردَّد

36ـ ابن قيم الجوزية: الطرق الحكمية، ص 163.

الشافعية في استعمال عنوان "السياسة الشرعية"، مع التقاء المذاهب الثلاثة الأُخرى على استعمال المقاصد والسياسة بالمعنى نفسه بعد القرن السابع الهجري. بل إنَّ هناك من يميز بين الأمرين لكنْ مع القول بالتلازُم. فالمقاصد الضرورية أو المصالح الضرورية يثبت بالاستقراء عند الشاطبي أنَّها خمسة هي[37]: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال."وهي التي جاء حفظها في كلِّ ملة" [38]. أمَّا السياسة أو السياسات الشرعية فهي التقديرات المصلحية والوسائل والأدوات والأحكام التي ينبغي أن يستخدمها الساسة والوُلاة والقُضاة من أجل تحقيق تلك المقاصد، والتي يتمثل معناها العميق في إقامة العدالة، التي تضمن وجود الإنسان وأمنه واستقراره. فالمقاصد الشرعية فقهٌ لا يستغني عنه المجتهد وعامة الفقهاء والأئمة الذين تهمُّهم مصالح الخَلْق في دنياهم وأخراهم. والسياسة الشرعية عندهم أمرٌ ونهيٌ واستصلاحٌ وإرشاد ممَّن وُهب سلطاناً دينياً أو دنيوياً باتجاه بلوغ مقاصد الشريعة الكبرى[39]. وفي حين ظَلَّ كُتَّاب "السياسة الشرعية" من الفقهاء إلى زمن محمد بن حسين بيرم، يجمعون بين أمرين: الفقه السياسي، والفقه القضائي، فيبدؤون أعمالهم بإيضاح ضرورة السلطة والسلطان، وحقّ الدولة في اتّباع سياسات تحفظ الاستقرار وتردع المجرمين. ثم تُخصَّصُ بقية فصول الرسالة أو الكتاب لأساليبتحقيق العدالة القضائية بطرائق أكثرمرونةً ممَّا اعتاده الفقهاءُ في منظوماتهم المذهبية. أمَّا كُتَّاب مقاصد الشريعة (من المالكية والحنابلة) أو محاسن الشريعة (من الأحناف)؛ فإنَّهم يتراوحون بين فلسفة الشريعة وأُصولالفقه، وأهدافهم جميعاً ثلاثة: الرفع من شأن الأُفق الإنساني والأخلاقي للشريعة، والمزاوجة بين تعليل التشريع وحكمة التشريع، والسعي لاستثمار كل مقصدٍ بتحويله إن أمكن إلى قاعدةٍ أو قواعد فقهية أو أصولية تصلح للاستنباط والاجتهاد.

لقد كانت مقولة «السياسة الشرعية» في المصطلح والمفهوم إنجازاً مشتركاً بين المتفلسفة وكُتَّاب الديوان وكُتَّاب نصائح الملوك والفقهاء. وهي تعبِّر عن مزيد من الانسجام والتنسيق بين الفقهاء ورجالات الدولة. وقد ظهر تذمُّر الفقهاء في القرن الرابع من تغوُّل الوُلاة وأهل السلطة على الناس بما يتجاوز ما تطلبه الشريعة من عقوبات، مع اعترافٍ من جانب آخرين أنَّ القضاة (الشافعية على الخصوص) يرون أنَّ "السياسة" تعتدي على "الشريعة" أو تتجاوزُها. والحقيقة أنَّ قادة الشرطة والمحتسبين هم الذين كانوا يتجاوزن القضاء ويُجرون التعزيرات بأنفسهم ضد المرتكبين، والتي تتجاوز أحياناً الحدود. وهذا فضلاً عن «القضاء السياسي» الذي يشمل قضاء المظالم وقضاء

37ـ الشاطبي: الموافقات. نشرةعبد الله دراز. في أربعة أجزاء، 1978.

38ـ الموافقات، 2/126-127.

39ـ عن إحياء علوم الدين للغزالي 1/13. وقارن بعبد الغني مستو: السياسة الشرعية، ص ص 202-199.

البُغاة أو المعارضين السياسيين، وقد صار هذان المجالان من امتيازات السلطة السياسية منذ أيام الأُمويين[40]. لقد عمد الفقهاء في القرن الخامس لتقديم مبادرة مزدوجة لحلِّ الإشكال الناجم عن تجاهُل القضاء من جهة، وعن لزوم الاعتراف للسلطة بضروات سياسية تتجاوز مسائل الاعتراض عليها لمعاقبتها "المحاربين" ولصوص المصر خارج القضاء.

أعاد الماوردي وأبو يعلى في كتابيهما في "الأحكام السلطانية" التأكيد على نظرية السلطة والخلافة، والولايات أو الوظائف التي تتولاها وتقوم عليها في الدولة الإسلامية. وقد اعتبرا الشرعية مستمرةً ومستتبّةً رغم ظهور السلطنة، التي استوعبوها ضمن (وزارة التفويض)، وإمارة الاستيلاء. وما رضي إمام الحرمين الجويني في "غياث الأُمم" بهذا المخرج، لكنَّه ما استطاع اقتراح بدائل من خارج الواقع السلطاني. وظلّت السياسة "شوكةً" في عينه لأنَّها تشبه تصرفات الملوك المنقرضين! إنَّ أهمية ما فعله ابن عقيل الحنبلي أنَّه اعترف للسلطة السياسية بحقٍّ الاستقلال في الشأن السياسي، بما في ذلك الجوانب القانونية باعتبارها ضروريةً لتحقيق المصالح العامّة. وحاول من ناحية أُخرى استحداث نهضة في الفقه والقضاء بالعمل مع زملائه الحنابلة والمالكية والأحناف على دفع القُضاة للاعتراف بما سمَّاه "السياسات" الفقهية والقضائية، ثمَّ بما صار معروفاً لدى الفقهاء، بما في ذلك الشافعية منهم، من فقهٍ للمصالحالضرورية أو العامَّة. وعلى ذلك مضى الفقهاء في القرون التالية في السبيلين اللذين كانا بدءاً منفصلَين ثم تلاقيا.

وقد أدّت «السياسة الشرعية» إلى تقوية التنسيق وانتظامه بين السلطات والفقهاء في الأزمنة الجديدة التي تضاءلت فيها الخلافة، وارتفع شأن السلطنات. ولا ينبغي أن ننسى أنَّ المماليك اعترفوا رسمياً بالمذاهب الفقهية (السنيَّة) الأربعة، وعيَّنوا منها قُضاةً في سائر الأمصار، إضافةً إلى تولّي هؤلاء التدريس بالمدارس والإشراف على أَوقافها. لقد توازت مقولة السياسة الشرعية إذن مع السيطرة الفقهية على المدارس والأوقاف. ثمَّ في مقابل تواري الخلافة تماماً، جاء الاعتراف المملوكي بالمذاهب الفقهية الأربعة. وهكذا فإنَّ فكرتي الفصل بين الشأنين الديني والسياسي استقرّت تماماً، وظلت السياسة لأرباب السيوف، مع ضرورات التنسيق مع أرباب الأقلام فيما يخصُّ ممارسة أعمالهم، والعلائق مع المجتمع والعامة. كما أنَّه من ناحيةٍ أُخرى فإنَّ مباحث مقاصد الشريعة أو فلسفة التشريع من جهة، والسياسات الاصطلاحية والقضائية من جهةٍ أُخرى، دفعت الفقه وعلومه باتجاهاتٍ متطورة وبنّاءة. وصحيح أنَّها لم تحظَ دائماً بالإجماع، لكنَّ أحداً ما استطاع إنكارها ولا تجاهُلَها.

40ـ قارن عن مسألة الاعتراف بالمذاهب وتعيين القُضاة مقدمتي على تحفة الترك للطرسوسي، ص ص 21-15.

على أنَّ ذلك إن كان صحيحاً بالنسبة إلى فقه التعليل وفقه المصالح والمقاصد، فإنَّه ما صار إجماعياً في أوساط الفقهاء بالنسبة إلى السياسة والسياسة الشرعية. فها هو ذا الطرسوسي الحنفي(758هـ/ 1356م) في كتابه: "تحفة الترك" يعود للشكوى من اعتداء السياسة على الشريعة[41]. بينما الحقيقة أنَّ الأمر ما تجاوز مصير حاجب السلطان إلى الاستئثار بفضِّ النزاعات بين أُمراء المماليك وعدم عرضها على القضاء. وقد تجاوز المقريزي (845هـ/1441م) تذمُّر الطرسوسي إلى ادعاءٍ هائلٍ يشبه اتهام الجاحظ (255هـ/866م) لكُتّاب الديوان بخيانة الدولة والإسلام لصالح سياسات وآداب بني ساسان! أمَّا عند المقريزي فإنَّ أُمراءَ المماليك ما اتّبعوا سياسات بني ساسان، ولا سياسات فلاسفة اليونان؛ بل إنَّه يتهمهم باتّباع ياسة جنكيز خان! يكتب المقريزي في فصلٍ له في الخِطط صار مشهوراً[42]: "وكانت أحكامُ الحُجَّاب أولًا يقالُ لها حكم السياسة، وهي لفظةٌ شيطانيةٌ لا يعرف أكثر أهل زماننا اليومَ أصلَها ويتساهلون في التلفظ بها ويقولون: هذا الأمر ممَّا لا يمشي في الأحكام الشرعية وإنَّما هو من حكم السياسة...، وهي في الحقيقة كلمةٌ مُغْلية أصلُها ياسة حرَّفها أهلُ مصر وزادوا بأوّلها سيناً فقالواسياسة، وأدخلوا فيها الألف واللام فظَنّ مَنْ لا علمَ له أنَّها كلمةٌ عربيةٌ، وما الأمر فيها إلا ما قلتُ لك..". لقد بالغ المقريزي وشطّ مدفوعاً لذلك بتلاعُب بعض أُمراء المماليك بالقضاء العادي وقصْر سلطته على العامَّة، بينما صاروا هم يحتكمون فيما بينهم إلى حاجب السلطان الذي يفضُّ النزاعات بين الأُمراء بمقتضى الأعراف المتوارثة ضمن السلالات التركية.

إنَّها الطبيعة الدهرية للسلطة، أو «طبيعة المُلْك» كما يسمّيها ابن خلدون. وإذا كان الانسجام الأوّلي قد حصل بين الدولة والفقهاء بعد انقضاء محنة خَلْق القرآن؛ فإنَّ التنظير لآيين السلطة هيبةً ووظائف، بدأ لدى كتَّاب نصائح الملوك باكراً في القرنين الثاني والثالث للهجرة، ثم وصل إلى صفوف الفقهاء في القرنين الرابع والخامس. وفي هذين القرنين حصل اعترافان نظريان وليس اعترافاً واحداً من جانب معظم الفقهاء، والذي جرى التعبير عنه تحت عنوان "السياسة الشرعية": الاعتراف الأول بوجود مجالين: سياسي وشرعي أو ديني. وقد كان ذلك حاصلاً من الناحية العملية منذ أيام أحمد بن حنبل. لكنَّه لدى ابنعقيل(513هـ) ثمّ لدى القرافي (684-هـ) صار مقولةً لدى الفقهاء أيضاً. وقد ذكَّرونا بكلام الغزالي (505-هـ/1111م) في إحياء علوم الدين أنَّ السياسة من الأصول التي لا قوام للعالم بدونها. وهي عنده ليست من علوم الدين، بيد

41ـ قارن بدراستي: الفقه والسياسة في التجربة الإسلامية الوسيطة؛ بمجلة التسامح، م25، 2009، ص ص 75-38.

42ـ الطرسوسي: تحفة الترك فيما يجب أن يُعمل في الملك. تحقيق ودراسة رضوان السيد. الطبعة الثانية 2013، ص 42، 63، 178.

أنَّ سلامة الدين لا تتمُّ إلا بهذا العلم (علم السياسة)[43]. أمّا الاعتراف الثاني فهو وجود نتائج سياسية وقانونية تترتب على ذلك، وهي التي كانت تزعج الفقهاء أكثرمن أي أمرٍ آخر، لأنَّها تتعلق بصلاحياتهم ووظائفهم، ولاعتقادهم أنَّهم القائمون على إنفاذ حكم الله وشريعته. وبسبب هذا القلق رغم التسليم السكوتيظلَّ موضوع الشريعة والسياسة، والتداخل أو الافتراق الحاصل مثيراً للقلق لدى بعض الفقهاء والزهَّاد. وقد تعلّق تارةً بحوادث معينة، كما في حالات الطرسوسي والمقريزي والسبكي(في معيد النِعَم). كما كان مبدئياً في حالات أُخرى بسبب الطبيعة الدهرية للسلطة، والتي لا تبعثُ على الاطمئنان. وعندما انقضى الزمن المملوكي، وجاء الزمن العثماني، زمن السلاطين الغُزاة المجاهدين، سكت الفقهاء في المرحلة الأولى على هذا الجبروت المستخدَم لصالح الدين(!)، لكنَّ الزهَّاد والصوفيَّة لم يسكتوا. ثم ظهر في القرنين الخامس عشر والسادس عشر خطابٌ فقهيٌّ يقابل بين الشريعة والقانون، مثلما كان فقهاء الشافعية يقابلون بين السياسة والشريعة. وقد كان ذلك لإقبال بني عثمان وفي طليعتهم سليمان القانوني(1522-1566م) على اشتراع تنظيمات إدارية وإقطاعية وضريبية وعقوبات، اعتبرها القُضاة متعديةً على صلاحياتهم المرتبطة في وعيهم بالشرع الإلهي. ثم جرت تسوية المشكلة عنطريق»المعروضات»، أي التشاور بين الطرفين (السلطان وشيخ الإسلام) بمبادرة من أحدهما قبل الإصدار أو قبل الاعتراض العلني[44]. ولذا ففي حين خمد التأليف في المقاصد الشرعيَّة أيام العثمانيين، ظلَّ التأليف في السياسة الشرعية مستمرّاً، إنَّما دون أن يحدث فيه تطويرٌ كثير. فبعد المقدمة القصيرة في فضل السلطة والسلطان وضرورتهما، وإيضاح حقّ السلطنة في اشتراعات المصالح العامة، تنصبُّ بقية الفصول على تثقيف القُضاة وتذكيرهم بالرُخَص والفتاوى والأقوال المرجوحة والنوادر في المذهب الحنفي. بل وتذكيرهم أيضاً بآراء فقهاء الحنابلة والمالكية الذين يتوسعون في فقه المصالح وسياساتها. والمقصود من وراء ذلك كلّه أمران: الإيضاح للقضاة وللحكام معاً أنَّ السياسات السلطانية ليست خارجةً عن الشريعة. والإيضاح للحكام على وجه الخصوص أنَّ هناك رُخَصاً ومخارج وحيلاً يستطيعون التصرف من خلالها، بحيث لا يضطرون للخروج على "حكم الله ورسوله".

رابعاً: السياسة الشرعية في الأزمنة الحديثة: ملاحظات

كان خير الدين التونسي(1889-م) أوَّل من استخدم مصطلح "السياسة الشرعية" في الأزمنة العربية الحديثة. وقد نبَّهَنا لمصدره في الاستخدام في الفقرة رقم 34 من كتابه: "أقوم المسالك في

43ـ المقريزي: الخطط 3/386-387. وقارن بدراستي: الدين والدولة في الإسلام، إشكالية الوعي التاريخي؛ في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، بيروت 2011، ص ص 363-411.

44ـ الغزالي: إحياء علوم الدين 1/13.

معرفة أحوال الممالك". ففي مقدمته للكتاب التي اقتدى فيها بابن خلدون في المقدمة المشهورة، توسَّع في استخدام فكرة المصالح، وكان هدفه من وراء ذلك الاحتجاج لضرورات التجديد السياسي، وإقامة التنظيمات، أو المؤسسات، شأن الدول الأوروبية الحديثة التي عرض لتجاربها بالتفصيل في كتابه الضخم. قال خير الدين: إنَّ الشريعة الإسلامية كافلةٌ لمصالح الدارين، والتنظيم أساسٌ متينٌ لإقامة نظام الدنيا[45]. ولذلك ساءه أن يرى بعض علماء الدين-الموكول لأمانتهم مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام- معرضين عن استشكاف الحوادث الداخلية، وأذهانُهُم عن معرفة الأمور الخارجية خليَّة. ومسألةُ الاعتبار- أي قياس الحال على الحال- مقولةٌ خلدونيةٌ بارزة. لكنَّ خير الدين يطلب من علماء الدين دعم التنظيمات الحديثة لسببين: لأنَّ الشريعة كافلةٌ لمصالح الدارين، فإن لم يقوموا بالاهتمام بالشأن الدنيوي أخلُّوا بركنٍ من الركنين فيُفضي ذلك إلى اختلال نظام الدين أيضاً. وأمَّا السبب الثاني فهوأنَّ التقدم الأوروبي- الذي طما سيلُهُ في الأرض- يتطلب اهتمام الجميع بدفع السيل، ومن ضمنهم النخب السياسية والدينية. والوسيلةُ لهذا الاهتمام ذات شقين أيضاً: القول باقتباس ما يوافق الشريعة الإسلامية من محاسن التقدُّم الأوروبي، والدعوةُ لذلك بين عوامّ المسلمين الذين ما يزالون يشدّدون الإنكارَ على من يستحسن شيئاً لدى غير المسلمين. إنَّ على علماء الإسلام في نظر خير الدين أن يقتنعوا أنَّ تحقيق المصالح المستجدة التي صارت ضروريةً لتحسين أحوال المسلمين- ومنها التنظيمات- هي من مقاصد الشريعة ومستحسَناتها. وهكذا فإنَّ هناك ضرورةً للتعاون بين رجال الدين ورجال السياسة. وفي الفقرة رقم 34 السالفة الذكر في مقدمة أقوم المسالك ذكر خير الدين أخيراً المصدر الفقهي الذي اعتمده في مطالبته لعلماء الدين التونسيين بالمشاركة في عمليات النهوض والتجديد، وهو: رسالة بيرم الأول (1718-1799م) في السياسة الشرعية. وهو يسمّيه أستاذ المشايخ الحنفية، ومحطّ رحال الإفتاء بالديار التونسية. وقد عرَّف فيها "السياسة": بأنَّها القيام بالأعمال التي يكون معها حال الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عنالفساد، وإن لم يضعْهُ الرسول ولا نزل به الوحي[46]. والطريف أنَّ المفتي الحنفي لتونس أو شيخ الإسلام في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، يأخـذ هذا التعريف للسياسة عن الحنـبلي ابن قيّم الجوزية(751-هـ) والذي نقـله بدوره عن الفقيه الحنبلي الآخر ابن عقيل(- 513هـ) كما سبق. وما يقصده خير الدين من وراء ذلك الاعتماد على هذا التعريف لشرعنة فكرة السياسة القائمة على المصلحة. وقد تابع خير الدين الاقتباس من رسالة بيرم في السياسة الشرعية، فذكر فقهاء المالكية مثل ابن المؤَّاق الأندلسي، والقرافي المصري. وقد عرف خير الدين رسالة بيرم مخطوطةً من ابنه لأنَّها

45ـ قارن بـ Richard Repp, The Mufti of Istanbul, 1989, PP. 187-191; Haim Gerber: Qanun and Shari'a in the Ottoman Context; in: Islamic Law (ed. R. Repp), Vol. II, 153-173.

46ـ خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، 2-1. تمهيد وتحقيق المنصف الشنوفي، 1972. الفقرات من 4 إلى 33.

لم تُطبع حتى عام 1886م، بينما نشر خير الدين كتابه عام 1867م. وقد ذكر بيرم أنَّه لخَّص عمله من كتاب الإحكام للقرافي، وكتاب الطرق الحكمية لابن القيم، وأضاف إليهما ما وجده في كتب فروع الحنفية، ومن بينها رسائل أخرى في السياسة الشرعية.

وبالطبع فإنَّ كتب المقاصد، وعلى رأسها كتاب الشاطبي المالكي الموافقات كانت أصلح للاقتباس منها. لكنَّه فيما يبدو لم يعرف الكتاب، الذي نشرتْه مطبعة الدولة بتونس عام 1884م، فوجده الشيخ محمد عبده أمامه عندما مرَّ بتونس بعد نفيه في طريقه إلى بيروت وباريس. إنَّ المهمَّ هناك أنَّ خير الدين أعطى السياسة الشرعية وظيفةً جديدةً ذات ثلاثة مناحٍ: الدعوة لاعتبار المصالح العامة، والدعوة لإعطاء رجالات التجديد والتحديث السياسي بذريعة المصلحة فرصةً وشرعيةً لإقامة نظامٍ سياسيٍّ جديد، ودعوة علماء الدين للإصلاح الديني من أجل الإبقاء على نظام الدين من طريق تجديد نظام الدنيا، اعتباراً بحالة الأوروبيين. وبالطبع أيضاً ما كانت أفكار خير الدين هذه ناجمةً عن معرفة الغرب الأوروبي، وعن معرفة سياسات فقهاء المصالح من الحنفية والمالكية والحنابلة فقط؛ بل كان هناك مصدران آخران: التنظيمات الإصلاحية العثمانية التي كان حكام تونس الأتراك يتابعونها عن كثب، وتجربته هو الشخصية التي كان يقوم بها بتونس بعد أن صار وزيرها الأوّل، كما صار صدراً أعظم في الدولة العثمانية فيما بعد.

وعلى أيّ حال؛ فإنَّ مرحلة الرجوع إلى رسائل السياسة الشرعية سُرعان ما انقضت عندما نُشر كتاب الموافقات للشاطبي، فصارت فكرة المصالح الضرورية من خلاله على كل شفةٍ ولسانٍ في أوساط العلماء والمهتمين. وقد صاحبتْ فكرتا السُنَن والمصالح الإمام محمد عبده طوال فترة كهولته، وصارتا ديدنَه في فهم نهوض الأمم وتقدّمها، وفي القول بضرورة الإصلاح الديني.

(جـ) آخر كتاب نعرفه فيالسياسة الشرعيةعلى الطريقة القديمة، بعد سيطرة فقه المصالح وفقه المقاصد ثمَّ فقه تطبيق الشريعة،هو كتاب الشيخ عبد الرحمن تاج الصادر عام 1953 تحت عنوان: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي[47]. لكنَّه عندما كتبه بطريقته المدرسية التقليدية، كانت قدجرت في النهر مياهٌ كثيرةٌ، وفي مصر على وجه الخصوص. فمنذ العشرينات، أي منذ أطروحة

47ـ محمد بن حسين بيرم(بيرم الأول): رسالة في السياسة الشرعية. تحقيق وتعليق محمد الصالح العسلي. مركز جمعة الماجد بدبي، 2002. وقارن برضوان السيد: فقه المقاصد والسياسة الشرعية: التأسيس والتوظيفات الحديثة؛ بمجلة التفاهم العمانية، م 34، 2011، ص ص133-121.

الأستاذ عبد الرزاق السنهوري عن الخلافة الصادرة عام[48] 1962 سيطر على فقه الدولة في الإسلام (والسياسة الشرعية كما عرفنا عنوانٌ كلاسيكيٌّ لفقه الدولة) اتجاهان: الاتجاه القانوني الذي تزعَّمه السنهوري ومدرسته، والاتجاه الإحيائي العَقَدي أو اتجاه النظام الكامل. لقد رأى السنهوري أنَّه ينبغي الاحتفاظ من الخلافة ونظامها بما يمكن الاحتفاظ به في الأزمنة الحديثة. ورغم أنَّها من وجهة نظره (وهي وجهة نظر أهل السنَّة) قائمةٌ على الوحدات الثلاث: وحدة الأمَّة ووحدة الدار ووحدة السلطة، وأساسُها الاختيار وإرادة الأمَّة؛ فإنَّه ما رأى ضرورة استعادتها بحذافيرها، لأنَّ كلَّ نظامٍ سياسيٍ قائم على إرادة الأمَّة واختيارها الحر هو نظامٌ إسلامي أيّاً كان اسمه وعنوانه. ولذلك فإنَّ النظام الدستوريَّ المصريَّ القائم سليمٌ من الناحية الإسلامية. أمَّا المؤسسة التاريخية فيمكن تطويرها وتحويلُها إلى عصبة أُممٍ إسلامية مثل عصبة الأُمم التي كانت قائمةً وقتها. بيد أنَّ المناط الأساسيَّ لشرعية الخلافة أو أيّ نظام سياسي آخر بعد إرادة الأمَّة إنَّما هو قيامُهُ على الشريعة، التي يقيم عليها السنهوري مسألتين: السيادة ومرجعية الشريعة أو حكمها. والسنهوري يعترف بأنَّ تطبيق الشريعة (بحيث تصبح مثل حكم القانون في فرنسا) يحتاج إلى جهود جبَّارة لجهتين: التجديد الكبير باتجاه الملاءمة، وتقنين الفقه أو الشريعة المجدَّدة أو المتجددة. وهو يستدلُّ على إمكان ذلك رغم صعوبته بأحكام الأحوال الشخصية التي ما تزال سائدةً بحسب الشريعة أو الفقه الحنفي، دونما اعتراض كبير من أحد. ثمَّ إنَّه إلى جانب التجديد النهضوي والتقنين، هناك مشكلة غير المسلمين بداخل المجتمعات الإسلامية، إذ يجب أن تتأسس المواطنة في الدولة الحديثة على المساواة، ولا بدَّ من تطوير الفقه لهذه الجهة أيضاً. لماذا أُطيلُ في شرح وجهة نظر السنهوري؟ لأنَّه طرح فكرتين خطيرتين: فكرة قيام الشرعية في النظام السياسي بعد الإرادة الشعبية أو معها على الشريعة، وفكرة تقنين الشريعة بما يتلاءم مع مستجدّات القوانين والأحوال. وبالطبع فإنَّ هذا التأسيس ساد لدى السنهوري وتلامذته في مصر والبلدان العربية التي كتب أو ساهم في اشتراع قوانينها المدنية مع استخدام تكتيك الملاءمة أو الاستدخال بين المتوارَث المقنَّن والحديث المستفاد.

لقد سمَّيت المدرسة السنهورية في فهم الحكم في الإسلام، مدرسة حكم الشريعة المتحولة إلى قانون أو مدرسة تقنين الشريعة، أمّا الاتجاه الآخرالذي أقام الشرعية على الشريعة أيضاً فسميتُه الاتجاه الإحيائي العَقَدي. وهو الاتجاه الذي مضى لإحقاق الشرعية للدولة والنظام من خلال التمايُز أو القطيعة مع الأنظمة السياسية والقانونية الحديثة. وقد ظهر هذا الاتجاه لدى الأستاذ عبد القادر عودة في كتبه الثلاثة: التشريع الجنائي الإسلامي مقارَناً بالقانون الوضعي، والإسلام وأوضاعنا السياسية، والإسلام وأوضاعُنا القانونية. وقد كان سهلاً بعد قطائع القطيعة أنتبزُغَ عقائدية

48ـ الشيخ عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي. الطبعة الأولى، 1953.

النظام الكامل بسائر أنظمته شبه المعصومة في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، ومن المودودي إلى سيد قطب. وذروتُه أو عنوانه الحاكمية وقاعدتُه تطبيق الشريعة المتحولة إلى قانون. الأستاذ توفيق الشاوي الذي علّق على ترجمة كتاب السنهوري عن الخلافة تعليقاتٍ كثيفة، يقول في أحد التعليقات: إنَّه لايقبل من السنهوري القول بشرعية الخلافة الناقصة أو النظام السياسي الناقص لعللٍ قادحة مثل التغلُّب أو مخالفة الشريعة...إلخ. وبالفعل فإنَّ الأستاذ الشاوي هو من شخصيات زمن النظام الكامل. والذي أُلاحظُهُ على تطورات المدرسة القانونية التلاؤمية ما بعد السنهوري، أنَّها في معظم نتاجاتها جرى افتراسُها من جانب عقائديي زمن القطيعة والنظام الكامل.

وعندي ملاحظتان أختم بهما هذه الدراسة في مقولة السياسة الشرعية ومآلاتها في الأزمنة الحديثة.

أولى الملاحظتين أنَّ الشيخ عبد الرحمن تاج أحسَّ بشكلٍ من الأشكال بمتغيرات المشهد الفقهي المصري، وأراد الاحتجاج على ذلك كما يبدو في فصله الصغير بالكتاب عن السياسة الشرعية والسياسة الوضعية[49]. لكنّ احتجاجه كان خافتاً، وعاد للوقوع في تفاصيل المشهد الفقهي الغابر وإشكالياته كما عرضه ابن القيم في الطرق الحكمية وأعلام أو إعلام الموقعين. وكيف كان يستطيع غير ذلك، وقد أقبل زملاؤه من أساتذة الفقه بالأزهر وخارجه، وأساتذة القانون للكتابة في نظام الحكم أو نظام الدولة في الإسلام؟ وما عادت تلك المؤلفات تهتمّ بالتاريخ، بل بالقوننة من جهة أو العقدنة من جهة أُخرى؛ إلى أن استخدمت العقدنةُ القوننة ثم افترستها. أمّا عودة السياسة الشرعية إلى عناوين كتب نظام الحكم في العقود الأخيرة وبالطريقة الجديدة القاطعة فيعود لأمرين: نشوء علاقة وثيقة بين الإحيائيتين الإسلاميتين المسيطرتين الإخوانية والسلفية. ومن المعروف أنّ الإحيائية السلفية تفضّل العنوان تبعاً لتراثها. والأمر الثاني أو السبب الثاني إيثار بعض المؤلفين العقائديين لهذا العنوان على سبيل الاحتجاج والمقابلة بين السياسات العلمانية والسياسة الشرعية[50].

49الذي بين أيدينا من كتاب السنهوري بالعربية ترجمة مجتزأة عليها تعليقات كثيفة للأستاذ توفيق الشاوي. منشورات الحلبي الحقوقية، طبعة 2008. والعنوان الذي اختاره المترجم والمعلق للأطروحة: فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية. ولننظر في قراءةٍ نقديةٍ لعمليات " تقنين الشريعة"؛ وائل حلاّق: ما هي الشريعة؟ ترجمة طاهرة عامر وطارق عثمان. نشر مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016- ص ص 51-18. وللمؤلف نفسه: الدولة المستحيلة، مترجم 2013؛ حيث يحظى مفهوم الشريعة بمناقشاتٍ ضافية.

50ـ السياسة الشرعية والفقه الإسلامي، ص ص 21-9.

وثانية الملاحظتين: أنّ إمام الحرمين الجويني في غياث الأُمم كان يعبِّر عن تأزم نظام الخلافة بظهور إمارات الاستيلاء والسلطنات بتخيُّل فَرَضيةٍ مستحيلة: أنْ تخلو الأمَّة من إمامٍ يتَّسم بالكفاية والشوكة، وأن تخلو من الفقهاء المجتهدين الذين يحفظون عليها انتظام شأنها الديني أيضاً.

أمَّا اليوم؛ فإنَّ الأمَّة تَغصُّ بمدَّعي الإمامة من ذوي الشوكة والسكّين، كما تغصُّ بفقهاء الفضائيات والميليشيات[51]. أمَّا الغائب الأكبر عن المشهد فهو الجماعة والأمَّةالتي كانت الإدارة الصالحة والعادلة لشؤونهما السياسية هي الهمُّ الأكبر لسياسيي وفقهاء السياسة الشرعية. فيا لَلعرب! ويا لَلإسلام!

51ـ هناك عشرات المؤلفات والأُطروحات ومئات المقالات التي تتناول موضوع نظام الحكم في الإسلام، وتذكر عَرَضاً أحياناً السياسة الشرعية باعتبارها عنواناً للنظام الجديد إيهاماً بالاستمرارية؛ وقارن بحبيبة أبو زيد: الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية- بيروت: دار الكتب العلمية، 2010؛ حيث تذكر في مقدماتها عشرات الكتب القديمة والحديثة تحت أسماء وعناوين مرحلة ما بعد عبد الرحمن تاج، ثم تعقد فصلاً في أسباب فقر الفقه السياسي الإسلامي(!) الذي يسميه السنهوري: القانون العام. وقارن برؤية أخرى نقدية لمسألة السياسة الشرعية في أحمد مبارك البغدادي: دراسات في السياسة الشرعية. الكويت: مكتبة الفلاح، 1987. وقارن بنور الدين الخادمي: فقه السياسة الشرعية بين النصوص والمقاصد، 1998.

الفلسفة السياسيّة عند فردريـك هايـك
قراءة في النظـام العفـوي

هشام الهدّاجي*

ملخّص:

يُعدُّ الاقتصادي والسياسي فريدريك أوغست فون هايك (-1899 1992) من أبرز المنظِّرين في مجال الفلسفة السياسية المعاصرة، حيث عرفت أعماله رواجاً وسجالاً كبيرين في مختلف الأوساط الجامعية في أوروبا وأمريكا. في مؤلفه الرئيس الذي يقع في ثلاثة أجزاء (Droit, législation et liberté) عمل "هايك" على بلورة تصوّر جديد لأهمّ قضايا الفلسفة السياسية المعروفة: السلطة، الدولة، العلاقة بين المؤسسات السياسية والاقتصادية ...إلخ، مؤطرة بفرضية جديدة قائمة على ما يسمّيه: (النظام العفوي أو التلقائي L›ordre spontané)،وهو الشيء الذي نرمي إلى الكشف عن بعض ملامحه في هذه الدراسة، حيث سنبحث في مفهوم النظام العفوي، وماذا يقصد به «هايك»، وما هي مستتبعاته وكيفية اشتغاله.كما سنقارب تجليات هذا المفهوم من خلال مفهوم آخر أساسي يتأطَّر داخل النظام العفوي، وهو مفهوم «السوق»، باعتباره أحد أهمّ مكونات النظام العفوي.

كلمات مفاتيح:

هايك، النظام العفوي، القانون،الدولة، السوق،التنظيم الذاتي، الليبرالية، الديموقراطية، الحريّة.

مقدّمة

يُعتبر الكتاب العمدة للاقتصادي النمساوي فريدريك هايك: «القانون التشريع والحرية» المكوّن من ثلاثة مجلدات من أقوى ما كتب في مجال الفلسفة السياسية في النصف الثاني من القرن العشرين. فصاحبه مفكر اقتصادي وسياسي مرموق، حاضر بكبرى الجامعات في أوروبا وأمريكا الشمالية وغيرها، حاصل على جائزة نوبل للاقتصاد سنة 1974، ورغم زخمه الفكري بقي "هايك" مغموراً إلى أواخر السبعينات من القرن الماضي، حيث سيتمّ بدء تداول ونقاش أفكاره وطروحاته.

* باحث مغربي.

في سياق قراءتنا الأوّلية لفلسفة هايك السياسية من هذه الزاوية، سنقف عند أهمّ المفاهيم الأساسية التي بلورها وعمل من خلالها، وذلك عبر فقرتين أساسيتين نرى أن يتمفصل عبرهما الموضوع: نعالج في (فقرة أولى) مفهوم النظام العفوي، وفي (فقرة ثانية) نتطرق لتجليات ذلك النظام العفوي، محاولين عبرهما بسط أهم طروحات هايك بهذا الخصوص.

الفقرة الأولى: في مفهوم النظام العفوي

سنحاول في هذه الفقرة الوقوف على بعض ما يقصده هايك بـ «النظام العفوي». هذا الأخير يمكن اعتباره بمثابة حجر الزاوية الذي تدور عليه فلسفة هايك السياسية. وهكذا، سنبحث في ماهية النظام (L'ordre) (أولاً)، ونقف عند نوعين من النظام والقواعد في سياق نظريته(ثانياً)، كما سنتبين مسألة التنظيم الذاتي والتطور داخل هذا النظام العفوي (ثالثاً).

أولاً: النظام عند فريدريك هــايك

يبادرنا هايك فيالجزء الأول من ثلاثيته:"القانون التشريع والحرية"، فيحدّد ماذا يعني بكلمة "نظام"، حيث يعتبره بمثابة «الحالة التي من خلالها تدخل مجموعة من العناصر المختلفة في علاقات بينية مترابطة تمكنناعبر عدّة مكونات زمكانية من أن نتعلم كيف نضع توقعات صائبة متعلقة بالباقي منها، أو على الأقل توقعات يمكن أن تكون لها القدرة على إثبات صحتها».[1] هذا التحديد يزيده هايك توضيحاً بقوله: "إنّنا ملزمون باستعماله(النظام) في معنى محايد يضمّ أيضاً كلاً من النظم العفوية والمنظمات والترتيبات المتواضع عليها" [2].

ليس هناك كلمة أخرى أقدر ـ في اعتقاد هايك- على أداء الدلالة نفسها والمبتغى غير كلمة "نظام"، غير أنّه لا يستثني مصطلحات مثل: "نسق أو بنية أو نموذج، التي يمكن أن تحلّ محله أحياناً"،[3]على اعتبار أنّ لمفهوم النظام تاريخاً طويلاً في العلوم الاجتماعية.

إنَّ دراسة النظم العفوية كانت دائماً من المهام الأساسية الخاصة بالنظرية الاقتصادية وبمبحث البيولوجيا. إنّها ليست مجرَّدة بالضرورة، ولكنَّها تتأسَّس غالباً على علائق صورية بين عناصر هي نفسها تتحدَّد من خلال خاصيات مجرّدة. بحيث "ليس من المتاح حدسها، ولا معرفتها بطريقة

1.HAYEK .F.A: Droit, législation et liberté, Tome 1)Règles et ordre), Puf, Paris, 1980.P.42.

2.HAYEK, OP- CIT, P. 31.

3.HAYEK, OP- CIT, P.41.

أخرى، سوى بالاستناد إلى نظرية تأخذ بنظر الاعتبار خصائصها"،[4] لأنَّ مثل هذه النظم لها خصائص مجرّدة بالمعنى الذي به تصير دائمة وثابتة، في حين أنّ جميع العناصر المحيطة بها متغيّرة ومتحوّلة. إنّ ديمومة مثل هذا النظام تفرض أن تكون بنية معينة من العلائق مستمرة، بينما تبقى عناصر أخرى معينة داخلة معها في علاقة من نوع ما.

إذا أمعنا النظر في مفهوم النظام عند هايك بخلفية أنّه يتحرك في إطار الفلسفة السياسية، نخلص إلى أنّه يبني تصوّره على عدة حجج. إنّه يرى أنّ الإنسان بما هو حيوان اجتماعي لا يسوغ له الإلمام بكافة العوامل التي يتوقف عليها تحقيق أهدافه، ومهما بلغ اجتهاده الفردي فسيظلّ محدوداً بحدود معرفته القاصرة عن أن تلمّ بهذه العوامل جميعها، بل إنّ هذا العجز يتزايد في الواقع كلما تزايد حجم المعرفة البشرية ككل. إلى ذلك، فهو يرى أنّه إذا كان في نيتنا أن نستثمر هذه المعرفة البشرية الفردية القاصرة أكفأ استثمار، وإذا أردنا أن نلملم شتاتها المبعثر في شكل يقلص من أشكال التسلط والخضوع، فما علينا إلا أن "نرتكن إلى جهاز يتَّسم بالطابع اللاشخصي، يعمل على إيجاد نوع من التناسق والتكامل بين أنشطة الأفراد. هذا الجهاز هو في الواقع ما يزوّدنا به التطور التلقائي الذي هو ليس نتاجاً عرضياً وغير مقصود للنشاط الإنساني".[5]

يظهر أنّ تفكير هايك في مثل هذاالنظام نابع من تصوّره للطبيعة الإنسانية. إنّه لا يعرف الإنسان ولا يشير إلى ماهيته وأغراضه وحاجياته، فهو يرى أنّ الإنسان "يبقى في حالة تشكّل دائم ومستمر، ممّا يسمح بترك المجال مشرعاً بشكل دائم لأيّ تغيير وفي اتجاهات لا يمكن التنبؤ بها سلفاً، وباستثناء العوامل البيولوجية والفيزيائية، فنحن لا نستطيع أن نتوقع مقدَّماً ماهية الاحتياجات الإنسانية ولا حدودها"،[6] إلى ذلك، يرى هايك أنّنا لا نملك الأساس الذي نستطيع أن نضع خططاً للمستقبل الأمثل للإنسانية في مختلف الميادين بناء عليه،ولا أن نحدَّ من تطوّره نحو مرحلة بعينها. وبناء على ذلك، "فإنَّ مستقبل المجتمع البشري ينبغي أن يكون أمره موكولاً إلى التطور التلقائي، بما أنَّنا لا نستطيع أن نحدّد سلفاً خصائص النظام الأمثل للمجتمع البشري انطلاقاً من مقدمات بعينها"،[7] وخير مثال على ذلك التسليم بطبيعة قارة للإنسان.

4.HAYEK, OP- CIT, P.45.

5ـ أنطوني دي كرسبني وكينيت مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة عبد الله نصار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988، ص.39.

6ـ دي كرسبني ومينوج، أعلام الفلسفة السياسة المعاصرة، مرجع سابق، ص 40.

7ـ المرجع نفسه والصفحة نفسها.

هذا فيما يخصُّ النظام كمفهوم عام، يبقى أن نستجلي مع هايك تصنيفه وتمييزه لنوعين من النظام والقواعد.

ثانياً: نوعان من النظام والقواعد

يميز هايك بين نوعين من النظم العفوية، ويعتبرهما "ناتجين عن فعل الإنسان في تعدده".[8] ويوظف مفهومي: (Kosmos)و(Taxis) مستعيراً إيَّاهما من الفلسفة الإغريقية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نلفيه يوظف مفهومين آخرين في المعنى نفسه: (Ordre exogène) و(Ordre endogène). حيث يغدو النظام «المتواضع عليه إرادياً والذي اعتبرناه كنظام خارجي التدبير(exogène) أو كترتيب متفق عليه، بالإمكان وصفه كبناء أو كنظام مصطنع، أو بالخصوص عندما يتعلق الأمر بنظام اجتماعي تتمّ إدارته كمنظمة. ومن جهته النظام الناضج بفعل الزمن، والذي كنَّا قد اعتبرناه كنظام ذاتي التدبير (endogène)، بالإمكان بسهولة وصفه كنظام عفوي».[9]

هذا المعنى الذي يعطيه هايك للنظام ويسمّيه (Kosmos) ناتج عن مجموع الأفعال الحرَّة لأفراده، والذي ينمو من الداخل بشكل عفوي، وبالتالي ليس له غايات محددة. على العكس من ذلك، النظم المصطنعة والمرتبة أو المنظمات (Taxis) فهي مشكَّلة بهدف بلوغ غايات معينة. لهذا النوع من النظم أمثلة عديدة منها: "العائلة، المزرعة، الورش، الشركة، المجتمع، ومختلف الجمعيات والمؤسسات العامَّة بما فيها الحكومة".[10]إنَّها تُعدُّ بمثابة نظم تمَّ بناؤها بفعل إرادة مؤسسة غير عفوية. هذا التمييز بين أنواع النظم يتقاطع مع الاختلاف في أنواع القواعد. فبما أنَّ المنظمة "بنيت على هدف معين أو أهداف معينة، فالسلطة الحاكمة هي المخوَّلة بتعيين الأماكن والأهداف لمختلف الأعضاء".[11]

وبالتالي، فالقواعد التي يخضع لها الأفراد تأتي في درجة أدنى في مقابل النظام. وبهذا الخصوص يقول هايك: "فهي مختلفة باختلاف أعضاء المنظمة وانطلاقاً من الأدوار المختلفة المسنودة إليهم، والتي يجب أن تفهم ويتمّ التعامل معها على ضوء الأهداف المحددة من طرف السلطة الوصية".[12]

8.HAYEK, Droit, législation et liberté, Tome 1,OP-CIT, P.43.

9.OP-CIT, P43.

10.OP-CIT, P54.

11.LONGUET Stephane, Hayke et L'école Autrichiènne, Paris, Nathan, 1998,P138.

12.HAYEK, Droit, législation et liberté, Tome 1, OP-CIT, P.58.

بيد أنَّ هذه القواعد الخاصة- التي تمتح دلالتها بالرجوع إلى مرامي السلطة الوصية- يعترضها المبدأ الذي يحكم قواعد النظم العفوية. حيث إنَّ هذه الأخيرة تكون عامة ومستقلة عن كلّ هدف أو مصلحة مشتركة، كما لا يمكن ربطها بتحقيق أهداف خاصة، بل بالعكس يجب عليها أن تكون قابلة للتطبيق على عدد "غير معلوم وغير محدد من الأشخاص والحالات".[13]

عمومية هذه القواعد في ربطها بالتحرّر من كلِّ هدف مشترك (أي مرتَّب له مسبقاً)، هي الضامن بأنَّ النظام سيحقق تحرّره من كلّ علاقة تراتبية سلطوية. حيث إنَّه "انطلاقاً من مشاركته في النظام العفوي يستطيع الفرد أن يضمن حريته، والحال أنَّ العلائق التراتبية التي تنبني عليها "المنظمات" تحجب وتقلص هذه الحريَّة".[14]

الخطأ كلُّ الخطأ أن نعتبر «المنظمات»غير شرعية. ذلك أنَّ هايك نفسه يقرُّ بفعاليتها قائلاً: "من أجل عدد غير محدَّد من الأغراض تبقى المنظمات هي أنجع وأقوى طريق للتنسيق".[15] ففي كلِّ مجتمع نجد تعايشاً بين النظم العفوية والمنظمات،والاختلاف بينها يكمن في الكشف عن نهجها في العمل والتواصل. إذ أنّ المبدأ العام المسيطر في المجتمع لا يمكن أن يكون هو نفسه بالنسبة إلى المنظمات، وإذا صادف وكان الأمر كذلك فستغدو الحرية ناقصة، وعلاقة التراتبية ستصبح شكلاً أساسياً للتنسيق في المجتمع.

هذا الصنف من المجتمع يبدو مقبولاً لدى هايك، حيث إنَّالمجتمع سيضع في مرحلة ثانوية حريات الأفراد التي هي ـ وبوصفها كذلك ـ قيمة أساسية، وسيهمش قدرتهم على توظيف معارفهم الخاصة،كما يؤدي إلى إضعاف ما يمكن اعتباره قوة ومناعة النسق الاقتصادي الناجع. هذا من جهة، ومن جهة ثانية "لا يأخذ في حسبانه حدود فعالية" المنظمات "التي تكون مرتبطة بإرادة بلوغ أهداف محددة بوضوح، سواء المشتركة منها أو الفردية." المنظمة" إذن ليست موجهة للمجتمع المركب الذي يجب عليه التأقلم بشكل دائم مع المتغيرات".[16]

13.OP-CIT. P58.

14.LONGUET, Hayek et L'école Autrichienne, OP-CIT, P139.

15.HAYEK, Droit, législation et liberté, Tome 1, OP-CIT, P54.

16.LONGUET, Hayek et L'école Autrichienne, OP-CIT, P139.

من الواضح أنَّ دور "المنظمات" ثانوي في هذه النظرية. وبالتالي يجب عليها أن تندمج داخل ذلك الكلّ الشاسع، الذي هو المجتمع، أو ما يسمّيه هايك بـ"النظام العفوي الجامع". وبما أنّ العلائق الاقتصادية من هذا المنظور هي لحمة وسدى المجتمع، فالمبادئ سوف تكون هي المفسّرة لطريقة سير النظام العفوي الاقتصادي (السوق)؛ والتي ستأخذ وظيفة المجتمع في حسبانها. فأسبقية السوق لدى هايك تجعل التساؤل حول النظام المؤسساتي قائمة، نصيغه كالآتي: ما القواعد التي تخوِّل للسوق أن تقوم بوظيفتها؟ وكيف تتمظهر هذه القواعد عمليّاً؟

ذلك ما سنحاول ملامسة بعض ملامحه في نقطة التنظيم الذاتي للنظام العفوي وتطوره.

ثالثاً: التنظيم الذاتي والتطوُّر

إذا كان صاحب نظرية النظام العفوي يشدّد على ضرورة ألّا تتدخل الدولة في لعبة السوق (la catallaxie)، فذلك "لأنَّه يعتبر أنّ هذا الأخير سينتج لنا بشكل عفوي نظاماً يتماشى مع المجتمع أو السوق، لأنَّه غير متحكم فيه بطريقة تعسفية".[17]مفهوم (la catallaxie) نحته هايك للتعبير عن "النظام المتولد عن تلاقٍ وتفاعل متبادل لاقتصاديات فردية متعدّدة ومختلفة في سوق معيّنة".[18]

إنَّ قواعد هذا النظام التي تسمح للسوق بالقيام بوظيفتها لا يمكن تحديد مضامينها وتعريفها بشكل قبلي. إذ يمكننا القول إنَّ تقنين وتحديد السلوكات هو شرط ضروري لتحقيق أيّ نظام، بيد أنّه ليس شرطاً كافياً،حيث إنّه "من البدهي أنَّ بعض سلوكات الأفراد رغم كونها مشروعة، فإنّها تتسبب في الفوضى: فإذا كانت القاعدة تقول إنّه يمكن لأيٍّ كان قتل أيّاً كان وجده في الطريق، أوعليه الفرار حالما يرى شخصاً آخر، فالنتيجة البدهية هي الاستحالة التامّة لقيام نظام تتشيد فيه الأنشطة الفردية على التعاون مع الآخر".[19]يجب، إذن تبنّي نمط معيّن من القواعد.

هنا تتجلى نظرية التطوّر انطلاقاً من التنظيم الذاتي لدى هايك. فالقواعد التي تسمح باشتغال النظام العفوي سوف يتمّ اختيارها بالتدريج، لأنّها تعطي للجماعات التي تبنتها النجاح والتوسّع.

17.RENAUT Alain (sous direction), Les philosphies politiques contemporaines (depuis 1945), Tome 5, Paris, colmman-Lévy,1999 P.350.

18.Hayek. F.A.Droit, législation et liberté, Tome le mirage de la justice sociale, Paris, PUF ,1982.P 131.

19.HAYEK, Droit, législation et liberté, Tome 1, OP-CIT, P.51.

إنَّها بمثابة وعاء من المعرفة لكلِّ مجتمع يمنح للأفراد مواجهة اللايقين الذي يسود حياتهم. كما أنَّها "تسمح للأفرادبتوجيه سلوكاتهم دون معرفة جميع الأحداث الدقيقة التي مرَّت بالمجتمع، إنَّها طرائق في الفعل لا يحتاج الأفراد إلى معرفتها بشكل ظاهري، ولا هم محتاجون للبوح بها. مجموع هذه القواعد تمثل إذن تراث مجتمع يحاول تركيب وإدخال شكل من الحكمة الجماعية الذي يتبلور تدريجياً".[20]

وتجدر الإشارة إلى أنَّ هايك حاول التوفيق بين احترام الموروث وضرورة التغيير، لأنّ بعض القواعد قد لا يمكن ملاءمتها مع الوضعية الجديدة في إطار تطوّر النظام. فالربط بين التطوّر والنظام العفوي يمنح تأمّلات هايك بخصوص المؤسسات منحى خاصاً، يقوده إلى موضعة مجموعة قواعد ومؤسسات تنمو بشكل عفوي عبر التأثير والتأثر المتبادل بين الأفراد والمنظمات.

هذا النوع من التفكير في نظام جديد مبني على التطور العفوي والتنظيم الذاتي، لم ينأ بهايك عن النقد. فقد رأى فيه الباحثون الأمريكيون نوعاً من المحافظة الجديدة، رغم أنَّ هايك يرفض هذا الوصف لعدة أسباب؛ في مقدِّمتها أنَّ "الموقف المحافظ غير قادر بطبيعته على طرح البديل للنظام الراهن، في حين أنّ الموقف الليبرالي الأصيل له من الأهداف المحددة والمبادئ الهادية ما يجعله قادراً على الاتجاه نحو الوجهة التي يريدها، إضافة إلى أنَّ المحافظين يخافون التغيير، في حين أنَّ الليبرالية في صميمها دعوة إلى التجديد المستمر، حتى ولو لم نستطع التنبؤ سلفاً بما سوف يقودنا إليه التجديد في نهاية المطاف".[21] ناهيك عن أنَّه جرت العادة في عالم السياسة والاقتصاد أنَّ المحافظين يميلون إلى الجهة الماسكة بزمام السلطة، ونلفيهم يصرِّحون بعدائهم الواضح للديمقراطية. الشيء الذي لا تصحُّ مقارنته بموقف هايك من السلطة السياسية، ذلك أنَّه نادى بأن يكون حيز السلطة محدوداً بحدود معيَّنة ومعلومة.

بعدما حاولنا في هذه الفقرة الأولى الوقوف عند بعض ملامح مفهوم النظام العفوي عند هايك، ومستتبعات ذلك النظام، والتمييز بين النظام العفوي العام وباقي النظم التي يحويها، وبين القواعد التي بها ـ ومن خلالها ـ يتطور النظام وينظّم ذاته. بعد ذلك، يبقى أن نبحث في تجليات هذا النظام العفوي، وذلك عبر المؤسسات التي يؤطِّرهاويتمفصل عبرها: السوق، الدولة، الدستور، الديمقراطية، الليبرالية.

20.LONGUET, Hayek et L'école Autrichienne, P141.

21ـ آدي كرسبني ومينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص38.

الفقرة الثانية: في تجلّيات النظام العفوي

نرمي في هذه الفقرة إلى تحليل فكرة هايك الأساسية التي يزعم من خلالها تفوّق السوق كنظام عفوي على باقي أشكال المؤسسات الأخرى، باعتباره أفضل مبدع للنظام الاقتصادي، وبالتالي كلّ ما هو اجتماعي وسياسي، على اعتبار أنَّ كلَّ ما هو اجتماعي وسياسي هو وليد هذا النظام العفوي (السوق). كما سنبحث في آثار وعلاقات هذا الأخير بتلك المؤسسات الأخرى.

أولاً: المؤسسات القانونية والليبرالية

ينطلق هايك من التسليم بضرورة وأولوية القانون في أيّ مجتمع ليبرالي. "القانون بمعنى قواعد التنظيم والتوجيه الضروريةالتي هي بالتأكيد قديمة قدم المجتمع".[22] هذه الأولوية تتأتّى من كونها تجعله يضمن الحرية، حيث إنّ سيادة القانون تدلّ على أنّ مجموع أعضاء مجتمع معين يجب أن ينقادوا له، أي للقانون. هذا الأخير لا ينظم ويواجه الأفراد فحسب، بل المنظمات والدولة أيضاً. وبحمايتنا للمجال الخاص للأفراد نكون قد حافظنا على الحرية، لأنَّ المجتمع الحر يقوم على مداميك "القانون والحرية والملكية، ذلك الثلاثي الذي لا ينفصم".[23]

بالإضافة إلى ضمان الحرية هذا، فالقانون لا يمكن تغييبه إذا كنا نتوخَّى بناء نظام عفوي. أن يؤكد هايك على هذا الأمر، فذلك لأنَّه بالفعل يؤمن به. ذلك أنّه يميز بين القانون باعتباره قواعد عامة للسلوك القويم داخل المجتمع، وبين التشريع كقواعد تنظيمية. في الوقت الذي "تتوجه قواعد التشريع بخطابها إلى أشخاص محدّدين يستهدفون تحقيق غايات محدّدة في ظلِّ ظروف محدّدة، بحيث يكون انطباق هذه القواعد التنظيمية مرهوناً بهذه الغايات والظروف، نجد أنَّ القواعد العامة للسلوك العادل تحدّد أنماط السلوك الجدير بالحماية القانونية، دون أن يرتهن هذا بغاية نهائية معينة يمكن أن يتجه إليها السلوك".[24] تذكرنا هذه التفرقة التي أقامها هايك بين القانون والتشريع بتمييز أرسطو بين العدل الخاص والعدل العام.

في هذا السياق يميز هايك بين مفهومين نفض عنهما الغبار لتقرير وجود نوعين من القوانين هما: (Thesis) الذي يعني القوانين التي وضعت من طرف المشرّع،و(Nomos) أي القوانين التي تنشأ بطريقة عفوية من خلال الممارسات العرفية. وهكذا، فـ (Nomos) ينتج عن شروط النظام

22.HAYEK, Droit, législation et liberté, Tome 1, OP-CIT, P.87.

23.OP-CIT. P129.

24ـ دي كرسبني ومينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 44.

العفوي،و(Thesis) يمكن من بناء "منظمة بأهداف محددة. كلاهما يسعيان ـ أحدهما بشكل مباشر والآخر بشكل غير مباشر- إلى الغاية نفسها، وهي حماية النظام والحرية".[25]

هذان المفهومان أكثر قدرة ومرونة على الحفاظ على الوضعية القانونية للفرد. وكباقي القواعد التي تزكي وجود نظام عفوي تخضع القوانين لعمليات الانتقاء. ولكن "على عكس الأنواع الأخرى من القواعد مثل: الأعراف وقواعد الأخلاق، فمسار الانتقاء يجري تحت إشراف شخص مميز هو القاضي".[26]

القاضي يفصل في النزاعات بين الأفراد استناداً إلى القوانين الموجودة والأعراف المطبقة التي تتحول إلى قوانين صريحة. كما أنّه يشكّل ويطور قواعد القانون، فهو بهذا المعنى "مؤسسة أصيلة في النظام العفوي".[27] كما أنَّه،في عرف هايك، يجب أن تميزه خاصيتان أساسيتان:"أن يكون منصفاً وغير متحيز، وأن يكون لا ثورياً ولا محافظاً"،[28]وذلك حتى يضمن المجتمع تطبيقه للقانون دون تحيز لأيَّة جهة.

إنَّ القاضي حسب نظرة هايك يضع القواعد التي يجب أن تتماشى مع القانون السائد. حيث يصبح من واجبه أن يخلق انسجاماً حتى تصير القاعدة القانونية قاعدة عامة مطبّقة على الجميع، لأنَّ "الحاكم عندما يجعل من القاضي ساهراً على الأمن، لا يفعل ذلك عادة من باب حرصه على تنفيذ ترتيب أراده، ولا يفعله من أجل الوقوف على مدى تطبيق تعليماته، بل من أجل أجرأة نظام يمكن أن يكون هو نفسه جاهلاً لطبيعته".[29] فهو مجبر على أن يسبغ على القانون الذي ينطق به جميع المميزات التي تجعله قادراً على صون الحرية،و"الحفاظ على المبادئ التي تشيد عليها النظام القائم".[30] وهكذا، فنسق القواعد الذي ينشأ على هذا المنوال ينضج بتؤدة، وعبر هذه الفعالية فقط يتسنَّى الوصول إلى إقرار النظام العفوي.

25.FELDMAN Jean-Philippe, scholies sur l'interprétation du droit selon Hayek, Revue Droits, n°33, 2001, P182.

26.LONGUET, Hayek et L'école Autrichienne, OP-CIT, P.

27.HAYEK, Droit, législation et liberté, Tome 1, OP-CIT, P.114

28.FELDMAN, scholies sur l'interpretation …,OP-CIT, P 183.

29.HAYEK, Droit, législation et liberté, Tome 1, OP-CIT, P117.

30.HAYEK, OP-CIT, P144.

مسار الوضع القانوني هذا يتبدّى مثالياً. غير أنَّ هايك يفطن للأمر، ويعلم أنَّه قد تعتريه هفوات وأخطاء ناجمة عن طابعه التجريدي، لذا فهو يقرُّ بأنَّ القانون "بإمكانه الانحراف نحو اتجاهات غير مرغوب فيها البتة".[31] وبما أنَّ القاضي يستند على قواعد تمّ وضعها مسبقاً، وهي أساس ما انتهى إليه قضاة سابقون كأحكام، فإنَّ أيَّة قاعدة سيئة ستنتج عنها آثار مختلفة، وستؤدي إلى توجيه جزء من القانون وجهة غير سليمة ولا مرغوبة. لنتساءل هنا: ماذا سيفعل القاضي حينئذ؟ الواقع أنَّه "ليس في مكنته أن يفعل الكثير، لأنَّ وظيفته لا تسوِّغ له الوقوف في وجه التوقعات المعقولة للأفراد، أي تلك التوقعات التي شكّلوها بمعرفتهم بالقواعد الداخلية للنظام العفوي".[32] فمهما كان جزء من القانون غير سليم، فالقاضي لا يمكنه تغييره إلا بالتدريج، لأنّ "السيرورة العفوية للنمو قد تصل إلى الطريق المسدود الذي لن تستطيع الخروج منه اعتماداً على قوتها الذاتية فقط".[33]

في هذه النقطة من سيرورة النظام العفوي يبدو حضور التشريع لا محيد عنه. لذلك يتعين على الدولة أن تصلح الأخطاء والانحرافات من خلال إصدار قواعد جديدة. وابتغاء عدم الإخلال بترتيبات الأفراد المبنية على قواعد قديمة، كان لا بدّ من إرجاء تطبيق القواعد الجديدة بعض الوقت. في ظلّ هذا الوضع لا غنى عن تدخّل الدولة لحلِّ مشكل انحراف القوانين نحو وجهة غير مرغوبة، رغم أنَّه في المقابل سينتج عن ذلك التدخل بروز عوائق أخرى، حيث إنّ "القانون لم يعد ـ والحال هذه - هو ذلك النسق المستقل القادر على التنظيم الذاتي، باعتباره جزءاً من النظام العفوي العام، بل أصبح بدوره في مسيس الحاجة إلى مؤسسة خارجية كفيلة بإصلاحه وتقويم تطوُّره".[34] كما أنّ الدور المسنود للدولة في هذه النظرية يطرح استفهاماً حول تأثيرها على الحرية الفردية.

ثانياً: التأمّل في مؤسّسة الدولة

إنَّ النظام العفوي كما يطرحه هايك يستلزم بالضرورة الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المتعلقة بمؤسسة الدولة كواحدة من مؤسسات ذلك النظام. ففي سياق تحليله يقف هايك على أخطاء الدولة الحديثة، فيرى أنَّ توسعها يشكِّل خطراً على السوق والحرية، وهو ناتج في نظره عن تلك العقلية المؤسسة التي أفرطت في تقدير سلطة العقل. وإذا بحثنا عن جذور هذا التوسع وجدنا

31.HAYEK, Droit, législation et liberté, Tome 1,OP-CIT, P106.

32.LONGUET, Hayek et L'école Autrichienne,OP-CIT, P.163.

33.HAYEK, Droit, législation et liberté, Tome 1, OP-CIT, P106.

34.LONGUET, Hayek et L'école Autrichienne, OP-CIT, P.163.

بعضه في طريقة عمل الدولة نفسها، أو بعبارة أخرى "فإنَّ مناط المساءلة يبقى هو النهج الذي تسلكه الأنظمة الديمقراطية".[35]

هناك تداخل وخلط بين الوظائف التشريعية والوظائف التنفيذية. فلئن كان دور التشريع هو توفير قواعد عامة، فدور السلطة التنفيذية يتجلى في إيجاد حلول للمشاكل الدقيقة والخاصة. وبناءً على ذلك فالمؤسسات السياسية في الدولة المعاصرة تسمح في الآن نفسه بالتسيير الحكومي ووضع القوانين، حيث إنَّ "البنية الحالية للحكومات الديموقراطية جاءت كنتيجة لما قرّرنا إناطته بالمجالس التمثيلية من عملين مختلفين تماماً. وإن كنا نسمّيها (أجهزة تشريعية)، فالقدر الأكبر من عملها لا ينصبُّ على صياغة القواعد العامة للتصرف والمصادقة عليها، وإنّما ينصبّ على تدبير القرارات الحكومية المتعلقة بالقضايا الظرفية".[36] نستخلص من ذلك أنَّ الدولة يمكنها أن تستغل سلطتها التشريعية من أجل حلّ المشاكل، الشيء الذي ينفي عن القواعد الموضوعة صفة العمومية، حيث يصبح من المتاح تعديلها بسهولة بناءً على ما يستجدّ من مشاكل.

كما أنَّ الإطار القانوني للنسق الاقتصادي معرّض للتغير باستمرار بطريقة تبدو متعسفة. فالمشاريع تفشل بسبب تغيير القواعد ممّا يُعرّض العلائق العامة نفسها للخلل، الشيء الذي يفضي إلى بروز مشاكل جديدة غاية في التعقيد، تتطلب تدخل المشرّع بوضع قواعد قانونية ملائمة. هذا المسار التشريعي متعدِّد التدخل سينتهي بتهديد النظام العفوي (السوق).

جميع الديموقراطيات سلكت نهجاً مماثلاً،فالعوائق المؤسساتية تمّ القفز عليها وغدت سلطة البرلمان المنتخب غير محدودة. فالبرلمانات "وافقت على اقتطاع مجموعة موارد قصد إعادة توزيعها، والدفاع عن مصالح فئات دون أخرى...، وهكذا فإنَّ هذه التركيبة بين صفات الديمقراطية اللامحدودة وانتخاب المسؤولين كانت نتيجتها خلق دينامية خطيرة مهدّدة للنظام العفوي".[37]ورغم ذلك، فإنّ هايك يفكر في القانون في استقلال عن الدولة، فالدولة بالنسبة إليه ليست ملغاة بشكل مطلق، بل دورها يبقى مسانداً بحدود التنظيم الذاتي للنظام القانوني، فإذا تدخلت فيجب أن يبقى ذلك "في إطار مبدأ المساواة الشكلية (القانونية) بين الأفراد"،[38] وفي احترام الحرية بالأساس.

35.LONGUET, Hayek et L'école Autrichienne,OP-CIT,P 169.

36.HAYEK. F.A.Droit, législation et liberté, Tome 3, L'ordre Politique D'un peuple libre, Paris, PUF,1983 P27.

37.LONGUET, Hayek et L'école Autrichienne, OP-CIT, P.169.

38.RENAUT, Les philosphies politiques contemporaines…,OP-CIT,P348.

ثالثاً: دستور ليبرالي لدولة محدودة الوظائف

حاول هايك تشييد ما يمكن أن نطلق عليه "طوبى دستورية"، في الجزء الثالث من كتابه: "القانون، التشريع والحرية"، حيث رسم فيه معالم وحدود الدولة الليبرالية كما تصوّرها. قوة وعمق محاولته هذه تكمن في منطقه الحجاجي، وليس في نظيمة الأفكار التي يقترحها. فمنطقه هذا يتوخى استنبات مسألة سمو السوق بما هو نظام عفوي حتى داخل المؤسسات السياسية ذاتها.

إنَّ أولوية السوق عنده تتأسس من خلال نشاط الدولة. فالمؤسسات السياسية أريد لها أن تعكس التمايزات الأساسية التي يقيمها هو نفسه بين النظم والمنظمات، وبين القواعد العامة وقواعد التنظيم. إلى ذلك، فهو يميز بين شكلين من المجالس لكلٍّ منهما اختصاصات، أولهما: مجلس تشريعي وظيفته خلق قواعد عامة، قواعد للتدبير الجيد، وثانيهما: مجلس حكومي يحدّد عمل الحكومة، وظيفته صياغة قواعد التنظيم. وهما يعملان وفق "تراتبية تجعل من الأول يصوغ قوانين يتوجب على الثاني الخضوع لها، دون أن يكون لهذا الأخير شروط أو التزامات حيال الأوّل".[39]

إنَّ الفكرة الرئيسة التي يتوخى كلُّ دستور ليبرالي الدفاع عنها هي الحرية، لأنَّه "لا يمكن منع الناس من فعل ما هم راغبون فيه، ولا يمكن إجبارهم على أن يأتوا أفعالاً لا تتواءم مع قواعد السلوك السليم، التي وضعت لتحديد وصيانة المجال الخاص لكلٍّ منهم، ماعدا حالات الاستثناء المحدّدة بعناية".[40] وإذا حصل استيعاب وقبول لتلك الفكرة، أي إذا اقتنع مجلس الحكومة بالحدود القانونية لسلطاته، فسيكون من باب تحصيل الحاصل أن يستشعر المجلس التشريعي كلّ انحراف قد يقع فيه. وذلك "حتى يتسنى للمحكمة (القاضي) معرفة ما إذا كان أيّ قرار متخذ من قبل المجلس التشريعي يحتوي، أو لا يحتوي، على الخصائص الشكلية الضرورية ليكتسب قوة القانون".[41]

إنَّ التأثير المتبادل بين أعمال القضاة والمجلس التشريعي هو الضامن لوجود نسق قانوني يسمح للنظام العفوي بالاستمرار في الوجود. فالمجلس التشريعي هو الوكيل بإصلاح مخاطر انحراف النظام القانوني الذي رأينا، لكن بالمقابل يتسنى للقضاة أن يضعوا موضع التساؤل والفحص أيّ قرار من قرارات المجلس التشريعي، إذا ثبت أنّه لم يحترم المواصفات العامة والمجرّدة التي تتسم بها القوانين.

39.LONGUET, Hayek et L'école Autrichienne, OP-CIT, P.173.

40.HAYEK, Droit, législation et liberté, Tome 3,OP-CIT, P129.

41.OP-CIT, P.130.

واضح كيف أنَّ مفهوم الليبرالية التي يدافع عنها هايك في أطروحته: (القانون، التشريع والحرية) يختلف اختلافاً بيّناً عمّا هو عليه الأمر في أدبيات الفلسفة السياسية المعاصرة. ولعل خير ما نستدل به ـ زيادة على كلّ ما مرّ بنا- هو تصوّره لمفهوم الحريّة، الشيء الذي أدّى ببعض قرَّائه إلى اعتبار أنّ الحرية من منظوره "تكمن في التخلص من القيود والضوابط التي تضعها الدولة، وهو في هذا يسير على الخط نفسه الذي سار عليه مفكرون من أمثال ماديسون وتوكفيل وأكتون".[42]

رابعاً: في مسألة الديمقراطية

من الملاحظ أنَّه رغم بعض أقواله الإيجابية بخصوص الديمقراطية فإنَّ ارتياب هايك من آلية الانتخاب يبقى قائماً. إنَّ الدستور الليبرالي الذي يرمي إليه لا يبدو موجَّهاً إلى التقليص من الآثار السيئة لاختيارات الناخبين فحسب، بل كذلك للحدِّ من الخطابات السياسية التي لا تحترم الحريَّة. فالإشكال من منظوره يكمن في أنَّ "التصويت على قواعد مجرَّدة قابلة للتطبيق على الجميع، والتصويت على الإجراءات الخاصة بفئة معينة فقط، يختلفان تماماً. فالتصويت على كلّ ما يهمّعموم الناس كالقواعد العامة للسلوك السليم يستند إلى تصوّر دائم وقوي، في حين أنَّ التصويت على الإجراءات الخاصة يمنح الامتياز لفئات معينة (ضداً على مصالح فئات أخرى غالباً)، مع العلم أنَّ هذه المنافع ستوزع من المال العام، فكلُّ من قام بالتصويت يمكن أن يوجِّه المصاريف الوجهة التي يبتغي".[43]

وبخصوص المجلس التشريعي يتبدَّى أنَّ هايك لديه تصوره الخاص به. إذ يرى أن يتمّ انتخاب النواب لمدة خمس عشرة سنة بالاقتراع غير المباشر، ووكالة واحدة غير قابلة للتجديد. ونظام الاقتراع هذا يجب أن ينظم من خلال "منهجية التمثيل عبر أجيال"،[44] الشيء الذي سيوفر قدراً كبيراً من الإمكانيات من أجل تطوير المؤسسات الديمقراطية".[45] ذلك أنّه يتعين على المواطنين الذين بلغوا 45 سنة انتخاب ممثلين للجيل نفسه بشكل سنوي، والناتج هو "مجلس تشريعي متكوّن من الرجال والنساء الذين تتراوح أعمارهم بين 45 و60 سنة، يُعاد انتخاب خمسهم سنوياً".[46] والغاية

42ـ دي كرسبني ومينوج، أعلام الفلسفة السياسية، مرجع سابق ص 37.

43.HAYEK, Droit, législation et liberté, Tome 3, OP-CIT, P10.

44.OP-CIT, P139.

45.OP-CIT, P139.

46.OP-CIT, P135.

من اتباع مسطرة من هذا النوع هي "الحؤول دون الوقوع تحت ضغوطات لوبيات المصالح المتقاطعة أو ضغوطات التنظيمات السياسية".[47]

أمّا فيما يخصّ المجلس الحكومي، فيرى هايك أنّه "لا اعتراض في أن يتشكل من خلال انتخابات دورية بأغلبية المقاعد حسب توجهات الهيئات السياسية، ولا اعتراض أيضاً في أن تسير أنشطته الأساسية من قبل لجنة تنفيذية من الأغلبية".[48]ويقع عمل المجلس الحكومي هنا تحت مراقبة ومساءلة معارضة منظمة، حيث يتوجب عليها أن تكون على استعداد لتقديم تشكيلة حكومية ذات توجّه مخالف، في حالة فشل الحكومة القائمة في صيانة الحريَّة واحترام الدستور.

ومرَّة أخرى هنا، وكما سلف مع المجلس التشريعي، يجب الحد من تأثير جماعات الضغط، وهذا ما يفسّر توجّس هايك من آلية التمثيل النسبي في الانتخابات. وبما أنّ المجلس الحكومي هو الذي يحدّد الميزانية وأوجه صرفها، فيتعين ألّا يتمّ تمكين الفئات المستفيدة من المال العام بشكل مباشر من ممارسة حقّ التصويت في الانتخابات.

خلاصة:

رأينا كيف قدَّم لنا هايك تصوّره للدولة والمجتمع والمؤسسات، وكيف ينبغي أن تتأسس العلائق بينها، وعلى ماذا يجب أن تنبني. إنَّه النظام العفوي وضمنه مؤسسة السوق باعتبارها الحامل الأساسي للتنظيم والترتيب في الدولة والمجتمع. وممَّا يُؤخذ على هايك في هذا الصدد هو نفيه عن الدولة فاعليتها الإيجابية، وأنّه لا يُلقي بالاً إلى مسؤولياتها الأخلاقية والاجتماعية إزاء الضعفاء والعاجزين وغيرهم من الفئات المعوزة. بيد أنَّ الواقع هو أنَّ صاحبنا لا يقول ذلك صراحة، حيث يرى أنَّ من حقِّ الدولة التدخل لكن في حدود معينة، كما أنَّه لا ينفي عنها دورها الإيجابي الذي لا محيد عنه في أمور محدّدة. فهي يجب أن تتدخل، أولاً وقبل كلّ شيء، لكي تضمن حريّة مسار وتطور النظام العفوي نفسه حتى ينتج آثاره المتوخاة، كما أنَّها يجب أن تتدخل لكي توفر الحد الأدنى من الحاجيات لأولئك العاجزين عن الكسب والتحصيل، سواء أكانوا أفراداً أم فئات بعينها.

47.OP-CIT, P135.

48.HAYEK Droit, législation et liberté, Tome 3, OP-CIT, P141.

المراجع المعتمدة:

- HAYEK .F.V.A. Droit, législation et liberté, Tome 1 ; (Règles et ordre), Puf, Paris, 1980.

- HAYEK. F.V.A. Droit, législation et liberté, Tome 2(le mirage de la justice sociale), Paris, Puf ,1982.

- HAYEK. F.V.A. Droit, législation et liberté, Tome 3, (L'ordre Politique D'un peuple libre), Paris, Puf, 1983.

- LONGUET Stéphane, Hayek et L'école Autrichienne, Paris, Nathan, 1998

- RENAUT Alain (sousdirection) Les philosophies politiques contemporaines (depuis 1945), Tome 5, Paris, Calmann-Lévy, 1999

- FELDMAN Jean-Philippe, scholies sur l'interprétation du droit selon Hayek, revue Droits, n°33, 2001.

- أنطوني دي كرسبني وكينيت مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة عبد الله نصار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1988

قراءة في المدلول السياسي لمفهوم الخطيئة من منظور باروخ اسبينوزا

عبد القادر ملوك*

ملخص:

يروم هذا المقال مقاربة مفهوم الخطيئة كما صاغه الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا، أو بالأحرى كما أعاد صياغته، بعد أن حرَّره من الدلالة التيولوجية التي لازمته لزمن طويل، مانحاً إيَّاه دلالة واقعية سياسية أعادته إلى أحضان الفلسفة، ومكَّنته من أن يصبح مفهوماً راسخاً ضمن الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة. على أنَّ هدفنا لا يقف عند حدود دلالة مفهوم الخطيئة، بقدر ما يتجاوزها نحو رصد العلاقة التي تربطه بكلٍّ الأفراد، منظوراً إليهم في حالتي الطبيعة والمدنية، ثم بالدولة باعتبارها جهازاً سياسياً نتج عن تضافر إرادات الأفراد فيما يعرف بالعقد الاجتماعي، وذلك وفق مقاربة تحليلية نقدية نتغيا من ورائهافحص فرضية مؤداها أنَّ الدولة مهيأة للسقوط في الخطيئة كما هو حال أفرادها، وأنَّ هناك سبلاً تقيها من هذا السقوط، أو تقلل من نسبته.

الكلمات المفتاحية: حالة الطبيعة ـ حالة المدنية ـ الفرد ـ الدولة ـ الخطيئة.

تقديم:

إذا كان توماس هوبز (1588-1679) قد عدَّ نفسه المؤسس الفعلي للفلسفة السياسيةمنكراً، في اعتزاز كبير بالنفس، أن يكون قد وُجد قبل كتابه «في المواطن» (1642) عمل يستحق أن يقارن به،[1] لِما انطوى عليه من يقين اقترب به، في اعتقاده، من يقين الرياضيات، ولا عجب في ذلك

* باحث مغربي.

1- يقول هوبز في كتاب "المواطن":

«Si la physique estune chose toute nouvelle, la philosophiepolitiquel'est encore bien plus. Elle n'est pas plus ancienne que monouvrage le De Cive»

(Thomas Hobbes, Le citoyenou les fondements de la politique, traduction de Samuel Sorbière, Paris, Garnier-

بالنسبة إلى شخص قضى شطراً من حياته الفكرية محاولاً إثبات إمكان تربيع الدائرة، فإنَّ بعض الباحثين يرون في باروخ سبينوزا (1632-1677) صاحب الثورة الحقيقية في الواقع السياسي، بما أبان عنه من جرأة في التمرُّد على الأوضاع الثقافية والسياسية في عصره وفي كلِّ عصر.[2] بل يعتبرونه المساهم الأكبر في تحرير الفلسفة السياسية من الطابع اللاهوتي الذي مارس عليها الوصاية لفترة طويلة، وكذلك من الطابع الفلسفي النظري الخالص الذي شيَّد بموجبه الفلاسفة نظرياتهم انطلاقاً من تصوُّر ينظر إلى ما ينبغي أن يكون عليه الناس لا إلى ما هم عليه بالفعل، ما جعلهم يقمعون صوت الانفعالات، ويعدُّونها رذائل وجبت محاربتها، في حين عدَّها سبينوزا - في منظور يقرِّبه من ميكيافيلي- من صميم طبيعة البشر، وأنَّ العبرة في كيفية التعامل معها، كما فطن إلى ذلك السياسيون، لا في محاربتها، كما فعل الفلاسفة.[3]

صحيح أنَّ بين الرجلين نقاط تقاطع عديدة، تمثلت مثلاً في اشتراكهما معاً في الافتتان بمنهج هندسي صارم في معالجة الظواهر من أبسط صورها إلى أكثرها تعقيداً، وأيّاً كانت طبيعتها: فيزياء، سياسة، أخلاق، ميتافيزيقا وغيرها،[4*] وفي اعتبار العقل مفتاح الوصول إلى المعرفة اليقينية، والمخلص للإنسان من ربقة تقاليد وتصورات العصور الوسطى، ومن قبضة كنيسة ما فتئ هذيانها يسري في العقول وضباب معتقداتها يكتنف التفكير، فضلاً عن انطلاقهما معاً -فيما يتعلق بالسياسة- من تصوُّر يميز بين حالة طبيعية (مفترضة) يكتنفها الخوف من الموت وتتحكم فيها الأهواء وتكون فيها الغلبة للأقوى، وبين حالة مدنية (حالة الاجتماع) اعتبرت الترياق الذي يشفي من داء الفوضى المتحكمة في العلاقات البشرية، ويضع حداً لحالات الاضطراب، ويؤسس لإقامة الدولة ويضمن سيادتها، إلا أنَّ سبينوزا، على ما يدين به لهوبز، يختلف عنه في ما تحلّى به من جرأة في القول

Flammarion, 1982, p 5.)

2- ينظر: مقدمة حسن حنفي لكتاب رسالة في اللاهوت والسياسة، (دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية 1981)، ص 11.

3- Spinoza, Traitépolitique, traduit par E. Saisset, Ed. 1842, Textenumérisé par Serge Schoeffert – éditionH.Diaz. , chapitre I, p 5. (http://www.spinozactnous.org)

4*- يقول سبينوزا: سأنظر إلى الأفعال والشهوات الإنسانية كما لو كان الأمر يتعلق بسطوح وخطوط وجوامد. سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، (المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2009)، ص 147.

وقد أراد هوبز أن يستنبط القانون الطبيعي ليس من العقل بل من الانفعالات، وهو ما دفع ميشيل أوكشوت إلى أن يقول عنه: "لقد أراد هوبز أن يكون أوقليدس السياسة".

ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول، ترجمة محمد سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، (المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005)، ص 574.

وإقدام على النقد، غابتا عن الفيلسوف الإنجليزي، الذي أظهر في كتابه «التنين» ما يشي بالتزلف للحاكم والتودُّد له، عندما وضعه (أي الحاكم) في وضع ينزهه عن إتيان أي فعل يمكن عده ظالماً أو جائراً،[5] وجعله فوق المحاكمة والمساءلة، يسأل الناس عن أفعالهم ولا يُسأل عمَّا يفعل، فجعله بذلك حاكماً بأمره يحوز السلطة من كلِّ جوانبها.

لقد دفع سبينوزا بالعقل إلى أقصى مداه،[6] حيث رفض التأسيس الإلهي للدولة كما كان رائجاً على أيامه، واعتبر أنَّ الحاكم، كالنبي، ليس في ما يصدره من أحكام أو يتلفظ به من أقوال أي صبغة إلهية متعالية، بل هي مجرد أمور طبيعية تصطبغ بميله الفردي، وتتأثر بمزاجه وآرائه الشخصية.

على أنَّ جرأة سبينوزا في الحديث على هذا النحو بدون أيِّ تحفظ أو خشية، والإصرار على الدفع بالعقل والمنطق إلى أقصى حدودهما، لم يَنله من جَرَّائهما، كما هو معلوم، سوى الكره والطرد من جماعته، واعتباره مهرطقاً وشخصاً خطيراً من لدن الكاثوليك والبروتستانت على السواء، وتنكر وإساءة له من قبل بعض الفلاسفة،[7] فضلاً عن تعرضه لمحاولة اغتيال كادت تودي بحياته قبل أن يداهمه داء السل.

5-Thomas Hobbes, Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil, Edition Gallimard, 2000.

« Il ne peut [le souverain] être accusé d'injustice par aucun de ses sujets» (p: 323.)

«les commandements de ceux qui ont le droit de commander ne sauraient être ni censurés par leurs sujet, ni discutés.» (p : 334).

يرى بعض الباحثين الذين درسوا هوبز أنّ هذا الأخير لم يظهر أبداً أيّ مظهر من مظاهر الخوف أو الرهبة طيلة حياته، بل كان على العكس من ذلك شجاعاً مقداماً حتى في أحلك الأوقات وأشدها اختباراً لشجاعة الإنسان، داعين إلى تجنب الخلط بين هوبز "الرجل الخائف" وهوبز "الفيلسوف المغامر" الذي أبدى شجاعة ملحوظة في نشر أفكار كان يعلم أنّها ستثير ضده السلطات الكنيسية والسياسية معاً.

إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، (دار الثقافة للنشر، 1985)، ص 44.

6() نشير إلى أنَّ رغبة سبينوزا العارمة في عقلنة الدين وتخليصه من طابعه اللاهوتي المتعالي دفعت به إلى سنّ ديانة "نصف عقلانية" شعبية تسدّ الحاجات النفسية ذات الطابع اللاعقلاني لدى الحشود، وتقوم على الخضوع للسلطة المزدوجة المتمثلة في العقل من جهة وفي الإنجيل الموحى من جهة أخرى، على شرط أن يتمّ إعادة تأويل النصّ الديني، وأن يتمّ التعامل مع محتواه بشكل موضوعي، على غرار ما يتمّ في العلم.

7-يصف سبينوزا في إحدى رسائله كيف أنَّ بعض الفلاسفة ممَّن كانوا يؤيدون أفكاره ويشجعونها، سرعان ما انقلبوا عليه، واستبدلوا حبّهم له كرهاً تجنّباً لكلّ شبهة يمكن أن تطالهم من تهمة الإلحاد التي شاعت بين الناس حوله، يقول: "(...) وبعض اللاهوتيين (لعلهم أول من روّج هذه الإشاعة) قد اغتنموا الفرصة لرفع شكوى ضدّي أمام الأمير والقضاة، ثم إنَّ بعض الديكارتيين الأغبياء الذين عرفوا بتأييدهم لي

بيد أنَّ كلَّ ذلك لم ينل من عزم سبينوزا، ولم يُثنه عن القول، خلافاً لهوبز، إنَّ الدولة إنشاء تعاقدي بين طرفين بشريين كلٌّ منهما مُعرَّض للخطأ وللوقوع في براثن الخطيئة، كما سيأتي بيانه، فالفرد بإمكانه أن يخطئ، وهو بالفعل كذلك، والدولة تخطئ بدورها ولا ذريعة لتنزيهها وعصمتها، وعلى ذلك، أصبح من الممكن محاسبتها، وعزل صاحب السيادة متى لم تأتِ أفعاله "وفقاً لأفضل المصالح بالنسبة إلى رعاياه."[8] ومتى تبين أنَّه لا يهتدي في قراراته وإجراءاته وفق هدي العقل، والعقل تجسِّده الديمقراطية، في منظور سبينوزا، بما هي "الصورة الطبيعية والأكثر توافقاً مع الحقوق الفردية من كلِّ صور الحكومة، ومن المستبعد أن تكون هناك قرارات لاعقلية في الديمقراطية، لأنَّه من المستحيل في الغالب أن تتفق أغلبية الناس على تخطيط غير عقلي، ومن يطع هذه الدولة يكن حراً، لأنَّه يعيش وفق قوانين عقلية ومخططة من أجل الصالح العام."[9]

من هذا المنطلق، ارتأينا مقاربة مفهوم الخطيئة في مدلوله السياسي وفي علاقته بكلٍّ من الفرد والدولة، بحسب منظور سبينوزا، مهتدين في ذلك بالتساؤلات التالية:

- متى يمكننا الحديث عن الخطيئة؟ هل في حالة الطبيعة، أم في حالة المدنية، أم فيهما معاً؟
- من يسقط في الخطيئة: الفرد، أم الدولة، أم هما معاً؟
- إذا سلَّمنا بأنّ الفرد والدولة يخطئان كلاهما، فما طبيعة الخطيئة التي يمكن أن يقع فيها كلٌّ منهما؟ وهل من سبل لتلافيها؟

حضور مفهوم الخطيئة في المتن السبينوزي[10*]:

يُعدُّ باروخ سبينوزا صاحب الفضل في خلع الرداء التيولوجي عن مفهوم الخطيئة (Le péché) وإعطائه مدلولاً واقعياً وسياسياً؛ فبعد ما ظلَّ هذا المفهوم حبيس اللسان اللاهوتي، الكنسي بالخصوص، والذي كان يرى فيه خروجاً عن تعاليم الرَّب، عن إرادة وسوء نية، وفق ما هو مبيَّن في التعريف الذي تضمَّنه معجم لالاند: "الخطيئة: خطأ أخلاقي، باعتباره فعلاً واعياً صادراً عن إرادة سيئة، وبنحو خاص باعتباره خروجاً إرادياً على وصايا الله."[11]

لم يجدوا بُدّاً، كي يتبرؤوا من كلّ شبهة، من الإعراب في كلِّ مقام عن كرههم الشديد لأفكاري ومؤلفاتي." (سبينوزا، علم الأخلاق، ص 14).

8-وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، (المجلس الأعلى للثقافة، 2001)، ص 122.

9-وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 122.

10*- نقصد بالمتن هنا كتب سبينوزا دون رسائله.

11- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، المجلد الثاني، (منشورات عويدات، بيروت-باريس، الطبعة الثانية 2001)، ص 951.

حاول الفيلسوف الهولندي موقعة مفهوم الخطيئة في سياقه الواقعي، دون أن يفرد له فصلاً أو محوراً خاصاً به في كتبه، فقد جاء حديثه عنه عابراً وخاطفاً، كما هو الشأن مثلاً في كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسة" (Traité théologico-politique)، حيث لم يتعرض سبينوزا لهذا المفهوم بشكل صريح إلا في موضعين اثنين: في الأول حين كان بصدد تبيان الفرق بين العيش وفق العقل والعيش وفق الشهوة، حيث أراد إطلاع القارئ على أنَّ الخطيئة لا تظهر إلا مع ظهور القوانين، يقول: "وتلك عقيدة بولس نفسها، التي لا تعترف بوجود الخطيئة قبل الشريعة.[12] وفي الموضع الثاني أعاد التأكيد على الفكرة نفسها، حيث قال: "يجب ألّا نخلط بين حالة الدين وحالة الطبيعة التي يجب أن نعدَّها حالة لا شأن لها بالدين والقانون، وبالتالي لا شأن لها بالخطيئة وانتهاك القانون."[13]

ولا يفيد قولنا هذا أنَّ حضور مفهوم الخطيئة في "الرسالة اللاهوتية السياسية" قد اقتصر على هذين الموضعين فقط، بل نحن نجده حاضراً في مواضع عديدة من المؤلف، ولكن بطريقة مبطنة، كما هي عادة سبينوزا في جماع مؤلفاته، حيث يبوح بنصف الحقيقة ويترك النصف الآخر لذكاء القارئ وفطنته، أو يجعلها في عنق التاريخ عسى أن يكشف عنها ذات يوم.[14] أمَّا في كتاب "علم الأخلاق" (l'Ethique)، فقد لزمنا انتظار مرور (266) صفحة من الكتاب لكي نرى الظهور الأوَّل لهذا المفهوم، وقد عاد سبينوزا من جديد لتأكيد الفكرة المعبَّر عنها أعلاه، والتي تفيد غياب الخطيئة في طور الطبيعة وحضورها فقط في طور التمدُّن،[15] وهذا الحضور يجعلها، حسب سبينوزا، مرادفة للعصيان الذي ليس سوى خرق القوانين الوضعية، وشقِّ عصا الطاعة على الدولة.

12- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي ومراجعة فؤاد زكرياء، (دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الثانية 1981)، ص 378.

13- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 389.

14- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 6.

15- ذكر سبينوزا مفهوم الخطيئة في كتاب الأخلاق، في الصفحة (266) حيث قال: "بقي لي أن أفسّر معنى العدل والظلم والخطيئة، وأخيراً معنى الاستحقاق)، لكنّه لم يتناوله بقليل من التفصيل إلا في الصفحة (286) حيث قال: "وهكذا فإنّه لا يمكن تصوّر الخطيئة في طور الطبيعة، بل يكون تصورها في طور التمدن، حيث يقع الإقرار برضاء الجميع أيّ الأشياء حسنة وأيّها قبيحة، وحيث يصبح لزاماً على كلّ شخص أن يطيع الدولة..."(سبينوزا، علم الأخلاق.)

ويمثّل مؤلف "الرسالة السياسية" (Traité Politique)، الذي هو آخر مؤلفات سبينوزا والذي لم يسعفه الموت في إنهائه،[16] يمثّل أكثر المؤلفات دقّة وصرامة في معالجة مفهوم الخطيئة، وقد خصَّه بعدَّة مقالات واضحة المعالم، ورد بعضها ضمن الفصل الثاني من الكتاب، في حين تضمَّن الفصل الرابع بعضها الآخر. ومن بين المضامين التي حملتها نذكر على سبيل المثال:

- المقالة رقم 18(الفصل الثاني): وفيها ينفي سبينوزا الخطيئة عن حالة الطبيعة.
- المقالة رقم 19 (الفصل الثاني): وفيها يرفع عن مفهوم الخطيئة رداءه اللاهوتي، ويمنحه مدلولاً سياسياً.
- المقالة رقم 20 (الفصل الثاني): ينتقد فيها الاستعمال الدارج لمفهوم الخطيئة، ويؤسّس لاستعمال مختلف.
- المقالات رقم: 4، 5 و6 من الفصل الرابع، عالج فيها بشكل مسترسل موضوع «خطيئة الدولة».

إنَّ ما يسترعي الانتباه من خلال هذا الجرد لحضور مفهوم الخطيئة في كتابات سبينوزا، يتمثل في السؤال التالي: لماذا أصرَّ سبينوزا على استعمال كلمة "خطيئة" رغم معرفته بخلفيتها التيولوجية، واستنكف عن استعمال مفهوم أكثر تعبيراً عن العلاقات البشرية (علاقة الحاكم بالمحكومين) كمفهوم الخطأ مثلاً؟ هل لأنَّ لكلمة «خطيئة» دلالة أعمق من أن يقوى لفظ الخطأ على استيفائها، أم لأنَّه كان يقصد إطلاعنا على أنَّ علاقة الحاكم بالمحكومين هي امتداد لعلاقة الله بالعباد؟

لنقف أولاً عند الفروق الممكنة بين كلمتي «خطأ» و«خطيئة»:

أمَّا "الخطأ" فنعثر له في معجم لالاند على ثلاثة تعاريف: أولاً الخطأ في معناه الإيجابي: هو "فعل فكري يحكم على ما هو كاذب بأنَّه صادق، أو العكس، (ارتكب خطأ)".[17] ثانياً الخطأ في معناه السلبي هو: "حالة فكرية تعدُّ الباطل حقاً، أو العكس. (إنَّه لعلى ضلال)".[18] وثالثاً الخطأ في معناه المحايد هو: "إقرار كاذب، فاسد، زائف".[19]

16- شرع سبينوزا في تأليف كتاب "الرسالة السياسية" سنة 1675، لكن القدر لم يسعفه في إنهائه، فقد كان يُفترض أن يشتمل المؤلف على 11 فصلاً، لكنّه توقف عند المقال الثالث من الفصل العاشر بفعل المرض الذي ألمّ بصاحبه، ثم بفعل الموت الذي غيبه نهائياً عن الوجود، دون أن يتمكن من إثبات وجهة نظره حول نظام الحكم الديمقراطي، ذلك النظام الذي كان يفضله على غيره، كما أعرب عن ذلك بنفسه في مؤلف "رسالة في اللاهوت والسياسة".

17- لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص 361.

18- لالاند، الموسوعة، ص 361.

19- لالاند، الموسوعة، ص 361.

وأمَّا "الخطيئة" فيعرِّفها معجم لالاند ذاته كما يلي: هي "خطأ أخلاقي، باعتباره فعلاً واعياً صادراً عن إرادة سيئة، وبنحو خاص باعتباره خروجاً إرادياً على وصايا الله".[20]

تسعفنا المقارنة بين التعريفين في الوقوف على نقطتين، على الأقل، يختلف فيهما الخطأ عن الخطيئة؛ النقطة الأولى تتجلّى في الارتباط الصريح لـ«الخطيئة» بالجانب التيولوجي (خروج إرادي على وصايا الله)، وهو ما لا نعثر عليه صراحة في التعاريف المقدَّمة لـ"الخطأ"، النقطة الثانية لها صلة بالإرادة؛ إذ في حين تمَّ ربط الخطيئة بالوعي المصحوب بالإرادة السيئة (فعل واعٍ صادر عن إرادة سيئة)، خلا تعريف الخطأ من أيِّ ربط بين الخطأ والإرادة، سيئة كانت أو حسنة. وقد أشار لالاند في معجمه إلى هذه الفروق بين الكلمتين؛ حيث ورد في زاوية النقد أنَّ «هذا اللفظ (الخطيئة) [ينزع] نحو الانحصار في اللسان اللاهوتي والزوال من الاصطلاح الفلسفي». واستكمل تعريف كلمة "خطيئة" في الحاشية بملاحظات لـ(بارودي) جاء فيها: «تكمن في هذه الكلمة فكرة انحراف مادي، فكرة سوء نية، مستقلة عن خطورة الفعل وعواقبه؛ إنَّ إرادة الفاعل بالذات، أخلاقيته الحميمية، هي التي تؤخذ في الحسبان، وهذا الأمر ليس واضحاً تماماً في فكرة الخطأ (إذ يمكن للخطأ أن يكون غير إرادي (...)، بهذا المعنى تبدو لي الكلمة ملبِّية لمايزة نفسية أو أخلاقية ماتزال، ربما، خارج كلِّ اعتقاد ديني واضح».[21]

بناء على ما سبق يبدو أنَّ توظيف سبينوزا لكلمة «خطيئة» بدل كلمة "خطأ" له مبرراته، كما له تبعاته، أمَّا المبررات فقد أتينا على ذكرها أعلاه، وأمَّا التبعات فلها صلة بما أراد صاحب "علم الأخلاق" إثباته، وبالأهداف التي خطّها لمؤلفاته السياسية بالخصوص، والتي من جملتها الابتعاد عن التوظيف التيولوجي للخطيئة باعتبارها تجسيداً لخروج العباد عن وصايا الله، وإلباسها لبوساً سياسياًينتقل بها من مقام العلاقة (عبد/إله) إلى مقام العلاقة (رعايا/حاكم)، بما يمكِّنه من إثبات أطروحته المتمثلة في أنَّ الفرد والدولة حين يُقْدم كلٌّ منهما على أفعال تخرق القانون بما هو تجسيد للعقل، عن وعي وبإرادة سيئة، فإنَّهما يسقطان في الخطيئة، وهذا ما سنحاول تبيانه باقتضاب فيما سيأتي.

الفرد بين الحقّ الطبيعي والحقّ المدني:

يشكِّل الحق الطبيعي لبنة أساسية في صرح الفلسفة السياسية لاسبينوزا، فهو لا يفتأ يذكره

20- لالاند، الموسوعة، ص 951.

21- لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص 951.

في مؤلفاته سواء منها "رسالة في اللاهوت والسياسة"، أو "علم الأخلاق"، أو "الرسالة السياسية". وهذا الحضور للحقِّ الطبيعي إلى جانب مفاهيم أخرى مجاورة كحالة الطبيعة وحالة الاجتماع والحق المدني ...إلخ، ليس بالمستحدث أو الجديد، بل نجده حاضراً في كتابات مختلف الفلاسفة الذين أرسوا دعائم الفلسفة السياسية في تلك الحقبة أمثال هوبس (Hobbes) ولوك (Locke) وروسو (Rousseau) حتى لا نذكر غيرهم. ويعرف سبينوزا الحق الطبيعي قائلاً: «أعني بالحق الطبيعي وبالتنظيم الطبيعي مجرَّد القواعد التي تتميز بها طبيعة كلِّ فرد، وهي القواعد التي ندرك بها أنَّ كلَّ موجود يتحدَّد وجوده وسلوكه حتميَّاً على نحو معيَّن. فمثلاً يتحتَّم على الأسماك، بحكم طبيعتها، أن تعوم، وأن يأكل الكبير منها الصغير (...)، أي أنَّ حق الطبيعة يمتدُّ بقدر امتداد قدرتها.»[22] وهذا يعني أنَّ الحق الطبيعي هو الحق الذي يتمتع به كلُّ فرد في المحافظة على وجوده طبقاً لقوانين الطبيعة العامة ولطبيعة من يقوم بالفعل، لذلك لاحظ سبينوزا أنَّ الحق الطبيعي للكائن يمتدُّ منطقياً وفعلياً بامتداد قدرته ورغبته: فحيث تتوقَّف قدرات الكائن تتوقَّف حقوقه.

وبموجب هذا المبدأ، يكون لكلِّ كائن أو موجود طبيعي حقٌّ مطلق في البقاء على وضعه، وحقٌّ مطلق على كلِّ ما يقع تحت قدرته، ويصير صاحب الحكم في ما هو حسن وما هو قبيح، ويحرص على مصالحه بحسب ما يمليه عليه مزاجه، وينتقم لنفسه، ويجاهد للحفاظ على ما يحبُّ، وتدمير ما يكره.[23] إنَّه ببساطة يسلك وفق ما تمليه عليه طبيعته، وطبيعته ليست شيئاً آخر غير حريته،[24] التي تمكِّنه من التصرف وفق ما يراه ملائماً له، ويحوز من الحقوق وفق ما تسمح به قدراته.

ولأنَّ الأفراد جميعهم يتمتَّعون بهذه الميزة في استعمال حريتهم، فإنَّهم يوجدون في وضع واحد "فمن لم يعرف العقل بعدُ، أو من لم يحصل بعدُ على حياة فاضلة يعش طبقاً لحقٍّ مطلق، خاضع لقوانين الشهوة وحدها، شأنه شأن من يعيش طبقاً لقوانين العقل. وكما أنَّ للحكيم حقاً مطلقاً في أن يعمل كلَّ ما يأمر به العقل، أي أن يحيا طبقاً لقوانين العقل، فإنَّ للجاهل، ولمن هو خلو من أيَّة صفة خلقية، حقاً مطلقاً في أن يفعل كلَّ ما تدفعه الشهوة نحوه، أي أن يعيش طبقاً

22- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 379.

23- سبينوزا، علم الأخلاق، ص 277.

24-Spinoza, Traité politique, chapitre II, article 7, p.9.

لقوانين الشهوة." [25] لذلك يجد هؤلاء أنفسهم يسلكون في الغالب وفق سبل متعارضة، ويحتدم التناقض والصراع بينهم، وتزداد حدَّة الغضب والكراهية، وتبدأ بوادر القلق والخوف تسري بين صفوفهم، فيدركون أنَّ الشقاء مصيرهم حتماً إن هم ظلوا عبيداً لضرورات الحياة ولم يبادروا إلى التعاون فيما بينهم وتقديم المساعدات المتبادلة، إذ "أنَّ منافع الحياة الاجتماعية أكثر من مضارِّها إلى حدٍّبعيد. [والناس] يجدون أنَّبوسعهم أن يفواحاجياتهم بسهولة أكثر متى تعاونوا وتبادلوا المساعدة، وأنَّ الوسيلة الوحيدة لنجاتهم من الأخطار المحدقة بهم من كلِّ جانب هي توحيد قواهم." [26]

من هذا المنطلق اعتبر سبينوزا أنَّ حفاظ الأفراد على حقوقهم الطبيعية، وتوحدهم في نظام واحد (الدولة) لم يكن أبداً نتيجة مباشرة لإعمال سابق للعقل، بل تولد عن تجربة مؤداها أنَّ "شخصين إذا ما وحَّدا قوتيهما معاً، فسوف يحصلان على سلطة أكبر، وبالنتيجة، على حقٍّ أكبر على الطبيعة ممَّا كانا يملكانه بشكل منفرد. وهكذا كلَّما ازداد عدد الأفراد الذين تتضافر قواهم حصلوا على حقوق أكبر." [27] وهذه التجربة تتطلب من أجل الحفاظ عليها الخضوع لمنطق العقل، الكفيل بالتخفيف من غلواء شهواتهم، ما دام كبحها نهائياً مستحيلاً، والتقليل من تقلباتهم واختلافاتهم. وحين يتمُّ ذلك وتنشأ الدولة يصبح الحق الذي كان لكل واحد منهم، بحكم الطبيعة، على الأشياء جميعاً، منتمياً إلى الجماعة، ولن يعود رهن قوتهم وشهواتهم بل رهن قوة الجماعة وإرادتها.[28]

أمَّا كيف قُيِّض لهذه الإرادة الخاصة أن تتحول إلى إرادة جماعية فذلك ما يوضحه سبينوزا بشكل جليٍّ في مؤلف «رسالة في اللاهوت والسياسة»، حيث يرى أنَّ الأمر ارتبط في الأصل بوعد (promesse) أخذه الأفراد على عاتقهم، يقضي بأن يجعلوا المصلحة العامة فوق مصالحهم الخاصَّة ومقدَّمة عليها، فينشأ عن هذا الوعد تحالف ينتهي بتعيين شخص ممثلاً للجميع في إطار عقد يربط بين طرفين: المفوِّض وهم الجمهور الذي فوَّض حقه السياسي بمحض اختياره، والطرف المفوَّض له أي الحاكم الذي سيمنح حقَّ تمثيل السلطة العليا. ومنذ هذه اللحظة سيصبح الوعد الذي قطعه الأفراد على أنفسهم متجسِّداً في الجانب الخلقي للعمل الجماعي،الذي يتمُّ إعلانه

25- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 37.

26- سبينوزا، علم الأخلاق، صص 263-262.

27-Spinoza, Traité Politique, chapitre II, article 15, p.11.

28-Spinoza, Traité Politique, chapitre II, article 16, p.11.

في القَسم (le serment)، أمَّا العقد فسيجسِّده القانون.[29] ومنذ هذه اللحظة أيضاً سيلتزم الأفراد بأن ينضبطوا لقوانين التنظيم الجماعي التي وحدها ستصبح المخوَّلة بضمان حقوق الأفراد والاقتصاص لبعضهم من بعض، وتحديد ما هو حسن وما هو قبيح، وبعبارة واحدة امتلاك سلطة إقرار قواعد العيش المشترك التي إمَّا أن ينصاع لها الأفراد بمحض إرادتهم، مدركين أنَّهم ما تركوا وضعهم الأصلي إلا أملاً في خير أعظم أو خوفاً من ضرر أكبر، بما أنَّ قانون الطبيعة الشامل يقضي بأنَّ الفرد يختار على الدوام ما يبدو له أعظم الخيرين وأهون الشرَّين، وإمَّا أن يذعنوا لها مكرهين خوفاً من العقاب الذي ينتظر من ينصت لصوت شهواته، ويصمُّ أذنيه عن صوت الجماعة.

وههنا يكون الفرد قد استبدل الحق الطبيعي الذي يتحدَّد، كما أسلفنا، حسب الرغبة والقدرة، لا حسب العقل السليم، بحق مدني يفيد "حرية الفرد في المحافظة على حالته، كما حدَّدتها وضمنتها له مراسيم السلطة العليا." [30] والاستعداد للتنازل عن مركزيته وأنانيته المطلقة لفائدة العيش المشترك القائم على التساكن والاحتكام للعقل واحترام شروط السلطة الموضوعية.

انتفاء الخطيئة في حالة الطبيعة:

لمَّا كان الفرد يعيش في حال الطبيعة، كما أسلفنا القول، من أجل نفسه، ويسلك وفقاً لقوانينها الخاصَّة التي ليست غير ما يحقِّق له مصلحته ويجلب له النفع، كان من البدهي القول بانتفاء الخطيئة في هذه الحالة. وأنَّى تكون هناك خطيئة، وليس هناك إجماع في حالة الطبيعة على ما هو حسن وما هو قبيح، حيث يعنى كلُّ واحد بما يفيده لا غير، ويقرِّر، وفق طبعه الخاص، ما هو حسن وما هو قبيح، معياره في ذلك مصلحته الشخصية، فضلاً عن كونه غير ملزم بأيِّقانون لإطاعة شخص آخر غير شخصه".[31]

وقد عاد سبينوزا للتذكير بهذه الفكرة من جديد وتفصيل القول فيها إلى المقالة الثامنة عشرة من الفصل الثاني من مؤلف "الرسالة السياسية"، فتوصَّل إلى أنَّ الخطيئة تقتضي وجود قواعد معيارية متَّفق عليها ومجمع حولها، بمقتضاها يمكن أن نحكم على الأفعال ونميّز حسنها من قبيحها، وجيّدها من رديئها، وهذا الأمر لا نلفي له وجوداً في حالة الطبيعة، بما أنَّ كلَّ واحد هو

29- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 380.

30- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 386.

31- سبينوزا، علم الأخلاق، ص 268.

معيار ذاته، لا يرى سوى نفعه، ووحده يقرِّر بخصوص ما هو خير وما هو شر تبعاً لما يمليه عليه مزاجه الشخصي وتفرضه طبيعته الخاصة، إذ مادام ليس هناك اتفاق جماعي على سيادة شخص ما على شيء ما، ومادام ليس هناك تصوُّر موحد حول ما هو "عادل" وما هو "ظالم"، فإنَّه ليس في استطاعة أحد أن يُكره أحداً، في حالة الطبيعة، على الخضوع لقانون إلا قانونه الخاص، وحتى إذا أخطأ شخص ما فإنَّما يخطئ في حق نفسه وليس في حق الآخرين، إذ لا أحد يُجبر على إرضاء شخص آخر عبر الحق الطبيعي إلا إذا أراد هو ذلك.[32] أضف إلى هذا أنَّ حق الطبيعة لا يحرِّم شيئاً أو يمنعه، إلا ما كان خارج مقدرة الإنسان.

ولمّا كان الأمر كذلك، فإنَّ كلَّ فرد يصبح حكماً على نفسه، ولهذا يصرُّ سبينوزا على القول إنَّه حيث يغيب القانون يرتفع الخطأ أيضاً، ومعه ترتفع مفاهيم أخرى من قبيل الشرعية واللاشرعية والعدالة واللاعدالة. وكلُّ هذا يفيد شيئاً واحداً، وهو أنَّ شروط تبلور مفهوم الخطيئة لم تتوفر بعدُ في حالة الطبيعة، وعليه، خلص سبينوزا إلى أنَّ "العدل والظلم، والخطيئة والاستحقاق، هي من المعاني الخارجية، وليست من المعاني المعبِّرة عن طبيعة النفس." [33]

ولادة الخطيئة مع ولادة الدولة:

لمَّا كان مفهوم الخطيئة يتضمَّن في تعريفه خرقاً لحدٍّ ما، أو تجاوزاً لقاعدة معيَّنة، وكان هذا الخرق غير ممكن في طور الطبيعة، حيث لا حدود إلا ما ترسمه قدرة الفرد، فإنَّه كان من اللازم انتظار تشكُّل الدولة، ويحصل نوع من الاتفاق المشترك حول ما هو خير وما هو شر، وتُسنّ القوانين، وتوضع القواعد المنظمة لأوضاع الأفراد/المواطنين، لكي يكون بمقدورنا أن نتحدث عن الخطيئة، التي سوف تأخذ منذئذ معنى القيام بما هو مرفوض قانوناً، أو يقع خارج إجماع الجماعة.[34] وبذلك يكون سبينوزا قد تمكَّن من إفراغ مفهوم الخطيئة من حمولته التيولوجية التي تضمَّنها كتاب "رسالة في اللاهوت والسياسية" ومنحه مدلولاً سياسياً جعله يقترن بالقوانين رأساً، والتي وحدها

32-Spinoza, Traité Politique, chapitre II, article 18, p.11.

33- سبينوزا، علم الأخلاق، ص 268.

34- «Le péché ne peut se concevoir que dans un ordre social, ou le bien et le mal sont déterminés par le droit commun, et ou nul ne fait à bon droit que ce qu'il fait conformément à la volonté générale.» (Traité Politique, chapitre II, article 19, p.12.)

وهذه الفكرة ذاتها نجدها حاضرة لدى توماس هوبز حيث يقول في كتاب "التنين":

«On peut déduire (…) que là ou s'arrête la loi, la faute s'arrête.», Hobbes, Léviathan, p 440.

من شأنها تحديد ما يخالف مضمونها وما يسايره ويعكسه. وليقترب بذلك كثيراً من منظور هوبز الذي يجعل من الدولة صاحبة القول الفصل فيما يمكن عدُّه خطيئة أو لا.[35]

وقد سلك سبينوزا في تعريفه للخطيئة مسلكين اثنين يفضيان معاً إلى نتيجة واحدة؛ في الأول عمد إلى تعريف "الخطيئة" بما ليست إيَّاه، فاعتبرها "كلّ فعل لا يمكننا، بحسب القانون، تنفيذه أو القيام به"، ولما كانت القوانين بمعناها الوضعي غائبة في حالة الطبيعية فإنَّ الخطيئة ترتفع بدورها في هذه الحالة وتصبح عدماً. وفي المسلك الثاني قام بتعريف الخطيئة بما هي فعلاً، وهنا سنلحظ تشكُّل الدلالة السياسية لمفهوم الخطيئة، حيث اعتبرها "فعل أشياء ما كان ينبغي، تبعاً للقوانين المشتركة، القيام بها"، وهذا التعريف يضع على المحك علاقة الفرد بالإرادة الجماعية (بالدولة)، فإقدام فرد ما على ارتكاب خطيئة وعدم اكتراثه بقوانين الدولة التي هي في الوقت نفسه تجسيد للمصلحة العامة، فيه إثبات من قبله لقوته المستقلة، واعتداد بالذات ينمُّ عن رجوع إلى حالة الطبيعة، ما يستلزم تدخُّل الدولة لتذكيره، عبر معاقبته، بأنَّقوة الجماعة أقوى من قوته، وبأنَّ عليه الامتثال لبنود الاتفاق المتضمَّن في العقد الاجتماعي الصريح أو الضمني.[36]

يؤكد سبينوزا أنَّ الحق الطبيعي الفردي لا يختفي في حالة المدنية، إلا أنَّه يصبح خاضعاً لرقابة الجماعة، التي بيدها تحديد كيفية الاستفادة منه على نحو لا يضرُّ بالآخرين، ولا يضرّ بمصالح الدولة، وهذا بيت القصيد. أمَّا استعمال الأفراد لحقوقهم الطبيعية بطريقة فردية مستقلة في حالة الدولة، فإنَّه يُعدُّ عصياناً، والعصيان خطيئة تستوجب العقاب، وعكسها الطاعة التي تُعدُّ داخل منظومة الدولة دليل استحقاق يخوِّل للمواطن التمتع بجميع مزايا العيش المشترك، إذ بما

35-«Il s'ensuit que c'est conformément à cette dernière [la raison de l'Etat] qu'il faut définir quelles sont les choses qui méritent véritablement d'être blâmées. De sorte qu'un péché, une coulpe, une faute ou une offense, se peut définir, ce que quelqu'un a fait, a omis, a dit, ou a voulu contre la raison de l'Etat, c'est-à-dire contre les lois» (Thomas Hobbes, Le Citoyen ou les fondements de la politique, traduit par Samuel Sorbière, Paris, Garnier-Flammarion, 1982, p.145).

36- ينصّ هوبز على هذا الأمر بشكل صريح في كتابه "التنين"، حيث يقول:

«Parce qu'un souverain ayant été proclamé par le consentement de la majorité des voix, celui qui été contre doit maintenant consentir avec les autres, autrement dit être satisfait d'entériner toutes les actions accomplies par le souverain, sinon il sera juste que les autres l'éliminent.»

(Hobbes, Léviathan, p 294.)

أنَّ الأفراد قد تنازلوا عن سلطتهم لسلطة صاحب السيادة، فإنَّ إرادة هذا الأخير تصبح في الحقيقة تجسيداً لإرادة الفرد العاقل، الذي بعصيانه لسلطة الحاكم يكون قد خرج عن العقل وناقض ذاته ومصالحه، فيكون في معاقبة الدولة له صيانة لمصالح الفرد العاقل المجسّد للمصلحة العامة لمختلف الأفراد، وفي تثمين طاعته تذكيراً بحظوة العقل وإعلاء لمبادئه التي فيها مصالح كلِّ الأفراد.

على أنَّ الدولة حين تتدخل لمعاقبة شخص أخلَّ بالقوانين المتفق عليها، من أجل المحافظة على السلم داخل الدولة، فإنَّ تدخلها، يقول سبينوزا، لا يدخل في باب سخطها عليه، لأنَّها لا تسعى إلى القضاء على هذا المواطن بدافع الكراهية بقدر ما تجازيه باسم الأخلاقية.[37]

وحتى يتأتى للأفراد تلافي العصيان، والعيش في أمن وأمان، فإنَّهم ملزمون بإخضاع كلِّ تصرفاتهم وكلِّ أفعالهم لتوجيهات العقل وحده، والذي لا يستطيع أحد معارضته صراحة حتى لا يبدو فاقداً للحسِّ السليم، وملزمون كذلك بمجاراة الحاكم في قراراته حتى لو بدت متناقضة، ما داموا قد التزموا بالخضوع لمشيئته، أيّاً كانت هذه المشيئة، من جهة، ثمَّ لأنَّ الإنسان الذي يقوده العقل يرغب لكي يعيش حرّاً في رؤية القوانين المشتركة تسري داخل الدولة التي يعيش في كنفها، من جهة أخرى.

ومخافة أن يَدَّعي مدعٍ أنَّ سبينوزا بهذا المبدأ يحيل الرعايا إلى عبيد، بناء على تصوُّر راسخ لدى الناس مفاده أنَّ العبد هو من ينفذ راضخاً أمر إنسان آخر، وأنَّ الحرَّ هو من يفعل ما يشاء، بادر صاحب "علم الأخلاق" إلى إعادة صياغة تعريف كلٍّ من العبد والحر بالشكل الذي ينسجم مع تصوُّره، فاعتبر أنَّ الفرد الذي تتحكم فيه شهوته إلى حد لا يستطيع معه أن يرى أو يفعل ما تتطلبه مصلحته الحقيقية، يكون في أحطِّ درجات العبودية، أمَّا الحرّ فهو الذي يختار بمحض إرادته أن يعيش بهداية العقل وحده.

وزيادة في إيضاح مقصوده عمد سبينوزا إلى توضيح الفروق التي تنطوي عليها معاني كلٍّ من العبد والابن والمواطن، معتبراً أنَّ "العبد هو من يضطرُّ إلى الخضوع للأوامر التي تحقّق مصلحة سيده، والابن هو من ينفِّذ، بناء على أوامر والديه، أفعالاً تحقِّق مصلحته الخاصة، وأمَّا المواطن فهو من ينفِّذ، بناء على أوامر الحاكم، أفعالاً تحقِّق المصلحة العامة، وبالتاليمصلحته الشخصية".[38]

37- سبينوزا، علم الأخلاق، ص 280.

38- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 384.

على هذا يعود غير ذي معنى، حسب سبينوزا، اعتبار دخول الناس في العقد الاجتماعي، وطاعتهم السلطة الممثلة لهم وقوعاً في العبودية؛ فالعبد هو إمَّا عبد للشهوة أو عبد للغير، في حين أنَّ التنظيم الاجتماعي يحرِّر الأفراد من الشهوة، لأنَّهم يعيشون طبقاً للعقل، ويحرِّرهم من الغير لأنَّهم يعيشون في نظام يعامل الجميع على قدم المساواة، أو هذا ما ينبغي أن يكون، ولا يكون الاختلاف في معاملتهم إلا بمدى حرصهم على الالتزام بقوانين الدولة وتجنُّب الوقوع في الخطيئة التي ليست سوى مخالفة قوانين العقل.[39]

هل تخطئ الدولة؟

ممَّا لا اختلاف فيه أنَّ الأفراد قد يخطئون داخل الدولة، ماداموا واقعين تحت سلطتين تكادان تتناقضان: سلطة الأهواء والشهوات الصادرة من داخلهم من جهة، وسلطة القوانين الزجرية الخارجية التي تملي عليهم كيف يسلكون ويتصرفون، من جهة ثانية، أو لنقلْ بصيغة أخرى إنَّهم واقعون تحت حكم قانونين متمايزين: قانون طبيعي يتصف بالخلود، وقانون إنساني ارتبط لديهم بقرار (العقد الاجتماعي). فإذا هم انصاعوا لأوامرالقانون الطبيعي وجاءت مخالفة لمضامين القانون الوضعي سقطوا، لا محالة، في الخطيئة، فاستحقوا العقاب. بيد أنَّه إذا كانت خطيئة الأفراد مسألة يمكن تفهمها والتسليم بإمكانية وقوعها بناء على ما سقناه أعلاه، فإنَّ ممَّا لا يستساغ بسهولة، هو أن تخطئ الدولة، وأنَّى لها أن تخطئ وهي من يضع القوانين، ولا قانون يعلو فوقها؟

يعالج سبينوزا إمكانية سقوط الدولة في الخطيئة بشكل أكثر عمقاً في الفصل الرابع من "الرسالة السياسية"، وبالضبط انطلاقاً من المقالة الرابعة، منطلقاً في ذلك من التعريف الدارج للخطيئة الذي يرى فيها كلَّ فعل يتمُّ ضداً على تعليمات العقل السليم، معتبراً أنَّه إذا كان الأمر كذلك، فإنَّ هذا يفترض أنَّ الدولة ذاتها ينبغي أن تنتظم وفق قواعد العقل، إذ ذاك فقط يمكننا القول إنَّ السلوك ضدّ العقل والسلوك ضدّ الدولة هما شيء واحد. لكن ألا يمكن لعقل الدولة أن يخالف العقل السليم، فتقع الدولة في الخطيئة بدورها؟ ثمَّ إذا سلّمنا بأنَّ الدولة يمكنها أن تخطئ، فوفق أيِّ قانون؟

أدرك سبينوزا في بداية خوضه في هذا الإشكال أنَّ الدولة لا يمكن الحكم عليها بالخطيئة بناءً على منظور الأفراد، بما أنَّ هؤلاء لا يمثلون سلطة أعلى من سلطتها، وهذا ما دفعه إلى البحث عن سلطة

39-« On appelle péché ce qui se fait contre le commandement de la raison »

(Spinoza, Traité politique, chapitre II, article21, p.12.)

تفوق سلطة الدولة، يكون بإمكاننا الركون إليها في حال أردنا تقييم أفعالها وسلوكاتها. وبعدما استنفد مجهوداً كبيراً في البحث، وجد نفسه في النهاية يتبنَّى وجهة نظر هوبز حول الخطيئة التي تمنح هذا المفهوم معنيين:

ـ "معنى شاسع، حيث الخطيئة تعني كلَّ فعلوكلَّ قول وكلَّ حركة للإرادة منافية للعقل الصحيح."[40] وتفسير هذا المعنى حسب هوبز أنَّ كلَّ فرد يبحث، انطلاقاً من استدلالاته الخاصة، عن الوسائل التي تمكنه من تحقيق أهدافه، وفي حال أتى الفعل الذي أقدم عليه هذا الشخص مناقضاً للغاية التي وجد لأجلها هذا الشيء، نقول إنَّه أخطأ في استدلاله، وعليه، فإنَّنا نحكم عليه انطلاقاً من هذا الفعل الذي أقدم عليه وبناء على إرادته، بأنَّه قد سقط في خطيئة، كأن يقوم، في فعل صادم للقوانين، بهدم منزل غيره مثلاً.[41]

ـ معنى ضيق، وفيه تمَّ حصر معنى الخطيئة في العلاقة بالقوانين، حيث لا تُعدُّ كلُّ الأفعال مناقضة للحسِّ السليم (للعقل)، بل فقط تلك التي يمكن وضعها موضع عتاب ولوم.[42] وهوبز يضع مسألة الفصل بين الأفعال التي تقبل اللوم عقلياً من تلك التي لا يمكن لومها بيد الدولة؛ فما أتى من أفعال مخالفاً لما سطرته الدولة من قوانين عُدَّ فعلاً يستحقُّ اللوم والعتاب، واعتبر خطيئة تستوجب معاقبة صاحبها، وما أتى منها منسجماً مع القوانين رفع عنه اللوم ورفع عن أصحابها العقاب.

وإذا كان هذا المعنى الضيِّق يجعل أمر السقوط في الخطيئة مقتصراً على الأفراد وحدهم عند مخالفتهم للقوانين الوضعية، كما أسلفنا، فإنَّ المعنى الواسع يجعل بالإمكان سقوط الدولة في الخطيئة بدورها، إذ ما دام من الممكن أن تأتي القوانين التي تضعها الدولة مخالفة للعقل، فإنَّه من الممكن أيضاً أن تسقط الدولة في الخطيئة.[43] ومخالفة العقل هنا ليست سوى تصُّرف الدولة ضدَّ ما يوافق المصلحة العامة للمواطنين، سواء ما ارتبط منها بالحرص على تطبيق القوانين المتواضع عليها، أو ما ارتبط بالمحافظة على هيبة الدولة وسمعتها؛ فالحاكم، يقول سبينوزا، مطالب بالالتزام

40- Hobbes, Le Citoyen, p.144.

41- Hobbes , Le Citoyen, p.144.

42- Hobbes, Le Citoyen, p.144.

43- « L'État pèche quant il agit contre les règles de la raison. »

(Spinoza, Traité Politique, chapitre IV, article 4, p.19.)

بالقوانين المنظمة للدولة، ومطالب كذلك بضبط سلوكاته وتصرفاته بطريقة تبقي على أسباب الرهبة والاحترام للدولة، وتضمن لها كرامتها: فأن يُشاهَد الحاكم يجري تمثلاًعارياً متأبِّطاً أذرع فتيات ماجنات في الأماكن العامة، أو يتقمّص حركات البهلوان، أو يسخر بشكل علني من القوانين التي هو من وضعها، أو يعمد إلى نهب ممتلكات المواطنين وقتلهم...إلخ، كلُّ هذه السلوكات تخلع عن الدولة هيبتها، وبدل أن يخافها المواطنون أو يهابونها، تدفعهم إلى احتقارها والزراية بها.[44]

لهذا كان من المؤكد، بناء على ما أثبتته تجارب دول عديدة، أنَّ الأفراد لا يلجؤون إلى ضبط سلوكاتهم وتنظيم تصرفاتهم وفق عقل الدولة، إلا إذا قدَّمت لهم الدولة من جهتها مؤشرات على أنَّها مستعدةلضبط قوانينها وتشريعاتها وفق ما يقتضيه العقل. فهذه العلاقة بين الحاكم والمحكومين، وطبيعة الصلاحيات التي ينبغي أن تخوَّل للحاكم، شغلت تفكير سبينوزا كثيراً قبل أن يتصدَّى لمعالجتها في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة"، ثمَّ بشكل أكثر عمقاً وصرامة في "الرسالة السياسية"، فيقوده بحثه إلى أنَّ الدولة «تخطئ عندما تُقْدم على فعل أو تحجم عن آخر، وينجم عن ذلك انحلالها، في هذه الحالة يمكن أن نقول إنَّ الدولة تخطئ بالشكل الذي يقول به الفلاسفة والأطباء أيضاً عن الطبيعة إنَّها تخطئ".[45]

إنَّ ما توصل إليه سبينوزا من إقرار بإمكانية سقوط الدولة في الخطيئة يخالف ما ذهب إليه هوبز، حين نسب الخطيئة إلى الأفراد وسحبها عن الحاكم، من منطلق أنَّ «الحاكم بالتعريف لا يمكن الحكم عليه بأنَّه عادل أو غير عادل (il est injusticiable)، فهو غير ملزم بالقوانين، لأنَّه هو من يضعها»،[46] فالحاكم من منظور صاحب «التنين» يسأل رعاياه عن أفعالهم، في حين لا يُسأل هو عمَّا يفعل إلا أمام الإله. هذا الموقف دفع سبينوزا إلى التساؤل: وماذا لو كانت قوانين الدولة جائرة؟ ثمَّ ماذا بالوسع فعله، إذا ضلَّ الحاكم وحاد عن بنود الاتفاق الذي أبرمه مع المواطنين؟

44- Spinoza, Traité Politique, chapitre IV, article 4, p.19

45- « [La cité] pèche dans le sens ou les philosophes et aussi les médecins disent que la nature peut pécher ».

46- Hobbes, Léviathan, p 295.

حول الاختلافات الموجودة بين سبينوزا وهوبز في ما يخصُّ مفهوم السياسة، يمكن الرجوع إلى الرسالة التي بعث بها الفيلسوف الهولندي إلى صديقه JarigJelles من لاهاي بتاريخ 02 يونيو 1647.

يعود سبينوزا إلى فكرة سبق أن أدرجناها أعلاه، فحواها أنَّ الدولة ليست كياناً لا متناهياً أو مطلقاً، بل هي خاضعة لحدود فيزيائية وأخلاقية، ويحكمها قانون، وعليه أمسى من الممكن سقوطها في الخطيئة. لكن عن أيّ قانون نتحدث؟ وأيّ معنى للخطيئة يترتب عنه؟

يشير الفيلسوف الهولندي ههنا إلى ملاحظة في غاية الأهمية، مضمونها أنَّه إذا كان المقصود بالقانون في هذه الحالة هو القانون المدني، أو ما يمكن المطالبة به باسمه، وبالخطيئة كلّ ما يمنعه هذا القانون المدني ذاته، أو بمعنى آخر، إذا كنا نأخذ القانون والخطيئة هنا في معناهما العادي المتداول، فسوف نعدم أيَّة مبررات للقول إنَّ الدولة تخضع للقانون، ومعها سيرتفع كلُّ قول بأنَّها يمكن أن تقع في الخطيئة. في الواقع، يقول سبينوزا، إذا كانت الدولة ملزمة بصيانة بعض القواعد حفاظاً على مصلحتها، والإبقاء على بعض أسباب الرهبة والاحترام، فإنَّ ذلك لا يتمُّ بمقتضى القانون المدني، بل بمقتضى القانون الطبيعي، بما أنَّ شيئاً من ذلك لا يمكن المطالبة به باسم القانون المدني بل باسم قانون الحرب. ويشرح سبينوزا هذه الفكرة قائلاً: إنَّ الدولة لا تلتزم بهذه القواعد إلا وفق ما يلتزم الإنسان، في حالة الطبيعة، بالحذر من أن يقتل نفسه بنفسه، حين يجعل من نفسه عدوة له، بدل أن يكون سيداً عليها. فالأمر لا يتعلق هنا بالطاعة، بل بحرية الطبيعة الإنسانية.[47]

إنَّ العقود أو القوانين التي بموجبها فوَّضت الجموع حقوقها لمجلس أو لشخص، ينبغي أن تنتهك إذا ما كان في انتهاكها جلب للمصلحة العامة، لأنَّ "صحَّة أيِّ عقد رهن بمنفعته، فإذا ما بطلت المنفعة انحلَّ العقد في الحال، ولم يعد سارياً. ومن ثمَّ يكون من الغباء أن يطلب إنسان من آخر أن يلتزم بعقد إلى الأبد، دون أن يحاول في الوقت نفسه أن يبين له أنَّ فسخ العقد يضرُّ من يفسخه أكثر ممَّا ينفعه".[48] هذا الانتهاك الذي يسمِّيه سبينوزا بـ"العصيان العقلاني" يستمدُّ مشروعيته من اعتبار مهم يرجعه إلى طبيعة القوانين ذاتها المعمول بها داخل دولة ما، فهذه القوانين إنَّما هي قواعد صيغت من أجل تنظيم شؤون الأفراد ومراعاة الصالح العام، فهي ليست قواعد غير مشروطة، بل هي محكومة بعقد. كما أنَّه من زاوية نظر عقلية، لا تُعدُّ القوانين جيدة لمجرَّد كونها قوانين، بل هي جيدة لأنَّ الأفراد يحكمون عليها بأنَّها كذلك. وهذا يعطينا انطباعاً أنَّ سبينوزا يجعل العقل هو مناط الحكم في العلاقة بين الحاكم والمواطنين. وهذا الرهان على العقل هو الذي دفعه إلى رفض تدخل الأفراد بطريقة شخصية في إصلاح الخلل الذي يمكن أن يعتري القوانين، مهما كانت وجاهة تدخلهم هذا، لأنَّ ذلك قد يسفر عن فوضى تدخل الدولة في نفق مظلم.

47- Spinoza, Traité Politique, chapitre IV, article 5, p.20.

48- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 381.

من هذا المنطلق يكون احترام قانون جائر أفضل بكثير من الإقدام على انتهاكه والتحول إلى عدو. بالمقابل على الدولة، في شخص الحاكم، أن تكون على دراية بأنَّ هناك حداً لِما يمكن أن تقبله الطبيعة الإنسانية، فالغضب العام العارم يمكن أن يؤجِّج نوازع المواطنين فتخلع عن الحاكم شرعيته وتسقط عنه حقه في الحكم. ولمَّا كان الأمر كذلك كان من الواجب عليها أن تعرف كيف تؤثر في المصلحة العامة، وذلك «بتحويل الانفعال العام إلى فضيلة وطاعة، ويتمُّ ذلك عن طريق قوانين جيدة.[لأنَّ] القوانين الجيدة تكون في مصلحة كلِّ مواطن، ولذلك فإنَّها تكون معقولة، ولأنَّها كذلك، فإنَّ المواطنين لا يخشونها ولا يخافون منها. ولذلك فإنَّ الدولة الأفضل تحصل على الطاعة، ليس عن طريق الخوف، وإنَّما عن طريق العقل.»[49] الدولة، يقول سبينوزا، "التي لا يحمل الرعايا فيها السلاح فقط لأنَّهم واقعون تحت سلطة الرعب، لا ينبغي أن نقول إنَّها تتمتع بالسلم، بل حري بنا أن نقول إنَّها تعيش في وضعية حرب مؤجَّلة، لأنَّ السلم ليس مجرد غياب للحرب، بل هو فضيلة تجد أساسها في قوة الروح (...)، كما أنَّ المجتمع الذي ليس للسلم فيه من أساس سوى عطالة الرعايا الذين يتركون أنفسهم يقادون كقطيع، والذين لم يألفوا غير العبودية، ليس في الحقيقة مجتمعاً بل عزلة".[50]

كيف يمكن تلافي السقوط في الخطيئة؟

يجعل سبينوزا رهانه في تلافي الخطيئة، سواء تلك التي يمكن أن تأتي من الأفراد أو التي يمكن أن تقع فيها الدولة، على العقل، إذ "كلما اهتدينا بالعقل اخترنا من بين خيرين اثنين أعظمهما، ومن بين شرَّين اثنين أهونهما"، [51] ثمَّ إنَّ العقل ينهانا عن السلوك بسوء نية، حتى وإن اقتضى حفظ الذات ذلك، وبرهانه على هذا ورد ضمن مؤلف الأخلاق على الشاكلة التالية: "إذا كان العقل يأمر بذلك فهو يأمر به الجميع،[52*] وبهذه الصورة فإنَّ العقل سيأمر الجميع بوجه عام ألّا يبرموا اتفاقاً فيما بينهم من أجل توحيد قواهم وتأسيس حقوق عامة، إلا إذا كان هذا الاتفاق يقوم على الغدر، أي أنَّه سيأمرهم في الحقيقة بالتفريط في الحقوق العامَّة، إلا أنَّ ذلك محال." [53]

49- ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول، ص 676.

50- Spinoza, Traité politique, chapitre V, article 4 , p 22.

51- سبينوزا، علم الأخلاق، ص 331. وورد ذكرها أيضاً في "الرسالة السياسية"، في الفصل الثالث، المقالة رقم 6.

52*- نلمس ههنا حضور القاعدة الديكارتية الشهيرة التي مقتضاها "العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس".

53- سبينوزا، علم الأخلاق، صص 339-338.

جُلُّ كتابات سبينوزا تُبرز حجم الثقة التي يضعها فيلسوف هولندا في العقل، بل لقد دفعه إيمانه الكبير به إلى تأليف "رسالة حول إصلاح العقل"[54] جاعلًا العيش على مقتضاه معادلًا للعيش في كنف الحرية والتمتع بحياة السعداء.[55] فهو الفيصل بين العبد والحر، كما أنَّه النبراس الذي يخوِّل حامله توقّي المخاطر والتغلب عليها، وبه يتصرف الإنسان بحسن نية دائماً، وينأى عن التصرُّف بمكر وبسوء نية، فضلاً عن أنَّالذي يعيش مهتدياً بالعقل يرغب لغيره ما يرغب به لنفسه، وبالتالي يجنِّب نفسه شرَّ ما طَبع حالة الطبيعة، أي الأنانية المفرطة التي تجعل الإنسان متمركزاً حول ذاته، وتُصوّر له الغير كلهم أعداء ينبغي القضاء عليهم أو تفاديهم في أحسن الأحوال، "فالناس يفعلون بالضرورة، شريطة أن يكون عيشهم على مقتضى العقل، ما يكون بالضرورة خيراً للطبيعة الإنسانية، وبالتالي لكلِّ إنسان، أي ما يتفق مع طبيعة كلِّ إنسان. وعلى ذلك فإنَّهم يتفقون دائماً بالضرورة في ما بينهم باعتبارهم يعيشون على مقتضى العقل." [56] ولَّما كان الأمر كذلك كان العقل خير ما يهتدي به الأفراد حفظاً لحياتهم وصيانة لحقوقهم، وتفادياً لكلِّ ما من شأنه أن يعيدهم سيرتهم الأولى.

لكن وبحكم أنَّ الناس لا ينقادون جميعاً بسهولة لهداية العقل، ولا يدركون أنَّ تأسيس الدولة يجلب لهم نفعاً كبيراً ويقيهم شرّاً أكبر، تراهم لا يسعون إلى الحفاظ على الدولة، ويعمدون إلى اتباع سبل الخداع والمكر، بل ويشقُّون عصا الطاعة عليها، ولا يكترثون بولائهم لها، لأنَّ معظمهم تسيطر عليهم شهواتهم فتصم آذانهم عن صوت العقل، الأمر الذي يستوجب وجود شخص يتمتع بسلطة مطلقة تمكنه من إجبار هؤلاء بالقوة والعقاب الشديد حتى يضمن طاعتهم له وتستمر الدولة قائمة.[57]

وحرصاً منه على تلافي كلِّ ما من شأنه أن يقوِّض أركان الدولة، ويتسبَّب في فسخ العقد أو إعلان العصيان، ارتأى سبينوزا أنَّ الديمقراطية، بما هي تجسيد للتعاليم السياسية للفيلسوف الذي همُّه أن يحمي مصالح الجميع ويضمن الحرية التي تشبع اختلافاتهم الطبيعية،[58] هي الشرط الذي يمكن أن يتكوَّن به مجتمع إنساني دون أدنى تعارض مع الحقوق الطبيعية للأفراد، ويقضي

54- سبينوزا، رسالة في إصلاح العقل، ترجمة جلال الدين سعيد، (دار الجنوب للنشر، تونس، 1990).

55- سبينوزا، علم الأخلاق، ص 282.

56- سبينوزا، علم الأخلاق، ص 261.

57- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 382.

58- ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول، ص 668.

هذا الشرط بأن تنفذ الرعية حرفياً كلَّ ما يأمر به الحاكم، حتى لو كانت أوامره غاية في التناقض، انسجاماً مع عقلنا الذي يأمرنا دوماً باختيار أهون الشرَّين، من جهة، ولأنَّ القرارات المتناقضة تقل عموماً في النظام الديمقراطي مقارنة بأنظمة حكم أخرى، من جهة ثانية، وذلك لسببين اثنين:

ـ أولهما، أنَّه يكاد يكون مستحيلاً أن يتفق أغلبية الناس داخل مجتمع كبير على أمر ممتنع.
ـ وثانيهما أنَّ الغاية التي ترمي إليها الديمقراطية والمبدأ الذي تقوم عليه هو تخليص الناس من سيطرة الشهوة العمياء والإبقاء عليهم بقدر الإمكان في حدود العقل بحيث يعيشون في وئام وسلام.

وفي عبارة واحدة يمكن القول إنَّ سبينوزا راهن على مبادئ الحكم الديمقراطي في التقليل من أخطاء الدولة والأفراد معاً، دون غيره من الأنظمة، لاعتقاده بأنَّه أقربها جميعاً إلى الطبيعة، وأقلها بعداً عن الحرية التي تقرُّها الطبيعة للأفراد.[59]

خاتمة:

نخلص بعد هذا التعريج المقتضب على مفهوم الخطيئة لدى سبينوزا إلى نتيجة مؤداها أنَّ الفرد والدولة كليهما يخطئان؛ الفرد يخطئ حين يسلك أو يتصرف عكس ما تمليه القوانين، أي ضداً على مقتضيات القانون المدني، والدولة تخطئ حين تسلك في تسييرها لشؤون رعاياها عكس العقل، أي في غير صالح المصلحة العامة والمواطنين، ومن ثمَّ في غير صالحها. وبغية تلافي السقوط في الخطيئة من كلا الطرفين، راهن سبينوزا على نظام الحكم الديمقراطي، لأنَّه، في اعتقاده، يمثل أهون الشرين: حالة الطبيعة من جهة، والأنظمة الجائرة من جهة أخرى. ولأنَّ تناقضات الحاكم فيه قليلة، طالما أنَّه يخشى فَقْدَ سلطته العليا، فيضطرّ إلى الاهتمام إلى أقصى حدٍّ بالسهر على المصلحة العامة. ولأنَّه، أخيراً، النظام الذي يعيش فيه المواطنون حياتهم في تناغم وانسجام، أي يعيشون حياة إنسانية حقيقية أساسها العقل، هي أكثر من مجرد جريان الدم في العروق أو تأدية بعض الأدوار والوظائف البيولوجية، تماما كما أنَّ الحرية هي شيء أكبر من مجرَّد تحرُّك في المجال.

ولئن اعتبر سبينوزا أنَّ النظام الديمقراطي هو أنجع الأنظمة وأخْيَرها على الإطلاق، فإنَّه كان على وعي بأنَّه لا يوجد أيُّ قانون يُلزم الحاكم بأن يلتزم ببنود الاتفاق المبرم مع الرعية، فمادام هؤلاء قد فوَّضوا له أمرهم، بموجب عقد صريح أو ضمني، فإنَّهم يكونون قد قرَّروا الخضوع لمشيئته أيّاً كانت طبيعتها، والأمل الوحيد الذي يبقيه سبينوزا بأيدي الرعية لتلافي جور الحاكم وبطشه هو

59- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 385.

أن يصبحوا "قادرين على الدفاع عن هذا الحق دفاعاً مؤكداً" [60] حتى إذا تحوَّل الحاكم، كما قلنا، إلى طاغية، تمكَّنت الرَّعية من نزع السلطة عنه دون أن يكون في ذلك تناقض، لا مع العقل ولا مع طبيعة الأشياء، وانسجاماً مع ما أقرَّه سبينوزا في إحدى قضاياه من أنَّه: "لا يمكن كبح انفعال أو القضاء عليه إلا بانفعال مناقض له وأقوى منه." [61]

قائمة المراجع:

بالعربية:

- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، (دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1981).
- سبينوزا، علم الأخلاق، ترجمة جلال الدين سعيد، (المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009).
- ليو شتراوس وجوزيف كروبسي، تاريخ الفلسفة السياسية، الجزء الأول، ترجمة محمد سيد أحمد، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام، (المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2005).
- إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، (دار الثقافة للنشر، 1985).
- وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد، (المجلس الأعلى للثقافة، 2001).
- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، (منشورات عويدات، بيروت-باريس، الطبعة الثانية 2001).

بالفرنسية:

- Hobbes, Thomas, Léviathan,trad. Gérard Mairet, Edition Gallimard, 2000.
- Hobbes, Thomas, Le Citoyen ou les fondements de la politique, traduit par Samuel Sorbière, édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay.
- Spinoza, Traité politique, traduit par E.Saisset, Ed. 1842, Texte numérisé par Serge Schoeffert – édition H.Diaz. (http://www.spinozactnous.org).

60- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 383.

61- سبينوزا، علم الأخلاق، ص 239.

الفلسفيّ والموسيقيّ

المنصف الوسلاتي*

المقدمة

ليس بوسعنا أن نضمن لهذه المحاولة المتعلّقة بمقاربة علاقة الفلسفة بالموسيقى قدراً من الطرافة وبعضاً من الجِدَّة إلا إذا قلَّبنا النظر فيها على غير الوجه الذي تواترت به في تاريخ الفلسفة، حيث الاستغراق الفلسفي لهذا الضرب من الفن ضمن الأفق الاستيتيقي يتنزَّل كموضوع للجماليات، شأنه في ذلك شأن غيره من الفنون، سعياً إلى الإحاطة بمعقوليته الجمالية، وذلك من جهة اضطلاعه بتجسيد الحقيقة كما حدّدت الفلسفة معالمها وشروط إمكانها قبلياً، ولايتسنّى لنا ذلك إلا بمعاينة الطابع الحدثي لهذه العلاقة، حيث يكفُّ فنُّ الموسيقى بمقتضى ذلك عن أن يكون مجرَّد مجال من المجالات الممكنة للانشغال الفلسفي ليصبح نموذجاً يؤسّس شروط إمكان التفلسف على نحو آخر، وبذلك تكون علاقة فن الموسيقى بالفلسفة في تقديرنا حدثاً بالمعنى الذي نشهد فيه قطيعة فكرية وانعطافاً تاريخياً.

فأمّا الطابع الحدثي للقطيعة فيتجلَّى في التغيير الجذري في مستوى نموذج التفكير، والذي بمقتضاه يكون الانتقال من براديغم استعارة «العين» الذي يقضي باستغراق التفكير ضمن دلالة الرؤية والنّظر إلى براديغم استعارة «الأذن»،[1] الذي شأنه استيعاب التفكير ضمن دلالة الإصغاء. وأمّا الطابع الحدثي للانعطاف التاريخي فيتعيَّن في تأسيس قدرية للفلسفة لا يكون فيها الوجود أو الإنسان موضوعاً[2] بمعنى الكائن الملقى ـ أمام (Ob-jeter) للنّظر والتمثل، وإنّما يكون مجالاً

---

*جامعي تونسي.

1ـ في هذا السياق نحيل القارئ إلى مقال يضطلع فيه صاحبه بمعالجة استعارتي العين والأذن ضمن الأفق الموسيقي.

-Pierre,Plumerey, « Lire la musique », Musique et philosophie, in Cahier du Séminaire de philosophie, Centre de documentation en Histoire de la philosophie, N°4,1987,pp12-13-14-15.

2 ـ انظر في هذا السياق ما أورده عبد العزيز بن عرفة من دلالة لمفهوم الموضوع ضمن مؤلّفه الدّال والاستبدال"، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.ص48.

للانفتاح على النحو الذي يكون فيه الفكر قريباً يصغي لما يقولانه، مضطلعاً بمهمَّة استيعاب ذلك القول وصياغته في ضرب آخر من الخطاب لا يجعل من التفكير الفلسفي تفكيراً قريباً من الوجود والإنسان ومصغياًإليهما فحسب، بل يمنح هذا التفكير ضرباً آخر من "الكليَّة" لا تستمدُّ شروط إمكانها من السياق النظري المعرفي ولا من السياق العملي الأخلاقي، بل تستمدُّها من السياق الإنشائي، الأمر الذي يجعل من التفلسف فكراً مبدعاً، منشئاًوخلَّاقاً، بدلاً من كونه فكراً معلّلاً أو مؤسّساً أو مشرّعاً.

لكن أن نرفع الموسيقى إلى مقام النَّموذج المؤسس لضرب آخر من التفكير الفلسفي استناداً إلى براديغم "الأذن" فذلك لا يعني أنَّ النّموذجية ههنا تتعلَّق بالموسيقى كفنّ، وإنَّما تتعلق بما هو "موسيقيٌّ" (Musiké) في فنّ الموسيقيّ، سواء تمثلنا هذا «الموسيقيّ» جوهر الوجود أو تمثلناه تجسيداً لما هو أصيل في الإنسان، وبصرف النظر عن كيفية النَّفاذ إليه، سواء على جهة الرؤية والتعقّل أو على جهة الإصغاء والاستجابة، فإنّ «الموسيقيّ» يتعيّن كقاسم مشترك بين الفلسفات على اختلاف أنساقها رغم تجليه في كلِّ مرَّة على نحو يتناسب مع هذا النسق الفلسفي أو ذاك[3]. على هذا الأساس وجب التمييز ههنا بين الموسيقى كفنّ و«الموسيقيّ»كمرجع نحدد بحسبه دلالة الحقيقة أو كيفية النفاذ إليها حتى يتسنى لنا تمثّل مقام النَّموذجيَّة، ولكي نتبيَّن بوضوح هذا التمييز سنعمد إلى الاستئناس، على سبيل المثال، بما أجراه هيدجر (Heidegger) من فرق بين "الرياضيات" كعلم و"الرّياضيّ" كجوهر مؤسّس لهذا العلم.

ليس المقصود بالجوهر مفهوماً نقدّر بحسبه ماهية ما، بل المقصود به الأساس أو المقوّم الأنطولوجي لكلّ علم، وبهذا المعنى يكون «الرّياضيُّ»الأساس الأنطولوجي لعلم "الرياضيات"،[4] وذلك على اعتبار أنّه المحدّد للجهة التي نتمثّل بحسبها الوجود حتى يكون موضوعاً لمعرفة من طبيعة رياضية، ونقصد بذلك التمثل الكمّي، فعلم الرياضيات الذي يتَّخذ من الكم موضوع معرفته سواء أكان هذا الكمُّ متصلاً (الشكل موضوع الهندسة) أو كان منفصلاً (العدد موضوع الجبر)،

3ـ يحوز الموسيقيّ في بعض الأنساق الفلسفية دلالة "التناغم"، ويُحمل في البعض الآخر على معنى "الإيقاع" أو معنى "الضجيج" أو "الصراخ" أو غير ذلك من الدلالات والمعاني، وسنعمد في هذا المقال إلى تقليب النظر في هذه المعاني تباعاً بحسب السياق الفلسفي الذي نحن به وتناسباً مع مقصودنا منه.

4ـ انظر:

-Martin Heidegger, Qu'est-ce qu'une chose ? Trad. de L'allemand par Jean Reboul et Jacque- Taminiaux, Gallimard,1971.pp.87/88.

علم يتجذَّر في هذه الأرضية الأنطولوجية التي يؤسّسها "الرّياضيُّ" بتمثّله الكمّي للوجود[5]، وبالمثل فإنَّ مقام "الموسيقي" بالنسبة إلى فنِّ الموسيقى كمقام "الرياضي" بالنسبة إلى علم الرياضيات، وذلك من جهة اضطلاعه بتأسيس الأرضية الأنطولوجية لفن الموسيقى التي تقضي بتمثل الوجود على جهة الإيقاع والتناغم، وهو الأمر الذي يمكن تجسيده فنيّاً من خلال الصوت ضمن سياق فن الموسيقى. بهذا المعنى نميّز بين الموسيقيّ كمقّوم أنطولوجي والموسيقى كفن، وعلى أساس هذا التمييز يمكن أن نتبيّن نموذجية الوضع الذي يحوزه الموسيقيُّ بالنسبة إلى الفكر الفلسفي. وبما أنّ الأمر يتعلّق بقطيعة فكرية وبانعطاف تاريخي ترتّب على ذلك ضرورة مسايرة هذا التحول بتمييز إجرائي بين صياغتين تعبّران عن سياقين فكريين مختلفين:صياغة "الفيلسوف ـ الموسيقي" التي تعبّر عن المعهود في تاريخ الفلسفة، والقاضي بتنزيل الموسيقى منزلة موضوع النظر شأنه في ذلك شأن بقية الفنون وصياغة "الموسيقي-الفيلسوف"، التي تعبّر عن التحوّل الذي بمقتضاه يحوز "الموسيقيُّ" وضع الإطار المرجعي بالنسبة إلى الفلسفة التي تستحيل بمقتضى ذلك الوضع ضرباً آخر من التفلسف.

الفيلسوف/الموسيقي

إنَّ تمثّل صورة الفيلسوف/الموسيقي على النحو الذي تكون فيه الموسيقى قيد النَّظر الفلسفي الذي تحدَّدت شروط إمكانه من خلال استيعاب موضوع انشغاله على جهة التعقل، يقتضي في المقام الأوّل تحديد براديغم هذا التمثل من خلال الإحالة إلى استعارة العين باعتبارها نموذجاً بالنسبة إلى الفكر الفلسفي على امتداد تاريخه، حيث تمكننا هذه الاستعارة من تمثل طبيعة هذا التفكير بوصفه رؤية ونظراً، أي تأملاً في الحقيقة بوصفها "شمساً"، ويمكن أن نعتضد لذلك بأمثولة الكهف أو بمفهوم "المثل" الأفلاطونية التي تدلّ من حيث معانيها الأصيلة على هذا الطابع الشمسي، فالمثل تفيد من حيث الدلالة شدَّة اللمعان، وذلك ما يتطابق مع التحديد الأفلاطوني للحقيقة بما هي وضوح وتمييز شمسين لا يمكن إدراكها إلا برؤية عقلية ونظر عقلي صرف[6]، هذا التقليد الأفلاطوني قد ترسَّخ على امتداد تاريخ الفلسفة رغم الاختلاف بين الأنساق والمذاهب مادامت جميع الفلسفات تؤكد على هذا الوضوح استغراقاً لماهية الحقيقة وشروط إمكان رؤيتهما، على هذا النحو يمكن أن نتبيّن كيف مثلت استعارة العين النموذج والمرجع في تحديد مقتضيات

5ـ يتجسّد معنى الرياضيّ فيما أكّده "جاليلو" Galilée بأنّ الطبيعة كتاب كُتب بلغة رياضية لا يستطيع تمثله إلا من كان رياضياً.

6 ـ انظر في هذا السياق تأويل هيدجر لأمثولة الكهف الأفلاطونية، حيث تأسيس العلاقة الضرورية بين الرؤية والطابع الشمسي تجسيداً لمقتضيات براديغم العين.

-Martin, Heidegger,Questions II,La Doctrine de Platon sur la vérité,Trad.par André Préau,Gallimard ,1968.

الخطاب الفلسفي وشروط إمكانه النَّظرية، تمثّلاً للحقيقة ورؤية لها. هذا التحديد قد عيَّن للفلسفة مقاسها وللخطاب الفلسفي تميزه في كيفية تمثّله للوجود، ولذلك فإنَّ الفن بما هو رؤية جزئية للوجود يظلُّ خاضعاً لمقتضيات الخطاب الفلسفي، إذ لا حقيقة للفن خارج هذا التحديد الفلسفي الكلّي لمعنى الحقيقة ولشروط إمكانها، وضمن هذا السياق الذي يتخذ من استعارة «العين» نموذجاً ومرجعاً يتعيَّن وضع فن الموسيقى مؤسّساً بذلك الإطار الميتافزيقي لمقاربته.

إنَّ الصّورة الميتافزيقية التي هيمنت على الفكر الفلسفي تاريخياً تقضي باختزال التفكير والمعرفة في مستوى الرؤية والنَّظر "نويزيس" (Noesis)، وذلك انطلاقاً من كون الوجود موضوع الرؤية يتميَّز بالضياء والنور فضلاً عن تميّزه بالحضور، الأمر الذي يجعل من التفكير الفلسفي مشروطاً في تمثّله بخاصيتي الوضوح والتميّز من جهة وخاصيتي البداهة والحضور من جهة ثانية، وهو ما يُعلّل في تقديرنا نموذجية استعارة «العين» بالنّسبة إلى هذا الضرب من التفكير الذي ظلَّ مخيِّماً على تاريخ الفلسفة إلى الحدّ الذي نقدّر معه وجاهة موقف "باتاي" (Bataille) القاضي باعتبار هذا التاريخ "تاريخ العين"،[7] وذلك من حيث هي عين شمسيَّة لا تدرك الحقيقة إلا في وضوحها وبداهتها وتميّزها، أي في شمسيّتها، تناسباً مع النموذج الأفلاطوني للرّؤية والإدراك.

مقاربة فلسفية أنطولوجية -إتيقية

حتى لا يكون التمييز الذي أجريناه بين «الموسيقيّ» وفن «الموسيقى» مجرَّد إجراء منهجي يفتقد لكلِّ كثافة فلسفية، سنعمد في هذا السياق الذي نحن بصدده إلى تأصيله ضمن إطار تاريخ الفلسفة مستأنسين في ذلك بالتمييز الفلسفي بين المرجعية الفيثاغورية التي تؤسّس تصوّرها للكون والكائنات على «الموسيقيّ»باعتباره مقوّماً "أنطولوجياً"، والمرجعية الأفلاطونية التي تستغرق مقاربتها لفن الموسيقى ضمن الأفق "الإيتيقي"، انطلاقاً من المهمَّة التي ينهض بها هذا الضرب من الفنّ، وأقصد بذلك "التربية" أساساً.

لا يتسنَّى لنا تمثل خصوصية الفلسفة الفيثاغورية ذات المنزع الرياضي إلا إذا تمثلنا ضمنها مفهوم التناغم[8] باعتباره مفهوماً مركزياً بامتياز، لا بوصفه يُمكّن من إدراك العلاقة ما بين الكائنات فحسب،

7ـ انظر:

- Claude Levésque: Dissonance, Nietzsche à la limite du langage, Brèches, 1988.p86.

8ـ انظر:

Enrico .Fubini ,Les Philosophes et la musique ,Honoré Champion, Paris,1983.P17.-

بل بوصفه يمثل أساس الوحدة بين المتضادات[9]التي بمقتضاها يكون نظام الكون ويكون تناغمه وانسجامه، الأمر الذي يجعل من "الموسيقيّ" جوهر الكون باعتباره يجسّد هذا "التناغم"، بهذا المعنى يكون "الموسيقيُّ" أساس الرؤية الفلسفية للكون ولعلاقة الكائنات ضمن سياق الفلسفة الفيثاغورية، وما فنُّ الموسيقى إلا محاكاة لهذه الرؤية الفلسفية الموسيقية للكون، التي تتجلّى فنيّاً في مستوى التناغم بين الأصوات وفي علاقة بعضها ببعض. ومن هذا المنطلق يمكن أن نتبين طبيعة العلاقة بين الفلسفي والموسيقي ضمن إطار الرؤية الميتافيزيقية القائمة على تمثل فلسفي «للموسيقيّ» باعتباره جوهر الكون. ولكن ما كان لهذه الفلسفة أن تدرك هذا الجوهر الموسيقي للكون من خلال مفهوم التناغم لولا منزعها الرياضي[10] الذي يقضي باستيعاب دلالة هذا المفهوم بأدوات رياضية كالنسبة والمقدار، على اعتبار أنَّ تناغم الكون يجري كعلاقة بين كائنات جوهرها رياضي حيث العدد والشكل، وانطلاقاً من هذا المنظور الفلسفي الرياضي يحوز«الموسيقيُّ» وضع الأساس الأنطولوجي الذي مثل إطاراً مرجعياً للفكر الفلسفي الأفلاطوني اللاحق عنه.

لا يتسنَّى لنا تمثل طبيعة العلاقة ما بين الفلسفة والموسيقى ضمن سياق التفكير الأفلاطوني إلا على أساس التمييز بين الموسيقى كرؤية[11] وبين الموسيقى كفن/كصناعة،[12] وههنا يكمن موضع الاختلاف عن المرجعية الفيثاغورية. أمّا الموسيقى كرؤية فذلك ما يتعيّن من جهة كونها تمثّلاً للكون وللإنسان، انطلاقاً من مفهوم التناغم المتصل بالمرجعية الفيثاغورية التي تمثل أرضية التفكير الأفلاطوني، فكما هو الشأن بالنسبة إلى فيثاغور يرى أفلاطون أنّ التناغم يعكس نظام الكون وانتظام النفس، ولكنّ هذا التناغم بقدر ما أنَّه يمثل جوهر الكون فهو يؤسس عمقه الجمالي(التناغم=الجمال)، الأمر الذي يعلّل العلاقة الضرورية بين التناغم والحقيقة والجمال، بحسب المنظور الأفلاطوني، إلى الحدّ الذي يمكن معه أن نرفع الموسيقى إلى مقام الفلسفة[13] باعتبارها تمثلًا للتناغم الذي لا نميّز معه بين الحقيقة والجمال، وأمَّا الموسيقى كصناعة فهي دون مقام الفلسفة، وذلك نتيجة اضطلاعها بمهمّة إحداث اللذة المشروطة بمخاطبة الحواس واستجابة لمقتضيات الجسد، وبهذا المعنى تُعدُّ هذه الصناعة عائقاً للنفس في إدراكها للحقيقة، فضلاً عن كونها مشروطة بطبيعتها كفن، حيث لا تقوم إلا على المحاكاة لحقيقة الكون، فما يحدثه فن الموسيقى من تناغم صناعي على مستوى الصوت

9ـ المعطيات السابقة نفسها، ص 18-17

10ـ انظر:Fubini المرجع المذكور سالفاً، ص19.

11ـ المعطيات السابقة نفسها، ص 22.

12ـ المعطيات السابقة نفسها، ص23.

13ـ المعطيات السابقة نفسها، ص 24.

إنَّما هو في نهاية المطاف محاكاة لحقيقة الكون ولجوهره الموسيقيّ، ولذلك فإنَّ جمالية الموسيقى (التناغم الصناعي التقني) محاكاة لجمالية الكون باعتبارها جمالية من طبيعة أنطولوجية، وشأن المحاكاة أنَّها لا تجسّد الحقيقة، وإنّما تجسّد صورة الحقيقة، على اعتبار أنَّ الصورة نسخة قائمة على المحاكاة. بهذا المعنى نميز لدى أفلاطون بين الموسيقى كرؤية لحقيقة الكون أي كإدراك "للموسيقيّ"، وبين صناعة الموسيقى كمحاكاة لهذا الجوهر.

بيد أنَّ وضع الموسيقى ضمن سياق الفلسفة الأفلاطونية لا يمكن استغراقه في مستوى التعارض بين الرؤية والصناعة، أي بين الطبيعة النظرية والوظيفة النفعية، إذ بالإمكان الانتباه إلى بعدها الفنّي انطلاقاً من مفهوم التربية الذي يحوز وضعاً مركزياً ضمن سياق التفكير الفلسفي الأفلاطوني.

ولكن إذا كان شأن الموسيقى كرؤية أن تضطلع بإدراك حقيقة الكون حيث التناغم والاتساق والانسجام الذي يجسّد الجمال الكلي والكوني، وإذا كان شأن الموسيقى كصناعة إحداث اللذة، أي الاستجابة لما يقتضيه الحسُّ الجسدي، فإنَّ شأن التربية أن تجعل من الموسيقى فنّاً ينهض بمهمة تربية للنفس،[14] وذلك من خلال تطهيرها (Katarsis) حيث تتجاوز اضطرابها وانعدام توازنها الناتج عن ارتباطها بما هو جسدي، وتتمكَّن تبعاً لذلك من استعادة تناغمها وانسجامها، فيحوز بذلك فن الموسيقى وضعاً إتيقياً،[15] لأنَّه إذ يحدث في النفس توازنها وتناغمها فهو يجعلها تتجاوز الشرور الناتجة عن اضطرابها وتبلغ الخير الذي هو مقصدها وغايتها. وبهذا المعنى يؤسّس أفلاطون وضعين للموسيقى: وضعاً فلسفياً يرفع الموسيقى إلى مقام الفلسفة من جهة كونها إدراكاً للجوهر ورؤية للحقيقة، ووضعاً إيتيقياً يجعل من فن الموسيقى مهمة تطهيرية،[16] غايته الخير الذي لا يمكن فصله أفلاطونياً عن الحقيقة والجمال انطلاقاً من معنى التربية. على هذا الأساس نتبين طبيعة العلاقة ما بين الفلسفة والموسيقى ضمن سياق النموذج اليوناني الذي بمقتضاه تحوز الموسيقى وضعاً فلسفياً وإتيقياً.

14ـ انظر:

« N'est-cedonc pas, Glaucon, repris-je, que l'éducation musicale estsouveraineparce que le rythme et l'harmonieont au plus haut point le pouvoir de pénétrerdansl'âme et à la toucher fortement […]? » Platon, La République, trad. et notes par Robert Baccou, GF, Paris1966. III, 401 c-402 a.(p153.).

15ـ انظر: Fubini المرجع المذكور سالفاً، ص26.

16ـ المعطيات السابقة نفسها، ص 20.

لكنَّ هذه المقاربة اليونانية للموسيقى ولعلاقتها بالفلسفة، بقدر ما تستغرق البُعد الفلسفي النظري والبُعد الإتيقي العملي، تظلُّمقاربة تفتقد إلى عنصرين أساسيين: العنصر النسقي من جهة والعنصر الإستيتيقي من جهة أخرى، وذلك لكون هذه المقاربة تظلُّ مشروطة بالغاية منها، سواء أكانت هذه الغاية نظرية أو غاية إتيقية، لذلك يظلّ السياق الفلسفي اليوناني وافياً بمقصوده غير وافٍ بمقصود الفلسفة.

مقاربة فلسفية نسقية-إستيتيقية

إنَّ ما يميز المقاربة الحديثة للموسيقى يتعيّن أساساً في هذا الطابع النسقي،[17] من حيث تمثل الفنون نظاماً أو نسقاً نتبيَّن ضمنه ضرورة كلِّ فنٍّ وضرورة موقعه في هذا النسق، إضافة إلى تميز هذه المقاربة ببعدها الإستيتيقي الجمالي للفن بصرف النظر عن الغاية الإتيقية والفلسفية منه، بصرف النظر عن البعد الصناعي والتقني. وضمن هذا السياق يمكن لنا أن نعيّن طبيعة المقاربة الحديثة للفن ونقدّر خصوصيتها.

تتميز المقارب الحديثة لفن الموسيقى برؤيتها الفلسفية ذات الطبيعة الإستيتيقية المحضة، بحيث لا تتمثل الفن من جهة وظيفته أو مهمته بل من جهة طبيعته وحقيقته كفن، فضلاً عن تحديدها للاختلاف الإستيتيقي بين الفنون، وهو ما يمكن أن نتبيَّنه بوضوح من خلال مقاربة شلّنج (schelling) الفلسفية لفن الموسيقى.

إنَّ ما يميز الفن بصفة عامَّة يتعيَّن في تقدير شلّنج في كونه المجال الذي نشهد ضمنه تجسّداً للّاتناهي في مستوى التناهي،[18] والكلّي في الجزئي، والمطلق في الظاهر. ومن هذا المنطلق يحدّد شلّنج طبيعة الفن وحقيقته استناداً إلى هذه الخاصية المفارقية، لكنَّه رغم هذا القاسم المشترك بين جميع الفنون فإنَّه بالإمكان رصد الاختلاف بينهما، وذلك على أساس التمييز بين ضربين منها: ضرب يكون فيه الفن مرتبطاً بالواقع من جهة استغراق الجانب الواقعي الموضوعي/ الفيزيائي، وآخر يتعلَّق فيه بما هو مثالي، وذلك من جهة الانصراف إلى الخاصية المثالية الذاتية /«الروحية». هذا التمييز يجعلنا نسم الضرب الأول بميسم الفنون التشكيلية التي ضمنها يندرج فن الموسيقى، في حين أنَّ الضرب الثاني يتعلَّق بفنون القول على جهة التعميم. ولكن لا تكون الموسيقى فناً تشكيلياً

17ـ انظر:Fubini المرجع المذكور سالفاً، ص133.

18ـ انظر:

-F.W.Schelling, Philosophie de l'art,Trad.par Caroline Sulzer et Alain Pernet,Ed,Jérôme Million,Grenoble,1999.p179.

إلا لكونها مرتبطة بهذا البعد المادي الفيزيائي الذي يمثل مرجعية هذا التشكيل، ولا يكون الفن تشكيلياً إلا لكونه يتخذ من المادة موضوعه الأساسي، يشكّله على النحو الذي يجعله جميلاً، ومن هذا المنظور يمكن اعتبار الموسيقى أكثر الفنون التشكيلية نزعة واقعية وطبيعة فيزيائية، وتحديد هذا الوضع الإستيتيقي لفن الموسيقى ضمن نسق الفنون من شأنه أن يمكننا من تحديد طبيعتها وخصوصيتها مقارنة مع غيرها من الفنون[19].

إنَّ ما يميز فن الموسيقى يحدّده شلّنج في العناصر التالية: أولاً العنصر الإيقاعي، وثانياً عنصر التناغم، وثالثاً عنصر الميلوديا[20]. فأمَّا الإيقاع فهو يمثل البعد الفيزيائي/ المادي في مستوى هذا الفنّ، وأمَّا التناغم فهو يتعلَّق بما هو مثالي/روحي، في حين أنَّ الميلوديا تحيل إلى العنصر الذي يربط ماهو فيزيائي بما هو مثالي، هذه العناصر مجتمعة هي التي تميز فنَّ الموسيقى، رغم أنَّ هذه العناصر متفاوتة من حيث الأصالة، مادام الإيقاع يظلُّ في تقدير شلّنج العنصر الأكثر أصالة في فنِّ الموسيقى إلى درجة اعتباره شرط إمكان ماهو "موسيقيّ" في الموسيقى،[21] وأنَّ أصالة الإيقاع لا تُستغرق في كونه العنصر الأكثر طبيعية والأكثر فيزيائية فحسب، بل لكونه يؤسس لمعنى الزمنية (le temps) في الموسيقى، انطلاقاً من العلاقة ما بين الإيقاع والتتابع[22]، وهي التي تجعل من الفن بصفة عامة ومن الموسيقى بصفة خاصة فناً متناهياً، جزئياً (في الزمن) مادياً، لكنَّه رغم ذلك ينزع إلى ماهو كلّي مطلق ويجسّده، بهذا المعنى نتبين خصوصية فن الموسيقى، كما نتبين مميزاته وأصالته ضمن إطار هذه المقاربة النسقية الإستيتيقية لدى شلّنج، وهي المقاربة التي يمكن أن نجد امتدادها لدى هيغل لكن على نحو مختلف.

إنَّ تحديد الوضع الفلسفي الإستيتيقي للموسيقى أو لفن الموسيقى ضمن سياق الفكر الهيغلي يستوجب أن نميز بين ثلاثة ضروب للفن تمييزاً يستند إلى معيار فلسفي حدَّده هيغل في التمثّل

19ـ انظرFubini المرجع المذكور سالفاً ص133/134.

20ـ انظر Schelling المصدر المذكور سالفاً ص192 في هذا السياق يعمد شلنج إلى اعتبار أنّ هذه العناصر الثلاثة ليست مكونات فن الموسيقى فحسب، بل إنّها أساساً مقوّمات أنطولوجية للكون برمّته.

21ـ انظر:

-« …,Le rythme n'est rien d'autre que cette uni-formation-même dans la musique, il est la musique dans la musique il est donc, conformément à la nature de cet art, son(principe) dominant. »

المعطيات السابقة نفسها ص 184.

22 ـ انظر:Schelling المصدر المذكور سالفاً ص181.

على جهة التعقّل لمفهوم الحقيقة بما هي مفهوم مجرد وكلّي تجسيداً للمطلق.[23] وعلى هذا الأساس يحوز كلُّ ضرب من ضروب الفن وضعاً ما بالنسبة إلى هذا المطلق، من أجل ذلك يعيّن هيغل الفن الرمزي في المرحلة الأولى، وذلك نظراً إلى ما يتميز به هذا الضرب من الفن من استغراق للمادة وللحسّ، بحيث تكون المادة ويكون الحسّ مجالاً لتجلّي المطلق، وتتجلّى فيه الحقيقة على نحو خافت، مثال ذلك فن المعمار، فهذا الفن ينتمي إلى الفن الرمزي لما يتميز به من حضور مكثف للمادة، وذلك ما يميزه عن الضرب الثاني الذي يعينه هيغل في الفن الكلاسيكي، وذلك لكون هذا الضرب يشهد حضوراً للمطلق يفوق حضوره في مستوى الفن الرمزي، بحيث نشهد تراجعاً في كثافة حضور المادة وتزايداً في حضور العنصر الروحي/المثالي، ومثال ذلك النحت، وبخلاف هذين الضربين من الفن يتميز الضرب الأخير الذي يعينه هيغل في الفن الرومنطيقي الذي نشهد ضمنه حضور المطلق في كلّ ماهو ذاتي، حيث المشاعر والأحاسيس، وحيث لا يتخذ هذا الحضور شكلاً مادياً خارجياً إلا على نحو جزئي، ومثال ذلك الرسم والموسيقى والشعر، أمَّا الرسم فشأنه أن يكشف عن هذا الذاتي ضمن إطار مرئي، وذلك على أساس أنَّ المرئي يحيل إلى ماهو ذاتي مجرد من انفعالات وأحاسيس ومشاعر، كذلك يكون هذا الفن أكثر تجريداً وذاتية من الفنون الأخرى، لكنَّه دون فن الموسيقى، لأنَّه في الموسيقى يتجلَّى الذاتي أكثر عمقاً، دون أن يتخذ من ذلك شكلاً حسياً مباشراً، سوى الأصوات التي تخضع في تركيبها وتضافرها إلى ما يقتضيه هذا الذاتي، فإذا كان الصوت معطى حسيّاً فإنَّ هذا المعطى يظلُّ مشروطاً بما هو ذاتي ومجرَّد، ومعنى ذلك أنَّ الموسيقى أرقى من الرسم ومن الفنون الأخرى، مقارنة بمنزلتها الإستيتيقية والفلسفية بالنسبة إلى الحقيقة المجرَّدة، ولأنَّ الموسيقى هي الفن الأكثر تجريداً فهي الأقرب إلى الحقيقة باعتبار أنَّ حضور الشكل المادي الحسّي فيها يظلُّ حضوراً خافتاً،[24] ومن هذا المنطلق يعيّن هيغل منزلة فنِّ الموسيقى الذي هو أرقى من الرسم الذي نشهد فيه خروجاً عن الشكل المادي الحسّي واستحضار لما هو ذاتي مجرَّد، وما يعمّق هذا الوضع الذي تحوزه الموسيقى، باعتبارها فناً ينزع إلى التجريد، يتعيّن أساساً في ارتباط

23ـ انظر:

« L'art n'a pas d'autre mission que celle d'offrir à la perception sensible le vrai, tel qu'il existe dans l'esprit, le Vrai dans sa totalité, dans sa conciliation avec l'objectif et le sensible .C'est dans la mesure où ce but se trouve atteint dans la réalité extérieure des œuvres d'art que la totalité qui, par sa Vérité, représente l'Absolu, se laisse décomposer en ses divers éléments»

-G.W.F.Hegel, Esthétique, Trad. S.Jankélévitch, Flammarion, Paris ,979 .Vol .III p15

24ـ انظر: Fubini المرجع المذكور سالفاً، ص136-135.

الموسيقى بعنصر الزمنية،[25] وهو الأمر الذي يجعله يحوز منزلة هامَّة بالنسبة إلى مسار تجلّي الحقيقة، رغم أنَّ الفن برمَّته (الرمزي، الكلاسيكي، الرومنطيقي) يمثل ضمن النسق الهيغلي الدرجة الأولى من تجلّي الحقيقة، مقارنة مع الدين ومع الفلسفة. بهذا المعنى نحدّد طبيعة المقاربة الفلسفية الإستيتيقية لفن الموسيقى مقاربة تجعل من هذا الفن مشروطاً في تمثله بمقتضيات الفكر الفلسفي، مادامت الفلسفة هي التي تعين وضع الفن ومنزلته بالنسبة إلى الحقيقة أو بالنظر إليها[26]، فحقيقة الفن بصفة عامة وحقيقة فن الموسيقى تخصيصاً إنَّما تتحدَّد على نحو فلسفي وبمقتضى المعايير الفلسفية استجابة لبراديغم «العين» الذي يجعل من التفلسف رؤية يكون فيها تمثل الحقيقة على جهة التعقل، وما يترتَّب على ذلك من إخضاع الموسيقى لمقتضيات تلك الحقيقة بعد استغراقها ضمن الأفق الإستيتيقي.الأمر الذي يجعل من الموسيقى مجالاً ممكناً من مجالات انشغال الفيلسوف، شأنها في ذلك شأن بقية الفنون أو غيرها من فعاليات الإنسان، نظرية كانت أو عملية، بحيث لا مجال للحديث عن خصوصية للموسيقى ضمن هذا السياق، وبناء عليه يُعدُّ الخروج عن هذا الوضع حدثاً فكرياً وانعطافاً تاريخياً، نشهد بمقتضاه تغيراً يتناسب مع التغير في مستوى البراديغم.

الموسيقيّ/ الفيلسوف

إنَّ الانقلاب في مستوى تصوّر علاقة الفلسفة بالموسيقى يمكن تمثله انطلاقاً من الانتقال من براديغم العين إلى براديغم الأذن، وما يترتَّب على ذلك من تغيّر في طبيعة الفكر الفلسفي وفي وضعه بالنّسبة إلى الموسيقى، بكيفية يستحيل معها «الموسيقيّ» نموذجاً بالنسبة إلى الفيلسوف ومرجعيته في النّظر والتفكير.

إنَّ مقاربة حقيقة استعارة "الأذن" ومدلولها تتجاوز التصوُّر الكوسمولوجي الرياضي الذي يقضي بتمييز "الأذن" عن "العين"، باعتبارها تمكّننا من الإصغاء إلى الموسيقى الكونية في تواصلها واستمراريتها، كما تتجاوز التصوُّر الفلسفي الإستيتيقي القاضي بربط الأذن بفن الموسيقى الذي

25ـ انظر: المعطيات السابقة نفسها، ص 138.

26ـ انظر:

-« C'est seulement lorsque, dans l'élément sensible des sons et de leurs divers modes et combinaisons, un sentiment, une pensée sont exprimés avec vérité, que la musique s'élève au rang d'un art véritable, Il est d'ailleurs indifférent que cette pensée soit formulée par des mots, ou qu'elle soit rendue plus vaguement par l'harmonie des sons et l'animation de la mélodie. »

-Hegel, Esthétique, Textes choisie par Claude Khodoss, P.U.F. Paris, 1953. P 99.

يحوز وضعاً معيَّناً ضمن نسق العلم الفلسفي، فضلاً عن كونه يظلُّ ملتزماً بأدوات التمثّل الإستيتيقي الميتافزيقي في مقاربة فنِّ الموسيقى.[27] وبمنأى عن هذين التصوُّرين سنعمد إلى مقاربة استعارة "الأذن" ضمن إطار الفكر النّيتشوي متوسّلين في ذلك بالمقطع الوارد ضمن مؤلّف "الفجر" تحت عنوان "ليل وموسيقى"،[28] حيث يعمد نيتشه في هذا المقطع إلى رصد العلاقة بين الأذن والموسيقى انطلاقاً من ماضي الإنسانية بصفة عامّة، ومن صورة البدائي تخصيصاً، هذا الذي يتوسّل الأذن لتحديد الأصوات في ظلمات اللّيل، إمَّا بغاية الافتراس أو بغاية تجنُّب أن يكون فريسته، وهو ما يعني أنَّ البدائي يعيش الخطر والمغامرة بهدف البقاء والتعلُّق بالحياة، سبيله في هذا الضرب من التواجد "الإصغاء" ووسيلته في ذلك "الأذن". ولأنَّ الإصغاء تحسُّس للأصوات وتمييز بينها، ولأنَّ الصوت قوام الموسيقى، ترتَّب على ذلك اعتبار الأذن شرط إمكان الموسيقى وألفة ظلمات الحياة على حد سواء[29]. وهو الأمر الذي يمكن أن نتبيَّنه بوضوح من خلال رمزية ديونيزوس بوصفه إله الموسيقى والظلمات، بيد أنَّ العلاقة بين الأذن والموسيقى التي بمقتضاها ننتقل من "أذن" براغماتية حيوية إلى أذن موسيقية تظلُّ غير واضحة، ما لم نتبيَّن الانتقال من مستوى الصراخ والضجيج إلى مستوى الصوت الخاضع إلى "تركيب نحوي"، أي إلى لغة أو موسيقى. غير أنَّ تحديد هذا الانتقال لا يكون في تقديرنا إلا من خلال عمل جينيالوجي نتبيَّن بمقتضاه ما قبل تاريخ الفنِّ الموسيقي، من خلال نظرة ارتدادية تبدأ من التركيب والتنظيم والهيكلة والإيقاع المرتبط بصوت في مستوى القطعة الموسيقية، وصولاً إلى الضجيج والصراخ[30] كمادة أوّليّة وطبيعيّة.

وبهذه النَّظرة الارتدادية نتبيَّن الاختلاف بين "الأذن" الطبيعية البراغماتية و"الأذن" الموسيقية الفنية، وسواء تعلَّق الأمر بصراخ أو بصوت موسيقى، فإنَّ الأمر يظلُّ متعلّقاً "بالأذن" و بالإنصات، فضلاً عن ذلك، فإنَّ الانتقال من مستوى إلى آخر لا يعني في تقدير نيتشه نسيان "الصراخ" وتهميشه بمجرد

27ـ انظر :

- Bernard Pautrat : Version du soleil, Figures et systémes de Nietzsche, Seuil, Paris,1971.p.75

28 ـ انظر:نيتشه Aurore §250 ص182/183.

« L'oreille, organe de la peur, n'a pu se développer aussi amplement qu'elle l'a fait que dans la nuit ou la pénombre des forêts et des cavernes obscures, selon le mode de vie de l'âge de la peur, c'est-à-dire du plus long de tous les âges humains qu'il y ait jamais eu : à la lumière, l'oreille est moins nécessaire. D'où le caractère de la musique, art de la nuit et de la pénombre. »

29ـ انظر: -Magazine littéraire N°383 janvier 2000 P48/49

30ـ انظر: المعطيات السابقة نفسها، ص48.

حدوث العمل الموسيقى، مادام هذا "الصراخ" يتواصل في كلِّ عمل موسيقي فني، وليس أدلّ على ذلك من موقف هيدغر[31] القاضي باعتبار مؤلّف "هكذا تحدّث زرادشت" "صراخاً" فكريّاً حوَّله نيتشه إلى كتابة، فكان بمثابة العمل الفني الموسيقي على حدِّ تقدير نيتشه ذاته، وبناء عليه فإنَّ الصراخ قد لا يكون المادة الأوَّلية للعمل الموسيقي،[32] بل يكون آخر ما يلجأ إليه المفكر ويصوغه في عمل فني، سواء تعلّق الأوَّل بإبداع قطعة موسيقية أو بإبداع كتابة فنية موسيقية. من هذا المنطلق نتبيَّن أهميّة "الصراخ" باعتباره محدّداً "للموسيقيّ" فضلاً عن أهميته في تحديد ضرورة "الأذن" وتحديد طبيعة علاقتها بالموسيقى من جهة، وتحديد السبيل إلى حقيقة الإنسان والوجود من جهة أخرى.

الكيان صراخ ونداء

إنَّ مقاربة الصراخ لا تكون إلا من جهة كونه حدثاً طبيعياً فيزيولوجياً يحيل إلى الجسد، ويقدِّر أهميَّة "الأذن"، فضلاً عن كونه مجازاً نتبيَّن من خلاله:

أوَّلاً: استحالة الصّراخ إلى نداء يعلن عن حدوث أمر جلل أو نداء يعلن عن اختناق صوت أو فكر جرّاء ممارسة فكرية أو معرفية أو فنية تعمد إلى الإحاطة بهذا الصوت أو الفكر من خلال الأبنية والمفاهيم أو من خلال الزّمنيّة والإيقاع بغاية إخضاعه لفعل التركيب النحوي أو الموسيقي.

ثانياً: اعتبار هذا الصراخ القوة الحيوية الأصلية التي ترفض الانغلاق داخل الحدود، والتي تدفع في الوقت ذاته إلى إزالة هذه الحدود لتجعل اللّغة منفتحة على الموسيقى، وتجعل النثر مفتوحاً على الشعر، والفلسفة مفتوحة على الأدب،[33] فنؤمّن بذلك استمرار التنوّع الحيوي داخل مجال الفكر.

31ـ انظر:

- Martin Heidegger, Qu'appelle-t-on penser ? Trad. de l'allemand par Aloys Becker et Gérard Granel, P.U.F.Paris 1959 p.47.

32ـ تختلف مقاربة مدلول "الصراخ" لدى كلّ من هيغل وشلنج،فإذا كان شلنج يستغرق معنى الصراخ ضمن دلالة الضجيج وذلك انطلاقاً من التمييز بين الرنين والصوت (انظر Schelling, Philosophie de l'art المصدر المذكور سالفاً، ص 180) وإذا كان هيجل يعتبر الصراخ مادة أولية يشكّلها الموسيقي على النحو الذي يصيرها عملاً فنيّاً حاملاً لمعنى ومجسّداً للحقيقة على نحو ما (انظر Hegel, Esthétique, Textes choisi ص102) فإنّ القاسم المشترك بين هذين التصوّرين يكمن في استغرق معنى الصراخ ضمن الأفق الإستيتيقي، باعتباره مادة أولية قابلة للتشكل بفعل عمل فنّي ينتقل بالصراخ من لحظة الضجيج إلى مرحلة الصوت المتمفصل مؤسساً بذلك عملاً موسيقياً.وفي مقابل هذين التصوّرين تتأسس مقاربة نيتشه للصراخ باعتباره نداء يوجب على الفكر مهمّة الإصغاء.

33ـ انظر:Levèsque : Dissonance المرجع المذكور سالفاً نفسه، ص55/56.

ثالثاً: اعتبار الصّراخ صوتاً أو معطى طبيعياً، أو ماهو "موسيقيّ" أصيل خارج دائرة التأطير الفنّي، يجسّد القدرة على رفض الإرادة التي تسعى إلى كبت وتهميش صوت الحياة من خلال الأعمال الفكرية أو الفنيّة التي تبلغ ذروتها في مستوى المشروع الميتافزيقي.

رابعاً: اعتبار «الصّراخ» إعلاناً عن الفراغ والصمت والتقطّع والمسافة والتنوّع والاختلاف الذي نسعى من خلال الأعمال الفكرية والفنيّة إلى تجاوزه عبر إحداث تمفصلات وتراكيب تتجسَّد في مستوى البناء النسقي المنطقي أو الإيقاعي باختلاف أشكاله ومظاهره.

خامساً: اعتبار الصّراخ آخر ما يلجأ إليه الفكرعندما يستوفي الممكن ويستغرقه ويبلغ مرحلة النهاية "ليقفز" في المجهول والفراغ وينفتح على المستحيل، فيكون بذلك الصّراخ صوتاً "آخر" ينادي "آخر" بكيفيّة لا يتمثّل معها الصّراخ من زاوية الحضور بل من زاوية الغياب، لا بوصفه الوجه الآخر لهذا الحضور، بل باعتباره هذا الذي يجب تغييبه حتى يستقيم هذا الحضور ويكون حضوراً.

بهذا التحديد نتبيَّن كيف يكون «الموسيقيّ» هويَّة تعلّل التعريف الذي انتهى إليه نيتشه حين اعتبر نفسه "أذناً"، بل يعمد إلى اختزال تلك الهويَّة في هذا "العضو"[34]. هذا التحديد النيتشوي لمعنى الصراخ باعتباره المعطى الأصيل قبل التشكل وقبل الصياغة يتعيَّن كنداء يستوجب إصغاء، أي تلبية لهذا النداء.

الفكر إصغاء واستجابة

لاشكَّ أنَّ مدلول الإصغاء فلسفياً لايحيل إلى فعل الإنصات الحسِّي، وإنَّما يحيل إلى الفعل الفكري الذي بمقتضاه لا يكون التفكير تعقلاً وتمثلاً وإنَّما قراءة واستجابة لما يقوله الوجود والعالم والإنسان والأشياء، الأمر الذي يستوجب استعارياً تحوُّل الفكر إلى «أذن»تتميَّز بالدقّة[35]والمرونة[36] تميّزاً يجعلها مختلفة عن الأذن العاديَّة، إنَّها "الأذن الثالثة"[37] التي تقتفي أثر الخفي واللّامرئي، لتدرك "الموسيقيّ".

34ـ انظر ماأورده Levèsque ص87.

35ـ انظر:نيتشه:P.B.M الأعمال الكاملة، السفر السابع،طبعة غاليمار،باريس،1977 §10ص28/29.

36ـ انظر: المعطيات السابقة نفسها§54 ص70.

37ـ انظر: المعطيات السابقةنفسها § 246 ص166/167.

ضمن سياق الحديث عن اختلاف ضروب "الأذن" الثالثة في معنى غير الذي قصده نيتشه، نحيل القارئ إلى مقال P.Plumerey, المرجع المذكور سالفاً، ص20.

وعلى هذا الأساس يتعيَّن الإصغاء ضمن مستويات دلاليَّة مختلفة، يمكن تحديدها على النحو الآتي:

أوّلاً: الدّلالة الفيلولوجيَّة التي تقضي أن يكون المفكر فيلولوجياً من جهة امتلاكه لأذن "دقيقة" تجعل من قراءته إصغاء للكلمات بغاية النفاذ إلى ما يختفي وراء تلك الكلمات من "صوت" و"رنين" لا مرئيين. إنَّ الفيلولوجي يتعامل مع الكلمات ومع النَّص كجسد يتوفَّر على إيقاع وموسيقى داخليَّة، وذلك ما يجعل منه موسيقيّاً يصغي إلى موسيقى الكلام وإلى تعدُّد الأصوات التي يحملها[38]. بيد أنَّ ما يميّز الفيلولوجي هو أنَّه ينطلق من اعتبار يقضي بضرورة الانتباه إلى الكلمات في حسيّتها وجسديتها،على أنَّها دوال صلبة ومرنة في الوقت ذاته، فأمَّا صلابتها فتتمثّل في كونها تثبت وجود النَّص وتضمن ديمومته ومقاومته، وأمَّا المرونة فتتمثل في قابليتها للتأويل على أنحاء مختلفة، وذلك لما تتوفَّر عليه من أصوات متعدّدة تجعلنا نعتبر المعطيات والوقائع ذاتها تأويلات[39]. بهذا المعنى تكون الكلمة بالنّسبة إلى الفيلولوجي جسداً لصوت، ويكون النَّص أو اللّغة جسداً حاملاً للموسيقى، وشأنه إزاء هذا الجسد أن يكون قارئاً جيّداً، أي منصتاً لما هو "موسيقي" فيه، حيث الانتباه لإيقاعه وزمنيته، وقد عبَّرنيتشه عن هذه القراءة الجيّدة وعن هذا الإصغاء المتريّث بتوسّله كلمة (Lento)[40] ذات البعد الموسيقي، معترضاً بذلك على التسُّرع عند القراءة، حيث الانتقال السّريع من الدّال إلى المدلول انتقالاً لا يكترث بجسديّة الدّال، ولا ينتبه لما يتوفَّر عليه النَّص من بُعدٍ موسيقي.

على هذا الأساس نتبيَّن معنى امتلاك المفكّر الفيلولوجي "لأذن ثالثة" بهدف الإصغاء، حيث الاضطلاع بجسديَّة النّص والانتباه إلى عمقه الموسيقي، وبهذا المعنى يكون الفيلولوجي موسيقيّاً وفيزيولوجيّاً.

ثانياً: الدّلالة الفيزيولوجية الطبيّة والفلسفيّة التي يمكن أن نتبيّنها انطلاقاً من تحديد نيتشه لطبيعة طريقته، بما هي طريقة قائمة على الإصغاء[41] إزاء التعامل مع "الأصنام" و"المثل العليا"، بيد أنّ هذا الإصغاء يتّخذ شكلاً طبيّاً فيزيولوجيّاً، وذلك من جهة اعتبار هذه "الأصنام" أجساداً حاملة لأعراض مرضيّة. من هذا المنطلق نتبيّن كيف يوفّر السّياق الفيزيولوجي الطبّي أرضيّة أساسيّة

38ـ انظر:- Eric Blondel, Nietzsche le corps et la culture,P.u.f, Paris ; 1986, p.150/151

39ـ انظر:نيتشهP.B.M المصدر المذكور سابقاً § 22ص40/41.

40ـ انظر:نيتشه،Aurore, Avant-propos Automne de l'année 1886..،الأعمال الكاملة،السفر الرابع §5 ص18.

41ـ انظر: نيتشه C.I: Avant propos الأعمال الكاملة،السفر الثامن ص59.

لمهمّة الإصغاء لدى الفيلسوف، وذلك أوّلاً من جهة اعتبار المثل العليا والحقائق والمعتقدات أصناماً،وثانياً من جهة اعتبار هذه الأصنام أجساداً مرضية، وثالثاً من جهة تأكيد ضرورة تشخيص هذه الأمراض ومعالجتها عبر الإنصات. غير أنَّ التشخيص والمعالجة يستوجبان لدى الفيلسوف ضرورة توسّل "المطرقة" كأداة إصغاء لهذه "الأصنام".

إنَّ "المطرقة" استعارة يتوسّلها نيتشه ليحدّد من خلالها طبيعة مهمته النّقديّة إزاء الأصنام من خلال فعل "الإصغاء" للأصوات أو الموسيقى الناتجة عن ضربات المطرقة، بكيفية نتبيَّن معها كيف أنَّ استعارة المطرقة تحيل لدى نيتشه إلى السّياق الموسيقي فضلاً عن السّياق الطبّي، وذلك بهدف جعل الجسد أو الأصنام تتكلَّم وتنكشف في مستوى فعل الإصغاء. وبهذا المعنى تكون "مطرقة" الفيلسوف الطّبيب قوّة ترغم الأخرس على الكلام من خلال إثارة الأسئلة والتظنّن والارتياب، وما يترتَّب على ذلك ضرورة من إرغام على الإجابة[42]. ولكن إذا كانت هذه الأصنام خرساء صامتة فإنَّ صمتها يظلُّ بالنّسبة إلى نيتشه صوتاً دالّاً على المرض فيزيولوجياً وطبياً، كما أنَّه دالٌّ على الفراغ واللّاشيء فلسفياً. إنَّ مطرقة الفيلسوف تجعل الأصنام الخرساء تتكلّم وتعبّر عمَّا بداخلها وعمَّا تبطنه، أي تعبّر عن هذا الفراغ الذي يُعدُّ في تقدير نيتشه علامة على المرض. وبهذا المعنى أيضاً تكون «المطرقة» أداة الفيلسوف في الإصغاء إلى هذا الصَّمت المرَضي[43] الذي يمثّل أساس معتقداتنا وقوام الميتافزيقا بجميع مجالاتها وعلى امتداد تاريخها. وعلى هذا النحو يكون إصغاء الفيلسوف فعلاً لا نميّز فيه بين ماهو فيزيولوجي و ماهو طبّي وماهو موسيقي، فجميع هذه الإمكانيات تمثّل قوام هذا الإصغاء في مدلوله الفلسفي.

إنَّ هذا التحديد لدلالتي الإصغاء يكشف لنا عن مدى أهميّة استعارة «الأذن»لدى نيتشه في تحديد صورة الفكر وتحديد طبيعة مهمته تحديداً يُعلّل الوضع المرجعي للموسيقى باعتبارها شرط إمكان امتلاك المفكر لهذه "الأذن الثالثة" من جهة، وتفرّده بهذا الضرب من الإصغاء من جهة ثانية.

إنّ ما يميّز صورة الفكر الذي يسعى نيتشه إلى تحديد معالمه يتعيَّن في طبيعة مهمّته التي أضحت في تقديره إصغاء من خلال توسُّل «أذن» موسيقيّة دقيقة، وإنَّ الفكر لا يصير عظيماً إلّا إذا كان قائماً على الإصغاء بجميع دلالاته، مثل هذا التحديد لصورة الفكر ولمهمته يجعلنا نتبيَّن الطرافة

42ـ انظر:نيتشه، المعطيات السابقة نفسها،ص59.

43ـ انظر: Blondel : Nietzsche le corps et la culture المرجع المذكور سالفا ص158.

والفرادة في تصوُّر نيتشه لفيلسوف المستقبل الذي يمتلك «أذناً» تمكّنه من الإصغاء إلى الصَّمت كما تمكّنه من الإصغاء إلى ماهو آتٍ. وبناء عليه لا يكون الإصغاء لدى نيتشه ضارباً في القدم فحسب بل يكون ممتدّاً إلى المستقبل[44] أيضاً. بهذا المعنى نتبيَّن من خلال براديغم استعارة الأذن كيفية استحالة الكيان إلى صراخ ونداء يجعل من الفكر إصغاء واستجابة لهذا النداء، الأمر الذي يؤكّد نموذجية «الموسيقيّ» بالنسبة إلى الفكر الفلسفي ومرجعيته في التفكير.

الخاتمة

لا يرتقي الموسيقيّ إلى مقام الوضع المرجعي وإحداثية الرؤية بالنسبة إلى الفلسفيّ إلا بجعل الإصغاء قوام نظره وسبيله في الانتباه إلى مقوّمات الجسدية في الإنسان والشيئية في العالم باعتبارهما موطن المعنى وموضع الحقيقة، وما يترتَّب على ذلك من فتح لأفق جديد للتفلسف لايستغرق حقيقة الإنسان في مفهوم الـ"أنا"، وإنَّما ينفتح عليه ككائن عيني بكلِّ مقوماته التي تنزله منزلة الـ"ذات العينية" التي تستغرق حقيقتها في "الباثوس"، موطن الموسيقيّ الذي يعبّر عن صوت الانفعال وقد اختنق وتحوَّل إلى صراخ ونداء يعلن عن حضور آخر.

بهذا التمييز بين الأنا المجرد والذات العينية يمكننا أن نتبيَّن اللحظة التي بمقتضاها أضحى الموسيقيّ نموذجاً يوجِّه التفكير الفلسفي نحو العيني، فأن يكون الموسيقيّ نموذجاً بالنسبة إلى الفيلسوف فإنَّ ذلك يعني اضطلاع التفكير الفلسفي بجسدية الإنسان، باعتبار أنَّ هذه الجسديّة موطن الحركة والإيقاع والانفعال، وهي مقتضيات الموسيقيّ وشروط إمكانه. ومن هذا المنطلق نتبيَّن رهانات تحول الموسيقيّ إلى نموذج للفكر الفلسفي ومرجعيته الأساسية.

إنَّ اضطلاع الفلسفة بالانتباه إلى ماهو جسدي وانفعالي في الإنسان، إنَّما يجري ضمن إطار التفكير فيما هو أساسي أولي وأصيل، والذي يمكن أن يتجلّى في تجربة الفن أو الدين أو غير ذلك، هذا الضرب من التفكير الفلسفي فيما هو أصيل في الإنسان ينبني على مسلَّمة تقضي باعتبار هذا الأصيل قوام إنسانية الإنسان، والذي يتعيَّن كتجربة إنسانية خالصة قبل تشكيلها بتعقلها، كما هو الشأن في مستوى السياق الفلسفي الميتافيزيقي حيث نموذجية «العين».على هذا الأساس يتسنَّى لنا أن نتبين كيف أنَّ التفكير الفلسفي الذي يتخذ من الموسيقيّ نموذجاً يعتبر هذا الأصل هو الشيء الأصيل في الإنسان، وأنَّ ما يلحقه من تجارب إنَّما هي انحراف عن هذا الأصل وتشويه له، ذلك ما يمكن أن نتبينه مع روسو الذي جعل من حالة الإنسان الأولى حالة البراءة ولحظة التأصيل. وإنَّ ما

44ـ انظر: نيتشهA.P. Z.I De la prodigue vertuالأعمال الكاملة، السفر السادس، الفقرة الثانية،ص91.

يلفت الانتباه في هذا الموقف يتعيَّن في مقاربته لهذا الأصل وربطه بالموسيقى، معتبراً تلك التجربة الأصيلة بمثابة النغم الأولي[45] قبل أن يصاغ صياغة نسقية، فيخضع إلى التقنين والتقييد، فتلك اللحظة الأولى هي الأقرب للإنسان كما هو، في حين أنَّ اللحظة الثانية هي تفكيك وصياغة وتشكيل لذلك الأصل إلى الحدِّ الذي يفقده أصالته، وبهذا المعنى نتبيَّن كيف أنَّ تحوُّل الموسيقيّ إلى نموذج وإطار مرجعي يجعل من الفلسفة تفكيراً في الإنسان كائناً أصيلاً يتجسَّد في انفعالاته وجسديته، أي في هذه الذات العينية الأصيلة.

أن تكون الموسيقى نموذجاً للفكر الفلسفي فإنَّ ذلك من شأنه أن يعين مهمة للفلسفة تتمثل في الانتباه إلى ماهو أصيل في الإنسان، والتفكير فيه على جهة الإصغاء إليه باعتباره نداء يعلن عن آخر غيَّبته الفلسفة على امتداد تاريخها باتخاذ التمثل على جهة التعقّل مقاس فلسفية التفكير وشروط إمكان النَّظر. بهذا الوضع المرجعي الذي يحوزه الموسيقيّ بالنسبة إلى الفلسفة يستحيل الفكر الفلسفي إلى آخر يصغي إلى آخر في صراخه ويستجيب له في ندائه.

ولكن هل بالانتقال من براديغم العين إلى براديغم الأذن، وما يترتَّب على ذلك من تحوُّل في طبيعة التفكير الفلسفي وفي طبيعة مهمته، ضمان للقطيعة بين ضربي الفكر وتجسيد للانعطاف التاريخي؟أفلا يكون الإصغاء كيفية من كيفيات الرؤية والنظر بالنسبة إلى الفكر الفلسفي ذاته؟ ثم أليس الإصغاء استئنافاً للفكر بما هو رؤية، ولكن على نحو آخر بكيفية يكون معها الانعطاف وتكون القطيعة من مقتضيات الفكر الذي رسمت الفلسفة اليونانية قدريته منذ نشأته، حيث لا تمييز في فعل التفكير (Legein) بين الرؤية والإصغاء[46]؟

45ـ انظر:جان جاك روسو،محاولة في أصل اللّغات، تعريب محمّد محجوب،الدار التونسية للنشر 1985.الفصل الثاني عشر ص73، وفي السياق نفسه يمكن أن نحيل القارئ على الفصل الثالث عشر من المؤلّف نفسه،تحت عنوان "في النّغم" من الصفحة 75 إلى الصفحة77.

46ـ انظر:P.Plumerey, المرجع المذكور سالفاً ص11.إنّ إثارة هذه الأسئلة في خاتمة هذا المقال يجري في تقديرنا بهدف الانفتاح على مقاربة هيدغر لتاريخ الفلسفة بجميع تقلباته وانعطافاته التي تعبّر في تقديره عن استغراق لجميع إمكانيات الفكر التي يكون فيها الإصغاء إمكاناً قد نغلق به دائرة الفكر الميتافزيقي الذي تأسّس منذ نشأته كرؤية.

مُقدّمة: مفهوم الحداثة*

تأليف: ميكائيل آلان جيليسبي
نقله إلى العربية: إبراهيم الفيضا**

في يوم غائم من عام 1326م كان ثلاثة رجال يقفون وسط حشد من المتعبِّدين المخلصين في كاتدرائية (نوتردام دوم في مدينة أفنيون) حيث كان واضحاً أنَّ العمارة الرومانية تحتاج إلى إصلاح، رغم أنَّها لطالما كانت مركز الحياة الروحيَّة لما كان حوالي عقد مضى بلدة ريفية صغيرة. ولكن كيف تغير كل ذلك! أصبحت المدينة المقرَّ الجديد للبابوية، ونتيجة لذلك كانت تشهد تحولاً ملحوظاً؛ قصر يجري بناؤه وأموال تتدفق، الفرسان والبيروقراطيون ورجال الحاشية (الخدم) والسفراء كانوا في كلِّ مكان. امتلأت السوق بالمنتجات من جميع أنحاء أوروبا وبلاد الشام، وكان العلماء والشعراء والمسؤولون عن الكنيسة، من قريب أو من بعيد، يأتون ويذهبون على أساس منتظم. أضحت البلدة الصغيرة مدينة ذات أهمية حقيقية؛ أن يكون هؤلاء الثلاثة ضمن العامة فذلك مؤشر على الأزمنة المتغيرة. كان الأول إنجليزياً والثاني إيطالياً والثالث ألمانياً، وكانوا جميعاً يتحدثون اللاتينية بطلاقة؛ كان الأول راهباً كاثوليكياً (فرنسيسكانياً) عصبياً، وكان واضحاً أنَّهُ مُجهد ومضغوط، وكان الثاني شاباً يافعاً متزيناً في لبسِه بشكل متأنق، ويبدو أنَّهُ كان ذواقاً، والثالث كان راهباً دومينيكانياً أكبر سناً، مستغرقاً في التأمل. عندما انتهى القدَّاس انصرفوا وافترقوا؛ قليل ذاك الذي كانوا هم ومعاصروهم يعرفونه حول أنَّ مساراتهم المختلفة ستقود الإنسانية إلى العصر الحديث.

يعتقد الكثيرون اليوم أنَّ الحداثة طراز قديم، ولكنَّها لم تكن عام 1326م حتى مجرد ومضة في أعين الناس، فسكان ذاك العالم لم يترقبوا غداً مشرقاً وساطعاً، ولكن انقضاء الأيام؛ فهم لم يتطلعوا إلى المستقبل أو إلى الوراء إلى الماضي، ولكن إلى أعلى إلى السماء، أو إلى أسفل إلى الجحيم، ليس هناك شك

* هذا المقال ترجمة للفصل الأول (مقدمة) من كتاب: الأصول اللاهوتية للحداثة: تأليف: ميكائيل آلان جيليسبي. (شيكاغو: دار جامعة شيكاغو للنشر)، 2008.

Michael Allen Gillespie, the Theological Origins of Modernity (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

** باحث مغربي

في أنَّهم قد ينظرون إلى عالمنا المعاصر باستغراب، بعكس ما نفعل. الألفة تخلقُ الازدراء. نحن نعتبر الحداثة أمراً بدهيّاً مسلَّماً به، ونحن عادة ما نكون ضجرين منها، كما أنَّنا نعتقدُ أنَّنا نُدرِك بوضوح ما هي عليه. ولكن هل نُدرك فعلاً ما هي الحداثة؟ وهل نُدرِك ما معنى أن نكون حداثيين؟ مُسلَّمة هذا الكتاب هي أنَّنا لم نُدرك ذلك، كما أنَّ تأثير الأحداث الأخيرة يؤكد لنا تلك الحقيقة بشكل قوي.

إذن، ما معنى أن نكون حداثيين؟ أن تكون حداثياً، كما يستخدم المصطلح في الخطاب اليومي، يفيد أن تكون متأنقاً مسايراً لروح عصرِك ومجارياً له، أن تكون معاصراً بالفعل، يجسِّد هذا الاستخدام الشائع قدراً كبيراً من الحقيقة في هذه المسألة، ولو أنَّ المعنى الأكثر عمقاً وأهمية لهذا التعريف نادراً ما يُدرك. في واقع الأمر، هذه السمة إحدى السمات البارزة للحداثة التي تركز على ما هو كائن أمامنا، وبالتالي التغاضي عن الأهمية البالغة لأصولنا. إنَّ ما يكشفه هذا التعريف الشائع، من ناحية ثانية، هو الحقيقة غير المألوفة في جوهرها، والتي تفيد أنَّ التفكير في الذات، باعتبارها ذاتاً حديثة، هو تعريف ذات المرء باعتبار الزمن. وهذا أمر رائع؛ لأنَّه في عصور سابقة وأماكن مختلفة عَرفَ الناس أنفسهم وحددوها انطلاقاً من قُطرِهم ومَقرهم، من عِرقهم أو مَجموعتهم الإثنية أو من تَقاليدهم وآلهتهم، ولكن باعتبار الزمن فذاك كان أمراً أقلَّ وضوحاً. بطبيعة الحال يقتضي فهم الذات مفهوماً ما عن الزمن، ولكن في جميع الحالات الأخرى ظلت هذه اللحظة الزمنية مضمرة. حدَّدت الشعوب القديمة نفسها ومواقعها باعتبار حدث بارز من الأحداث، من قبيل خلق العالم والنزوح من العبودية وذكرى نصر مشهود أو الدورة الأولمبية الأولى على سبيل المثال، ولكنَّ تحديد الذات زمنياً في أيٍّ من هذه السبل يختلفُ عن تعريف الذات باعتبار الزمن. أن تكون حداثياً يعني أن تكون «حديثاً»، أن تكون حدثاً غير مسبوق في تدفق الزمن، بداية أولى وشيء مختلف عن أيِّ شيء سبق، طريقة جديدة للوجود في العالم، ولا حتى نمط من الوجود في نهاية المطاف ولكن نمط من التحقق؛ حتى نفهم ذاتنا كذات حديثة فهو كذلك أن نفهم ذاتنا باعتبارها ذاتية المنشأ وأنَّها حرة ومبدعة خلاقة بمعنى جذري، وليس فقط ما قرَّرَهُ تراث ما، وما تحكمُه الأقدار أو العناية الإلهية. أن تكون حداثياً هو أن تكون صانعاً لمصيرك ومحرراً لذاتك وليس مجرد الحضور في التاريخ أو التراث، ولكن لصناعةالتاريخ؛ وبالتالي أن تكون حداثياً لا يعني فقط تعريف المرء لذاتِه باعتبار الزمن، ولكن بالأحرى تعريف الزمن باعتبار ذات المرء، أن نفهم الزمن بوصفِه نتاجاً لحرية الإنسان في التفاعُل مع العالم الطبيعي. أن تكون حداثياً فهذا أمر عظيم في جوهرِه، شيء بروميثيوسي (إبداع أصيل). ولكن من ذا الذي يمكنهُ أن يبرِّر مثل هذا الادعاء المذهل والمتغطرس؟

لا تقوم الإجابة عن هذا السؤال بسهولة، ولكن دراسة أصل (جينالوجيا) مفهوم الحداثة وتبيانهُ يمكن أن يعيننا على تلمُّس كيف وصلنا إلى التفكير في أنفسنا بهذه الطريقة الملحوظة، وبأي

معنى يُمكن تبريرها؛ انبثق مصطلح "حديث" ومشتقاتهُ من كلمة "مودوس" (modus) اللاتينية التي تفيدُ الإجراء والقياس (measure) وكوحدة لقياس الزمن تفيدُ "حالاً" من الكلمة اللاتينية المتأخرة المشتقة "مودرنوس" (modernus) التي تنبثقُ منها جميع الأشكال اللاحقة. استخدم «كاسيودوروس» (Cassiodorus) المُصطلح في القرن السادس الميلادي ليميز عَصره عن عصرِ المؤلفين ودارسي حياة الباباوات الرومان؛ وقد تَم استخدام مُصطلح "موديرنيتاس" (modernitas) في القرن الثاني عشر لتمييز الأزمنة المعاصرة عن تلك الماضية.[1] بعد ذلك بوقت قصير، بدأ المصطلح بالظهور في اللغة العامية فاستخدم "دانتي" كلمة الحديث (moderno) الإيطالية حوالي عام 1300م واستخدم "نيكولا أوريسم" (Nicholas of Oresme) في عام 1361م كلمة الحديث (moderne) الفرنسية؛ ومع ذلك، لم يُستخدم المصطلح لتمييز "القديم" عن "الحديث" إلا عام 1460م ولم يُستخدم بمعناهُ المعاصر لتمييز فترة زمنية مخصوصة إلا في القرن السادس عشر. ظهر المصطلح الإنجليزي الذي يفيد الأزمنة الحديثة (modern) أول ما ظهر في عام 1585م ولم يُستخدم مصطلح الحداثة (modernity) حتى عام 1627م. تمَّ في الأصل إدراك مصطلح الحداثة كحقبة تاريخية في تعارض مع العصور القديمة، ولم يظهر مُصطلح "العصور الوسطى" في الإنجليزية حتى عام 1753م على الرغم من أنَّ مصطلح "القوطي" (Gothic) كان يُستخدم بالمعنى نفسِه في القرن السادس عشر الميلادي، ومرادفاتُه اللاتينية في وقت سابق.

ومع أنَّ التمييز بين القديم والجديد كان حاضراً فعلاً في العصور القديمة إلا أنَّه لم يُستخدم أبداً في معناه الحديث، وذلك راجع إلى حد كبير إلى أنَّ المصطلحات كانت قد انتشرت ووزعت في سياق وجهة نظر دورية للزمن، والتي كانت حاضرة في المرويات الأسطورية القديمة للطبيعة وأصل الكون التي اعتمدها لاحقاً الفلاسفة القدماء وكذلك المؤرخون.[2] في هذا السياق، جُعلت كلمة "حديث" دائماً تقريباً نظيراً للانحطاط والارتكاس، كما هو الحال مع "أرسطوفان" في (مسرحية) "السحب"،

1. Sugurus Abbas S. Dionysii, Vita Ludovici, ed. Henri Waquet (Paris: Belle Lettres,1929), 230.

-كان كاسيودوروس (490م585-م) رجل دولة ومؤرخاً وراهباً؛ ساهم في حماية ثقافة روما إبّان فترة التهديدات البربرية (المترجم).

2ـ يميز "أرسطوفان" على سبيل المثال أسلوب "أسكيليس" القديم عن أسلوب "يوريبيديس" الجديد والسوفسطائيين في (مسرحية) الضفادع؛ واعتمد كاليماخوس على هذا التصنيف في القرن الثالث، وبعد ذلك اعتمده كثير من الكتّاب الرومان في مناقشاتهم الفن وعلم الجمال. ميز تاسيتوس وماركوس أوريليوس بين أنواع الكتابة التاريخية القديمة والجديدة، ولكنهما لم يوظفا قط هذه الفوارق ليحددا الفترات التاريخية. انظر:

G. Gordon, "Medium aevum and the Middle Ages,"Society for Pure English Tracts 19 (1925): 3–28; and MirceaEliade, Cosmos andHistory: The Myth of the Eternal Return, trans. W. R. Trask (New York: Harper,1959).

حيث قُوبلت العوائد الأثينية العصرية بالأعراف والعادات الرفيعة للجيل الذي قاتل في ماراثون (Marathon).

اشتغلت المسيحية الوسيطة ضمن هذا الإطار الدوري عاملة على إعادة تشكيلهِ حتى يتناسب مع فكرتها الخاصة عن العالم كانبساط لإرادة الإله. من وجهة النظر هذه، كان للعالم بداية محدَّدة مخصوصة ومسار تطور ونهاية متنبأ وموحى بها استعارياً في الكتاب المُقدَّس، ولتأطير هذه المروية، اعتمد المفكرون المسيحيون اعتماداً كبيراً على نبوءة دانيال التي وصفت العالم كسلسلة من أربع إمبراطوريات، والتي حدَّدوها في الإمبراطورية البابلية والفارسية والمقدونية والرومانية؛[3] وفي إيمانهم الأخروي يظهر المسيح في اللحظة التي تأتي فيها آخر إمبراطورية إلى حيز الوجود، وأنَّه سيعود لتأسيس عصرِه الذهبي حينما ينتهي أمرها. وعليه فإنَّ الزمن بالنسبة إلى المسيحية لم يكن يدور في دائرة لا متناهية، وإنَّما بدأ مع فقدان الفردوس، وسوف ينتهي باستعادتها[4]؛ هكذا يتصور المسيحي القروسطي نفسهُ، ليس كمنافس على السلطة أو الشهرة في هذا العالم، وإنَّما كزائر مؤقت ستحدِّدُ أفعالهُ على الأرض خلاصَهُ أو لعنهُ وإدانتهُ، وهكذا كان الورع والتقوى أكثر أهمية من الشجاعة والحكمة.

نشأ مفهوم "الحديث" في سياق إصلاح الكنيسة في القرن الثاني عشر، بالرغم من أنَّه كانت له دلالة مختلفة عمَّا هو عليه اليوم. في اعتقادهم بأنَّهم يقفون على أعتاب عصر جديد، فإنَّ هؤلاء المصلحين أو الحداثيين (moderni) كانوا ينظرون إلى أنفسهم، على حد قول "برنار شارتر"

3ـ سفر دانيال، 2:17-45. تعود هذه الفكرة على الأقل إلى هزيود، ويبدو أنَّها تنتسب إلى دورة الفصول وفكرة انبعاث عصر ذهبي؛ في هذا الصدد لا ينبغي المبالغة في تأكيد هذا الاتصال.

4ـ من الصعب، من وجهة نظرنا، أن نرى كيف أنَّ هذا المفهوم نجا واستمرَّ من بعد سقوط روما، ولكن من وجهة نظر القرون الوسطى فإنَّ الإمبراطورية الشرقية لم تسقط أبداً، وقد تمّت إعادة تأسيس الإمبراطورية الغربية على يد "شارلمان". فضلاً عن ذلك، فبينما ميز بعض المفكرين المسيحيين الأوائل بدقة بين زمنهم وزمن روما الوثني، فإنَّ المسيحية الوسيطة لم تُدرك على وجه العمومهذا الفارق. وكما أوضح ذلك راينهارت كوسليك فحتى عام 1529م تعامل المسيحيون مع انتصار الإسكندر الأكبر في معركة إسوس وتناولوه على أنَّه حدث آني. Koselleck,"Modernity and the Planes of Historicity," Economy and Society 10, no. 2 (May1981): 166–67.

فبينما كانت هناك فوارق واختلافات واسعة بين عالم القرون الوسطى والعالم القديم إلا أنَّ مسيحيي القرون الوسطى لم يُدركوها؛ لأنَّهم كانوا يفتقرون إلى معرفة ملموسة بالعالم القديم، وأنَّ المسيحية الرومانية كانت قد قطعت أشواطاً طويلة لإخفاء التحول العميق الذي كانت تحدثهُ. فضلاً عن ذلك، فالسبب الأهم لعدم إدراك المسيحية الوسيطة لتلك الاختلافات كان قائماً في المقارنة التي عقدوها بين العَالم المنقى القادِم ومقارَنتهِ بعالمهم وعالم الوثنيين، هذان العالمان المتصفان بالخطيئة.

(Bernhard of Chartres 1080 - 1167)، على أنَّهم أقزام يقفون على أكتاف العمالقة، على أنَّهم رجال أقلُّ شأناً من سابقيهم ولكن لديهم القدرة على أن يروا بعيداً. غير أنَّ ما رأوه من سُمُّوهِم ذاك لم يكن الطريق إلى مستقبل ساطع للتقدم والرفاه المتزايد، وإنَّما اقتراب نهاية الزمن. وقد اتضح هذا الفهم وتمثل في أعمال "جواكيم فيوري" (1130) (Joachim of Fiore/35-1201/2) الذي بشَّر بقرب نهاية الزمن، حيث سيصبح العالم بأسرِه ديراً واسعاً.[5] وعليه بالنسبة إليهم، أن تكون حداثياً هو أن تقف على مشارف نهاية الزمن، على عتبة الخلود. بينما قد تبدو هذه الرؤية الجواكيمية للعصر الروحي القادم وكأنَّها تتوقع منظور عصر النهضة حول عصر ذهبي جديد أو فكرة الحداثة عن عصر العقل فإنَّ هذا التصور القروسطي للحديث كان ما يزال متأصلاً بعمق في التصور الأخروي والاستعاري للزمن؛ وهكذا كان هناك تباين هائل يفصلُ هذا المنظور عن التصورات اللاحقة.

إنَّ فكرة الحداثة، كما نُدركها، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة القِدم، كما أنَّ الفارق بين "القديم" و»الحديث» يُستمدُّ من التفريق انطلاقاً من القرن العاشر بين الطريقة القديمة والطريقة الحديثة. لم يكن هذا الفارق في الأصل فارقاً تاريخياً وإنَّما هو فارق فلسفي بين موقفين اثنين مختلفين حول الكليَّات، متصل بطريقتين اثنتين مختلفتين لقراءة أرسطو. كانت الطريقة القديمة هي المسار الواقعي الأقدم الذي رأى الكليَّات واقعية بالنتيجة، في حين أنَّ الطريقة الحديثة كانت المسار الإسمي الأحدث الذي رأى الأشياء الفردية على أنَّها حقيقية، والكليَّات مجرد أسماء. قدمت هذه الفوارق المنطقية مخططاً لفهم جديد للزمن والوجود.

فبينما تمَّت صياغة مفهوم الحداثة في اتصال بمفهوم القِدم، فقد استُخدِم المصطلحان بداية بمعنى يختلف عن استخدامنا نحن. قدَّم "بترارك" (Petrarch) الأساس لفكرة الزمن "الحديث" حينما وصف زمناً مظلماً فصَلَ العصور القديمة عن عصرِه هو.[6] بيد أنَّه لم يكن يقصد بذاك شيئاً "جديداً" أو "حديثاً" وإنَّما القصد هو استرجاع العصر الذهبي القديم؛ وشاطَر الناسُوتيون هذا

5ـ للحصول على مناقشة موجزة حول جواكيم فيوري، انظر:

Norman Cohn, the Pursuit of theMillennium (New York: Oxford University Press, 1972), 108–26. For a fuller discussion see MatthaisRiedl, Joachim von Fiore: Denker der vollendetenMenschheit(Würzburg: Königshausen& Neumann, 2004).

6 ـ حول هذه النقطة، انظر:

Theodore E. Mommsen, "Petrarch's Conception of the 'DarkAges,'" Speculum 17, no. 2 (April 1942): 226–42.

الرأي على نطاق واسع. على سبيل المثال، رأى «لورنزو فالا» (Lorenzo Valla) في منتصف القرن الخامس عشر أنَّ عصرهُ تحول بعيداً عن العصر الحديث البائس حيث عاش الناس حتى عهد قريب؛[7] بالنسبة إلى هذه الطريقة في التفكير، فالحديث لم يكن العالم الذي كان يسير نحو الانوجاد، ولكن العالم القروسطي الذي كان يسير إلى الزوال.[8] أدرك "فالا" عصرهُ ليس كشيء جديد وغير مسبوق، ولكن كاسترجاع لما قد فُقد وأُهمِل، عَودة إلى طريقة أقدم في الوجود.

حَقيقة لم يُستخدم مُصطلح "الحديث" في معناه الحالي حتى القرن السادس عشر، وحينها استخدم فقط لتعريف أسلوب فني.[9] في الواقع، إنّه فقط في القرن السادس عشر حيث وصف بداية "جورج هورن" (1666) (Georg Hornم) وبعدهُ بأهمية أكثر "كريستوفوس سيلاريوس" (1696) (Christophus Cellariusم) مخططاً ذا ثلاثة أجزاء لتاريخ العالم، حيث العصر القديم يستمرُّ حتى عصر "قسطنطين"، والعصور الوسطى حتى نهاية الإمبراطورية الرومانية الشرقية، والتاريخ الجديد (historia nova) يبتدئ من القرن السادس عشر.[10]

إنَّ فكرة عصر حديث، أو كما سُمِّيت لاحقاً الحداثة، كانت جزءاً من فهم الذات الذي ميز الفكر الأوروبي منذ عصر بايكون وديكارت، وهذه الفكرة اختلفت بشكل حاسم عن تلك المستخدمة

7. Rudolf Pfeiffer, Historyof Classical Scholarship from 1300 to 1850 (Oxford:Clarendon, 1976): 35–41.

8ـ انعكس هذا في المصطلحات المستخدمة لمناقشة الهندسة المعمارية التي ميزت قديمها عن حديثها، لكنَّها جانست الحديث مع الطراز "القوطي"، مصطلح تحقير الذي استعمَله رافائيل، في أوائل القرن السادس عشر، لوصف الفن المُنحط الذي ميز بين العصور القديمة وعصرهِ.

ErwinPanofsky, Die Renaissance der europaischen Kunst (Frankfurt a.M: Suhrkamp,1979), 47–54.

9ـ وصف فازاري (Vasari) أسلوب عصر النهضة على أنَّه "طراز حديث جيد." منقول عن Panofsky, 23 (مصدر سابق)؛ حول الاستخدام الجمالي المماثل للمصطلح الفرنسي"عتيق" (antique)، انظر:

J.Huizinga, the Waning of the Middle Ages (New York: Doubleday, 1954), 327.

10.ChristophusCellarius, Historia universalisbreviteracperspicueexposita, in antiquam, et mediiaeviacnovam divisa, cum notisperpetuis (1708), 233.

وقد تمَّ وضع خطة مماثلة من ثلاثة أجزاء من قِبل "ليوناردو بروني" (1370–1444) ووسعها "فلافيو بيوندو" (1392–1463) على الرغم من أنَّهما لم يفكرا في الفترة التي تبدأ بعد نهاية العصور الوسطى باعتبارها حديثة كما في معناها الحالي، ولكن باعتبارها بداية الرجوع والعودة إلى العصور القديمة.

سابقاً، لأنَّها كانت تقوم على مفهوم ثوري للحرية والتقدم.[11] بالتلميح إلى اكتشافات كولومبوس وكوبرنيكوس رأى بايكون، على سبيل المثال، أنَّ الحداثة كانت أعظم من العصر القديم، وأسَّس منهجاً لبلوغ معرفة العالَم التي ستسمو بالإنسانية إلى مراتب أسمى.[12] فهو كان على علم بأنَّ هذه الفكرة كانت تتعارض بعمق مع الأحكام المسبقة السائدة في عصرِه التي كانت تنظر إلى القدامى كنماذج من الكمال لا يمكن تجاوزها، كما أنَّه واجه هذه المشكلة مباشرة مؤكداً على أنَّه بينما كان اليونان يعتبرون «قدامى» فإنَّ هذا الأمر حقيقة لم يكن سبباً في منحهم الحُظوة، فهم كانوا في رأيه مجرَّد أولاد مقارنة مع رجال عصرِه، لأنَّهم كانوا يفتقرون للرشد وللخبرة الإنسانية التي وفرتها القرون الفاصلة.[13] إنَّ الأساس الذي قام عليه هذا التقييم المتغير للعصور القديمة لم يكن قائماً فقط على تصور جديد للمعرفة، وإنّما تصور جديد للزمن باعتباره ليس دائرياً ومحدوداً نهائياً، ولكن باعتباره خطيًّاً ولانهائيًّاً؛ تمَّ تصوير التغيير كصيرورة طبيعية مستمرة، حيث يستطيع الناس الأحرار إتقانهُ والسيطرة عليه من خلال تطبيق المنهج العلمي السليم، فيمكنهم بهذه الطريقة أن يصبحوا سادة الطبيعة ومالكيها، وبالتالي يمكنهم أن يخلقوا عالماً مضيافاً لأنفسهم.

صراع القدامى والمحدثين

تصور الحداثة هذا كان مثيراً للجدل منذ البداية؛ لقد قاد صعود علم جديد ومفهوم التقدم المصاحب له في سياق وسط ثقافي يسيطر عليه إعجاب جامح للعصور القديمة إلى "الصراع الشهير بين القدامى والمحدثين" الذي استحوذ على اهتمام المفكرين الفرنسيين في نهاية القرن السابع عشر. استهلَّ الديكارتيون الفرنسيون النقاش بالإشارة والقول إنَّ واقع التقدُّم العلمي كان مؤشراً

11 ـ حول هذه المسألة، انظر:

Hans Baron, "The Querelle of the Ancients and Moderns asa Problem for Renaissance Scholarship," inRenaissance Essays, ed. Paul OskarKristeller and P. P. Wiener (Rochester: University of Rochester Press, 1992), 95–114.

يرى "بارون" أنَّ عمل "جورج هاكيويل" (George Hakewill) لعام 1627م كان حاسماً فيما يخصُّ تطور هذه الفكرة عن التقدم؛ أعمال هاكيويل هي:

Apology . . . of the Power and Providence of God, and Censure of the Common Errour Touching Nature'sPerpetualland Universal Decay.

12ـ لقد سبق أن رأى "لويز لوروا" (Loys Le Roy) عام 1575أنَّ اختراع الطباعة والبوصلة البحرية والمدفعية قد رفعت أزمنتنا الحاضرة فوق كلِّ ما كان معروفاً في العصور السابقة. انظر كتابه:

Loys le Roy, De la vicissitude ou variété des choses en l'univers, ed.B. W. Bates (Princeton: Princeton University Press, 1944), 35–44.

13Francis Bacon, the New Organon, ed. F. Anderson (New York: Macmillan, 1960),7–8.

على إمكانية فن وأدب حديثين أرفع منزلة ممَّا كان عليه الأمر مع القدامى. ردّاً على ذلك، دافع "نيكولا بوالو" (Nicholas Boileau) وغيرهُ عن سمو الفن والأدب القديمين؛ بالمقابل تمَّت مهاجمة هؤلاء من طرف "شارل بيرو" (Charles Perrault) و"فونتينيل" (Fontenelle) وفرنسيين محدثين آخرين. على أيَّة حال، لم يكن هؤلاء المفكرون منتقدين للقدامى في ذاتهم وإنَّما لهؤلاء من معاصريهم الذين فضَّلوا مَثلنة[14] عصر الأنوار للعصور القديمة التي حوَّلت القدامى إلى كلاسيكيين.[15] هكذا كان النقاش والخلاف في الحقيقة بين الناسوتيين والديكارتيين، وانتهى في فرنسا بالتسليم بأنَّه بينما كان هناك تقدُّم في مجال العلوم الطبيعية فإنَّه لم يكن الحال نفسه مع الفنون؛ فرسخ اعتقاد بأنَّ لكلِّ عصر معاييره الخاصَّة عن الكمال الفني.

ورغم ذلك، فالاختلافات والفوارق التي خرجت إلى النور من هذا النقاش لم يتم حلها بسهولة وركنها جانباً؛ ففي السنوات اللاحقة على سبيل المثال ادَّعى "فولتير"، تأييداً لموقف المحدثين، بأنَّ الطالب المغادر للثانوية في زمنه كان أكثر حكمة من أي من فلاسفة العصور القديمة، وعلى النقيض من ذلك جادل «روسو» في عمله "خطاب حول الفنون والعلوم" بأنَّ الفنون والعلوم الحديثة عمِلت فقط على تقويض الفضيلة والسعادة الإنسانية التي ازدهرت بشكل رائع في "إسبارتا" والجمهورية الرومانية.

فبينما بدأ هذا الصراع في فرنسا فإنَّه نشب أيضاً وخِيض في إنجلترا وألمانيا؛ ففي إنجلترا، حيث كان يُطلق عليه معركة الكتب، امتدَّ هذا الصراع حتى العقود الأولى من القرن الثامن عشر، ودار تقريباً حول الموضوع نفسه. قال توماس بيرنت (Thomas Burnet) وريتشارد بنتلي (Richard Bentley) وغيرهما بتفوق المحدثين، في حين نافح "سير وليام تمبل" (Sir William Temple) وسويفت (Swift) ودريدن(Dryden) عن القدامى. التمس ويليام ووتن (William Wotten) موقفاً وسطاً معتبراً أنَّه من الضروري تقسيم الفنون والعلوم والحكم عليها من خلال معايير مختلفة؛ انتهى النقاش بانتصار كلاسيكية البابا، غير أنَّ هذا الانتصار الأدبي قد وُضع موضع شك على الفور تقريباً من خلال اكتشافات نيوتن الرائعة التي بدت وكأنَّها تؤسِّس لتفوق المحدثين.[16]

14ـ تفيد الكلمة هنا: إسباغ صفة الكمال المثالي (المترجم).

15ـ إنَّ مفهوم النهضة نفسه كان صناعة مؤرخي القرن التاسع عشر، وقد أعطي له تصويره الكلاسيكي في عمل "جايكوب بوركارت":

The Civilization ofthe Renaissance in Italy (1860).

ظهر المصطلح أول مرّة باللغة الإنجليزية عام 1845م، وهو مرتبط بـ"الإنسية"، مصطلح يعود أول استخدام له في الإنجليزية لعام 1838.

16ـ حتى (ألكسندر) بوب أقرَّ بهذا ضمنياً في مقطعه الشعري الشهير المنقوش على قبر "نيوتن" يقول فيه: "احتجبت الطبيعة وقوانينها في الليل البهيم/ وقال الله كن يا نيوتن فكان السراج المنير".

في ألمانيا برزت مجموعة من القضايا نفسها في النصف الأخير من القرن الثامن عشر، وفي هذه الحالة كان هناك ربَّما دعم مبدئي أقوى لأسبقية العصور القديمة وتفوقها نتيجة التأثير الواسع لعمل فينكلمان (Winckelmann) تحت عنوان تاريخ الفنون القديمة.في مقابل هذا الموقف، رأى هردر (Herder) وفريدريك شليغل (Friedrich Schlegel) وشيلر (Schiller) أنَّه كان من الضروري أن نميز بين نمطين مختلفين من الفنون، وأن ندرِك أنَّ الفن الحديث كانت له أرضية تختلف عن تلك التي سادت مع الأقدمين؛ فبينما بدا هيغل (Hegel) كأنَّه تبنَّى موقفاً وسطاً يرى أنَّ العصور المختلفة محكومة بمعاييرها الخاصة بها، إلا أنَّه هو نفسه بالنهاية دعمَ تفوُّق المحدثين بالرغم من تعاطُفِه الواضح مع الأمجاد الغابرة للفترة العتيقة.[17]

هذا النقاش برمَّته يشير إلى الأهمية العظمى التي توليها الحداثة لتمييز نفسها عمَّا جاء قبلها؛ بحيث رأى روبرت بيبان (Robert Pippin) أنَّ حاجة الحداثة لإبراز أصالتها هو انعكاس لإيمانها العميق باستقلال الذات[18]؛ إنَّ المرء ليكاد يذهب بعيداً بالقول إنَّالحداثة لا تحتاج لإبراز أصالتها فقط، وإنَّما كذلك تفوقها على سابقيها وسموها.[19] إنَّ فكرة التقدُّم في هذا المعنى هي نتيجة أو توسيع لفكرة استقلال الذات في القلب من المشروع الحديث.

إنَّ أهمية هاتين الفكرتين تشهد عليها حقيقة كونهما كانتا مركزيتين فيما يخصُّ الأزمة الفكريَّة التي وضعت المشروع الحديث موضع تساؤل؛ ففي حين أنَّ التفصيل السابق للحيز العِلمي والجمالي/الأخلاقي الذي كانت تحكمهُ معايير وقوانين مختلفة أثار التساؤلات حول الادعاءات الكونية البدئية للحداثة، فإنَّ تدوين كانط لهذا التفصيل وتقنينه له في مبدأ تناقض القوانين عنده

17.Judith Shklar, "Hegel's Phenomenology: An Elegy for Hellas," in Hegel's Political Philosophy: Problemsand Perspectives, ed. Pelczynski (London: CambridgeUniversity Press, 1971), 73–89.

تفشى هذا الحنين إلى العصور القديمة في بعض الأحيان حتى بين أولئك الرومانسيين المركزين عادة على المواضيع القوطية. فَسطرُ "إدغار آلا بو" المعروف يعدُ نمزذجياً:"إلى المجد الذي كان اليونان، والعظمة التي كانت روما"؛ قصيدة (إلى هيلين، 1831) "1831) "To Helen).

18.Robert Pippin, Modernism as a Philosophical Problem:On the Dissatisfactions of European High Culture. (Cambridge: Blackwell, 1991), 120).

19ـ إنّ التأكيد المستمر على تفوق الجديد يتضمن في جوهره الطلب على التغيير المستمر والقلق المصاحب بأنَّ المرء سيرتكسُ إلى الوراء ويصبح متقادماً؛ فتصير بالتالي الآراء الدائمة والأذواق الثابتة غير مقبولة في وجه المستقبل المتدفق، وعليه فعلى الإنسان الحديث أن يكون متقلباً ودائم التغيير حتى يحتفظ بوضعه كعضو ضمن الطلائعيين.

هو الذي سحب البساط من تحت أقدام المشروع الحديث بالجملة؛ لقد أثبت كانط أنَّ الطبيعة والحرية كما تصورتهما الحداثة لم يستطيعا التعايش، وأنَّ علاقتهما كانت بالضرورة تناقضية. وبالتالي في رأيه كان يجب علينا التخلي عن الرؤية الحديثة الأصلية لنظرية موحدة قادرة على تفسير حركيات الإله والإنسان والعالَم الطبيعي. لقد جعلت الثورة الفرنسية، بكل ادعاءاتها المبالغ فيها لحكم العقل وتحققها في عهد الارهاب، أوجه قصور المشروع الحديث هذه واضحة للعلن.

على الرغم من الجهود الفلسفية للعديد من المفكرين العميقين لحلِّ هذا التناقض، فقد اتسم القرنان التاسع عشر والعشرون بفجوة تزداد اتساعاً بين هذين المكونين الرئيسين للمشروع الحديث. العديد من الرومانسيين والفلاسفة المثاليين ما بعد كانط، على سبيل المثال، شدَّدوا على دور الحرية الإنسانية، ولكنَّهم رفضوا الفكرة القائلة إنَّ الطبيعة يمكن تفسيرها كالحركة الميكانيكية للمادة اللامفكرة (الغافلة) أو تفاعل قوى طبيعية بحتة. ومع ذلك، فجميع الأسئلة التي أثيرت حول الحداثة قد تمَّ حجبها نظراً للتطورات المعاصرة في العلوم الطبيعية، والتطور السريع للحضارة الصناعية التي شدَّدت على السلطان البشري المتزايد، غير أنَّها كانت غير مبالية بالطرق التي من خلالها هتكَ ذلك السلطان استقلال الذات الإنسانية. لقد وصل هذا الإيمان بالتقدُّم إلى ذروتهِ في النصف الأخير من القرن التاسع عشر ووجد تعبيره الأكثر ديمومة في الأدب والفن المستقبلي والمعالم العامة العظمى المتصلة بالتكنولوجيا مثل برج إيفل. فحتى ألدّ نقاد المجتمع الصناعي للقرن التاسع عشر من قبيل ماركس ظلوا متشبثين بالتطلعات الكامنة وراء الحداثة، مؤكدين فقط على أنَّ خطوات جريئة أخرى وجب اتخاذها حتى نضمن تقاسم ثمار التقدُّم بين الجميع.[20]

مأزق الحداثة

انقصم الإيمان بالمشروع الحديث وفكرة التقدُّم بفعل الأحداث التي وقعت في النصف الأول من القرن العشرين؛ فقد كشفت الحرب العالمية الأولى، على وجه الخصوص، أنَّ التطوُّر التدريجي للسلطان البشري لم يكن بناءً فقط، ولكن يمكن أن يصير مدمِّراً بشكل مخيف، وأنَّ التقدُّم التقني

20. Pippin, Modernism as a Philosophical Problem, 7. See also Marshall Berman, AllThat is Solid Melts in Air: The Experience of Modernity (New York: Penguin, 1988).

كان ماركس وإنجلز حريصين على فكرة العلم؛ فهما لم يعتقدا بأنَّ للحرية القدرة على التأثير التاريخي، وأنَّه يمكن تحقيقها وإحرازها فقط عندما تُزال القيود السياسية عن العِلم والتكنولوجيا. ذلك أنَّ التخلص من هذه الأغلال يطلق من وجهة نظرهم القوى الإنتاجية للتكنولوجيا والإعلان عن الدخول في عصر حديث، لم يعد البشر مدفوعين بدافع الحاجة الطبيعية لإنتاج رزقهم ومعاشهم، وبالتالي يمكنهم الانوجاد والعيش على مهلهم وراحتهم.

لم يكن متماشياً مع التقدُّم الأخلاقي أو الرخاء الإنساني المتزايد. لقد شهدت فترة ما بين الحربين نموَّ هذا التشاؤم حول الحداثة في أعمال فلسفية، كما هو الحال مع مؤلف أفول الغرب لشبنغلر، وأزمة العلوم الأوروبية لهوسرل، والوجود والزمن لهيدجر، إلى جانب أعمال أدبية لأولئك الذين اصطلح على تسميتهم "الجيل الضائع."[21] ومع ذلك، في ضوء ما كان يُنظر إليه حينها على أنَّه التنمية الاجتماعية والاقتصادية الملحوظة للاتحاد السوفيتي وانتعاش الاقتصاد العالمي في عشرينات القرن العشرين، فقد بدت الأحداث المروعة للحرب العظمى مجرَّد انحراف مؤقت في التطور التدريجي للسلطان والرخاء الإنساني؛ إلا أنَّه مع مستهل الكساد العظيم وصعود الاشتراكية القومية واندلاع الحرب العالمية الثانية فقد ظهرت شكوك جديدة وأكثر عمقاً حول التقدُّم والمشروع الحديث. ويبدو أنَّ هذه الشكوك قد تأكدت إبَّان المحرقة التي ظهر بعدها أنَّه من المستحيل حتى على أشدِّ أولئك المتحمسين للحداثة الحديث مجدَّداً عن التقدُّم. كما يبدو أنَّ ظهور الحرب الباردة، مع الاحتلال السوفيتي لأوروبا الشرقية في عام 1948م، وظهور خطر الإبادة النووية قد دقَّ المسمار الأخير في نعش الحداثة. إنَّ المشروع الحديث الذي تمَّ تصوُّره بادئ الأمر في القرن السابع عشر قد أرسى السلطان البشري وفق الطرق التي تصورها بيكون وديكارت وهوبز، إلا أنَّه لم ينتج السلام والحرية والرخاء الذي توقعوه؛ في الواقع لقد بدا لكثير من مفكري ما بعد الحرب أنَّ ذاك المشروع أفصح عن أسوأ ما في البشرية كما أثبت، بشكل مفاجئ، حقيقة ادعاءات روسو أنَّ التقدُّم في مجال الفنون والعلوم كان ينمي السلطان الإنساني، ولكن وفي الآن نفسه كان يقوِّض الفضيلة والأخلاق.

لقد تجسَّد نقد المشروع الحديث، في أعقاب الحرب العالمية الثانية، في عدة أشكال، متوسِّلاً في ذلك بالانتقادات السالفة لشبنغلر وهوسرل وهيدجر؛ على غرار هوسرل، رأى البعض أنَّ كوارث القرن العشرين هي نتيجة لتصور وفكرة مَعيبة عن العقلانية التي طرحها كلٌّ من غاليليو وديكارت. في هذا السياق، قال ليو ستراوس (Leo Strauss) إنَّ الأزمة الحالية ليست إلا النتيجة النهائية لثلاث موجات من الفكر الحديث التي دحرت العقلانية القديمة والقانون الطبيعي مستبدلة إيَّاها بتكنولوجيا جديدة للسلطة ومذهب الحقوق الطبيعية؛ وبالتالي فإنَّ حلَّ أزمة الحداثة، في رأيهِ، لا يكمنُ في تكثيف وتقوية الحداثة وتقويتها، ولكن في استرداد العقلانية القديمة؛ وفي سياق مماثل، رأت حنه أرندت (Hannah Arendt) أملاً للتجديد بالعودة إلى العالم القديم بالرغم من

.Ostwald Spengler, The Decline of the West, trans. Charles Atkinson, 2 vols. (NewYork: Knopf, 1976), 1:13–23.21

طوَّر شبنغلر مفهوم الغرب حتى يعوض ما كان يراه على أنَّه التمييز المعيب للقديم/الحديث. حول هذه المسألة، انظر بحثي التالي:

"Liberal Education and the Idea of the West," in America, the West and the LiberalEducation, ed. Ralph Hancock (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1999), 7–11.

أنَّها استندت إلى السياسة الجمالية والحياة العامة للديمقراطية اليونانية أكثر من استنادها إلى الفلسفة القديمة، وفي نقد مماثل للحداثة رأى إريك فوغلين (Eric Voegelin) أنَّ إحياء المسيحية الأفلاطونية يمثل أفضل أمل للتجديد.

موجة أخرى من النقد رأت أنَّ أزمة الحداثة لم تكن نتيجة عُيوب العقلانية الحديثة، ولكن نتيجة فشل التراث الغربي ذاته، التي بدأت مع أفلاطون، ووجدت ذروتها في فكر هيغل ومن أتى عَقِبه؛ لم يعتقد هؤلاء المفكرون أنَّ حلَّ أزمة الحداثة كان يكمن في العودة إلى شكل سابق للعقل؛ فمجاراة لهيدغر، بدلاً من هوسرل، قال هؤلاء إنَّ تفكيكاً أنطولوجياً للعقلانية الغربية ككل كان شرطاً لازماً لبداية جديدة، وبالتالي رأوا أنَّ حلَّ أزمة الحداثة لا يقتضي العودة إلى العالم ماقبل الحديث، ولكن في استكشاف بحار ما بعد الحداثة. فبالنسبة إلى مفكرين من قبيل أدورنو (Adorno) ودريدا (Derrida) ودولوز (Deleuze) فإنَّ ما كان ضرورياً ليحرِّرنا من علل الحداثة لم يكن فلسفة أفلاطونية تتمحور حول الهويَّة، وإنَّما فلسفة ما بعد البنيوية القائمة على الاختلاف.

على النقيض مِمَّا قبل الحداثيين وبعد الحداثيين، فإنَّ أنصار المشروع الحديث ومؤيديه حاولوا إثبات أنَّ ما يُسمَّى أزمة الحداثة لم تكن في حد ذاتها أمراً حديثاً. فبدلاً من ذلك، ومن وجهة نظرهم، فالأمر يرجع إلى شيء متأصل ورجعي انبعث من جديد ضمن مؤيد الحداثة ومعارض لها؛ فانطلاقاً من هذه النظرة لم تكن الاشتراكية القومية شيئاً جديداً، ولكن هي مجرَّد بقايا عن ماضٍ تيوتوني (جرماني) (Teutonic)عتيق أو أنَّها وليدة ردة فعل رومانسية تجاه الحداثة، أو نتيجة تعصب لوثري كان بالأساس مناهضاً للحداثة. وبالمثل لم يكن الطابع الشمولي الاشتراكي في روسيا نتيجة الأمل الحديث المستحيل لجعل الإنسان سيد الطبيعة ومالكها، ولكن وليد الاستبداد الروحي الطويل للأرثوذوكسية الروسية التي كانت بالجملة مناهضة للحداثة. وبالتالي فحلُّ أزمة الحداثة، بحسب أنصارها، لا يتطلب الإدبار عن الحداثة وإحياء الأشكال السابقة للحياة أو الاتجاه إلى بدائل ما بعد الحداثة والاستعانة بها، وإنَّما تمحيص الحداثة ذاتها وتطهيرها من هذه العناصر الرجعية والأجنبية داخلها (عناصر معظمها ديني). بالنتيجة فهؤلاء الأنصار يرون في الانتصار على الفاشية وازدهار الدهرانية والتنمية الاقتصادية في آسيا وأمريكا اللاتينية ولاسيما انهيار الاتحاد السوفيتي دليلاً على الحيوية المستمرة وسلطان المشروع الحديث.

أشَّرَ انهيار جدار برلين على نهاية حقبة اتَّسمت بالمواجهة بين ليبرالية فردانية وشمولية جماعية،وهذه المواجهة لم تسيطر فقط على السياسة في النصف الأخير من القرن العشرين، وإنَّما هيمنت كذلك على الحياة الفكرية؛ وهكذا بدا لأنصار الحداثة أنَّ سقوط الجدار مؤشر على

السلطان المتأصل الذي لا يقاوم للمشروع الحديث. وهكذا ظهر أنَّ المهمَّة المستقبلية تكمنُ في تحوُّل البلدان الاشتراكية السابقة إلى مجتمعات رأسمالية ليبرالية إضافة إلى التحديث المسترسل للعالم النامي. فرأى بعض المعلقين الذين انقادوا لإثارة المرحلة أنَّ تلك اللحظة فريدة وحاسمة مُعلنينها نهاية التاريخ وتحقق المصير النهائي للإنسانية.[22] في السياق نفسه، ولكن بطريقة أكثر تواضعاً، أدرك آخرون أنَّ الكثير مازال يتعين القيام بهِ لإقامة الرخاء العالمي وإرساء السلام الدائم، ولكنهم أعربوا عن اعتقادهم بأنَّ هذا يمكن تحقيقه من خلال عملية تدريجية للعولمة وتحرير التجارة، وإلغاء القيود،والاعتماد على التحفيز بدلاً من الإكراه. رأى آخرون في نهاية الحرب الباردة، ولاسيما أولئك الذين تشبثوا بمستقبل ما بعد حداثي، انتصاراً لليبرالية إمبريالية، ولكنَّهم اعتقدوا أنَّه يمكنُ التغلب على هذا الأمر عن طريق سياسة جمالية تسعى إلى إقامة مجتمع متعدِّد الثقافات، والذي لم يكن مهيمناً وإنّما هو تنافسي، تقدَّمَ عن طريق التعلم المتبادل والاستقرار بدلاً من الصراع والغزو. وبالتالي فإنَّ الاختلافات والفوارق لن تختفي، وسيستمر النضال، ولكنَّ المستقبل سيكون لقاءً مثمراً.

لقد وضع الهجوم على مركز التجارة العالمي ذلك التفاؤل موضع تساؤل؛ ففي أعقاب الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، تراجعت فكرة عالم متعدِّد الثقافات ومثمر، وحلَّ محلها الخوف من صدام وشيك بين الحضارات. بما أنَّ هذا الصدام في جوهرِه مواجهة بين العقل والوحي، فإنَّه يطعن في صحة اقتناعنا التنويري السلس بأنَّ العقل من دون شك أسمى وأعلى من الوحي، وأنَّه في حين قد يكون للدين مكان في الحياة الحديثة، إلا أنَّها من دون شك مَنزلة دُنيا. وبالتالي يتمُّ قبوله باعتبارِه سلعة ومنفعة خاصة، ولا يُنظر إليه باعتبارِه قوة محركة ينبغي أن تُشكل حياتنا العامة.

إنَّ ما وضعته أحداث الحادي عشر من أيلول موضع تساؤل وبشكل قوي هو المُسلَّمَة الغربية الشائعة بأنَّ الحضارة تستند إلى المصلحة الذاتية الرشيدة وليس إلى الإيمان والعقيدة الدينية؛ ففي حين أنَّ هناك إجماعاً عامَّاً على صحة هذا القول، فإنَّه ليس واضحاً بأيِّ معنى هو كذلك؛ إنَّ حقيقة

22.Francis Fukuyama, the End of History and the Last Man (New York: Free Press,1992).

بالنسبة إلى فوكوياما، كما هو الحال بالنسبة إلى هيغل، انتهى التاريخ عام 1806 مع قدوم الديموقراطية البرلمانية؛ فبينما يرى البعض أطروحته على أنّها مجرد استمرار للتفسير اليميني للتاريخ، فإنَّه تجدر الإشارة إلى أنَّ فوكوياما برى أنَّ انتصار الليبرالية ليس كخير خالص ومحض ولكن بشكل أكثر تشاؤماً، على اعتباره انتصار شيء شبيه بانتصار رجل نيتشه الأخير. تجدر الإشارة كذلك إلى أنَّ فوكوياما نفسه خلص بعد ذلك إلى أنَّ الهندسة الوراثية يمكنها أيضاً تغيير الطبيعة البشرية وإقامة مستقبل ما فوق بشري جديد. انظر كتابه:

Our PosthumanFuture: Consequences of the Biotechnology Revolution (New York: Farrar, Straussand Giroux, 2002).

كون الآخرين يعتقدون بشكل متحمِّس بأنَّ الأمر ليس كذلك قد منحنا خياراً ضئيلاً على المدى القريب، بحيث لا يسعُنا إلا الدفاع عن عَالمنا الحديث وأسلوب حياتِنا، ولكنَّنا مجبرون، في الآن نفسه، من قبل هذا التحدي بالذات، على إعادة النظر في أصول الحداثة نفسِها والقرارات المنسية حالياً في كثير من الحالات وبشكل كبير، والتي شَكَّلت وما تَزال تُشكِّل نمط حياتنا.

أصل الحداثة

المروية التقليدية التي تعود، إلى هيغل على الأقل، ترى العصر الحديث نتاجاً لأناس استثنائيين وعلماء لامعين وفلاسفة وكتَّاب ومكتشفين تغلبوا على الخرافات الدينية لعصرهم، وأسَّسوا عالماً جديداً يقوم على العقل؛ بهذه الطريقة، يتمُّ تصوير الحداثة بمثابة قطيعة جذرية مع الماضي؛ لقد تمَّ من قبل وضع هذه الرؤية لأصل الحداثة موضع تساؤل في أوائل القرن العشرين من قِبل دارسين مثل "إتيان جيلسون" (Etienne Gilson) الذين أظهروا أنَّ هؤلاء من مؤسسي العصر الحديث المفترضين استعاروا العديد من أفكارهم الأساسية من أسلافهم في العصور الوسطى؛[23] وبالتالي فلا هُمْ ولا عصرهم الذي أسَّسوه كان بديعاً كما زعموا؛ وبناء على هذه البداية حاول المؤرخون اللاحقون، وعادة ما ركزوا على التاريخ الاجتماعي وتاريخ العلوم، أن يبينوا أنَّ الانتقال من العصور الوسطى إلى العالم الحديث كان أكثر تدرُّجاً بكثير ممَّا كان يُعتقد حتى الآن. في الحقيقة، يُلحُّ هؤلاء المؤرخون على أنَّه عندما تُدرس المسألة بشكل دقيق نرى أنَّ هناك العديد من أوجه التشابه والاستمرارية بين الحقبتين أكثر ممَّا تشير إليه وجهة النظر التقليدية.[24]

متأمِّلاً في أوجه التشابه والاختلاف هذه رأى كارل لوويث (Karl Löwith)، في كتابه المعنى في التاريخ (1949) أنَّ الحداثة كانت نتيجة عَلمنة المُثل المسيحية، وأنَّه من ثمَّ لم تكن متميزة في آخر المطاف عن العصور الوسطى.[25] من هذا المنظور يبدو مفهوم التقدُّم الضروري لفهم الذات

23ـ انظر على سبيل المثال المؤلفين التاليين:

Etienne Gilson, Études sur le rôle de la pensée médiévale dansla formation du système cartésien (Paris: Vrin, 1930).

Alexander Koyré,Descartes und die Scholastik (Bonn: Cohen, 1923).

24ـ يصف "فونكينستين" هذه التشابهات والاتصالات بقدر كبير من التفصيل والتوسع في كتابهِ:

Amos Funkenstein, Theology and the Scientific Imagination.

25.Karl Löwith, Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy ofHistory (Chicago: University of Chicago Press, 1949).

الحديثة، على سبيل المثال، على أنَّه عَلمنة عقيدة الألفية المسيحية (millenarianism)؛ فتبدو المروية التقليدية لظهور الحداثة باعتبارها انتصار العقل على الخرافةعلى أنَّها مُختلة، منظوراً إليها من هذه الزاوية.

لقد تمَّ الاعتراض على أطروحة العَلمنة هذه التي اكتسبت العديد من المؤيدين، خلال فترة الخمسينات والستينات، على يد هانز بلومنبرغ (Hans Blumenberg) الذي قال إنَّ العصر الحديث ليس عالم القرون الوسطى المُعلمَن، بل هو شيء جديد وفريد.[26] ظاهرياً يبدو موقف بلومنبرغ محاولة لإحياء النظرة التقليدية حيث تُقرن الحداثة بانتصار العقل، ولكنَّه في الواقع يتبنَّى وجهة نظر أكثر نيتشوية تقرن الحداثة بإثبات الذات عوضاً عن انتصار العقل؛ بيد أنَّ تأكيد الذات الذي يُميز العالم المعاصر في رأيه ليس مجرد إرادة عشوائية للقوة، بل هي بالأحرى مُوجَّهة إلى حلِّ المشكلة أو المسألة التي تركها انهيار عالم القرون الوسطى. وهكذا يرى بلومنبرغ الحداثة على أنَّها الانتصار الثاني على المسألة التي أنجبت المسيحية كما نعرفها، وهي مسألة الغُنوصية؛ يرى بلومنبرغ أنَّ هذا الانتصار الثاني كان ضرورياً، لأنَّ المحاولة المسيحية للتغلب عليها كانت مَعيبة منذ البداية. في نظره، عاودت الغنوصية الظهور في نهاية العصور الوسطى في شكل الاسمية التي دمَّرت السكولاستية التي أنجبت الإرادة الطوعية في مقابل الإرادة الإلهية العقلانية. في مقابل هذه الغنوصية الجديدة، حاولت الحداثة إنشاء أرضية للرفاه الإنساني من خلال مفهوم تأكيد الذات الإنسانية؛ وبهذه الطريقة، لم تكن الحداثة مجرَّد عَلمنة للمسيحية وإنّما كانت شيئاً جديداً ومشروعاً في حدِّ ذاته. إنَّ الظواهر التي تبدو وكأنَّها عناصر مُعلمنة للتصوُّر المسيحي للعالم هي في حقيقتها مجرَّد "إعادة حيازة وشغل" المواقف المسيحية التي أضحت الآن جوفاء، بمعنى أنَّها محاولات للإجابة عن تساؤلات مسيحية لاغية بطرق حديثة؛ ففكرة التقدُّم من هذا المنظور ليست شكلاً مُعلمناً لعقيدة الألفية المسيحية، ولكنَّها بالأحرى "إعادة حيازة" للضرورة القروسطية لتوضيح تصرفات القدر الخفية في كلِّ الأحداث. وحسب بلومنبرغ فإنَّ الضرورة التي أسيء فهمها قصد الإجابة عن تلك التساؤلات التي أضحت عقيمة قد شَوَّهت وشَوَّشت إدراكنا للحداثة، وقادتنا على نحو خاطئ لمساءلة المشروع الحديث.

إنَّ مروية بلومنبرغ تحيلنا إلى الاتجاه الصحيح، غير أنَّ بلومنبرغ لم يُدرك الدلالة الميتافيزيقية لحجته، وعليه لم يُقَدر الطريقة التي من خلالها تجسَّدت الحداثة ضمن البنى الميتافيزيقية والثيولوجية للتراث. فالحداثة كما أشار إلى ذلك على نحو صائب لَم تَبرز إلى الوجود نتيجة التعارض

26ـ طوَّر بلومنبرغ هذه الدعوى في العديد من كتبه، ولكنَّها المسألة الرئيسة في كتابه: Legitimacy of the Modern Age.

مع العالم الوسيط أو كاستئناف له وإنَّما من خلال أنقاضه. إنَّ الأفكار الحديثة العظمى أو الأكثر سلطاناً لَم تَلفظ أو تتجاوز الأفكارالقروسطية، ولكنَّها دفعت جانباً بقايا عالم قروسطي بعدما ضَيَّقَهُ الصراع الطاحن بين المدرسية والاسمية إلى مجرد أنقاض. إنَّ "العقل" الحديث استطاع التغلب على "الخرافة" و"الدوغما" الوسيطة فقط لأنَّ تلك "الدوغما" قد تمَّإضعافها بشكل كبير عن طريق الأزمة الميتافيزيقية/اللاهوتية التي أوصلت العالم الذي كانت تتصف فيه بالمعقولية إلى نهايته. بلومنبرغ على حق كذلك في تأكيده على أنَّ تحطيم العالم الوسيط لم يفتح فحسب المجال أمام أفكار وطرق حياة جديدة، ولكن في توفيره لتساؤلات مرحلية «تأريخية» مهمة جديدة قادت، منذ ذلك الحين، الفكر الإنساني إلى طرق غاية في الأهمية؛ إنَّ ما ينقص في مَرويته هو الإقرار بأنَّ الأشكال التي اتخذها لاحقاً الفكر الحديث لم تكن حِيازة اعتباطية للمواقف الوسيطة، ولكن تَحقق الإمكانات الميتافيزيقية واللاهوتية التي خلفها التراث السالف. فحتى نُدرك شكل الحداثة كما جاءتنا فنحن في حاجة إلى دراسة متأنية لأصول الحداثة، أن نكشف الستار عن الحجاب الذي أسدلته الحداثة لتخفي أصولها. وبالتالي، فأصول الحداثة لا تكمنُ في تأكيد الذات الإنسانية أو في العقل، ولكن في الصراع الميتافيزيقي واللاهوتي الكبير الذي أعلن نهاية العالم الوسيط، والذي حوَّل أوروبا في القرون الثلاثة التي فصلت العالم الوسيط عن العوالم الحديثة؛ فهذا الكتاب مرويَّة عن الأصول الخفية للحداثة في تلك القرون المنسية.

في محاضرته الافتتاحية بجامعة فرايبورغ عام 1929م، رأى مارتن هايدغر أنَّ الفكر والعمل الإنسانيين تقودهما وتوجههما تجربة الأسئلة الجوهرية، بمعنى تجربة الهوَّة العميقة التي وضعت موضع تساؤل معنى وطبيعة كلِّ شيء، بما في ذلك وجود السائل نفسِه. برزت هذه الأسئلة إلى الوجود في لحظات حيث تبدَّدت كلُّ السبل ذات المغزى والشرعية المتوافرة للفكر والوجود، وحيث بدا العالم متحوِّلاً باتجاه الفوضى والعدم؛ وَلَّدَت تجربة هذه الهوَّة قلقاً عميقاً دفع الكائن البشري إلى البحث عن أجوبة وصياغة سُبُل جديدة في الفكر والوجود بُغية إعادة تشكيل جذري للعالم حيث يحيا. إنَّ التغيير التاريخي الحق في نظر هايدغر ظهر في هذه اللحظات كنتيجة للمجابهة مع تلك الأسئلة التأريخية، حيث ترتَّب عليها كُلُّ ما لحق.لم تحررنا هذه الأسئلة من الماضي فحسب، وإنَّما وجَّهتنا صوب مستقبل جديد. اعتقد هايدغر أنَّ اليونانيين ما قبل سقراط واجهوا السؤال المُهم ذاته، وأنَّ تاريخ الغرب منذ تلك اللحظة لم يكن سوى سِلسلة من محاولات الإجابة عن ذلك السؤال. كانت العدمية من وجهة نظره بمثابة الإدراك والاعتراف بأنَّ كلَّ الأجوبة المقدمة في محاولة الإجابة عن هذا السؤال كانت غثَّة هزيلة. انبعثت الإنسانية في رأيه من جديد وأضحت وجهاً لوجه مع ذاك السؤال الذي حطَّم الأنطولوجيا القائمة، وفتح بالتالي إمكانية بداية جديدة، وبداية نظام عالمي جديد وتاريخ جديد.

من أجل تطوير هذه الدعوى أفاد هايدغر كثيراً من نيتشه الذي اعتبر بدورِه حُلول العدمية لحظة انفتاح تأريخي مُهم؛ اعتقد نيتشه أنَّه بينما قد يرمي إعلان موت الإله وما ترتَّب عنهُ من انهيار للقيم الأوروبية بالإنسانية نحو هاوية من الحرب والدمار، فإنَّ هذا الحدث سيفتحُ العالم كذلك بطريقة غير معروفة منذ العصر المأساوي للإغريق. بينما أدرك نيتشه أنَّ موت الإله سيسفِر عن "منطق بشع للإرهاب" فضلاً عن أنَّه اعتقد بأنَّه "في آخر المطاف، يظهر لنا الأفق حرَّاً من جديد".[27] فإذا كان الإله قد مات والكلُّ باطل، فبالتالي فقد ختم بالقول "كلُّ شيء مُباح."[28] وهكذا ارتبطت هاوية العدمية بشكل وثيق بانفتاح وتحرُّر تأريخي وجذري؛ فبينما كان نيتشه وهايدغر على صواب في رؤية وإدراك الطبيعة الحاسمة لمثل هذه الأسئلة، إلا أنَّهما بالغا في مدى الانفتاح والتحرُّر الذي أنتجتهُ تلك الأسئلة. في الواقع، إنَّ تجربة هذه الأسئلة ومعايشتها قد تدفعُ البشرية في اتجاهات جديدة ونحو إجابات جديدة، ولكنَّ الناس دائماً ما تصوغ هذه الأجوبة ضمن بُنى مفاهيمية سائدة ما تزال سارية في عدَّة جوانب تُشكِّلُ طرقنا في التفكير؛ ونحن نرى هذا بوضوح في تطوُّر الفكر الحديث.

برزت الحداثة إلى حيز الوجود نتيجة تساؤل مهم؛ إنَّ "العالم منتصف الليل" الذي شكّل تفكيرنا لا يكمنُ في نهاية الحداثة ولكن في بدايتِها. في الحقيقة، إنَّ النهاية "العدمية" للحداثة ما هي إلا صورة باهتة عن هذه البداية، وإذا ما أردنا أن نُدرِك ذواتنا، من أين أَقبَلنا؟ وما الذي دفعنا وما يزال يدفعُنا؟ فنحن بحاجة إلى التصالح مع هذه البداية. وهذا الكتاب يدور حول تلك البداية، حول الأزمة "العدمية" في الفكر القروسطي المتأخر، التي أَنجبت ذاك السؤال المهم الذي يقفُ وراء الحداثة ويوجِّهُها. سأجادل فيما يأتي بأنَّ الحداثة كما نُدرِكُها خرجت إلى حيز الوجود من خلال سلسلة من الإجابات عن هذا السؤال، والتي أقامت طرقاً جديدة للتفكير والوجود والعمل من أجل عالم بدأ ينزلقُ نحو الهاوية. سأحاول أيضاً إظهار أنَّه في حين أنَّ هذه "الأسئلة" تقتسِمُ كلها مسلمات وجودية معيَّنة، فهي كذلك تضعُ رؤى مُتعارضة ومختلفة جذرياً حول طبيعة وعلاقة الإنسان بالإله والطبيعة والعقل؛ إنَّ إدراك مسألة الحداثة في هذا المعنى يفتح منظوراً حول الجوهر الصراعي للحداثة.

انبثق السؤال الـتأريخي المهم الذي أوجَد العصر الحديث من رحم الأزمة الميتافيزيقية/ اللاهوتية ضمن المسيحية حول طبيعة الإله وبالتالي طبيعة الوجود، وكانت هذه الأزمة أكثر وضوحاً متمثلة

27.Friedrich Nietzsche, Kritische Gesamtausgabe, ed. Giorgio Colli und MazzinoMontinari (Berlin: de Gruyter, 1967–), V 2:256.

28.Ibid., VI 1:136; VI 2:417.

في الثورة الاسمية ضدَّ الفلسفة المدرسية (الاسكولاستية). ومع ذلك كانت هذه الثورة في الفكر، في حدِّ ذاتها، انعكاساً لتحوُّلٍ أعمق لتجربة الوجود على ذاك النحو. كان المدرسيون (الاسكولاستيون) في القرون الوسطى المتأخرة واقعيين وجوديين، بمعنى أنَّهم اعتقدوا بالوجود الحقيقي للكُلِّيَّات، أو حتى نطرح المسألة بطريقة أخرى، فقد عاشوا تجربة العالم باعتباره تجسيداً لتصنيفات العقل الإلهي.

لقد عاش الاسكولاستيون وآمنوا وأكدوا الحقيقة النهائية ليس لأشياء مخصوصة ولكن للكُلِّيَّات، وقد عبَّروا عن هذه التجربة بمنطق قياسي تمَّ إدراكُه على أنَّه يُضاهي أو يعكس (العقل) القدر الإلهي؛ الخلقُ نفسه كان تجسيداً لهذا العقل والإنسان، باعتباره حيواناً عقلانياً وصورة للإله، تربَّع على قمة هذا الخلق، تُرشِدُه غائية طبيعية وغاية غيبية إلهية موحاة.

قلبت الاسمية هذا العالم على رأسه، لأنَّ الوجود الحقيقي بالنسبة إلى الاسميين كان فردياً ومخصوصاً، والكُلِّيَّات كانت مُجرَّد تصورات وافتراضات واهية؛ لا تُحيل الكلمات ولا ترمُز إلى كيانات كونية حقيقية، ولكنَّها كانت مُجرَّد رموز مهمَّة للإدراك الإنساني؛ فالخلق كان أمراً مخصوصاً بشكل جذري، وبالتالي لم يكن غائياً. وبالمحصلة لم يكن ممكناً إدراك الإله عن طريق العقل الإنساني، وإنَّما عن طريق الوحي المنزَّل أو التجربة الصوفية، وعليه لم يكن للناس هدف أو غائية طبيعية أو غيبية. وبهذه الطريقة، الثورة الاسمية ضدَّ المدرسية قصمت كلَّ مظاهر العالم الوسيط، لقد وضعت حدَّاً للمحاولة العظيمة التي انبثقت مع آباء الكنيسة قصد توحيد العقل والوحي عن طريق توحيد التعاليم الطبيعية والأخلاقية لليونانيين مع التصور المسيحي لخالِق جبَّار.[29]

إلى عهد قريب فإنَّ أهمية هذا النقاش والثورة الاسمية التي أحدثها لم يكونا مُدرَكَين؛ فهذا الأمر يرجع، جزئياً إلى حد ما، إلى تصميم الكنيسة الكاثوليكية، في أواخر القرن التاسع عشر، على توحيد التعاليم الكنسية حول التوماوية، الأمر الذي قاد إلى إهمال واحتقار نقاد الأكويني في القرنين الرابع عشر والخامس عشر. هذا التشديد على الأكويني كان بدافع رغبة معقولة لاستجلاء التعاليم والعقيدة الكاثوليكية، ولكنه ارتكز كذلك على التسليم بأنَّ هؤلاء النقاد الاسميين لعبوا دوراً هاماً في إرساء الأساس والقاعدة الفكرية لحركة الإصلاح. العِلة الثانية والأكثر أهمية ربَّما تتمثل في فشل إدراك أهمية هذه الثورة باعتبار حقيقة أنَّ إله الاسمية كان يبعثُ على الانزعاج والاضطراب بشكل

29ـ لوضع المسألة بعبارات أخرى، فإنَّ مشروع المؤسسة اللاهوتية المسيحية انطلاقاً من القرن الثاني كان محاولة لتوحيد أثينا والقدس؛ كانت هذه المدينة الجديدة في نظرهم بمثابة مدينة الإله القادمة، وكانت مُمانعة لمدينة الوثنيين سواء سُمِّيت روما أو بابل.

كبير. إنَّ الإله الذي وصفهُ الأكويني ودانتي كان لا متناهياً مطلقاً، ولكنّ أعماله العظيمة والتيقُّن من خيرِه كانت بادية في كلِّ مكان. بالمقابل، كان إله الاسميين جبَّاراً بشكل مخيف، خارجاً بالكليَّة عن نطاق المعرفة الإنسانية وتهديداً مستمراً للرفاه الإنساني؛ فضلاً عن ذلك فهذا الإله لم يكن بالإمكان حصرُهُ في الكلمات، وبالتالي يمكن إدراكه فقط كسؤال جليل أثار الهيبة والجزع، لذلك أريد أن أشير إلى أنَّ هذا السؤال انتصب في بداية الحداثة.

إنَّ المنظور الجديد عن الإله الذي اكتسب أهميته في القرن الرابع عشر شدَّد على الجبروت واستحالة التنبؤ الإلهيين عوضاً عن المحبة الإلهية والعقل، ولكنَّ هذا القدر الجديد بدا مفهوماً ومعقولاً فقط نظراً إلى التحولات الهائلة في العالم نفسه. إنَّ الانشقاق العظيم وحرب مائة عام والموت (الطاعون) الأسود وازدهار البارود والظروف الاقتصادية الرهيبة التي استحدثت في أوروبا مع حلول العصر الجليدي الصغير (Little Ice Age) إضافة إلى موجات النزوح الناجمة عن التطوير الحضري والحراك الاجتماعي والحملات الصليبية، هذه العوامل كلها كانت ذات أهمية حاسمة في تشكُّل القلق وانعدام الأمان الذي جعل من التصوُّر الاسمي للعالم أمراً ممكن التصديق.

السبيل الميتافيزيقي نحو الحداثة

انبثقت الحداثة إلى الوجود نتيجة لسلسلة من المحاولات الرامية لإيجاد مخرج من الأزمة التي أحدثتها الثورة الاسمية؛ فهذه المحاولات لم تكن لا اعتباطية ولا عرضية، وإنَّما عكست الخيارات الفلسفية من ضمن الإمكانات الميتافيزيقية المتاحة. فكما سنرى فيما يلي، فكلُّ محاولة لإيجاد مخرج، من الهاوية التي بدت وكأنَّ الاسمية تؤسس لها، كانت في الحقيقة محاولة لتشييد العالم على أساس ميتافيزيقي مخصوص؛ وحتى نُدرك ما يعنيه هذا فإنَّهُ علينا في عجالة مناقشة طبيعة الميتافيزيقا.

نحن نُدرِك الميتافيزيقا اليوم على أنَّها قسم من الفلسفة، قسم أضحى عادة في عصرنا الدهراني والوضعي، على وجه العموم، مُشوَّه السُمعة نظراً لتعلقه بتلك المسائل المتجاوزة للحواس وارتباطها بالدين، غير أنَّ الميتافيزيقا، في الفترة التي ندرسها، كان لها معنىً أشمل وأوسع؛ بحيث كانت مُقسَّمة إلى قِسمين: قسم ميتافيزيقا عامة (metaphysica generalis) ضمَّت الأنطولوجيا والمنطق، وميتافيزيقا خاصة (metaphysica specialis) كانت تضمُّ الثيولوجيا العقلانية والكوسمولوجيا العقلانية والأنثروبولوجيا العقلانية. وبالتالي لم تكن الميتافيزيقا جزءاً من الفلسفة، ولكن كانت نمطاً أشمل من المعرفة، بما في ذلك دراسة الوجود والعقل والإلهيات والإنسان والعالم الطبيعي. وحتى نطرح المسألة بمصطلحات معاصرة متداولة فقد عنيت الميتافيزيقا العامة بدراسة طبيعة الوجود

وطبيعة العقل، في حين عنيت الميتافيزيقا الخاصة بدراسة حقول الوجود وعوالمه الثلاثة المخصوصة: الإنسانية والطبيعية والإلهية. وحتى نُوظِّف لغة هايدغر التي شَهرها لاحقاً فقد عنيت الميتافيزيقا العامة بالأسئلة الأنطولوجية، في حين عنيت الميتافيزيقا الخاصة بقضايا علم الكائن (ontic).

كانت الثورة الاسمية ثورة أنطولوجية وضعت الوجود نَفسه مَحلَّ تَساؤل، وكما رأينا أعلاه فقد أَوجدت أنطولوجيا جديدة ومنطقاً جديداً وتصوراً جديداً للإنسان والإله والطبيعة. فكلُّ الفكر الأوروبي اللاحق قد تشكَّل عن طريق هذا التحول. فبينما قَوضت الاسمية الفلسفة المدرسية إلا أنَّها لم تستطع تقديم بديل وجيه للمنظور الشامل وواسع الإدراك للعالم الذي حطَّمتهُ، لذلك فالتراجع عن الاسمية الجذرية كان على الأرجح أمراً لا بُدَّ مِنهُ. أمَّا فيما يخص النقطة الأنطولوجية الرئيسة فلم يكن هناك مجال للتراجع عنها، فكلُّ أشكال الفكر اللاحقة تقريباً استساغت الفردانية الأنطولوجية التي أكَّدتها الاسمية بكلِّ اصرار؛ في حين أنَّ ما يخصُّ عناصر الميتافيزيقا الأخرى فقد كانت هناك فوارق كبيرة، ولو أنَّ هذه الفوارق نفسها كانت مُقيَّدة من طرف بنية الميتافيزيقا ذاتها. ففي واقع الأمر، وكما سنرى، فإنَّ المفكرين اللاحقين لم يركزوا على القضية الأنطولوجية الرئيسة، ولكن ركزوا على قضية الموجود، حول أسبقية أو سيادة حقول وعوالم مخصوصة للوجود ضمن الميتافيزيقا الخاصة؛ إنَّ الخلافات العميقة في الفترة ما بين القرن الرابع عشر والسابع عشر لم تكن أنطولوجية وإنَّما كانت متصلة بعلم الكائن (الموجود)، خلافات لم تدر حول طبيعة الوجود، ولكن حول أيِّحقل من حُقول الوجود الثلاثة ـ الإنساني والإلهي والطبيعي- كانت لهُ الأسبقية. وحتى نُبسط المسألة، فإنَّ مفكري ما بعد المدرسية لم يختلفوا حول الوجود ذاته، ولكن اختلفوا حول التراتبية فيما بين حقول الوجود.

وهذه المسألة تظهر واضحة من خلال دراسة سطحية للإنسية ولحركة الإصلاح، الحركتين العظيمتين اللتين تقفان بين فترة الاسمية والعالم الحديث، فكلتاهما تستسيغ الفردانية الأنطولوجية التي ادعتها الاسمية ولكنَّهما اختلفتا جوهرياً حول لمن تكون الأسبقية الوجودية، للإله أم للإنسان؟ فالإنسية، على سبيل المثال، قدَّمت الإنسان أولاً، وفسَّرت الإله والطبيعة معاً على هذا الأساس، في حين ابتدأت حركة الإصلاح بالإله ونظرت إلى الإنسان والطبيعة من هذا المنظور فقط. فبالرغم من توافُقهما حول القضايا الأنطولوجية إلا أنَّ الاختلافات التي نتجت عن طريق خلافاتهما الوجودية كانت متعذرة على الإصلاح، كما لعبت هذه الاختلافات دوراً هاماً في حروب الدين المدمرة التي قصمت الحياة الأوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. فالحداثة -كما بالكاد ندركها- كانت نتيجة محاولة فصل هذا الصراع والخلاف عن طريق توكيد الأسبقية الوجودية ليس للإنسان أو الإله وإنَّما للطبيعة؛ وكما سنرى لاحقاً، فبينما ساعدت هذه البداية الطبيعانية الجديدة في

تهذيب الصراع إلا أنَّها لم تتمكن من القضاء على الخلاف القابع في جوفها من دون إلغاء إمَّا الإله أو الإنسان؛ بيد أنَّه لا أحد يمكنهُالتخلي عن الإله دون تحويل الإنسان إلى وحش، كما أنَّهُ لا يمكن التخلي عن الإنسان دون الوقوع في الأصولية اللاهوتية.

إنَّ الأصلين والعنصرين الاثنين العظيمين للفكر الحديث الذي بدأ على التوالي مع ديكارت وهوبز كان يسعى إلى إعادة بناء العالم وتشييده ليس بوصفه نتاجاً إنسانياً أو باعتباره معجزة إلهية ولكن باعتباره كائناً طبيعياً؛ بيد أنَّهما اختلفا حول طبيعة ومنزلة الإله والإنسان في العالم كما افتتحاه؛ فالإنسان بالنسبة إلى ديكارت كائن طبيعي، ولكنه كذلك ربَّاني في جزء منه، فهو مختلف عن الطبيعة ومتميز عنها ولا يخضع لقوانينها. أمّا بالنسبة إلى هوبز، فالإنسان كائن طبيعي بالكليَّة، وبالتالي فهو حر فقط بمعنى متوافق مع السببية الطبيعية الكونية، وبالتالي فهذان القطبان للفكر الحديث انفلقا بالتناقض نفسه الذي جعل الإنسية وحركة الإصلاح على خلاف مع بعضهما بعضاً.

شكَّل هذا التناقض وطرح مسألة عميقة للفكر الحديث، بحيث سعى المفكرون المحدثون اللاحقون العاكفون على صيرورة التنوير إلى تسويتها وحلها، ولكن في النهاية باءت هذه المحاولات بالفشل، لأنَّهذا التناقض لم يكن من الممكن حلُّه على أسس ميتافيزيقا حديثة. إنَّ إدراك هذه الحقيقة التي وجدت أهمَّ تعبير لها في مذهب كانط عن تناقض القوانين، أوجدت أزمة الحداثة التي ما زلنا نعيش في ظلها؛ إنَّ الحديث عن أزمة الحداثة لا يعني أنَّ المفكرين المحدثين تخلَّوا عن المشروع الحديث، وما كانت المثالية الألمانية، في جوهرها على الخصوص، سوى محاولة لإيجاد حلٍّ لهذه المسألة. فمع فشل هذا المشروع المثالي الرامي إلى إصلاح العقل الحديث، تميزت الحداثة على نحو متزايد بتصدُّع عميق بين نزعة إرادية جذرية ونزعة حتمية جذرية، وإنَّ استمرار هذا الانقسام والعجز البادي على المفكرين الحديثين لإيجاد وسيلة لمداواة هذا الجرح، قد أدّى بالكثيرين للتخلي عن الحداثة؛ إمَّا لصالح بدائل ما قبل حديثة أو ما بعد حديثة.

هل بإمكاننا، أو إلى أي مدى يمكننا الإجابة عن هذا التناقض؟ يتوقَّف الجواب على تقبُّلنا للقضية التي أوجدت الحداثة؛ وبالتالي فالتعرُّض لهذا السؤال يعني النظر مرَّة أخرى في مسألة العلاقة بين العقل والوحي. إذا كانت الحداثة هي العصر، حيث نُحدِّد وجودنا باعتبار الزمن ونحدِّد الزمن باعتبار وجودنا، كما هو حال التاريخانية، فإنَّه يمكننا تقبُّل وضعنا وتفهُّمه عن طريق تفهُّم موقعنا الزمني؛ فتصبح الزمنية بالنسبة إلينا ذات مغزى في مقابل خلفية الوجود. وحتى نُدرك السؤال الذي طرحتهُ الحداثة يجب علينا بالتالي النظر في مسألة الأصول اللاهوتية للحداثة، وهذا الكتاب محاولة لإثارة تلك المسألة.

الدولة الحديثة*

كريستوفر موريس** Christopher .W. Morris
ترجمة: مصطفى منادي إدريسي***

جعلت الفلسفة السياسية الحديثة من الدولة موضوعاً أساسياً للدراسة. كيف نفهم الدولة؟ وما الكيفية التي يجب أن تنظم بها؟ وما الذي يُبرِّر وجودها؟ إنَّه لمن الصعوبة بمكان إلقاء درس في الفلسفة السياسية الحديثة لا يركِّز على الدولة ـ فهي الموضوع الذي استحوذ على اهتمام هوبس (Hobbes) ولوك (Locke) وروسو (Rousseau)وهيغل (Hegel) ـ كما أنَّ أيَّ نقاش يهمُّ النظرية السياسية المعاصرة لا يمكنه تجاهل الدولة. ولئن كان القليل من المفكرين السياسيين اليوم يذهبون بعيداً في قبول مفهوم هيغل للعلوم السياسية، الذي من شأنه أن يجعلنا "نحاول فهم الدولة وتصورها باعتبارها كياناً عقلانياً في ذاته" (1821: 21)، فإنَّ الغالبية تعتبر أنَّ الدولة سمة من السمات الأساسية في المشهد السياسي، وتجعل من مهمَّة تحديد ما يبرِّر وجودها أمراً أساسياً بالنسبة إلى الفلسفة السياسية. وثمَّة مفكرون قلائل يسائلون قبولنا للدولة، ويأخذون تحدِّي الفوضوية على محمل الجد، لكنَّ الغالبية تعتقد أنَّ الدول يمكن تبريرها بشكل أو بآخر.

إنَّ تجاهل الدولة أو الحكومة أمر في غاية الصعوبة "ربَّما لا تكون مهتمَّاً بالدولة، لكنَّ الدولة مهتمة بك"، وهذا تحوير لسخرية تروتسكي (Trotsky) من الحرب. فحيثما نجد أنفسنا تقريباً

---

*وردت هذه المقالة في كتاب: "الدليل إلى النظرية السياسية".

F. Gaus and Chandran Kukathas 2004. Handbook of Political Theory. Cromwell Press Ltd.

(الإحالات الواردة بنجمة من وضع المترجم).

**كريستوفر موريس، مفكر أمريكي، يشتغل أستاذاً ورئيساً لقسم الفلسفة بجامعة ماريلاند، يهتمُّ بالفلسفة السياسية والأخلاقية والأخلاق العملية والنظرية القانونية ونظرية الأخلاق العملية

*** باحث مغربي.

اليوم نجد الحكومة. وقد شدَّد بعضهم على أن تبقى الدولة بعيداً عن حياتنا، أو على الأقل عن غرف نومنا، لكن بلا جدوى. فالدولة حاضرة في كلِّ مكان.

ومثلما تظهر الدولة في أحلامنا وكوابيسنا تظهر كذلك في حياتنا. تتطلع حركات «التحرر الوطني» عادة إلى دولة خاصة بها؛ ويسعى الانفصاليون إلى الاستقلال من أجل تأسيس دولة جديدة. والدولة هي الوحيدة التي تمنح امتياز الحصول على مقعد في (سيِّئة التسمية) الأمم المتحدة، ويخشى البعض تحوُّل الاتحاد الأوروبي إلى دولة عظمى (superstate)، تماماً كما كانت الأمم المتحدة لمدة طويلة محلَّ اعتراض من قبل المناوئين "للحكومة العالمية". وغالباً ما تنتهي هذه الشكوك المتعلقة بإمكانية الحكومة العالمية إلى أنَّ الشؤون الدولية يجب أن تكون فوضوية في غياب دولة عالمية، وكأنَّ الدولة والفوضى استنفدتا كلَّ الإمكانيات.

قد يكون من الصعب تجاهل الدولة، وباعتبارنا مُنظِّرين للسياسة لا يمكننا ذلك. لكن هل تستحق الدولة الموقع المركزي الذي منح لها في تفكيرنا وممارستنا؟ هل يمكن أن يكون الفوضويون محقين في اعتقادهم أنَّنا نستطيع الاستغناء عن الدولة، أو أنَّها بلا مبرِّر؟ وهل البديل الوحيد لنظام الدول الحالي هو حكومة عالمية أو دولة عظمى؟

للإجابة عن هذه التساؤلات نحتاج في المقام الأول إلى أن نعرف أكثر حول ما نتحدَّث عنه. ربَّما توحي الإشارة العابرة إلى «الدولة» بأنَّنا واضحون بخصوص موضوع بحثنا. غير أنَّ هذا قد يكون مجرَّد وهم عندما سيتضح أنَّه من الصعب جداً أن نُحدِّد بالضبط ما نتحدَّث عنه عندما نشير إلى «الدولة».

ما الدولة؟

لقد تمَّ تقديم "تعريف" للدولة في معظم النقاشات التي تناولتها في مرحلة مبكرة. وفي معظم الحالات، كان هذا التعريف صيغة مختصرة من تعريف ماكس فيبر (Max Weber) المشهور للدولة، الذي يؤكد أنَّ الدولة «تجمُّع بشري يدَّعي (بشكل ناجح) احتكار الاستخدام المشروع للقوة الفيزيائية داخل أرض مُعيَّنة» (1919: 78). يقولفيبر إنَّ "حقَّ استعمال القوة الفيزيائية يُمنح إلى المؤسسات الأخرى أو إلى الأفراد إلى الحدِّ الذي تسمح به الدولة، فالدولة تُعدُّ المصدر الوحيد "للحق" في استعمال العنف".

كثيراً ما يتمُّ الاستشهاد بهذا التعريف، غير أنَّه تعريف إشكالي لعدد من الأسباب. في القسم الذي يلي سوف أسائل المركزية التي منحت للقوة والإكراه، وأوَّل شيء يمكن ملاحظته على الفور

بخصوص هذا الموضوع هو بساطته. ذلك أنَّ تجمُّعاً بشرياً ما يُعدُّ دولة إذا، وفقط إذا، ادَّعى بنجاح امتلاك شيئين: احتكار القوَّة والحق الحصري في تحديد من يجوز له استعمال القوَّة بشكل مشروع. هل يمكن لجماعة إجرامية مُنظَّمة أو لإحدى وكالات نوزيك (Nozick) الوقائية[1*] أن تكون دولة؟ ربَّما اعتقد أحدهم أنَّه لا بُدَّ من وجود شيء إضافي. فالدول بالأحرى نوع مُعقَّد وكبير من الأشياء، وهي ذات نظم قانونية وهيئات إدارية وعدد من السمات المهمَّة الأخرى. والحقيقة أنَّ فيبر نفسه، كما قد يتوقع المرء، اعتقد أنَّ هناك ما هو أكبر بكثير بخصوص هذه المسألة. وفي مكان آخر، قدَّم تحديداً أكثر اكتمالاً:

بما أنَّ مفهوم الدولة لم يبلغ تطوره الكامل إلَّا في الأزمنة الحديثة، فمن الأفضل تعريفه في حدود تناسب النمط الحديث للدولة، لكن، وفي الوقت نفسه، في حدود مستخلصة من قيم الوقت الحاضر، طالما هذه القيم بشكل خاص عرضة للتغيير. يمكن عرض الخصائص الشكلية الأساسية للدولة الحديثة كما يلي: إنَّها تمتلك نظاماً قانونياً وإدارياً مُعرَّضاً للتغيير من قبل التشريع، الذي يتمُّ وفقاً له توجيه النشاط المشترك والمنظم للموظفين الإداريين الذين ينظمون أيضاً من قبل التشريع. يدَّعي هذا الجهاز المنظم أنَّ لديه سلطة ملزمة، ليس فقط بالنسبة إلى المنتمين إلى الدولة والمواطنين، بل أيضاً وعلى نطاق واسع، بالنسبة إلى كلِّ الأفعال التي تقع في نطاق سلطته. وبالتالي فهو تجمُّع إلزامي له أساس قُطْري (territorial). علاوة على ذلك، يُعدُّ استعمال القوة اليوم أمراً مشروعاً، فقط إذا سمحت به الدولة أو فرضته (1947: 156).

هناك عدد من الخصائص أو السمات الإضافية التي أوضحها فيبر في هذا المقطع: فهناك نظام قانوني إداري مُعرَّض للتغيير من قبل التشريع، يحافظ عليه جهاز إداري كبير مُنظَّم هو الآخر من قبل التشريع، وهناك ادعاء يتعلق بحيازة "سلطة ملزمة" ليس فقط للمنتمين إلى الدولة والمواطنين، بل وبشكل كبير، لكلِّ الأفعال التي تقع في نطاق سلطته...، وثمَّة تجمُّع إلزامي له أساس قطري.

1* يقصد المؤلف هنا فكرة الفيلسوف الأمريكي روبرت نوزيك المتعلقة بالكيفية التي يمكن أن تظهر بها الدولة. تفيد هذه الفكرة أنَّ للأفراد حقاً طبيعياً في الدفاع عن النفس وحقّ معاقبة الذين ينتهكون حقوقهم. ومن المنطقي أن يتَّحد هؤلاء في مجموعات لتنفيذ أفكارهم المتعلقة بالعدالة. وهذا ما سيؤدي إلى ظهور وكالات حماية تجارية، ثم تتَّحد هذه لإنشاء وكالة حماية مهيمنة، أو دولة من الدرجة الدنيا بتعبير نوزيك. انظر:

Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998, p 6113.

إنَّ تعاريف بسيطة مثل هذا الذي يُعزى عادة إلى فيبر غير كافية؛ فهي تحتاج، على أقلِّ تقدير، إلى إضافات. سأدَّعي لاحقاً أنَّ هذه التعاريف تجعل القوَّة أو الإكراه أساسية أكثر من اللازم، وتسحب انتباهنا بعيداً عن السمات المهمَّة الأخرى. فما هي بعض السمات الأخرى للدول؟

يعالج هذا الفصل مسألة تتعلق بميل المنظِّرين السياسيين إلى أخذ الدول، وبشكل مبالغ فيه، على أنَّها أمر مُسلَّم به. لم ينتظم العالم دائماً في شكل نظام من الدول، ومن المفيد أن نتذكر الطرق التي انتظم بها قبل تطوُّر الدول. نستطيع أن نقدِّر بشكل أفضل طبيعة الدول عبر مقارنتها بالأنظمة التي حلت هذه الدول محلها. فبينما بدأت الدول في الظهور في أوروبا الحديثة المبكرة فإنَّ مقابلها الذي كان بارزاً أكثر هو عالم أوروبا الوسطوية (نسبة إلى العصور الوسطى) المتأخرة.

نشأ الفلاسفة على حمية من الفلسفة الكلاسيكية اليونانية والفلسفة الحديثة، من دون اهتمام كبير بتلك الحقبة الطويلة من الفكر التي تقع بينها، مفترضين في الغالب أنَّ نقاشات واهتمامات هوبس وآخرين من المنظِّرين السياسيين في العصر الحديث المبكر تمثل استمرارية لعمل المفكرين الرومان واليونان. هناك شيء من الاستمرارية بلا ريب، فأعمال هؤلاء استعملت بالتأكيد من قبل المنظِّرين الوسطويين المتأخرين والمنظِّرين من العصر الحديث المبكر، فضلاً عن استعمالها من قبل مطوِّري مفهوم الدولة. غير أنَّه من الخطأ أن نطابق بين المدينة اليونانية (Polis) والمدينة الرومانية (civitas) من جهة ودولتنا الحديثة من جهة ثانية، كما لو أنَّ شيئا لم يتغير. ثمَّة بعض التشابهات البنيوية، لكنَّ الاختلافات شديدة. فعلى الرغم من جعل سمات معينة من المدينة اليونانية ومن القانون الروماني ملائمة للحكم في العصرين الوسطوي المتأخر والحديث المبكر، فإنَّ المدن اليونانية والإمبراطورية الرومانية كانت قد اختفت عندما كانت الدولة الحديثة في طور النشأة. لم يبقَ في السياق التاريخي لظهور الدولة الأوروبية الحديثة سوى آثار من العالم الكلاسيكي للرومان واليونان. يبدو أنَّ تمييز الدولة الحديثة يصبح أوضح عند مقارنتها بالأشكال المعقَّدة للتنظيم السياسي في أوروبا الوسطوية.

كانت "أوروبا" بدءاً من نهاية الإمبراطورية الرومانية ووصولاً إلى نهاية الحقبة الإقطاعية أو القرن الثالث عشر نظاماً اجتماعياً معقَّداً، كانت فيه السلطة السياسية مجزَّأة وغير مركزية إلى حدٍّ بعيد.[2]

2ـ بالنسبة إلى التفسيرات المتاحة المتعلقة بتطور الدولة الحديثة، انظر: van Creveld (1999)، Tilly (1990)، Spruy (1994)، Pogge (1978)، Dyson (1980)، Mann (1986). انظر أيضاً: Hall و Strayer (1970)، Hinsley (1966)، Ikenberry (1989). وبخصوص التفسيرات ذات الطابع التاريخي الأقل والطابع النظري الأكثر، انظر: Beaud (1994)، Mairet (1997)، Oakshotte(1975) وانظر أيضاً: Morris (2001).

كانت العلاقات السياسية بين الناس متعدِّدة الأوجه، والولاءات متنوعة ومتداخلة، وقد نجم عن هذا نظم سياسية معقَّدة. لم يكن النظام الاجتماعي مؤمناً من قبل مؤسسات هرمية مركزية، كما هو الحال في مجتمعاتنا، فالسلطة والقوة كانتا غير مركزيتين. وعلى العموم، كانت أوروبا الوسطوية تتكون من نظم شاملة ومعقَّدة من البلدات والأمراء والملوك والأباطرة والباباوات والأساقفة. وبينما كان الكلُّ متَّحداً كجزء من العالم المسيحي، كانت السلطة مُجزَّأة ومشتركة من قبل العديد من الأطراف المختلفة، وكانت الولاءات متعدِّدة، ولم يكن هناك تسلسل هرمي واضح المعالم للسلطة. يمكن للولاءات أن تكون متداخلة، وغالباً ما كانت كذلك. يمكن لأباطرة وملوك وأمراء مختلفين أن يدَّعوا أحقية على أحد ما، والأمر نفسه يصحُّ بالنسبة إلى القساوسة والباباوات. وعادة ما كان الحكم يتمُّ عبر الوساطة. ولم يكن هناك وجود لهيئة واحدة تسيطر، أو يمكنها أن تسيطر، على الحياة السياسية بالطرق التي باتت مألوفة بالنسبة إلى الدول الحديثة. ونظراً لطبيعة القانون العرفية (customary) إلى حدٍ كبير، لم يكن هناك نظام قانوني واحد لا لبس فيه، مصحوب بتسلسل هرمي للسلطات القضائية. ثمَّة العديد من السمات التي من المهم ملاحظتها. لم يقتصر الأمر على أنَّ السلطة كانت مجزَّأة، والسيطرة على القطر (territory) كانت ترفض أيَّ جماعة أو مؤسسة واحدة، بل إنَّ علاقات السلطة كانت متداخلة ولم تكن حصرية، ولم يكن ممكناً تمييز أيَّة تراتبية واضحة. إضافة إلى ذلك، كان الحكم الإقطاعي بالأساس شخصيَّاً. قام الحكم أساساً على علاقات (طوعية أو غير طوعية) بين الأفراد، وقد وقع الحكم بالأساس على الناس لا على الأرض، وتمَّت معاملة السلطة باعتبارها مُلكاً خاصَّاً: "يمكن أن تقسم بين الورثة، وكما هو الحال بالنسبة إلى المهر، يمكن أن ترهن وتباع وتشترى. وتحدَّد العقود الخاصة والقواعد المتعلقة بقانون الأسرة من يملك السلطة الإدارية والقضائية" (Strayer 1965 :12). وقد أرست العلاقات بين الأشخاص المستقلين، والتي كان لمعظمها طبيعة تعهدية، أساس الالتزامات المعقَّدة بين السادة والأتباع. لم يكن الحكم قطرياً. وليس من باب المبالغة أنَّ السيطرة على مناطق جغرافية معينة لم تكن كاملة ولا آمنة (على الرغم من أنَّ الحالة كانت كذلك)، ذلك أنَّ الولاءات لم تكن محدَّدة بشكل قطري "لم يكن الاندماج في النسيج الإقطاعي محدَّداً بالموقع الجغرافي...، وقد اعتمدت الواجبات أو الحقوق الخاصة بشخص ما على موقعه في جدول العلاقات الشخصية، لا على موقعه في منطقة معيَّنة" (Spruyt 1994: 35. 40). وبهذه الطرق المهمَّة لن يتمَّ العثور على بعض السمات المميزة للحكم الحديث.

لقد كان العالم المسيحي قوَّة موحَّدة (unifying force)، وعلى هذا النحو يمكن اعتباره مشابهاً لسياساتنا من بعض النواحي.لكن، وكما لوحظ، فإنَّ سلطة الكنيسة كانت (وما تزال) على المؤمنين وليست سلطة قطرية، ولم تكن هناك حدود جغرافية لصلاحياتها. فأهميَّة القانون العرفي، والطبيعة المحلية للولاءات السياسية المهمة، جعلت سلطتها محدودة. لم تكن سلطة الكنيسة

موضوع طعن من قبل الحكام "الدنيويين" (secular) (رغم أنَّها كانت كذلك)، وإنَّما سيطرتها هي التي لم تقصد قط أن تكون تامَّة، كما هو الحال مع الكيانات السياسية الحديثة. فآليات السلطة لم تسمح بذلك طبعاً. لكنَّ العناصر المختلفة للحكم الوسطوي تعايشت، من حيث المبدأ، مع العالم المسيحي وممثليه. فالبابا والأساقفة والرهبان والملوك والسادة والخدم والأقنان، كلهم كانوا جزءاً من نظام واحد، أو نظام النظم. علاوة على ذلك، وعلى الرغم من أنَّنا نتحدَّث عن السلطة والتنظيم السياسيين في العصور الوسطى، فإنَّه لم يكن ثمَّة وجود لتمييز واضح بين ما هو سياسي وباقي الحياة. ويقال إنّ مصطلح "سياسي" (political) بالتحديد لم يدخل معجم الحكومات والكتَّاب قبل القرن الثالث عشر (Ullmann 1965 : 17). لقد كان هناك عالم معياري واحد فقط، إن جاز التعبير، وكان الجميع ـ المسيحيون على الأقل ـ جزءاً منه. هذا لا يعني فقط أنَّ ممالك مختلفة من العالم المسيحي لم تكن نطاقات قانونية مكتفية ذاتياً ومنفصلة. إنَّها تعني أنَّ الكلَّ، بما في ذلك الملوك و"أصحاب السيادة" (sovereigns)، كانوا خاضعين للقانون، سواء كان عرفياً أم طبيعياً.

وباختصار، كان التنظيم السياسي في أوروبا الوسطوية معقَّداً، وكانت السلطة السياسية مجزَّأة إلى حد كبير وغير متمركزة، أمَّا الولاءات فكانت متعدِّدة وشخصية بشكل كبير. ولم يكن هناك تسلسل هرمي واضح للسلطة السياسية يمكن تمييزه. لم يكن الحكم قطرياً؛ ذلك أنَّه كان، على نطاق واسع، حكماً على الأشخاص باعتبارهم أفراداً أو باعتبارهم مسيحيين. كان التعقيد الذي وسم علاقات السلطة يعني أنَّ الحكم كان يجري عبر الوساطة ولم يكن، بالنسبة إلى الجزء الأكبر منه، مباشراً، ولم تتغلغل المؤسسات عميقاً في المجتمع بالطرق التي أضحت تميز دولنا. لم تكن هناك نظم سياسية "مكتفية ذاتياً"، ومن ثمَّ لم تكن هناك "علاقات دولية". فالدولة الحديثة لم تظهر بعد.

يتَّسم الحكم في العالم الحديث بطابعه القطري. فالأنظمة السياسية الحديثة في معظمها لها أقطار محدَّدة وواضحة. والألوان والخطوط الموجودة على الخرائط الحديثة لها معنى مخصوص ومألوف: فداخل حدود دولة ما يوجد نظام وحيد للحكم، يتميَّز عن النظم الأخرى، "الخارجية" أو القائمة في "الخارج". يمكن القول إنَّ كلَّ الأجزاء المأهولة في الأرض اليوم تُعدُّ أقطاراً خاضعة فعلياً لدول معيَّنة. وبمعنى آخر، أصبح الحكم قطرياً، أعني أنَّ القانون يسري (فعليًّاً) على كلِّ الذين يجدون أنفسهم داخل هذه الحدود. لقد اكتسبت الجغرافيا دلالة جديدة أصبح معها الالتزام السياسي يتَّصف بالطابع القطري. وقد اكتسب الناس الالتزامات بحكم وجودهم في مكان مُعيَّن، محاطين بخطوط وعلامات، بصرف النظر عن العلاقات الشخصية أو النذر أو الإيمان أو الأصل.

لا ينسجم الطابع الإقليمي للحكم مع الطبيعة الشخصية للعلاقات السياسية، كما أنَّه لا ينسجم مع السلطة التي تفهم باعتبارها ملكية شخصية للحاكمين. يُعدُّ التمييز بين أشخاص الحاكمين

والمناصب والمؤسسات التي يشغلونها سمة من السمات المميزة للنظم السياسية الحديثة عن النظم الملكية السابقة. لكنَّ الأمر لا يقتصر على ظهور تمييز بين شخص ما وبين الأدوار والمؤسسات، ذلك أنَّ النظام السياسي، الذي هو الدولة، أصبح يُفهم باعتباره نظاماً يختلف عن ممثليه ومؤسساته، وهو ما ينعكس في الفروق اللغوية التي نوقشت في وقت سابق بين "الدولة" و"الحكومة". فالاستعمال الحديث لمصطلح "الدولة" يحيل على نظام عمومي يختلف عن كلٍّ من الحاكم والمحكوم، مع مؤسسات تتصف بمركزية شديدة، تمارس السلطة على القاطنين في قطر مُعيَّن. ويبدو أنَّ هذا الاستعمال يرجع إلى وقت ليس أقدم من القرن السادس عشر (انظر:,Skinner, 1978: vol. 2 352ff; 1989: 90–131، وDyson, 1980: 25ff، و Vincent, 1987: 16–19). لقد استمدَّت كلمة "الدولة" من الكلمة اللاتينية "stare"، التي تعني الوقوف والموقف أو الوضع (Status). وللوضع أيضاً معنى ضمني يدلُّ على الاستقرار والدوام، الذي يحيل بدوره على معنى "الميراث"، أي ما يُخلِّفه السلف المباشر "للدولة". لكنَّ الاستعمال الحديث لكلمة "الدولة" استعمال جديد:

كان مصطلح "الوضع" (status) يُستعمل قبل القرن السادس عشر من قبل الكتَّاب السياسيين فقط للإحالة على واحد من شيئين: إمَّا الدولة أو الحالة التي يجد حاكم ما نفسه فيها (أمير الدولة)؛ وإمَّا "الحالة العامَّة للأمَّة"، أو حالة المملكة باعتبارها كُلّاً (حالة المملكة). وما كان ينقص هذه الاستعمالات هو الفكرة الحديثة المتميزة عن الدولة باعتبارها شكلاً من أشكال السلطة العمومية المنفصلة عن كلٍّ من الحاكم والمحكوم، إضافة إلى تأسيس السلطة السياسية العليا داخل قطر مُحدَّد (Skinner, 1978: 353).

يشير تطوير مفردات جديدة إلى مفهوم جديد للنظام السياسي. يتعلق الأمر بنظام منفصل عن الحاكم والمحكومين (أو المواطنين)، ومنفصل عن الأنظمة السياسية الأخرى، ويمارس عمله في قطر مُحدَّد.

يعني الطابع القطري للحكم الحديث أنَّ جميع الذين يجدون أنفسهم داخل حدود النظام السياسي يخضعون للحكم بموجب تلك الواقعة. يصبح القطر نطاقاً قضائياً، ويصبح الحكم أيضاً مباشراً بمعنى خاص. كان الحكم في الإمبراطوريات غير مباشر في العادة: كانت هناك سلطة كبيرة تركت للحاكمين والمسؤولين المحليين، وتمَّت ممارسة الحكم في الغالب من خلال الوسطاء. وفي العالم المسيحي الوسطوي، مارس الباباوات الحكم على المؤمنين بشكل غير مباشر في معظم الأحيان، وذلك من خلال رجال الدين والملوك. أمَّا في العالم الحديث، فإنَّ الحكم أضحى مباشراً؛ فكلُّ مواطن يُمارَس عليه الحكم من قبل الحاكم أو الدولة بدون وساطة (انظر بشكل خاص:Tilly, 1990).

يُعدُّ تطوير الحكم المباشر بهذا المعنى تطويراً متأخراً، وهو تطوير ارتبط بـ"التغلغل العميق" في المجتمع من قبل الدولة، الأمر الذي أكده مايكل مان (Michael Mann) وآخرون: "لقد أضافت الدولة الحديثة مؤسسات ذات طابع عقلاني ورسمي وروتيني، كما أنَّها ذات نطاق أوسع على المواطنين والأقطار. وقد تغلغلت عميقاً في أقطارها بواسطة كُلٍّ من القانون والإدارة ...، بينما لم تفعل الدول التي سبقتها ذلك" (vol. II, 56–7 :1986).

يفترض الحكم المباشر و"التغلغل العميق" مسبقاً ليس فقط الطابع القطري للدولة وإنَّما سلطتها ذات النطاق الواسع كذلك. فحدود الدولة تخلق "داخلاً" و"خارجاً". وما يحدث "داخلياً" يُعدُّ شأناً يخصُّ الدولة؛ لا سلطة "خارجية" لها صلاحية هنا، على الأقل بدون موافقة الدولة. لا تنحصر سلطة الدولة فقط في منطقة نفوذها، إنَّها تزداد نفوذاً. فالدول ـ الحكام في البداية ـ تدَّعي أنَّها أصبحت المصدر النهائي للسلطة السياسية داخل مناطق نفوذها. وهذا يعني أنَّها أصبحت تدَّعي السيادة (sovereignty). وهذا ما أصبح سمة هامَّة ومميزة للدول الحديثة.

إنَّه لمن المهم دائماً وجود آليات راسخة لحلِّ النزاع والخلاف. وفي مجتمعات العصور الوسطى، كما هو الحال في معظم المجتمعات، كان هناك الكثير من هذه الآليَّات، بعضها رسمي وذو صبغة مؤسساتية أكثر من الأخرى، لكن وكما قلت سابقاً، كانت الولاءات متعددة، والصلاحيات متداخلة في الغالب، وغالباً ما كانت هناك صراعات وخلافات كبيرة بين الهيئات الحاكمة والأشخاص. وفي ظلِّ غياب تراتبية للسلطة تتصف بعدم الغموض وتكون موضوع اعتراف واسع، قد تكون القرارات مفتقرة إلى الفعالية. فبدون مصدر واحد ونهائي للسلطة السياسية داخل نطاق مُعيَّن، اعتقد الكثيرون أنَّ الخلافات لا يمكن البتُّ فيها إلا بالقوة. ربَّما يُعتبر هذا الاحتمال قرعاً لجرس الإنذار، لا سيَّما ونحن نعلم ضراوة المزيد من الصراع البشري. وعلى الأرجح، سيكون الأمر الأشدُّ خطورة من الصراعات بين البشر والأكثر إلحاحاً هو السؤال "من يُقرِّر؟". فأن تبتَّ في مسألة مُعيَّنة، بهذا المعنى، هو أمر يُفهم منه في الغالب أن تكون "الحكم النهائي" (the final arbiter). في العالم المسيحي لا يمكن أن يكون الحكم النهائي سوى الإله، وإذا كان هناك حدث تتطلب فيه كلمة الربِّ تأويلاً مألوفاً فإنَّ الكنيسة تصبح ضرورية. في الحقيقة، يبدو أنَّ فكرة الحكم النهائي في حدِّ ذاتها تفترض سلفاً هرمية كسمولوجية مثل تلك التي تُقدِّمها العقيدة التوحيدية المسيحية. إنَّ جواب الدولة على هذا السؤال «من يُقرِّر؟» هو أنَّها تجعل نفسها تحلُّ محلَّ الكنيسة، أو بالأحرى محلَّ الإله، "الأمير تجسيد للإله" (Bodin, 1583: Book I, ch. VIII, 137).[3] إنَّها الوحيدة التي يمكنها أن تكون الحكم النهائي، على

3ـ كلُّ المفاهيم المهمَّة المتعلقة بنظرية الدولة الحديثة مفاهيم ثيولوجية معلمنة (Schmitt,1985 : ch. 3, 36).

الأقل محليّاً، في المسائل التي تتعلق بها. ولتأكيد هذا، كان على الدول أن تنافس سلطة الكنيسة، وكان عليها أن تنافس كذلك سلطة المنافسين "الداخليين"، وهم السادة الإقطاعيون. ومن هذه الصراعات انبثق المفهوم الحديث للسيادة: الدولة هي المصدر النهائي للسلطة السياسية داخل نطاق سيطرتها.

إنَّه لمن الخطأ الاعتقاد بأنَّ المفهوم الحديث للسيادة مجرَّد إعادة صياغة للأفكار القديمة المتعلقة بالسلطة والهيمنة. من الوارد أن تكون الأصول موجودة في أشكال مختلفة، خاصَّة في القانون الروماني وفي تفسيرات ثيولوجية مُعيَّنة للسلطة الإلهية، لكنَّ مفهوم السلطة السياسية الذي ارتبط على هذا النحو بنوع جديد من النظام السياسي مفهوم جديد: «في البداية كانت فكرة السيادة فكرة تفيد أنَّ هناك سلطة سياسية مطلقة ونهائية في الجماعة السياسية...، ولا وجود لأيَّة سلطة مطلقة ونهائية في أيِّ مكان آخر»(Hinsley, 1986: 25–6). لقد تطوَّر مفهوم الدولة الحديثة في واقع الأمر جنباً إلى جنب مع مفهوم السيادة، هذا واضح في عمل المنظر الرئيس للدولة الحديثة، التي تُعدُّ فيها السيادة بمثابة روح اصطناعية (Artificiall Soul) لذلك التنِّين الهائل الذي يُدعى الكومنويلث (common-wealth) أو الدولة (state) أو الجمهورية (Civitas باللاتينية Hobbes, 1651: introduction, 9).

لا تدَّعي الدول السلطة المطلقة داخل مناطق نفوذها (السيادة الداخلية) فحسب، وإنَّما تدَّعي كذلك استقلالها عن بعضها بعضاً (السيادة الخارجية). ففي سياق رفضهم سلطة الباباوات والأباطرة، أكَّد أصحاب السيادة (sovereigns) على استقلالية الدولة عن الدول الأخرى. ليست الدولة من يضع القوانين الخاصَّة بها فقط ـ المعنى الاشتقاقي للفظة مستقل ـ وإنَّما ليس لقوانين الدول الأخرى أيُّ حقٍّ عليها. لقد أصبحت العلاقات بين الدول أو "العلاقات الدولية" ممكنة مع قدوم الدولة ذات السيادة. لم تكن هناك "شؤون خارجية" قبل هذا، ولم يكن هناك تمييز بين ما هو "داخلي" وما هو "خارجي"، كما أنَّ المفهوم الحديث عن طبيعة السياسات الدولية باعتبارها "فوضوية" أو غير منظمة لم يكن ممكناً بعدُ. وبمجرَّد ما صارت سيادة الدول مقبولة، اعتُقد أنَّ علاقاتها تُشكِّل ما يُدعى "حالة الطبيعة" (state of nature)، تلك الحالة التي كانت، وفقاً لمعظم المنظِّرين في أوائل العصر الحديث، تقع بعيداً عن القانون. وبالنسبة إلى البعض، فإنَّ حالة كهذه "ينتج عنها ما يلي: لا شيء يمكن أن يكون غير عادل. أمَّا الأفكار المتعلقة بالحق والباطل، والعدل والظلم، فلن يكون لها مكان. فحيث لا توجد سلطة عامَّة، لا وجود للقانون ولا للظلم" (Hobbes, 1651: ch. 13, 90).[4]

4 ـ لهيغل وجهة نظر مماثلة تقول: "بما أنَّ سيادة الدول هي المبدأ الذي يحكم علاقاتها المتبادلة، فإنها وجدت إلى ذلك الحد في حالة الطبيعة في علاقة ببعضها بعضاً" (1821: 333 .para). وتمثل التفسيرات المتباينة لحالة الطبيعة هذه السمة المميزة للتقليد "الواقعي" في العلاقات الدولية.

تدَّعي الدول السيادة. ففي النزاع الذي اندلع في أوائل العصر الحديث بين الملوك والسادة من جهة، والباباوات من جهة ثانية، فاز الملوك. والفكرة الأساسية للسيادة هي الفكرة المتعلقة بالمصدر النهائي للسلطة السياسية داخل نطاق مُعيَّن. نميز بين السيادة "الداخلية" والسيادة "الخارجية"، تتعلق الأولى ببنية الدولة ودستورها، وتتعلق الثانية بالعلاقات بين الدول. ومن ثمَّ تُفهم السيادة الداخلية من حيث كونها تتعلَّق بسلطة الدولة على رعاياها، في حين تشير الفكرة الثانية إلى استقلالية الدول. والمفهومان مرتبطان ارتباطاً وثيقاً في المفاهيم الحديثة المبكرة المتعلقة بالسيادة. ففي كتابات بودين (Bodin) وهوبس وروسو، ترتبط السيادة الداخلية والسيادة الخارجية بشكل محكم. لقد اعتقد هؤلاء المفكرون أنَّ السيادة يجب أن تكون مطلقة (غير محدَّدة أو غير مقيَّدة قانونياً)، ولا يمكن أن تتجَّزأ (واحدة وغير مُقسَّمة)، وغير قابلة للتصرف (لا يمكن تفويضها أو تمثيلها). وإذا ما منحت السيادة المطلقة إلى الدول، فإنَّ سلطتها عندئذ لا يمكن أن تُقيَّد بالقانون الدولي، ومن غير الممكن تقييدها حتى بالحقوق الفردية. ومن ثمَّ، فإنَّ فهم السيادة باعتبارها مطلقة يقتضي منح الدول حرية أو استقلالية معينة في علاقاتها الدولية.

تتجلَّى الفكرة الأساسية للسيادة في كونها المصدر النهائي للسلطة السياسية داخل نطاق مُعيَّن. وتلك هي السلطة التي ادَّعاها الملوك في معاركهم ضدَّ السادة والأمراء من جهة، وضدَّ الباباوات من جهة ثانية. لقد كانت ممالكهم ملكاً لهم، أمَّا سلطتهم عليها فلم يكن من الممكن تقاسمها مع أيِّ شخص آخر. تقتضي الفكرة الأساسية للسيادة ـ المصدر النهائي للسلطة السياسية داخل نطاق مُعيَّن ـ عدم فكِّ هذه الروابط. ترتبط السيادة بالممالك والدول الحديثة؛ و»الممالك» التي نتحدث عنها هي الأقطار المحدَّدة تحديداً جيداً، والخاضعة لهذه الدول.

تُعدُّ فكرة السلطة السياسية التي لها صلة وثيقة بمفهوم السيادة أكثر إثارة للجدل. إنَّ شيئاً ما لا يُعدُّ سلطة، بالمعنى الوارد هنا، إلا إذا كانت تعليماته (ويقصد بها أن تكون) موجَّهة للفعل. لنأخذ القانون على سبيل المثال، إنَّه يحظر علينا فعل أشياء مُعيَّنة، وقصده من أشكال الحظر هذه أن يُوجِّه سلوكنا؛ خاصَّة وأنَّ أشكال الحظر هذه تُقدِّم السبب. تهدف السلطات إذن إلى توجيه سلوكنا عبر تقديم أسباب للفعل إلى رعاياها. وحسب وجهة النظر هذه، يجب ألّا تُفهم السلطة السياسية ببساطة باعتبارها قوَّة مبررة؛ فلن يكون شيء ما سلطة حقيقية إلا إذا كانت تعليماته عبارة عن مبررات للفعل. ربما تكون العقوبات أو القوَّة في كثير من الأحيان ضرورية باعتبارها وسائل لجعل السلطة ذات فعالية، غير أنَّه يجب عدم الخلط بين الاثنتين.

يكمن مفتاح فكرة السيادة في فكرة السلطة المطلقة. فماذا هنالك بالنسبة إلى مصدر مُعيَّن للسلطة كي تكون مطلقة؟ ربَّما تكون سلطة ما مطلقة إذا كانت تحتلُّ المرتبة الأعلى في تراتبية مُعيَّنة للسلطات. وسلطة من هذا القبيل قد تكون نهائية أيضاً: لا وجود لاستئناف بعد أن تكون قد قالت كلمتها (لها "الكلمة الأخيرة"). وفي الختام، قد تكون سلطة مطلقة ما هي تلك الأعلى بمعنى مُحدَّد: لديها السلطة على كلِّ السلطات الأخرى في نطاق نفوذها. بهذا المعنى تكون سلطة الدولة سيادية؛ فهي تستأثر بالأولوية على السلطات المتنافسة (مثل الشركة والنقابة والكنيسة والضمير). إذن، وباختصار، السيادة هي السلطة السياسية الأعلى والنهائية والأسمى داخل عالم قُطري حديث.

تدَّعي الدول السيادة وتطلب من مواطنيها ورعاياها ولاءً كبيراً. ولدى هذه الدول قوَّة هائلة، ويبدو أنَّها تلجأ في الغالب إلى استعمال القوَّة لتحقيق ما تريد. ويفترض أنَّ هذا هو المصدر الأنسب لتحديد الخصائص المميزة للدول فيما يتعلق بسلطتها المركزية وسيطرتها على استعمال القوَّة. وعلى الخصوص، هذا هو مصدر استدعاء التحديدات الفيبرية (نسبة إلى ماكس فيبر).

كانت الأنظمة الاجتماعية التي انبثقت منها الدولة الحديثة أنظمة كان الحكم فيها غير مركزي ومجزأ ومتنوِّعاً ومتداخلاً وغير حصري، ويتمُّ عبر الوساطة، كما أنَّه اتَّسم بالطابع الشخصي. لقد كانت هذه الأنظمة الاجتماعية جزءاً من العالم المسيحي أيضاً، وكانت وحدتها الفعلية أقلَّ ممَّا تزعمه. وعلى النقيض من ذلك، يتميز الحكم في الدولة الحديثة بطابعه المركزي نسبيًّاً، وبهرميته وطابعه الحصري، كما أنَّه مباشر ولا يجري عبر الوساطة، أضف إلى هذا أنَّه يتميز بقطريته وبكونه غير شخصي ومتغلغل عميقاً في المجتمع. والنتيجة أنَّ مفهوم الدولة الحديثة، كما ظهر في التاريخ الوسطوي والتاريخ الحديث المبكر، يعني شكلاً من التنظيم السياسي يتَّسم بالجِدَّة والتعقيد. وباختصار، ربَّما نُفكِّر في الدولة في حدود عدد من السمات المترابطة (Morris, 1998: ch. 2):

الاستمرارية في الزمان والمكان: (أ) الدولة الحديثة شكل من أشكال التنظيم السياسي، تتميَّز مؤسساته باستمراريتها مع مرور الوقت؛ إنَّها بشكل خاص تحافظ على بقائها في وجه التغيُّرات التي تطال القيادة أو الحكومة. (ب) الدول الحديثة شكل من أشكل التنظيم السياسي لقطر مُحدَّد وواضح.

التعالي (Transcendence): الدولة شكل خاص من التنظيم السياسي يُشكِّل نظاماً عامًّاً يختلف عن الحاكم والمحكومين، ويعلو عليهما، إنَّها هيئة ذات مقدرة. والمؤسسات التي ترتبط بالدول الحديثة ـ خاصَّة الحكومة والقضاء والبيروقراطية والجيوش القائمة ـ لا تُشكِّل بحدِّ ذاتها الدولة؛ بل تُمثلها فقط.

التنظيم السياسي. يتعلَّق الأمر بالمؤسسات التي تعمل الدولة من خلالها ـ خاصَّة الحكومة والقضاء والبيروقراطية والشرطة ـ وهي مؤسسات تختلف عن الجمعيات والمنظمات السياسية الأخرى؛ إنَّها مُرتَّبة واحدة مع الأخرى.

بشكل رسمي، وذات طابع مركزي نسبيًّاً: علاقات السلطة هرمية، والحكم مباشر وقطري؛ إنَّه واسع الانتشار ومتغلغل عميقاً في المجتمع، قانونياً وإدارياً.

السلطة: الدولة هي السيادة، ومعنى هذا أنَّها المصدر المطلق للسلطة السياسية في أراضيها، وتَدَّعي أنَّ لها الحق في احتكار استعمال القوَّة المشروعة داخل أراضيها. وتمتدُّ صلاحية مؤسساتها بشكل مباشر إلى جميع المقيمين على تلك الأراضي أو المنتمين إليها. وتبقى الدولة مستقلة في علاقتها بالنظم العمومية الأخرى.

الولاء (Allegiance): تتوقع الدولة من المقيمين الدائمين على أراضيها ومن المنتمين إليها الولاء وتحصل عليه. يفترض الولاء، الذي يُتوقَّع في العادة ويتمُّ الحصول عليه، أولويةً على ذلك الولاء المستحق مسبقاً للعائلة أو العشيرة أو البلدية أو السيِّد أو الأسقف أو البابا أو الإمبراطور. إنَّ المنتمين إلى الدولة هم المواضيع الأساسية لقوانينها، وعليهم التزام عام يوجب عليهم طاعتها بمقتضى عضويتهم فيها.

الدول الحديثة، إذن، أشكال قطرية متميزة من التنظيم السياسي الذي يدَّعي السيادة على أراضيه والاستقلالية عن الدول الأخرى. يمكن التفكير في نظام الدولة باعتباره مُجرَّد مجموعة من الدول تتفاعل فيما بينها بطرق عدائية في الغالب، وهي طرق تؤثِّر تأثيراً كبيراً على مصير كلِّ واحدة منها.

قد لا يكون هذا التحديد العام للخصائص المميزة للدولة مناسباً لجميع الأغراض، وأنا لا أودُّ أن أقول إنَّ جميع التحديدات الأخرى المتعلقة بالدولة مخطئة بكلِّ بساطة. صحيح أنَّ بعضها خاطئ، لكنَّ معظمها ليس كذلك. من الممكن تأكيد خصائص مختلفة لأشكال ذات صلة من التنظيم السياسي اعتماداً على الأغراض التقويمية والتفسيرية لشخص ما. وبالنسبة إلى بعض الأغراض، قد يكون من المفيد التمييز بشكل أقل حدَّة بين أشكال التنظيم السياسي الحديثة والأشكال السابقة على العصر الحديث، (على سبيل المثال، قد لا تكون الاختلافات بيد الدولة والإمبراطوريةوالإمارة والمدينة مهمَّة بالنسبة إلى كثير من المشاريع البحثية الأنثروبولوجية). وعلى

العكس من ذلك، فإنَّالتحديد مفيد في إثارة تساؤلات معيارية محدَّدة بخصوص الأشكال الحديثة المتميزة للتنظيم السياسي، وفي التفكير في طرق بديلة لتنظيم عالمنا. يبدو أنَّ عالم الدول يتغير ـ الآثار المترتبة عن نهاية الاتحاد السوفيتي، وتجمُّع اتجاهات مختلفة تحت يافطة «العولمة»، وتهديدات الإرهاب الإسلامي أوالتمرُّد ـ ويقتضي تقويم (evaluate) هذه التغيرات فهم الدولة الحديثة.

الإكراه والسُّلطة

ترتبط سلطة الدولة ارتباطاً وثيقاً بالقوَّة، كما رأينا من شهرة التعريف الفيبري. يعتقد الكثير من المُنظِّرين أنَّ الدول تتميز، بالضرورة أو بشكل أساسي، بالإكراه. تتأسَّس الدول على القوَّة بالمعنى الذي يجعلها، بحكم تعريفها، تمارس الإكراه: فهي تنظِّم السلوك من خلال استعمال القوَّة أو التهديد باستعمالها (Levine, 1987: 176)؛ «سلطة الدولة في التحليل الأخير سلطة قهريَّة» (Geuss, 2001: 12)؛ "السلطة السياسية سلطة إكراهية دائماً، وهي مدعومة من قبل استعمال الحكومة للعقوبات، لأنَّ الحكومة وحدها لها سلطة استعمال القوَّة لدعم قوانينها" (Rawls, 1996: 136). إنَّ الرأي الذي يزعم أنَّ الحكومات يجب أن تُمارس القوَّة أو أنَّ قوَّتها بالضرورة إكراهية رأي منتشر على نطاق واسع في الفكر السياسي المعاصر.

إنَّ عدم اكتمال التعريفات الفيبرية للدولة ليس سوى جزءٍ من اعتراضي عليها. يتعلَّق الاهتمام الثاني بفهم الكيفية التي تجعل الإكراه أو القوَّة جزءاً من مفهوم الدولة. يمكن للمرء أن يفكر في العكس، وهو أنَّ الدول من دون إكراه أو قوَّة يمكن تصورها، وإذا كان الأمر كذلك، فإنَّ الدولة والإكراه والقوَّة لا يمكن أن تكون مترابطة من الناحية المفهومية. فإذا أخذنا "دولة" بلا قانون أو دولة ذات صلاحية لا تسري على أيِّ قطر، فلن نعتبرها دولة حقيقية. فالقانون والسمة القطرية خاصيتان أساسيتان للدول؛ أي أنَّهما جزء من مفهوم الدولة. وإذا ما قارنَّا بين هاتين الخاصيَّتين وخاصيَّتي الإكراه والقوة، فسنجد أنَّ بإمكاننا تصوُّر دولة لا تستعمل الإكراه والقوَّة. تصور دولة شرعية ذات بناء أساسي وقوانين يتَّسمان بالعدل، وهؤلاء الذين يخضعون لقوانينها ملزمون بطاعتها. ولنفترض أنَّ هؤلاء يحفزون بصورة دائمة كي يلتزموا بالقوانين العادلة؛ وهم لن يعانوا، على سبيل المثال، من أيِّ ضعف في الإرادة أو من أيِّ مشكل آخر قد يؤدِّي بهم إلى الفشل في فعل ما يجب عليهم فعله. حينها لن تكون هناك حاجة إلى الإكراه والقوَّة لفرض القانون. تبدو هذه الإمكانية الرائعة والطوباوية، على نحو لا يمكن إنكاره، متماسكة تماماً. لا يوجد أيُّ شيء في طبيعة القانون يقتضي أن يكون الامتثال مضموناً بالإكراه. ولا يبدو أنَّ هناك حقيقة مفهومية تفيد أنَّ الدول إكراهية.

لِمَ لا نفكر، مع راولز، بأنَّ "السلطة السياسية هي دوماً سلطة إكراهية مدعومة باستعمال الحكومة للعقوبات؟" ربَّما بسبب اقتران القانون والعقوبة. غير أنَّ هذا الاقتران ليس ضرورياً، فبعض القوانين لا تفرض بواسطة العقوبات (مثلاً، القوانين المنظِّمة لواجبات المسؤولين، والقوانين المؤسسة للسلطات، والقوانين الدستورية). إنَّ المحاولات التي تروم فهم القانون في حدود الأوامر القسرية لحاكم مُعيَّن غير معقولة (بخصوص الصياغة الكلاسيكية لهذا الموقف، انظر: Austin, 1885؛ وبخصوص التفنيد الكلاسيكي للموقف نفسه، انظر: Hart, 1994). يبدو أنَّه لا وجود لرابطة مفهوميَّة بين الدول والإكراه.

من الصعب أن نتصوَّر أنَّ هناك دولة في عالمنا ليست متَّصفة بالإكراه. فحتى لو كانت العقوبات ليست دائماً ضرورية أو مهيَّأة للاستعمال، يجب أن نتساءل، لماذا معظم القوانين في الواقع مدعومة من قبل العقوبات؟ ولِمَ الإكراه مطلوب في الغالب؟ لماذا يجب ضمان الامتثال في بعض الأحيان بواسطة الإكراه؟ في بعض الحالات على الأقل، لا يفعل معظمنا ما نحن مطالبون بفعله ما لم يُدفع إلى ذلك دفعاً. من المفترض أنَّنا فعليَّاً نحجم عن ارتكاب القتل العمد دائماً، لكنَّنا لا نضع دائماً النقود في عدَّادات موقف السيارات، أو لا نتقيَّد بحدود السرعة، أو لا ندفع ضرائبنا كلَّها في غياب التهديد بالعقوبات. تُوفِّر النظم القانونية العقوبات من أجل تقديم دوافع خاصة عندما لا يتحفز الناس بطرق أخرى للامتثال. لماذا بالتحديد قد يفشل الناس في الامتثال؟ ثمَّة العديد من الظروف التي تسهم في العصيان. أحياناً ننتهك القوانين بسبب الجهل أو الغباء، وأحياناً قد نفشل في الطاعة بسبب ضعف الإرادة أو بسبب شكل من أشكال اللاعقلانية، أو ربَّما نرغب في بعض الأحيان في تحدِّي السلطة ببساطة، أو ربَّما نكون متعصِّبين واقعين تحت قبضة معتقدات توصي بالعصيان. وبطبيعة الحال، إذا كانت دولتنا غير شرعية فربَّما تكون هناك أسباب إضافية لعدم إطاعة قوانينها.[5] إنَّ العنصر الأساسي الذي يجب فهمه بخصوص هذه المبررات هو أنَّها تفهم بشكل ضمني العقوبات باعتبارها ثانوية. وهكذا فالإكراه والقوة مبرَّران، لكن باعتبارهما تدبيرين تكميليين فقط. وهذا ما يجب أن يكون: فالنداء الأساسي للقانون يكون لسلطته. لقد لاحظ هارت هذا في وقت مبكر في بحثه للنظريات الأمرية (command theories) في القانون: « أن تأمر هو أن تمارس، بصفة مميزة، السلطة على الناس، وليس أن تمارس القوَّة لإلحاق الضرر، وعلى الرغم

5ـ إذا كانت هناك ظروف لن يكون فيها الآخرون، في غياب العقوبات، متحفزين بشكل كافٍ للامتثال للقوانين، فإنَّ سبباً إضافياً مُهمَّاً متعلقاً بالعقوبات سيكون ضماناً. إنَّ التهديد بفرض عقوبات على العصيان سوف يضمن أنَّ هؤلاء الذين هم مستعدون بطريقة أخرى للامتثال لن يتمَّ استغلالهم من قبل العصاة. وفي الحالات التي يعتقد فيها أنَّ الامتثال لقوانين معينة يتوقف على امتثال مماثل من الآخرين، قد يكون لتنفيذ القوانين غرض رئيس يتمثل في توفير الضمانات.

من أنَّها قد تكون مقترنة بالتهديد بإلحاق الأذى، فإنَّ الأمر في المقام الأوَّل دعوة ليس إلى الخوف وإنَّما إلى احترام السلطة» (1994: 20). توجِّه السلطات السلوك من خلال تقديم أسباب للفعل إلى رعاياها. لا يكون شيء ما سلطة بهذا المعنى ما لم يكن القصد من تعليماته أن تكون أسباباً للفعل (انظر: Raz, 1979; 1986; Green, 1988). لن يفهم المرء القانون، وبشكل أعم الدول، ما لم يدرك أنَّ الإكراه والقوَّة مجرَّد عنصرين مكملين للسلطة. هناك حاجة إلى الإكراه والقوَّة عندما تكون سلطة الدولة غير محترمة أو معيبة أو غائبة.

يجب أن نتوقع، بطبيعة الحال، أنَّ القوانين ستكون مدعومة بالتهديد بالعقوبات، وأنَّ القوَّة ربما تكون مطلوبة. إنَّ أحد الأسباب التي تجعلنا في حاجة إلى وجود نظام قانوني، في النهاية، هو ضمان الإذعان من جانب أولئك الذين يميلون أو ينجذبون إلى التصرف بالطرق التي يطلبها النظام الاجتماعي. غير أنَّ اللجوء إلى العقوبات والقوَّة، وهو أمر يجب التشديد عليه، لا يعني أنَّ القوانين لا يمكنها تقديم مبررات أو تحفيز بدون هذه العقوبات، أو أنَّ القوانين يجب أن تفترضها. يدَّعي القانون السلطة، وهذا الادعاء قد يكون صحيحاً في أغلب الأحيان. وما لم يفترض المرء أنَّ المعايير في حدِّ ذاتها لا يمكن أن تكون أسباباً، فإنَّه ينبغي حينها ألَّا يكون هناك سبب للإصرار على أنَّ القواعد القانونية يجب أن تكون بالضرورة مدعومة من العقوبات. لكن بالنظر إلى الطبيعة البشرية يجب أن نتوقع أن تكون العقوبات جزءاً مهمَّاً من النظم السياسية والقانونية كلها تقريباً.

لا تحتاج معظم الأنشطة الحكومية للدول الليبرالية إلى نشر القوة، فالكثير من هذه الأنشطة التي تتضمن تهديداً بالعقوبات لا تشتمل في العادة على القوَّة، والمزيد من الالتزام بالقانون يضمن بوسائل أخرى. ربَّما ما يزال هناك ادعاء مؤداه أنَّ تأثير الدولة «يتأسَّس في نهاية المطاف» على القوَّة. وفي النهاية، «في الحالة الأخيرة»، يمكننا أن نقول: إنَّ سلطة الدولة تتأسَّس على القوة. "فسلطة الدولة في المحصلة النهائية سلطة إكراهية" (Geuss, 2001: 14). وهذه ليست وجهة نظر غير مألوفة.

ما معنى أن نقول إنَّ القانون مدعوم في النهاية بالعقوبات أو إنَّه مسألة قوَّة في النهاية؟ تعتبر كلمة "نهائي" (ultimate) من أكثر الكلمات غموضاً في الفلسفة والنظرية الاجتماعية، ولذلك يجب أن تستعمل بحذر. في بعض السياقات، يكون لهذه الكلمة معنى واضح، على سبيل المثال، قد تكون سلطة ما نهائية إذا كانت أعلى سلطة. تفترض هذه الفكرة أنَّ السلطات تشكِّل ترتيباً (غالباً ما يكون ترتيباً صارماً)، وأنَّ أعلى سلطة هي السلطة الأخيرة في سلسلة متَّصلة من السلطات. عادة ما تُعتبر الأنظمة القانونية أنظمة تتميز بهذا البناء الهرمي بشكل يجعلنا نتحدث عن السلطة الأعلى

أو النهائية. وبالنسبة إلى أيِّ نظام قانوني من هذا النوع، تفترض فكرة السيادة مثل هذا التسلسل الهرمي. وحتى لو استطعنا العثور في أيِّ نظام قانوني على ترتيب هرمي للسلطات، فإنَّه من غير المرجَّح جداً أنَّ تلك السلطات ستكون، بشكل عام، مرتبة ترتيباً جيداً. وهذا يعني أنَّه من غير المرجَّح جدَّاً أن نتمكن من ترتيب العلاقات السلطوية بهذه الطريقة، أي بطريقة تجعل أي سلطتين إحداهما أكبر من الأخرى وتجعل المجموعة المكونة من جميع السلطات مرتَّبة (أي متعدية transitive). وإذا صحَّ هذا فسيعني أنَّ تعريف مفهوم السلطة النهائية تعريف سيِّئ. وهذا يعني أنَّه من غير الواضح، ومن باب التضليل على الأرجح، أن نتحدَّث عن سلطات "نهائية". نظراً إلى أنَّه قد لا توجد سلطة واحدة يتمُّ وضعها لتكون سلطة "أخيرة" أو "نهائية" (انظر: Morris, 1998: ch. 8).

قد يقول قائل إنَّ القوة أساسية للحفاظ على النظام الاجتماعي. وهذا يعني أنَّه ربما يجعلها أهمَّ من أي عنصر آخر في الحفاظ على الدولة. والدليل على ذلك أنَّه لا وجود لدولة يمكنها الاستغناء عن القوة. فبزوال القوة (والعقوبات) ينهار النظام القانوني. غير أنَّ هذه الحجَّة الشائعة متسرِّعة للغاية، فَلِمَ نطيع القانون؟ أو من وجهة النظر هذه، لِمَ نقوم بأيِّ شيء تقريباً؟ غالباً ما تكون أسبابنا كثيرة، وفي أغلب الأحيان تكون أفعالنا ناتجة عن أسباب كثيرة. لنأخذ حالة الأفعال التي تنتج عن أسباب كافية عديدة (أي أنَّ أيَّ واحد من هذه الأسباب يكفي لحدوث الفعل). من المحتمل أنَّ إزالة اعتبار واحد لصالح الفعل في هذه المسألة لن يغيِّر توازن الأسباب. (أفترض أنَّنا نتصرف، ويجب أن نتصرف، في معظم الحالات انطلاقاً من توازن الأسباب)، والاستعارة هنا مستمَّدة من الأوزان والمكاييل. تتحدَّد معقولية أيِّ فعل بواسطة «الوزن» النسبي للأسباب التي توجد لصالحه ضدَّ البدائل الأخرى. فإذا كان هناك فعل تحدِّده أسباب مُعيَّنة تحديداً كافياً، فإنَّ إزالة سبب واحد (كالتهديد بالعقوبات) قد لا يؤثر على اختيارنا العقلاني. لنأخذ الأفعال التالية التي ليست محَّددة بأسباب كافية، ولنفترض، على سبيل المثال، أنَّني قرَّرت وضع النقود في عداد موقف السيارات، أو قرَّرت ألَّا أخفي بعضاً من مداخيلي عن السلطات الضريبية، وأنَّني ما كنت لأتخذ هذه القرارات لولا وجود تهديد حقيقي بالعقوبات. فهل يظهر هذا أنَّ الإكراه حاسم في تحديد فعلي؟ يمكننا أن نقول إنَّه يفعل ذلك لكن فقط بالمعنى الذي يفيد أنَّ أشياء كثيرة تكون حاسمة بالقدر نفسه. وفي النهاية، إذا لم يكن الفعل محدَّداً بأسباب كافية وتمَّ تفضيله من قبل توازن الأسباب، فإنَّ أيَّ تغير في الحقيقة سوف يغير التوازن، فأيُّ شيء "يجعل التوازن مائلاً" سيكون حاسماً بهذا الاعتبار.

قد يكون الإكراه والقوَّة مُهمَّين، بل لا يمكن الاستغناء عنهما، غير أنَّ هذا لا يعني أنَّهما أهمُّ من أيِّ شيء آخر. قد لا يبقى نظام سياسي ما متماسكاً بلا قوَّة، لكنَّه قد ينهار أيضاً إذا كانت

عوامل أخرى كثيرة غير موجودة، مثلاً إذا كفَّ الرعايا عن أن يكونوا وطنيين، أو إذا أصبحوا أقلَّ بصيرة، أو إذا صاروا متعلمين، أو إذا عملوا معاً، أو إذا أضحوا متعقلين. فحتى الأنظمة الاستبدادية تحتاج إلى أكثر من القوَّة لتبقى قائمة؛ إنَّها لا تستطيع الحفاظ على نفسها بواسطة القوَّة فقط.

لقد ساهم التركيز المفرط على دور الإكراه والقوَّة في النقاشات المعاصرة المتعلقة بالدولة في إهمال أهميَّة سلطة الدولة ومركزيتها، وقد حدث هذا في النظرية السياسية المعاصرة وليس في النظرية القانونية. ذلك أنّ المنظِّرين وضعوا قوى الدولة الإكراهية في المركز، لكنَّ هذا أقلُّ إثارة للحيرة والاستشكال من مزاعمهم حول السلطة. إنَّ ما هو مُحيِّر فعلاً بخصوص القوى الإكراهية للدولة ليس تبريرها (الدولة) لاستعمال العقوبات والقوَّة، وإنَّما تبريرها لادعائها احتكار القوَّة المشروعة. إنَّ السلطة التي تدَّعيها الدولة ـ السيادة عادة ـ أمر استثنائي. فالدولة، من ناحية مُعيَّنة، يصعب ويسهل في الآن نفسه تبريرها. ومن وجهة نظري، قد يكون استعمالها القوَّة ذا طابع إشكالي أقلَّ بكثير ممَّا يُفترض عادة. فليس من الصعب تبرير استعمال القوَّة ضدَّ القتلة والمتعدِّين. إنَّ ما يصعب تبريره هو القوى المعيارية الواسعة بشكل استثنائي، التي تدَّعيها الدول.

الشرعيَّة (Legitimacy)

تدَّعي الدول الحديثة قوى معيارية واسعة. وفي تحليلي تدَّعي السيادة. فالمواطنون والرعايا الآخرون في الدول ملزمون بطاعة القانون، وبألّا يكون لديهم ولاء أكبر لأيِّ بلد آخر أو قضية. قد نعتقد أنَّ الدول يمكنها أن تخدم مصالح مُهمَّة، وأنَّ الحياة في غيابها سوف تكون مزرية للغاية، وغالباً ما تفعل الدول ذلك. لنفترض أنَّ بعض الدول ـ تلك التي تخدم مصالحنا، وتتصرَّف بعدل، وما إلى ذلك-من النوع المبرَّر وأنَّها، نتيجة لذلك، ذات شرعية. فمتى تكون الدول ذات شرعية؟ ما أساس شرعيتها؟ وما الذي يلزم عن الشرعية تحديداً؟

تُستمَدُّ "الشرعية" من القانون (lex)، ولها الجذر نفسه الذي للتشريع (legislation). وأحد معاني لفظة "شرعي" هو الوجود وفقاً للقانون أو الوجود القانوني. وبهذا المعنى فإنَّ أيَّة دولة "قانونية" تُعَدُّ دولة شرعية. وعلى صلة وثيقة بهذا توجد الفكرة الأعمُّ المتعلقة بالوجود وفقاً للقواعد أو الإجراءات المعمول بها، والمتَّصلة بالمسألة التي نفحصها (مثلاً، النقلة الشرعية في الشطرنج، أو الوريث الشرعي للعرش). إنَّ هذه المعاني للفظة "شرعي" إجرائية إلى حدٍّ كبير، ومشابهة للمعنى الأساسي للفظة "قانوني" (الوجود وفقاً للقانون)، لكنَّها غير مفيدة كثيراً بالنسبة إلى بحثنا المعياري.

غالباً ما تُعدُّ دولة ما، في السياسية ولا سيَّما في الشؤون الدولية، دولة شرعية إذا نالت اعتراف الدول الأخرى، أو إذا تمَّ قبولها، وثمَّة غموض كبير بخصوص ما يعنيه هذا. ففي بعض الأحيان يبدو أنَّ هذا التلميح يشير ببساطة إلى أنَّ الدولة الشرعية دولة حقيقية. والشرعية بهذا المعنى لا تثير أيَّ اهتمام. وفي أحيان أخرى، توحي فكرة الاعتراف أو القبول بأنَّ الدولة لكي تكون شرعية تحتاج إلى نيل اعتراف الدول الأخرى. كما لو أنَّ الشرعية نوع من الانتماء إلى منظمة أو نادٍ مُعيَّن. وحتى لو كان أعضاء هذا النادي غير فاسدين فإنَّ هذه الفكرة بدورها تبدو غير مثيرة للاهتمام. والسؤال الذي يطرح نفسه: ما الشروط التي يجب فرضها من أجل نيل العضوية؟

في العلوم الاجتماعية، تفرض علينا التفسيرات المستمَّدة من فيبر أن نفهم شرعية الدولة في حدود مواقف الرعايا. سيقول الساذج إنَّ الدولة تكون شرعية طالما أنَّها موضع تعظيم من قبل رعاياها، الذين هم غير واضحين تماماً ما لم نفهم ما الذي يجعل شخصاً ما يعظِّم دولة معينة. ربما ينظر الناس إلى دولتهم باعتبارها شرعية عندما يعتقدون أنَّها قانونية أو مبررة. لكن إذا قبلنا ذلك، فمن الممكن أن يكونوا مخطئين، وعندئذ سيكون السؤال المثير للاهتمام سؤالاً يتعلق بشروط القانونية (the conditions of lawfulness) أو التبرير. ربَّما تعتمد الشرعية على مواقف الناس، لكنَّ السؤال الأول سيكون: ما المواقف التي ينبغي أن تكون لدينا؟

وبالتالي، ما الذي يجب على الدولة فعله كي تكون شرعية بمعنى أكثر وضوحاً؟ إذا كانت دولة شرعية فإنَّ لها وضعاً مُعيَّناً. ذلك أنَّ وجودها على الأقل مسموح به، وقد يكون لديها حقُّ (ادعاء) الوجود. توجد دولة مُعيَّنة إلى الحدِّ الذي يجعل منطقة ما وسكانها ينتظمون سياسياً (كما وصفنا سابقاً)، وعندما يتمُّ الاعتراف بالكثير من سلطات الدولة المتعلقة بالحكم من قبل هيئات مُهمَّة من الناس. الدول أشكال من الحكم، وهي تدَّعي سلطات مُعيَّنة وحريات وحقوقاً متصلة بالحكم. ربَّما تعطي الشرعية أيضاً هذه الأشياء. سنقول إنَّ الدولة الشرعية، في الحد الأدنى، دولة ذات حريَّة. ويفترض أن يكون لديها حقُّ ادعاء الوجود. ويفترض أيضاً أن تمتلك الحرية أو الحق في وضع القوانين والحكم بواسطتها وتنفيذها باعتبار هذا الأمر شيئاً ضرورياً لحفظ النظام والغايات الأخرى. ستكون الشرعية بهذا المعنى البسيط هي الحق في الوجود والحكم.

غالباً ما يعتقد أنَّ الحقَّ في الحكم يستلزم التزامات بالطاعة. ومن النافل أن نقول إنَّ من واجبنا الانصياع لأيِّ قانون صالح (يخلق الالتزام).[6] وإذا ما كان هناك قانون يخلق الالتزام وهو صالح

6ـ ترجع صياغتي المزعجة إلى حقيقة أنَّ الكثير من القوانين لا تخلق الالتزامات ولا تعترف بها (مثل القوانين التي تخلق السلطة).

وينطبق علينا، فإنَّنا حينها ملزمون. وغالباً ما يُقال إنَّ هذا الالتزام مجرَّد التزام "قانوني" وليس التزاماً "أخلاقياً" بالضرورة. ومن شأن مفهوم يتجاوز المفهوم الأدنى للشرعية أن يفسّر الحق في الحكم باعتباره حقاً يستلزم التزاماً أخلاقياً بطاعة القانون. فإذا كانت الدولة شرعيَّة بهذا المعنى الأقوى، فسيكون عندها من الخطأ والظلم بالنسبة إلى مواطن مُعيَّن أن ينتهك قانونا صالحاً (ما عدا في الظروف الاستثنائية).

من المفيد أن نُميِّز في هذه النقطة بين المفهوم الأقوى والمفهوم الأضعف للشرعية. تمتلك دولة شرعية ما حقَّ ادعاء الوجود والحكم. والحقُّ في الوجود يستلزم من جانب الدول الأخرى التزامات بألّا تهدِّد وجودها بطرق معينة (مثلاً، ألَّا تهاجمها هذه الدول أو تحتلها). سأقول إنَّ دولة ما تكون شرعية إذا كان حقها في الحكم يستلزم أنَّ الدول الأخرى ملزمة بألَّا تحطمها، لكنَّها غير ملزمة بالضرورة بطاعتها. وعلى العكس من ذلك، فإنَّ الدولة تكون شرعية بشكل كامل إذا كان حقها في الحكم يقتضي إلزام الرعايا، أو المواطنين على الأقل، بطاعة (أيِّ قانون صالح). ربَّما يتمُّ التفكير في هذا الإلزام باعتباره إلزاماً عامَّاً بطاعة القانون، الأمر الذي يتطلب من المرء الامتثال لأيِّ قانون ينطبق عليه ما عدا في الحالات التي يشير إليها القانون (مثلاً العصيان المبرَّر أو المقبول). قد يكون الفهم الثاني الأقوى للشرعية أكثر شيوعاًفي النقاشات المعاصرة[7]، لكنَّني أعتقد أنَّ استدعاء المفهوم الأضعف أيضاً يُلقي مزيداً من الضوء على المسألة.

ما الذي يؤسِّس الشرعية الدنيا؟ لنفترض أنَّ دولة ما عادلة[8]. أي لنفترض أنَّها تحترم قيود العدالة ولا تتصرَّف بظلم. ولنفترض إضافة إلى ذلك أنَّها توفِّر العدالة لهؤلاء الذين يخضعون لحكمها؛ إنَّها تُشرِّع القوانين وتنفِّذها، وتبتُّ في النزاعات، وتوفِّر الآليات الضرورية لاتخاذ القرارات الجماعية (كالعقود وقانون الشركات والحكومات المحليَّة والبرلمانات). تسعى بعض القوانين، فضلاً عن عدد من البرامج الاجتماعية، إلى تحقيق العدالة التوزيعية. وتستجيب الحكومة بشكلٍ عام لمصالح المحكومين وآمالهم العادلة، وأيُّ دولة من هذا النوع ستكون عادلة. ولنفترض،

7ـ شرعية دولة ما... هي حقها الحصري في أن تفرض واجبات جديدة على الرعايا عبر الشروع في وضع تعليمات ملزمة قانونياً، لجعل هذه التعليمات تطاع، ولإجبار الذين لا يمتثلون (Simmons, 1999: 137). ويعتقد عادة أنَّ "تبرير الدولة" يعني إظهار أنَّ هناك واجبات كونية تلزم بطاعة القانون ...، والهدف من تبرير الدولة هو إظهار أنَّ كلَّ واحد، من حيث المبدأ، داخل أراضيها مُلزَم باتباع القوانين والمراسيم (Wolff, 1996: 42).

8ـ "أليست الممالك بلا عدالة مُجرَّد عصابات لصوص كبيرة؟" (Augustine, 1984: 30). "العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، مثل الحقيقة بالنسبة إلى أنساق الفكر" (Rawls, 1971: 3).

بالإضافة إلى ما سبق، أنَّها فعَّالة نسبياً في أنشطتها. لقد أكَّدت في مكان آخر أنَّ الدولة الفعَّالة والعادلة نسبياً دولة مبررة، وهذا التبرير يُقدِّم الحدَّ الأدنى من الشرعيَّة (Morris, 1998: chs 4 and 6).

ومع ذلك، قد يعتقد البعض أنَّ الخلافات حول العدالة أكثر بكثير من أن تجعل العدالة أساساً للشرعية، وقد اعتقد البعض أنَّ أحد المبررات الأساسية لوجود الدول هو غياب اتفاق حول العدل أو الحق. ويبدو أنَّ المواقف من هذا النوع باتت شائعة اليوم في كلٍّ من أمريكا الشمالية وأوروبا. ربَّما تكون الدول ذات السيادة، حسب وجهة النظر هذه، في حاجة إلى نظام اجتماعي بشكل كبير نظراً إلى أنَّ لدى الناس وجهات نظر متضاربة بخصوص العدل. والمقصود أنَّه حيث وجد القليل من الاتفاق حول العدل والفضائل الخلقية الأخرى، لا يمكن لهذه المعايير أن تكون أساساً للشرعية. ربَّما تُفهم التفسيرات "الواقعية" (Realist) الشرعية على هذا النحو (انظر مثلاً: Morgenthau, 1978). وربَّما يكون هذا النوع من المواقف أكثر وجاهة إذا ما نظرنا إليه على أنَّه مُستمَّد من نوع من الشكِّ في الأخلاقية (morality) أو "العقل السديد" (right reason). ويمكن قراءة هوبس باعتباره واحداً من المبدعين لهذه الفكرة. يمكن أن يفهم الحاكم لديه على أنَّه حكم (arbitrator) صار ضرورياً بسبب الخلاف والنزاع:

وكما هو الحال في خلاف يتعلق بمسألة حسابية، يجب على طرفي الخلاف أن ينصبا بمحض إرادتهما عقلاً سديداً؛ عقلاً يرجع إلى حكم أو قاضٍ يقبل كلاهما حكمه؛ وإلا صار جدالهما شجاراً عنيفاً، أو يبقى بلا حل، نظراً إلى افتقارهما إلى عقل سديد أنشئ من قبل الطبيعة (Hobbes,1651:ch. 5, 3–32).

وإذا كان الخلاف الأخلاقي يجعل العدالة معياراً غير مناسب للشَّرعية، فإنَّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل يوجد بديل لاستعماله؟ لقد فكَّرت في مكان آخر في ما دعوته "التبرير العقلاني" (rational justification) (Morris, 1998: 114–15, 122–7, 134–6, 160–1). ربما نقول إنّ التبرير العقلاني لدولة ما يتمُّ تقديمه عندما يكون لدى الناس المعنيين بالأمر أسباب تدعوهم إلى احترام قوانينها وإلى دعمها بطرق مختلفة. وبشكل أوسع قد تكون لديهم أسباب للقيام بدورهم في دعم الدولة والحفاظ عليها. والآن من المستبعَد تماماً بالنسبة إلى كثير من الدول أن تكون من النوع الذي يمدُّ (فعليًّاً) جميع الرعايا بالأسباب التي تدفعهم إلى طاعة كلِّ القوانين (فعليًّاً)، حتى لو اعتمدنا العقوبات لتقديم الأسباب من النوع المناسب. ربَّما تكون الكثير من الدول التي تمدُّ غالبية الرعايا بالأسباب دولاً مُستبِّدة أو قادرة على ارتكاب شرور مختلفة. وبالتالي، من المشكوك

فيه أن يكون التبرير العقلاني هو النوع الذي يجب أن نطلبه. ويبدو أنَّ ما نحتاجه هو بعض أنواع التبرير الأخلاقي.[9]

لا ريب في وجود خلاف كبير حول العدالة، فضلاً عن أشياء أخرى كثيرة. لكن ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ الحديث عن عدم وجود اتفاق حول العدالة حديث مبالغ فيه. فبينما يوجد خلاف كبير حول العدالة التوزيعية والحقوق المتعلقة بالملكية وعقوبة الإعدام وما شابه ذلك، يوجد اليوم إجماع لافت للنظر حول عدد من المسائل ـ مثلاً، أنَّ الرِّقَ خاطئ (للغاية)، وأنَّ لدى الأشخاص حقوقاً أساسية مؤكَّدة تتمثل في ألَّا يتعرضوا للقتل، ولا أن تُقيَّد حرياتهم بلا سبب، وأنَّ التعذيب يجب ألَّا يستعمل إلا نادراً، هذا إذا جاز استعماله أصلاً، وأنَّه من الخطأ تهديد الأبرياء أو إلحاق الأذى بهم. وغالباً ما يتعلق الخلاف حول العدالة بتحديد المبادئ المقبولة على نطاق واسع. مثلاً، تفترض جميع الأطراف المساهمة في الجدالات المعاصرة حول الإجهاض والانتحار بمساعدة الغير وعقوبة الإعدام، أنَّ القتل عموماً أمر خاطئ. ويوجد خلاف كبير في الهوامش، لكن يبدو أنَّ اتفاقاً أساسياً وكبيراً يوجد كذلك. وحتى لو كانت الكثير من القواعد تتطلب تحديداً أو تخصيصاً ـ مثلاً تحتاج القواعد التي تحظر السرقة أو الاعتداء بشكل دائم إلى أن تطبَّق على حالات محيرة وجديدة ـ فإنَّ هناك بعض القواعد المتعلقة بالعدل والتي يبدو أنَّها مقبولة وقابلة للتطبيق على نطاق واسع قبل إنشاء المؤسسات التشريعية والقضائية. يبدو أنَّنا قد نكون قادرين بشكل جيد جداً على تقويم (evaluate) دولنا بواسطة الكثير من معايير العدالة.

ما الذي يتعيَّن على دولة ما فعله كي تكون عادلة؟ من المحتمل أن تكون الدولة العادلة هي أوَّلاً وقبل كلِّ شيء الدولة التي تحترم قيود العدالة. تفرض العدالة قيوداً على سلوك الأشخاص (ونواياهم)، وعلى المؤسسات فيما يبدو.وقد نفترض أنَّ الكثير من هذه القيود تتخذ شكل واجبات وحقوق (أخلاقية). عندها يجب على الدول أن تحترم حقوق الأفراد (الأخلاقية) وتؤدي الواجبات المستحقة لهم. ويجوز أن نفترض أنَّ كلَّ واحد منَّا له حقوق تتعلق بحيواتنا وحرياتنا وممتلكاتنا، على الرغم من أنَّ الأسئلة الصعبة تتعلَّق، كما قلت، بمداها وطبيعتها. لا يوجد أيُّ شيء مثير للجدل في قولنا إنَّ أنظمة ألمانيا النازية والاتحاد

9 ـ دافع عدد من المنظِّرين المعاصرين عن الديمقراطية باعتبارها، من الناحية الإجرائية، وسيلة عادلة لاتخاذ القرارات عند مواجهة خلاف خطير حول العدالة. وقد أكَّد هؤلاء المفكرون أنَّ المؤسسات الديمقراطية ضرورية لإضفاء الشرعية على الدول (انظر: Christiano, 1996). انظر أيضاً: (A. Buchanan (2002)). وبخصوص دعوى مشابهة عن الشرعية الديمقراطية وكذلك بخصوص مفهوم للشرعية مشابه لمفهوم موريس (Morris (1998)).

السوفيتي السابق والصين والعراق،...إلخ، أنظمة تنتهك حقوق الكثيرين المتعلقة بالحياة والحريَّة والملكيَّة.

عادة ما تدَّعي الدول السيادة والحق الحصري في استعمال القوَّة، ولا يفترض أن يستعمل الأفراد القوة بدون إذن من الدولة. غالباً ما يُقال إنَّ الدول لديها مهمَّة خاصة تتمثل في أنَّها تضمن ألَّا نحتاج إلى استعمال القوة بشكل فردي (لحماية أنفسنا على سبيل المثال)، وإذا صحَّ هذا فإنَّ الدول قد تكون، بناء على ذلك، مطالبة بتوفير العدالة باعتبارها مهمَّة من مهامِّها الأساسية. من المحتمل ألَّا تكون القيود المفروضة على قدرة المرء على استعمال القُّوة مجدية ولا مبرَّرة ما عدا باعتبارها جزءاً من مجموعة توفِّر للمرء حماية أفضل. وحينها، قد تتطلَّب العدالة من الدول ليس فقط أن تحترم قيود العدالة، وإنَّما أن توفر العدالة أيضاً. فما الذي قد يكون مشاركاً في توفير الدولة للعدالة؟ تضع الدول في العادة القوانين وتنفِّذها وتبتُّ في النزاعات، وتوفِّر الآليات المناسبة لاتخاذ القرارات الجماعية، إنَّها تسعى أيضاً إلى تحقيق العدالة التوزيعية.

من الوارد أن نطلب من الدول حينها أن تحترم العدالة وتوفِّرها. ولنفترض أنَّنا قلنا إنَّ دولة ما تكون مبرَّرة طالما أنَّها عادلة (وفعَّالة). والآن لا دولة ستكون، أو لا يمكنها أن تكون، نتيجة لذلك، مبرَّرة. «للأفراد حقوق ...، وهذه الحقوق تصل حدَّاً من القوة واتِّساع النطاق ما يجعلها تثير السؤال التالي: ما الشيء، أيَّاً كان نوعه، الذي يحتمل أن تفعله الدولة ومسؤولوها؟ وما مقدار الحيِّز الذي تركته الحقوق الفردية للدول؟ (Nozick, 1974: ix). ربَّما تكون قيود العدالة من النوع الذي يشغل كلَّ الحيز الأخلاقي أو على الأقل لا يترك مجالاً لتمارس الدولة مهامها أو حتى وجودها فيه. مثلاً، هل يجب أن نمتلك حقوقاً طبيعية لا يمكن إلغاؤها (أو لا يمكن إلغاؤها تقريباً)، وهي حقوق تتعلق بحياتـ(نا) وحريتـ(نا) وممتلكاتـ(نا)؟ ومن المشكوك فيه حينها أنَّ الدولة قد تفعل أيَّ شيء محتمل دون أن تنتهك حقوقنا (المعنوية).

يبدو أنَّ الحقوق الطبيعية ـ وهي حقوق قائمة بمقتضى طبيعة من يحوزونها ـ تُقيِّد الدول بمطالبتها بالحصول على موافقة المحكومين. ويفترض هذا، في الواقع، أنَّ الحقوق تحمي الاختيارات. من الشائع الآن في الأدبيات المتعلقة بالحقوق التمييز بين حسابات الاختيار (أو الإرادة) وحسابات الفائدة (أو المنفعة). تفهم هذه الأخيرة الحقوق باعتبارها مصالح أو منافع تجبُ حمايتها، في حين تتصوَّر الأولى الحقوق باعتبارات اختيارية محميَّة. في الحالة الأولى، تحمي الواجبات المترابطة المصالح أو تضمن المنافع، وفي الثانية، تحمي الواجبات (والسلطات المرافقة لها) الاختيارات. وسوف تؤدي الموافقة إلى تعليق أو ضياع (محدود) لحقوقنا وبالتالي ستكون شرطاً لتدخل الدولة

المبرَّر. غير أنَّ حقوقنا الأساسية قد تكون مفسَّرة بشكل أفضل باعتبارها تحمي مصالحنا ومنافعنا. وبناء على هذا التأويل فإنَّها لن تقف عائقاً أمام الدول، على الأقل بالسهولة التي يحمي بها الاختيار الحقوق. يمكننا أن ندَّعي عندئذ أنَّه لضمان الحقوق تشكَّلت الحكومات وسط البشر، وأنَّ احتمال تغيير الناس للحكومات أو إلغائها يصبح "تدميراً لتلك الحقوق"، بدون إقرار مبدأ جيفرسون (Jefferson) الذي يفيد أنَّ الحكومات تستمدُّ "سلطاتها العادلة من موافقة المحكومين".

يمكن للموافقة أن تكون شرطاً ضرورياً للشرعية أو شرطاً كافياً فقط (أو هما معاً). فإذا افترضنا أنَّ الموافقة كافية لإضفاء الشرعية على الحكومات أو الدول العادلة فقط (بشكل معقول)، عندها يجب أن نفكِّر في نظرية الموافقة باعتبارها تأكيداً لضرورة الموافقة وكفايتها بالنسبة إلى الشرعية. وتُعدُّ الدعوى القائلة إنَّ الموافقة كافية أقلَّ إثارة للجدل بين الاثنتين (انظر::Simmons, 1979 57; 1993: 197–8 و Green, 1988: 161–2; Beran, 1987). إنَّ الدعوى التي تؤكِّد ضرورتها (الموافقة) هي التي تثير قلقاً أكبر، ومن جهتي، أميل إلى اعتبار أنَّها تُشكِّل لبَّ نظرية الموافقة أو النزعة الموافقاتية (consentualism) في السياسة. وقد أيَّد الكثير من المدافعين عن الموافقة كذلك الشرعية القائمة على الموافقة بالنسبة إلى بعض الدول أو أنواع من الدول (مثل الجمهوريات والديمقراطيات)، غير أنَّ هذا لا ينبغي أن يكون جزءاً من النظرية. تُعدُّ نظرية الموافقة تفسيراً معيارياً، ويُحتمل أنَّ جميع الدول الحقيقية تفشل في تلبية شروطها المتعلقة بالشرعية، وهذا ما يؤكِّده في الواقع كثير من المنظِّرين المعاصرين للموافقة.

ينبغي تمييز الموافقة عن الإجماع (consensus) أو الاتفاق العام. تعتمد معظم أشكال التنظيم السياسي إلى حدٍّ ما على الإجماع أو الاتفاق. لكنَّ الأخير يرتبط إلى حدٍّ كبير بالمعتقدات (أو القيم) المشتركة. وتُستخدم هذه المصطلحات في بعض الأحيان لتشير إلى ما هو أكبر، إلَّا أنَّها تحيل أساساً على الاتفاق في المعتقد أو الفكر (أو القيمة).[10] وعلى العكس من ذلك، فإنَّ الموافقة تنطوي على الالتزام أو التعهد من قبل الإرادة. فلا يمكن اعتبار شيء ما موافقة إلَّا إذا كان تعهداً مُتروِّياً. ومن الناحية المثالية، يُعتَبر فعلٌ ما موافقةً إذا كان إخباراً فعَّالاً ومتأنياً عن نيَّة تروم إحداث تغيير في

10 ـ ينبغي تمييز الموافقة بهذا المعنى عن "الموافقة المؤيدة" في هامبتون (Hampton).1997: 94–7

* نسبة إلى عالم الاقتصاد الإيطالي ويلفريدو باريتو (Vilfredo Federico Damaso Pareto). يتحدَّث باريتو عن أنَّ الدولة الاجتماعية تكون ذات كفاءة باريتية عندما لا يوجد بديل ممكن لها، وفي هذه الدولة سيوجد فرد واحد على الأقل ميسور الحال، بينما لا يوجد أيُّ فرد في فقر مدقع، أي أنَّنا أمام دولة يجب أن تُحسِّن أحوال مواطنيها إلى أبعد حدٍّ ممكن. انظر:

Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998), p 6332

الوضع المعياري للمرء (أي تغيير حقوقه أو واجباته). لا بُدَّ أن تكون الموافقة طوعية، وإلى حدٍّ ما، معلنة، ويمكن أن تكون صريحة (مباشرة)، أو يمكن أن تكون مضمرة أو ضمنية (غير مباشرة)، وهما على حدٍّ سواء صيغتان من صيغ الموافقة الفعلية. وعلى النقيض من ذلك، لا تُعدُّ الموافقة (غير الفعلية) الافتراضية موافقة.

ينبغي النظر إلى نظرية الموافقة باعتبارها موقفاً فلسفياً متميزاً، وهو موقف يعارض التقاليد الأخرى التي تجد أنَّ نظام الحكم أو النظام السياسي يجب أن يكون طبيعياً، أو التي تعتبر أنَّ الحكومة أو القانون مُبرَّران بفوائدهما. وفيما يتعلَّق بالمصلحة المشتركة، نجد أنَّ التقليد الباريتي* (Paretian) وأشكالاً من النزعة التي تحكم على التصرف انطلاقاً من نتائجه (consequentialism) يسعيان إلى تأسيس الشرعية الكاملة على ما يقوم به النظام السياسي لأجل رعاياه وغيرهم (بخصوص ما سبق انظر:J.Buchanan,1975 و Gauthier, 1986). ربما تطلب تقاليد أخرى أكثر ميلاً إلى النزعة التشاركية مشاركة فعَّالة من قبل المواطنين بالنسبة إلى الشرعية. لا ينبغي خلط نزعة الموافقة السياسية مع هذه التقاليد الأخرى، رغم أنَّها قد تكون مترابطة ترابطاً وثيقاً من الناحية التاريخية، كما يجب بكلِّ تأكيد تفادي أيّ خلط بينها وبين نظريات الموافقة الأخرى المزعومة التي تُؤسِّس الشرعية على الإجماع أو الاتفاق.

يبدو أنَّ نتيجة المنظِّرين المعاصرين للموافقة تفيد أنَّه لا توجد فعلياً أيَّة دول تلبِّي شروط تفسيرهم للشرعية الكاملة. والأمر ببساطة أنَّ قِلَّة من الناس، من المواطنين «المجنسين» والمسؤولين وحدهم، يوافقون صراحة أو ضمناً على دولتهم. ومن غير المقبول تأويل التصويت في الانتخابات الديمقراطية على أنَّه تعبير عن الموافقة المطلوبة، ولا يبدو أنَّ الإقامة وحدها وما شابه من نمط التزامات الإرادة التي يطلبها منظِّرو الموافقة من أجل الالتزام. نتيجة لذلك، قد لا يكون لدى معظم الناس الالتزام العام الذي يدفعهم إلى طاعة قوانين دولهم، ذلك الالتزام الذي يُعتقد أنَّه لديهم في العادة.

إنَّ البتَّ في التحدي الذي تواجهه شرعية الدولة انطلاقاً من نزعة الموافقة يُعدُّ مسألة معقدة ولا يمكن بحثها هنا. أمَّا الآن فاسمحوا لي أن ألخِّص بعض الأفكار المتضمنة في نقاشنا. لنفترض بصورة معقولة أنَّ الدول الفعَّالة والعادلة مبرَّرة، ومن ثمَّ فهي شرعية بالحدِّ الأدنى، يبدو أنَّ هناك حاجة إلى شيء إضافي للحصول على الشرعية الكاملة والالتزام بطاعة القانون، والكتابات المتعلقة بهذه المسألة أساسيَّة جدَّاً (انظر:Edmundson, 1999)، والنقاشات المتعلقة بهذه المسألة لا يمكن استكشافها بشكل كافٍ هنا. وقد أكَّد الكثيرون أنَّ شروط ما دعوته الشرعية الكاملة يصعب

تحقيقها حتى في الدول المبرَّرة أو التي نالت الحدَّ الأدنى من الشرعية. وقد لقي هذا الموقف دفاعاً من جانبي (في Morris, 1998)، ومن جانب جون سيمونز (John Simmons) بطرق مغايرة (1979، 1993). وإذا كانت دولةٌ ما قد نالت الحدَّ الأدنى من الشرعية، وليس الشرعية الكاملة، فإنَّ التزامات المواطنين والرعايا الآخرين ستكون مشابهة لالتزامات الأجانب. فحتى حين لا يكون هؤلاء الأجانب في أراضي دولة شرعيَّة، فإنَّهم ملزمون بألَّا يُقوِّضوا مؤسساتها، وربَّما بدعمها أو مساعدتها في ظروف مُعيَّنة. فليس لدى من هم ليسوا مواطنين التزام عام بطاعة قوانين الدول الشرعية التي لا ينتمون إليها، أو التي لا يجدون أنفسهم في أراضيها. ولدى مواطني أيِّة دولة لديها الحدُّ الأدنى من الشرعية فقط الأنواع ذاتها من الالتزامات: فهم ملزمون بألَّا يُقوِّضوا مؤسساتها، وبأن يدعموها أو يساعدوها في ظروف مُعيَّنة، لكن ليس لديهم التزام عام بأن يطيعوا كلَّ قانون من قوانينها (في غياب علاقة خاصة، كحلف اليمين على الطاعة مثلاً).

الشرعية الكاملة مطلوبة بالنسبة إلى الالتزام العام بطاعة القانون. لكن يمكننا أن نتساءل، ما الذي يترتَّب على التزام كهذا؟ كما قلت سابقاً، يتطلب الالتزام العام بطاعة القانون من المرء الامتثال لأيِّ قانون ينطبق عليه ما عدا في الظروف التي يشير إليها القانون (كالعصيان المبرَّر أو المسموح به). ويفترض عادة أنَّ شخصاً ما ملزم لديه دائماً سبب (من نوع قوي أو استباقي) لكي يمتثل. غير أنَّه يمكن رفض هذا، وافتراض أنَّ الالتزامات لا تنطوي دوماً على أسباب تدعو إلى الامتثال. وعادة ما يُصنَّف الموقف الأول بأنَّ نوعاً من «النزعة الداخلية» (internalism) في النظرية الأخلاقية، بينما يُصنَّف الثاني بأنَّه نوع من النزعة الخارجية (externalism)، لذلك فإنَّ التساؤلات المتعلقة بالشرعية والإلزام والفعل أكثر تعقيداً ممَّا اعتقدناه. إنَّه لمن الممكن أن نعتقد أنَّ الدول يمكن أن تكون شرعية تماماً، لكنَّ المواطنين يفتقرون إلى الأسباب التي تدعوهم إلى الامتثال، وفي هذه الحالة لن يكون لديهم بالضرورة من الأسباب التي تجعلهم يمتثلون للقانون أكثر ممَّا سيكون لديهم إذا كانت الدولة التي نتحدث عنها مُجرَّد دولة ذات شرعية من المستوى الأدنى. فبدون افتراض أنَّ تلك الالتزامات تُقدِّم دائماً أسباباً قوية أو استباقية، لن تكون الشرعية الكاملة أكثر إلحاحاً من الشرعية ذات المستوى الأدنى.

الأمم والدول القوميَّة

غالباً ما يجري الحديث عمَّا دعوته "دولاً" (states) باعتبارها "أمماً" (nations)، وهذا مُربكٌ لكنَّه مفهوم. لا نضع تمييزات في الأحوال العادية مالم يكن ذلك ضرورياً، وغالباً ما لا تعني لفظة "دولة" شيئاً آخر غير "بلد". إضافة إلى ذلك، يُستعمل مصطلح "ولاية" (state) في اللغة الإنجليزية الأمريكية لتسمية الوحدات الفرعية المكوِّنة للنظام الفيدرالي الأمريكي، ويستعمل في بعض الأحيان

للإحالة على الحكومة (لم يكن ممكناً تسمية الأمم المتحدة بالولايات المتحدة العالمية). تُدعى الدول، بالمعنى الذي كنَّا نناقشه «الدول القومية» كذلك، ربَّما لتمييزها عن المدن (poleis) اليونانية أو المدن-الجمهوريات من عصر النهضة. وإذا ما اعتقدنا أنَّ الدول والأمم شيئان مختلفان، فإنَّ مسألة مثيرة للاهتمام تظهر، وهي تتعلق بما إذا كانت الدول يجب أن تكون دولاً قومية. ولطرح هذا السؤال نحتاج إلى أن نميز بين الدول والأمم.

الأمَّة، بالمعنى الذي يهمُّنا هنا، هي مجتمع يرتبط المنتمون إليه بمشاعر التضامن والهويَّة الواعية بذاتها، القائمة على روابط أخرى (كالتاريخ والأرض والثقافة والعرق و»الإثنية» واللغة والدين والعادات. بهذا المعنى ستشكل جماعة من الناس أمَّة طالما أنَّ المنتمين إليها يتقاسمون خصائص مُعيَّنة، وطالما أنَّهم على وعي بهذه الحلة المشتركة ويدركون بعضهم بعضاً بناء على هذه الخصائص المشتركة. وبالتالي، ستكون الأمم عبارة عن تشكيلات من الأفراد لهم تواريخ ولغات وثقافات مشتركة، والمنتمون إلى أمَّة ما يدركون الأعضاء الآخرين بناءً على امتلاكهم لهذه الصفات (انظر:Morris, 1998: ch. 8) ربما يكون هذا التحديد غير مكتمل، نظراً إلى أنَّ العديد من القوميات تتأسَّس في ما يبدو على السمات العرقية (مثل اليابان) وربَّما يُعتبر التاريخ المشترك تاريخاً ينطوي على أصل مشترك (انظر أدناه). لكنَّ هذه الطريقة في تحديد الأمم سوف تساعدنا في تفسير بعض الطرق المهمَّة التي يفهم بها البشر أنفسهم، كما ستساعدنا في تقويمها.

وما أن تصبح الدول والأمم متمايزة حتى يصبح عدد من العلاقات الممكنة واضحاً. وبما أنَّ الكرة الأرضية بأسرها هي الآن أراضٍ تحت سيطرة الدول، فإنَّنا لا نجد أيَّة أمَّة لا تلتحم بدول مُعيَّنة. وبالتالي يمكننا استبعاد إمكانية علاقة «أمَّة واحدة، لا دولة». والاحتمالات الأساسية المتبقية هي:

أمَّة احدة + دولة واحدة (مثل اليابان وألمانيا).

أمَّة واحدة + دول متعددة (مثل الباسكيين والأكراد).

أمم مُتعدِّدة + دولة واحدة (مثل كندا وسويسرا وبلجيكا).

يُعدُّ الاحتمال الأول الأبرز بين الاحتمالات الثلاثة، كما أنَّه يُمثل الموقف المتبنَّى من قبل القوميين والمدافعين عن الرأي القائل إنَّ المنتمين إلى قوميَّة مُعيَّنة يستحقون دولة خاصة بهم. وقد زعم البعض أنَّ النزعة القومية (nationalism)، أي المبدأ الذي يرى أنَّ "الوحدة القومية والسياسية يجب أن تكونا منسجمتين"، "تحدد معيار الشرعية بالنسبة إلى الوحدة السياسية في العالم الحديث" (Gellner, 1983: 1, 49). وثمَّة دعوى تتصل بالسابقة تفيد أنَّ القومية تمثل أساس شرعية الدول: "النزعة القومية ... ترى أنَّ النمط الشرعي الوحيد للحكم هو حق تقرير المصير القومي" (Kedourie, 1993: 1).

إنَّه لأمر خاطئ، وإن يكن مفهوماً، أن نُحدِّد النزعة القومية كما فعل غلنر (Gellner)؛ فلا يسعى بعض ذوي النزوع القومي إلى تأسيس دولة لشعبهم، وتحديد النزعة القومية في حدود إقامة الدولة يطرح سؤالاً ضدَّ النزعة القومية "الليبرالية" أو الفوضوية والمواقف المعتدلة الأخرى. ربَّما نتوقع أنَّ معظم الحركات القومية المعاصرة سوف تطالب بدولة لشعبها، لكنَّ المرء يستطيع أن يكون ذا نزعة قومية دون أن يكون ذا نزعة بالدولة.

وبالنسبة إلى الدعوى القائلة إنَّ القوميات يحقُّ لها أن تصبح دولاً، فإنَّ أفضل حالاتها أنَّها ملائمة إلى حدٍ بعيد، لكنَّها لن تنسجم مع الحقِّ في إقامة الدولة لكلِّ قومية.[11] إنَّ أشكال الدفاع عن المبدأ القومي القائم على الحكم الذاتي مطالبة بأن تجيب عن التساؤلات التالية: لِمَ يجب أن يتخذ الحكم الذاتي شكل دولة (على عكس الفيدرالية الديمقراطية)؟ ولم تُعدُّ القوميات الوحدة المناسبة للحكم الذاتي؟

ربَّما نفكِّر في الدول القومية باعتبارها مزيجاً من «أمَّة واحدة + دولة واحدة». وإذا لم تكن الحالة أنَّ كلَّ أمَّة يحقُّ لها أن تصبح أو يجب أن تصبح دولة متميزة، وبناء على ذلك، إذا لم تكن كلُّ دولة ستكون دولة لقومية واحدة، فما الدول القومية حينها؟ معظم الدول اليوم وطوال القرنين الأخيرين كانت دولاً متعدِّدة القوميات. وبهذا الخصوص، ليست التعددية الثقافية اختراعاً جديداً. لنأخذ فرنسا مثلاً: يبدو أنَّ وجود الباسكيين والكطلانيين والبروطانيين يجعلها بلداً متعدد الثقافات. وبالمثل، فإنَّ الولايات المتحدة الأمريكية بلد مُتعدِّد الثقافات، والكثير من الأمريكيين يُحدِّدون أنفسهم صراحة بطرق تربط بين قوميتين (مثلاً، أمريكي ـ إيطالي). وما يثير الاهتمام أنَّ هاتين الدولتين قديمتان نسبياً، إضافة إلى أنَّهما تتقاسمان تقليداً أنواريّاً يعادي النزعة القومية؛ وقد ولدت كلتاهما من رحم النضال الثوري للقرن الثامن عشر باسم المبادئ الكونية. وحتى لو كانتا بلدين مُتعدِّدي الثقافة، فضلاً عن أنَّهَما تعاديان، بطريقة، ما النزعة القومية، فإنَّهما تبدوان، بمعانٍ مُعيَّنة، دولتين قوميتين من النوع نفسه. كلٌّ منهما دولة طوَّرت ثقافة "وطنية" يسهل التعرف عليها من قبل الأجانب، والمنتمون إليهما تحرِّكهم مشاعر الولاء الوطني بكلِّ سهولة. أمَّا بخصوص تحديد القومية الذي توسلت به، فإنَّ هناك طريقة يمكننا أن نقول عبرها إنَّ فرنسا والولايات المتحدة أصبحتا بطريقتهما الخاصة دولتين متعددتي القوميات وبالتالي دولتين قوميتين.

ثمَّة سؤال مثير للاهتمام يتعلَّق بما إذا كانت هناك توجُّهات لدى الدول تجعلها تصبح، مع مرور الوقت، دولاً من النوع القومي، على الأقل إلى المدى الذي يجعلها ذات ثقافة مشتركة، وأعضاؤها

11ـ قدَّمت إحدى أفضل الحالات من طرف مرغليت (Margalit) وراز (Raz1990).

يُطوِّرون مشاعر الولاء الوطني. ربَّما تميل الدول التي أقامتها المجتمعات الحديثة لتكون من الناحية السياسية دولاً، إلى أن تصبح دولاً وطنية. وحتى لو كانت القوميات لا تحتاج إلى أن تكون دولاً، وربَّما ليست دائماً كذلك، فإنَّ الدول مع ذلك تميل إلى أن تصبح دولاً قومية.

البدائل

ثمَّة اتجاه في الفلسفة السياسية يميل إلى التفكير في الدولة بالتعارض مع «حالة الطبيعة» أوالفوضى. ومن المهم ألَّا نُفكِّر في هذه المفاهيم باعتبارها تستنفد كلَّ الأشكال الممكنة للتنظيم السياسي. وقد فهم هوبز، بطبيعة الحال، هذه البدائل باعتبارها جامعة مانعة: إمَّا الفوضى اللااجتماعية أو الدولة السيادية. ومن المهم، لاسيَّما في هذا الوقت، التفكير بحذر أكبر في مجموعة متنوعة من أشكال التنظيم السياسي التي ربَّما تكون متاحة لنا. إنَّ ميل العديد من الفلاسفة وبعض علماء الاجتماع، والأنثروبولوجيين بصفة خاصة، إلى التفكير في "الدولة" بشكل واسع يجعلها تشمل كلَّ أشكال التنظيم السياسي يُعدُّ أمراً خاطئاً، إنَّه يخفي تنوُّع طرق تنظيم حيواتنا.

لقد اجتاحت الدولة العالم باعتبارها الشكل الأساسي للتنظيم السياسي. واليوم باتت كلُّ بقعة من الأرض تقريباً دولاً قطرية. إنَّ نظام الدولة الذي كان في ما مضى أوروبيَّاً صار الآن يشمل الصين واليابان، فضلاً عن المستعمرات السابقة لكلِّ الإمبراطوريات الحديثة. غير أنَّ الانتشار العالمي لنظام الدولة لا يُنبئ عن الحجم الكامل لانتصار الدولة على أشكال التنظيم السياسي البديلة. لقد غزت الدولة خيالنا أيضاً، فالأمر لا يتعلَّق فقط بميلنا إلى نبذ الفوضوية. ذلك أنَّنا لا نتصوَّر بسهولة بدائل عديدة للدول. لدينا، على سبيل المثال، مشكلة تتعلَّق بفهم وضعية الهيئات «الدولية» المختلفة، وغالباً ما تُصنَّف المحاولات المؤسساتية لتنظيم الدول تصنيفاً غريزياً، باعتبارها، هي الأخرى، دولاً بدائية؛ فمثلاً جرى التفكير ذات مرَّة في الأمم المتحدة على أنَّها خطوة نحو "حكومة عالمية" (ستكون أكثر تهديداً إذا جعلت رأسماليَّة)، ويُخشى حالياً من الاتحاد الأوروبي بوصفه دولة فيدرالية محتملة، أي «الولايات المتحدة الأوروبية». وبالنظر كذلك إلى فهمنا لمخلفات السياسات الأوروبية السابقة على الدولة، من قبيل اللوكسمبورغ (دوقية كبرى)، أو ليختنشتاين وموناكو (إمارتان)، أو سان مارينو (جمهورية)، أو أندروا (توجد تحت السيادة المشتركة للرئيس الفرنسي وأسقف أورخيل (Urgel) من إسبانيا). وعادة نعتبر هذه دولاً. وليس من باب السخف أن نعتبر الفاتيكان دولة، على الرغم من أنَّه ليس لديها مواطنون (انظر:8–167 :Shaw, 1991). ويبدو كما لو أنَّ أذهاننا، فضلاً عن أصناف أنظمتنا القانونية، لديها حيِّز فقط لنوع واحد من الكيانات أو الوحدات.

لقد اكتمل انتصار الدولة أيضاً من الناحية المعيارية. فمن الشائع في الفلسفة السياسية أن نفترض أنَّ مجتمعاتنا دول، ويجب أن تكون كذلك، والأسئلة الصعبة التي تطرح نفسها تدور حول: ما الشكل الذي يجب أن تكون عليه؟ وما السياسات التي ينبغي على الحكومات تنفيذها؟ وما المثل التي يجب أن تخدمها إن وجدت؟ وما إلى ذلك. لقد أشرت في ملاحظاتي الاستهلالية إلى الميل العام إلى جعل الدولة موضوعاً للفلسفة السياسية الحديثة.

لننظر في قضية راولز، الذي يفهم أنَّ «الموضوع الأساسي للعدالة هو البناء الأساسي للمجتمع أو، بعبارة أدق، هو الطريقة التي توزع بها المؤسسات الاجتماعية الرئيسة الحقوق والواجبات الأساسية وتُحدِّد تقسيم المزايا المترتبة عن التعاون الاجتماعي». وهذه المؤسسات الرئيسة هي "الدستور السياسي والإجراءات الاقتصادية والاجتماعية الأساسية" (1971: 7).يُحدِّد راولز في كتابه "الليبرالية السياسية" (Political Liberalism) البناء الأساسي باعتباره "مؤسسات المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وكيف أنَّها تتناسب معاً داخل نظام موحَّد واحد للتعاون الاجتماعي من جيل إلى الجيل الذي يليه" (1996: 11). ويشير إلى أنَّه يعتبر البناء الأساسي "ديمقراطية دستورية حديثة". ومن المؤكد أنَّه يمكن التفكير في أنَّ المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي ليست متصلة بالدولة يمكن أن تعتبر بناء أساسياً، لكن من غير الواضح أنَّها ستُشكِّل بالضرورة نظاماً وحدوياً واحداً، ويبدو أنَّ راولز يفترض ببساطة أنَّ الدول الحديثة هي الأنسب لتفسيره للعدالة.[12]

لقد سبق أن رأينا كيف أنَّ الدول الحديثة انبثقت من الأنظمة السياسية في أوروبا العصر الوسيط المتأخر. كان لدى العالم الذي حلَّ محلَّه نظام الدولة الحديثة ترتيبات بديلة كثيرة. يذكر تشارلز تيلي (Charles Tilly) الإمكانيات التي توفِّرها هذه البدائل عندما يؤكد أنَّ انتصار الدولة الحديثة لم يكن حتمياً:

في القرن الثالث عشر، كانت هناك خمسة مآلات ما تزال مفتوحة (1) صيغة الدولة الوطنية التي ظهرت بالفعل؛ (2) فيدرالية أو إمبراطورية سياسية تحكم، ولو بشكل فضفاض، من قبل مركز

12ـ انظر أيضاً التحديد المؤثر للمساواة الذي عبَّر عنه ويل كيمليكا (Will Kymlicka): "تكون نظرية ما مساواتية (egalitarian) بهذا المعنى إذا كانت تقبل أنَّ مصالح أيٍّ عضو من أعضاء الجامعة هو قضية، وقضية بالتساوي. بعبارة أخرى، تقتضي نظريات المساواة أن تتعامل الحكومة مع مواطنيها باعتبارهم متساوين" (1990 : 5-4) ". تعتبر الدولة، في الكثير من الفلسفات السياسية المعاصرة، أمراً مُسلَّماً به إلى درجة لم يعد معها مرئيّاً.

واحد؛ (3) فيدرالية ثيوقراطية ـ كومنويلث ـ تتحد بواسطة بنية الكنيسة الكاثوليكية؛ (4) شبكة تجارية كثيفة بدون تنظيم سياسي مركزي واسع النطاق؛ (5) استمرار البناء "الإقطاعي" الذي كان سائداً في القرن الثالث عشر. (1975: 25–6)

يلاحظ تيلي أنَّ الإمبراطورية الرومانية تلتها الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة، ويذكرنا بألَّا ننسى إمبراطورية أو فيدرالية الهابسبرغ (Habsburg). كانت الجمهوريات ـ المدن في شمال إيطاليا ومدن شمال أوروبا لبعض الوقت بدائل للدول قابلة للتطبيق.

وحتى لو كانت الأنظمة السياسية المختلفة لأوروبا الوسطوية المتأخرة نماذج غير قابلة للتطبيق بالنسبة إلى عالمنا، فإنَّ سمات مُعيَّنة في هذه الأشكال الأقدم للتنظيم السياسي تمثل بدائل. يُخمِّن هيدلي بول (BullHedley) بأنَّه «من الممكن أن نتصور أنَّ الدول ذات السيادة ربَّما تختفي وتحلُّ محلَّها، ليس الحكومة العالمية، وإنَّما نظير حديث وعلماني من نمط التنظيم السياسي العالمي الذي وُجِدَ في العالم المسيحي الغربي في العصور الوسطى» (1997: 254). ومع ذلك، يصعب أن نقول أيَّ شكل يمكن أن يتخذه بديل نظام الدولة القابل للتطبيق. ويفترض أنَّ نمو القانون الدولي وتطوره سوف يحتلُّ مكاناً بارزاً في نظام عالمي جديد. لكن من السابق لأوانه أن نتحدَّث عن التعديلات التي يمكن أن يخضع لها نظام الدولة. في العقد الأخير من القرن العشرين، كان هناك حماس كبير حول العولمة ونظام عالمي جديد يَحدُّ من السلطات السيادية للدول. غير أنَّ المخاوف الأمنية الناجمة عن الإرهاب الدولي مع بداية القرن الجديد قد تؤدي فقط إلى تعزيز نظام الدولة القديم. وقد يكون من السابق لأوانه بالنسبة إلى بومة مينرفا (Minerva's owl) أن تطير.

المراجع

- Augustine (1994 [425]) Political Writings, eds E. Fortin and D. Kries, trans. M. Tracz and D. Kries. Indianapolis: Hackett.
- Austin, John (1995 [1885]) The Province of Jurisprudence Determined. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beaud, Olivier (1994) La Puissance de l'État. Paris: Presses Universitaires de France.
- Beran, Harry (1987) the Consent Theory of Political Obligation. Beckenham: CroomHelm.
- Bodin, Jean (1993 [1583]) Les Six Livres de la République, ed. G. Mairet. Paris: Livres de Poche.
- Buchanan, Allen (2002) 'Politicallegitimacy and democ-racy'. Ethics, 112 (July): 689–719.
- Buchanan, James (1975) the Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan. Chicago: University of Chicago Press.
- Bull, Hedley (1997) the Anarchical Society: A Study of Order in World Politics. New York: Columbia University Press.
- Christiano, Thomas (1996) the Rule of Many: FundamentalIssues in Democratic Theory. Boulder, CO: Westview.
- Dyson, Kenneth H. F. (1980) the State Tradition in Western Europe. New York: Oxford University Press.
- Edmundson, William A., ed. (1999) The Duty to Obey theLaw: Selected Philosophical Readings. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Gauthier, David (1986) Morals by Agreement. Oxford: Clarendon.
- Gellner, Ernest (1983) Nations and Nationalism. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Geuss, Raymond (2001) History and Illusion in Politics. Cambridge: Cambridge University Press.
- Green, Leslie (1988) the Authority of the State. Oxford: Clarendon.

- Hall, John A. and G. John Ikenberry (1989) the State. Milton Keynes: Open University Press.
- Hampton, Jean (1997) Political Philosophy. Boulder, CO: Westview.
- Hart, H. L. A. (1994) The Concept of Law, 2nd edn. Oxford: Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (1991 [1821]) Elements of the Philosophy of Right, ed. A. Wood, trans. H. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hinsley, F. H. (1986) Sovereignty, 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (1991 [1651]) Leviathan, ed. Richard Tuck. Cambridge: Cambridge UniversityPress.
- Kedourie, Elie (1993 [1960]) Nationalism, 4th edn. Oxford: Blackwell.
- Kymlicka, Will (1990) Contemporary Political Philosophy. Oxford: Clarendon.
- Levine, Andrew (1987) the End of the State. London: Verso.
- Mairet, Gérard (1997) Le Principe de souveraineté: Histoires et fondements du pouvoir moderne. Paris: Gallimard.
- Mann, Michael (1986) The Sources of Social Power, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Margalit, Avishai and Joseph Raz, (1990) 'National self-determination'. Journal of Philosophy, 87 (September): 439–461.
- Morgenthau, Hans J. (1978) Politicsamong Nations, 5th ednrev. New York: Knopf.
- Morris, Christopher W. (1998) an Essay on the Modern State. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, Christopher W. (2001) 'Peoples, nations, and the unity of societies'. In C. Gould and P. Pasquino, eds, Cultural Identity and Nation-State. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 19–29.
- Nozick, Robert (1974) Anarchy, State, and Utopia. New York: Basic.
- Oakeshott, Michael (1975) 'On the character of a modern European state'.

In his on Human Conduct. Oxford: Clarendon.

- Poggi, Gianfranco (1978) the Development of the Modern State. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Rawls, John (1971) A Theory of Justice. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rawls, John (1996) Political Liberalism. New York: Columbia University Press.
- Raz, Joseph (1979) the Authority of Law. Oxford: Clarendon.
- Raz, Joseph (1986) the Morality of Freedom. Oxford: Clarendon.
- Schmitt, Carl (1985 [1922]) PoliticalTheology, trans. G. Schwab. Cambridge, MA: MIT Press.
- Shaw, Malcolm N. (1991) International Law, 3rd edn. Cambridge: Grotius.
- Simmons, A. John (1979) Moral Principles and PoliticalObligations. Princeton, NJ: Princeton UniversityPress.
- Simmons, A. John (1993) On the Edge of Anarchy: Locke,Consent, and the Limits of Society. Princeton, NJ:Princeton UniversityPress.
- Simmons, A. John (1999) 'Justification and legitimacy'. In hisJustification and Legitimacy: Essays on Rightsand Obligations. Cambridge: Cambridge UniversityPress, 122–57.
- Skinner, Quentin (1978) The Foundations of ModernPoliticalThought, 2 vols. Cambridge: CambridgeUniversityPress.
- Skinner, Quentin (1989) 'The state'. In T. Ball, J. Farr and R. Hanson, eds, Political Innovation and ConceptualChange. Cambridge: Cambridge UniversityPress,90–131.
- Spruyt, Hendrik (1994) the Sovereign State and ItsCompetitors. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Strayer, Joseph (1965) Feudalism. Princeton, NJ: Van No strand.
- Strayer, Joseph (1970) On the Medieval Origins of the Modern State. Princeton, NJ: Princeton UniversityPress.

- Tilly, Charles (1975) 'Reflections on the history of European state-making'. In histhe Formation ofNational States in Western Europe. Princeton, NJ:Princeton UniversityPress, 3–83.
- Tilly, Charles (1990) Coercion, Capital, and European States, AD 990–1990. Oxford: Blackwell.
- Ullmann, Walter (1965) Medieval Political Thought. Harmondsworth: Penguin.
- Van Creveld, Martin (1999) The Rise and Decline of the State. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vincent, Andrew (1987) Theories of the State. Oxford: Blackwell.
- Weber, Max (1946 [1919]) 'Politics as a vocation'. In From Max Weber: Essays in Sociology, eds and trans. H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press.
- Weber, Max (1947) the Theory of Social and EconomicOrganization(Part I ofWirtschaftundGesellschaft) trans. A. M. Henderson and T. Parsons. New York: Oxford UniversityPress.
- Wolff, Jonathan (1996) an Introduction to PoliticalPhilosophy. Oxford: Oxford UniversityPress.

سان جون بيرس والشّرق الأقصى: الملّاح في الرِّيح الصَّفراء

إدموند نوكاكي
ترجمة: جمال الجلاصي*

إثر اثنتي عشرة محاضرة وثلاثة عشر تصريحاً نُشرت تحت عنوان: اليابان من فرنسا... الحلم بالمرساة، يُصرِّح ميشال بوتور "باضطرابه الشَّخصيّ"، كتب: "لأنَّني استعرضت أمامكم عدداً كبيراً من نصوص الفرنسيين حول اليابان؛ ماذا أستطيع أن أفعل حين يأتي دوري؟ لأنَّه يجب عليَّ أن أكتب عن اليابان، وأنا أحاول منذ ثلاث وعشرين سنة. ربَّما سأكتب عدداً كبيراً من القصائد القصيرة في سطور قليلة متجذِّرة في الأماكن التي زرتها خلال رحلتي هذه أو الرحلات السَّابقة، لأعرضها معاً.لكن هذه ليست سوى بذرة أولى..." نُشر هذا العمل الهامّ سنة 1995 عند هاتييه في سلسلة «بريف ليتيراتور». بعد عرض التقاطعات بين الثقافات الفرنسية واليابانية منذ القرن السابع عشر، ينتهي بصدى نصّ "صندل الحرير" لبول كلوديل، منقوشاً: مكتوبٌ أنَّ الحقائق الكبرى لا تتواصل إلّا عبر الصّمت. إذا أردت أن تُدجِّن الطَّبيعة، فينبغي عليك ألّا تحدث ضجيجاً، مثل أرض يدخلها الماء. إذا أردت أن تَسمع فعليك أن تُنصت. هذه الكلمات يقولها "الياباني" كما لو أنَّه يمتلك كلَّ كلمة هيروغليفيّة مكتوبة على الأوراق. "الصَّمت"، يمارسه سان جون بيرس بخصوص اليابان في أعماله الكاملة التي نُشرت في «بلييّاد» (غاليمار 1982). لكنَّ ذلك لا يوحي أبداً بأنَّه لم ينصت إليه جيِّداً. هذا الصَّمت النسبيّ يفسِّر أنَّ ميشال بوتور لم يذكره البتَّة في كتابه آنف الذِّكر.

رغم ذلك لا يمكن لكاتب آنباز أن يتنكَّر لليابان، في نشر أعماله الكاملة التي تابعها ونقَّحها، فقد ترك عن اليابان آثاراً بارزة. في سيرته أوَّلاً كتب:"طفولة محاطة بخدم وعمَّال من أجناس مختلفة ومن أصول كاراييبية، إفريقيَّة أو آسيوية (مالابريون، وصينيون، وفيتناميُّون، ويابانيون)، عودته من الصين سنة 1921، عبر اليابان، "حيث تأخر بعض الوقت من أجل رحلة بحرية بين الجزر الكورية والجزر الدَّاخلية اليابانيَّة." سيترك باخرته اليابانية في هونولولو، وقد دامت هذه الرحلة من 2 إلى 14 أفريل، ولم يحتفظ "بأيَّ خيبة من هذه الرّحلة البحرية الرَّائعة" رغم "بعض التَّسمُّم الغذائي

* باحث مغربي

النّاتج عن بعض الأغذية الفاسدة من مركب ياباني". سيكون الأمر هيّناً إذا اكتفى بإشارات هنا وهناك من أجل مصلحة أكبر يحاول الشّاعر إخفاءها لأسباب نحاول هنا تبيُّنها. ففي رسالة إلى غوستاف شارل توسَّان أنَّه "يبحر إلى تيانتسين على متن مركب بخاري ياباني صغير سيجعله يتعرَّف عن قرب على الجزر الصَّغيرة للمضيق الكوري وللبحر الياباني الدَّاخلي". أخيراً إذا اعترف في مراسلاته "بملله من الصّين التي يغادرها دون نيَّة للرّجوع" (أ.ك. ص 893). فإنَّه لا يفتأ يذكر أو يتذكَّر مروره باليابان. مثل رسالته إلى أندريه جيد المؤرَّخة في 10 ماي 1921، (أ.ك. ص -895 896). باختصار كلُّ شيء يجعلنا نتصوَّر أنَّ اليابان عبر البحر الدَّاخلي والجزر ... التي زارها في رحلة عودته إلى فرنسا، تركت بصمات أكثر عمقاً ممَّا يبدو إلى حدٍّ الآن، بصمات سنحاول إيجاد آثار لها في ديوانه آنباز المنشور في صيغته النِّهائيَّة في جوان 1924، أيّ بعد ثلاث سنوات من عودته من تيانتسين.

يبدو سان جون بيرس واعياً وفخوراً بالفضول الذي يسكنه حول العالم الذي يحيط به، بينما يحتفظ باشمئزاز غريب من الكتب "بعد المشهد المريع الذي عاشه أبوه، ذلك المشهدالخاص بالكتب التي وصلته في حالة فساد تامّ إثر رحيله النّهائي من بوان بيتر." (أ.ك. الجزء 11). هذا الفضول الذي يجعله مهتمَّاً بالنَّباتات الغريبة والحيوانات النَّادرة... وعلم النَّفس وعادات الشُّعوب التي يخالطها أو يتعرَّف عليها، جعله يقيم علاقات مبكِّرة مع الذين عرفوا الشرق الأقصى. بول كلوديل في عودته من الصّين سنه 1905 والذي قابله في السَّنة نفسها في بو سيكون دليله. لم يُضع سان جون بيرس فرصة استجوابه قبل سفره سنة 1911.وقد تلقَّى رسائل من تيانتسين تزوّده بمعلومات عن تلك الحضارات التي سيتعرَّف عليها أكثر في بيكين بصداقة علماء الصّين من بينهم غرانات وستايل هولستاين، وبالعلاقات الدبلوماسيَّة في العاصمة الصّينيّة وبرحلاته التي سيقوم بها بالخيول أو بالعربات إلى منشوريا أو كوريا أو منغوليا...، حينما تولَّى سان جون بيرس وظائفه كسكرتير ثالث ثمَّ ثانٍ للمفوَّضيّة الفرنسية في بيكين منذ 1916. وقد كانت كوريا تحت الحماية اليابانية منذ 1910.

إنَّ اليابان لا يمكن أن تكون مجهولة من قبل دبلوماسي رحَّالة مطَّلع مثله. عبور تلك المناطق حتى صحراء غوبي، "كانت من الضروريات الرَّائعة والمهمَّة، وغالباً ما كانت مثيرة للاهتمام، والتي مازال يحتفظ في داخله بكلِّ حماسها. وقد حملته البعثة الإنسانيَّة روحيّاً أكثر ممَّا كان يأمل: على مشارف الفكر..." (رسالة إلى السّيدة سان ليجار ليجار. أ.ك. ص 881). الاستنتاج الذي سيقوم به النقَّاد عن لقاء الصحراء بحر الرَّمل، عن الصُّورة العكسيَّة للمحيطالذي يطمح إليه من خلال جذوره الأطلسية، ذلك الاستنتاج سيكون بالضَّرورة مستعجَلاً. أن نحكم عليه من خلال رسالته لجوزيف كونراد: "في الغرب لا في الشَّرق يمارَس الاغتراب الصِّينيّ... هكذا اليابسة الصِّينية، دون مفارقة، جعلتني أعي بوسواس البحر الذي يتحوَّل هنا إلى هوس. أبداً لم أفهم في أيِّ مكان آخر

بعيد عن البحر كيف أنَّ البحر يسكن داخلنا، وأنَّنا لن نبتعد عنه إلا إذا انقطعنا عن ذواتنا. (أ.ك. ص -888 889). "هذه الصِّين التي ليست أكثر من غبار ومسحوق الطَّمي في رياح الغرب، أرض مكشوطة بالزَّمن حتَّى العظم" (رسالة إلى امرأة من أوروبا. أ.ك. ص 890) ليست هنا إلا لتنشيط الحنين إلى البحر، ومحرّكة للرَّغبة، تدفعه إلى معاينة أنَّه [البحر] مكوّن حميميّ أساسيّ من مكوّنات ذاته. من المؤكَّد أنَّه في هذا المعنى "سيتعرَّف أكثر" حسب عبارته، على بحر اليابان الدّاخلي. أكيد أنَّ الحوارات والرَّسائل المتبادلة مع بول كلوديل قد أقنعته أنَّ هناك يكمن المشهد الطَّبيعي المألوف. "نظرة على الرُّوح اليابانيَّة" الذي نشره كلوديل في المجلة اليابانيّة روكنسترو، وفي NRF سنة 1923 أراحه بفكرة وجود علاقة قرابة بين اليابان والغوادلوب وليلي آفوي. سحر المكان والنباتات والماء الموجود في كل مكان تحيي أصداء صور في كروزوي وإيلوج: "ليس مجَّاناً أن تسمَّى اليابان أرض الكامي (أي هؤلاء الذين يملكون فضيلة غريبة وغامضة)، اليابان يرتاح مثل مجموعة من الغيوم المتيبّسة في قلب محيط دون حدود ...،الجبال التي تؤسس قاعدتها تكوِّن إحدى أصعب التّركيبات في العالم، تهيّجها اختلاجات غريبة ...، بعض المناطق الجبليَّة تغمرها أدغال حقيقيّة تذكِّرنا بالغابات الاستوائيَّة، وتظلُّ في امتدادات كبرى قاحلة مثل يوم الخليقة الأوّل...،مع كلِّ هذا ينزل في بعض المواسم ستار من المطر بصفة متواصلة تقريباً، وتتجوَّل تلك الأبخرة الغريبة...، وفوق البلد جميعه...، الكتلة الضَّخمة لفوجي." (أ.ك. ص -1124 1125). زلزال 1897، تفجّر جبل بيلي سنة 1902. مشكلة المياه والنَّباتات المختلطة التي يستحضرها في "للاحتفال بطفولة".

أيُّها النّخيل...

كانوا يغسلونك بماء النَّباتات الخضراء، وكان الماء من الشَّمس الخضراء... (أ.ك. ص 23).

والممارسات السِّحرية

"أذكر الملح، أذكر الملح الذي مسحته المربّية الصفراء على طرفيْ عيني.

السَّاحر الأسود يترأّس الاحتفال: العالم مثل مركب، يظل يدور ويدور، ولا يعرف إن كانت الرّيح تريد الضَّحك أو البكاء. (أ.ك. ص 24).

كلّ هذا يؤاخي بلد طفولة الشاعر مع اليابان التي عرَّفوه بها. آنباز ستكون إذاً الرِّحلة الدَّاخلية مثل كزينوفون الرّحلة داخل الأراضي وداخل ذاته. المراجع الأكيدة، للمغامرة في صحراء غوبي والتّأمُّل في المعبد التّاوي تاو- يو، لا يمكن أن تخفي مصير حملة العشرة آلاف وحملة الشاعر: سيأتي التحرُّر من التّلاسّا، من اللّقاءات مع الجزر ومع البحر.

"أيّتها الأرض الصالحة للحلم! من يتحدَّث عن البناء؟ رأيت الأرض موزَّعةً على مساحات شاسعة، وفكري ليس شارداً كفكر ملاَّح. (نهاية آناباز أ.ك. ص.114).

البحث عن ينابيع قصائد سان جون بيرس ومصادرهامسألة تظلُّ خاضعة لشتَّأنواع المخاطرات التي فرضها الشّاعر.

فقد تمَّ إتلاف أغلب المسوَّدات العديدة. والإرادة الواضحة لعدم ربط العمل بزمن يجعل من المسألة أشد صعوبة: "جميع أعمالي استراحة تقيم خارج الزمان والمكان، فمهما كانت متنبّهة ولا تنسى بالنّسبة إليَّ في تجسُّدها فهي تسعى إلى التخلّص من كلِّ مرجعيَّة تاريخيَّة أو مكانيَّة جغرافيَّة، ومهما كانت الواقعية بالنّسبة إليَّ نقيض التجريد فإنَّها تطمح لأن تنفل من كلِّ خطٍّ تلاقيٍّ شخصيّ." (رسالة إلى روجيه كايواه، 26 جانفي 1953 ذكرت في شعرية سان جون بيرس ص-192 193).

هكذا تتأكَّد مهمَّة كتابة قصيدة غير مرتبطة بزمان أو مكان، لكنَّها منتبهة ومشحونة بالذَّاكرة. العنوان المستعار من الأدب اللّاتيني القديم، ووضعيَّة الشَّاعر على تخوم الصِّين على طريق الغزوات الشّرقية الكبرى، زمن بداية كتابته لآناباز، وجَّهها بلا ريب قراءة الأثر باعتبار هذين المعيارين. خلال حوار مع بيير مازار سنة 1960، يضع الشاعر أثره في تلك المنطقة اللّغوية حيث التَّجريد ينغرس أقصى ما يمكن في الواقع. "موضوع آناباز هو قصيدة العزلة داخل الفعل. سواء الفعل بين الجموع أو الفعل الفكري، تجاه الآخر أو تجاه ذاته. أردت تجميع الخلاصة ليس السّلبيَّة بل الفاعلة للموارد الإنسانيَّة. لكنَّنا لا نعالج (في الشعر) المسائل النّفسيَّة بوسائل مجرَّدة. فيجب "رسمها". إنَّها القصيدة الأكثر امتلاءً بالواقع المحسوس." (أ.ك. ص 108). هذا التّأكيد سمح لكلِّ أنواع الانغراسات الواقعية أو التّلميحيَّة للّغة في واقع الشَّرق الأقصى لاسيَّما في الصِّين. هكذا بيَّن ريجيس أنطوان في مداخلته خلال النَّدوة التي نظَّمتها جامعة بروفانس 1979، كلمات ومعارف سان جون بيرس: "آناباز متخم خاصَّة بالمرجعيَّات ذات الأصول الصّينية." وقدَّم بعض الأمثلة المستعارة من العبارات الآسيوية، وأكَّد بعضها من خلال العلامات والسُّطور والحواشي التي وضعها الشاعر في المراجع التي كان يملكها: أبحاث تتعلق بشرق آسيا 1919، رقصات وأساطير الصّين القديمة لغرانات 1926، يوميَّات آسيويَّة 1926، حوليَّات سيام 1926...، علاوة على أنَّ أغلب هذه الآثار نُشرت بعد ظهور آناباز فإنَّنا نلاحظ أنَّ محاولات التقريب كانت في أغلبها إمَّا مريبة أو اعتباطيَّة.

ما يُستخلَص من كلِّ هذا هو أنَّ آناباز مثل كلِّ أعمال بيرس الأخرى، تهفو إلى "قلب النَّغمات والمواضيع والنَّمنمة والابتكار في المطلق". و"لا شيء يبدو (له) أكثر غرابة وتناقضاً من محاولة تفسير "الشّاعر"عبر الثَّقافة". فالشِّعر ليس "بلورة" بل "قبل كلِّ شيء حركة". (رسالة إلى روجيه كايوا). أكيد أنَّ الكتابة الشعرية تتغذَّى من التَّجربة، من ثقافة الشَّاعر لكنَّها تستكملها. عنوان الديوان الذي يعنينا هنا يدعو إلى تجاوز الفوارق الثّقافيَّة، لكنْ مع ضرورة الوعي بها. العمل النَّصِّي

يجمَّع، والشَّاعر يوجِّه المرجعيَّات. "كم أحبُّ أن أتمكَّن يوماً من كتابة أثر مثلآناباز تحت إشراف قادته! (وهذه الكلمة تبدو لي جميلة لدرجة أنِّيأتمنَّى إيجاد الأثر الذي يمكنه أن يليق بمثل هذا العنوان. إنَّه يسكنني). (رسالة إلى بول كلوديل 10 جوان 1911أ.ك. ص -721 722). سيكون عمل النَّاقد متمثِّلاً في إكساء الكلمات باللَّحم من جديد، هو أيضاً عليه أن يقود آناباز للعلاقات الممكنة بالواقع. "هذا النَّاقد هو بذاته شاعر أو لا يكون. لن يترك مجالاً "للتّخيُّل" لأنَّه سيعيد بنفسه ترميم الأثر، أي كلّ العالم الذي يستند إليه...، يمكن للنَّاقد أن يقوم بعمل مميَّز حينما يكفُّ عن التطفُّل ليصبح رفيقاً، آناباز إذا أردت". (رسالة إلى جاك ريفيار 1910أ.ك. ص677). هذا المسار المتخلِّص من سياسة الاقتصاد، وهي خصيصة اللُّغة الشِّعريَّة يتيح انفتاح مخيّلة النَّاقد. سحر العبارة الشِّعرية يكمن في "التطريس" إنّها "ترفض دوماً تأويلاً أوّليَّاً من أجل آخر، ولا تستطيع الاكتفاء بتأويل وحيد وإعطائه الأفضليَّة." (سان جون بيرس - اللّغة والمقدَّس عند إيف آلان فارف، كورتي 1977). إنَّ شعريَّة الالتباس تسمح، أخيراً، حسب الكاتب، في شكل شبه طقوسي بالتقريظ المهيب للُّغة والعالم، باعتبارهما لا ينفصلان ولا يتفرَّقان.

أين اليابان في آناباز؟ هل يجب أن نسائل العلاقة التي تربط اللّغة بالأشياء، بمعاني القارئ؟ "كلُّ شيء، كتب جون بيير ريشارد في إحدى عشرة دراسة في الشِّعر الحديث، (سوي 1964) عناصر أدوات أضواء تخترق انتظار أجسادنا ونمتلئ بها. علامة حيويَّة عميقة هي هذه القسوة التي تصل أحياناً حتى الوحشيَّة. "الشَّهوانيَّة" تقطع تناسق الأفكار التي تبني مشاريعها وطموحها إلى ضروراتها القصوى. الكلمات تحثُّ على الحلم بالتَّجاوز وفي اللَّحظة ذاتها تقوم بحركة القطع مع فرحة المعاناة. الحركة تؤثِّر عكسيَّاً "في الانبهار الرَّخو لشكله المزدوج الحنان والتخمُّر"، حين تحضُّ على ثورة الفكر.

"الأسلحة في اليد جميلة صباحاً، وكذلك البحر، الأرض مستسلمة لخيولنا دون لوز، تساوي تلك السَّماء العفيفة. والشَّمسُ لا تُسمَّى أبداً، لكنَّ قوَّتها حاضرة بيننا، والبحر بيننا صباحاً مثل حدس الفكر". يجد إيف بونفوا في الهايكو قيماً شبيهة بتأثيرات المعنى. "إنَّ الأرض اليابانيَّة خليقة، فطرياً، أن تكون الجملة التي تكون ضمنها الكلمات والعلاقات بين الكلمات جوهراً في ذاتها، أكثر حسَّيّة، بل وأكثر ثراءً من الكينونات التي تختزنها". رغم أنَّ هذه العقيدة اللغوية تتمظهر في تنافر الأصوات الممكن الذي يُؤكِّد عليه الشّاعر"في شعريَّة تجعل من المُسمَّى الموضوع الوحيد للتفكير والتَّسمية انتشاء".

في محاضرته التي ألقاها سنة 1925 والمعنونة: "جولة في الآداب اليابانيَّة" يؤكّدِ بول كلوديل على ذلك الصَّدع بين الشُّحنة الواقعيَّة والرُّوحية التي تخلق إحساس العدم. "فكرتنا (فكرة الفنّ) هي

أن نقول كلَّ شيء، أن نعبِّر عن كلِّ شيء. في اليابان، يكون الأمر عكسيًّاً: ففي الورقة المكتوبة أو المرسومة يكون نصيب البياض دائماً أوسعَ." (أ. ك. 1126). التّوتُّر بين المعرفة التي تحملها الكلمة، وكثافتها والنِّداء السَّاطع للمعنى "الشَّفيف يلقينا في ترمِّل كون مغسول...، الضَّيق يولّد الاتِّساع والزُّهد [ينتج] النَّشوة (إحدى عشرة دراسة... ص. 60). تحت شساعة الإيقاع الفارسي تشرق كثافة المعنى وعكسه، وتشتّت الحلم الرُّوحي الذي نجده في الهايكو (...) العديد من البذور المسافرة، تحت فطير الطَّقس الجميل، تحت النَّفَس العظيم للأرض، تحت ريشة الحصاد!... (آناباز. ص. 113)

بنية ديوان آناباز ذاتها، تنتهي مثلما تبتدئ بأغنية، وتتناوب أناشيد حركيَّة وأخرى أكثر غنائيَّة، تستدعي ما أثاره كلوديل عن النَّو في جولة في الآداب اليابانيَّة: "بخطوات صغيرة منزلقة يتقدّم الموسيقِّيون أوَّلاً ورجال الجوقة (...) الآلات تتواجد فجأة لتعطي الإيقاع والحركة (...) إلى تناغمهم تُضاف الصَّرخات الطَّويلة التي يطلقها الموسيقيُّون. (أ. ك. 1168). ثمَّ يؤكِّد بعد ذلك على تناوب التَّعليقات المغنَّاة من قبل الجوقة والتَّحوُّلات المفاجئة للحركة.

التَّماثل المحيِّر الآخر يجب البحث عنه في تواجد هذا الغريب القريب من الشّيته (الفاعل) في مسرح نو الياباني: "إله، بطل، ناسك، شيطان، الشّيته دوماً سفير المجهول (...)" (أ. ك. 1169). هذه الشّخصيَّة الملغزة تمسك في آناباز إشارات القدر: "رجل يضع عنبيَّات حامضة في أيدينا. غريبٌ يمرُّ، لأنَّ الشَّمس دخلت الأسدَ والغريب وضع إصبعه في فم الأموات. غريبٌ. يضحك (...) آه! كم من السُّهولة في طرقاتنا، آه! كم من الحكايات في السَّنة، والغريب له وسائله العديدة عبر الطّرقات في كلِّ الأرض!... (أغنية. ص. 89) مرتبط بالموت، متمكِّنٌ من مصائر الرِّجال، لازمانيّ، يتجوَّل الغريب في الفضاء ويكشف طبيعته الشَّبحيَّة، في المقطع الخامس: "والغريب مكتسياً بأفكاره الجديدة يكسب المزيد من المناصرين في طرقات الصَّمت: عينه مليئة باللّعاب، لم يعد له أيُّ ماهية بشريَّة." (أ. ك. ص. 110) في الأغنية التَّاسعة يقع تكريمه، تقدّم له نساء بعد الوضوء الشَّعائريّ، "بماء منعش ليغسل فمه، وجهه وذكَرَه" (أ. ك. ص. 111). القصيدة تتقولب أحياناً بقوالب النَّو الموسيقيّة، التي من المؤكّد أنَّ سان جون بيرس اكتشفها بواسطة كلوديل وأصدقائه المستشرقين من بيكين، إذا لم يكن قد شاهدها مصادفة خلال تنقّلاته في الصّين المحتلّة عندها من اليابان.

تبدو آناباز مثل قصيدة تيهٍ،غزوة للفضاء المعدني للسُّهول والصَّحارى القارِّية، مثلما اقترحته القراءات العديدة، لكن أيضاً مثل مجاز لحركة الحضارات. يستفهم الرَّاوي عن المنشأ الأصلي لكلِّ الإنسانيَّة، "طعم الرُّوح" الدّائم بكلِّ تنوُّعاته، "أوه أيُّها المسافر في الرِّيح الصَّفراء، طعم الرُّوح..." (أ. ك. ص. 108). دوام الأصفر يحيل بالتّأكيد إلى الحضارات التي اكتشفها. حيث أدرك أهمِّيَّة

القرن الوليد. "كلُّ هذا التَّاريخ العظيم النَّاهض هنا يهبُّ بريح صفراء قد ينفلت للأسف عن انتباه السِّياسيِّين الفرنسيِّين من أمثال كليمانصو أو حتى بوانكاريه." كتب إلى فيليب بارتولد في 3 جانفي 1917. الدُّبلوماسي سان جون بيرس تنبَّأ دون شكٍّبأنَّ رياح التَّاريخ ستهبُّ عاصفةً على هذه البلدان، وستغِّير في يوم ما القدر الإنسانيَّ. آناباز ليست إذاً ملحمة الغزوات السَّابقة، بل هي ملحمة تلك الغزوات اللَّاحقة.

تشارلز تايلور: الجذور اليهو-مسيحيَّة للحداثة الغربيَّة

الكتاب: «منابع الذَّات: تشكُّل الهويَّة الحديثة»
المؤلف: تشارلز تايلور
النشر: ترجمة حيدر حاج إسماعيل، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2014
قراءة: مصطفى بن تمسك*

معمارية الكتاب

يَمتدُّ المسار المعرفي والإنتاجي لتشارلز تايلور من سنة 1964تاريخ صدور باكورة أعماله الفلسفية: (The Explanation of behvour, London, Routledge and Paul Egan) إلى سنة 2010 تاريخ صدور كتابه المشترك مع جوسلين ماكلور:(Laïcité et liberté de conscience, Montréal, Les Éditions du Boréal/La Découverte pour la France). وبين التاريخين تقع جُلُّ كتابات مرحلتي الشباب والنضج، وقد أحصينا منها زهاء تسعة عشر كتاباً، منها الفردي ومنها والمشترك، فضلاً عن عشرات المقالات باللغتين الفرنسية والإنكليزية، ويتوسط الكتاب موضوع التقديم مرحلة الشباب والكهولة، وقد صدر سنة 1989 باللغة الإنكليزية تحت هذا العنوان:

(Sources of the Self: The Making of the Modern Identity, Harvard University Press. 1989)

تُرجِم إلى اللغة الفرنسية بعد تسع سنوات تقريباً، وتمَّ نقله إلى لغة الضَّاد سنة 2014 . وقدتوزَّعت محتويات الكتاب على خمسة أقسام كبرى: استهلَّ القسم الأول منه بوضع "الأطر المرجعية" الأربعة الملازمة لطريقة تمثلنا لأنفسنا، وهي: لحظة الوجود البدئي مع العالم (المستوى الأنطولوجي للهويَّة)، إلى لحظة الوجود في العالم (المستوى الظاهراتي)، ومن ثمَّة إلى لحظة الوعي بالذات (المستوى التأويلي)، وصولاً إلى مرحلة تشكُّل المعاني المشتركة والتقويمات القويَّة(مستوى التواصل والتداول).

---

* جامعي تونسي.

في القسم الثاني يمضي إلى رصد الصيرورات الطويلة لما يُسمِّيه بـ"تبطين" الروافد والمرجعيات التي نهلت منها الذاتية الحديثة، ويُحدِّدها في ثلاث مرجعيات كبرى: التأليهيَّة والعقلانيَّة والرومنطيقيَّة. يعزو تايلور ما يُسمِّيه بـ"قلق الحداثة" إلى الصراع المستمر بين هذه الروافد وعدم توافقها حول رؤية موحدة للإنسان والقيم، وهو ما يفتأ في تمزيق وحدة الذات والمجتمعات الحديثة.

في القسمين الرابع والخامس من هذا الأثر تهدأ نسبياً حدَّة التوترات الناجمة عن النزاع المتواصل بين المصادر النقلية والمصادر العقلية، حيث سيُخفِّف الإصلاح الديني اللوثري 1517 من حدَّة التنافر القائم بين الديني والدنيوي، وسيقترب الإله المتعالي من شؤون عباده وحياتهم اليومية، وهو ما جسَّده البراديغم الطهري والبروتستانتي لاحقاً. سيجد هذا "الانفراج" دعامة قويَّة من لدن بعض الفلاسفة المؤثِّرين، من أمثال بيكون ولوك وهردر وروسو، تكمن قيمة هؤلاء في قدرتهم على أنسنة التعبيرات الدينية وإحالتها إلى القدرات التمثلية للذَّات المفكِّرة والحاسَّة.

بيد أنَّ بصيص الأمل الذي حدَّثنا عنه تايلور في القسمين الثالث والرابع سيتلاشى نهائياً في القسم الأخير، لأنَّ الثقافة الأداتية هي التي ستنتصر على مجمل المرجعيَّات، وسيكون لها الكلمة الفصل في تقرير مصير الحداثة الغربية.

لقد أوجدت الثقافة الأداتية مفارقة عصيَّة، إذ بقدر ما حقَّقت رهانات الحريَّة الفرديَّة واحترام حقوق الإنسان وتعميم ثمار الديمقراطية وعلوية القانون وقبول التنوع، بقدر ما أهدرت الروابط الإنسانية-الإنسانية والإنسانية-الطبيعية، محوِّلة إيَّاها إلى مجرَّد علاقات نفعانية وإجرائية خالية من كلِّ معنى. وهذه هي أبرز مظاهر "بؤس الحداثة" الأداتية.

-رهانات الأثر: في المنافحة عن اتصال الحداثة بالتقليد

تنافح الأقسام الخمسة بشكل سردي وخطي وتأريخي عن أطروحة الاتصال والوصال بين الحداثة والتقليد اليهو-مسيحي في شراينها، فالثقافة الأخلاقية والتيولوجية لم تندثر بمقدم الحداثة العقلانية، بل ترسَّبت في أعماقنا اللاواعية وفي مخيالنا، ووقعت في دائرة النسيان.

يخوض تايلور جدالاً واسعاً مع معاصريه الذين تحمَّسوا إلى قطع الحداثة عن امتداداتها السحيقة في التيولوجيا اليهو-مسيحية، مؤكِّداً أنَّ هذه الروافد ليست فقط تشكيلات اقتصادية وسياسية واجتماعية بائدة، بل هي روح الشعوب وذاكرتها وهويَّتها.

تسعى التايلورية بهذا إلى إقناعنا بأنَّ جذور هويَّة الأنا الحديثة لا نفهمها فقط انطلاقاً من نقطة الوصول، بل بتذكُّر لحظة البدء (اللحظة الأفلاطونية والأوغسطينية واللوثرية والديكارتية والهيغلية، ومن وراء كلِّ هؤلاء تعمل التيولوجيا اليهو-مسيحية في شكلها "المتنوِّر"). وبهذه الكيفية تظفر مغانم عدَّة في وقت واحد:

- رفض المقاربات الانقطاعية للتاريخ، إذ لا توجد قطائع تاريخية حقيقية بين الحقب التاريخية، بل فقط أشكال تطوُّر وتقدُّم توحي إلينا بولادة مرحلة وأفول أخرى، وباندحار القديم وميلاد الجديد.
- نقد لحظة الحداثة باعتبارها لحظة ادّعاء العقل البشري القدرة على الاستدلال بذاته والتعرُّف إلى الموضوعات والنفاذ إلى كينونتها دون الاستعانة بقدرات خارج ذاته.
- التأكيد على القول إنَّ العلم الحديث وتطوُّر النظام الرأسمالي الراهن إنَّما يضرب بجذوره في التحالف بين الإيمان والحياة.

إنَّ غاية الاستراتيجية التأويلية-التاريخانية هي إبراز عمق الإسهام المسيحي-اليهودي القديم والحديث في نحت معالم هويَّة الأنا والجماعات الحديثة والمعاصرة، والردّ على المزاعم الوضعية القائلة بانقطاع الأزمان عن بعضها بعضاً، وعلى المزاعم الإلحادية القائلة "بموت"الله (نيتشه)، وعدم حاجة الإنسان الحديث لمرجعيات خارج قدراته الذاتية وحياته المدنية.

تقع التعبيرة الدينية ضمن إحدى المكوِّنات الرئيسة للهويَّة الحديثة، ألا وهي الألوهيَّة. تُعتبر الألوهيَّة وفكرة الإله- كما يقول أحد شرّاح الفكر التايلوري ـ إحدى أبرز الأصول الأخلاقية المكوِّنة لبنية الثقافة الغربية. يمنحنا حضور الديني في مكونات الهويَّة الحديثة مصادر ذات أهميَّة في الدفاع عن جدارة الروابط بين الإنساني والإلهي، وهي روابط تُشكِّل ملامح هويَّتنا الأخلاقية.

في سياق هذه الرؤية التأليفية الهيغلية الأصل يدعم تايلور شهادة مورغان، ويردُّ على سكينر الذي زعم أنَّ "موت الله" يحرِّرنا من سلطة المجهول علينا، مؤكداً أنَّ امتلاء إنسانيتنا وحريتها موكولان إلى مدى حرصنا على بقاء الألوهيَّة حيَّة فينا.

لقد كان العنصر الديني بالفعل المنطلق الأوَّل لمجمل التطورات اللاحقة التي شكَّلت بنية الهويَّة الحديثة. عبَّر تايلور عن هذا الحضور التأسيسي بعبارة "الإيمانية الداخلية"، وهي العبارة التي يترجم من خلالها الثورة الإيمانية المنهجية الأوغسطينية. مهَّدت هذه الثورة لنهضة القيم الدنيوية، لهذا لم

تكن "الحياة العادية مأثرة المحدثين، بل مأثرة الإصلاح الكنسي الذي قاده البروتستانت والطُّهريُّون. بموجب هذا الإصلاح انتهى التنافر بين القيم الدينية والقيم الدنيوية على غرار العمل والزواج والحياة العائلية، مثلما تنبَّه إلى ذلك ماكس فيبر".

ألغت "المسيحية المتنوِّرة" التعارض بين المعقول والمحسوس متجاوزة بذلك الأفلاطونية، وأثبتت بذلك أهمية الحياة العملية باعتبارها ضرباً من ضروب العبادة. ويذهب تايلور إلى أبعد من هذا مبيناً أنَّ أصل المُثل الحداثية ولا سيَّما العدالة والإحسان هي مُثل مسيحية. كتب يقول: "إنَّ الأصل الأساسي لبحثنا عن العدالة يوجد داخل تقاليدنا اليهودية ـ المسيحية (...)، وهذا أمر بدهي. فدلالات العدالة (كما نفهمها الآن) توجد في مفهوم"العشاء الرَّبَّاني" L'Agape المسيحي الأصل. أمَّا طريقة تحقُّق هذه القيمة وما يجعلها ممكنة في حياتنا فإنَّنا نجدها في مفهوم"الغفران"(La Grace).

إنَّ ما تغيّر في المنعطف العلماني للمجتمعات الحديثة هو المفاهيم فقط، وليس المضامين؛ وعلى سبيل المثال فعوض اعتماد مفهوم "العفو" و"المغفرة"، بتنا نعتمد مفهوم "نكران الذات". وسواء استعملنا مفهوم "النزاهة العلمية"(بنتام)، أو مفهوم "الدافع الداخلي للطبيعة"(روسو)، أو مفهوم "الإرادة الخيِّرة"(كانط)، نظلُّ دائماً إلى جوار مفهوم العفو و"المغفرة" المسيحي، "فالأفكار التي لدينا بخصوص دوافعنا الأخلاقية تشهد على مدى الاختلاط والاندماج والتأثيرات المتبادلة للمصادر المتصارعة والمختلفة. فالإيمان وعدم الإيمان يتداخلان في بعضهما بعضاً بطريقة جدّ متشابكة...".

- تبطين الإيمان: لحظة أفلاطون/سانت أوغسطين

يستمدُّ الرافد التيولوجي أهميته من الجهود المتواصلة منذ أفلاطون وسانت أوغسطين لإعادة تمثل الصلات الممكنة بين الإلهي والإنساني، بشكل يحيلها إلىإرادة العقل البشري ليقول فيها كلمة الفصل. ولهذا تراه يعود بنا إلى أفلاطون بوصفه كان أوَّل من حاول ترويض الميتافيزيقا بوسائل الإدراك البشري المحدودة. لقد تحوَّل العقل في الأفلاطونية إلى سيِّدٍ على الأهواء، وباتت الفضيلة رهينة قدرة العقل على ضبط النفس وحسن قيادتها نحو مُثل الخير الواقعة خارجها. فالعقل لا يسعه أن يتطابق مع لوغوس الوجود ومُثل الخير إلا إذا أحكم قبضته على أهواء النفس وانفعالاتها. وعندها يصبح نظام العقل انعكاساً مرآويَّاً لنظام الكسموس. العقل حينئذ هو عين الروح على هذا النظام. وهنا تكمن أهمية اللحظة الأفلاطونية في سلسلة الترقيات الطويلة للهويَّة الحديثة: فالمنهجية الإيمانية لم تعد من الخارج إلى الداخل، بل من الداخل إلى الخارج.

سيشهد هذا التمشِّي تجذُّراً حاسماً في اللحظة الأوغسطينية، إذ لم يعد التطابق مع المُثل هو الذي يوصلنا إلى الله، بل الغوص في أعماق الروح، فصورة الله منطبعة فيها. لهذا يتعيَّن علينا تجاوز عوائق الرُّوح وتغيير وجهتها من المحسوس إلى المثال الأعلى للخير. "بدل أن تذهب إلى الخارج، عُدْ إلى نفسك. فداخل قلب كلِّ إنسان تسكن الحقيقة". ليس الله هو فقط ما نراه، بل ما يحرِّك العين التي ترى. فالنور الإلهي ليس فقط خارجياً، بل هو داخلي.

سيترتَّب عن تغير إحداثيات الإيمان من مستوى التطابق مع الخارج إلى مستوى التماهي مع الداخل، تحوُّل عملي ضخم وصفه ماكس فيبر بعبارة "الزهدية في العالم" L'ascétisme dans le monde " "وتفيد هذه العبارة أنَّ السلوك الزهدي لم يعد متخارجاً مع العمل والحياة، بل هو متداخلٌ فيهما. والأهمُّ من ذلك أنَّ العمل والإنتاج سيصبحان مع الطهريَّة ضرباً من العبادة.

- "تديين" العمل و"الحياة العادية": مرحلة الإصلاح الديني

يقتضي التناغم بين "الحياة العادية" والرهان الروحي العمل على تحقيق الغايات الإلهيَّة و"مجد الله". ويعني هذا تفادي الخطيئة والإسرافات من كُلِّ نوع، بحيث "يجب أن نحيا هذه الحياة من أجل الله". كان الرهبان أوَّل من نادى بإحلال حياة الصلاة صلب حياة العمل. وبناء عليه يعتبر تايلور أنَّ جذور فكرة "الحياة العادية" الأرسطية إنَّما تكمن في صلب التيولوجيا اليهودية ـ المسيحية، إضافة إلى أنَّه "لم تكن هناك حواجز بين المؤمن واللائكي: فالأوَّل كان يُصلِّي للجميع، والثاني كان يعمل ويكافح للجميع".

يعتبر تايلور أنَّ "تديين" العمل و"الحياة العادية"(أي إصباغهما بصبغة دينية) لا تعود إلى أرسطو، بل إلى البروتستانت ثم للطُّهريين. لأنَّ أرسطو كان قد ميَّز بالتفاضل بين مفهوم"الحياة العاديَّة" ومفهوم "الحياة الخيِّرة". فالأولى تُعبِّر عن مختلف أوجه الوجود البشري "بمعنى العمل وإنتاج الخيرات الضرورية للحياة، وما يتعلق بحياتنا التناسلية كالعائلة والزواج"، أمَّا الثانية فتتعلق حصريَّاً بغايات الوجود الإنساني، وبالتحديد مختلف الأنشطة الروحية والذهنية والأخلاقية. يختصُّ بالحياة الأولى العبيد والحيوانات، بينما يحتكر السادة أنشطة الحياة الثانية.

حينما ألغت البروتستانتية فكرة "الوساطة"و"البابوية" Papautisme"التراتبية الأكليريكية" ، وانفصلت عن الكاثوليكية المتمسِّكة بحياة الدَّير، أضحت الأكثر انفتاحاً على حياة الأرض والأكثر توازناً، لأنَّها تنهل من الخيرات التي سخَّرها الله للإنسان دون إفراط وجشع. هنا حدثت نقلة كبيرة في التراتب الأرسطي للحياة؛ لم تعد الحياة العملية حكراً على العبيد، ولم تعد الحياة التأملية حكراً

على السادة. أصبحت "الحياة الإنسانية الحقة والكاملة تتحدَّد بواسطة العمل والإنتاج من جهة، والزواج والحياة العائلية من جهة أخرى".

لم تعد النسكية خارج حياة الأرض والعمل، بل صلبهما. "يجب إذنالتمتُّع بالخيرات الدنيويَّة مع بقائنا في اتصال بالألوهيَّة. يجب علينا البحث عن "مجد الله" عندما نأكل ونشرب وننام ونستريح". فليس استعمال الخيرات هو المولِّد للشر، بل نوايانا السيئة، كما يقول دوماً الوعاظ الطُّهريون. يتوجب علينا أن نرغب في خيرات هذا العالم، ولكنَّ هذه الرغبة مدعوَّة إلى تجاوز هذه الأشياء إلى خالقها. "عندما استحوذ العالم على قلوبنا أوقعنا في الخطيئة أمام الله وأمام الإنسان وإزاء عملنا وحيال الدين ذاته. اشتغل إذن لوضع العالم في مكانه الطبيعي، تحت قدميك.اشتغل(...) لتدرك العالم حتى تستطيع أن تكرهه".

شهدت "الحياة العادية" مع الطُّهريين تقديساً غير مسبوق. وقد تفطَّن فيبر إلى أنَّ هذه الروح مثَّلت المهد الأول للرأسمالية، فقد ساهم المفهوم الطُّهري للعمل في إرساء إتيقا العمل المنظَّم والمعقلن بالتوازي مع نظام وعادات استهلاكية وحياتية نسكية. كما ساهمت التيولوجيا الطُّهرية للعمل في الثورة العلمية الحديثة.

أبرز ما يمكن تحصيله في هذا المقام هو إسهام كُلِّ الروافد في تشكيل الرؤية الأداتية للعالم. ويتضح "أنَّ هذه الرؤية ناتجة عن التقاء تيارات عديدة، فلا تجوز نسبتها إلى العلم الحديث وحده وإلى سلطة العقلانية "المتحرِّرة"، لأنَّ جذورها تضرب في عمق العلاقة القائمة بين إتيقا الحياة العادية والتعاليم التيولوجيَّة".

- الإصلاح الديني يُحرِّر العلم الحديث من الرؤية الكنسيَّة للعالم: الأزمنة الحديثة

انتهى الإصلاح الديني إلى إعادة موضعة التعبيرة الدينية في العالم من خلال قدسنة العمل والحياة العاديَّة. لكنَّ مفاعيله على العلوم الوضعية الصاعدة ستكون حاسمة، حيث ستجد ميكانيكا القرن الثامن عشر في فكرة العناية الإلهيَّة التي جعلت العالم تحت تصرُّف العقل الإنساني مدخلاً للتصالح مع روح الإصلاح الديني.

وعلى ضوء هذا "سيتمثل القرن الثامن عشر صورة الكون كنظام كبير من تسلسل الكائنات المتعاونة في خدمة بعضها بعضاً".

إنَّما يمنح هذا التقارب مشروعيته الإبستمولوجية هو بالتحديد فكرة "العناية الإلهيَّة". تفيد هذه الفكرة الميتافيزيقية مدلولاً ميكانيكيَّاً جعل من تحالف التيولوجيا المسيحية مع العلوم الناشئة

مطلع عصر النهضة أمراً ممكناً. فالعناية الإلهيَّة المتصوّرة في الطبيعة ليست سوى الإشراف والحفاظ على ترابطالظواهر وتسلسلها وخدمة بعضها بعضاً، كما حدَّدتها سلفاً الإرادة الإلهيَّة. إنَّ ترابط الظواهر وتسلسل حلقاتها من البسيط إلى المُركَّب وخضوع حركتها إلى آليات التسلسل الداخلية هو جوهر التصوُّر الميكانيكي للعالم.

إذن طالما لا تمثل فكرة العناية الإلهية عائقاً أمام مجمل هذا التصوُّر فالإبقاء عليها لا يمثل في حدِّ ذاته مشكلاً. بل على العكس فقد يكون لهذا التقارب بين العلم الإلهي اللامشروط والعلم الإنساني المشروط نتائج مثمرة في تغيُّر العلاقة التقليدية /العمودية والاستبدادية التي طبعت الإنسان بالألوهيَّة، كما يقرُّ بذلك أفلاطونيو كمبريدج (ويشكوت، وكيدورث، ومور،وسميث)، وبموجب هذا التقارب لم يعد الإنسان ذلك المتقبِّل السلبي والمستسلم، بل ذلك الفاعل الإيجابي والمشارك في صنع آيات العالم وفكِّ شفراتها.

يمكن القول إذن إنَّ أبرز تغيُّر حصل بالمقارنة مع القدامى هو الانتقال من فكرة النظام الهرمي للعقل إلى فكرة غائية العناية الإلهيَّة في الطبيعة. كانت الطبيعة بالنسبةإلى القدامى نظاماً يدفعنا إلى محبَّته والتشبُّه به. ثم تحوَّلت في التصوُّر الحديث إلى مصدر للدافعية الداخلية، أي إلى "صوت داخلي" كما حدَّدها روسو.

من العسير إذن أن نفكَّ التداخل والتشابك بين التأليهيَّة والانشداد للطبيعة. فرغم تحوُّل الطبيعة من نظام خارجي يطلب من العقل التماهي به (المقاربة الأفلاطونية والرواقية)، ثمَّ من مجال للعبادة والتأمل(المسيحية الوسيطية)،إلى الطبيعة "الممكننة"، الصامتة والعاطلة (المقاربة الديكارتية والميكانيكية في القرنين السابع عشر والثامن عشر)، لم ينفك الرباط التيولوجي القديم، بل استطاع أن يستمرَّ و"يتكيَّف"مع مقتضيات البراديغم الميكانيكي الظافر. ويفسّر هذا "التكيُّف" ليس فقط من جهة التيولوجيا القديمة، بل أيضاً من جهة العلم الميكانيكي الحديث، إذ كان هذا وذاك في حاجة لبعضهما بعضاً: فالتيولوجيا "المتنوِّرة" احتاجت إلى الميكانيكية لكي تجد لها موقع قدم في خارطة العالم الجديد. ويمكن القول إنَّها لو لم تتكيَّف تباعاً مع مقتضيات "الحياة العادية"، وتطور العلوم الميكانيكية لانهارت وهي في المهد. أمَّا الميكانيكية فحاجتها للتأليهيَّة هي حاجة مرحلية وظرفية سرعان ما تخبو ليظهر التباين العميق بين رؤية في تطوُّر مُطَّرد وأخرى في ثبات. ومهما تباينت تأويلات هذا "التحالف"، فقد ظلَّت الطبيعة "الممكننة"إلى زمن مديد رهينة الغائية التيولوجية، لأنَّ انسجام عناصرها وتناغم أدائها لا تُفسِّره لنا كفاية المعطيات الميكانيكية الذاتية للمادة، ويحتاج العقل إلى استدعاء الميتافيزيقا (العناية الإلهية والإله الضامن الديكارتي) لاستكمال نواقص التفسير الميكانيكي الناشئ.

بيد أنَّ الإيجابي في هذه العملية هو أنَّ تدبّر النظام البديع للطبيعة لا يخدم فقط غايات التأمُّل والصَّلاة، بل يراهن على تحويل الطبيعة بالكامل لصالح الإنسان تنفيذاً للمشيئة الإلهيَّة. فليس الخضوع لنواميس الطبيعة ولجمالها ونظامها البديعين هو ما نطالب بالقيام به، بل إعادة قراءة هذا النظام وفق اقتدارات الإنسان وحاجاته، ولو اقتضى الأمر مِّنا الحلول محلَّ الإله في الكون وتخيُّل المواد وطرائق خلق الكون وانبعاث الحياة، لأنَّنا بهذا نتناغم مع المشيئة الإلهيَّة ولا نتعارض معها.

يُمثِّل ما سمَّيناه بـ"تكيُّف" الغائية التيولوجية مع الميكانيكية الصاعدة مرحلة مُتقدِّمة من مراحل "تبطين" العقل الحديث للمصادر الأخلاقية، أي سحبها من النظام العقلاني الخارجي إلى نظام العقل الذاتي المستقل. كما يُمهِّد ـ حسب رأينا ـ "لتصفية"الحساب النهائي مع بقايا التيولوجيا داخل علوم المادَّة. ونلاحظ أنَّ الخلفية النفعيَّة التيولوجيّة هي التي "شفعت" لها بتأجيل "طردها" من نظام العقل الحديث. فالقول إنَّ "الله سخَّر الطبيعة لخدمة الإنسان، وإنَّ البحث في أسرارها هو ما تقتضيه المشيئة الإلهيَّة ولا تتعارض معه"، كان يتوافق مع الخلفية النفعية للعلم الحديث. غير أنَّ هذا "التحالف"، الذي تُفسِّره لنا حتماً معطيات تاريخية وسياسية أخرى، سيفقد شيئاً فشيئاً شروط استمراره بعد زوال العوائق الإبستمولوجيَّة والتاريخيَّة والسياسيَّة. فكان الانفصال النهائي عن التيولوجيا القديمة إعلاناً لميلاد عصر "المشاعر الأخلاقية" Les sentiments moreaux. فهل مَثَّل هذا المنعطف "بديلاً انتقاليَّاً" للتيولوجيا المسيحيَّة؟

المرأة الزَّعيمة بين سُلطة المُؤرِّخ والفقيه والسِّياسي

الكتاب: «زعامة المرأة في الإسلام المبكر»
المؤلف: ناجية الوريمي بوعجيلة
دار النشر: دار الجنوب، تونس 2016.
قراءة: هاجر خنفير*

التقديم

في أعتى الديمقراطيَّات وأشدِّها لهجاً بالمساواة والكرامة الإنسانية والحُريَّات يستمرُّ فعل التمييز بين الجنسين في ترسيخ ما أطلق عليه ألتيسار الزمنية المتفاوتة، تلك الزمنية التي تعكس ملامح عطالة تاريخيَّة ناتجة عن عجز الأنظمة الاجتماعية عن الانخراط في تاريخيَّة الحداثة. ولئن اختلفت مظاهر التمييز الجنسوي من مجتمع إلى آخر فقد تقاطعت في صبغته العنيفة، وإنكانت متفاوتة الدرجة والنوع، ولعلَّ أخطرها ما أطلق عليه بورديو العنف الرمزي، بما هو "عنف هادئ لا مرئي حتى بالنسبة إلى ضحاياهوتعدُّد أدواته ودوائره، فإذا هو مبثوث في أدقِّ مكوِّنات أيِّ ثقافة: فهو لغوي وهو تربوي وهو طقوسي وهو أخلاقي وهو قانوني...،ويستبدُّ هذا العنف بالعلاقات الجندرية كلما ارتفعت درجة هوويَّة المجتمعات، مثلما هو حال المجتمعات العربية التي تختزل كلَّ نسائها على اختلافهن في هويَّة جندريَّةصارمة المحددات تفرض سلطتها على ذواتهن فيندمجن وينصهرن ضمن ما أطلق عليهم فوكو صفة الرعايا[1]، وقد وسمن بالمرأة العربية المسلمة. ويستفيد هذا العنف الصامت في مجتمعاتنا العربية ممَّا تنتجه علاقة السلطة بالمعرفة من مفاهيم وتصوُّرات استلابية تؤسِّس للمراتبيةالجندرية، وذلك عبر فعل الشطب والحجب لمظاهر حضور النساء الفاعل عبر التاريخ، بل يوشك أن يضعها خارج التاريخ، خاصَّة وأنَّ هويَّتها تستمدُّ تفاصيلها من فضاء المُقدَّس

* جامعية تونسيّة.

1ـ يُعرِّف فوكو هذا المصطلح قائلاً: "ولهذا اللفظ معنيان: أولئك الذين يخضعون للآخر بمقتضى المراقبة والتبعية، وأولئك الذين ينشَدُّون إلى هويتهم هذه بمقتضى وعيهم بأنفسهم، وفي الحالتين فهو يوحي بشكل من السلطة التي تسيطر وتقهر". Deuuxessais sur le sujet et le pouvoir »in Dreyfus (H) etRabinow (P): Foucault (M): Un parcoursphilosophique. Gallimard 1984. P: 302_303.

اللازمني. هذه الزمنية المتفاوتة التي تغرق فيها المجتمعات العربية وعلاقتها بعنفية المعطى الهووي الذي تُشكِّل صورة النساء وأحكامهنَّ أهمَّ تمثلاته، هي إحدى العوامل الأساسية التي استدعت عملية الشروع في إعادة قراءة تاريخ النساء منذ بضعة عقود والنظر في شتَّى أصناف الأدبيات الكلاسيكية المتعلقة بهنَّ أو الملوِّحة إليهنَّ، من أجل تفكيك ذلك الرصيد المعرفي المتقادم الذي تفاعلت مُكوِّناته وترسَّبت دون أن تخمد فاعليته في المحافظة على النظام الاجتماعي ذي الصبغة الجنسويَّة.

ويمكن تنزيل الكتاب الأخير لأستاذة الحضارة العربية الإسلامية ناجية الوريمي الباحثة في مجال التراث وإشكاليات التحديث في سياق هذه الجهود. عنوان الكتاب: "زعامة المرأة في الإسلام المبكر بين الخطاب العالِم والخطاب الشعبي"، وهو يندرج ضمن سلسلة معالم الحداثة المنشورة عن دار الجنوب. ويعلن العنوان عن معطيين رئيسين في هذه الدراسة: يتعلق الأوَّل بضبط مدار البحث، ويتمثل في زعامة المرأة، وهي من الإشكاليات الجوهرية في الخطابات النسوية التي تبحث في العوائق الإبستيمية المعرقلة لأيِّ شكل من أشكال التمكين السياسي الحقيقي للنساء العربيات. وفي هذا السياق يُشكِّل الإطار التاريخي الذي تستقي منه الدارسة نماذجها التاريخية أهميَّة كبرى، ففترة الإسلام المبكِّر هي فترة الإسلام التأسيسي والتأصيل لمقومات نظام الدولة الإسلامية، ولذلك فإنَّ البحث في مسألة زعامة المرأة في هذه الفترة يُشكِّل خطورة باعتبارها تعد بالبحث في تاريخ دفين أو مغيَّب ومنبوذ قد يزعزع بنية الإسلام التاريخي. أمَّا المعطى الثاني فإنّه يتمثل في تحديد المدوَّنة من ناحية ومنهج البحث من ناحية أخرى، إذ تتوخَّى الكاتبة مقاربة الإشكالية استناداً إلى مقارنة بين نوعين من الخطاب: العالِم في مقابل الشعبي، فما بينهما قد تلوح ملامح ذلك الإمكان التاريخي المهملوالمتمثل في المرأة الزعيمة في مرحلة البدايات المتوترة. غير أنَّ نظرة على خطَّة الكتاب تكشف عن مشروع مساهمة في ما أطلق عليه الأستاذ العادل خضر صناعة الفضائح تعريباً لمصطلح cynisme[2]إذ استهدفت الكاتبة في أكثر من ثلثي الكتاب فضح استراتيجيات تعامل الخطاب التاريخي الرسمي والفقهي مع صورة المرأة الزعيمة من تغييب وتعديل وتشويهمن خلال بابين: الأول بعنوان زعامة المرأة في الخطاب التاريخي العالم، وفيه تناولت ثلاثة نماذج نسائية، هنَّ: سجاح وعائشة والكاهنة، والثاني تبحث فيه الخطاب التاريخي العالم وتوجيه دلالات الزعامة بدراسة إقصاء صيغة المؤنث من الخطاب العالم، ثم تبين فعل تنميط الخطاب العمراني للصورة السلبية للمرأة ...، وتستعين في أقلِّ من ثلث الكتاب بما وسمته بالخطاب الشعبي لمواصلة فضح الخطاب العالِم الساعي إلى إخضاعالحقيقة لمقتضيات الحكم التي تنهض عليها عملية التأسيس للدولة الإسلامية، ومن أهمِّها اقتضاء شرط الذكورة. وقد كان منطلقهافي ذلك شذرات من فتوح

2- ورد ذلك في تقديمه لكتاب رجاء بن سلامة "بنيان الفحولة"، تونس، دار المعرفة، 2006، ص 14.

الواقدي باعتبارها "تسجيلاً لمادة تاريخية شفوية متداولة في مجالس السمر والنوادي العامة أكثر منها إنتاجاً لمقومات الثقافة العالمة...، ورُكِّبت على كلٍّ منها خلال عهود وأجيال روايات شفوية وتصوُّرات شعبية"[3].

وبالنظر إلى عنوان الكتاب ومراحل المقاربة لا يخفى على القارئ انطلاق الباحثة من حقيقة ثابتة تراها، وهي النص على أنَّ للمرأة تاريخ زعامة، سواء كانت زعامات فاشلة أو ناجحة، ولا تخصُّ هذه الزعامة عرقاً أو ديناً أو قطراً يسم هويَّة الزعيمة، بل هي الحدُّ الذي يقابل حدَّي الأمومة أو الأموّة وما بينهما تنوس هويَّة الأنثى الجندرية...، وتمثل هذه الحقيقة منطلقاً عامًّاً لفهم الكاتبة للتاريخ، أو هي قاعدة وعيها بالتاريخ كما بيَّنه غادامار، إذ هو وعي مبنيٌّ على تحيزات ومعايير خاصة وأسئلة تراها الأجدر للانطلاق منها في عملية فهم الماضي الذي ما يزال إلى الآن عاملاً في تثبيت فعل استبعاد النساء من مجال القيادة السياسية والعسكرية في المجتمعات العربية، وقد أفصحت الكاتبة عن الغاية الحضارية من بحثها في نهاية الخاتمة قائلةً: "نرمي إلى استثمار الدلالة الثابتة فيه ـ مفهوم الزعامة ـ وهي المشاركة الفاعلة في الشأن العام ...،في اتجاه الإقرار العادل لما يحقُّ لكلِّ ذات من أن تنتمي إيجابياً إلى المجموعة."[4]

ملامح المرأة الزعيمة من الثقة إلى الوثيقة

اعتمدت الباحثة في قراءتها على مرجعيتين أساسيتين، وهما الخطاب الشعبي الذي ينعكس عبر فتوح الواقدي أو شذرات من تاريخه الكبير، والخطاب الرسمي الذي تتعدَّد مصادره من "تاريخ بغداد" للبغدادي، و"تاريخ الأمم والملوك" للطبري، إلى "مقدمة" ابن خلدون، و"تاريخ إفريقية" الرقيق القيرواني ...، علاوة على ما يتناغم مع هذه المدوَّنة التاريخية من مصنفات عقائدية مثل "من لا يحضره الفقيه" لابن بابويه القمي، "الإرشاد إلى قواطع الأدلة"للجويني...، وقد ارتأيت تقديم بحث الكاتبة برؤية ارتدادية تنطلق ممَّا اعتبرته "كلاماً مكتوباً " Parole écrite وخطاباً منفتحاً على المتداول الشفوي، يتضخَّم بواسطته وينفجر، وهو ما عنيته بالثقة...، إذ أنَّ مثل هذا الخطاب هو الأقرب إلى الذاكرة الجمعية والأوثق في تمثُّله للمتخيَّل الاجتماعي والأبعد عن الصناعة في كتابة التاريخ الإسلامي، تلك الصناعة التي أنتجت الوثائق المثبتة للنمط الثقافي المعياري.وقد سعت الباحثة إلى الكشف عن مظاهر التداخل بين النواةالنصيَّة للواقدي، ومميزات القصِّ الشفوي التي منحت تلك النواة التجدُّد والاتساع ونأت بها عن الخطاب العالم، ومن بينها عنصر التشويق

3ـ المصدر نفسه ص 123.

4ـ م.ن ص196.

الذي يتأجَّج بحديث العشق والسقوط في إثم الغدر والخيانة، إضافة إلى المفاجأة والتدقيق في التفاصيل والاستطراد واعتماد أسلوب السجع وتضمين الشعر.

أمَّا ثنائية السند والمتن فقد كانت المعطى الأخطر في سحب ثقة"أهل العلم والحديث" من الفتوحات، وتصنيفه ضمن المحذَّر منه، مثلما أشارت الوريمي، وذلك لإغراقه في توظيف قنوات المروي المتداول التي لا تحظى باعتراف الثقافة الرسمية وخرقه للحدود الصارمة التي تفصل المعرفة التي تزكيها السلطة أو المعرفة المعيارية عن غيرها ممَّا افتقد الشرعية، فكان توثيقه للمنسي والمهمَّش من أخبار النساء الفاتحات المسلمات أو المحاربات النصرانيات وإن اعتراها الشكُّ لاتخاذها طابعاً ملحميَّاً يُذكِّر بالزعامات الأنثوية التي تمتح من أساطير الآلهة المؤنثة وقصص ملكات اليمن ومصر القديمتين. وقد انتقت الكاتبة لهذا الغرض شخصيات نسائية مثيرة بما حفَّ بها من غموض وتضارب في حقيقة مشاركتها البطولية في الفتوحاتوالحروب، مثل خولة بنت الأزور التي تنحو الثقافة الرسمية إلى نفي وجودها بينما احتلت حيزاً هامَّاً من أخبار فتوح الشام ومشاركتها البطولية في واقعة أجنادين ضدَّ هرقل الروم. علاوة على أنَّ جُلَّ الزعيمات غير المسلمات انكفأن عن الزعامة بإعلان الإسلام والزواج بقادة مسلمين؛ وهو ما يدفعني إلى طرح سؤال: هل إعلان الإسلام يُعدُّ قوَّة معطلة للأنثى عن الزعامة لتتراجع إلى مرتبة التابعة والمصاحبة للقائد العربي المسلم؟

ومهما كانت نسبية تعبير هذه الروايات عن حقيقة الزعامات النسائية في مرحلة الإسلام المبكر فقد أكدت الوريمي على ما طالها من وصمة الابتداع والانحراف التي تفقدها كلّ مشروعية، ويعود ذلك إلى وقوعها تحت طائلة ثالوث الرقابة: التاريخ الرسمي، والنظر الفقهي، والآداب السلطانية. فحديث الزعامات المؤنثة يتعارض مع مسوِّغات القيادة (الذكورة والقوة والعلم ...) من ناحية، ومع نمط المرأة المسلمة (الإنجاب والإمتاع والعفة والجبن...)من ناحية أخرى. وتبرز الكاتبة خطورة هذه المسألة التي لم تشهد تجاذبات المجال الفرقي، بل كادت تمثل نواة صلبة تعكس عقل الفقيه ـ السنِّي والشِّيعي ـ بشكل مطلق، فهي في تصوُّره امرأة الخدور، بحسب تعبير الكاتبة، وأضيف إلى ذلك تعريفها بالقدور، وقد توخَّت الباحثة في نقدها لهذا السياج الفقهي السياسي التاريخي طريقتين: تتمثل الأولى في المساءلة القائمة على تأويل الخبر الذي لا يخلو من اضطراب وغموض الدلالة، ففي حديث الطبري عن خطبة عدد كبير من الفتيات بعد نصر القادسية تستنتج أنَّ "العلاقة بين الانتصار في الحرب وزواج كلِّ هؤلاء في الوقت نفسه تحيل على المعطى المغيب وهو الشجاعة والفروسية اللتان لفتتا أنظار المحاربين الرجال فتهافتوا على خطبتهن."[5] وأمَّا الطريقة

5ـ م.ن: ص168.

الثانية فكانت بجمع أدلة القسر والتطويع لمدوَّنة الحديث من أجل إدانة زعامة المرأة، كتشكيك الكاتبة في صحة حديث "لن يفلح قوم ولَّوا أمرهم امرأة"، أو "جهادكنَّ الحج"، مستندة إلى السياق التاريخي الذي يجعل الحديثين موضوعين للاحقيتهما بوفاة الرسول. وقد عثرت الباحثة في بعض الشروخ الدقيقة داخل خطاب الإجماع على سمات الانفلات من ذلك الوصم، مثلما كان موقف الشبيبية التي نصَّت على شرعية إمامة المرأة[6]. وكذلك تسجيل التاريخ الرسمي لأخبار الخارجيات المحاربات ضدَّ الأمويين والعباسيين، رغم غياب الدعامة الفقهية لذلك.

إذن كانت عملية التوثيق التاريخي للزعامات في الإسلام المبكر مبنيَّة على التصور السياسي الفقهي للأدوار القيادية، وهو التصوُّر المؤسِّس للتركيبة الاجتماعية التي ضبطت الأدوار عرقياً وقبلياً ودينياً، ولكن أيضاً جنسياً.

وكانت الكاتبة قد استشفَّت في الباب الثاني الملامح العامَّة لصورة المرأة الزعيمة في الخطاب التاريخي الرَّسمي، فإذا هي حاملة لسمات الزعامة دون استحقاق صفة الزعيمة أو هي مجرَّدة من الدور، وإن اكتسبت محدداته، لأنّها تُعدُّ: "وصمة عار للقوم الذين ظهرت فيهم"، وغالباً ما تمَّ تعويض الزعيمة بصفة الأم، مثلما هو حال عائشة أم المؤمنين، وشجرة الدُّر أم خليل...، بينما كانت صفة الزعيم خاصة بالرجال، وإن اختلف المؤرخون في حدودها وتصنيفها أخلاقياً، فمنها المحمودة وهي المتعلقة بالسيادة في القبائل العربية وما يتصل بها من شرف وشجاعة...، أو هي الرياسة عند ابن خلدون، ومنها المذمومة وهي القيادات المتسلطة الفاسدة الفاقدة للشرعية في غير المسلمين، مثلما أوضح ابن الأثير، وهي إلى ذلك صفة تطلق على الحاكم المستند إلى مرجعية عقلية نظير الإمام المستند إلى مرجعية دينية عند الماوردي...، وقد كان هذا التحديد الاصطلاحي من أهمِّ أدوات التصنيف للذوات الاجتماعية بإقصاء المرأة من دائرة الزعامة وتعميم للوصم، وهو ما أسهم فيه ابن خلدون بشكل رئيس، عبر إضفاء البعد التاريخي والعمراني على هذا الحكم الفقهي واعتباره من مؤشرات وعوامل خراب العمران أو قوَّته.

وقد أثبتت الباحثة خلال دراستها للنماذج النسائية التاريخية في الباب الأول آثار عملية التشكيل التاريخي، فاضحة أدوات الكتابة التاريخية التي تبيح كلَّ المحظورات الخطابية من قفز وتصرف وتشويهمن أجل ضرورة ما أطلق عليه هابرماسالمعرفة الأخلاقية Le savoir moral، كما أوضحت في مقدمة الكتاب، وهي معرفة متحققة من خلال الوظيفة الاعتبارية المناطة بالكتابة

6ـ م.ن: ص183.

التاريخية القديمة. وتمتدُّ الفترة التاريخية المتعلقة بالزعيمات الثلاث من الردَّة إلى بداية العهد الأموي، وهي فترة تاريخية مضطربة بانحسار الزعامة الروحية والسياسية للرسول واتساع المجال لمختلف الاحتمالات. وفي هذا الإطار تتنزَّل شخصية سجاح التي شكَّلت نشازاً في النظام القيمي العربي الإسلامي باضطلاعها بالدورين القياديين، فنازعت قريش وتزعَّمت قبيلتين هما تميم وتغلب، وأعلنت النبوَّة، وهي بدعة أو خرق لم يتسَنَّ للتاريخ الرسمي (الطبري في تاريخ الأمم والملوك) إلا أن يجابهه باستراتيجية تقوم على عدد منالآليات وهي: الإضافة أو الاختلاق بإقحام المشهد الجنسي بين سجاح ومسيلمة ممَّا يخلع عنها دور الزعامة، ويقدِّمها كجسد جامح مسعور الرغبة، بينما يظهر خليلها في مظهر الفحل المسيطر على المشهد، ومثل هذه الإضافة تكشف عن الطبري الفقيه الذي يواجه نشوز المرأة بوصمها بالعورة من جهة وبالانتصار لمسيلمة من جهة أخرى، وإن كان مُدَّعي نبوة، حتى أنَّه لم يستنكف من تضمين نتف من ادعاءاته النبوية بينما سكت عن أقوال سجاح. ويُعدُّ السكوت آلية ثانية كشفت الباحثة عن آثارها في الخطابين التاريخي والأدبي الجنسي، وهو آلية أخطر في انعكاساته على الذاكرة الجماعية إذ يدفعها إلى النسيان والامتثال إلى تمثل كاتب التاريخ للخبر، وبين الآليتين يوظف منتج المعنى التعديل، أي "تشذيب الخبر وتثقيفه حتى ينسجم وسلم القيم الذي يريد العقل الفقهي فرضه." على حدِّ تعبير الباحثة (ص42)، فتمَّ تأصيل المراتبيةالجنسوية عبر الحدث الجنسي في الأدبيات التاريخية رغم اختلاف المذاهب، أي العدول بالحدث من السياق السياسي العسكري إلى السياق العاطفي الجنسي لتجرَّد سجاح من سيفها وتتماهى مع العورة...، وتلتقي سجاح مع دهيا الكاهنة البربرية في مسألة الاتصال بالمفارق، وهو العامل الأول الذي يمكنها من الاتصاف بالزعامة، غير أنَّها زعامة رعناء أي فاقدة للحكمة، أو هي حمقاء ومتجبِّرة دفعت بقومها إلى الهلاك. وبين هذه الصورة التي تفنَّن الخطاب العالم في تشكيلها باعتماد التبخيس من بطولتها الحربية والتعديل بردِّ زعامتها إلى العزوة التي تذكيها أمومتها لذَكرين، والتغييب إمَّا بالإشارة إليها بصيغة المبني للمجهول، وإمَّا بما تخلل تلك الصورة في وثائق تاريخية أخرى من إقرار بعظمتها، مثلما أورد ابن خلدون، وهو ما يولّد تنافراً يزعزع صورة الزعيمة الفاشلةالتي أراد الخطاب العالم رسمها. وقد كان هذا الارتباك أجلى في الروايات التاريخية المتعلقة بشخصية عائشة المحاربة في معركة الجمل بخرقها لصورة أم المؤمنين وزوجة الرسول المؤمثلة في الثقافة الإسلامية، وقد اختزلت الباحثة استراتيجيات الترميق التاريخي في ثلاثة أشكال، وهي التبرئة من إثم الخروج والاكتفاء بالتحريض عليه أو النهي عنه، أو الخروج لطلب الصلح، أو وقوعها ضحية لتغرير طلحة والزبير بها، مثلما ذهب إليه الأزكوي الإباضي في "كشف الغمة" أو اليعقوبي الشيعي في "تاريخه". ويعمد فريق آخر إلى النقد غير المباشر أو التورية إذ تبين الباحثة رمزية الجمل التي تحولت إلى علامة نصية مشحونة بدلالات نفسية ودينية وتاريخية وأسطورية ـ مثل الجمل رمز الرعونة مقابل طاعة وانصياع الناقة، حياة الجمل وموته علامتان على

انطلاق المعركة ونهايتها، الجمل مقرون بالشيطان أي المعصية، وبذلك ركوبه يدل على الشروع في المعصية...، غير أنَّ ذلك لم يمنع الطبري من توجيه النقد المباشر لعائشة أيضاً لعدم التزامها بمعايير أم المؤمنين المستقرَّة ببيتها، والناهية عن المنكر، والساعية إلى الصلح وَلَمِّ الشمل.

لقد كانت هذه النماذج كفيلة بالنسبة إلى الباحثة بفضح أدوات الخطاب العالم لوصم ملامح المرأة الزعيمة بالشذوذ والبدعة، على أنَّ الوريمي لا تفسِّر لنا ضبط الماوردي مثلاً لأحكام حضور المرأة المحاربة في ساحة الوغى، بل ترى أنَّهَ: "يسجل واقعاً ماضياً وحاضراً عرف هذه المشاركة، ولذلك وضع لها الأحكام ..."(ص23)، فلِمَ لم ينسج على منوال المؤرخين والفقهاء في التسييج النظري لهذه المسألة وإبراز ما تمثله من خطورة على النظام السياسي والاجتماعي والديني؟

تلك هي إحدى الأسئلة التي يثيرها هذا الكتاب بما عرّاه من تناقضات الخطاب العالم وما استدعاه من حيرة إزاء التناقض بين الخطاب الشعبي والخطاب الرسمي، رغم ما نعلمه من خطورة مكوِّنات تلك الثقافة الشعبية في تشكيل صورة المرأة الملعونة إجمالاً، فهل يمكن اعتبار ذلك الخطاب مرجعية ملائمة لنقد الخطاب العالم؟ وإن كانت صورة المرأة المحاربة بارزة بتلك الملامح النمطية (الشجاعة والقوة والهيبة والنبل والعفة)، ألا يمكن أن تكون وليدة تلك الاستيهامات الذكورية الجنسية التي بقدر ما تخاف هذا النمط فإنَّها ترغب في الاستحواذ عليه، عبر فعل التكرار الذي يحققه التداول الشفوي؟

ملاحظات على هامش الكتاب

ـ لقد شكَّل جوس الباحثة في مجاهل الخطاب الشعبي مصدر طرافة تُحيِّر القارئ وتثير تساؤلاته، غير أنَّ "فتوح الواقدي" الذي بدا لنا مدوَّنة قاصرة عن مواجهة المدوَّنة الغزيرة والثرية للخطاب العالم، لم يكن كفيلاً بتوفير مادة تفي بملامح صورة عائشة في معركة الجمل: فهل كانت مُغرَّراً بها، أم مندفعة حبَّاً في الانتقام من علي، أم رغبة في سلطان؟ ولئن كان ضياع الكتاب أو موته ضيَّعا سبباً أساسياً في افتقارنا لهذه المادة، فإنَّه من الجدير القول إنَّ إمكانية شذوذ حالات الزعامة النسائية تؤدي إلى التغييب، فالشاذُّ هو ما لا يمكن أن يكون، ولكنَّه كان، وما كان إلَّا لاتجاه الأحداث في مسار خانق أدَّى إلى ذلك الاحتمال. فعائشة وخولة بنت الأزور لم تجرؤا على الزعامة لولا بلوغ الوقائع حدَّ الأزمة التي لم يكن انفراجها إلا بإجهاض تلك الزعامة، فأعلنت عائشة عن ندمها، واعترفت بخطئها بعد هزيمة الجمل. وكذلك كان شأن خولة، إذ أنَّ قوع أخيها ضرار في الأسر كان مدعاة لظهورها الذي أبهر الجنود، ولم يكن الانفراج إلا بِرَدِّ الحدث إلى دائرة الأسطوري وشطب خولة من التاريخ بإنكار وجودها. وأعتقد أنَّ شذوذ حالات الزعامة يعود إلى تقصيد النصِّ التأسيسي الأول ـ القرآن ـ

في حظ المرأة من المتعة، لا سيّما ما تعلق بالثروة وأن تكون محاربة، فذلك يعني مشاركة في الغنيمة، بينما لم يكن حظها من الحرب إلا حذوة، ولذلك كان مصيرها الإقصاء.

ـ الثقافة الشعبية لم تتخذ نسقاً خطيًّاً ثابتاً في تقديم صورة المرأة الزعيمة، ومن ذلك نستحضر صورة "عائشة قنديشة" الرائجة في المغرب الأقصى، وهي شخصية قدِّيسة من أصول موريسكية نبيلة، والبعض يُرجِّح أنَّها أميرة مسلمة تعرَّضت إلى التشريد والطرد من قبل المسيحيين البرتغال زمن محاكم التفتيش في القرن السادس عشر، فانضمت إلى الجيش المغربي لتنتقم، لكنَّها اعتمدت في ذلك على الغواية والتغرير بضحاياها لاستدراجهم وذبحهم. فالمرأة المحاربة لم تتخلص من كلِّ محمولها الرمزي الذي وسمته بها أسطورة الخلق، بل هي مطبوعة بذلك الجسد الأنثوي المؤسس الذي يُفترض أن يختفي خلف الزعامة كحجاب مُسيّس. فرمزية المرأة الزعيمة لم تتمكن من الارتقاء إلى مصافِّ الرمزية المؤسسية، وليس ذلك لسيطرة الخطاب العالم الذكوري فحسب، بل هو نتاج دينامية صورة المرأة في المتخيل الجمعي وعجزها عن التحوُّل إلى نمط تأسيسي مُتعالٍ.

ـ ألا يمكن النظر في اضطلاع الخطاب العالم بمهمَّة إفراد الذكورة بصفة الزعامة من منطلق رمزيتها للمركزية القضيبية العقلية، فامتلاك عدة التوثيق أي القلم يتناغم مع امتلاك السيف، ويمنحان ممثلي هذه السلطة القدرة على تمثل الفحولة المتخيلة. إنَّ في الاعتراف بزعامة النساء تمثلاً لخوف الخصاء المترسِّب في اللاوعي. وإنَّ العلاقة الاشتقاقية التي تنهض بين دال السيطرة والسطر يؤكد على الوظيفة الخطيرة للمكتوب بما هو سطر وتصفيف للشتات والشاذ والمنفلت في الثقافة الشعبية الشفوية، ولا يكون السطر إلا بفعل ستر لما يزعج ويربك فيصير سرًّاً يحتمل الظهور، وليس السرُّ سرًّاً إن لم يحتمل يوماً إمكان البوح. وهذا ما قد يُفسِّر الثغرات التي طفت على سطح الخطاب المسيطر. ثمَّ إنَّ الكتابة إجمالاً تضع مسافة بين المرء وفعل التلفظ، فيبتعد عن الذاكرة الشفوية التي غالباً ما توقع صاحبها في الاستيلاب أمام محورية أبطاله، وتُمكِّنه صناعة الحدث مسطوراً من الإيقاع بموضوعه في الاستيلاب.

ـ لا نكاد نفهم هذا التناقض الذي وسم موقف الواقدي من المرأة الزعيمة بين كتاب "الردَّة"، حيث لم تسلم سجاح من الوصم المجمع عليه، وبين "فتوح الشام" الذي أشعت فيه ثلة من المحاربات المسلمات. أفلم تنجح أخبار الردَّة في التفاعل مع الثقافة الشعبية حتى يعتريها ذاك التحوُّل الدلالي والبنيوي الذي شهدته الفتوح؟ أم أنَّ مسألة الزعامة في الخطاب الشعبي لا تعني الاعتراف المطلق بها لكلِّ النساء، بل لطائفة المسلمات الفاتحات فحسب، وذلك في نطاق تأكيد

مزايا الإسلام على المرأة؟ وإنَّ هذا الشكَّ في موقف الواقدي من زعامة المرأة يتفاقم عندما ننطلق ممَّا يحفُّ بالفتوح من شكٍّ في نسبتها إليه، بينما تُجمع التراجم على تأليفه لكتاب الردَّة. وإنَّنا إزاء هذا الغموض نتساءل عن مدى قدرتنا على اعتبار قراءة الأستاذة الوريمي تفكيكية مفضية إلى الاستكشاف والكشف أو بحثاً أكاديمياً حريصاً على الحياد العلمي، إذ تقول: "وقد أفضى بنا تفكيك ...إلى الكشف عن صورة مختلفة للمرأة بدت فيها أكثر فاعلية..."[7]. أو هي قراءة تتجه إلى مدار القراءات الجندرية، وتستهدف تعرية مؤسسات إنتاج المعنى التقليدية التي ساهمت في ترسيخ بنية التمييز الجنسوي، أي قراءة ملتزمة بفضح التفكير الفحولي.

ـ في هذا العمل تفكيك للخطاب العالم الذي سعى إلى رسم النمط المحمود للمرأة وسعي إلى إثبات مجانبة تلك الصورة لوضع النساء في التركيبة الاجتماعية السائدة في تلك الفترة، غير أنَّ هذا الجهد قد يصبُّ دون قصد الكاتبة في نطاق الأمثلة الطوباوية Idéalisation utopique لفترة الإسلام المبكر باعتبار استجلاء صور زعامة المرأة ودورها الخطير في رسم مسارات التاريخ مثلما ينقله الخطاب الشعبي. علاوة على ذلك فإنَّ تلك النماذج المتصلة بهذا الخطاب لم تتمكن من اكتساب صفة الزعامة خارج المعايير الذكورية بل إنَّ جُلهنَّ اعتلين المقام بتزكية ذكورية، فهنَّ أخوات وزوجات وقريبات الرسول والصحابة: أخت ضرار بن الأزور عمَّة الرسول صفية أسماء بنت أبي بكر.. ثم إنَّ فكرة الأمة التي كانت شاغل المجتمع في فترة الإسلام المبكر تعيدنا لا إلى معنى جمع الشمل كما تشير له مادة (أ.م.م) فقط بل تتصل بدور الرجل الذي يعلنه دال أمّ، أي الإمامة الدينية والعسكرية من ناحية، ويتعلق بدور الأمومة الذي يحصر دور المرأة في إنجاب رجال الأمة للقتال والقيادة من ناحية أخرى.

ـ بقدر التفاوت الذي كشفت عنه الوريمي بين الخطابين فإنَّها تُحيل إلى التقارب الحاصل بين الخطاب الشعبي والخطاب الفلسفي من خلال ابن رشد، أي بين الخطاب الموسوم بالبداهة والتلقائية وبين خطاب الحكمة والعلم، فهل يُفهم الأمر على أساس نزع صفة الخطاب العالم عن الخطاب الفلسفي، أم أنَّه حالة استثنائية في دائرة الخطاب العالم علاوة على أنَّ الأداة اللغوية المعتمد عليها في بناء الخطاب العالم واحدة، وهي الأخرى تؤدِّي بقوَّة معاني التمييز الجنسوي.

7ـ م.ن: ص195.

خاتمة

يمكننا اعتبار هذا البحث الذي أنجزته الأستاذة الوريمي بإسهام في عمليات الحفر الأركيولوجي ملاحقة ما وقع حرقه في الذاكرة الشفوية بإعدام الثقة المتوفرة في عملية تداول الرواية الشفوية قبل خلق ذاكرة مكتوبة تُمثل الوثيقة، وقد كانت قراءتها لصورة المرأة الزعيمة في زمن الإسلام المبكر منفتحة على ثلاثة حقول هي: التاريخ والفقه والأدب الشعبي، وشكَّل كشفها عن آليات الحدِّ والضبط والوصم في الكتابة التاريخية وعمق التفاعل الجدلي بين المؤرخ والفقيه والسياسي من أجل ترسيخ مقولة عدم أهلية المرأة للزعامة استنتاجات هامَّة تدفعنا في دائرة الخطابات النسوية والمقاربات الجندرية إلى مزيد من الاحتراز في التعامل مع تاريخ النساء، بل التفكير الجدِّي في إعادة كتابة هذا التاريخ remise en scéne du récitالذي لم يكن إلَّا تعزيزاً لتخيُّلات السلطة القائمة على الدَّم والذُّكورة والقوَّة.

مجلة "ألباب":
الإطار النظري وشروط النشر

لم يكن الاشتباك بين الدين والسياسة والأخلاق قد بلغ حداً كالذي بلغه في هذه اللحظة المعاصرة الشديدة الالتباس، لا سيما مع صعود تيارات الإسلام السياسي وفصائلها الحزبية إلى سدة الحكم في عدد من الدول العربية، في إطار ما سمّي بـ"ثورات الربيع العربي".

وقد أدى غياب الرؤية النظرية، والمِهادات التقعيدية، إلى اختلاط الأوراق، وتداخل الحقول، بحيث أضحى من الصعب فصلُ الممارسة السياسية عن المرجعيات الدينية والفقهية، وبالتالي غدت القيم الأخلاقية مرتهنة لإملاءات الديني الحاضر في اشتراطاته الفقهية المسكوكة، واشتراطات السياسي وإكراهاته.

وفي غمرة ذلك، صار لزاماً أن يتصدى المفكرون والمثقفون العرب والمسلمون لهذه المعضلة، لا لنقضها وبيان تهافتها وحسب، بل، وهذا هو الأهم، لبلورة تصوّر نظري لشكل العلاقة وحدودها بين السلطة السياسية والمرجعية الدينية التي تدير السياسة بذهنية الأحكام الشرعية التاريخية، أو بعقل الماضي، وبين الأخلاق كدين فطري أولي وكعلم يرى كثيرٌ من الفلاسفة أنه أسبق من الدين التاريخي في تنظيم علاقة الفرد بالعالم.

ومن الحاجة الماسة والضرورة الملحة، انبثقت فكرة مجلة "ألباب" التي تتطلع إلى سدّ الفراغ الحاصل في الأدبيات السياسية والفكرية العربية، فيما خصّ الجهد التنظيري للعلاقة الملتبسة بين الدين والسياسة والأخلاق، رغم أن هذا الثالوث يجد له مرجعيات في الثقافة الفلسفية والفكرية العربية الإسلامية، لكنها مرجعيات تحتاج إلى إعادة قراءة وتقييم ونقد من أجل وضعها في أفق التحولات العربية الراهنة؛ وبالتالي إنتاج مفاهيم مركزية تجنّب الالتباس والصدام والهيمنة والاستحواذ بالسلطة.

وتقتضي الضرورة التاريخية نقد الميراث الفكري العربي الإسلامي فيما خصّ الدين والسياسة والأخلاق، في ضوء المناهج والتصورات الفلسفية والفكرية الحديثة، بحثاً عن الاستفادة من عصارات السجال في العالم حول العلاقة الجدلية بين عوالم الأفكار ومتطلبات البناء المجتمعي على

وجه التحديد، لا سيما أن الكثير من الحواضر الثقافية العالمية تمخّض تاريخها عن أحوال عاصفة قبل أن تستقر مجتمعاتها ونخبها على ملامح تصوّر قارّ لماهية الحكم وديناميّاته، وحدود الديني والأخلاقي في هذه المعادلة المعقدة.

كما يتعين، في هذا السياق، الاستعانة بالتجارب التاريخية الحيوية التي تمركزت على فكرة التنوير العقلي، وما أسفر عنها من مرتكزات قيمية، بغية تأسيس عقد اجتماعي مسدّد بالقيم الإنسانية الكلية: (الحرية، العدالة، المساواة، السلم، إلخ)، وذلك في محاولة للإسهام في التفكير والتنظير الإنسانوي الكلي القابل للتصريف في رحاب التجارب السياسية العربية والإسلامية.

وتنشُد "ألباب"، التي ستكون مجلة فصلية محكّمة، تصدر إلكترونياً وورقياً، ويشرف على صياغة تصوّراتها ورسم ملامحها نخبة من المفكرين العرب والمشتغلين بالفلسفة والعمل الأكاديمي، أن تسدّ النقص الفادح في الجهود المتواصلة والدؤوبة لصياغة عقل نظري يشخّص وجوه التناظر والتباين، ووجوه الالتقاء والتلاقح، ويكشف الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة، تجنباً للوقوع تحت طائلة التفكير العزلي الذي يقمع آليات التفكير العقلاني والقيمي الحر حول المرجعية والمشروعية، وتفادياً للاختناق تحت سطوة التشريعات التفصيلية المسكوكة في المدونات الموروثة.

وعلاوة على ذلك، فإن الاشتباك التفكيكي والتركيبي مع تلك الأقانيم الثلاثة من شأنه أن يحول دون الخضوع تحت طائلة التفكير السياسي السلطوي الذي يتلوّن بحسب الاحتياجات المنفعية لأهل السلطان، أو لأولئك الساعين نحوه، وصولاً إلى تشقيق منافذ حيوية ترصف الطريق أمام نماذج اجتماع سياسي تعتمد على توازنات الحقوق والواجبات، فضلاً عن فتح ملفات التفكير في ضرورات التأهيل القيمي للفرد والجماعات والاجتماع، كي يصبح تواصلهم وتوافقهم موئل استصدار الإجماعات والتوافقات التي يتم الاحتكام وفقاً لمقتضياتها السيّارة والمتحوّلة.

ولا يمكن أن يتجذّر ذلك إلا من خلال سجال مفعم بروح القيم النافعة للناس، والتي يُتداعى للتفكير حولها في اجتهادات تراعي في تأسيساتها مواكبة المصلحة العامة المستندة إلى معقولية قيمية إجماعية، كما تراعي استنهاض الجميع لإنشاء مثل هذه المعقولية كشرط لعمليات البناء المجتمعي ثقافياً وسياسياً.

وفي غضون ذلك، لا بد من أن يُصار إلى ترجمة هذه المعقولية في تصريفات متعيّنة عبر برامج خطابية وسياسية تحت سقف مشروعية سياسية منفتحة على الإنسان وأشواقه الوجودية من جهة

التأسيس، واضعة نصب عينيها أولوية الالتفات إلى تحقيق احتياجاته الاجتماعية والمعاشية بصفته فرداً سياسياً.

إن رسم الحدود الفاصلة بين الأقانيم الثلاثة: الدين، والسياسة، والأخلاق، يرنو للوصول إلى رسم معالم مخططات أوّلية لشكل الاجتماع العربي المنشود، لا سيما فيما يتعلق باستحضار التنظيرات التي تدعم صيغة الدولة المدنية العربية التي تتغذى على المكنون القيمي المخبوء في ذاكرتنا الثقافية، وتنمو على ربوع تقاطعاته العميقة مع المنجز الإنساني، سعياً إلى أن يتم تطّويرهما معاً، لكي تستجيب نماذجنا المجتمعية الناشئة لمرتكزات القيم الكلية، وحتى تتكيف مع حداثة الراجح راهناً، وتخضع لسنن التطور، ونواميس التحوّل، ولكي تساير ثقافتنا رغبة الانخراط في الجهد الكوني المؤسّس على احترام عقل الإنسان وكرامته ونشدان خيريّته.

دعوة إلى النشر:

تدعو هيئة تحرير "ألباب" الباحثين والمشتغلين بالفكر والفلسفة إلى الكتابة في المجلة، في إطار المحاور والحقول العامة المقترحة التالية:

1. الدولة الدينية والدولة المدنية.
2. الحاكمية الرشيدة.
3. النظرية الإسلامية المعاصرة في الحكم.
4. الإسلام السياسي: الحكم بعقل الشريعة.
5. الديمقراطية التقنيّة: شرعية صناديق الاقتراع.
6. النظرية الأخلاقية أو القانون الأخلاقي.
7. العقل والأخلاق.
8. الأخلاق والدين.
9. الخيريّة.
10. المقدّس وتصور البشر للمقدّس.

شروط النشر في مجلة "ألباب"

ترحب مجلة "ألباب" بنشر البحوث والدراسات الأصيلة المتصلة بالدين والسياسة والأخلاق، والمكتوبة باللغة العربية، ويشترط في البحث ألا يكون قد قُدّم للنشر في أية مجلة أخرى، سواء تم نشره أو لم يتم، على أن يلتزم المؤلفون بالشروط الآتية:

1. أن يكون البحث مطبوعاً على الحاسوب على نظام (Word) وأن يرسل بالبريد الإلكتروني، بما في ذلك الهوامش والجداول وقائمة المراجع. وفي حال إجازة بحث طويل للنشر فمن حق هيئة التحرير الطلب إلى مؤلفه اختصاره.
2. أن تُعتمد الأصول العلمية المتعارف عليها في إعداد البحوث وكتابتها، وبخاصة في التوثيق، والإشارة إلى المصادر بحيث تتضمن: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، اسم الناشر أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد والعدد وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.
3. تعرض البحوث على محكّمين من ذوي الاختصاص والخبرة العالية، يتم انتقاؤهم بسرية تامة، وذلك لتبيّن مدى أصالة البحوث المرسلة، وموافقتها شروط النشر المعمول بها في المجلة، ومن ثم مدى صلاحيتها للنشر. وبعد ذلك يتم إخطار المؤلفين بنتائج التقييم.
4. تقدم البحوث باللغة العربية، مرفقة بالسيرة الذاتية للباحث أو الكاتب إلى رئيس التحرير، وذلك عن طريق البريد الإلكتروني فقط albab@mominoun.com
5. يرفق البحث بملخص بحدود (120) كلمة باللغة العربية.
6. تكتب الحواشي بشكل متسلسل في أسفل كل صفحة.
7. ترتّب قائمة المراجع بحسب كنية المؤلف في نهاية البحث، وفي حال وجود عدة مراجع للمؤلف نفسه، فإنها تُرتب بحسب تاريخ صدورها من الأحدث إلى الأقدم.
8. في حال وجود مخططات أو أشكال أو معادلات أو ما يشبهها، يتم أخذها بالماسحة (Scanner) وإرفاقها بالملف الإلكتروني كصورة.

بالنسبة لعروض الكتب، يرجى التقيد بما يلي:

- أن تكون الكتب ذات طبيعة فكرية وفلسفية تتقاطع مع حقول المجلة.
- أن تكون الكتب حديثة لا يتجاوز زمن إصدارها ثلاث سنوات من تاريخ صدور العدد الأخير.
- يُفضّل أن تكون الكتب من لغات متعددة.
- يُفضّل ألا تتجاوز مراجعة الكتاب 2500 كلمة.