



ملف خاص | فلسفة القانون: مكانتها وإسهاماتها في الفكر الفلسفي العالمي والعربي المعاصر (2) ISSN 2305-2465

باسكال ريشار  
ترجمة جورج سعد  
القصدية ونظرية المعايير: مساهمات الفلسفة المعاصرة  
في مسألة المعيارية  
الزواوي بغورة  
القانون والعدل والحرية في الفلسفة الاجتماعية: قراءة في  
فلسفة القانون عند هيغل  
رجا بهلول  
القانون الطبيعي: طبيعته وقانونيته

جاكوب دال رينتورف  
ترجمة علي حاكم صالح  
في القانون والعدالة:  
من الواقعية القانونية  
إلى القانون بوصفه تأويلاً  
غوستافو غوزي  
ترجمة حجاج أبو جبر  
الدستورية الغربية  
والدستورية الإسلامية

|                                    |                          |                            |                        |
|------------------------------------|--------------------------|----------------------------|------------------------|
| <b>Academic Advisory Committee</b> | <b>الهيئة الاستشارية</b> | <b>Editor-in-Chief</b>     | <b>رئيس التحرير</b>    |
| Adonis El Akra                     | أدونيس العكرة            | Raja Bahlul                | رجا بهلول              |
| Elias Atallah                      | إلياس عطا الله           | <b>Editorial Manager</b>   | <b>مدير التحرير</b>    |
| Bensalem Himmich                   | بنسالم حميش              | Rasheed Alhaj Saleh        | رشيد الحاج صالح        |
| Rushdi Rashid                      | رشدي راشد                | <b>Editorial Secretary</b> | <b>سكرتير التحرير</b>  |
| Rasheed Elenany                    | رشدي العناني             | Kamel Tirchi               | كمال طيرشي             |
| Ramzi Baalbaki                     | رمزي البعلبكي            | <b>Editorial Board</b>     | <b>هيئة التحرير</b>    |
| Said Bensaid Alaoui                | سعيد بنسعيد العلوي       | Elizabeth Suzanne Kassab   | إليزابيث سوزان كساب    |
| Said Bengrad                       | سعيد بنكراد              | George Giacaman            | جورج جقمان             |
| Sabry Hafez                        | صبري حافظ                | Raed Al Samhour            | رائد السهموري          |
| Abd Al-Salam Al-Masdi              | عبد السلام المسدي        | Zwawi Beghoura             | زواوي بغورة            |
| Aze-eddine Bouchikhi               | عز الدين البوشخي         | Benabdelali Abdesslam      | عبد السلام بنعيد العلي |
| Fathi Nguazzou                     | فتحي إنقزو               | Abdullah Aljassmi          | عبد الله الجسمي        |
| Fathi Meskini                      | فتحي المسكيني            | Ali Hakim Salih            | علي حاكم صالح          |
| Fehmi Jadaane                      | فهيمي جدعان              | Mounir kchaou              | منير الكشو             |
| Mohsen Jassim Al-Musawi            | محسن جاسم الموسوي        | Najib Elhassadi            | نجيب الحصادي           |
| Mohamed Bouhlel                    | محمد بو هلال             | Yomna T. Elkholy           | يمنى طريف الخولي       |
| Mohamed El Omari                   | محمد العمري              | <b>Copy-Editing</b>        | <b>التدقيق</b>         |
| Yasir Suleiman                     | ياسر سليمان              | Amel Fayech                | آمال فياش              |
| <b>Design and Layout</b>           | <b>تصميم وإخراج</b>      | Abdelwaheb Souissi         | عبد الوهاب سويسسي      |
| Ahmad Helmy                        | أحمد حلمي                | Nabil Mahmoud Hussein      | نبيل محمود حسين        |
| Hisham Moussawi                    | هشام الموسوي             |                            |                        |

|                                                                            |                                                       |
|----------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------|
| <b>The Designated Licensee</b>                                             | <b>صاحب الامتياز</b>                                  |
| The General Director of the Arab Center<br>for Research and Policy Studies | المدير العام للمركز العربي<br>للأبحاث ودراسة السياسات |

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>صورة الغلاف 2024، واللوحات في داخل الدورية للفنان فاروق محمد</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
| فنان سوري، ولد سنة 1977 وتخرج في مركز أدهم إسماعيل للفنون التشكيلية بدمشق سنة 2001، وفي كلية الفنون الجميلة - قسم التصوير في جامعة دمشق 2006، له العديد من المعارض الفردية في دمشق، وبيروت، وإسطنبول، وفيينا، وغراتس. أما المعارض الجماعية فهي: معرض الفن المعاصر متحف مرمرة إسطنبول مع كلمات غاليري والمعرض السنوي في Kleine Gallery مع فناني النمسا مثل Adolf Frohner، ومعرض في متحف Karsplatz في فيينا، ومعرض الفن السوري في ABC Treehouse Gallery بأستردام، ومعرض مسابقة الفنانين الشباب الأول، أيام غاليري، دمشق.                                                                                                                                                                                                                                                    |
| <b>The cover image 2024 for this issue as well as the other artworks within this issue are attributed to Farouk Mouhamed</b>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| Farouk Mouhamed is a Syrian artist born in 1977. Mouhamed completed a course at the Adham Ismail Center for Fine Arts in Damascus in 2001, later completing a Certificate in Photography from the University of Damascus in 2006. Mouhamed's work has been highlighted at a number of solo shows in Damascus, Beirut, Istanbul, Vienna and Graz (also in Austria). Additionally, his works have been displayed as part of group exhibitions at the Marmara Museum (Istanbul) as well as alongside the works of Austrian artists such as Adolf Frohner at the annual Kleine Gallery; at Vienna's Karsplatz Gallery; at the Syrian Art Exhibition at Amsterdam's ABC Treehouse Gallery; and at the First Youth Artists Competition hosted by the Ayyam Gallery in Damascus. |

|                                                                                          |
|------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>ترسل المخطوطات وجميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العناوين التالية:</b>            |
| <b>Manuscripts and all correspondence should be sent to the Editor-in-Chief through:</b> |
| شارع الطرفة - منطقة 70 - وادي البنات - ص. ب. 10277 - الدوحة - قطر                        |
| Al Tarfa Street - Zone 70 - Wadi Al Banat - P.O.Box: 10277 - Doha - Qatar                |
| هاتف: +974 4035 6888 - +974 4035 4117                                                    |
| E-mail: tabayyun@dohainstitute.edu.qa                                                    |



# تَبَيُّن

Tabayyun

فصلية محكمة تُعنى بالدراسات الفلسفية  
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer-reviewed Philosophical Studies  
and Critical Theories Journal

العدد 50 – المجلد 13 – خريف 2024  
Issue 50 – Volume 13 – Autumn 2024

لا تعبر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتجاهات يتبنّاها "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات"

DOHA INSTITUTE  
FOR GRADUATE STUDIES



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies



جميع الحقوق محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا  
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



## المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies is an independent social sciences and humanities institute that conducts applied and theoretical research seeking to foster communication between Arab intellectuals and specialists and global and regional intellectual hubs. The ACRPS achieves this objective through consistent research, developing criticism and tools to advance knowledge, while establishing fruitful links with both Arab and international research centers.

The Center encourages a resurgence of intellectualism in Arab societies, committed to strengthening the Arab nation. It works towards the advancement of the latter based on the understanding that development cannot contradict a people's culture and identity, and that the development of any society remains impossible if pursued without an awareness of its historical and cultural context, reflecting its language(s) and its interactions with other cultures.

The Center works therefore to promote systematic and rational, scientific research-based approaches to understanding issues of society and state, through the analysis of social, economic, and cultural policies. In line with this vision, the Center conducts various academic activities to achieve fundamental goals. In addition to producing research papers, studies and reports, the center conducts specialized programs and convenes conferences, workshops, training sessions, and seminars oriented to specialists as well as to Arab public opinion. It publishes peer-reviewed books and journals and many publications are available in both Arabic and English to reach a wider audience.

The Arab Center, established in Doha in autumn 2010 with a publishing office in Beirut, has since opened three additional branches in Tunis, Washington and Paris, and founded both the Doha Historical Dictionary of Arabic and the Doha Institute for Graduate Studies. The ACRPS employs resident researchers and administrative staff in addition to hosting visiting researchers, and offering sabbaticals to pursue full time academic research. Additionally, it appoints external researchers to conduct research projects.

Through these endeavours the Center contributes to directing the regional research agenda towards the main concerns and challenges facing the Arab nation and citizen today.

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية، تسعى، عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم، وكذلك بينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية، في عملية تواصل مستمرة، من البحث، والنقد، وتطوير الأدوات المعرفية.

يتبنى المركز رؤية نهضوية للمجتمعات العربية، ملتزمة بقضايا الأمة العربية، والعمل على رفقيها وتطورها، انطلاقاً من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمع يعينه، بغثاته جميعها، غير ممكن إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمة، يعمل المركز على تعزيز البحث العلمي المنهجي والعقلانية في فهم قضايا المجتمع والدولة، بتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي. ويتجاوز ذلك إلى دراسة علاقات الوطن العربي ومجتمعاته بمحيطه المباشر، وبالسياسات العالمية المؤثرة فيه، بجميع أوجهها.

وفي ضوء هذه الرؤية، يعمل المركز على تحقيق أهدافه العلمية الأساسية، عن طريق نشاطاته الأكاديمية المختلفة، فهو ينتج أبحاثاً ودراسات وتقارير، ويصدر كتباً محكمة ودوريات علمية، ويبادر إلى مشاريع بحثية، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات، وورش عمل وتدريب، وندوات أكاديمية، في مواضيع متعلقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وموجهة إلى المختصين، والرأي العام العربي أيضاً، ويساهم، عبر كل ذلك، في توجيه الأجندة البحثية نحو القضايا والتحديات الرئيسية التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسس المركز في الدوحة في خريف 2010، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية، في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسس.

أسس المركز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وما زال يشرف عليه بالتعاون مع مجلسه العلمي، كما أسس معهد الدوحة للدراسات العليا، وهو معهد جامعي تشرف عليه إدارة أكاديمية ومجلس أمناء مستقل يرأسه المدير العام للمركز.

يعمل في المركز باحثون مقيمون، وطاقم إداري، ويستضيف باحثين زائرين للإقامة فيه فترات محددة من أجل التفرد العلمي، ويكلف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.



# Contents

# المحتويات

## Special Issue Philosophy of Law: Its Status and Contributions to Contemporary Global and Arab Philosophical Thought (2)

Jacob Dahl Rendtorff  
Translated by Ali Hakim Salih  
On Law and Justice: From Legal Realism to Law  
as Interpretation

Gustavo Gozzi  
Translated by Hajjaj Abu Jabr  
Western and Islamic Constitutionalism

Pascal Richard  
Translated by Georges Saad  
Intentionality and Theory of Norms:  
Contributions of Contemporary Philosophy to the  
Question of Normativity

Zwawi Beghoura  
Law, Justice, and Freedom in Social Philosophy:  
An Examination of Hegel's Philosophy of Law

Raja Bahlul  
Natural Law: Its Nature and Validity

5 ملف خاص  
فلسفة القانون: مكانتها وإسهاماتها  
في الفكر الفلسفي العالمي والعربي  
المعاصر (2)

7 جاكوب دال رينتورف  
ترجمة علي حاكم صالح  
في القانون والعدالة: من الواقعية القانونية  
إلى القانون بوصفه تأويلاً

29 غوستافو غوزي  
ترجمة حجّاج أبو جبر  
الدستورية الغربية والدستورية الإسلامية

51 باسكال ريشار  
ترجمة جورج سعد  
القصدية ونظرية المعايير:  
مساهمات الفلسفة المعاصرة  
في مسألة المعيارية

65 الزواوي بغورة  
القانون والعدل والحرية في الفلسفة الاجتماعية:  
قراءة في فلسفة القانون عند هيغل

93 رجا بهلول  
القانون الطبيعي: طبيعته وقانونيته

## Articles 117 دراسات

Rasheed Alhaj Saleh  
Critique of Taha Abderrahmane's Philosophy  
of Trustworthiness: The Interplay of Politics,  
Religion, Ethics, and Modernity

Mouldi Benalya  
A Decolonial Reading of the Post-Islamization  
Condition: From the Religious Reform  
Movement to the Phenomenon of Market Islam

119 رشيد الحاج صالح  
نقد فلسفة طه عبد الرحمن الاتمائية:  
تداخل السياسة والدين  
والأخلاق والحدائق

159 المولدي بن عليّة  
القراءة الديكولونيلية لحالة ما بعد الأسلمة:  
من حركة الإصلاح الديني إلى ظاهرة إسلام  
السوق

- Mohamed Arbi Ayari 191 محمد العربي العياري  
Phenomenology of Time and the Concept of  
Acceleration in Late Modernity: Hartmut Rosa's  
Critical Project on Culture, Identity, Technology  
and Society  
فينومينولوجيا الزمن ومفهوم التسارع في  
الحدث المتأخرة: مشروع هارتموت روزا النقدي  
للثقافة والهوية والتقنية والمجتمع

#### Book Reviews 229 مراجعات الكتب

- Samir Bouslham 231 سمير بوسلهام  
Book Review:  
*Cannibal Capitalism: How our System is  
Devouring Democracy, Care, and the Planet –  
and What We Can Do About It*  
by Nancy Fraser  
الرأسمالية الكانيبالية: كيف يتلع نظامنا  
الديمقراطية والرعاية والكوكب؟ وما الذي  
يمكننا فعله في هذا الشأن؟  
لننسي فريزر
- Ahmad Zeyad Naser al-Jabali 241 أحمد زياد ناصر الجبالي  
Book Review:  
*Philosophy of Life: German Lebensphilosophie  
1870-1920*  
by Frederick Beiser  
مراجعة كتاب:  
فلسفة الحياة: فلسفة الحياة الألمانية  
1920-1870  
لفريدريك بايزر

#### Book Précis 251 عروض الكتب Prepared by the Editorial Board من إعداد هيئة التحرير

- Book Précis: 253 عرض كتاب:  
*On Cultural Racism: Theories, Conspiracies,  
and Literature*  
by Abdulkarim Baderkhan  
في العنصرية الثقافية: نظريات  
ومؤامرات وآداب  
لعبد الكريم بدرخان
- Book Précis: 256 عرض كتاب:  
*In the Philosophy Dispensary: An Attempt to  
Outline an Alternative Treatment*  
by Hicham Benjeddou  
في مستوصف الفلسفة: محاولة رسم معالم  
علاج بديل  
لهشام بن جدو
- Book Précis: 259 عرض كتاب:  
*Max Weber: The Passion of Thinking*  
by Joachim Radkau  
ماكس فيبر: الشغف بالتفكير  
ليواخيم رادكاو
- Book Précis: 262 عرض كتاب:  
*Death Between Society and Culture*  
by Ahmed Zeineldin  
الموت بين المجتمع والثقافة  
لأحمد زين الدين

ملف خاص: فلسفة القانون: مكانتها  
وإسهاماتها في الفكر الفلسفي العالمي  
والعربي المعاصر (2)

Special Issue: Philosophy of Law: Its Status and  
Contributions to Contemporary Global and Arab  
Philosophical Thought (2)





أكريليك على قماش، 140X150 سم، 2018.  
Acrylic on Canvas, 150X140 cm, 2018.

جاكوب دال رينتورف | Jacob Dahl Rendtorff \*

ترجمة علي حاكم صالح | Translated by Ali Hakim Salih \*\*

## في القانون والعدالة: من الواقعية القانونية إلى القانون بوصفه تأويلاً

### On Law and Justice: From Legal Realism to Law as Interpretation

**ملخص:** تناقش هذه الدراسة نظرية التنبؤ من منظور أن العلم القانوني من حيث هو علم اجتماعي لا يمكنه اليوم أن يتهرب من المسائل المعيارية للعدالة والأخلاق في تطبيق العدالة. ولا يمكن ببساطة رفض هذه المشكلات باعتبارها آراء غير علمية. وفي هذا السياق، سأقدم مناقشة نقدية لواقعية ألف روس القانونية من جهة صلتها بنظريات العدالة الحديثة لدى هابرماس ورولز. سأعرض مرجعية نظرية التوقع في القانون. وبعد ذلك، أناقش نظرية التنبؤ لدى روس على نحو ما صاغها في كتابه في القانون والعدالة، ثم أقدم بعض الاعتراضات على نظرية التنبؤ. وأنا أذهب إلى القول إنه لا يكفي وصف القانون المعمول به، بل يجب استكماله باعتبارات معيارية وأخلاقية تتعلق بإمكان العمل بالمصادر القانونية وبالأساس القانوني للطريقة القانونية.

**كلمات مفتاحية:** الواقعية القانونية، نظرية التنبؤ، القانون الطبيعي، القانون المعمول به، ألف روس.

**Abstract:** This paper discusses Prognosis Theory, arguing that legal science as a social science today cannot escape the normative issues of justice and ethics in the practice of justice. These problems cannot simply be rejected as unscientific. The paper begins with an overview of the Prognosis Theory of law, before moving to a discussion of Alf Ross's Prognosis theory as formulated in *On Law and justice*. It then presents some of the objections to Prognosis Theory. The paper concludes that the description of the applicable law is not sufficient, but that it must be supplemented by normative considerations on the applicability of the legal sources and basis for the legal method.

**Keywords:** Legal Realism, Prognosis Theory, Natural Law, Applicable Law, Alf Ross.

\* أستاذ فلسفة الإدارة وأخلاقيات الأعمال في قسم الأعمال والعلوم الاجتماعية بجامعة روسكيلد في الدنمارك.  
Professor of Philosophy of Management and Business Ethics at the Department of Business and Social Sciences, Roskilde University, Denmark.  
jacrendt@ruc.dk

\*\* أستاذ مساعد في الفلسفة، جامعة ذي قار، العراق.

Assistant Professor of Philosophy, University of Thi Qar, Iraq.  
alihakim55@hotmail.com

## مدخل

يمثل النظر إلى القانون بوصفه تنبؤًا أو توقعًا أو نشاطًا تنبئيًا صميم الواقعية القانونية Legal Realism التي يدعو إليها فيلسوف القانون الدنماركي وأستاذ فقه القضاء المعروف عالميًا ألف روس (1899-1979). وترمي الواقعية القانونية إلى بلورة أساس علمي وموضوعي للعلوم القانونية. وعبر ذلك، يتجاوز روس نظرية القانون الطبيعي الكلاسيكية والحديثة لدى أرسطو Aristotle (384-322 ق. م.) وإيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، فضلًا عن الوضعية القانونية Legal Positivism، واللّتين شهدهما القرنان التاسع عشر والعشرون. يستلهم روس وضعية جيريمي بنتام Jeremy Bentham (1748-1832) القانونية الاجتماعية - التكنولوجية والمهتدية بالمنفعة<sup>(1)</sup>، ولكنه يتمسك أيضًا بروح نقدية بمُثل المنفعة الاجتماعية المتأثرة بالسياسة القانونية الذاتية. تعرضت وضعية جون أوستن (1790-1859)<sup>(2)</sup> القانونية للنقد بسبب تركيزها المكثف على القانون بوصفه إكراهًا يُفرض من الخارج؛ لذلك، فشلت في فهم وظيفة العدالة في المجتمع. ويرى روس أنّ قانونًا ما سائدًا ومقبولًا إنما يعبر عن التطبيق القانوني الفعلي في المجتمع ولا يُنظر إليه على أنه جزء يضعه نظام مثالي من المعايير كالتي نجدها لدى هانز كيلسن (1881-1973)<sup>(3)</sup>.

تفترض نظرية التنبؤ أنّ مهمة العلوم القانونية هي وصف القانون المعمول به Applicable Law، الذي هو ما تفعله المحاكم عند إصدارها حكمًا معيّنًا في المستقبل<sup>(4)</sup>. يقف روس بواقعيته القانونية بالضد من وجهة نظر وضعية شكلية بحثة ترى المحكمة نظامًا هرميًا من المعايير يقوم على معيار أساسي. وبناء عليه، فإنّ روس يعرف المحكمة تعريفيًا تجريبيًا في نظرية التنبؤ بالقول إنّ القانون المعمول به توقع لما سوف يفعله القضاة ويمكن التحقق منه وتكذيبه تجريبيًا. فلا ينبغي لعلم القانون أن يكون معياريًا ومُصدّرًا للأحكام Judgmental، بل يجب عليه، أولاً، أن يقدم وصفًا للواقع الفعلي للقانون في الأنظمة القانونية. ويقول: "في الوقت الذي أصنف فيه نظامًا معيّنًا بأنه 'نظام قانوني'، يمكنني أن أضع على عاتقي إسقاط هذا النظام كأسمى واجب أخلاقي"<sup>(5)</sup>. وهنا في وسعنا القول إنه على الرغم من أن روس ينتقد الأخلاق Ethics في الحكم القانوني، فإنه منفتح على الحكم الخلقي Moral في مجال

(1) ينظر:

Jeremy Bentham, *The Principles of Morals and Legislation* (New York: Prometheus Books, 1988 [1788]).

(2) ينظر:

John Austin, *The Providence of Jurisprudence Determined* (London: Wiedenfeld & Nicholson Publishers, 1955 [1832]).

(3) Hans Kelsen, *Die Reine Rechtslehre* (Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 1960 [1934]) (Eng.: *Pure Theory of Law*, Berkeley: University of California Press, 1970), p. 352.

(4) Alf Ross, *Om ret og retfærdighed: En indførelse i den analytiske retsfilosofi* (København: Nyt Juridisk Forlag, 1953), pp. 355-386.

(5) Ibid., p. 44.



الأخلاق، الذي وصفته في موضع آخر<sup>(6)</sup>. وفي الواقع، يستبق روس فلسفة القانون لدى رونالد دوركين (1931-2013)، التي ترى القانون تأويلًا في إطار براغماتي.

سأناقش، في هذه الدراسة، نظرية التنبؤ في القانون، مبيِّنا أنَّ العلم القانوني لا يمكنه أن يتجاهل القضايا المعيارية المتعلقة بالعدالة والأخلاق. وسأنقد واقعية ألف روس القانونية وأربطها بنظريات العدالة التي طرحها يورغن هابرماس وجون رولز John Rawls (1921-2002)، مع استعراض خلفية نظرية التوقع في القانون، وتقديم اعتراضات على نظرية التنبؤ لدى روس. وأؤكد على ضرورة دعم القانون السائد باعتباريات معيارية وأخلاقية.

## أولاً: الانقلاب الواقعي في الفلسفة القانونية

يُعَدُّ كتاب روس الرئيس في القانون والعدالة، أولاً، نقدًا وضعائيًا شديدًا لتراث القانون الطبيعي Natural Law الكلاسيكي والحديث. ومع ذلك، يمكن أن نظهر، زيادة على هذا النقد، تأثيرًا قويًا في التصورات الاجتماعية والثقافية للقانون. فالمحكمة ليست موقعًا فريدًا وخاصًا، بل هي تعتمد على المجتمع المحيط بها. وفي وسع المرء أن ينظر إلى القانون، إذا ما استعملنا كلمات مونتسكيو Montesquieu (1689-1755)، بوصفها تعبيرًا عن روح المجتمع والثقافة. ومن منظور سوسيولوجي، يحدث التميّز الخلاق والعضوي للمجتمع في عملية تطويرية مطّردة التعقيد. وإنَّ من مهمة المحكمة أن تسهم في أشكال وظيفية تحرّض على التفاعل بين الفردي والعام في أثناء هذا التطور.

يعرّف منظر القانون الأمريكي روسكو باوند Roscoe Pound (1870-1964) العدالة بأنها سيطرة اجتماعية. والمحكمة تعمل من أجل تلبية حاجات الرفاه الاجتماعي وضروراته. وما القانون إلا تقنية علم اجتماعي لحل المشكلات الاجتماعية<sup>(7)</sup>. ولقد جرى التشديد على نحو خاص على أنَّ المحاكم تعمل عملاً خلافاً لحل مسائل اجتماعية. وهكذا، تقوم المحكمة مقام الوسيط بين المصالح المتضاربة في النزاعات الاجتماعية. ويجب أن تُحمَل العدالة الاجتماعية والجنائية على أنها وسائل اجتماعية لتحسين الرفاه الاجتماعي على المدى الطويل.

يسهم باوند في نظرة إلى القيم تحظى بإجماع المجتمع. فالمجتمع يقوم على افتراضات أساسية معينة، تكون بمنزلة تقليد ثقافي تُحمَل على أنها مسلمات النظام القضائي. ويعبّر هذا النظام عن بعض القيم

(6) Jacob Dahl Rendtorff, "Philosophy of Management: Concepts of Management from the Perspectives of Systems Theory, Phenomenological Hermeneutics, Corporate Religion and Existentialism," in: Peter Koslowski (ed.), *Elements of A Philosophy of Management and Organization* (Heidelberg: Springer, 2010), pp. 19-47; Jacob Dahl Rendtorff, "The History of the Philosophy of Management and Corporations," in: Christoph Luetge (ed.), *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics* (New York/ London: Springer Science & Business Media, 2013), pp. 1387-1408; Jacob Dahl Rendtorff, "Basic Concepts of Philosophy of Management and Corporations," in: Luetge (ed.), pp. 1361-1386; Jacob Dahl Rendtorff, "Philosophical Theories of Management and Corporations," in: Luetge (ed.), pp. 1409-1432; Jacob Dahl Rendtorff, "Recent Debates in Philosophy of Management," in: Luetge (ed.), pp. 1433-1457.

(7) Michael Freeman, *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*, 7<sup>th</sup> ed. (London: Sweet & Maxwell, 2001), p. 7.



الأساسية التي يفرضها القضاة والمحامون والمسؤولون<sup>(8)</sup>. ومن المسلّمات أنّ هناك مصلحة مجتمعية تتجاوز الاعتبارات الفردية. وتضطلع المحكمة من خلال التوسط بين المصالح المتضاربة بدور أساسي في خلق الإجماع في المجتمع. بناءً عليه، تكون المحكمة شكلاً من أشكال العمل الاجتماعي الذي يبدو أنه يحقق الاندماج الاجتماعي. ويقوم المحامي مقام "مهندس اجتماعي" Social Engineer انطلاقاً من رؤية ترى المحكمة نظاماً اجتماعياً له وظائف محددة.

يجمع روس بين هذه النظرة الاجتماعية للمحكمة ونظرة واقعية قوية لحقيقتها في المجتمع. وفي جوهر الواقعية القضائية ثمة نقد براغماتي مناهض للميتافيزيقا يوجه إلى القانون الطبيعي، وثمة تركيز مفرط على القواعد الشكلية للإجراءات الأكاديمية<sup>(9)</sup>. تدرس الواقعية القانونية القانون كما هو في واقع الممارسة القانونية الفعلية للمجتمع من دون الحاجة إلى اتخاذ قرار، استناداً إلى فلسفة عقلانية ذات رؤية عن العالم. لذلك، تطورت الواقعية القانونية في الولايات المتحدة الأميركية من خلال التفاعل الوثيق مع الفلسفة البراغماتية ونظرية الإدراك خلال القرن التاسع عشر على أيدي فلاسفة براغماتيين، مثل تشارلز ساندروز برس Charles Sanders Peirce (1839-1914) ووليام جيمس William James (1842-1910)، ثم طورها جون ديوي John Dewey (1859-1952) في القرن العشرين تطويراً ضافياً<sup>(10)</sup>.

يمكن أن نذكر بأوليفر ويندل هولمز (1841-1935) بخاصة ممثلاً للحركة الواقعية القانونية<sup>(11)</sup>، فقد وقف موقفاً حاسماً في وجه الوضعية الإنكليزية الكلاسيكية. وترى الحركة الواقعية أنّ بنشام وجون ستيوارت مل John Stuart Mill (1806-1873) لم يكونا نقديين بما يكفي في مواجهة ميتافيزيقا القانون الطبيعية، بل إنهما عملا بمفاهيم عقلانية ومطلقة مشكوك فيها تتعلق بسعي الإنسان الطبيعي وراء اللذة والألم. لقد كان على علم القانون أن ينظر إلى ما هو أبعد من المنطق الذي يريد أن يشمل العالم كله بنظرة واحدة، وأبعد من الثقة العمياء بالإنسان العقلاني والاقتصادي. كان على المحامين أن يدركوا، مثلاً، أنه من المستحيل عملياً تحقيق حساب المنفعة الذي وضعه بنشام، وأنّ المحكمة لا يجري الالتزام بها بالضرورة لمجرد أنها تعبّر عن أمر صاحب السيادة. وانسجاماً مع فلسفة ديوي البراغماتية، وفي الحصلة مع النظرية الاجتماعية المؤسسية التي تؤكد على المؤسسات الاقتصادية والقانونية باعتبارها ظواهر ثقافية اعتيادية، شدد هولمز على الحاجة إلى تحليل مباشر وتجريبي لعمل القانون في مؤسسات المجتمع<sup>(12)</sup>.

ومع ذلك، لا يعني عدم إيمان الواقعية القانونية بمنطق مجرد ونزعة عقلانية أنها قد هجرت فكرة تأسيس القانون علماً. بل على العكس، يرى هولمز أنّ الجمع بين تحليل تجريبي صارم ومنطق نقدي هو الذي

(8) Ibid.

(9) Sverre Blandhol, *Juridisk ideologi: Alf Ross' Kritikk af naturretten* (København: Jurist- og økonomforbundets forlag, 1999), p. 36.

(10) Freeman, p. 8.

(11) Ibid.

(12) Ibid.; Jacob Dahl Rendtorff, "Institutionalization of Corporate Ethics and Social Responsibility Programs in Firms," in: Karin Buhmann, Lynn Roseberry & Mette Morsing (eds.), *Corporate Social and Human Rights Responsibilities: Global, Legal and Management Perspectives* (London: Palgrave Macmillan, 2011), pp. 244-266.

كان قد زوّد فقه القضاء Jurisprudence بطبيعته العلمية<sup>(13)</sup>. ولقد ذهب نظريته القانونية التجريبية والبراغماتية إلى أنّ فقه القضاء الجيد هو الذي يطور تنبؤات عما سوف تعمله المحاكم، وعن القرارات التي سوف تتخذها في حالات عينية معينة. بناءً عليه، يضع هولمز أساس رجل القضاء الواقعي، وهو ما يسميه، مستيقًا روس، نظرية التنبؤ التي ترى أنّ مهمة فقه القضاء، على عكس القضاة المحترفين، هي وضع تنبؤات منطقية ومثبتة بالأدلة التجريبية حول سلوك المحكمة<sup>(14)</sup>.

وهكذا، أقام هولمز تمييزًا حادًا بين القانون والأخلاقية Morality. فعالم القانون، بمقتضى نظريته التنبؤية، لا يتعامل مع ما ينبغي أن يكون عليه القانون كما كان الحال في القانون الطبيعي، بل مع القانون المعمول به، أي مع ما يمكن أن تكون عليه المحكمة طبقًا للدراسة التجريبية لما تفعله المحاكم. وعلى الرغم من أنّ هولمز ينتقد سياسة العدالة الخلقية ويرفض نفعية بثام المجردة، فإنّه يعتقد أنّ الواقعية القانونية قد توفر تقييمًا اقتصاديًا لعمل القانون في المجتمع<sup>(15)</sup>. ومن هنا، يجب أن يكون تاريخ القانون تقييمًا ذا أغراض معاصرة لمدى قابلية تطبيق القانون، ويجب تدريب المحامين في مسائل الاقتصاد والإحصاء كي يكونوا على دراية جيدة بنظريات العلوم الاجتماعية.

كانت نظريات التنبؤات لدى روس تسير على خط هولمز من جهة أنها وقعت تحت تأثير الواقعية القانونية الإسكندنافية، لا سيما واقعية أكسل هاجلستروم Axel Hägerström (1868-1939)، الذي كان فيلسوفًا ناقدًا للميتافيزيقا، وكان يعتزم تحرير الوعي من الأشباح التي خلقها بنفسه، أي من مفاهيم القانون الطبيعي العقيمة والذاتية<sup>(16)</sup>. شدد هاجلستروم على ضرورة الفصل بين القانون وفقه القضاء، وشدد أيضًا على أنّ أحكام القيمة لا تنتمي إلى العلم القانوني، بل أشار إلى أنّ القانون يجب أن يؤسس علمًا تجريبيًا وموضوعيًا. وعلى الرغم من ذلك، ينطوي هذا التوجه أيضًا على موقف نقدي تجاه مفاهيم الملكية المطلقة والحقوق الطبيعية.

يُعدُّ هاجلستروم الممثل الأبرز لمدرسة أوبسالا Uppsala School<sup>(17)</sup>، التي كانت تنظر إلى القواعد القانونية قواعد تقنية للسلوك وآلية تنظيمية تقيم على أساس فاعليتها وقابليتها للحكومة<sup>(18)</sup>. كان أساس الاعتراف بهذه المدرسة ونظرية التنبؤ قد جاء لاحقًا من الوضعية المنطقية

(13) Oliver Wendell Holmes, *The Common Law* (Boston: Little Brown, 1881), p. 74.

(14) Preben Stuer Lauridsen, *Om ret og retsvidenskab: Lærebog i almindelig retslære* (København: Gyldendal, 1992), p. 81.

(15) Freeman, p. 9.

(16) يُنظر:

Jens Bjarup, *Reason, Emotion and the Law: Studies in the Philosophy of Axel Hägerström* (Aarhus: Aarhus University Press, 1992).

(17) تشير مدرسة أوبسالا إلى عدد من المجموعات الأكاديمية أو التوجهات البحثية المختلفة التي نشأت في جامعة أوبسالا بالسويد. كل مجموعة لها تأثيرها وأهميتها في مجالها الخاص. ومن أبرز مدارس أوبسالا: مدرسة أوبسالا لعلم الآثار، ومدرسة أوبسالا في الاقتصاد الدولي، ومدرسة أوبسالا اللاهوتية، ومدرسة أوبسالا في اللغويات. وتعتبر جامعة أوبسالا من أقدم الجامعات وأشهرها في السويد، ولها تأثير كبير في العديد من المجالات الأكاديمية.

(18) Tore Strömberg, *Retsfilosofiens historie i omrids* (København: Akademisk forlag, 2002 [1981]), pp. 333-334.

Logical Positivism التي ميزت بصرامة بين العبارات النظرية والعملية، وميزت بين العبارات التصورية والعبارات التجريبية (التركيبية) التي يمكن التحقق منها تجريبيًا. وفي عُرف الوضعية المنطقية، فإن العبارات التي لها معنى هي فقط العبارات التحليلية والتركيبية، أما العبارات الخلقية والمعارية فهي خالية من الحقيقة لأنها تعبير عن العواطف وأحكام القيمة.

وهكذا، تنظر مدرسة أوبسالا، شأنها شأن الواقعية القانونية الأميركية، إلى القانون علمًا اجتماعيًا تجريبيًا يجب أن يصور القانون المعمول به في المجتمع واقعةً حقيقية. فالقانون المعمول به يجب أن يُحلَّل بوصفه وقائع يمكن ملاحظتها<sup>(19)</sup>. وعلى العلم الاجتماعي، الملتزم بالنموذج العلمي، أن يرسم علاقات سببية بين الحوادث. أما الواجبات والحقوق والملكية فهي تعبّر عن الخيال المحض للوعي. فالقواعد لا توجد إلا على الورق أو في الوعي الإنساني. وإذا كان الأمر كذلك، فلن يكون في وسع الباحث القانوني غير التنبؤ بسلوك القاضي.

قام الانقلاب الواقعي، إذاً، بوضع العمل الحقيقي للنظام القضائي، أعني التقاضي، وإصدار الأحكام، وسلوك المحامين المحترفين، في صميم التحليل القانوني. فلا ينبغي فهم الأحكام وتحليل السلوك القضائي على أساس معيار خاص من القانون الطبيعي أو على أساس مبدأ عقلائي، بل يجري تحديد التطبيق القضائي من خلال أيديولوجيا أساسية تكون هي العامل الذي يوجه سلوك القضاة. فبدلاً من إقامة النظام القضائي على أساس نظرية معقدة عن البنية التراتبية للملكية أو التحدث عن نظام قانون طبيعي يقبع خلف النظام القانوني الوضعي، يحاجّ المقترح الواقعي بأن القانون يجب أن يكون علمًا اجتماعيًا ما دامت العدالة هي ما تحكم به المحاكم، وأنّ فقه القضاء يتألف من التنبؤات التجريبية للقانون المعمول به. وهذا يعني، في الحقيقة، كيفية تحقيق ذلك في مؤسسات المجتمع القانونية الفعلية.

كان للحركة القانونية تأثير كبير في العلم القانوني في القرن العشرين. ووسمتها درجة عالية من الشك التجريبي تجاه المعتقدات الطبيعية والوضعية<sup>(20)</sup>. ووجهت الواقعية القانونية جهدها أيضًا لتفسير سبب افتقار النظام القانوني إلى الوضوح وعدم القدرة على التنبؤ. يزعم الواقعيون المختلفون، على الترتيب، أنّ سبب عدم القدرة على التنبؤ هو قواعد مكتوبة على نحو غير دقيق، وسلوكيات الحكام المختلفة، أي ذلك الإبهام في أيديولوجيا القاضي. زد على ذلك أنّ الواقعيين القانونيين يدّعون أنّ ما يسمى بقانون التجارة المكتوب لا يُقارن على الأرجح بما يحدث بالفعل (القانون في الكتب في مقابل القانون في الواقع).

كان الممثل المرموق للواقعية القانونية الأميركية في القرن العشرين هو كارل ليويلين Karl Llewellyn (1893-1962)، الذي سلك، على خطى روس، مقترحًا مؤسسيًا وعلميًا اجتماعيًا في الممارسة القانونية<sup>(21)</sup>. لذا يمكن اعتبار ليويلين، بانسجام مع روس، ممثلًا للنزعة المؤسسية القانونية في

(19) Ibid.

(20) ينظر:

Alexander Ljungström Carnera, *Retslære/Retsfilosofi: En introduktion* (København: Det juridiske Fakultet, 2000).

(21) Freeman, p. 8.

العلوم الاجتماعية، بتشديده الفائق على أهمية المؤسسات القانونية في تشكيل العدالة. ويؤكد أنه يجب على المرء تحليل النظام القانوني باعتباره مؤسسة مجتمعية مهنية. وتُعرف المؤسسة بأنها نشاط منظم حول مجموعة من الوظائف. ويعبر النظام القانوني عن مُثل هذه المؤسسة المعقدة المنظمة على أساس الممارسات والقواعد والمبادئ. ويعتقد ليوبلين أن النظام القانوني الذي يعمل جيدًا له ما يسوغه على أساس معايير الحياة الاجتماعية وقيمها الاعتيادية. فمهمة القانون، باعتباره مؤسسة مجتمعية أساسية، هي المساعدة على تجنب الأفعال غير المرغوب فيها وتوجيه سلوك أفراد المجتمع في الاتجاه المرغوب. وبهذا المعنى قد تكون المؤسسة أيضًا فاسدة ومكانًا لألعاب السلطة والعمى الأخلاقي<sup>(22)</sup>.

يحتاج ليوبلين في عمله العظيم تراث القانون العام (1960) *The Common Law Tradition*، بأن الأزمة تنشأ في النظام القضائي حيث يحكم القضاة بأحكام عشوائية بدلًا من القواعد الموضوعية. والنتيجة هي عدم القدرة على التنبؤ وعدم الدقة. ويلقي ليوبلين، شأنه شأن روس، باللوم على القانون الطبيعي في هذا التفكك في نظام العدالة<sup>(23)</sup>. والمشكلة هي أن القضاة مقررٌ عليهم الاستعانة بالعقل والفهم الظرفي بدلًا من اللجوء إلى القواعد القانونية الشكلية، وهذه العودة إلى القانون الطبيعي هي التي أضلّت مهنة المحاماة وأدت إلى عدم اليقين والتعسف في النظام القانوني الأمريكي<sup>(24)</sup>.

يمكن التشديد، بصورة عامة، على أنه من المهم للواقعية باعتبارها أساسًا للعلم الاجتماعي القانوني أن تفهم أن العلم القانوني لا ينبغي أن يحلّل القانون في المقام الأول باعتباره نظامًا مجردًا من القواعد والمعايير، بل ينظر إلى القانون كما يعمل بالفعل في المجتمع ويكون تنبؤات عن الحق الفعلي في المجتمع. نلمس هنا موقفًا عدائيًا تجاه التجريدات وتركيزًا نقديًا على مشكلات أيديولوجيا القانون الطبيعي والنزعة الذاتية والاعتباطية في نظام العدالة. ومع ذلك، ليست الواقعية القانونية بالضرورة مجرد موقف متشكك فقط، بل هي متداخلة مع نقد أيديولوجي ودفاع عن القدرة على التنبؤ والقواعد الدقيقة لنظام العدالة. وفي هذا السياق، لا تستطيع تيارات فلسفية مختلفة مثل الماركسية والتأويلية والفقه القضائي المتعدد المراكز وما بعد الحداثة أن تحصّن نفسها أمام تأثيرات الواقعية القانونية.

## ثانيًا: نظرية التنبؤ علمًا اجتماعيًا

يحتل روس، من خلال تحليله لنظرية التنبؤ في كتابه *في القانون والعدالة*، الذي ينبغي أن يكون كتابًا دراسيًا في فقه القضاء والفلسفة، مكانةً مركزيةً في هذا التراث القانوني. ومن المميز أنه يرى الكتاب تحليلًا لما يقع فوق المحكمة نفسها: "إن موضوع الفلسفة القانونية ليس المحكمة، ولا أي جزء منها ولا أي جانب منها، بل موضوعها فقه القضاء. إن الفلسفة القانونية، إن جاز التعبير، تعيش في طابق يقع

(22) Jacob Dahl Rendtorff, "Risk Management, Banality of Evil and Moral Blindness in Organizations and Corporations," in: Christoph Luetge & Johanna Jauernig (eds.), *Business Ethics and Risk Management* (Dordrecht: Springer Science & Business Media, 2014), pp. 45–71.

(23) Freeman, p. 9.

(24) Ibid.



فوق العلوم القانونية و"تنظر إليها بازدرء"<sup>(25)</sup>. وهذه مسألة تتعلق بأن تتعد الفلسفة القانونية عن تطبيق القانون نفسه، وتقوم بإجراء تحليل قانوني للمتطلبات الأساسية لجعل القانون قانوناً يمكن العمل به. ومن خلال القيام بذلك، يعتمد فقه القضاء الواقعي على نقد التراث الميتافيزيقي، وعلى وجه الخصوص، النظريات المعيارية للعدالة التي تسعى إلى العدالة والمنفعة المجتمعية (نقد كل من القانون الطبيعي والتقاليد النفعية). ينتقد روس بشدة البقايا الأخلاقية الميتافيزيقية في القانون والسياسة القضائية، على سبيل المثال، عندما يريد بعضهم جعل مبدأ "المنفعة الاجتماعية" مبدأً موجهًا للسياسة القضائية بدلاً من التركيز على قواعد قانونية محددة. وهذا يعني أيضًا أن روس سينتقد المبادئ الأخلاقية فيما يتعلق بالقانون، حيث تعتبر مبادئ الاستقلالية والكرامة والنزاهة والحساسية مبادئ أخلاقية وقانونية<sup>(26)</sup>.

ليس العلم القانوني فلسفةً معياريةً، بل هو علمٌ اجتماعي وعَرَضٌ وصفي للشروط المسبقة الضرورية لاعتبار شيء ما شيئاً صحيحاً في مجتمع معين. أما الرؤية الأساسية الداعمة لواقعية روس فإنما هي لتعريف العلم الاجتماعي علماً تجريبياً مناهضاً للميتافيزيقا. ليس ثمة صلاحية مسبقة يمكن أن تُعطى لقواعد القانون، سواء وُجدت في الطبيعة أو العدالة، ولكن يجب تفسير "دَيْن العدالة" Debt of Justice بأنه تعبير عن وقائع اجتماعية. أعجب روس بتقدم العلوم الطبيعية، وقام، مستنداً إلى الوضعية المنطقية، ببناء فقه القضاء علماً من العلوم الطبيعية الذي يمكنه محاربة النزعة المحافظة والأيدولوجية<sup>(27)</sup>. لقد كان يُعزّز تحويل القانون إلى علم موضوعي خالٍ من أحكام القيمة. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أنّ العلم القانوني ينبغي أن يتجاهل تماماً المسائل المعيارية. ويؤكد روس أنه لا يمكن إنفاذ القانون من دون الأخذ في الاعتبار الأيدولوجيا المعيارية للسلطات القضائية. لا ينبغي للواقعية القانونية أن تصبح "نزعة اجتماعية محضة" Pure Sociologism، أي تصبح علماً تجريبياً من دون اعتبار الشروط الأيدولوجية. ويدافع روس، من ناحية أخرى، عن صيغة تأتلف فيها وجهات النظر الأيدولوجية والسلوكية.

ويذكر روس من بين ما يذكر من نظريات تدعم آراءه، نظرية كانط النقدية في المعرفة: "كما قال كانط: 'لا يمكن المرء أن يتعلم الفلسفة، ولكن يمكنه أن يتفلسف'<sup>(28)</sup>، ويؤكد أنّ هانز كيلسن كان "معلمي في شبابي"، ولكن أكسل هاجلستروم في المقام الأول، كان هو الذي فتح عينيه على فراغ الميتافيزيقا الخلقي، وألهمه تصوراً واقعياً للعدالة. وإضافة إلى ذلك، هناك إشارة إلى منهج سلفه فيجو بنتزون Viggo Bentzon البراغماتي في فقه القضاء، الذي يُعتبر فكراً ومنهجاً قانونياً واقعياً سليماً يساعد على إبعاد فقه القضاء عن التحديد الفلسفي القيمي لـ "طبيعة العدالة".

وهكذا، يصوغ روس فقه القضاء الواقعي باعتباره تنبؤاً بالقانون المعمول به في تفسير صارم لنظرية كيلسن

(25) Ross, p. 35.

(26) Jacob Dahl Rendtorff, "Basic Ethical Principles Applied to Service Industries," *Service Industries Journal*, vol. 29, no. 1 (2009), pp. 9–19; Jacob Dahl Rendtorff & Peter Kemp, "The Barcelona Declaration. Towards an Integrated Approach to Basic Ethical Principles," *Synthesis Philosophica*, vol. 23, no. 2 (2009), pp. 239–251.

(27) Blandhol: ينظر.

(28) Ross, p. 84.

المثالية عن القاعدة الأساسية بوصفها مصدرًا مثاليًا للأصل الذي يحدد صلاحية القانون<sup>(29)</sup>. وبدلاً من قاعدة كيلسن الأساسية المثالية، يجعل روس الأيديولوجيا السياسية الحاكمة في المجتمع تعبيراً عما يحدد صلاحية نظام العدالة. ويحافظ على وحدة النظام القضائي على أساس إرادة المشرع، بيد أنه يرفض فكرة كيلسن عن القاعدة الأساسية، ويصبح السؤال عما إذا كان النظام القانوني متماسكاً أيضاً وعمّا إذا كانت له أي شرعية اجتماعية، سؤالاً تجريبياً. وفي مقابل فكرة كيلسن عن "الصلاحية المعيارية" للقاعدة الأساسية، يضع روس دَيْنَ المحكمة الفعلي والكفاءة الاجتماعية. يُعمل بالقانون عندما يمكن إثبات أنه يُستخدم بالفعل في الحياة القانونية. "لا يُعمل بالحق على نحو مثالي، ولكن يُعمل به"<sup>(30)</sup>.

يصف روس نظاماً على نحو أكثر تحديداً كمؤسسة لها عدد من المعايير والتوجيهات القانونية المترابطة اجتماعياً. ويُعرّف النظام القانوني بالتمييز بين مقاييس العلاقة والكفاءة. إنّ المعايير السلوكية هي قواعد محددة تصف سلوكاً، بينما معايير الكفاءة هي المعايير التي تمنح كفاءة معينة (القوة، السلطة)، ويصفها روس بأنها نوع من توجيهات من رتبة ثانية يجب أن تتوافق معها توجيهات أخرى وقواعد عامة للقانون: "إنّ معيار الكفاءة هو بطبيعة الحال معيار علاقة يُعبّر عنه بصورة غير مباشرة"<sup>(31)</sup>.

ويشير روس إلى أنّ المبدأ الأساسي لعبارة قانونية في علم قانوني عقائدي Dogmatic Legal Science هي التي تعبر عن "القانون الدنماركي" Danish Law. ويحلّ مفهوم "القانون الدنماركي المعمول به" من مثال لعبة الشطرنج<sup>(32)</sup>. إن قواعد الشطرنج "توجيهات ملزمة اجتماعياً"، وليست مجرد أوامر فارغة، بل يجب اتباعها لأن المشاركين يشعرون بالترابط الاجتماعي بما تحتوي عليه قواعدهم من توجيهات. وبناء عليه، يجب التأكيد أنّ القانون المعمول به لا يمكن أن يوصف على نحو مثالي محض، بل يجب أن يُعدّ ظاهرةً تجريبية: "وعلى هذا الأساس أزعّم الآتي: ما من سبب ظاهري للاعتقاد أنّ مفهوم 'القانون (الدنماركي)' المعمول به (المعيار القانوني) يجب ألا يُفسّر ويحدد مبدئياً بنفس طريقة مصطلح 'معيار الشطرنج المعمول به' (بالنسبة إلى اللاعبين)". أي إنّ القانون الدنماركي الحالي يعني مجموعةً مجردة من الأفكار المعيارية التي تؤدي دور مخطط تأويلي لظاهرة الحياة القانونية الدنماركية، التي تعني في الحقيقة أنّ هذه المعايير يجري اتباعها بفاعلية لأنه يُنظر إليها مترابطة اجتماعياً"<sup>(33)</sup>. وبناء عليه، فإنّ القانون الحالي لا تؤسسه قواعد خارجية فقط، بل يتأسس أيضاً بالتوتر بين الداخلي والخارجي، بين الحافز الشخصي والإكراه الخارجي<sup>(34)</sup>.

بهذه النظرة إلى القانون المعمول به، يمكن أن يحدد روس العقائدية القانونية Legal Dogmatism بوصفها سوسيولوجيا تجريبية تنبئية. والعقائدية القانونية هي وصف للمعايير القانونية السائدة،

(29) Ibid., p. 85.

(30) Ibid., p. 88.

(31) Ibid., p. 45.

(32) Ibid., p. 22.

(33) Ibid., p. 27.

(34) Ibid., p. 50.

ولا يمكن أن تصير العقائدية طريقة تُحتذى في وضع القواعد منفصلة كلياً عن الواقع السوسيولوجي للقانون في المجتمع. وفي الوقت نفسه، قد لا تكون سوسيولوجيا القانون أو فلسفة القانون حقلاً دراسياً تصورياً محضاً، بل يجب أن تنطوي على حياة واقعية وأفعال واقعية، ونظرات تتبناها المحكمة في المجتمع<sup>(35)</sup>. ومن هنا، لا يمكن إنتاج قانون معمول به أن يصبح تحليلاً فلسفياً أو تاريخياً محضاً، بل يكون تنبؤاً بالمستقبل: "إن القانون الحالي ليس واقعة تاريخية، بل حساب للمستقبل"<sup>(36)</sup>.

وهكذا، يصف روس القانون بأنه معنى يحدث بين الأشخاص وسياق تحفيزي له معايير قانونية بوصفه شكلاً تأويلياً. ويعلق أهمية عظيمة على المحكمة بوصفها وظيفة القاضي (والموقف الملموس للمحامين الآخرين). ومع ذلك، فهذا لا يعني أنّ القانون المعمول به ذاتي على نحو محض، بل هو على أي حال ظاهرة اجتماعية أكثر منه فردية، وليس ذا خصوصية قضائية. وبهذا، يعتقد روس أنّ القاضي المتأثر بأيديولوجيا مفرطة في فريديتها، يختبر، في عملية إصدار قرارات شخصية، المعايير الخاصة بوصفها معايير واجبة اجتماعياً وتصبح أساس ردة فعله على التشريعات، والتقليد، والأفعال العمومية والخاصة الأخرى<sup>(37)</sup>.

ويطور روس، خصوصاً في الفصل الثاني من كتابه في القانون والعدالة، نظريةً تنبئيةً لتكون جوهر فقه القضاء الواقعي القائم على نظرات أيديولوجية وسلوكية. وتحتاج النظرية التنبئية بأنّ العلم القانوني يجب أن يفهم سلسلة من المزاعم التجريبية عن الواقع الاجتماعي الذي يمكن التحقق منه من خلال التفكير العلمي المنطقي. ويحدد روس التنبؤ على النحو الآتي: "بي P = (المادة 28 هي القانون الدنماركي المعمول به حالياً) هي التنبؤ بأنه إذا عُرِضت قضية أمام المحاكم، حيث الأشخاص المذكورون في الوقائع المحتملة للمادة 28 يُنظر إليهم أنهم موجودون، وإذا لم تحدث تغييرات في أثناء ذلك في المعطيات التي تبرر P، فإنّ التوجيه الوارد في المادة 28 يجب أن يضمن كجزء مكمل لتسوية الحكم"<sup>(38)</sup>.

يشدد روس على النقد الواقعي للمثالية Idealism. فليس هناك تناقض بين الحق والقوة، لكن القوة تعمل من خلال المحاكم. وتعتبر الواقعية القانونية "الدين في الواقع الفعلي" كفاءة اجتماعية بدلاً من "الصلاحيّة المعيارية". "ليس القانون القائم مجرد مسودة ولا هو مجرد مطالب إصلاحية من جهة أنّ لمحتواه الفاعلية في القضاء"<sup>(39)</sup>. وإذا كنت تريد إظهار أنّ القاعدة صالحة، فعليك أن تظهر أنها جزء من الوعي القانوني العام للمتقاضين.

وهكذا، تصبح نظرية التنبؤ نقداً للمثالية. يُعمل بالحق لأنه يمكن إثبات فائدته في الإجراءات القانونية. وتعتبر سيادة القانون فعالة إذا عُمِل بها في الأحكام القضائية. ولهذا السبب يُعرّف القانون السائد بأنه تنبؤ بسلوك القضاء: "يمكن التعبير عن التناقض مع الاتجاه الأيديولوجي أنّه في الوقت الذي يتعين فيه

(35) Jacob Dahl Rendtorff, *French Philosophy and Social Theory: A Perspective for Ethics and Philosophy of Management* (Cham: Springer International Publishers, 2014), p. 96.

(36) Ross, p. 31.

(37) Ibid., pp. 47-48.

(38) Ibid., pp. 55-56.

(39) Ibid., p. 85.

على المرء القول، في تعريف دَين المحكمة، إنّ الحق يُعمل به لأنه يعمل، فإنّ النظرية السلوكية تحدد المصطلح بأنه يجب القول إنّ القانون يعمل لأنه يعمل به<sup>(40)</sup>.

يبرز روس مشكلة محورية في التنبؤات القانونية. فنحن لا نستطيع أن نعرف بيقين أبداً إذا ما كانت هذه التنبؤات صادقة أم كاذبة. ويبقى، رغم كل شيء، صلاح القانون معتمداً على تأويل القاضي، ولكي نفهم "حكم المحكمة" علينا أن ننظر في اعتبارات معينة، أعني الأيديولوجيا المعيارية التي تحكم القاضي وتقرّر أي التنبؤات يجب التزامها. إنّ هذا اللايقين الملازم للتنبؤات العلمية، الذي يُرفض دائماً أيضاً بسبب عدم استقرار النظام الاجتماعي، يعبر عن واحد من الاختلافات الرئيسة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية القانونية بوصفها علومًا اجتماعيةً تشتغل ضمن شروط متغيرة تاريخياً إلى حد بعيد.

### ثالثاً: فقه القضاء الوصفي وفقه القضاء المعياري

على الرغم من ذلك، تشكل نظرية التنبؤ، بوصفها أساس العلم الاجتماعي الموضوعي، أساس نقد روس لتركيز القانون الطبيعي على العدالة<sup>(41)</sup>. إنّ العدالة هي أيديولوجيا يحاول المرء استعمالها سياسياً لتعزيز مصالحه الخاصة. ويعتقد روس أنّ العلم القانوني يجب أن يكافح أي اعتبارات معيارية وقانونية تتسلل إلى العلم القانوني بوصفه قانوناً طبيعياً سرياً<sup>(42)</sup>. وبهذه الطريقة، يظهر العلم القانوني نوعاً من نقد أيديولوجي، يتأسس طبقاً له نظام قانوني على نسق وضعي من المعايير تعكس بوضوح مقاصد المشرع. ويشدد روس على أنّ اليقين القانوني يعتمد بوضوح على قدرة المواطن على رؤية ما يمكن أن يعمل به والتنبؤ بكيفية تصرف القضاة.

تحدد نظرية التنبؤ القانون على أساس تجريبي ووصفي، ولكن على الرغم من أنّ الباحث القانوني موضوعي يلتزم الحياد، فإنه يمكن أن يرى أنّ مهمته هي العمل سياسياً من أجل تغيير القانون المعمول به. وهذا ما يؤكدته مثال ألمانيا النازية، ومسألة اعتبار نظام هتلر العنف أمراً قانونياً: "في الوقت الذي يُصنّف فيه نظام معين على أنه 'نظام قانوني Legal Order' فإنني أستطيع أن أعدّ أسمى واجباتي الأخلاقية هو إطاحة هذا النظام"<sup>(43)</sup>. ومن وجهة نظر الواقعية القانونية، يمكن وصف نظام قانوني غير عادل بأنه حق ما دامت هناك "قواعد لممارسة احتكار الإكراه الجسدي من طرف سلطة عمومية" يعترف بها مواطنو المجتمع أنها حق. ويمكن الحكم على نظام هتلر العنيف بأنه عدالة غير عادلة Unjust Justice، حتى لو كان يشتمل على عناصر العدالة من وجهة نظر علمية، ما دامت قواعد القانون مقبولة في المجتمع بوصفها حقاً.

لكن السؤال المطروح هو: هل من الممكن الحفاظ على هذا التمييز بين العلوم القانونية والسياسة القانونية؟ وهل يمكن أن يكون علم القانون محايداً حقاً عندما يقع القاضي باستمرار تحت تأثير عوامل

(40) Ibid., p. 88.

(41) Blandhol, pp. 53–93.

(42) Alf Ross, *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis* (København: Levin & Munksgaard, 1933).

(43) Ross, *Om Ret*, p. 44.



أيدولوجية تقبع خلف الموضوعية الظاهرة في استعمال لغة إصدار الحكم؟ يعي روس المعضلة، فيتوصل إلى الاستنتاج الآتي المتعلق بالعلاقة بين فقه القضاء والسياسة القضائية: هذه الأمور غير محددة من حيث المبدأ، ومن ثم لا يمكن التنبؤ بها بنحو لا لبس فيه. كلُّ حادث هو عامل حقيقي يمكن أن يؤثر في مجرى الأحداث وهو فعل سياسي بقدر معين. ولهذا السبب، لا يمكن من حيث المبدأ تمييز فقه القضاء من السياسة القضائية<sup>(44)</sup>.

يتعين على نظرية التنبؤ أن تقيم تمييزاً صارماً بين العلم القانوني والسياسة، ولكن روس يدرك الآن مشكلات معينة بهذا الصدد. في الواقع، من المحال التمييز بحدّة بين النظرية والسياسة ما دامت المزاعم القانونية عن حوادث المستقبل يمكنها هي ذاتها أن تصبح بياناتٍ سياسيةٍ ومن ثم تؤثر في عملية اتخاذ القرار<sup>(45)</sup>. وبناءً عليه، فإنه لمن الغريب بما يكفي أن روس يعي جيداً أننا لا نستطيع تجنب المسائل المعيارية في العلم القانوني على الرغم من أنه يتمسك بعناد بأن نظرية التنبؤ ليست في ذاتها معيارية، ولكنها تلتزم بصرامة بالوصف الموضوعي للقانون المعمول به.

ومع ذلك، يصبر روس على التشديد على التمييز بين العلم القانوني والسياسة القانونية، رغم أنه يدرك إمكان الخلط بينهما. ويكتب: "ومع ذلك، سيكون من سوء الفهم الخطير تأويل هذه الرؤية بأنها وسادة نوم منهجية تضيف الشرعية على أي مزيج من العلم والسياسة لا سيما من ينشر بجرأة تأويلاً قضائياً اعتماداً على 'طبيعة علاقة' القانون المعمول به بما يتماشى مع القانون، ومن ثم تنويم المحاكم ليوحي لها باتباع القانون"<sup>(46)</sup>. ويحاجّ روس بأنه بدلاً من التعامل مع فلسفة القيمة بشرط اعتبار "طبيعة القانون"، يجب اعتبار القواعد القانونية، شأنها شأن قواعد الشطرنج، "توجيهات ملزمة اجتماعياً" يتبعها المشاركون بنحو فعال لأنهم يشعرون بأنهم ملزمون اجتماعياً بالتوجيهات الواردة في القاعدة. إنّ وصف القانون الدنماركي الحالي لا يختلف جوهرياً عما يعنيه القانون الحالي للاعبين الشطرنج.

وهكذا، يمكن تفسير نظرية التنبؤ بأنها علم اجتماعي يحلّل افتراضات المصادر القانونية. ويشير القانون المعمول به، بوصفه ظاهرةً تجريبيةً، إلى مخطط التأويل الذي يستعمله القضاة والمشتغلون بالقانون عندما يحتاجون إلى فهم شيء ما بوصفه قانوناً. ويشدّد روس على أنّ مخطط التأويل يعبر عن أيديولوجيا القاضي الفاعلة التي تؤثر في القضاة الدنماركيين<sup>(47)</sup>. إنّ القانون الدنماركي المعمول به هو الأيديولوجيا التي تدين قرارات القاضي ويتم الالتزام بها لأنها تعمل كحلقة وصل اجتماعية<sup>(48)</sup>. وبطبيعة الحال لا يمكن أن تظهر هذه الأيديولوجيا إلا كشيء خارجي، يُظهر أسس القرارات الفعلية.

(44) Ibid., p. 63.

(45) Henrik Zahle, *Praktisk retsfilosofi. Essays om retlig praksis* (København: Carl Ejlertsen Forlag, 2005), p. 91.

(46) Ross, *Om Ret*, p. 44.

(47) Alf Ross, *Ret som teknik, kunst og videnskab og andre essays*, udvalgt af Isi Foighel, Hans Gammeltoft-Hansen, Henrik Zahle (København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag, 1999), p. 49.

(48) Ross, *Om Ret*, pp. 47-48.

وما دام روس ينتقد مفهوم القانون الموضوعي والطبيعي للعدالة، فإنه يحتاج من أجل وعي قانوني شكلي يستند إلى القانون المعطى فعليًا. ويُعدُّ الوعي المؤسسي الشكلي بالحقوق والإجراءات أمرًا بالغ الأهمية أيضًا في نظرية روس للديمقراطية<sup>(49)</sup> من خلال قرار محكمة معين. وهنا تأتي الاعتبارات الحقيقية وأيديولوجيا القضاة للتأثير في الاستعمال الحقيقي للعدالة. ويشدد روس على أنه عندما يتوافر تعارض بين المبادئ القانونية الطبيعية والمبادئ القانونية الشكلية، تكون مهمة القاضي اتباع الوعي القانوني الشكلي أو المؤسسي. ويعطي روس الأولوية لتصويب تطبيق القاعدة بمقابل غموض القانون الطبيعي. ولا يفشل القاضي في البناء والتأويل وهو يؤوّل القانون، ومن الصعب التغلب على التوتر بين الشكلي والمادي<sup>(50)</sup>.

تمثّل نظرية التنبؤ الأساس لفهم واقعي لنظرية مصدر القانون. ويُفهم فقه القضاء على أنه وصفٌ لأيديولوجيا معيارية تترك أثرها الفعلي في المحاكم. إنّ مصادر القانون ليست معايير خلقية مستقلة عن تطبيق القانون، بل هي أيديولوجيا معيارية تؤثر في المحاكم بحسب تعريف روس. لذلك، ليست مصادر القانون مسائل مستقلة تقع خارج النظام القانوني، ولكنها خلاصة العوامل المؤثرة في تأويل القاضي للقواعد القانونية.

يشدد روس، في تقديمه التشريع مصدرًا للعدالة، على تأويله الواقعي القانوني للسيادة. فالتشريع هو المصدر الأولي والوحيد الشرعي للقانون لأنه دُون بموضوعية ويعكس إرادة صاحب السيادة. ويجري التشديد على أنّ نظامًا قضائيًا لا يمكن أن يسوّغ نفسه، ولكن هذا لا يعني أنّ روس، مثل كيلسن، ينغمس في اعتبار المعايير الأساسية المطلقة للنظام القضائي، بل هو يعتقد أنّ علينا أن نقبل أنّ القاعدة الأساسية، بوصفها السلطة العليا للنظام القضائي، لا يمكنها أن تضع نفسها أو أن تضعها سلطة قضائية أخرى، بل هي نتيجة صراع سياسي على السلطة كما هو الحال في النظام السياسي والاقتصادي للمجتمع<sup>(51)</sup>. إنّ القانون متأسس على السياسة، والسياسة شرط أساسي للنظام القضائي الذي لا يمكن تغييره إلا من داخل النظام في ضوء المتطلبات الأساسية للنظام. وأي تغيير آخر إنما يقتضي تغييرات في الأيديولوجيا السياسية الحاكمة، وهذه تقع خارج نطاق العملية القضائية<sup>(52)</sup>.

وبالمثل، لا يعتقد روس أنّ السوابق Precedents وقانون الحالات السابقة Previous Case Law يمكن أن يكون لهما أي دور مطلق في القرار القضائي. فمن الواضح أنّ لهما تأثيرًا كبيرًا في تطبيق العدالة، غير أنّ طبيعة تفكير المحكمة في المستقبل تعني أنّ القضاة ليسوا ملزمين بالسوابق<sup>(53)</sup>. والممارسة القانونية ليست لها طبيعة مطلقة، فهي بما هي تتبع كما المعتاد عُرفًا لا يستطيع القاضي الالتزام به.

(49) ينظر: Alf Ross, *Hvorfor demokrati* (København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1946).

(50) Ross, *Om Ret*, p. 163.

(51) Jacob Dahl Rendtorff (ed.), *Power and Principle in the Marketplace: On Ethics and Economics* (London: Ashgate, 2010), pp. 110–123.

(52) Ross, *Om Ret*, p. 99.

(53) Ibid., p. 111.

ومع ذلك، تتجلى واقعية روس القانونية في تحليله لطبيعة العلاقة التي تدين، على نحو ما يعبر عنها التقليد الثقافي، لأيدولوجيا القضاء، وتخلق في الوقت نفسه التعسف فيما يتعلق بوعي العدالة الشكلي في النظام القضائي. ونحن لا نستطيع أن نتجاهل أهمية التقليد الثقافي في تطبيق القانون ما دام يعبر في نهاية المطاف عن الصلاحية الموضوعية للقانون.

إنّ التقليد الثقافي بوصفه عُرفًا اجتماعيًا ووحدةً للمجتمع حاضر في جميع مؤسسات المجتمع القانونية والدينية والاجتماعية. وبناء عليه، يصبح فهم التقليد الثقافي شأنًا مهمًا في التنبؤ بالقانون المعمول في تنبؤات العلم القانوني. "والقاضي المتأثر بعمله، واقع تحت تأثير التقليد الثقافي، وهو مجرد نتيجة كونه إنسانًا من لحم ودم، وليس آلة، أو بالأحرى إنه ليس مجرد ظاهرة بيولوجية، بل ثقافية أيضًا. فهو يرى عمله مهمة اجتماعية"<sup>(54)</sup>. بهذه الملاحظة يكون روس قريبًا من التحليل الأنثروبولوجي والتاريخي للأنظمة القانونية، وفي النتيجة يصبح العلم القانوني - بوصفه علم اجتماع قانونيًا - نوعًا من أنثروبولوجيا مطبقة ترى القضاة والمشرعين عناصر بيئة ثقافية وتاريخية.

تبدو جذريه نظرية روس لمصادر القانون والعلاقة بين الوعي القانوني الشكلي والمادي في استعمال القانون جليّة، فتظهر في تحليله للتأويل القانوني، إذ يشدد في مناقشة "متوازي أضلاع القوى" Parallelogram of Powers على أنّ القاضي سوف يفهم قدر الإمكان ويؤوّل القانون في ضوء وعيه القانوني المادي، وبذلك يستطيع أن يقبل حكمه لا بوصفه حكمًا "صحيحًا" فحسب، بل أيضًا بوصفه حكمًا "عادلًا" أو "مجتمعيًا". وهكذا، في وسعك القول إنّ الممارسة القضائية هي النتيجة لمتوازي أضلاع القوى الذي تكون فيه الأبعاد المهيمنة هي الوعي الشكلي والمادي على التوالي<sup>(55)</sup>. ويعني هذا أنّ القاضي يحاول أن يكون عقلائيًا بخصوص أنظمة التقاليد الثقافية. فترى النظرية القانونية الوضعية أنّ التطبيق الشكلي للقاعدة يجب أن يرتبط بالوعي القانوني المادي (أيدولوجيا القاضي والتقاليد الثقافية) ويحاول القضاة اتخاذ قرار ملموس بالموازنة بين هذين القطبين.

ومع ذلك، يشدد روس أيضًا على أنّ العدالة تعتمد على التطبيق الصحيح للقواعد بدلًا من التعسف<sup>(56)</sup>. وهكذا، لا يمكن العدالة، وفقًا لروس، أن تكون المقياس الأعلى لتطبيق القاعدة لأنها "شعور لا يمكن التعبير عنه" يتجاوز المناقشة المعقولة لقيمة سيادة القانون<sup>(57)</sup>. ومع ذلك، فإنّ هذا يتناقض جزئيًا مع إشارة روس إلى أهمية التقليد الثقافي، حيث تؤدّي وجهة نظر القاضي دورًا مهمًا في اتخاذ القرار القضائي. فيتبين من خلال تحليل المصادر القانونية أنّ تطبيق القانون لا يمكن أن يقصي شخصية القاضي ووعيه القانوني من غمار التفاعل بين التقليد الثقافي والنظام القانوني. وهكذا، يشدد روس على أنّ التأويل القانوني بناءً وحازم، وفاعل وسلب<sup>(58)</sup>.

(54) Ibid., p. 118.

(55) Ibid., p. 162.

(56) Ibid., p. 365.

(57) Ibid.

(58) Ibid., p. 163.

## رابعًا: الحسابات القانونية مع نظرية التنبؤ

تعرّضت نظرية التنبؤ، بوصفها الجوهر المعقّد لفقه القضاء الواقعي، إلى انتقادات واسعة النطاق من زوايا نظر عديدة ومختلفة<sup>(59)</sup>. تستأنف سولفي غرام ينسن Sv. Gram Jensen في كتابها *فقه القضاء العام* *General Jurisprudence* التناقض بين المذهب القانوني المعياري والوصفي، وكذلك العلاقة بين العلوم القانونية والممارسة القانونية. ويرى روس أنّ التدريس في كلية القانون ليس معياريًا، بل هو عرض وصفي تحليلي للأيدولوجيا الفعلية التي يُعمل بها عندما تصدر المحاكم أحكامها<sup>(60)</sup>. وتؤيد سولفي تعريف روس الواسع للمصدر القانوني في كتابه *القانون العام* بأنه: الإدراك Perception<sup>(61)</sup>.

تواجه سولفي، في الوقت نفسه، مشكلة أساسية في التدريس في كلية القانون، وهي أنّه من المستحيل، على الرغم من المقاصد الوضعية، الحفاظ على فهم وصفي محض للتدريس في كلية القانون. وتكمن المشكلة في أنّ المعلم فقيه القانون الوصفي يُكره أيضًا على إدراج مزاج القاضي وحالة معدته ونفوره من الشقراوات عناصر من مصادر المحكمة. ومن أجل تفادي هذا، على معلم فقه القضاء أن ينطوي على عنصر معياري حول ماهية الواجبات القانونية المقبولة، لكن المشكلة بعدئذ هي أنّ المصدر القانوني يفترض مسبقًا مصدرًا قانونيًا ويبدو أننا في دائرة<sup>(62)</sup>. ومع ذلك، فإننا بقيامنا بذلك نكون قد تجاوزنا النظرة الوصفية البحتة للتدريس في كلية الحقوق، التي طرحها روس في نظرية التنبؤ.

وفيما يتعلق بمسألة نظرية التنبؤ، يمكننا أن نطالب مع ينس رافنكيلد Jens Ravinkilde في تحليل له ممتاز لـ "نظرية التنبؤ" بأساس للعلم القانوني. وبعد مرور خمسين عامًا، يؤكد رافنكيلد أنّ ما يميز نظرية التنبؤ إسهامها في نظرية ما ورائية Meta-theory موضوعها أساس الفرضيات الجيدة والسيئة التي تتعلق بالقانون المعمول به<sup>(63)</sup>. ويحتاج بأنّ روس قد طور واحدة من أفضل النظريات الماورائية عن القانون الحالي، التي تسمح أيضًا بإقامة تمييز حاد بين النظرية القانونية وفقه القضاء المعياري. لقد أسهم روس بالإجابة عن الإشكالية المركزية في فقه القضاء، وهي: ما المقصود بالشيء الذي يعتبر واقعة قانونية؟<sup>(64)</sup>

(59) Preben Stuer Lauridsen, *Studier i retspolitisk argumentation* (København: Juristforbundets forlag, 1974); Gram Jensen, *Almindelig Retslære. En introduktion*, 3<sup>rd</sup> ed. (København: Jurist- og Økonomforbundets forlag, 1992); Peter Høilund, *Den forbudte retsfølelse: Om lov og moral* (København: Munksgaard, 1992); Peter Høilund, *Retsanvendelsens etik: Om dømmekraft* (København: Nyt juridisk forlag, 1995); Jens Ravnkilde, *Hvad er retsdogmatisk sandhed: Studier i Preben Stuer Lauridsens opgør med grundlaget for Alf Ross' retslære og i hans forsøg på at tilvejebringe en "ny retsteoretisk grundlæggning"* (København, 1998); Peter Blume, "Et common sense forsvar for prognoseteorien," *Juristen*, vol. 82, no. 2 (2000), pp. 76–81; Jens Ravnkilde, "Hvad er levende og hvad er dødt i Alf Ross' prognoseteori? Status ved 50-året for Om ret og retfærdighed," *Juristen*, vol. 85, no. 1 (2003), pp. 355–386; Nis Nicolaisen, "Dommerfilosofi," *Semikolon, Tidsskrift for studier af idehistorie, semiotik og filosofi*, vol. 4, no. 9 (2004), p. 67.

(60) Jensen, p. 89.

(61) Ibid.

(62) Ibid., p. 90.

(63) Ravnkilde, "Hvad er levende og hvad er dødt i Alf Ross' prognoseteori?" p. 1.

(64) Ibid.



إنّ نجاح نظرية التنبؤ في إقامة عقيدة قانونية علمًا يكمن في تحويل البيانات القانونية إلى دعاوى تجريبية تطلقها العلوم الاجتماعية حول الواقع الاجتماعي<sup>(65)</sup>. والنقطة المهمة هي أنّ روس سيوضح كيف أنّ البيانات العقائدية للمحكمة هي دعاوى حول الواقع الاجتماعي للمجتمع، الذي يتمثل في تنبؤ نظرية التنبؤ بطريقة تصرف المحاكم في حال جرى رفع قضية أمامها.

ومن هذا المنظور، فإنّ الرؤية المركزية لنظرية التنبؤ، وهي في الوقت نفسه أكبر مشكلاتها، هي إمكان التحقق من البيانات العقائدية القانونية: التحقق منها وتكذيبها<sup>(66)</sup>. فالقول بأنّ شيئًا ما هو قانون يمكن العمل به هو تنبؤ يصعب التحقق منه مباشرة، لأنّه يعتمد على حكم هو نفسه يصبح المعيار المركزي للتحقق. ومع ذلك، فإنّ القرار القضائي ليس مستقرًا أبدًا، بل يمكن تغييره، ومن ثم يصبح القانون الحالي ظاهرة غير مستقرة. وبناء عليه، تعتمد صحة الأحكام على إذا ما كانت المحاكم سوف تحكم في المستقبل بالطريقة نفسها، أمّا الأحكام الخطأ فهي التي لا تتوافق مع الأحكام المستقبلية، ولا يمكن المرء إلا أن يرى بأثر رجعي إذا ما كان الحكم قد عدّ خطأ. ويعتقد رافنكيلد أنّ روس يجب أن يفترض أنّ أحكام المحكمة العليا يجب أن تكون من حيث تعريفها صحيحة لأنها تعبّر عن أنّ حالة القانون قد تغيرت<sup>(67)</sup>.

وينتهي رافنكيلد تحليله لنظرية التنبؤ بالإشارة إلى أنّه على الرغم من موت النظرية (الوضعية المنطقية مثلاً) من حيث جوانبها الفلسفية القانونية والنظرية القانونية العديدة، فإنّه يمكن القول إنّ "نظرية التنبؤ تعيش في أفضل حالاتها باعتبارها نظرية ما ورائية للعقائدية القضائية"<sup>(68)</sup>. وأنا أوافق على هذا القول، ولكنني في الوقت نفسه أعتقد أنّ نظرية التنبؤ غير ملائمة البتة، لأنها لا تغطي القضايا المعيارية للاستدلال القانوني وكذلك اختيار المصادر القانونية وتحديد أولوياتها. فينبغي أن نجمع بين تحليلات القانون المعمول به ونظرية معيارية وأخلاقية عقلانية عن السياسة القضائية وتطبيقها. وينبغي دمج هذا كلّ في علم اجتماعي قانوني يتعامل بجديّة عالية مع حقيقة أنّه لا يمكن إلا أن يكون وصفيًا ومعياريًا في الوقت نفسه.

يؤازر بيتر بلوم الدفاع عن أهمية نظرية التنبؤ للعلوم القانونية، لكنه يفعل ذلك عن طريق التهوين من الفائدة النظرية للنظريات إلى حد بعيد. وهو يحتاج، بدلًا من ذلك، بأنّ هذه ليست في الواقع نظرية منفصلة عن الواقع بصورة خاصة، بل هي بالأحرى مقترب منطقي تجريبي للقانون المعمول به<sup>(69)</sup>. فعلى سبيل المثال، يجب أن نفهم البيانات القانونية أنّها توقعات، ومن ثم فإنّ نظرية روس لا تزال نقطة انطلاق جيدة جدًا لتحديد طبيعة فقه القضاء ووظيفته<sup>(70)</sup>. يمكن القول إنّ روس لم يكن يصف غير النهج الشائع في الممارسة القانونية في الدنمارك.

(65) Ibid.

(66) Ibid.

(67) Ibid., p. 6.

(68) Ibid.

(69) Blume, pp. 76–81.

(70) Ibid.

ومع ذلك، فإنّ الناقد الأشدّ نباهة، الذي يفهم العديد من النقاط الأساسية للتأكيد على الأبعاد المعيارية لفقه القضاء، هو برين ستوير لوريدسن، الذي يحاجّ في نقده لروس بأنّه يجب إيجاد الحقيقة العقائدية القضائية عبر الطريقة القانونية، أي الاستعمال الصحيح للمصادر القانونية، الذي هو تركيز روس الواقعي على القانون المعمول به. وشدد لوريدسن على التفكير القانوني الذي يؤدي دورًا في تطبيق الطريقة القانونية<sup>(71)</sup>. ويسلّط الضوء على عدد من المشكلات في نظرية التنبؤ، فالنظرية عنده لا تتعلق بالطريقة القانونية التي تسبق القانون المعمول به، بل الطريقة القانونية هي التي تحدد القانون الذي يُعمل به وليس العكس، وبهذا، فإنّ نظريّة عن صلاحية القانون لا يمكن أن تتأسس فحسب على التنبؤ بالكيفية التي سوف يحكم بها القضاة، بل على أساس تحليل يُظهر إذا ما كانوا يطبقون الطريقة القانونية بنحو مُرضٍ.

لذلك يشدد لوريدسن على أنّ مشكلة نظرية التنبؤ هي فقط التي تكون محط الاهتمام في أحكام الحكم، وخلاصتها، أي القرار الذي يؤثر في الفاعلين في المجتمع. ومن ثم، يمكن القول إنّ نظرية التنبؤ تتجرد من فاعلية الحكم الاجتماعية وتأثير العلاقات القسرية<sup>(72)</sup>. وتُعَدُّ هذه الشروط مسائل تخص السياسة القضائية، وبهذا تحظى بموقع هامشي إزاء الوصف العلمي للقانون المعمول به. وفي هذا السياق، يمكن القول إنّ مشكلة نظرية التنبؤ تتمثل في اعتمادها، فحسب، على تحليلات العقيدة القانونية، وترفض، إلى حد ما، تأثير الاعتبارات المجتمعية الأوسع على المحكمة. ويعلي لوريدسن من أهمية العوامل التي عدّها روس ذاتية. وفي هذا السياق، يمكن القول بأنّ نظرية التنبؤ لا تستطيع التقاط الشروط التجريبية الحقيقية في قاعة المحكمة، حيث يكون عدد من العوامل الاجتماعية التي تقع على حافة العقيدة القضائية حاسمًا في إصدار الحكم<sup>(73)</sup>. ولا يمكن أن يتم هذا إلا عبر نقد السياسة القضائية لوظيفة المحكمة الاجتماعية.

ويستمر لوريدسن في نقد الافتراضات الوضعية، فهو يعتقد أن هناك "خطأً جوهريًا في النظرية"<sup>(74)</sup>. ويُقال إنّ روس لديه فكرة عن النظام القضائي باعتباره شيئًا موجودًا حقًا في العالم ويمكن دراسته باعتباره موضوعيًا ومستقلًا. وبحسب لوريدسن، ما من إشكالية في هذه الفكرة، ولكنها تستند إلى نظرية في اللغة تزعم علاقة تطابق بين الجمل والظواهر، حيث لا يُعرّف النظام القانوني بوصفه شيئًا، والذي تستند إليه بعض المفاهيم اللغوية القائمة على الحقيقة، مثل التطابق بين الكلمات والواقع. وحصيلة ذلك كما يرى لوريدسن هي أنّ نظرية روس إمّا تافهة وإمّا غير صحيحة<sup>(75)</sup>؛ فهي تافهة لأنّ نظرية التطابق Correspondence Theory تفترض، فحسب، التطابقات الشكلية بين الكلمات والواقع والخطأ، لأنك تقول، فقط، إنّ القانون يعمل لأنه يعمل، وتقول إنّ قانون خطأ لأنك تفترض في تلك الحالة أنّ هناك واقعًا غير لغوي حول النظام القضائي بنحو مستقل عن الخطاب القضائي للمحكمة.

(71) Lauridsen, *Studier i retspolitisk argumentation*, p. 97.

(72) Lauridsen, *Om ret og retsvidenskab*, p. 59.

(73) Ibid., p. 60.

(74) Ibid., p. 61.

(75) Ibid.

يطرح لوريدسن فهمًا معياريًا للتدريس في كلية الحقوق ضد روس، وبهذا يمكن القول إنه يدافع عن علم قانوني تأويلي نقدي يعي مضامينه الأخلاقية والسياسية<sup>(76)</sup>. وهذا يؤكد، كما يمكن المرء أن يحتاج، أنه يتعين علينا، عند دراسة مصادر القانون، دمج المبادئ الأخلاقية التي تعتبر الحقيقة والعدالة<sup>(77)</sup>. ولذلك، لا يمكن أن يتجنب المرء تعريف فقه القضاء معياريًا بوصفه جزءًا من فقه القضاء باعتباره علمًا اجتماعيًا، الأمر الذي يثير أيضًا مسألة كيفية العمل بحكم القانون بنحو صحيح فيما يتعلق بالمُثل العليا للأخلاق والعدالة. يعرف لوريدسن فقه القضاء بأنه دراسة مبادئ التأويل فيما يتعلق، على سبيل المثال، بالقانون والسوابق وفقه القضاء وطبيعة العلاقة التي يجب استعمالها بنحو منظم للتوصل إلى قرار محكمة متماسك ومتناغم. ويتعلق الأمر بتحقيق الاتساق في تطبيق القانون. وتحتوي المصادر القانونية على جوانب موضوعية وغير تفكيرية وغير شكلية تصوغ القرار القانوني الرصين عبر حجة قانونية.

يؤمن بيتر هويلوند Peter Høilund أنّ في الفكر القانوني الحديث تقدمًا وغيبًا للسلطة؛ الأمر الذي يظهر افتقاد فكر روس إلى مثل هذا الخرق الثوري في التقليد اللغوي الدنماركي كما كان يُظنّ سابقًا<sup>(78)</sup>. وعندما يزعم روس، من خلال نظرية التنبؤ، أنّ معلم مصدر القانون يقع بين الوصفي والمعياري، بين الواقع والصلاحيّة، فإنما هو يستأنف، فقط، التوتر الذي ظهر بالفعل في التقليد الدنماركي المتمثل في التحقيق في المصادر. ووفقًا لهويلوند، لا يمكننا تجنب حقيقة أنّ وصف مصادر القانون لا يمكنه أن يتفادى الإحالة على هذه المصادر، ومساءلة أسس قرارات القضاة. وهو يرى أنه من غير الصحيح الادعاء أنّ روس دافع، فقط، عن عقيدة قانونية وصفية بحتة<sup>(79)</sup>؛ فلقد كان يدرك أنّ التقييم المعياري يجب أن يكون جزءًا من دراسة فقه القضاء. وهذا يعني أيضًا، مع ذلك، أنه لا يوجد تمييز جلي بين التطبيق القانوني والعلوم القانونية كما كان يُظنّ سابقًا<sup>(80)</sup>.

ينتقد هويلوند في كتابه المعنى المحظور للعدالة: في القانون والأخلاق روس لتجاهله معنى العدالة بتوظيفه نظرية التنبؤ من أجل تأويل العلوم القانونية بأنها وصفٌ للقانون المعمول به، وينتقد أيضًا عدم تخليه عن أهمية التقليد الثقافي في استعمال القانون<sup>(81)</sup>. إنّ العلوم القانونية ليست مسؤولة عن اتخاذ قرار بشأن نموذج العمل الذي سوف يتبعه القضاة، بل هي مسؤولة عن الكشف عنه. ويعتقد هويلوند أنه على الرغم من أنّ روس يدرك أنّ العدالة هي نتاج بناءات القضاة، فإنّه يحجم عن التعامل مع القضايا المعيارية باستثناء ما يعبر عن أيديولوجيا القاضي. ومع ذلك، وكما ذكرنا سابقًا، تكمن المفارقة في أنّ فقه القضاء لا يستطيع، بهذه النظرة، تقديم فكرة عن مصادر القانون التي ينبغي استعمالها فعليًا مسوغًا معياريًا للحكم. ويمكن أن تكشف لنا هذه النظرة سبب ما تتسم به نظرية التنبؤ من نقص، وتوثق ضرورة تجاوز أيديولوجيا القاضي وطرح أسئلة الحق العادل والمعقول في ضوء المصادر القانونية.

(76) Ibid.

(77) Ibid.

(78) Ibid.

(79) Ibid.

(80) Ibid.

(81) Ibid.

وبالتمعن في فقه القضاء والقانون المعمول به بعد روس، يبدو أيضًا أننا لا نستطيع تجنب العناصر الوصفية والمعيارية لفقه القضاء، وأنه يتعين علينا، من ثم، الجمع بين نظرية التنبؤ ومناقشة العدالة والمبادئ. ويمكن القول إنه ينبغي الجمع بين نظرية التنبؤ و"العناية بالعدالة" Care for Justice<sup>(82)</sup> وفهم المعقولة واستعمال مصادر القانون ذات الصلة. ويمكن القول، نتيجة ذلك، مع دعاة سيادة القانون الديمقراطية، كأبرز فلاسفة القانون مثل رولز وهابرماس ودوركين، بأنّ الحجة القانونية المبنية على المصادر القانونية لا تنتهي في حلقة مفرغة تدور بين القانون المعمول والمصادر القانونية، بحكم أنّ النظرية القانونية لهؤلاء المفكرين تعتمد في الأساس على مُثُل أخلاقية شاملة من قبيل "العدالة إنصافًا" و"القانون نزاهة" و"الاهتمام والاعتبار المتساويان" لحقوق الأشخاص القانونيين الأفراد<sup>(83)</sup>. واستمرارًا لسعينا للحصول على تكملة معيارية لنظرية التنبؤ، يمكن تسويغ ما يُقال على أساس مبدأ الخطاب القانوني، المبني على حكمةٍ وعقلٍ عمليين يمثلان البصيرة الأساسية اللازمة لتطبيق القانون<sup>(84)</sup>.

يُظهر هذا النقد لروس حدود الواقعية والوضعية القانونيتين في معالجتهم التحديات المعاصرة الناجمة عن الأخلاق الحيوية Bioethics والقانون الحيوي Biolaw<sup>(85)</sup>. ومن خلال المبادئ الأخلاقية الأساسية للأخلاق الحيوية والقانون الحيوي، نمضي إلى أبعد من مفهوم القانون القائم على نظرية التنبؤ نحو مفهوم للقانون معياري ومبدئي. ويمكن القول إنّ هذا أمر ضروري وأساسي نظرًا إلى ما تواجهه الأخلاق والقانون من تحديات معاصرة تفرضها عليهما الأخلاق الحيوية والقانون الحيوي. وفي الحقيقة، إنه لمن الأهمية أن تجري اليوم تنمية أساس أخلاقي للقانون حيث نواجه تحولًا على صعيد العالم كله نحو التنمية

(82) Zahle, p. 111.

(83) ينظر:

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977); Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, MA: Belknap Press, 1986).

(84) Høilund, *Retsanvendelsens etik*, p. 143.

(85) Jacob Dahl Rendtorff, "Legislation, Bioethics, Judgement," *Rechtstheorie*, vol. 19 (1997), pp. 211–222; Jacob Dahl Rendtorff, "The Second International Conference about Bioethics and Biolaw: European Principles in Bioethics and Biolaw," *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 1–4 (1998), pp. 271–274; Jacob Dahl Rendtorff, "Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw: Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability: Towards a Foundation of Bioethics and Biolaw," *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 5 (2002), pp. 235–244; Jacob Dahl Rendtorff, "Bioethics in Denmark," in: John F. Peppin & Mark J. Cherry (eds.), *The Annals of Bioethics: Regional Perspectives in Bioethic* (The Netherlands: Swets & Zeitlinger Publishers, Lisse, 2003), pp. 209–224; Jacob Dahl Rendtorff, "The Limitations and Accomplishments of Autonomy as A Basic Principle in Bioethics and Biolaw," in: David N. Weissstut & Guillermo Díaz Pintos Pintos (eds.), *Autonomy and Human Rights in Health Care: An International Perspective* (The Netherlands: Springer Publishers, 2008), pp. 75–87; Jacob Dahl Rendtorff, "European Perspectives," in: Henk A. M. J. Ten Have & Bert Gordijn (eds.), *Handbook of Global Bioethics* (New York/ London: Springer Science; Business Media B.V, 2014); K. Jørgensen & Jacob Dahl Rendtorff, "Patient Participation in Mental Health Care – Perspectives of Healthcare Professionals: An Integrative Review," *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, vol. 32, no. 2 (2018), pp. 490–501; Kim Jørgensen, Jacob Dahl Rendtorff & Mari Holen, "How Patient Participation is Constructed in Mental Healthcare: A Grounded Theory Study," *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, vol. 32, no. 4 (2018), pp. 1359–1370; Jacob Dahl Rendtorff & Peter Kemp, "Four Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw: Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability," in: E. Valdés & J. A. Lecaros (eds.), *Biolaw and Policy in the Twenty-First Century: Building Answers for New Questions*, vol. 78 (Cham, Switzerland: Springer Verlag, 2019), pp. 33–40.

المستدامة Sustainable Development<sup>(86)</sup>. إن تطبيق العدالة لا يمكن أن يستبعد العدالة أبدًا. وبذلك، يندمج معلم فقه القضاء في أفق معياري شامل، ما يتيح في العلوم الاجتماعية القانونية إمكان التمييز بين الاعتبارات المعقولة وغير المعقولة في المصادر القانونية المعقولة التي تُستدعى من أجل تطبيق القانون.

## References

## المراجع

- Austin, John. *The Providence of Jurisprudence Determined*. London: Wiedenfeld & Nicholson Publishers, 1955 [1832].
- Bentham, Jeremy. *The Principles of Morals and Legislation*. New York: Prometheus Books, 1988 [1788].
- Bjarup, Jens. *Reason, Emotion and the Law: Studies in the Philosophy of Axel Hägerström*. Aarhus: Aarhus University Press, 1992.
- Blandhol, Sverre. *Juridisk ideologi: Alf Ross' Kritik af naturretten*. København: Jurist- og økonomforbundets forlag, 1999.
- Blume, Peter. "Et common sense forsvar for prognoseteorien." *Juristen*. vol. 82, no. 2 (2000).
- Buhmann, Karin, Lynn Roseberry & Mette Morsing (eds.). *Corporate Social and Human Rights Responsibilities: Global, Legal and Management Perspectives*. London: Palgrave Macmillan, 2011.
- Carnera, Alexander Ljungström. *Retslære/Retsfilosofi: En introduktion*. København: Det juridiske Fakultet, 2000.
- Crowther, David, Shahla Seifi & Tracey Wond (eds.). *Responsibility and Governance: The Twin Pillars of Sustainability*. Approaches to Global Sustainability, Markets, Governance. Singapore: Springer, 2019.
- Crowther, David, Shahla Seifi & Tracey Wond (eds.). *Responsibility and Governance: The Twin Pillars of Sustainability*. Approaches to Global Sustainability, Markets, Governance. Singapore: Springer, 2019.

---

(86) Jacob Dahl Rendtorff, "Business Ethics, Strategy, and Organizational Integrity: The Importance of Integrity as a Basic Principle of Business Ethics that Contributes to Better Economic Performance" in: Daniel Palmer (ed.), *Handbook of Research on Business Ethics and Corporate Responsibilities* (Hershey PA: IGI Global, 2015), pp. 91–105; Jacob Dahl Rendtorff, *Cosmopolitan Business Ethics: Towards a Global Ethos of Management*, Finance, Governance and Sustainability: Challenges to Theory and Practice Series (London: Routledge, 2017); Jacob Dahl Rendtorff, "Creating Shared Value as Institutionalization of Ethical Responsibilities of The Business Corporation as A Good Corporate Citizen in Society," in: Josef Wieland (ed.), *Creating Shared Value: Concepts, Experience, Criticism, Ethical Economy*, vol. 52 (Heidelberg: Springer, 2017), pp. 119–139; Jacob Dahl Rendtorff, "Business Ethics, Philosophy of Management, and Theory of Leadership," in: Jacob Dahl Rendtorff (ed.), *Perspectives on Philosophy of Management and Business Ethics: Including a Special Section on Business and Human Rights*, Ethical Economy Series, vol. 51 (Berlin: Springer, 2017), pp. 3–17; Jacob Dahl Rendtorff, "The Concept of Business Legitimacy: Corporate Social Responsibility, Corporate Citizenship, Corporate Governance as Essential Elements of Ethical Business Legitimacy," in: David Crowther, Shahla Seifi & Tracey Wond (eds.), *Responsibility and Governance: The Twin Pillars of Sustainability*, Approaches to Global Sustainability, Markets, Governance (Singapore: Springer, 2019), pp. 45–60; Jacob Dahl Rendtorff, "Sustainable Development Goals and Progressive Business Models for Economic Transformation," *Local Economy*, vol. 34, no. 6 (2019), pp. 510–524; Jacob Dahl Rendtorff, *Philosophy of Management and Sustainability: Rethinking Business Ethics and Social Responsibility in Sustainable Development* (Bingley: Emerald Group Publishing, 2019).



- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Law's Empire*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1986.
- Freeman, Michael. *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*. 7<sup>th</sup> ed. London: Sweet & Maxwell, 2001.
- Høilund, Peter. *Den forbudte retsfølelse: Om lov og moral*. København: Munksgaard, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Retsanvendelsens etik: Om dømmekraft*. København: Nyt juridisk forlag, 1995.
- Holmes, Oliver Wendell. *The Common Law*. Boston: Little Brown, 1881.
- Jørgensen, K. & Jacob Dahl Rendtorff. "Patient Participation in Mental Health Care—Perspectives of Healthcare Professionals: An Integrative Review." *Scandinavian Journal of Caring Sciences*. vol. 32, no. 2 (2018).
- Jørgensen, Kim, Jacob Dahl Rendtorff & Mari Holen. "How Patient Participation is Constructed in Mental Healthcare: A Grounded Theory Study." *Scandinavian Journal of Caring Sciences*. vol. 32, no. 4 (2018).
- Kelsen, Hans. *Die Reine Rechtslehre*. Wien: Österreichische Staatsdruckerei, 1960 [1934].
- \_\_\_\_\_. *Pure Theory of Law*. Berkeley: University of California Press, 1970.
- Koslowski, Peter (ed.). *Elements of A Philosophy of Management and Organization*. Heidelberg: Springer, 2010.
- Lauridsen, Preben Stuer. *Om ret og retsvidenskab: Lærebog i almindelig retslære*. København: Gyldendal, 1992.
- Lauridsen, Preben Stuer. *Studier i retspolitisk argumentation*. København: Juristforbundets forlag, 1974.
- Luetge, Christoph & Johanna Jauernig (eds.). *Business Ethics and Risk Management*. Dordrecht: Springer Science & Business Media, 2014.
- Luetge, Christoph (ed.). *Handbook of the Philosophical Foundations of Business Ethics*. New York/ London: Springer Science & Business Media, 2013.
- Nicolaisen, Nis. "Dommerfilosofi." *Semikolon, Tidsskrift for studier af idehistorie, semiotik og filosofi*. vol. 4, no. 9 (2004).
- Palmer, Daniel (ed.). *Handbook of Research on Business Ethics and Corporate Responsibilities*. Hershey PA: IGI Global, 2015.
- Peppin, John F. & Mark J. Cherry (eds.). *The Annals of Bioethics: Regional Perspectives in Bioethic*. The Netherlands: Swets & Zeitlinger Publishers, Lisse, 2003.
- Ravnskilde, Jens. *Hvad er retsdogmatisk sandhed: Studier i Preben Stuer Lauridsens opgør med grundlaget for Alf Ross' retslære og i hans forsøg på at tilvejebringe en "ny retsteoretisk grundlægning"*. København, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Hvad er levende og hvad er dødt i Alf Ross' prognoseteori? Status ved 50-året for Om ret og retfærdighed." *Juristen*. vol. 85, no. 1 (2003).
- Rendtorff, Jacob Dahl & Peter Kemp. "The Barcelona Declaration. Towards an Integrated Approach to Basic Ethical Principles." *Synthesis Philosophica*. vol. 23, no. 2 (2009).
- Rendtorff, Jacob Dahl. "Legislation, Bioethics, Judgement." *Rechtstheorie*. vol. 19 (1997).
- \_\_\_\_\_. "The Second International Conference about Bioethics and Biolaw: European Principles in Bioethics and Biolaw." *Medicine, Health Care and Philosophy*. vol. 1–4 (1998).

- \_\_\_\_\_. "Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw: Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability – Towards a Foundation of Bioethics and Biolaw." *Medicine, Health Care and Philosophy*. vol. 5 (2002).
- \_\_\_\_\_. "Basic Ethical Principles Applied to Service Industries." *Service Industries Journal*. vol. 29, no. 1, (2009).
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Power and Principle in the Marketplace: On Ethics and Economics*. London: Ashgate, 2010.
- \_\_\_\_\_. *French Philosophy and Social Theory: A Perspective for Ethics and Philosophy of Management*. Cham: Springer International Publishers, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Cosmopolitan Business Ethics: Towards a Global Ethos of Management*. Finance, Governance and Sustainability: Challenges to Theory and Practice Series. London: Routledge, 2017.
- \_\_\_\_\_. (ed.). *Perspectives on Philosophy of Management and Business Ethics: Including a Special Section on Business and Human Rights*. Ethical Economy Series. vol. 51. Berlin: Springer, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Philosophy of Management and Sustainability: Rethinking Business Ethics and Social Responsibility in Sustainable Development*. Bingley: Emerald Group Publishing, 2019.
- \_\_\_\_\_. "Sustainable Development Goals and Progressive Business Models for Economic Transformation." *Local Economy*. vol. 34, no. 6 (2019).
- Ross, Alf. *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis*. København: Levin & Munksgaard, 1933.
- \_\_\_\_\_. *Hvorfor demokrati*. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck, 1946.
- \_\_\_\_\_. *Om ret og retfærdighed. En indførelse i den analytiske retsfilosofi*. København: Nyt Juridisk Forlag, 1953.
- \_\_\_\_\_. *Ret som teknik, kunst og videnskab og andre essays*. Udvalgt af Isi Foighel, Hans Gammeltoft-Hansen, Henrik Zahle. København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag, 1999.
- Strömberg, Tore. *Retsfilosofiens historie i omrids*. København: Akademisk forlag, 2002 [1981].
- Ten Have, Henk A. M. J. & Have Bert Gordijn (eds.). *Handbook of Global Bioethics*. New York/ London: Springer Science; Business Media Dordrecht, 2014.
- Valdés, E. & J. A. Lecaros (eds.). *Biolaw and Policy in the Twenty-First Century: Building Answers for New Questions*. vol. 78. Cham, Switzerland: Springer Verlag, 2019.
- Weisstub, David N. & Guillermo Díaz Pintos Pintos (eds.). *Autonomy and Human Rights in Health Care: An International Perspective*. The Netherlands: Springer Publishers, 2008.
- Wieland, Josef (ed.). *Creating Shared Value: Concepts, Experience, Criticism, Ethical Economy*. vol. 52. Heidelberg: Springer, 2017.
- Zahle, Henrik. *Praktisk retsfilosofi: Essays om retlig praksis*. København: Carl Ejlers Forlag, 2005.

غوستافو غوزي | Gustavo Gozzi\*

ترجمة حجاج أبو جبر | Hajjaj Abu Jabr\*\*

## الدستورية الغربية والدستورية الإسلامية

### Western and Islamic Constitutionalism

**ملخص:** تهدف هذه الدراسة إلى تطوير المقارنة بين الدستورية الغربية والدستورية الإسلامية. ويشير مصطلح الدستورية في التقليد الغربي إلى تقييد أفعال الحكومة عبر القانون. وقد ظهرت نماذج مختلفة من الدستورية، وأبرزها الدستورية الأميركية والدستورية الفرنسية، ويمكننا فهمها في ضوء مقولتين تأويليتين، على التوالي: الديمقراطية الدستورية، والديمقراطية التشريعية. تبدو التطورات التي مرت بها الدستورية المعاصرة معقدة أيما تعقيد؛ لأن الدساتير الراهنة انعكاس للتعددية الثقافية والدينية والاجتماعية والسياسية التي تتسم بها المجتمعات الراهنة. ولذا، فإن مركزية التأويل محتومة، ويصدر تعقدها عن حقيقة مفادها أن الدساتير التعددية تدمج قضايا قانونية وقضايا أخلاقية معاً. أما بخصوص الدستورية الإسلامية، فإن بعض المفكرين الإسلاميين يرون أن العلمانية فلسفة معينة، بينما يرون أن الإسلام فلسفة أخرى ذات رؤية خاصة لحياة الإنسان وحقوقه وواجباته. ويبرر هذا المنظور وجهة التفكير الذي مفاده أن الدستورية يمكن تحقيقها بطريقة مختلفة في مجتمعات مختلفة بحسب تصوراتها للحقوق والواجبات المقبولة والمشاركة.

**كلمات مفتاحية:** الدستورية الغربية، الديمقراطية الدستورية، الديمقراطية التشريعية، الدستورية الإسلامية، العلمانية.

**Abstract:** This paper develops comparisons between Western and Islamic constitutionalism. In Western tradition, the term constitutionalism points to the limitation of government through law. Different models of constitutionalism, in particular the American and French, can be understood in light of the two interpretive categories of *constitutional democracy* and *legislative democracy*, respectively. Developments in contemporary constitutionalism appear very complex, as today's constitutions are the reflection of the cultural, religious, social and political pluralism of contemporary societies. Therefore, *interpretation*, the

\* أستاذ ألما ماتر لتاريخ الأفكار السياسية، ألما ماتر للدراسات، جامعة بولونيا، إيطاليا.

Alma Mater Professor of History of Political Thought – Alma Mater Studiorum, University of Bologna – Italy.

[gustavo.gozzi@unibo.it](mailto:gustavo.gozzi@unibo.it)

\*\* أستاذ النظريات النقدية، أكاديمية الفنون، مصر.

Professor in Critical Theories, Academy of Arts, Egypt.

[h.abujabr@gmail.com](mailto:h.abujabr@gmail.com)

complexity of which derives from the fact that pluralistic constitutions merge *legal issues and moral issues* together, becomes central. With regard to Islamic constitutionalism, some Islamic thinkers consider secularism to be one type of philosophy while Islam another type, which has its own vision of human life, rights and duties. From this perspective it follows that it is reasonable to believe that constitutionalism can be achieved differently in different societies depending on the conceptions of rights and duties that are accepted and shared.

**Keywords:** Western Constitutionalism, Constitutional Democracy, Legislative Democracy, Islamic Constitutionalism, Secularism.

## أولاً: الدستورية القديمة والدستورية الحديثة

يشير مصطلح الدستورية Constitutionalism إلى وجود قيود قانونية على أفعال الحكومة؛ إنه يعبر عن فكرة الحكومة المقيدة عبر القانون. ولذا، فإن استكشاف هذه القيود أو النظر في طرائق وضعها هو سبيلنا إلى تحديد معيار للتمييز بين الدستورية القديمة والدستورية الحديثة.

في كتاب *الدستورية قديماً وحديثاً*، يتبع تشارلز هوارد ماكلوين (1871-1968) نقطة التحول التاريخية ويردها إلى عصر الثورات في أواخر القرن الثامن عشر<sup>(1)</sup>. أما النطاق الكامل للحدث التاريخي الدستوري الذي أتاحته العملية الثورية، فيمكننا تقديره بالنظر في تحليل الثورة الأميركية كما ساقه توماس بين (1737-1809)، وهو أحد أهم الجهابذة الذين اجتهدوا في تفسير الدستورية الأميركية قائلاً: "إن الدستور شيء سابق للحكومة، والحكومة ليست سوى الخادم المطيع للدستور. فليس دستور البلاد فعل حكومتها، بل فعل الشعب الذي يؤسس الحكومة"<sup>(2)</sup>. وكما يتبدى لنا هنا، فإن مفهوم الدستورية، في فكر بين، هو مفهوم السلطة التأسيسية Constituent Power لدى الشعب، الذي يتمتع بالسيادة ويضع المبادئ التي تقيد أفعال الحكومة.

يتعارض هذا التصور مع الدستورية البريطانية، التي تحدد موضع القيود المفروضة على أفعال الحكومة في المبادئ الأساسية المتجسدة في المؤسسات التي قد تشكّلت على مدار تاريخ الشعب الإنكليزي.

عبّر عن هذا الفهم للدستور البريطاني، ببراءة، وفي معالمه الأساسية، هنري سانت جون (1678-1751) ولقبه فيكونت بولينغبروك الأول Viscount Bolingbroke، وهو أحد أنصار حزب التوريز Tories، قائلاً: "نعني بالدستور، متى تحرّينا الدقة والصواب، جملة القوانين والمؤسسات والتقاليد المستمدة من مبادئ ثابتة للعقل، والموجهة نحو أهداف ثابتة تتصل بالخير العام، والتي تشكّل النظام العام، الذي ارتضى المجتمع أن يُحكم بمقتضاه". وهكذا، يقترن الدستور بتقاليد القانون المشترك أو قانون السوابق القضائية Common Law، وعلى هذا الأساس توضع القيود على أفعال الحكومة. واقع

(1) Charles Howard McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern* (Ithaca, NY: Great Seal Books, 1958 [1940]).

(2) Thomas Paine, *Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings* (New York: The Liberal Arts Press, 1953), p. 87.

الأمر أن بولينغبروك يوضح كلامه قائلاً: "في جملة واحدة، وحتى ننتهي بقضيتنا إلى النقطة الفاصلة، الدستور هو القاعدة التي بموجبها ينبغي لأمرائنا أن يحكمونا على الدوام"<sup>(3)</sup>.

وكان هناك من انتهى إلى هذا المعنى نفسه، اتساقاً مع هذا التقليد الدستوري، وهو إدموند بيرك (1729-1797) الذي كان ينتمي إلى حزب الويغز Whigs، وقد تبدى ذلك في الموقف الذي اتخذته في أواخر القرن الثامن عشر ضد الثورة الفرنسية Révolution française (1789-1799)، حينما قال: "إذا كنت تريد أن تعرف روح دستورنا، والسياسة المهيمنة في تلك الحقبة التي صانت هذه الروح إلى يومنا هذا، أطلب منك أن تبحث عنهما في مدوناتنا التاريخية، وفي سجلاتنا، وفي قوانيننا البرلمانية [...]". فكل الإصلاحات التي حققناها من قبل قد سارت على مبدأ احترام العصور القديمة [...]". وأقدم إصلاح لنا هو 'الميثاق العظيم' أو وثيقة ماغنا كارتا Magna Carta الصادرة عام 1215"<sup>(4)</sup>.

في التحليل الذي يسوقه ماكلوين، تعكس الرؤيتان المتقابلتان - رؤية توماس بين ورؤية الدستوريين البريطانيين - تمييزاً بين فهم حديث لكلمة "دستور" والتصور التقليدي "الذي كانت تُستعمل فيه تلك الكلمة حصراً للإشارة إلى المبادئ الأساسية المستمدة من المؤسسات الفعلية وتطوراتها لدى أمة معينة"<sup>(5)</sup>.

ومن ثم، فإن الدستور، وفقاً للتصور الحديث، يأتي إلى الوجود في لحظة إرساء سلطة تأسيسية بوصفها الأساس الذي يقوم عليه الدستور نفسه. أما الدستورية القديمة فتقرن الدستور بالمبادئ المرجعية الثابتة التي يمكن أن ينظر إليها شعب معين بوصفها جزءاً من التقليد التاريخي الذي ينتمي إليه.

واقع الأمر أن الدستورية الحديثة تقدّمت في مسار مزدوج: البناء على تجربة الثورة الأميركية والثورة الفرنسية في أواخر القرن الثامن عشر، وترسيخ البرلمانية الدستورية التي نتجت من الحروب الأهلية البريطانية والثورة المجيدة Glorious Revolution في القرن السابع عشر.

ويمكننا النظر إلى الصراع الدستوري في إنكلترا القرن السابع عشر في ضوء التمييز القديم بين دفة السفينة Gubernaculum (الحكومة) والقضاء Jurisdictio (القانون)، وهو تمييز استعاده ماكلوين من الفقيه القانوني الإنكليزي في القرن الثالث عشر هنري دو براكتون Henry de Bracton (1216-1268)<sup>(6)</sup>. فكانت دفة السفينة (الحكومة) تشير إلى السلطة التقديرية المؤكدة التي يتمتع بها السيادي، في حين أن القضاء (القانون) كان يشير إلى التزام السيادي بأن يتصرف في حدود عالم التقاليد؛ أي الالتزام بمبادئ القانون المشترك أو قانون السوابق القضائية. ومن ثم، فإن الصراع الدستوري كان يتمثل

(3) Henry Saint John, 1st Viscount Bolingbroke, Letter X (1735), in: "Dissertation upon Parties, to the Right Honorable Sir Robert Walpole," in: *The Works of the Late Right Honorable Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke*, vol. 2 (London: The Year MDCCLIV, 1754), p. 130.

(4) Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003 [1790]), p. 27.

(5) McIlwain, p. 3.

(6) Ibid., p. 84.



في النزاع بين من كانوا يرون الحاجة إلى فرض حدود على سلطة السيادي ومن كانوا يتخذون الموقف المضاد، رافضين أي حدود لم تكن مفروضة من قبل قط.

انتهى الصراع بثورة 1689 المجيدة التي أرست السيادة البرلمانية، وقيدت سلطات الملكية بنظام يعمل فيه الملك والبرلمان بوصفهما سياديين مشاركين. وهكذا، بدأت الدستورية الحديثة في إنكلترا، وكانت أبرز سمة لها، كما حددها ماكلولين، هي استحداث فكرة مفادها أن الملك مسؤول "أمام القانون وأمام الناس" في تنفيذ أنشطة الحكومة. كانت هذه المسؤولية بموجب القانون تعني أن الأفعال الرسمية التي يقوم بها الملك لم تعد "خارج التدقيق القانوني الذي تمارسه المحاكم أو خارج السيطرة السياسية التي يتمتع بها نواب الشعب في البرلمان"<sup>(7)</sup>، وقد غدت هذه الفكرة واقعاً بصدور قانون التسوية Act of Settlement عام 1701، وأفضى ذلك الواقع إلى استقلال السلطة القضائية عن الملك، وتمتع البرلمان بالقدرة على ممارسة "سيطرة سياسية إيجابية على الحكومة"، بما يضمن "الحق الفردي ضد الإرادة الحكومية"<sup>(8)</sup>.

وهكذا تشكّل على مدار التاريخ الدستوري الإنكليزي جانبان أساسيان للدستورية الحديثة: "القيود القانونية على السلطة التعسفية، والمسؤولية السياسية الكاملة التي تلتزم بها الحكومة أمام المحكومين"<sup>(9)</sup>. ولم ترسخ الدستورية الحديثة على أكمل وجه إلا في نهاية القرن الثامن عشر، حينما أصبح الدستور يعني فعل الشعب الذي يضع القيود على أفعال الحكومة وعلى الطريقة التي يجب أن تكون عليها تلك الأفعال.

## ثانياً: نماذج دستورية

الدستورية التي أتت إلى الوجود في إنكلترا القرن السابع عشر رسّخت مبدأ الحكومة المقيدة أو الحكومة ذات الصلاحيات المحدودة Limited Government؛ بمعنى حكومة القوانين، وليس حكومة الأشخاص. أما الدستورية التي انبثقت في أواخر القرن الثامن عشر مع الثورة الأميركية والثورة الفرنسية، فقد أقرت مركزية السلطة التأسيسية بوصفها أساس السلطات المؤسسة Constituted Powers، لكن هذه الدستورية أفضت إلى نموذجين مختلفين في هذين السياقين الدستوريين والتاريخيين.

كان الغرض من الدستورية الأميركية أن تنص على ضمانات من أجل حماية مجتمع مدني قائم بالفعل. أما في فرنسا، فكان الغرض من الدستورية الفرنسية أن تأتي بمجتمع جديد يحل محلّ الواقع الدستوري للنظام القديم Ancien Régime. فقدّمت الدستورية الفرنسية برنامج ثورة اجتماعية، وكانت السلطة التشريعية هي التي ستضطلع بدور مركزي في رسم الخطوط العريضة لهذا البرنامج، اتساقاً مع المبدأ المنصوص عليه في المادة السادسة من إعلان حقوق الإنسان والمواطن الفرنسي الصادر عام 1789: "القانون هو التعبير عن الإرادة العامة" La Loi est l'expression de la volonté générale.

(7) Ibid., p. 124.

(8) Ibid., p. 126.

(9) Ibid., p. 146.

في التجربة الأميركية، طالب المجتمع المدني القائم بالفعل أن تخضع السلطة الحكومية لمجموعة من القيود المحددة بوضوح، اتساقاً إلى حد بعيد مع الأفكار الواردة في كتاب توماس بين عن الحس المشترك (1776)<sup>(10)</sup>. فكان المجتمع المدني ينظر إلى دستور الولايات المتحدة الأميركية الصادر عام 1787، وإلى وثيقة الحقوق Bill of Rights الصادرة عام 1791، على أنهما طريقة لتقييد سلطة الحكومة عبر مجموعة من الحقوق المحمية والمنصوص عليها في الدستور نفسه. وقد رسّخت هذه الطريقة مبدأ السيادة الدستورية Constitutional Sovereignty، أي: فكرة الدستور بوصفه القانون الأعلى للبلاد Supreme Law of the Land (المادة السادسة، البند الثاني)<sup>(11)</sup>.

وهكذا يمكننا أن نحدد الاختلاف بين هذين النموذجين الدستوريين على النحو التالي: في حين كان يُنظر إلى الدستور في التجربة الأميركية على أنه عقد Contract، كان يُنظر إليه في التجربة الفرنسية على أنه تشريع قانوني للنظام الأساسي Statutory Enactment؛ أي سنّ مجموعة من القواعد الأساسية<sup>(12)</sup>. فكان أساس العقد الدستوري في الولايات المتحدة ينطوي على عقد اجتماعي لاتفاق واسع بشأن مجموعة من المبادئ الأخلاقية المشتركة على نطاق واسع، والتي بموجبها كان العقد الدستوري نفسه يحكم ممارسة السلطة السياسية. أما في فرنسا، فإن وحدة سياسية قائمة مسبقاً - الأمة أو الشعب - هي التي قامت بدور الأساس الدستوري، وأوجدت الدساتير التي صدرت تباعاً في أثناء العقد الثوري (1789-1799)، وأرست تلك الدساتير بدورها الإطار التنظيمي الذي تعمل فيه الهيئات السياسية.

في الواقع الفرنسي، أُسند إلى السلطة التشريعية الدور الثوري المتمثل في إعلان حقوق الإنسان الطبيعية التي أنكرها النظام القديم. كان هذا الدور المركزي للسلطة التشريعية يعني أن الحقوق سيتم ضمانها، ليس عبر الدستور كما كان في حالة النظام الأميركي، بل عبر القانون<sup>(13)</sup>؛ وكان هذا الضمان إشكالياً، لأنه كان قائماً على حكم الأغلبية Majority Rule.

### ثالثاً: الدستورية والديمقراطية وحماية الحقوق

يمكننا فهم الدستورية الأميركية والدستورية الفرنسية في ضوء مقولتين تأويليتين، على التوالي: الديمقراطية الدستورية والديمقراطية التشريعية<sup>(14)</sup>. في الديمقراطية الدستورية، يفرض علو الدستور

(10) كانت رؤية توماس بين تتمثل في تقييد الحكومة بغاياتها عبر الغرض الذي تشكلت من أجله. وفي هذا يقول: "هنا يكمن أصل الحكومة ونشأتها، أي ذلك النموذج الذي اقتضاه عجز الفضيلة الأخلاقية عن حكم العالم؛ وهنا يكمن أيضاً غرض الحكومة وغايتها، أي الحرية والأمن". ينظر: Paine, p. 6.

(11) Maurizio Fioravanti, *Appunti di storia delle costituzioni moderne* (Turin: Giappichelli, 1991), p. 74.

(12) Mario Dogliani, *Introduzione al diritto costituzionale* (Bologna: Il Mulino, 1994), p. 200.

(13) لقد أوضح هذه المسألة جان جاك روسو (1712-1778) وذلك في وقت مبكر في كتابه *العقد الاجتماعي*، قائلاً: "جميع الحقوق يحددها القانون" في المجتمع المدني. ينظر:

Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Christopher Betts (trans.) (Oxford: Oxford University Press, 1994 [1762]), p. 73.

(14) في هذا الصدد، ينظر:

Giorgio Bongiovanni & Gustavo Gozzi, "Democrazia," in: Augusto Barbera & Gianfrancesco Zanetti (eds.), *Le basi filosofiche del costituzionalismo: Lineamenti di filosofia del diritto costituzionale* (Rome/ Bari: Laterza, 1997), p. 215.

على التشريع إلى نظام من الضمانات، وهذا النظام يُعهد به في نهاية المطاف إلى الدور الحاسم الذي تقوم به المحكمة العليا، وذلك بفضل سلطة المراجعة القضائية التي تتمتع بها. هذا المبدأ الذي يؤكد سلطة المراجعة القضائية عبّر عنه أول مرة بالكلمات ألكسندر هاملتون (1757-1804) في عام 1788 في العدد 78 من مجلة *الفدرالي*<sup>(15)</sup>، وبعد خمس سنوات غدا هذا المبدأ واقعاً بفضل رئيس المحكمة العليا جون مارشال John Marshall (1755-1835) في عام 1803، وذلك في إحدى حيثيات حكمه في القضية الشهيرة *ماربوري ضد ماديسون* Marbury v. Madison<sup>(16)</sup>، ومنذ ذلك الحين أصبح مبدأ المراجعة القضائية سابقة فعلية<sup>(17)</sup>.

أما في فرنسا، فإن أولية السلطة التشريعية استبعدت أي إمكانية للدفاع عن مبدأ المراجعة القضائية للقوانين. وهذا الأمر تؤكدته الحقيقة التاريخية التي مفادها عدم تحقق أي شيء من مشروع هيئة المحلفين الدستورية Jury constitutionnaire، وهو المشروع الذي اقترحه إيمانويل جوزيف سياس Emmanuel-Joseph Sieyès (1748-1836) أول مرة عام 1795.

لدينا، إذًا، معيار رئيس لتأويل نموذجي الدستورية، وذلك في ضوء الاختلاف بين هاتين الطريقتين في تأطير العلاقة بين الدستور والسلطة التشريعية. ويشير الاختلاف نفسه أيضًا إلى طريقتين مختلفتين في ضمان الحقوق وإلى تصورين مختلفين للحقوق. خلاصة القول، في حين نتج النموذج الأمريكي للديمقراطية الدستورية من تقليد ليبرالي يسير على نهج جون لوك John Locke (1632-1704) ويضع الحقوق فوق سلطة الدولة، فإن النموذج الفرنسي يؤسس الحقوق على سلطة التشريع، مما ينذر بتعارض خطير في الديمقراطيات المعاصرة، بين عالمية حقوق الإنسان ومبدأ الأغلبية المتجسد في القانون.

وفي ضوء التحليل السابق، يمكننا أن نعرّف الدستور بأنه جملة القوانين الحاكمة للعلاقات بين أصحاب السلطة السياسية وحقوق الخاضعين لتلك السلطة، ويمكننا أن نعرّف الدستورية بأنها الطريقة التي نسعى بها لفهم الدستور.

(15) عبّر ألكسندر هاملتون عن مبدأ المراجعة القضائية قائلاً: "أفهم عبارة 'دستور محدد' Limited Constitution أنه ذلك الدستور الذي يشمل على قيود محددة ومقررة على السلطة التشريعية، مثل، عدم تمرير قوانين التجريم بلا إجراءات قضائية Bills of attainder، وعدم إقرار قوانين بأثر رجعي Ex post facto laws. والحق أن قيودًا من هذا النوع لا يمكن الحفاظ عليها في الممارسة إلا من خلال محاكم العدل Courts of justice، فهي المنوطة بالتأكيد على أن جميع الأفعال التي تناقض غاية الدستور باطلة. ومن دون هذا الدور، فإن كل أوجه الحرص على حقوق أو امتيازات معينة ستغدو عديمة القيمة". ينظر:

Alexander Hamilton, "A View of the Constitution of the Judicial Department in Relation to the Tenure of Good Behavior, May 28, 1788," *Federalist*, no. 78, in: Alexander Hamilton, James Madison & John Jay (eds.), *The Federalist Papers* (New York: Open Road Integrated Media, 2022), p. 346.

(16) قضية *ماربوري ضد ماديسون* هي قضية شهيرة في القانون الأمريكي، نظرت فيها المحكمة العليا للولايات المتحدة في عام 1803. كانت هذه القضية أساسية، لأنها أرست مبدأ المراجعة القضائية الذي يعطي المحكمة العليا السلطة لفحص دستورية القوانين والإجراءات الحكومية.

(17) الجمل التالية جزء من الوثيقة المشار إليها في هذا السياق: "من المؤكد أن جميع من وضعوا أطر الدساتير المكتوبة يتصورونها بوصفها تشكّل قانون الأمة الأساسي والأعلى، ومن ثم، فإنه من المؤكد أن نظرية جميع الحكومات ستقول ببطلان أي قانون تشريعي يتعارض مع الدستور". ينظر:

"Marbury v. Madison," 5 U.S. (1 Cranch) 137, 177 (1803), accessed on 15/7/2024, at: <https://acr.ps/1L9zP9I>

على مدار القرن التاسع عشر، تراجع تدريجياً فهم الدستور بوصفه نتاج السلطة التأسيسية للشعب، ليحلّ محله فهم الدستور بوصفه نماء التاريخ والواقع لدى أمة معينة. وهكذا ترسّخ نموذجُ يقرن التاريخانية Historicism بالدولانية القانونية Legal Statism، وذلك بالنظر إلى القانون بوصفه جملة المعايير التي تتطور تاريخياً في وعي الأمة، ثم تجد صيغة قانونية في تشريع النظام الأساسي للدولة؛ أي في قانون الدولة Law of the State.

ففي حين أن الحقوق في الولايات المتحدة نصّ عليها الدستور، خاصة في وثيقة الحقوق الصادرة عام 1791 والتي تتضمن أول عشرة تعديلات دستورية، فإن الحقوق في أوروبا القارية وجدت أساسها في القانون التشريعي Statutory Law.

وعلى مدار القرن التاسع عشر، شهدت أوروبا ترسيخ ما يسمى "دولة القانون" Rechtsstaat؛ أي الدولة في حدود القانون، الدولة بوصفها كياناً خاضعاً لحكم القانون. فكانت هذه الدولة نموذجاً أوروبياً.

رفض هذا المذهب فكرة الحقوق الطبيعية Natural Rights، وأيد فكرة الحقوق من منطلق أنها تمتلك أساسها الحصري في القانون الوضعي. يؤكد هذا المذهب أن القانون تعبير عن الإرادة العامة General Will؛ أي إرادة أغلبية الأمة، ومن ثمّ يمكن القانون أن يغيّر الدستور. وفي هذا التصور للدولة، تنتمي السلطة التشريعية مجتمعةً إلى كل من السيادي والتمثيل الشعبي<sup>(18)</sup>، مما عزز إرساء سلطة سياسية مقيدة ومنع أيّ تعسف محتمل. وبذلك قيّدت الدولة نفسها عبر القانون، وليس عبر الدستور.

## رابعاً: عصر الديمقراطية ومستقبل الدساتير: دساتير التعددية

في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، اضمحل نموذج دولة القانون - نموذج الدولة الليبرالية - أمام صعود الأحزاب الشعبية التي استطاعت أن تحتكم إلى مجموعة من القيم التي لم تعد متوافقة مع قيم الطبقة الحاكمة<sup>(19)</sup>. كانت تلك الحقبة الزمنية هي عصر الديمقراطية، وفيها لم تعد السلطة التشريعية ممثلة قانون الأمة، بل أصبحت تعبيراً عن مجموعة من الأحزاب والطبقات وجماعات المصالح. واستلزم هذا التحول إعادة تأكيد علو الدستور بوصفه أداة يمكن بها تقييد الاستعمال التقديري للسلطة، بل تقييد الاستعمال التعسفي المحتمل للسلطة من جانب هيئات تشريعية مدنية بالفضل للرياح المتغيرة التي يتسم بها مزاج الأغلبية.

في حقيقة الأمر، على إثر الحرب العالمية الأولى، أثارت السلطة البرلمانية غير المراقبة مخاوف بشأن هذا الاحتمال؛ أي انتهاك الأغليات للدستور. لكنّ إنشاء حواجز الحماية اللازمة للحيلولة دون ذلك لم يتحقق إلا بعد الحرب العالمية الثانية، وذلك حينما أنشأت ألمانيا، على سبيل المثال، نظام

(18) ينظر: 13 p. Otto von Bähr, *Der Rechtsstaat* (Kassel/ Göttingen: Wigand, 1864).

(19) من المهم هنا الاطلاع على المرجع التالي:

Santi Romano, *Lo Stato moderno e la sua crisi* (Milan: Giuffrè, 1969 [1909]).

المراجعة القضائية Richterliches Prüfungsrecht بوصفها سلطة مخوّلة حصراً للمحكمة الدستورية الفدرالية Bundesverfassungsgericht. وهذا التحول هو الذي يحدد أولية الدستور على السلطة التشريعية، ويمثّل الإطار الأساس للديمقراطية الدستورية الراهنة، وهو تحوّل في النموذج السائد Paradigm Shift، ويمكننا توضيحه بالعودة إلى نشأته في التجربة الألمانية.

اتسمت الديمقراطية الناشئة في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية بأنها أعلت المحكمة الدستورية الفدرالية إلى مرتبة "حامية الدستور" der Hüter der Verfassung، فجعلتها هيئة دستورية في عملية تشكيل الإرادة السياسية. ومع تطور نظام العدالة الدستورية بهذا المفهوم، أصبح من الممكن ضمان الاقتران الدائم لكل من القانونية Legality والشرعية Legitimacy، ومن ثمّ انعدام احتمالية ظهور أي تعارض بينهما<sup>(20)</sup>.

أصبح الدستور نفسه في الديمقراطية الدستورية الألمانية مفهوماً بطريقة مختلفة عما كان عليه الأمر في إطار دولة القانون؛ أي نموذج الدولة في حدود القانون (الدولة الخاضعة لحكم القانون)؛ فتلاشى فهم الدستور بوصفه نتاج التطور التاريخي للأمم، وأصبح يُنظر إليه على أنه "الوضعة القانونية Legal Positizing للقيم الأساسية التي تنتظم حولها حياة المجتمع"<sup>(21)</sup>. وتتألف هذه القيم من مبادئ العدالة التي تعزز الحقوق الأساسية، والتي تمثل حمايتها الفعالة شرطاً ضرورياً للحرية التي يتمتع بها كل فرد<sup>(22)</sup>.

يكمن جوهر الديمقراطية الدستورية في دسترة الحقوق الأساسية وفي أولية الدستور على القانون التشريعي. ويرى ديتير غريم، وهو خبير دستوري ألماني مهم، أن الشكل الديمقراطي الدستوري للحكومة هو أحد أشكال الدولة، وأنه يتألف من مستويين من قانونية صنع القرار: فهناك القانونية التأسيسية Constituent Legality للمبادئ المنصوص عليها في الدستور الذي جرى سنّه ديمقراطياً، وهناك قانونية السنّ التشريعي. وترتكز القانونية التأسيسية على إجماع أوسع من إجماع السنّ التشريعي، حيث تُتخذ القرارات بتصويت الأغلبية، ومن ثمّ يمكن اتخاذها بما لا يزيد على أغلبية ضئيلة. وعندما يتعارض هذان المستويان من عملية صنع القرار، فلا يمكن حل التعارض إلا بالعودة إلى المحكمة الدستورية. ويستنتج ديتير غريم أن هذه القانونية ذات المستويين Zweistufige Legalität "ترادف الدستور نفسه"<sup>(23)</sup>.

ففي حين أن أولية الدستور على سلطات الدولة مدمجة في صميم البنية التي تقوم عليها قانونية الديمقراطية الدستورية ذات المستويين، فإن القرار التأسيسي الذي بموجبه تُحفظ الحقوق الأساسية

(20) Gerhard Leibholz, "Demokratie und Rechtsstaat," in: *Schriftenreihe der Landeszentrale für Heimatdienst in Niedersachsen* (Allemagne: Bad Gandersheim, 1957), p. 11.

(21) Ernst-Wolfgang Böckenförde, "Entstehung und Wandel des Rechtsstaatsbegriffs," in: *Staat, Gesellschaft, Freiheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976), p. 81.

(22) Ibid., p. 79.

(23) Dieter Grimm, "Reformalisierung des Rechtsstaats als Demokratiepostulat?" *Juristische Schulung*, vol. 30, no. 10 (1980), p. 706.



في الدستور يتم فصله عن تقديرات السلطة التشريعية. وبهذا المعنى، تُعدّ دساتير الديمقراطيات الراهنة دساتير حقوق محمية (دساتير ضمان الحقوق). لكنها بهذا الوضع تُعدّ أيضاً دساتير مفهومة بوصفها مبادئ إرشادية؛ إنها المعيار الأساس الذي يتعين على السلطات العامة أن تسترشد بمبادئه في الحفاظ على الدستور نفسه، ومن الممكن أن تشتمل على مبدأ مساواة جوهرية يمكن تحقيقه بحماية مجموعة من الحقوق الاجتماعية<sup>(24)</sup>.

بيد أن قصة الدستورية المعاصرة أكثر تعقيداً من ذلك؛ لأن الدساتير التي انبثقت من هذه العملية قد صيغت على خلفية تتسم بالتعددية، مما تطلب تسوية انضمام من جميع الأطراف (أي إجماع الأطراف كافة) على الرغم من نطاق موافقهم المختلفة<sup>(25)</sup>. وبهذا المعنى، يمكن وصف هذه الدساتير بأنها دساتير تعددية Pluralistic Constitutions أو دساتير التعددية Constitutions of Pluralism؛ أي دساتير تعكس تعدد الأيديولوجيات السياسية. فعلى سبيل المثال، يمتزج في الدستور الإيطالي الصادر عام 1947 خليط من الأيديولوجيات الاشتراكية والليبرالية والكاثوليكية، مجسداً التسوية التي اتسمت بها دساتير ما بعد الحرب العالمية الثانية.

وتشتمل الدساتير المعاصرة التعددية على مبادئ تعبّر عن التقاليد والأفكار الموجودة وراء كل نظام دستوري. والغرض من هذه المبادئ أن تكون "عالمية، ومتجاورة، ومعبّرة عن المطالب المختلفة التي عززت بها الأطراف المختلفة ذلك العقد الدستوري، لكنها غير معززة بأي قاعدة من قواعد التوافق التي يمكن على أساسها حل التصادمات بين المبادئ أو إحداث توازن بينها"<sup>(26)</sup>.

نستشف من ذلك الواقع التاريخي أن جوهر ممارسة الدستورية المعاصرة هو فعل التأويل، وهو فعل يفضي إلى "استحضار الماضي الدستوري - الذي يُنظر إليه بوصفه مصدرًا للقيم التي يجب الحفاظ عليها - وربطه بمستقبل يثير مشكلة يجب حلها بالاتصال مع ذلك الماضي"<sup>(27)</sup>. بيد أن فعل التأويل معقد، وينتج هذا التعقيد من مسألة التعددية التي من المفترض أن يحلها، خاصة أن الدستور التعددي تندمج فيه العناصر القانونية مع العناصر الأخلاقية. وهذا يعني بدوره أن صحة أي قانون - أي دستورته، ومطابقتها للمبادئ القانونية الواردة في الدستور - إنما تعتمد إلى حد بعيد على كيفية فهم مسائل أخلاقية معينة ومحاولة حلها، كما هو الحال عند تقييم مدى توافق قانون معين مع المساواة بين جميع البشر<sup>(28)</sup>.

يتناول روبرت ألكسي - أحد فلاسفة القانون الألمان - مسألة العلاقة بين القانون والأخلاق في الدستورية المعاصرة، من منظور يسعى لفهم التيارات في النظم القانونية الراهنة. وهو يرى أن اشتغال

(24) Fioravanti, pp. 142-147.

(25) Gustavo Zagrebelsky, "Storia e costituzione," in: Gustavo Zagrebelsky, Pier Paolo Portinaro & Jorg Luther (eds.), *Il futuro della costituzione* (Turin: Einaudi, 1996), p. 77.

(26) Ibid., p. 78

(27) Ibid., p. 81.

(28) ينظر: Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (London: Duckworth, 1977), p. 185.

نظام قانوني معين على مبادئ معينة<sup>(29)</sup> يعني بالضرورة وجود صلة بين القانون والأخلاق<sup>(30)</sup>. ويعني ذلك أن اشتغال النظام الدستوري على تلك المبادئ المعنية يوسع وظيفة القاضي الذي لن يكون بعد الآن مجرد منفذ للقانون، بل سيمارس دوره في موازنة المبادئ التي يقوم عليها القانون. فالمبادئ هي الوسيلة التي يجري بها تأكيد الدور العادل للقاضي في حماية الحقوق الأساسية. ونستشف من ذلك أيضاً أن تلك الدستورية المعاصرة، كما في تأويل ألكسي، يمكن وصفها بأنها محاولة لإحداث توازن بين إرادة الأغلبية كما تعبّر عنها السلطة التشريعية وعملية اتخاذ القرار القضائي الموجه نحو حماية الحقوق الفردية<sup>(31)</sup>.

### خامساً: تغيّر في وظائف الدستور

عندما يتأمل مؤلفون آخرون في مستقبل الدستور، فإنهم يسلطون الضوء على الضعف المتفاحم الذي يعتريه؛ لأنه يفقد القدرة على الفعل بوصفه مقياساً يمكن في ضوءه ضبط السياسة بتسوية النزاعات التي لا يمكن العملية السياسية أن تجد أيّ إجماع عليها<sup>(32)</sup>.

لقد عُهد إلى الدستور وظيفة ضمان الحريات الفردية في عصر دولة القانون (الدولة التي يحكمها القانون). وفي ظل ذلك النموذج، كانت السلطة العامة التي يحكمها الدستور سلطة وحدوية Unitary Power.

ومع ظهور الديمقراطيات في القرن العشرين، وجدت الدولة نفسها مضطرة إلى الاضطلاع بأدوار جديدة، خاصة الأدوار المرتبطة بتلبية الاحتياجات الأساسية للسكان. وكان ذلك يعني على المستوى الدستوري كتابة الحقوق الاجتماعية في الدستور، كما ورد في دستور فايمار عام 1919 (المادة 157 وما بعدها).

وفي الوقت نفسه، ظهرت جماعات فاعلة جديدة، وكانت في الأساس جماعات مصالح، ومع أنها لم تكن من أركان الدولة - محل اهتمام الدستور - فإنها أثّرت في عملية صنع القرار في الدولة. لقد وُضعت الدساتير الحديثة على افتراض التمييز بين الدولة والمجتمع، لكنّ هذا التمييز تلاشى فيما بعد. فأصبح المجتمع والجماعات الاجتماعية جزءاً لا يتجزأ من السلطة العامة، ولم يعد من

(29) يرى روبرت ألكسي أن المبادئ تنتمي إلى أخلاقيات الواجب Deontological Sphere of Duty، وأن القيم تنتمي إلى مجال الخير في فلسفة القيم Axiological sphere of good. لكنه بهذا الوصف يساوي بينهما، مؤكداً بذلك أن المبادئ والقيم شيء واحد، وأن نظرية معينة في القيم يمكن إعادة صياغتها بوصفها نظرية في المبادئ. ينظر:

Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), pp. 125, 510;

وقد تُرجم إلى اللغة الإنكليزية بعنوان:

Robert Alexy, *A Theory of Constitutional Rights*, Julian Rivers (trans.) (Oxford: Oxford University Press, 2002).

(30) في هذا الصدد، ينظر إعادة بناء فكر روبرت ألكسي في المرجع التالي:

Giorgio Bongiovanni, "R. Alexy e il costituzionalismo," in: Francesco Belvisi et al. (eds.), *La filosofia del diritto costituzionale e i problemi del liberalismo contemporaneo* (Bologna: Clueb, 1998), p. 37.

(31) Ibid., p. 46.

(32) Dieter Grimm, *Il futuro della costituzione* (Italy: Einaudi, 1997), p. 129.

الممكن التمسك بالتدخل في صنع القرار على أساس دستور يهتم حصراً بسلطات الدولة<sup>(33)</sup>. وهكذا، فقد الدستور وظيفته التماسكية بصفته أداة للاندماج الاجتماعي والسياسي<sup>(34)</sup>. وأمام هذه التحولات العميقة للدولة والمجتمع، أيتأسس تصور مختلف للدستور، أم سيختزل الدستور إلى نظام جزئي غير قادر على استيعاب الكلية التي تتألف منها مجالات نشاط الدولة؟<sup>(35)</sup>

## سادساً: الدستورية والديمقراطية والحقوق

تزامنت التحولات التي شهدتها الدستورية المعاصرة مع الفهم المتغير للحقوق في تجربة الديمقراطيات الراهنة. ويمكننا القول إن الحقوق في العصر الحديث قد مرت بثلاث مراحل في ضوء الأساس الذي فهم أن تلك الحقوق تركز عليه: 1. تصور طبعاني - عقلاني للحقوق في القرنين السابع عشر والثامن عشر، 2. تصور وضعي وقانوني للحقوق في القرن التاسع عشر، 3. تصور دستوري للحقوق في القرن العشرين. في المرحلة الأولى، ساد فهم مفاده أن أساس الحقوق هو القانون الطبيعي، وأن هذا القانون الطبيعي مستمد من العقل. وفي المرحلة الثانية، استُبدل هذا القانون الطبيعي ليحل محله قانون الدولة الوضعي. وفي المرحلة الثالثة، استُبدل هذا الأساس القانوني الوضعي ليحل محله الدستور الديمقراطي، الذي يُنظر إليه على أنه أساس أكثر صلابة وصوغاً للحقوق من الأساس التشريعي، ما إن تبدت احتمالية تعرض الأساس التشريعي للتغيير بحسب المزاج المتغير لدى الأغلبية التشريعية البارزة.

يمثل دستور فايمار لعام 1919 أهمية أساسية لنظرية الديمقراطية والحقوق؛ لأنه ينص على قائمة من الحقوق الاجتماعية إلى جانب الحقوق التقليدية في الحرية. وتُفهم الحقوق الاجتماعية على أنها شرط ضروري لممارسة حقيقية للحقوق التقليدية في الحرية؛ فلم يكن الغرض من الحقوق الاجتماعية الجديدة التعامل مع واقع أفراد منعزلين، بل التعامل مع واقع أفراد منخرطين في أشكال جماعية. وفي هذا الصدد، كان المحامي العمالي هوغو سينزهايمر Hugo Sinzheimer (1875-1945) من بين واضعي دستور فايمار، وهو الذي وازن الفهم الفردي للحقوق المميزة للتقليد الليبرالي بفهم يمكن وصفه بالجماعاني Communitarian قبل ظهور المصطلح، فلا يُنظر إلى الأفراد بوصفهم منعزلين، بل بوصفهم مدمجين في واقع اجتماعي. ويؤكد هذا التصور للقانون الاجتماعي مبدأ التضامن Solidarity في مقابل التصور الليبرالي للحقوق، والذي يُفهم على أنه مجرد ضمان للاستقلال الفردي في مواجهة تدخل الدولة.

يتبدى هنا، كما يرى مايكل والزر، "منطق يرمي إلى تقويض نظام الحقوق القائم" Subversive Logic of Rights<sup>(36)</sup>، عبر تأكيد عالمية الحقوق. فلا تشير الحقوق الجديدة إلى الحقوق الواردة في إعلانات

(33) Ibid., p. 159.

(34) Günter Frankenberg, "Tocqueville's Question: The Role of a Constitution in the Process of Integration," *Ratio Juris*, vol. 13, no. 1 (2000), p. 1.

(35) Grimm, "Il futuro della costituzione," p. 163.

(36) Michael Walzer, "Constitutional Rights and the Shape of Civil Society," in: Robert E. Calvert (ed.), *The Constitution of the People: Reflections on Citizens and Civil Society* (Lawrence, KS: University Press of Kansas, 1991), p. 117.

أواخر القرن الثامن عشر والموضوعة خصيصاً لخدمة مصالح البرجوازية، بل تشير على نحو متزايد إلى الحقوق التي تطالب بها قطاعات أخرى من المجتمع المدني: الحركة العمالية، والحركة النسائية، والأقليات العرقية والثقافية، وما إلى ذلك. وبهذا يمكن فهم الحقوق بوصفها ضمانات التعددية في مجتمع مدني. ومن ثم، يمكننا القول إن دولة القانون في القرن التاسع عشر قد أفسحت الطريق لدولة الحقوق State of Rights<sup>(37)</sup>.

ففي الديمقراطيات التعددية المعاصرة، لم تعد الحقوق حواجز ضد تدخل الحكومة، بل أصبحت أقرب إلى الأساس الذي يمكن أن يقدم الناس من خلاله مطالبهم عبر المشاركة الفردية والجماعية في حياة الدولة. وبهذا المعنى، يرى يورغن هابرماس أن المبدأ الديمقراطي يتمثل في القدرة الملموسة على ممارسة الحقوق الأساسية بحرية في عملية تشكيل الإرادة السياسية، وأن في هذه القدرة تكمن شرعية القانون الذي جرى سنُّه: "يجب أن يؤسَّس الإجراء الديمقراطي شرعية القانون"<sup>(38)</sup>. وتتسم المجتمعات الديمقراطية التعددية المعاصرة بالتنوع على نحو متزايد، مع تعدد الجماعات القومية والعرقية والدينية والثقافية. ولذلك، فإننا نواجه مشكلة تحديد الشروط الدستورية اللازمة لقيام مجتمعات تعددية ومتعددة الثقافات.

تعترف التعددية الثقافية بتعددية القيم، وترفض اختزال جميع القيم في نظام واحد من القيم. وهذا يعني الاعتراف بالمكانة المتساوية لجميع الجماعات الثقافية في المجتمع المدني. وهذا يعني أننا لم نعد نواجه مشكلة أقليات تعاني إقصاء، أو أغلبية تحتاج إلى التسامح مع الأقليات. بعبارة أخرى، تعني التعددية الثقافية أنه يتعين علينا أن نتجاوز مبدأ حكم الأغلبية تجاوزاً قاطعاً<sup>(39)</sup>. وهذا الاعتراف بالتعددية الثقافية يعني ضمناً أيضاً أنه يتعين علينا قبول التنوع القانوني Legal Diversity، وهو نظام قانوني يتيح المعاملة التفاضلية للجماعات والهويات الثقافية المختلفة عبر الاعتراف بحقوقها الثقافية Cultural Rights ضمن الإطار الدستوري القائم.

ومع ذلك، تنطوي مشكلة التعددية الثقافية على مشكلة أعمق لا بد من التعامل معها كما ينبغي. وقد حالف الصواب سيلا بن حبيب حينما قالت في كتابها عن حقوق الآخرين إن هذه المشكلة غير المحسومة تدور حول مفهوم الشعب. ويُستخدم هذا المفهوم من غير تدقيق نقدي للإشارة إلى جماعة طيعانية متجانسة ثقافياً<sup>(40)</sup>. لكن هذا الاستخدام لا يتوافق مع الواقع التاريخي للشعب في الديمقراطية الدستورية؛

(37) Gustavo Zagrebelsky, *Il diritto mite* (Turin: Einaudi, 1992), p. 84.

(38) Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, William Rehg (trans.) (Cambridge, MA: The MIT Press, 1996), p. 151;

ينظر المرجع في لغته الأصلية:

Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), p. 188.

(39) Joseph Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective," *Dissent*, vol. 41, no. 1 (1994), pp. 67-79.

(40) Seyla Benhabib, *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 202.

ذلك أن الشعب يتألف في الواقع من جماعات متعددة تكون مصالحها ومواقعها في المجتمع وفهمها لذاتها في حالة من التغير الدائم. وهذا يعني أن المشكلة الأساسية للتعددية الثقافية - مشكلة الاندماج Integration - لا يمكن حلها إلا عندما نتعامل مع مفهوم الشعب بوصفه شعباً متجانساً ثقافياً. والواقع أن هذا هو مصدر القواعد القانونية التمييزية ثقافياً؛ إذ إنها لا تعترف بخصوصية الاختلافات الثقافية ولا تحميها، ولذلك يتعين علينا أن نكون قادرين على تجاوز هذا المفهوم.

نستشف مما سبق أن هناك مجموعة من التحولات التي يمكن أن تشهدا الديمقراطية الدستورية في ضوء التعددية الثقافية الكامنة فيها. وكما ذكرنا سلفاً، فإن هذه التحولات المقصودة هي التحولات التي تأتي من الاعتراف بالحقوق الجماعية، وتجاوز مبدأ حكم الأغلبية، وقبول التنوع القانوني، وإعادة النظر في مفهوم الشعب، ويجب أن تفضي هذه التحولات في نهاية المطاف إلى إعادة النظر في مبادئ الدستورية الغربية.

لاحظ جيمز تولي، أحد كبار منظري التعددية الثقافية، أن العالمية المزعومة للغة الدستورية تقضي على الاختلافات الثقافية، وتفرض ثقافة مهيمنة بإخفاء حقيقتها وإظهارها كأنها محايدة ثقافياً. وبدلاً من هذه العالمية المزعومة، يقدم جيمز تولي نظرية دستورية تقوم على الحوار والتفاوض بين الثقافات، مدركاً أن كل ثقافة تشكل في عملية الأخذ والعطاء والاختلاط المتواصل مع ثقافات أخرى. بعبارة أخرى، نحتاج إلى استحداث تصور جديد للدستور بوصفه "أحد أشكال استيعاب" التنوع الثقافي<sup>(41)</sup>.

وسنكون ملزمين أن نتقبل وجود سيادة فيما بين الثقافات بحق، وأن نتقبل الفكرة التي مفادها أن الدساتير "تستند إلى سيادة مواطنين متنوعين ثقافياً، وليس إلى صياغات مجردة لأفراد أو جماعات أو أمم متجانسة ثقافياً"<sup>(42)</sup>. وهكذا، يمكننا أن نرى ظهور الوجه الجديد للديمقراطيات التي يمكننا، بمقتضى ذلك، أن نصفها بأنها ديمقراطيات دستورية متعددة الثقافات. وإدراكاً للطبيعة المتعددة الثقافات التي تتسم بها المجتمعات، فإن هذه الدستورية الجديدة قادرة على إعادة تصور الدستور الديمقراطي إطاراً يرمي إلى تمكين التعايش بين جماعات متباينة، وعوالم حياة متباينة Lebenswelten، ومنظومات قيمة متباينة<sup>(43)</sup>. ويرى غوستافو زاغريلسكي أن ثمرة هذا الإطار الدستوري يمكن وصفها تبعاً لهذا الفهم بأنها "إحداث توفيق بين الإمكانات"<sup>(44)</sup>. وفي السياق نفسه، يرى أيضاً أن دساتيرنا "في حاجة إلى تجديد نفسها بهدف الوصول إلى دستورية متوجهة نحو 'دول دستورية مفتوحة'. [...] ويرى الدستوريون أن هذا يعني [...] قبول فكرة القانون، التي جرى تنظيرها في الأصل على أنها سلطة يحكم من خلالها السيادة جميع المواطنين، الجيدين والسيئين على حد سواء، وإعادة النظر فيها بوصفها أداة لضمان التعايش في التفاعل الذي يجري بين الناس على اختلافهم"<sup>(45)</sup>.

(41) James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 30.

(42) Ibid., p. 183.

(43) Francesco Belvisi, *Società multiculturale, diritti, costituzione* (Bologna: Clueb, 2000), p. 164.

(44) Zagrebelsky, *Il diritto mite* (n. 36), p. 10.

(45) Gustavo Zagrebelsky, *La virtù del dubbio: Intervista su etica e diritto* (Rome/ Bari: Laterza, 2007), p. 126.



## سابعاً: رؤية إسلامية في الدستورية

في دراسة ممتعة جداً، يحلل رجا بهلول إمكانية قيام دستورية إسلامية؛ أي دستورية قائمة على الفكر الإسلامي والمُثل الإسلامية. ويبدأ تحليله بالإشارة إلى أن بعض المفاهيم في التقليد الغربي لها مقابلات ومكافئات في اللغة العربية. فعلى سبيل المثال، فكرة الدولة الخاضعة لحكم القانون باللغة الفرنسية *État de droit* يكافئها "دولة القانون" بالعربية، بل إن فكرة "سيادة القانون" بالإنكليزية *Rule of Law* تقابلها عربياً فكرة "حكم القانون"<sup>(46)</sup>. وبالطبع ليس هذا الأمر مجرد تكافؤ أو تقابل شكلي.

يلاحظ بهلول أن مناقشة معنى الدستورية وإمكانيتها في الفكر العربي الإسلامي تتيح أرضية خصبة لاختبار عالمية هذا المفهوم. وهو يعتقد أن الدستورية تنطوي على أهمية للفكر السياسي العربي الإسلامي كذلك. وتتسم أسس الدستورية في الفكر العربي الإسلامي بأنها إيمانية، وهي تتخذ شكلين مختلفين: الشكل الأشعري (نظرية إرادوية أو نظرية التحسين والتقبيح الشرعيين، والتي بحسبها لا تُعلم قيمة الفعل إلا بأمر أو نهى إلهيين) والشكل المعتزلي (نظرية موضوعية معروفة بنزعتها العقلية). وتروم المدرسة الأشعرية تقييد السلطات التقديرية لدى الحكام؛ أي تقييد السلطة التقديرية لدى السلطة التنفيذية. ومن ناحية المدرسة المعتزلية، يمكن القول إن هذه الرؤية قد أثارت فكرة السلطة القضائية المستقلة، القادرة على كبح تجاوزات الأغليات التشريعية. والممتع من هذا المنظور هو تأويل الدستورية الغربية في صلتها بدستورية إسلامية ممكنة.

في المنظور الغربي، ثمة ارتباط وثيق بين الدستورية والديمقراطية وفصل السلطات. وظهرت جميع هذه المفاهيم في الغرب في سياق العلمانية *Laïcité*<sup>(47)</sup>، التي تُعدّ الخلفية الضرورية والافتراض المسبق لهذه المفاهيم. ولما كان المفكرون الإسلاميون يرفضون العلمانية (ومنهم راشد الغنوشي، وحسن الترابي 1932-2016)<sup>(48)</sup>، فإن المشكلة التي تبدى لنا هنا تتصل بإمكانية الجمع بين الاحتكام للإسلام وتأييد الدستورية والديمقراطية؛ أي كيف يمكن حكماً إسلامياً أن يكون ديمقراطياً، إن لم يكن علمانياً؟ لكن هذا السؤال يفترض أن الإسلام غير متوافق مع الديمقراطية. وتستلزم الدستورية الغربية مفهوم الديمقراطية، والديمقراطية تستلزم العلمانية، ومن ثم، فإن الدستورية تستلزم العلمانية. لكن وفق المقاربة التي تؤيدها الدستورية الإسلامية، يرفض الإسلام العلمانية، مما يعني أن الإسلام غير متوافق مع الديمقراطية والدستورية على حد سواء.

ذلك هو الجزء الأول من الحجّة، لكن يوجد، في رأي بعض المفكرين الإسلاميين، جزء آخر يتيح لنا منظوراً مختلفاً. ففي ضوء التفسير الذي أورده، على سبيل المثال، جوزيف شومبتر

(46) Raja Bahlul, "Is Constitutionalism Compatible with Islam?" in: Pietro Costa & Danilo Zolo, *The Rule of Law: History, Theory and Criticism* (Dordrecht: Springer, 2007), pp. 515-542.

(47) الواقع أن الفكر السياسي والقانوني منذ بداية القرن السابع عشر قد طوّر على أساس علماني، مما يعني أنه يفترض مسبقاً الفصل بين الوعي والعقل، بين الكنيسة والدولة. وقد كان هذا الفصل هو الشرط اللازم للتعددية والتسامح.

(48) يحيل رجا بهلول على مفكرين أمثال راشد الغنوشي. ينظر: راشد الغنوشي، الحريات العامة في الدولة الإسلامية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993).

Joseph Schumpeter (1883-1950) في كتابه عن الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية (1942)، يمكننا أن نعدّ الديمقراطية منهجًا سياسيًا محايدًا فيما يتصل بقيم المجتمع. وفي هذا المنظور، يمكن فهم الديمقراطية، كما يرى الغنوشي، بأنها تعني السيادة الشعبية، والمساواة السياسية، وحكم الأغلبية. ولا ينطوي أيّ من هذه المفاهيم على أي صلة ضرورية بالعلمانية. ومن ثمّ، فإن الإسلام لا يستلزم رفض الديمقراطية بهذا الفهم. ومن هنا، يقترح مفكرون إسلاميون تحرير الديمقراطية من العلمانية، فيؤيدون الديمقراطية ويهملون العلمانية. خلاصة القول إنهم يرون أن العلمانية فلسفة، بينما يرون أن الإسلام فلسفة أخرى ذات رؤية خاصة لحياة الإنسان وحقوقه وواجباته.

نستشف، إذًا، أن الدستورية يمكن أن تتخذ أشكالًا مختلفة في مجتمعات مختلفة بحسب تصوراتها المقبولة والمشاركة للحقوق والواجبات. وما إن نؤطر المشكلة بهذه الطريقة، حتى نستطيع أن نستشف أيضًا أن الدستورية الإسلامية تختلف أليما اختلاف عن الدستورية الغربية؛ لأن فلسفة الديمقراطية الغربية هي النسبية التي تتيح التعددية، سواء أكانت دينية أم سياسية أم أيديولوجية. ولهذا السبب، لا يمكن أن تتخذ الدستورية الغربية من تصور ديني أساسًا لها.

### ثامنًا: دستورية إسلامية؟

يقول ناثن براون، أستاذ العلوم السياسية والعلاقات الدولية في جامعة جورجتاون: "لقد تمت صياغة النصوص الدستورية العربية بالأساس من أجل تمكين السلطة السياسية وتنظيمها وتبريرها"<sup>(49)</sup>. فمنذ بداياتها المبكرة، ومنذ الدستور التونسي الصادر عام 1861، ما زالت الدساتير العربية تُصاغ بالأساس من أجل إضفاء الشرعية على التوازنات القائمة للسلطة. وفي ضوء هذه الخلفية، يثير براون سؤالين محوريين: "كيف يمكن أن تظهر دستورية في مجتمعات لا تسودها الليبرالية؟ وهل يمكن توظيف المبادئ الإسلامية في بناء نوع مختلف من الدستورية؟"<sup>(50)</sup>.

في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العشرين، وضع عدد من المفكرين الإسلاميين مبادئ لبناء دستورية إسلامية حدّدت في الشريعة حدود السلطة السياسية. لقد كانوا ينظرون في التقليدين الإسلامي والغربي معًا، وكان هذا النهج يمثل الرؤية التي أيدها، على سبيل المثال، محمد رشيد رضا (1865-1935) وعبد الرزاق السنهوري (1895-1971)<sup>(51)</sup>.

كان رشيد رضا مفكرًا سوريًا، وقد نشر في عام 1922 كتابه *الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية*، وفيه أكد أن الأمة تمثّل أساس أي بناء سياسي محتمل، وأن "وحدة الإمامة

(49) Nathan J. Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government* (Albany: State University of New York Press, 2002), p. 161.

(50) Ibid., p. 162.

(51) Ibid., p. 165.

يقول براون: "كان رشيد رضا يريد دولة إسلامية تحكمها الشريعة (مع قانون وضعي في إطار حدودها)، وتتضمن الشورى، وتتيح دورًا فعالًا للعلماء المتحمسين. بينما لم ير السنهوري الشريعة إطارًا أساسيًا للحكم، بل كان يراها مصدرًا قانونيًا ثريًا يحتاج فقط إلى تعديل حتى يمكن تطبيقها في بيئة حديثة". ينظر: Ibid.

تتبع وحدة الأمة<sup>(52)</sup>، وأن الرئاسة العامة حق الأمة التي لها أن تعزل الإمام الأعظم (الخليفة) إذا رأت موجباً لعزله<sup>(53)</sup>.

يتمثل الجانب الأصيل في تصور رشيد رضا في أنه يقرن العلماء أو أهل الحل والعقد بأعضاء مجالس النواب المنتخبين ديمقراطياً ويوحدهما، قائلاً: "هذه المجالس بمعنى أهل الحل والعقد في الإسلام، إلا أن الإسلام يشترط فيهم من العلم والفضل ما لا يشترطه الإفرنج ومقلدتهم"<sup>(54)</sup>. وهكذا، يستعيد رشيد رضا جانباً مهماً من التقليد السياسي الأوروبي<sup>(55)</sup>.

أما تصور السنهوري للخلافة، عند مقارنته بتصور رشيد رضا، فكان أقرب إلى منظور ذي طابع يسمو على القوميات. كان السنهوري قاضياً مصرياً، وأستاذ قانون، ورجل سياسة. وصدر له باللغة الفرنسية عام 1926 كتاب بعنوان **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، وخلص فيه إلى بعض النتائج المهمة، قائلاً: "إن أحسن طريقة للجمع بينهما [الاختصاصات الدينية والسياسية] في الوضع الحالي لحضارتنا هو في رأينا أن يُعهد بمباشرة السلطات التشريعية والدينية لهيئة مختلفة ومستقلة عن الهيئة المكلفة بمباشرة السلطات السياسية. وهاتان الهيئتان يجب أن تخضعا للسلطة العليا لرئيس قد يحمل لقب (الخليفة)، وهو الذي يجمع في شخصه هذين النوعين من الاختصاصات، دون أن يمنع التمييز بينهما أو يحول دون استقلال كل منها في طريقة تنفيذها في العمل"<sup>(56)</sup>.

علاوة على ذلك، سلط السنهوري الضوء على الحاجة إلى تكوين عصبة أمم "شرقية": "إن فكرة تكوين منظمة للشعوب الشرقية يمكنها أن توفق بين الاتجاهات القومية الناشئة مع ضرورة تأمين قدر من الوحدة بين الشعوب الإسلامية [...] عند دراسة موضوع تطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية كُنّا قد بحثنا إمكانية إقامة نظام قانوني إسلامي يسري على كل المواطنين مسلمين أو غير مسلمين، هذا البحث يؤيد فكرة الجامعة الإسلامية بالمعنى الواسع الذي يضم مجتمعاً سياسياً، وليس فقط دينياً، بمعنى أنها تكون جامعة تضم جميع الأديان بشرط أن تحترم قوانينها الدستورية"<sup>(57)</sup>.

(52) Henri Laoust, *Le califat dans la doctrine de Rashīd Ridā* (Paris: Maisonneuve, 1986), p. 89; Massimo Campanini, *Ideologia e politica nell'Islam* (Bologna: Il Mulino, 2008), p. 139.

استعنت في هذا السياق بالأصل العربي تحرياً للدقة في نقل المعنى. محمد رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية** (القاهرة: مطبعة المنار، 1922). والكتاب في أصله مجموعة من المباحث التي نُشرت في مجلة المنار.

(53) Laoust, p. 24.

(54) Ibid., p. 100.

(55) Campanini, p. 142.

(56) 'Abd Al Razzāq Ahmad Al-Sanhūrī, *Le califat: Son évolution vers une société des nations orientale* (Paris: Geuthner, 1926), p. 571.

استعنت هنا بالطبعة العربية تحرياً للدقة في نقل المعنى. وقد صدرت الطبعة العربية الأولى عام 1989 في القاهرة عن الهيئة العامة للكتاب، والثانية عن الدار نفسها عام 1993، والثالثة عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية التابع لوزارة الأوقاف عام 1994-1995. واعتمدت في نقل المضمون المتصل بهذا السياق على الطبعة التالية: عبد الرزاق السنهوري، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، تحقيق توفيق محمد الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2008). (المترجم)

(57) Al-Sanhūrī, pp. 584-586.

هنا يمكننا أن نستشف من هذه الفكرة، كما في حالة رشيد رضا، مدى مرونة الشريعة الإسلامية التي تفترض مسبقاً "علمنة الدولة والتعايش السلمي للأديان والشعوب"<sup>(58)</sup>. ففي الأفكار التي يقدمها رشيد رضا والسنهوري، يمكننا أن نجد نقاط التقاء مع التقليد الغربي.

فلنواصل تحليلنا للدستورية الإسلامية. ثمة تمييز واضح في الدستورية الإسلامية بين الرؤى المتمركزة حول الإنسان - أي تلك الرؤى التي تحدد موضع السيادة في الإنسان - والإسلام، الذي لا يعترف إلا بسيادة الله وحده، مما يجعل الشريعة أساس النظام الدستوري الإسلامي.

ويرى الدستوريون المسلمون أنه "ثمة تمييز قاطع يوضع غالباً بين القرآن والسنة من جهة، والقانون القائم على غيرهما من مصادر الشريعة، من جهة أخرى [...] فالحكم المستند إلى نص قرآني واضح أو حديث نبوي واضح لا يمكن تغييره بتفسير لاحق؛ [...] لكن يمكن أن يغطي الدستوريون المسلمون نطاقاً واسعاً بعض الشيء في قبولهم للتفسيرات الجديدة للشريعة"<sup>(59)</sup>.

وهناك أيضاً مفكرون آخرون، وإن كانوا يمثلون صوت أقلية في العالم الإسلامي، يذهبون إلى حد القول إن "الشريعة ليست متطابقة مع مصادر الإسلام نفسها، بل مع الطريقة التي تم بها تأويل تلك المصادر وتطبيقها تاريخياً"<sup>(60)</sup>. وفق هذه الرؤية، "لا بد لأي نظام سياسي إسلامي أن يقوم على أساس الشريعة، لكن لا بد من إعادة تأويل الشريعة"<sup>(61)</sup>. ومن ثم، فإن المشكلة تكمن في التأويل.

في قلب هذا الجدل حول الدستورية الإسلامية الحديثة، يظهر مصطلح الشورى، وهو ممارسة قديمة للبت في مسائل تتعلق بالمصلحة العامة أو الجماعية بالتشاور مع أصحاب الشأن. ولذا، فإن التحول نحو الشورى يثير المشكلة التالية: كيف يمكن توفيق سيادة الشعب مع سيادة الله؟ أصبحت هذه المسألة المتعلقة بالسيادة الشعبية مسألة محورية، وربما ستبقى كذلك للأبد، بعدما اندلعت في موسم ما يسمى الربيع العربي في بداية عام 2011 سلسلة من الانتفاضات والاحتجاجات المطالبة بالقضاء على فساد نخب السلطة في العالم العربي. وكانت هذه التطورات توحى بانفتاح على النماذج الدستورية الغربية، من دون تصادم مع التقليد الإسلامي، كما تبدى ذلك في الدستور التونسي لعام 2014.

ترتبط مشكلة الدستورية ارتباطاً وثيقاً بمشكلة الديمقراطية؛ فلا يمكن وجود ديمقراطية من دون دستور يضع قيوداً على ممارسة السلطة. ولذا، فإننا سنتقل الآن إلى الأسئلة التي تثيرها مشكلة الديمقراطية.

(58) Campanini, p. 148.

(59) Brown, pp. 170-171.

في هذا الصدد، يذكر براون مرجعين في صفحة 171: أحدهما بالعربية: توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة (المنصورة: دار الوفاء، 1992)؛ والآخر بالإنكليزية لمحمد سليم العوا عن النظام السياسي في الدولة الإسلامية:

Mohamed S. El-Awa, *On the Political System of the Islamic State* (Indianapolis: American Trust Publications, 1980).

(60) Abdullahi Ahmed An-Na'im, "Constitutionalism and Islamization in the Sudan," *Africa Today*, vol. 36, no. 3-4 (1989), p. 175.

(61) Brown, p. 175; Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996).

## تاسعاً: الإسلام والديمقراطية

يرى براون أن من الإنصاف القول إن الدساتير التي جرى سنّها في البلدان العربية تعكس بالأساس العلاقات القائمة للسلطة المترسخة في هذه البلدان، وأنها تفعل النزر اليسير لترسيخ فصل السلطات اللازم لضمان الحقوق الأساسية. ولذا، فمن الممكن بهذا المعنى وصفها بأنها دساتير في عالم غير دستوري<sup>(62)</sup>؛ أي دساتير بلا دستورية. الواقع أن هناك فصلاً للسلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، لكن ليس هناك فصل لوظائفها.

الدستورية والديمقراطية الغربية مفهومان لا يمكن فصلهما؛ فغياب الدستورية في العالم الإسلامي يمنع تأسيس أشكال من الديمقراطية تضاهي تلك الأشكال الموجودة في الغرب. وهذا يعني بدوره امتناع فكرة تصدير نموذج الديمقراطية الدستورية إلى العالم العربي.

تشير هذه المشكلة مرة أخرى السؤال الجوهرية: هل الإسلام متوافق مع الديمقراطية؟ أو، كما يتساءل عياض بن عاشور - أحد أنصار الإصلاحية الديمقراطية الليبرالية - هل من الممكن أن تكون دينياً وديمقراطياً معاً؟<sup>(63)</sup> وهذا سؤال مشروع لأن الدساتير العربية تستحضر الإسلام بوضوح<sup>(64)</sup>، على أساس الاتصال الوثيق الذي يفهم أنه موجود بين الدين والقانون والسياسة<sup>(65)</sup>، مما يجعل من الصعب (وفق هذا التصور) قبول الفكرة التي مفادها أن الأديان المختلفة قد تقف على قدم المساواة. أما الديمقراطية فلا يمكنها أن ترفض فكرة المساواة بين الأديان، وقد أكد بن عاشور أن الديمقراطية لا بد من أن تكون قادرة على التسامح مع الاختلاف، ولا يكفي وصف الديمقراطية بأنها "حكم الشعب"، لأننا جميعاً لا بد من أن نسأل: من الشعب؟ وهنا يجيبنا بن عاشور قائلاً إن الشعب "يتألف من مواطنين يفهمون أنفسهم بأنهم شعب على أساس ولائهم السياسي للدولة، وللمدينة السياسية، ولا يخلطون دورهم بصفتهم مواطنين بهويتهم باعتبارهم مؤمنين"<sup>(66)</sup>.

لا يعني هذا الفهم رفض الدين، بل يعني "دخلته" Interiorizing [أي تمثله في كيانه الداخلي الروحي والشخصي]، والاعتراف المتبادل بتنوع الأديان والحق في ممارستها. الواقع أن الديمقراطية الراهنة،

(62) هذا التعبير مقتبس من ناثان براون، ينظر الهامش 49، في: Brown, p. 161.

(63) Yadh Ben Achour, *Politique, religion et droit dans le monde arabe* (Tunis: Cérès Productions, 1992), p. 258.

(64) من الأمثلة الدالة على ذلك: المادة الثانية من الدستور الجزائري لعام 1971، والمادة الثانية من الدستور المصري لعام 2014، والمادة الأولى من الدستور التونسي لعام 1959، والمادة الثانية من الدستور الأردني، حيث يُنظر إلى الإسلام على أنه مصدر الهوية، وأساس التكامل الاجتماعي، وبهذا المعنى ينبغي فهم العلاقة بين الإسلام والدولة على أنها وصفية لا معيارية. ينظر:

Abdelfattah Amor, "Constitution et religion dans les États musulmans," in: *Constitution et religion*, Proceedings of the 10<sup>th</sup> Session of the Académie Internationale de Droit Constitutionnel, Tunis, 1994 (Toulouse: Presses de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse, 1994), p. 45.

(65) في هذه العلاقة، "لا يتمتع السياسي والقانوني بأي استقلالية، وكان أي تمييز في هذا المجال محدوداً، وتافهاً تقريباً". ينظر: Ibid., p. 36.

(66) Ben Achour, p. 261.



في المنظور الغربي، لا يمكن استدامتها إلا عندما نعترف أن القيم التي نختار العيش بها، والتي تشكل هويتنا الشخصية، ليست مطلقة (بل نسبية فحسب)، ومن ثمّ لا يمكن فرضها على كل إنسان آخر<sup>(67)</sup>. واقع الأمر أن فلسفة الديمقراطية هي فلسفة النسبية<sup>(68)</sup>، كما وصفها هانز كلزن (1881-1973) أحد أهم فلاسفة القانون في القرن العشرين.

## خاتمة

يشتمل التقليد الغربي على تصورات مختلفة للدستورية تبعاً لنماذج مختلفة للديمقراطية، أبرزها النموذجان الأميركي والفرنسي. ويشتمل الإسلام أيضاً على تصورات مختلفة للدستورية، وتقوم الدستورية الإسلامية على أساس إيماني، فتعلن أن الإسلام غير متوافق مع العلمانية؛ ومن ثمّ تتعامل مع الديمقراطية بوصفها مجرد منهج متوافق مع فلسفات مختلفة؛ أي الإسلام نفسه والعلمانية.

ومع ذلك، هناك مفكرون تتقاطع رؤاهم تقاطعاً مهماً مع التقليد الغربي، ومنهم رشيد رضا والسنهوري، كما يتبدى في موقفهما من النظام البرلماني.

وهناك أيضاً مفكرون مسلمون يتبنون الإصلاحية الديمقراطية الليبرالية، ويؤكدون أن الإسلام متوافق مع الديمقراطية والتعددية.

خلاصة القول، ليس هناك تصور واحد للدستورية، ويتعين علينا رد هذه الفكرة إلى تقاليد ومجتمعات مختلفة. صحيح أن هناك نقاط التقاء مهمة مع التقليد الغربي، لكنّ الإسلام سيشكل دستورته بطريقته الخاصة، محافظاً على هويته الثقافية.

## References

## المراجع

### العربية

رضا، محمد رشيد. الخلافة أو الإمامة العظمى: مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية. القاهرة: مطبعة المنار، 1922.

السنهوري، عبد الرزاق. فقه الخلافة وتطورها لتصبح عُصبة أمم شرقية. تحقيق توفيق محمد الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2008.

الشاوي، توفيق. فقه الشورى والاستشارة. المنصورة: دار الوفاء، 1992.

الغنوشي، راشد. الحريات العامة في الدولة الإسلامية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1993.

(67) Ibid., p. 271.

(68) "هذا هو المعنى الحقيقي للنظام السياسي الذي نسميه الديمقراطية، والتي يمكن أن نقابلها بالاستبدادية السياسية فقط لأنها نسبية سياسية". ينظر:

Hans Kelsen, "Foundations of Democracy," *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, vol. 66, no. 1 (October 1955), pp. 1-101.

الأجنبية

Alexy, Robert. *Theorie der Grundrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

\_\_\_\_\_. *A Theory of Constitutional Rights*. Julian Rivers (trans.). Oxford: Oxford University Press, 2002.

Al-Sanhūrī, ‘Abd Al Razzāq Ahmad. *Le califat: Son évolution vers une société des nations orientale*. Paris: Geuthner, 1926.

An-Na‘īm, Abdullahi Ahmed. "Constitutionalism and Islamization in the Sudan." *Africa Today*. vol. 36, no. 3-4 (1989).

\_\_\_\_\_. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996.

Bähr, Otto von. *Der Rechtsstaat*. Kassel/ Göttingen: Wigand, 1864.

Barbera, Augusto & Gianfrancesco Zanetti (eds.). *Le basi filosofiche del costituzionalismo: Lineamenti di filosofia del diritto costituzionale*. Rome/ Bari: Laterza, 1997.

Belvisi, Francesco. *Società multiculturale, diritti, costituzione*. Bologna: Clueb, 2000.

Belvisi, Francesco et al. (eds.). *La filosofia del diritto costituzionale e i problemi del liberalismo contemporaneo*. Bologna: Clueb, 1998.

Ben Achour, Yadh. *Politique, religion et droit dans le monde arabe*. Tunis: Cérès Productions, 1992.

Benhabib, Seyla. *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Brown, Nathan J. *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government*. Albany: State University of New York Press, 2002.

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003 [1790].

Calvert, Robert E. (ed.). *The Constitution of the People: Reflections on Citizens and Civil Society*. Lawrence, KS: University Press of Kansas, 1991.

Campanini, Massimo. *Ideologia e politica nell'Islam*. Bologna: Il Mulino, 2008.

*Constitution et religion*. Proceedings of the 10<sup>th</sup> Session of the Académie Internationale de Droit Constitutionnel. Tunis, 1994. Toulouse: Presses de l'Université des Sciences Sociales de Toulouse, 1994.

Costa, Pietro & Danilo Zolo. *The Rule of Law: History, Theory and Criticism*. Dordrecht: Springer, 2007.

Dogliani, Mario. *Introduzione al diritto costituzionale*. Bologna: Il Mulino, 1994.

Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. London: Duckworth, 1977.

El-Awa, Mohamed S. *On the Political System of the Islamic State*. Indianapolis: American Trust Publications, 1980.

Fioravanti, Maurizio *Appunti di storia delle costituzioni moderne*. Turin: Giappichelli, 1991.

Frankenberg, Günter. "Tocqueville's Question: The Role of a Constitution in the Process of Integration." *Ratio Juris*. vol. 13, no. 1 (2000).

Grimm, Dieter. "Reformalisierung des Rechtsstaats als Demokratiepостulat?" *Juristische Schulung*. vol. 30, no. 10 (1980).

\_\_\_\_\_. *Il futuro della costituzione*. Italy: Einaudi, 1997.

Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

\_\_\_\_\_. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. William Rehg (trans.). Cambridge, MA: The MIT Press, 1996.

Hamilton, Alexander, James Madison & John Jay (eds.). *The Federalist Papers*. New York: Open Road Integrated Media, 2022.

Kelsen, Hans. "Foundations of Democracy." *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*. vol. 66, no. 1 (October 1955).

Laoust, Henri. *Le califat dans la doctrine de Rashīd Ridā*. Paris: Maisonneuve, 1986.

"Marbury v. Madison." 5 U.S. (1 Cranch) 137, 177 (1803). at: <https://acr.ps/1L9zP9l>

McIlwain, Charles Howard. *Constitutionalism: Ancient and Modern*. Ithaca, NY: Great Seal Books, 1958 [1940].

Paine, Thomas. *Rights of Man, Common Sense, and other Political Writings*. New York: The Liberal Arts Press, 1953.

Raz, Joseph. "Multiculturalism: A Liberal Perspective." *Dissent*. vol. 41, no. 1 (1994).

Romano, Santi. *Lo Stato moderno e la sua crisi*. Milan: Giuffrè, 1969 [1909].

Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*. Christopher Betts (trans.). Oxford: Oxford University Press, 1994 [1762].

*Schriftenreihe der Landeszentrale für Heimatdienst in Niedersachsen*. Allemagne: Bad Gandersheim, 1957.

*Staat, Gesellschaft, Freiheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

Tully, James. *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Zagrebelsky, Gustavo. *Il diritto mite*. Turin: Einaudi, 1992.

\_\_\_\_\_. *La virtù del dubbio: Intervista su etica e diritto*. Rome/ Bari: Laterza, 2007.

Zagrebelsky, Gustavo, Pier Paolo Portinaro & Jorg Luther (eds.). *Il futuro della costituzione*. Turin: Einaudi, 1996.



## عبد الرحيم البصري

# الدّيني والسياسي

## في فكر مارسيل غوشيه

### نحو تأصيل فلسفي لمسالك الاستقلالية

هذا الكتاب بحث في إشكالية العلاقة بين "الديني" و"السياسي" لدى مارسيل غوشيه، في إطار الرؤية الجديدة التي يقترحها تحت مسمى "الأنثروبوسوسيولوجيا المتعالية". وهو يسعى لكشف الموقع الذي يتخذه غوشيه في نظريته إلى قضايا الراهن بوصفه ذاتاً معاصرة منخرطة في العالم، حيث يتميّز العمل الذي قدمه بأنه لم ينظر إلى علاقة الديني بالسياسي في صورتها الراهنة في الغرب فحسب، وإنما رسم مسارها وتحولاتها وتطوراتها في التاريخ، فرصد الانعطافات الكبرى التي عرفت البشرية منذ الزمن السحيق الذي عاشت فيه المجتمعات "البدائية"؛ حتى إن اتخذ في بعض الأحيان الغرب نموذجاً في التحليل مثل: "الفرازة الأميركية" و"الاستثناء الأوروبي" و"العلمانية الفرنسية"، فقد شمل منظوره الفلسفي التاريخ الكوني للبشرية جمعاء، في إطار وحدة النوع البشري؛ وذلك في نظرة تنم عن اختيار منهجي مثلته "البنوية" تحديداً، لا في صورتها المعروفة عند أنصارها الفرنسيين، وإنما في صورتها النقدية الجديدة التي تنفتح فيها على مشارف الفينومينولوجيا كما مارسها ميرلو-بونتي وتلامذته الفرنسيون.

باسكال ريشار | Pascal Richard \*

ترجمة جورج سعد | Georges Saad \*\*

## القصدية ونظرية المعايير: مساهمات الفلسفة المعاصرة في مسألة المعيارية

### Intentionality and Theory of Norms: Contributions of Contemporary Philosophy to the Question of Normativity

**ملخص:** يحاول الباحث باسكال ريشار في هذه الدراسة فهم دور المعايير القانونية ضمن الخطاب الفلسفي القانوني، فيحلل مفهوم المعيار من خلال استدعاء فلسفة اللغة وفلسفة الروح. في القسم الأول، يروم إظهار الوظيفة القصدية للقواعد القانونية ويعرض لما يسميه "الاستراتيجية القصدية" التي ترشدنا إلى السلوكيات الضرورية. يتمتع المعيار بطبيعة مزدوجة ويتأرجح بين شكل "مخطط العمل" وشكل "مخطط التفسير". وفي القسم الثاني يعرض للكينونة "حول مسألة ما" في الاستخدام العادي للغة. ينسج العامل في القانون علاقة بين اللغة والعالم، وهذه العلاقة يمكن أن تكون تلك التي تنتهجها لغتنا أو تلك التي تثيرها حالاتنا العقلية. وفيه يعرض لعقبات معرفية عديدة للنظرة النسبية بالضرورة، ولدور القانون المقارن، ولدور المجتمع والمعيار الاجتماعي. باختصار، يرغب الباحث في كشف كيفية صنع المجتمع وقواعده القانونية.

**كلمات مفتاحية:** القصدية، القاعدية القانونية، المعيار، قواعد التفسير القانوني، فلسفة القانون، الانتظام الواجبي، اللغة القانونية.

**Abstract:** In this work, researcher Pascal Richard attempts to understand the role of legal norms within the philosophical discourse of law. He analyses the concept of "norm" by invoking the philosophy of language and the philosophy of mind. In the first section, "Rules as Intentional Systems", he seeks to demonstrate the intentional function of legal rules and introduces what he calls the intentional strategy that guides us to necessary behaviours. The norm has a dual nature, oscillating between the form of an "action plan" and an "interpretive scheme". In

\* باحث فرنسي، حاصل على ماجستير في الدراسات القانونية، مؤهل للإشراف على البحوث في القانون العام في جامعة تولون الفرنسية منذ عام 2002.

A French Researcher with a Master's Degree in Legal Studies, Qualified to Supervise Research in Public Law at the University of Toulon, France, since 2002.

pascal.richard2@wanadoo.fr

\*\* أستاذ فخري، عميد سابق في المعهد العالي للدكتوراه في الجامعة اللبنانية.

Professor Emeritus, Former Dean of the Higher Institute of Doctoral Studies at the Lebanese University.

gsaad2011@gmail.com



the second section, "Intentionality Constructed within the Ordinary Use of Rules", he explores being "about something" in the ordinary use of language. The legal practitioner weaves a relationship between language and the world, which can be either the path pursued by our language or the one evoked by our mental states. He addresses numerous cognitive obstacles, the necessarily relative perspective (Parallaxe), the role of comparative law, and the role of society and social norms. In short, the author aims to reveal how society and its legal norms are constructed.

**Keywords:** Intentionality, Legal Rules, Norm, Rules of Legal Interpretation, Philosophy of Law, Normative Order, Legal Language.

"ألاحظ شيئاً وأبحث عن السبب؛ هذا يعني في الأصل أنني أبحث عن نية، وأني أبحث قبل كل شيء عن الشخص الذي لديه هذه النية، الذات، المؤلف؛ كل واقعة هي فعل. في الماضي كنا نرى نيات في كل الوقائع، هذه هي عادتنا القديمة"<sup>(1)</sup>.

## توطئة

يهدف هذا البحث إلى دراسة العلاقات بين القصدية (النيات) ونظرية المعيارية. وبهذا، فإن هذه القصدية توفر "مفتاحاً" للقراءة فيما يتعلق بالأسئلة المختلفة التي تُطرح على أنها صعوبات عصية على الحل في القانون.

في سياق أحد أعماله، يذكر البروفيسور باولو دي لوسيا، مستعملاً عبارة لموريس بلونديل Maurice Blondel (1861-1949) تقول: "إن المعيار يشكل الإطار الحي والسري للكائنات"<sup>(2)</sup>. وهذا رد محتمل على هذا "السر" الذي تعبر عنه قصدية "النزعات الفلسفية". يبدو أن هذه القصدية تنقل "هذه المادة من الأشياء"<sup>(3)</sup> ما يجعلنا قادرين على موضوعة أنفسنا بطريقة فاعلة في عالم يبدو أنه يتمتع ببعض الاستمرارية<sup>(4)</sup>. دعونا نوضح، على نحو أولي، التعريف الذي سنعمده لتوضيح بعض المفاهيم.

ينبغي فهم المعيار في دراستنا بوصفه أداة لقياس ما يمكن القيام به. والقصدية هي الالتصاق بالواقع، وهي تساعد أيضاً على جعله متوافقاً مع القواعد؛ فهي تعني في الخطاب الفلسفي، عادةً، واقعة

(1) Friedrich Nietzsche, *La volonté de puissance*, tome 1 (Paris: Gallimard, 1995), p. 62.

(2) ينظر: Paolo Di Lucia, *Normatività: diritto linguaggio azione* (Torino: Giappichelli, 2003) في الفصل التاسع من كتاب *Norma in actu: Efficacia senza adempimento*، للمؤلف نفسه، يلاحظ أن مفهوم فاعلية المعيار يمكن رفضه تحت ثلاثة أشكال: الفاعلية كتوافق (أو تطابق) بين القاعدة والفعل الفعال؛ الفاعلية باعتبارها القدرة على إنتاج مفاعيل قانونية؛ أما النهج الثالث فيطرح نفسه كما لاحظ البروفيسور دي لوسيا في الملاحظة 8 كمفهوم حكمي. حول هذه المسألة، ينظر:

Uberto Scarpelli, *Contributo alla semantica del linguaggio normative* (Milano: A. Giuffrè, 1985).

(3) ينظر:

Claudine Tiercelin, *Le Ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste* (Paris: Éditions d'Ithaque, 2011).

(4) إنه ينطوي على تصور إمكانية وجود فكر يتمتع بـ "رؤية طويلة" من أجل تمكين خلق الاستمرارية من أجل الحصول على معلومات ذات الصلة.

"الكينونة حول" شيء ما<sup>(5)</sup>. ومن ثم، فإن هذه القصدية الممنوحة للمعيار ستقوم بمهمتين: أولاً، تسمح لنا بـ "تشكيل" وصف للواقع؛ ثانياً، تساعد على تصحيح العمل فيما يتعلق بالمعيار. لذلك، سنتهج في شرحنا المقبل نهجاً يجمع بين تحليل المعيار (أو المعيارية)؛ ليس من خلال استدعاء فلسفة اللغة العادية فحسب، بل أيضاً من خلال فلسفة الروح Esprit والأحداث. وفي نهاية المطاف، سنركز على دراسة مسألة قصدية<sup>(6)</sup> الأحكام القاعدية. لذا، سندرس القانون بما هو مؤسس على واقع (وبيئة) أولاً، وبوصفه تعبيراً عن اتفاق في اللغة العادية ثانياً.

## أولاً: المعايير باعتبارها "منظومات قصدية"

تسمح الأحكام المعيارية، من ناحية، بإظهار وظيفة قصدية تتيح لنا التفكير في المعيارية بطريقة محددة. ويبدو، من ناحية أخرى، أن الأحكام الواردة في الأنظمة القانونية يمكن أن تقدّم للمستفيدين من القانون "استراتيجية قصدية" تسمح لـ "العالم" بإرشادنا إلى السلوكيات التي يجب اتباعها.

### 1. القصدية والأحكام

من السهل ملاحظة أن القواعد تتوجه "عمداً" في اتجاه الأحكام. ومن ثم، فإنّ القصدية هي علامة واضحة على حضور الأحكام. إن المعيار (مثل الموضوع الحكمي *Objet Dispositionnel*) يشمل دائماً على إشارة إلى واقعة لم تتحقق، إنه يشير إلى "شيء" ليس موجوداً بعد (وفقاً للعبارة الشهيرة للفيلسوف أرمسترونغ *Armstrong*)؛ إنها تظهر اندفاعاً إلى أن تكون. وهكذا، فإنّ المعيار هو التعبير (أو التحقق *Actuation*) لحكم تكون علامته القصدية. ونجد هذه القصدية في نموذجين قانونيين نظريين أساسيين من أجل فهمنا لمفهوم المعيار<sup>(7)</sup>.

• تظهر هذه القصدية بوضوح في سياق عمل البروفسور بول أمسيليك ودمجه للقواعد في مجال "علم القياس". نعلم أن المعيار بالنسبة إليه (في تمييزه الشهير بين القواعد والأوامر)<sup>(8)</sup> يقدم نفسه

(5) إن قصدية الحالة العقلية هي التوجه نحو شيء ما أو وجود شيء بوصفه موضوعاً (ومن ثم تمثيل شيء ما).

(6) هذا هو من الناحية الفلسفية الاستعداد الداخلي لعقل الشخص الذي يهتم بإعطاء معنى للفعل الذي تهيئنا له الأحكام القاعدية. حول هذه القضية المعقدة في الأدب الفرنسي، ينظر:

Pierre Jacob, "Précis de l'intentionnalité, problèmes de philosophie de l'esprit," *Philosophiques*, vol. 34, no. 1 (2007), accessed on 3/9/2024, at: <https://linksshortcut.com/SBPVu>

(7) حول تحليل مفهوم المعيار والأدبيات الغنية والمتعددة التي ترتبط بهذا المفهوم في إطار فلسفة القانون. ينظر الأنطولوجيا المهمة: Giuseppe Lorini & Lorenzo Passerini Glazel (eds.), *Filosofie della norma* (Torino: Giappichelli, 2012).

(8) "إن أصل الكلمة مفيد جداً في هذا الصدد: الفعل أمر يأتي من التعبير اللاتيني *manum dare*، يضع في اليد، يعطي. إن إصدار الأوامر ووضع القواعد هذا يعني جعلها قابلة للتنفيذ على نحو رسمي من قبل أولئك المعنيين عبر فرضها عليهم، من خلال جعلهم يطبقون عليها سلوكياتهم". ينظر:

Paul Amselek, "Le droit est-il une réalité?" in: Paul Amselek, *Écrits de philosophie du droit* (Paris: Panthéon-Assas, 2020), p. 151.

باعتباره "أداة" تسمح بقياس ما هو ممكن للفرد. المعيار هو دليل على أهمية علم القياس هذا؛ وهو الميتولوجيا Métrologie<sup>(9)</sup>.

• نقرأ القصيدة أيضاً في عمل البروفسور أميديو جيوفاني كونتي (1934-2019) الذي يركز على فلسفة اللغة المعيارية، وعلى مقارنة منطقية وظاهرية معينة لهذه الأخيرة. وبالنسبة إلى الفيلسوف الإيطالي، فإن تنوع ما يمكن فهمه بوصفه قاعدة ينقسم بين ما هو من اللغة (الكينانات اللغوية) وما هو من حالة الأشياء واستقبالها القصدي. وإن الروابط المحتملة بين التحليلين واضحة (حتى لو كان من الضروري الحفاظ، بطبيعة الحال، على تفرد كل من هذه الأفكار المحددة جداً).

• بالنسبة إلى الفقيه والفيلسوف الإيطالي، تأتي القصيدة في الشكليات التقليدية (قصيدة [أو تبة] "المفكر الواجبى" Noème déontique وقصيدة "الفرضية الواجبية")، وهي تتعلق بما يهدف إليه تفكيرنا، وقدرة لغوية تسمح لنا، إلى هذا الحد أو ذاك من الدقة، بتمييز المفاهيم اللغوية فيما يتعلق بالعالم. وبالنسبة إلى الأستاذ الفرنسي<sup>(10)</sup>، تكمن القصيدة، عادة، في فكرة القياس الموجودة لمصلحة المعيار: المعيار بوصفه موضوعاً لقياس ما يمكن القيام به يمنح العاملين في القانون هذا "القوس المجازي" الذي من المرجح أن يصبو إلى تكوين علاقة.

نحن نعلم أن النية تُقدّم كلاسيكياً على النحو التالي: عبر مفهوم يبرز مراعاة حقيقة أن "التفكير" (أو تبة التفكير) هو التفكير الكامل "في شيء ما"، أو "أن نكون في علاقة بشيء معين". هكذا عبر المفهوم، تتشكل العلاقة. إن التأملات الكلاسيكية للفيلسوفة البريطانية إليزابيث أنسكوم (1919-2001)<sup>(11)</sup> مفيدة جداً في هذا الصدد<sup>(12)</sup>.

ووفقاً لهذا التقديم (غير التبخيبي للقصيدة)، فإن "الشيء" يظهر (أو يعبر عن) القصيدة عندما يتضمن "تقديم" "شيء" آخر. ويمكن توضيح هذه الفكرة باستخدام استعارة كلاسيكية في هذا المجال؛ استعارة "المفتاح والقفل". ومن هنا، فإن ما تعبر عنه القصيدة هو حقيقة أنها (من خلال هدفها) تشتمل على نوع من القوس "المجازي" الذي يهدف إلى موضوع آخر - وموضوع الهدف هو "الموضوع القصدي" الذي يمكن، بطبيعة الحال، أن يكون واقعياً أو لا يكون كذلك<sup>(13)</sup>.

(9) Ibid.;

"في المقام الأول، ما النفع من القواعد؟ ما هو القاسم المشترك بين الخدمات التي تقدمها كل المعايير بمختلف أنواعها؟ وظيفتهم المشتركة هي أن تستخدم كمقاييس، ك [...] إن المعايير تدخل - ويجب أن تدخل - في مجال علم القياس أو نظرية القياس، على الرغم من أن هذه في الواقع تركز بشكل حصري تقريباً في الأدوات المادية للقياس". ينظر:

Paul Amselk, "Comment je vois le monde du droit," *Phenomenology and Mind*, vol. 1, no. 13 (2017), p. 34.

(10) المقصود أمسيليك.

(11) هي فيلسوفة وعالمة لاهوت بريطانية، والتلميذة المفضلة لدى فغنشتاين.

(12) ينظر: Elizabeth Anscombe, *L'intention* (Paris: Gallimard, 2002).

(13) من أجل تحليل مضيء لهذه المفاهيم، ينظر:

Daniel Dennett, *La diversité des esprits* (Paris: Hachette Littératures, 1998), p. 56.

لقد وُضّحت هذه المقاربة بصورة جيدة على يد أنسكوم في عام 1965.

نحن ندرك أن الحقيقة التي يصبو إليها المعيار تتمتع بطبيعة مزدوجة، وأنها تتأرجح بين شكل "مخطط العمل" وشكل "مخطط التفسير" (هنا نجد النهجين المذكورين سابقاً بشأن ما يتعلق بالحكم، وهذا في القانون، وفي الفلسفة). وهذه الوظيفة التي تسمح بإنشاء العلاقة هي التي ستستخدم في إطار استراتيجية قصدية.

## 2. الاستراتيجية القصدية

يبدو من الممكن، وفقاً لعمل دانيال دينيت، تطوير "استراتيجية المفسر" الصائبة، من أجل التفكير الذي يشكل جزءاً من المناقشات الغنية جداً القائمة في فلسفة الروح المعاصرة<sup>(14)</sup>. ويمكن الاستناد إلى هذا النهج لدعم بعض التحليلات الخاصة التي تتصور المعيار أداة وكذلك المعيارية أو النوموتروية (أي التوافقية مع النصوص والعادات المعمول بها)<sup>(15)</sup>.

تعني القصدية استمرارية السلوك البشري، وتجعل من الممكن استخلاص هذه المعلومات الاستراتيجية ذات الصلة بالتنمية الاجتماعية. إنها، إذاً، مسألة دمج تمثيل شيء معين بطريقة قصدية. ومع ذلك، يجب أن يتضمن هذا الإدماج بعض المنفعة. وبالنسبة إلى دينيت<sup>(16)</sup>، لا تتضمن الروح (الفكر) حقاً حياة واعية، بل تتضمن خصائص التصرف التفاعلية. ولا يوجد وعي انعكاسي حقيقي يفسر الإرادة القصدية في استهداف الواقع، ولكن هناك معلومات غير واعية. وعلاوة على ذلك، فإن هذه الأحكام ليس لها حقيقة جوهرية، فهي موجودة من خلال الاستخدام الاجتماعي المشترك فقط. وتجدر الإشارة إلى أن دينيت يعبر عن موقف متميز، إلى حد ما، في مجال فلسفة الروح (وقد انتقده بعضهم كثيراً على هذا الموقف). في الواقع، هو لا يعتمد على نقد الوعي الديكارتي (ما يسميه "المسرح الديكارتي") فقط، وإنما يعتمد كذلك شكلاً من أشكال الواقعية والمفهوم الخارجي للقصدية (بينما يتخذ الواقعيون عموماً موقفاً تجاه القصدية أكثر جوهرية [أو داخلية]). هذه المسألة الأخيرة هي التي تجعل، إلى حد ما، دينيت متميزاً وفريداً.

بهذا المعنى، فهو يرى أن الظواهر العقلية موجودة، ولكن تلك القصدية لا تأتي من منتج المعيار، بل على العكس؛ إذ تأتي من مفسرها. وباختصار، فإن تفكير دينيت هو كما يلي: من الاستراتيجي بالنسبة إلى الإنسان (بوصفه حيواناً عاقلاً) أن ينسب معتقداته إلى الأشياء. إن إسناد الاعتقاد إلى شيء ما يحوله إلى منظومة قصدية. لذلك، نعتبر أن لهذه الأشياء "معتقدات" و"رغبات"، وأنه يمكن، على

(14) من أجل تحليل عام لهذه المسائل، ينظر:

Denis Fiset & Pierre Poirier, *Philosophie de l'esprit: État des lieux* (Paris: Vrin, 2000).

(15) قام البروفيسور غلازيل، في عرض فصل مخصص للطريقة التي تعمل بها القواعد، بتفصيل مختلف النماذج التي من المحتمل أن تؤثر هذه المناقشة في المجال القانوني.

(16) ينظر:

Daniel Dennett, *Théorie évolutionniste de la liberté* (Paris: Odile Jacob, 2003); Dennett Daniel, *La diversité des esprits: Une approche de la conscience* (Paris: Hachette, 1996); Daniel Dennett, *La Conscience expliquée* (Paris: Odile Jacob, 2003); Daniel Dennett, *La stratégie de l'interprète: Le sens commun et l'univers quotidien* (Paris: Gallimard, 1990); Daniel Dennett, *De beaux rêves: Obstacles philosophiques à une science de la conscience* (Paris: Gallimard, 2012).

هذا الأساس، التنبؤ بطريقة عملها، وذلك بسرعة، ومن دون أخطاء كثيرة. ويركز دينيت أيضًا على مقارنة لـ "القصدية العادية" (المطروح فهم الاستجابات التي تتجلى في السلوكيات كأفعال مقصودة أو سلوكيات تعتمد على المعتقدات والرغبات)<sup>(17)</sup>. وعلى هذا الأساس طُورت "منظومة قصدية" وفُرت له الوسائل التي تمكنه من "التفكير" في ما يلي: كيف "يفكر" الأفراد (ولكن أيضًا الأشياء) في شيء ما؟ "إن تحويل البيانات الأولية، التي تتكون من الموجات الصوتية، وحركات الشفاه، والضغط على الأزرار، وما شابه ذلك، إلى تعبيرات عن الاعتقاد يتطلب اتخاذ موقف قصدي، الأمر الذي يتطلب أن نتعامل مع الأشخاص كما لو كانوا معتقدين، مؤمنين وراغبين، قادرين على بلورة أفعال كلامية ذات معانٍ إرادية وتنفيذها"<sup>(18)</sup>.

إنَّ هذا "النظام القصدية" يجعل من الممكن إسناد "الروح"<sup>(19)</sup> إلى الأشياء (لأن هذا الإسناد يبدو وسيلة فعالة للسماح بالتنبؤ بالسلوك). سترتب الأمور بحسب معتقدات ورغبات. وإنَّ قصدية المعيار هي الالتصاق بالواقع وتحويله إلى قواعد؛ أي الكشف عن انتظامات لمصلحة البشر الذين يتلقون المنظومة القصدية. وسيكون للقاعدة معتقدات ورغبات؛ أي الإيمان بضرورتها والرغبة في التأثير في الواقع (من خلال الخلق أو تشكيل الفعل). وبما أنني لا أعرف بالضرورة القوانين الاجتماعية، فإنني أعتد (وهذا من وجهة نظر المفسر الذي يعتقد في القاعدة: الفاعل القانوني) استراتيجية فعالة. "أنا أمر" المعيار بالتمتع بقوة (حكم) تسمح له بتغيير الواقع، وألاحظ أنه ينجح، عمومًا، في إنجاز هذه الوظيفة"<sup>(20)</sup>.

هذه القدرة على إبقاء الشيء في منظور قصديته تعني دائمًا تعديلات، وذلك بهدف النجاح، على نحو ملائم، في الحفاظ على التواصل (ومن ثم تطوير المفاهيم القانونية بالتوسع بسبب التعميم المرجعي للمفاهيم القصدية)، ومن الضروري أيضًا مضاعفة الاستراتيجيات لضمان هذه العلاقة. وتفسر هذه الظاهرة الهامش الذي توفره الأداة القاعدية في قياسنا للواقع (ما يتجلى في اللغة القانونية من خلال استخدام مصطلحات معينة؛ مثل "المعايير"، و"القياسات"، و"القواعد").

تتجلى هذه التعديلات في الاهتمام بالعالم، وتتجلى أيضًا، وبطبيعة الحال، في تخطيط أفعالنا في العالم. وهكذا تُعدّل القواعد القانونية على نحو مضاعف كي تتناسب مع العالم، كما لاحظ لورنزو باسيريني غلازيل. إن الوظيفة المنسوبة إلى القواعد (التي تُفهم على أنها نظام مقصود) هي تمكين إنتاج معين للمستقبل. وهكذا، يبدو أنَّ الإنسان دائمًا ما يواجه في نهاية المطاف استراتيجيتين وفقًا لدينيت: فإما أن يحبس نفسه في قلعة تسمح له بالدفاع عما هو "موجود"، وإما أن يطور الأساليب

(17) من أجل تحليل للقصدية في علاقاتها بالآثار، ينظر:

Mario Ricciardi, "Artefatti, intenzione e imposizione du funzione," in: Polo Di Lucia, *Ontologia sociale, potere deontico e regole costitutive* (Italy: Quodlibet, 2003), pp. 109–123.

(18) Dennett, *De beaux rêves*, p. 69.

(19) هذا هو كل موضوع المؤلف. ينظر: Dennett, *La diversité des esprits*.

(20) ليس موضوع نجاح كامل، بل فقط نتيجة نجاح مرتبط بانتظامية.



والحيل لحماية نفسه من العقوبات التي ستواجهه حتمًا. ونحن ندرك هنا النهجين المعتمدين تقليديًا فيما يتعلق بالقانون نفسه: فإما أن يبدو متضمنًا الحفاظ على نظام معيّن، وإما أن يبدو أداة لمساعدة المجتمع على التطور. ومع القواعد المفهومة بما هي "منظومة أحكام"، فالموضوع هو ترك "العالم يحذرنا"، بحسب هذه الصيغة الأنيقة التي يستخدمها دينيت<sup>(21)</sup>.

تعمل هذه الأنظمة على تحسين قدرتنا على البقاء<sup>(22)</sup>. ومن الواضح أنّ القواعد القانونية التي تتيح لنا أن نأمل في قياس السلوك الاجتماعي باستخدام معايير Standard، أو قياسات محددة، تقدم ميزة في تنظيم العلاقات الإنسانية. وفي إطار "شكل حياتنا"<sup>(23)</sup>، تكون التصرفات وخصائصها المقصودة حقيقية، ولكن ذلك من زاوية خارجية. إنّها تسمح، من منظور الفيزياء الاجتماعية العادية، بمتابعة انتظامات. ويميز المراقب الأنماط Patterns، ثم يقوم بتطوير استراتيجية (وفي الواقع، من الواضح أنها تعمل يومًا بعد يوم على أفضل نحو ممكن). ومن المرجح أن يعكس هذا التحليل، في رأينا، تأملات الفقيه والفيلسوف الإيطالي كونتي في عمله المتعلق بالصحة أو الانتظام اللاواجبي Adéontique<sup>(24)</sup>. لقد أشار في أبحاثه التي عمّقت في هذا الموضوع إلى أن التمييز بين الانتظام الواجبي والانتظام اللاواجبي (أي من دون التزام) يمكن توضيحه من خلال التمييز بين اتباع المعيار والسعي للانتظام (وهو أمر محايد من الناحية الأخلاقية). إنّ المعيار (وهذا على عكس الانتظام) ليس أبدًا "واحدًا" (فهو لا يكون بالضرورة متطابقًا مع نفسه). ويقود المعيار نفسه إلى "حداثات التوائية" بحسب عبارة الشاعر الأرجنتيني، أي إنّ الواقع يجعل المعيار يتشعب أحيانًا، ويلتوي ويوگّد تعقيدات أيضًا. ومع ذلك، فإنّ خصوصية المعيار هذه هي التي ستسمح بتطور استمرارية أفعالنا في اللعبة الاجتماعية والحفاظ عليها. ومن الممكن أن يفهم الراصد هذه التكوينات من الخارج من خلال تأكيد أنها تعبّر عن وجهة نظر قصدية. وهكذا، فإنّنا قادرون على تغيير العالم، أي يمكننا متابعة شيء ما بـ "التعقب" والاستفادة منه من أجل إعداد أنفسنا للعمل.

نحن ننقل إلى العالم علامات معينة، إضافة إلى أدلة وبيانات، لتُفسّر بأنّها تعكس تيّ العالم تجاهنا. ومن ثم، ننسب إليها معنى معيّنًا. ولعل هذا هو الاهتمام الأكبر للغة من أجل تطوير الإنسان. وهذه

(21) Dennett, *La conscience expliquée*, p. 225.

(22) على سبيل المثال: لتكرار مثال قدمه دينيت والذي يبدو واضحًا لنا بشكل خاص، فإن محور التماثل المتأصل في النظرة يسمح لنا بإدراك أننا موضوع مشاهدة، ما هو جيد لتسهيل البقاء في عالم يكثّر فيه الجشعون. من المحتمل أيضًا أن يتجلى هذا التناظر في ترتيب الفكر مع الحاجة إلى تصنيف الفكر وكذلك في إطار المنطق: وهذا قائم بوضوح في تحاليل أميديو جيوفاني كونتي.

(23) إن شكل الحياة، بحسب تحليل كونتي، هو مجموعة قواعد تأسيسية، تشكل معنى هذه القواعد والمعنى الموجود فيها. Amedeo Giovanni Conte, "Fenomeni di fenomeni," in: Giuseppe Galli (ed.), *Interpretazione ed epistemologia* (Torino: Marietti, 1986), pp. 167–198.

(24) Amedeo Giovanni Conte, "Validità atetica," in: Silvana Castignone (ed.), *Studi in memoria di Giovanni Tarello*, vol. 2 (Milano: Giuffrè, 1990), pp. 163–176;

قام الفيلسوف الإيطالي في البداية بتطوير هذا البحث في تحليل قديم Codici deontici قدمه في المؤتمر الثالث للجمعية الإيطالية للدراسات السيميائية عام 1975. ولتحليل أكثر حداثة، ينظر:

Amedeo Giovanni Conte, "Filosofia del linguaggio normative," *Studi 1995–2001*, vol. 3, no. 1 (2002), pp. 923–945.

الفائدة موجودة في القانون؛ ما يسمح لنا بأن نكون جزءًا من الزمن، وأن نعطي معنى للوعد الذي يكشفه لنا القانون نفسه.

## ثانيًا: القصدية المبنية في إطار الاستخدام العادي للقاعدة

بناءً على ما ذكرناه، يتعلق الأمر بفحص القصدية باعتبارها القدرة على توجيهنا في المسار العادي للقانون، وذلك: أ. انطلاقًا من وظيفة القصدية في التخفيف من التعقيد؛ ب. للتعبير عن الصعوبة الخاصة بالقصدية في أن تتوافق تمامًا مع "شكل من أشكال الحياة".

### 1. الكينونة "حول مسألة ما" في الاستخدام العادي للغة

من الواضح للجميع أنَّ الخطاب القانوني - أو ممارسة القانون - يولّد بوضوح "حالات عقلية" محددة (عواطف، وأحاسيس، وتمثيلات خيالية، ومعتقدات، ورغبات، فضلاً عن أعمال إرادية أيضًا، وما إلى ذلك). وهذا الوضع بالنسبة إلى العامل في القانون كان لا بد من أن يأخذ شكل التساؤل المتعلق بدلالة الخطاب<sup>(25)</sup>؛ ومن هنا يكون جزءًا من مشكلة تتعلق بالعلاقة بينه وبين العالم. ومن الطبيعي أن تأتي هذه المسألة بأشكال وعروض مختلفة للتساؤل عن علاقة الحق بالحقيقة<sup>(26)</sup>؛ وتحليل الصلاحية بما هي طريقة تتعلق بوجود المعيار<sup>(27)</sup>، وبمفهوم المعيارية Normativité<sup>(28)</sup> ومسألة فاعلية القانون أيضًا<sup>(29)</sup>.

(25) Karl Olivecrona, "Legal Language and Reality," in: Newman Ralph (ed.), *Essays in Jurisprudence in Honor of Roscoe Pound* (Indianapolis: Bobbs-Merill, 1962), pp. 151-191;

وأعيد نشره في:

Uberto Scarpelli & Paolo Di Lucia, *Il linguaggio del diritto* (Milano: LED Edizioni Universitarie, 1994), pp. 147-187.

(26) بشأن هذه المسألة عن الخاطئ والصحيح في المجال القانوني، ينظر:

Jean-Jacques Sueur et al. (eds.), *Le faux, le droit et le juste: Actes du colloque international des 13 et 14 Novembre 2008* (Bruxelles: Les Éditions Bruylant, 2010); Amedeo Giovanni Conte, "Per una ontologia del falso," in: Paolo Di Lucia (ed.), *Ontologia sociale: Potere deontico e regole costitutive* (Macerata: Quodlibet, 2016), pp. 197-216.

(27) Amedeo Giovanni Conte, "Minima deontica," *Rivista Internazionale di Filosofia del diritto*, vol. 65, no. 2 (1988), pp. 425-475.

بهذا المعنى، تمت مساءلة المعيار نفسه وكذلك وجوده (أنطولوجيته). وفي الواقع، بعيدًا عن عدم دقة المفهوم، وإذا ركزنا على ما تقرّبه العقيدة القانونية، فإن هذه الأخيرة تُفهم بطريقة عامة أنها معنى يصدر أوامر، وهو منقول بعملية نطق. ولذلك، فهي تستلزم توضيحًا - وفحصًا - للعلاقات القائمة بين اللغة القانونية وواقع القانون الموجود حتمًا، إما من خلال شكل مرجعي وإما من خلال الفارق بين المنطوق وعملية النطق Énoncé et énonciation. ومن ثم، يمكن أن يكون المعيار بالمعنى القانوني الدقيق موضوعًا لمقاربات مختلفة اعتمادًا على أنها قد تُفهم على أنها عبارة واجبة (أخلاقية) مثل وضعية واجبة، واقتراح (قضية، فريضة) واجبي، ومفكر فيه واجبي.

(28) من بين أدبيات عديدة، ينظر:

Amedeo Giovanni Conte, "Performatif vs. Normatif," in: Uberto Scarpelli & Paolo Di Lucia, *Il linguaggio del diritto* (Milano: LED Edizioni Universitarie, 1994), pp. 147-187.

لترجمة أولى وإصدار مع تعليقات للنصوص الأكثر أساسية لفيلسوف القانون كونتي، بإشراف لورنزو باسيريني غلازيل وباسكال ريشار، ينظر:

Lorenzo Passerini Glazel & Pascal Richard, *Recherches sur la philosophie du langage normatif. Anthologie de textes de Amedeo Giovanni Conte* (Laval: Presses de l'Université Laval, 2021).

(29) إن مسألة الفاعلية هذه ضرورية، بطبيعة الحال، في سياق القانون، وهي توجد في العديد من التحليلات. ويمكن أن نشير إلى مرجع واحد فحسب في هذا السياق: بحثًا عن فاعلية حقوق الإنسان، ينظر:

Véronique Champeil-Desplats & Danièle Lochak (eds.), *A la recherche de l'effectivité des droits de l'homme* (Nanterre: Presses universitaires de Paris Nanterre, 2012).

من خلال هذه الأسئلة، فإن "القانون برمته"<sup>(30)</sup> هو في نهاية المطاف ما يُفهم في الطبيعة المتأصلة لتطبيقه: لذا، فإن المشكلة المرتبطة بنسبية القانون أو تاريخيته هي التي تطرح نفسها لـ "المعالجة". وبهذا المعنى، فإن السؤال القديم المتعلق بالارتباطية هو الذي يُطرح. هل يرتبط القانون (المنقول باللغة أو بالقصدية) بالمجتمع وتطوره المحتمل؟ من المرجح أن يسوغ هذا السؤال ظهورَ مدارس مختلفة في مجال الدراسات القانونية<sup>(31)</sup>. والهدف النهائي من ذلك ليس سوى تقديم وصف عابر لحقيقة معينة من القانون. فهو يفترض وجود مكان يكون فيه موضع الحقيقة في الخطاب القانوني حول القانون. وثمة عقبة يجب إزالتها نهائياً، عندما نفهم أنّ الفكر ليس لديه وظيفة السماح بالوصول إلى "شيء ما"، بل يقدم نفسه حقاً، بوصفه نشاطاً معيارياً: "لا يمكننا أن نفكر من دون التفكير بطريقة معينة"<sup>(32)</sup>.

هكذا تُقدّم المفاهيم القانونية "بطريقة معينة" وبهذه الطريقة فقط تستوعب المفاهيم الواقعية، وهي التي تضع عليه قواعدها. ويُعبر المعيار والواقع في جوهر كل منهما عن عنصرين مختلفين: الواقع هو ببساطة ما هو عليه في حين أن المعيار "هو ما يمكن تماماً أو لا يمكن تماماً حصر فئة معينة من الكينونة Une certaine classe d'être"<sup>(33)</sup>. وبهذه الطريقة، تبرز عقبة معرفية هائلة (هائلة تحديداً، لأنها غير مرئية في كثير من الأحيان). إنّ المعيار بمعناه الواسع ليس جزءاً من الواقع؛ فهو لا ينطبق إلا على هذا الواقع نفسه، ويشارك في بنائه. ثم إنّ المعيار والواقع لا يرتبط أحدهما بالآخر - ليس

(30) هذه العبارة في حد ذاتها مثيرة للاهتمام، لأنها تثير مسألة البناء المنطقي للكلية. وتجدر الإشارة إلى أن هذا السؤال من المحتمل أن يُطرح بطريقتين: إما أن تُفهم الكلية على أنها "مفهوم كلي" انطلاقاً من فئة هي مبدئياً A Priori ضرورية من أجل استيعاب عدد معين من العناصر التي ستشكل من ثم امتدادها، وإما باعتبارها "كلاً كاملاً" والذي، كونه كلياً Universal، يقدم نفسه على أنه مجموع حقيقي مفتوح. يجب ملاحظة أن الانتقال من الكلي (الشامل، الكامل) إلى الواقعي (الملبوس، العرضي Contingent) والضروري لا يتضمن بالضرورة حقيقة إعماله، بينما الملبوس هو دائماً واقعي. في الشكل الأول، يستخدم القانون (الوضعي) عموماً وفقاً للتعريف الحشوي التالي: القانون هو ما يدرسه القانون على أنه قانون. بهذا المعنى، ووفقاً لهذه الصيغة، ينشأ القانون عن طريق القانون، وبهذا الشكل يجد صلاحيته (صحته)، أي وفقاً لصيغة كلاسيكية يجد وجوده في نظام القانون. ومع ذلك، فإن هذه الصلاحية - التي هي، كما أوضح العديد من المؤلفين مثل كونتي، نظير الحقيقة - لا تعني بالضرورة وجود هذه المعايير الصحيحة في الواقع: ومن هنا، فهناك فرق بين الحقيقة والوجود. وهذا ما يفسر الأبعاد المختلفة لمفهوم الصلاحية. إن الملبوس (العرضي، المؤقت Contingent) فقط هو الضروري حقاً. لتحليل الحقيقة في إطار المنطق الواجبي. ينظر:

Lorenzo Passerini Glazel, *Atto norma tipo. Tra pragmatica e ontologia del diritto* (Roma: Arcane, 2012);

وعلى نحو أكثر تحديداً النص: "norm vere، Vere norm". ينظر: Ibid., p. 209. وما يليها.

وفي هذا النص، يحلّل المؤلف التمييز الذي ناقشه كونتي بين حقيقة القول وحقيقة إعادة القول. وعموماً، نرى أنه لا يمكن فهم القواعد وفقاً لمعيار الحق والباطل هذا. ومع ذلك، فإن بعض المؤلفين، مثل كونتي وكالينوفسكي، يعارضون هذا التحليل. وسيكون من المثير للاهتمام معالجة هذه الأسئلة بناءً على التمييز الوارد في الملاحظة في المقدمة بشأن العتامة المرجعية Opacité référentielle.

(31) يظل العامل الذي يوحد كل هذه التوجهات هو التاريخانية والعرضية فيما يتعلق بتصور الظاهرة القانونية. ويجري التنظير لذلك بطريقة مختلفة اعتماداً على تطور وتحور الخطابات وموازين القوى. فالواقع مائع ومتغير وملامز تماماً لوجود ممارسة أو تمثيل للقانون. بالضرورة، إن المقاربات النظرية الرئيسة للظاهرة القانونية قد وضعت نفسها على هذه الأسئلة: "القانون الطبيعي" مع فكرة وجود مصدر متعال للقانون موجود في "العالم الآخر"، و"الوضعية المنطقية" مع التحليل المنطقي للغة القانونية، و"المعيارية" مع التمييز بين "الكائن" و"ما يجب أن يكون"، و"الواقعية الأميركية" مع التحول من القانون إلى ممارسة الفاعلين القانونيين، و"الواقعية الإسكندنافية" مع تصور القانون كاعتقاد وجود رفض معين لدلالة المفاهيم القانونية، و"البراغماتية" مع رفض تمثيلية القانون لمصلحة تعبيره وإمكانية التحليل الاستدلالي له.

(32) Jocelyn Benoist, *L'adresse du réel* (Paris: Vrin, 2017), p. 21.

(33) Ibid., p. 86.

أحدهما وسيلة لنقل ما هو موجود في مكان آخر - ولكنهما متداخلان جدلياً<sup>(34)</sup>. سيكون الواقعي Le réel، بطريقة معينة، هو الاختلاف والفجوة التصنيفية بين المعيار والواقع: تأثير اختلاف موقع المراقب Parallaxe<sup>(35)</sup>. وإلى هذه الفجوة تُربط قصدية المعيار التي تسعى باستمرار لتعويض هذا الفشل، وتصحيح تأثير تغيير الموقع. إنَّها طريقة تصحيح مستمر لبوصلة المعنى في أثناء سيطرة المنظومة الرمزية التي تأتي بتحسين ظروف الواقع<sup>(36)</sup>.

ويبدو أنَّ في هذا الوضع ما ينير لمعرفة القانون؛ ومن ثم، فإنَّ واقع القانون في حد ذاته لن يكون أكثر من تأثير "تغيير موقع المراقب" Parallaxe<sup>(37)</sup> بين شبكات تفسيرية مختلفة، أو بين أنظمة اجتماعية مختلفة. لذا، فإنَّ واقع القانون هذا يتوقع عيبه المقبل<sup>(38)</sup>. وسيكون قادراً على أداء دور الوساطة القادرة على نقل الصراعات والتوقعات الاجتماعية إلى نظامها الخاص ولغتها الخاصة<sup>(39)</sup>. إنَّ المجتمع الذي يتجلى فيه القانون هو مكان للتناقضات المختلفة: فهو يعبر عن عدم الاستقرار الوجودي. والديمقراطية، على سبيل المثال، لن تكون مجموعة من الإجراءات المختلفة، بل ستكون جهداً لتفكيك طرائق الحياة الجماعية وإعادة بنائها. لن يكون للمجتمع ككل وجود، وجميع الأنظمة التي تسمح بتمثيله ستستمر بالفشل الحتمي. إنَّ القانون، بوصفه نظاماً للوساطة، سيتولى وظيفة إخفاء عدم الاستقرار الوجودي. وإن المعيار باعتباره منظومة قصدية يهيئنا للتصرف كي نقوم دوراً بدور في هذا الاتجاه.

ولكي نتمكن من أداء دور بهذه الطريقة، يجب أن تكون المعلومات قادرة على التجسد فيزيائياً في نظام أكبر من ذلك الذي هو موضع التساؤل على نحو مباشر؛ ومن ثم، فإنَّ وجهة النظر الداخلية التي طُوِّرت في منظومة فرعية تقلل من التعقيد الحقيقي. إنَّ الاتفاق الذي يحدث في هذا التخفيض يعبر عن قيمة القانون "الديمقراطية". وسيجري نقل المعيار باعتباره نظاماً قصدياً من خلال الحكم القانوني المدرج بلغة القانون الوضعي.

(34) Ibid.

"حيث يبدو أن هناك أي شيء، لم نعد نفعل أي شيء حقاً. لا يوجد شيء أبعد من الكينونة. لكن قائمة الطرق التي يتتبع بها المرء مساره مفتوحة، ولن يكون هناك أي منها لا يحمل معه قواعده الخاصة، أي مطابقته للواقع". ينظر: Ibid., p. 188.

(35) في هذا الشأن، ينظر: Slavoj Zizek, *La parallaxe* (Paris: Fayard, 2008).

(36) بشأن هذه المسألة (مفهوم القانون الصيني التقليدي ومفهوم الضحك)، ينظر العمل الأساسي لفان دير ميرش Van der Meer (1951-1907).

(37) إن تغيير موقع المراقب هو الحركة الظاهرة لجسم ما بسبب تغير في نقطة المراقبة. يضيف الفيلسوف أن الاختلاف الملحوظ ليس ذاتياً. وفي المصطلحات الهيغلية، نفضل أن نقول إن الذات والموضوع في الواقع يتوسطان (يرتبطان) جوهرياً، بحيث يعكس التغيير المعرفي في وجهة نظر الذات دائماً تغييراً أنطولوجياً في الموضوع نفسه". ينظر: Ibid.

(38) بشأن هذا الموضوع، ينظر:

Pascal Richard, *Le droit comme médiation... ou comment celui-ci anticipe ses propres failles* (Laval: Presse de l'Université Laval, 2021).

(39) بشأن هذه المسألة، ينظر:

Pierre Moor, *Dynamique du système juridique: Une théorie générale du droit* (Bruxelles: Bruylant, 2010).

## 2. الأحكام القانونية بوصفها تعبيرًا دقيقًا عن القصدية في المسار العادي للقانون

يتعلق الأمر بإدراك الظاهرة القانونية باعتبارها تعبيرًا عن "شكل من أشكال الحياة" يُظهر حياة أكثر مما يبدو أنَّ الخطاب الصريح (القادر على تفسيره) يعبر عنه. هناك نوع من التجاوز فيما يتعلق بالواقع. ويتجلى هذا التجاوز في مختلف التعبيرات المعاصرة في المجال القانوني. فهو، على سبيل المثال، في الرغبة (الملحوظة بشكل متزايد) في اتجاه الغوص في القانون المقارن.

إن القانون المقارن، باعتباره مجالًا اختصاصيًا - متقاطعًا مع خبرة "فلسفة اللغة" - يجعل من الممكن دراسة الفكرة التي بموجبها لا تظهر الأنظمة القانونية إلا كوسيلة معينة لتأجيل العلاقة بالواقع القانوني. وتاليًا، تعبر هذه المنظومات القانونية عن هذه الحقيقة الشائعة جدًا في نهاية المطاف، وهي أنَّ النظام القانوني في تفرد (يبحث)، ويوجد ما هو الأكثر تناسبًا في كل مجتمع. ولا يعني هذا بالضرورة وجود واقع يمكن أن يكون "شيئًا"، بل يعني، ببساطة، الفكرة التي بموجبها تربط المجتمعات بطريقة مختلفة (هذه مسألة استخلاص نتائج فكر ويلارد كواين Willard Quine (1908-2000) فيما يتعلق بالجهد الذي يقوم بمقارنات في المجال القانوني)<sup>(40)</sup>.

وبهذا المعنى، فإنَّ "لعبة هذا الاختلاف"<sup>(41)</sup> تعبر عن بنية (أو شكل) هذه الفجوة التي تمنح الحق إمكانية تطوير نفسه. وهكذا، تُنظم كل بنية من "صندوق فارغ" من شأنه أن يعبر في البنية الفريدة عن اختفاء عنصر مؤسس وأيديولوجي (نجد فكرة مماثلة في الأنماط المشفرة عند ريكاردو ساكو)<sup>(42)</sup>. ويمكن فهم هذا الشكل القانوني فهمًا مفيدًا باستخدام مفاهيم؛ مثل "الألعاب اللغوية"، أو "أشكال الحياة"، كما درسها لودفيغ فتنغنشتاين (1889-1951) Ludwig Wittgenstein.

وما يجب تطويره بعد ذلك - وما ينبغي أن يشجعه "القانون المقارن" بطريقته الخاصة - ليس القدرة على تبني "رؤية للعالم"، بل القدرة على إدراك ما يجب أن تكون عليه الرؤية الشاملة حقًا. وبهذا، قد يمكن إدراك المعايير من إدراك الشيء "كما هو"؛ أي بالتوافق مع المفهوم. إنَّ الرؤية الشاملة العزيزة على فتنغنشتاين تسمح لنا بإدراك كيفية عمل المعيار - وفقًا لسلسلة كاملة من التدرجات - وكيف يتم، من ثم، قياس الواقع. ثم يبدو أنَّ الدليل (الإثبات المؤكد) هو الذي يجب تقديمه للنظرة الشاملة؛ أي يجب أن يكون من الممكن تحديد هذا التفصيل للواقع وهذا القياس أيضًا، وإظهارهما.

(40) هي مسألة المعنى التي قاربها بطريقة رائعة كواين عن طريق تجربة غافاغي "Gavagai". وكما يوضح كواين، لا توجد حقيقة ذرية يمكن فهمها، بل إنه لا يوجد إلا تصور شامل وعالمي لها.

(41) في مسألة "لعبة الفارق"، ينظر:

Pascal Richard, "Jeu de la différence," in: Pascal Richard, *Le jeu de la différence, réflexions sur l'épistémologie du droit comparé* (Bruxelles: Bruylant, 2007).

(42) نجد التحليل الكلاسيكي لساكو في دراسة في عام 1993 التي تعالج مسألة "القانون الأخرس" "Le droit muet" ينظر:

Rodolfo Sacco, "Il diritto muto," *Rivista di diritto civile*, no. 39 (1993), pp. 689-702.

بشأن العلاقات بين هذا المفهوم والنوموتروية (أحادية التوجه والنظر)، ينظر:

Lorenzo Passerini Glazel, "descriptare criptotipi," in: Lorenzo Passerini Glazel, *Atto norma tipo. Tra pragmatica e ontologia del diritto* (Spain: Editions arcane, 2013), pp. 225-240.



يعبر "القانون المقارن" بطريقته الخاصة عن هذه الفكرة، وبموجبها؛ عندما نسعى للفهم، نترجم باستمرار ما يبدو إعادة صياغة بطريقة مختلفة وواضحة<sup>(43)</sup>. وبهذا المعنى، فإن دراسة القوانين الوضعية هي في حد ذاتها وساطة: الوساطة بين هذه الطرائق المختلفة لقول الشيء نفسه، أو لمواجهة العقبات نفسها (وبهذا، فإن ما يقاوم هو واقع القانون المختلف عن واقعه الوضعي). وهذه العوائق تُعد من العوائق الجوهرية في القواعد النحوية اللغوية القانونية نفسها Grammaire juridique. وأخيراً، يبدو أن المعايير القانونية - وفعاليتها - تعتمد على قدرتها على الارتكاز على مقاييس Critères مختلفة - وأشكال الحياة أيضاً - حيث يكون البشر الذين يشاركون في مجتمع معين قادرين على إسماع أصواتهم كما سنرى ذلك لاحقاً.

وبعيداً عن هذا النهج المقارن، فإنه من المرجح أن تُمكن الأدوات القانونية المختلفة القانون من وضع قواعد جدلية لهذا الواقع الاجتماعي. ثم إن هذه الأدوات المتنوعة سوف تطور دوراً معقداً. فهي تظهر دفاعاً وقناعاً. إنها تُمكن من بناء واقع، وفي الحركة نفسها تجعل الواقع الذي تمثله يختفي: في هذا الشكل فقط يظهر الاجتماعي كما هو؛ متمظهراً في قواعد (قانونية).

إن أشكال التفكير المكرسة للقواعد التأسيسية (في تحليل اللعبة) تميل، على سبيل المثال، إلى إنصاف هذا المنطق. هناك أيضاً يُفهم القانون باعتباره وساطة؛ وعلى نحو أكثر تحديداً باعتباره ممارسة الوساطة ذاتها. وإن ما يجري نقله في مفهوم ليس "سراباً أنطولوجياً"؛ أي ظل شيء ما. في الواقع؛ من المفارقة أنه لا يوجد شيء مخفي في هذا الظل. إن هذه الوساطة ليست سوى مظهر من مظاهر "شكل الحياة" الذي يتوسع من دون أن يؤسس نفسه Sans se fonder. وكذلك الحال في التحليل (تحليل المفهوم)، فإن ما يظهر هو الحكم الذي يظهر بموجبه. ولذلك فإن محتوى ما يمكن الحكم عليه سيكون دائماً فائضاً، والمفهوم ليس مجرد محاولة للإجابة عن مشكلة تطرح في مرحلة ما "شكل الحياة". يبدو أن هذا التحليل يفسر محاولات "وضع السياق" للمعنى الذي اشتغل به مؤلفون مثل كواين [من خلال "الكليانية المفاهيمية" Holisme conceptuel]. وأخيراً، فإن هذا الانفتاح للمعاني والمفاهيم على تعدد السياقات هو الذي يمكن أن يفسر لنا الوساطة، التي يبحث عنها بعضهم، بين القانون والأدب.

وإذا كان القانون هو الوساطة، فيمكنه أيضاً التعبير عن دوره من خلال "السرد القصصي". ففي شكل الخطاب الخيالي ذاته، يمكننا تصور الكشف عن العناصر ذات الصلة بفهم الخطاب القانوني، وهذا لمصلحة فهم أفضل لنطاقه الاجتماعي. ثم إنه يهدف بعد ذلك إلى دراسة مسألة المساهمة في معرفتنا بالقانون من خلال الأدب. وبطبيعة الحال، لم نهمل هذا التمييز الأساسي الذي عبر عنه البروفيسور أمسيليك بوضوح، والذي بموجبه يكون صانع القانون هو "القائد" الذي سيمارس وظيفة

(43) من المرجح أن يتم تشكيل الاعتقاد عن طريق الاستنباط (ومن ثم على أساس أدلة منطقية معينة)، أو يتم تشكيله عن طريق الاستقراء (ومن ثم على أساس بعض الأدلة المعقولة).

السلطة ويصدر أوامر لتوجيه التصرفات، وهذه ليست وظيفة الأدب<sup>(44)</sup>. فمن الواضح أن القانون ليس من الأدب Littérature، ويجب فهم التقارب من منظور المعقولة. ومع ذلك، إذا لم يكن القانون متشكلاً بالمعنى فقط، فهو أيضاً ليس أوامر فقط، لأنّ هناك أيضاً بُعداً غير قابل للاختزال للمعنى موجوداً في القانون. إنّ النهج العقلاني للعلاقات التي تنسج بين القانون والأدب يقدم وضع الجدلية الحالية بين النص والسياق الاجتماعي في منظورها الصحيح. يمكن لكاتب عظيم مثل خورخي لويس بورخيس Jorge Luis Borges (1899-1986) أن يبيّن لنا على الفور الطريقة التي يوضح بها الخيال الأدبي وخلقه للتنوعات والإضافات المفاهيمية، وكيف أنه تنسج - انطلاقاً من هذه "الطرائق المُتَشعبة" - متاهة حقيقية للفكر (يمكن استخدامها في سجل العلوم القانونية).

عموماً، حاولنا في هذا القسم الثاني، استناداً إلى وساطة لغة قانونية (وجهة نظر داخلية)، أن نكشف (من خلال العلاقات التي تفصل بين الأنظمة الفرعية الاجتماعية المختلفة، ومن ثم في نهج بين الأنظمة) كيف يجري صنع المجتمع وقواعده. وكيف تسمح القصدية للمرء - من خلال وساطة الأحكام القانونية - بربط نفسه بالسعي وراء الواقع باعتباره مستحيلاً بموجب القانون. توفر هذه الطريقة المنهجية للباحثين فائدة هدم الفكرة الطوباوية. فخلف واقع هذه الصناعة الاجتماعية (مصنع اجتماعي)، ومن خلال تعقيد الأنظمة الفرعية الاجتماعية المختلفة - التي يتفاعل بعضها مع بعضها الآخر، ولكنها مغلفة على تفرد ما تصنعه - لا توجد أي حالة واقعية في حد ذاتها يمكن إلقاء الضوء عليها أو التفكير فيها. فالواقعي في هذا المنظور ليس إلا الفجوة بين الأنظمة الاجتماعية الفرعية. ومن ثم، فإن المنظومة القانونية تؤمن بعض الانتظارات الاجتماعية التي تقوم المنظومة نفسها بتوسيطها في نظامها الخاص. وستكون هذه الوساطة دائماً ناقصة. أمّا الباقي الذي تمّ التخلي عنه في عملية النقل، فستنظر إليه المنظومة الفرعية دائماً بوصفه سبباً لها (تسوية لاحق).

إنّ التأملات المرتبطة بقصدية الأحكام وبالأحكام، بوصفها تعبيراً عن القصدية، تشهد على وظيفة القانون هذه؛ بحيث يكمن التخفيض الدقيق في قدرتنا على وضع قواعد للواقع (لا ينشأ إلا في الاتفاق الذي يشتمل عليه على نحو عادي، والذي يكون بالضرورة في حالة تجاوز للحدود) من ناحية، وفي بناء وظيفة طبيعية توفر لنا، من خلال المنظومات القصدية المتطورة في إطار القانون، "رؤية ما هو أبعد" من ناحية أخرى.

## References

## المراجع

Amselek, Paul. "Comment je vois le monde du droit." *Phenomenology and Mind*. vol. 1, no. 13 (2017).

\_\_\_\_\_. *Écrits de philosophie du droit*. Paris: Panthéon-Assas, 2020.

Benoist, Jocelyn. *L'adresse du réel*. Paris: Vrin, 2017.

(44) ينظر: التحاليل المتعلقة بالعلاقات بين القانون والأدب في إطار مؤلف أمسيليك:

Paul Amselek, *Cheminements philosophiques dans le monde du droit et des règles en general* (Paris: A. Colin, 2012).

- Castignone, Silvana (ed.). *Studi in memoria di Giovanni Tarello*. Milano: Giuffrè, 1990.
- Dennett, Daniel. *La diversité des esprits*. Paris: Hachette Littératures, 1998.
- Di Lucia, Paolo (ed.). *Ontologia sociale: Potere deontico e regole costitutive*. Macerata: Quodlibet, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Normatività: diritto linguaggio azione*. Torino: Giappichelli, 2003.
- Galli, Giuseppe (ed.). *Interpretazione ed epistemologia*. Torino: Marietti, 1986.
- Giovanni Conte, Amedeo. "Filosofia del linguaggio normative." *Studi 1995–2001*. vol. 3, no. 1 (2002).
- Jacob, Pierre. "Précis de L'Intentionnalité, problèmes de philosophie de L'esprit." *Philosophiques*, vol. 34, no. 1 (2007).
- Nietzsche, Friedrich. *La Volonté de puissance*. Paris: Gallimard, 1995.
- Passerini, Lorenzo Glazel. *Atto norma tipo. Tra pragmatica e ontologia del diritto*. Spain: Editions arcane, 2013.
- Ralph, Newman (ed.). *Essays in Jurisprudence in Honor of Roscoe Pound*. Indianapolis: Bobbs-Merill, 1962.
- Sacco, Rodolfo. "Il diritto muto." *Rivista di diritto civile*, no. 39 (1993).
- Scarpelli, Uberto & Paolo Di Lucia. *Il linguaggio del diritto*. Milano: LED Edizioni Universitarie, 1994.

الزواوي بغورة | Zwawi Beghoura \*

## القانون والعدل والحرية في الفلسفة الاجتماعية: قراءة في فلسفة القانون عند هيغل

### Law, Justice, and Freedom in Social Philosophy: An Examination of Hegel's Philosophy of Law

**ملخص:** إذا كانت المفاهيم الكانطية تُهيمن على الفلسفة السياسية والقانونية المعاصرة، وذلك منذ ما يزيد على نصف قرن، فإنني سأحاول أن أقدم في هذه الدراسة قراءة تحليلية ونقدية لمفاهيم القانون والعدل والحرية، انطلاقاً من هيغل الذي يُعدّ مؤسساً لفلسفة القانون الحديثة. وإذا كانت الصلة بين القانون والعدل والمجتمع قائمة في الفلسفة السياسية منذ أفلاطون، على أقل تقدير، فإن طبيعة هذه العلاقة في عصرنا كانت ولما تزل موضوع دراسة ومناقشة في الميراث الفلسفي الهيجلي السياسي والقانوني، سواء أكان ذلك من جهة بنيتها أم من جهة تاريخها، بخاصة ما ينتج منها من تصوّر للعدل، مقروناً بالحرية. وهو ما يظهر جلياً في الماركسية، أو كما تكشف عنه المقاربة الجماعية التي نقرؤها عند تشارلز تايلور، أو في الطرح الاجتماعي كما تقدمه النظرية النقدية المعاصرة عند أكسيل هونيث. وهذا يعني، أنني سأحاول في البداية أن أقف عند أوجه النقد الموجهة إلى هيغل، ثم تحليل العناصر المشكلة لمفاهيم القانون والعدل والحرية في فلسفة القانون عنده، وأن أُبين بعض معالم القراءة التي تقدّمها الفلسفة الاجتماعية، والفكر الفلسفي العربي المعاصر.

**كلمات مفتاحية:** القانون، العدل، الحرية، الفلسفة الاجتماعية، فلسفة القانون، هيغل.

**Abstract:** While Kantian readings have dominated contemporary political and legal philosophy for over half a century, this paper provides an analytical and critical examination of the concepts of law, justice, and freedom based on Hegel, considered the founder of modern legal philosophy. Although the connection between law, justice, and society has been a subject of political philosophy since Plato, the nature of this relationship today remains a topic of study and debate within Hegelian political and legal thought. This includes considerations of its structure, history, and particularly the implications for concepts of justice linked to freedom. This is evident in Marxism, as well as in the communitarian approach discussed by Charles Taylor, and in the social theory presented by contemporary critical theory as outlined by Axel Honneth. Therefore, this paper will first address criticisms directed at Hegel, then analyse elements of law, justice, and freedom in

\* أستاذ ورئيس قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

Professor and Head of the Philosophy Department, Faculty of Arts, University of Kuwait.

[zouaoui.beghoura@ku.edu.kw](mailto:zouaoui.beghoura@ku.edu.kw)

Hegel's legal philosophy, while outlining some features of the readings provided by social philosophy and contemporary Arab philosophical thought.

**Keywords:** Law, Justice, Freedom, Social Philosophy, Philosophy of Law, Hegel.

## توطئة

تحاول هذه الدراسة النظر في ثلاثة مفاهيم كبرى، تُشكّل أساس فلسفة القانون، وتسعى في الآن نفسه لأن تُقاربها باسم الفلسفة الاجتماعية. والسبب في ذلك هو أن الناظر إلى ما يُعرف بعودة الفلسفة السياسية المعيارية، منذ سبعينيات القرن العشرين، يلحظ ييسر غلبة الإحالة إلى نموذج معين في فلسفة القانون الذي نجد أساسه عند جون لوك (1632-1704)، وجان جاك روسو (1712-1778)، وإيمانويل كانط (1724-1804) Immanuel Kant على وجه التحديد، وذلك سواء في مفهومه للحق والقانون، أو للعدالة والحرية. وفي هذه الحالة، فإن السؤال الأولي الذي يفرض نفسه على كل قارئ لفلسفة الحق أو القانون، هو: لماذا لا تحضر فلسفة القانون عند جورج فيلهلم فريدريش هيغل (1770-1831) Friedrich Hegel بالقدر نفسه الذي تحضر فيه فلسفة كانط القانونية، بخاصة في المفاهيم المشار إليها، التي تشكّل أساس النظرية الليبرالية؟ للإجابة عن هذا السؤال، نتقدم في هذه الدراسة بخمس خطوات منهجية، نعرض في الأولى أشكال النقد الموجهة إلى فلسفة القانون عند هيغل، ونُحاول في الخطوة الثانية أن نُبين بعض المعالم الكبرى لفلسفة الحق - القانون عند هيغل، وتعمل الخطوة الثالثة على الوقوف عند بعض السمات الكبرى للقراءات الجديدة التي تقدمها الفلسفة الاجتماعية، وتبحث الخطوة الرابعة في ملامح القراءة العربية لفلسفة القانون عند هيغل، وتختتم الخطوة الخامسة باستخلاص بعض النتائج الأولية.

## أولاً: في النقد

ثمة على الأقل ثلاثة أشكال من النقد أو العقبات التي تحول دون قراءة فلسفة القانون عند هيغل قراءة موضوعية ومنصفة، يمكن تلخيص حججها على النحو الآتي:

1. يُعادي كتاب مبادئ فلسفة الحق حقوق الفرد، بخاصة الحرية الفردية التي تشكّل أساس النظرية الليبرالية في الحق والعدل والحرية؛ إذ يُعلي الكتاب من شأن الدولة، ويُخضع الفرد لها. إذًا، ثمة جانب لاديمقراطي في فلسفة الحق عند هيغل.

2. فلسفة الحق مرتبطة بالمنطق الهيغلي، وبالطابع الأنطولوجي للروح، وهو ما لا يستقيم مع مسائل فلسفة الحق والسياسة والأخلاق، أو الفلسفة العملية على وجه العموم. وهذا يعني أن هذا النقد يقوم على ركيزتين، سياسية ومنهجية: الأولى هي أن لنظرية هيغل في الحق عواقب غير ديمقراطية، نظرًا إلى أن الاستقلال الفردي للمواطنين لا يُفهم بالمعنى الكانطي بصفته مبدأً لسيادة المواطن. والثانية هو النقد المنهجي الذي بموجبه ترتبط مسوغات عمل هيغل في النهاية بالمنطق، الذي يقدم مفهومًا وجوديًا - أنطولوجيًا ولاهوتيًا للروح - العقل.



3. لا يقتصر الأمر على إعلاء شأن الدولة على حساب الفرد، بل يصبغ الدولة بصبغة مقدّسة، ومن ثم يسوّغ النزعة التسلّطية. ويُعدّ هذا النقد قديمًا، لأننا نلقاه عند معارضي هيغل من اليمين واليسار، وعند الليبراليين الألمان في القرن التاسع عشر، وهو نقد لا يزال قائمًا إلى اليوم، ولعل خير دليل على ذلك ما نقرؤه عند كارل بوبر Karl Popper (1902-1994) وغيره<sup>(1)</sup>. وبناءً على هذا النقد، خلص بعضهم إلى أن فلسفة هيغل ليست فلسفة صعبة فحسب، بل هي فلسفة "سيئة السمعة"<sup>(2)</sup> أيضًا، لأن اسمها ارتبط بكل الأحوال التي عرفها القرن العشرون. يقول الفيلسوف الكانطي الجديد إرنست كاسيرر Ernst Cassirer (1874-1945): "لم يساعد أي مذهب من المذاهب الفلسفية على التمهيد للفاشية والإمبريالية بقدر مماثل لما قام به مذهب الدولة عند هيغل"<sup>(3)</sup>. لكن كاسيرر نفسه، بوصفه كانطيًا أصيلًا، استدرك قائلاً: "ومع هذا، فهناك نقطة واحدة يتضح وجود خلاف فيها بين مذهب هيغل ونظريات الدولة الشمولية، فبينما يصح القول إن هيغل قد أعفى الدولة من أي التزام أخلاقي [...] إلا أنه رأى استمرار بقاء قيود أخرى لا تستطيع الدولة التحلّل منها. فالدولة في مذهب هيغل تتبع (الروح الموضوعية). على أن هذا المجال هو مجرد 'مرحلة'، أو 'لحظة'، في التحقق الفعلي للفكرة"<sup>(4)</sup>.

## ثانيًا: فلسفة القانون عند هيغل

لا أجنب الصواب إذا قلت إن كل القراءات المعاصرة التي ترى في العودة إلى هيغل إمكانية لقيام نظرية في العدالة، تتفق مع ما ذهب إليه كاسيرر. وأقصد بذلك مركزية الروح الموضوعي esprit objectif/ objektiver Geist<sup>(5)</sup>، ومفاهيمه الأساسية التي نقرؤها في كتاب: مبادئ فلسفة الحق<sup>(6)</sup> الذي يتكوّن من ثلاثة مباحث كبرى، تُدرج تحتها مفاهيم عدة، تُشكل فلسفة القانون عند هيغل، وأعني بها:

(1) Domenico Losurdo, *Hegel et les libéraux* (Paris: PUF, 1992), pp. 110-142;

ينظر أيضًا: كارل بوبر، *المجتمع المفتوح وأعداؤه*، ترجمة حسام نابل، ج 2 (بيروت: دار التنوير، 2015)، ص 55-127.

(2) جان بيار لوفيفر وبيار ماشيري، *هيغل والمجتمع*، ترجمة منصور القاضي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993)، ص 7.

(3) إرنست كاسيرر، *الدولة والأسطورة*، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975)، ص 362.

(4) المرجع نفسه، ص 363.

(5) من هؤلاء، الباحث الفرنسي المتخصص في فلسفة هيغل جان-فانسوا كيرفيغان الذي يرى أن الروح الموضوعي "يوفر نقطة ارتكاز ذات صلة بالفلسفة المعاصرة للنظم المعيارية، ومن ثم للفلسفة القانونية، والفلسفة الأخلاقية، والفلسفة الاجتماعية والسياسية، وكذلك فلسفة الفعل". ينظر:

Jean-François Kervégan, *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif* (Paris: Vrin, 2008), p. 69.

(6) نعتمد في دراستنا هذه على الترجمات الآتية: فريديريك هيغل، *أصول فلسفة الحق*، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مج 1 (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996)؛

Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Jean-François Kervégan (trad.) (Paris: PUF, 2018); Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, André Kaan (trad.) (Paris: Gallimard, 1940);

علمًا أن إمام عبد الفتاح إمام قد استعان بالترجمة الفرنسية الصادرة في عام 1940. ونحيل أيضًا إلى بعض النصوص التي ترجمها عبد الرحمن بدوي (1917-2002). ينظر: عبد الرحمن بدوي، *فلسفة القانون والسياسة عند هيغل* (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996).

## 1. الحق-القانون المجرد

يحدد هيغل الحق - القانون recht<sup>(7)</sup> باعتباره: "الفكرة الشاملة للحق مع تحققها الفعلي في آن معاً"<sup>(8)</sup>، وأنه الوجود المتحقق العيني للإرادة الحرة، وهو ما يعني أن القانون - الحق هو الحرية المتعينة. وهذا قلب لمفهوم القانون، بما هو حد، وهو ما نقرؤه عند فلاسفة العقد الاجتماعي، ونقدً مباشر لكانط الذي يرى أن القانون هو الحد من الحرية، أي تعريف القانون بالسلب. يقول هيغل: "النقطة الحرجة في تعريف كانط للحق، وفي التعريف الشائع الذي يقبله الناس بصفة عامة [...] هي القيد الذي يجعل من الممكن لإرادتي أو إرادة الذات أن تتعايش مع الإرادة الذاتية لكل إنسان وفقاً لقانون كلي"<sup>(9)</sup>. فالحق عند هيغل هو عملية إنفاذ وإنجاز Effectuation للحرية. وهو لا يتعلق بالإنسان بوصفه فرداً منعزلاً، بل بوصفه علاقة بينذاتية Intersubjective اجتماعية. وتشير نصوص هيغل إلى أن الحق هو المحتوى، والقانون هو المظهر، وأن العلاقة بينهما علاقة جدلية، ويتمثل الفرق بينهما في أن القانون الوضعي يتجسد في مؤسسات، ولا يتجسد في المعايير فحسب.

لعل ما يجب أن نشير إليه، في هذا السياق الأولي للتعريف بالحق، هو هيغل عندما يتحدث عن مفهوم الحق، لا يشير إلى بناء مجرد، ومعرفة نظرية خالصة، بل يقصد به، فهمًا فعليًا، أعني مستوى من المعرفة التأملية التي تحمل في داخلها متطلّبات ومعايير ترجمتها الفعلية. ثم يعطي مصطلح الحق معنى غير مألوف، لكونه يشير إلى هذه الحركة الترابطية بين المبدأ والواقع، بين النظرية والممارسة، بين الحرية وشروطها، التي يُدرجها عادة تحت مصطلح "الروح". يقول هيغل: "أساس الحق هو الروح بصفة عامة، ومجاله الخاص ونقطة بدايته هي الإرادة. والإرادة هي التي تكون حرة، حيث تشكل جوهر الحق وغايته في آن معاً. في حين أن نسقه هو مملكة الحرية وقد تحقق بالفعل، أو هو عالم الروح وقد خرج من ذات نفسه على أنه طبيعة ثانية"<sup>(10)</sup>.

من البين بذاته الصلة العضوية التي يقيمها بين الحق والحرية، حيث يصح القول إن الحرية مفهوم محدد للحق أو القانون، وإنها لا تشكل مبدأً داخلياً فحسب، وذلك بطريقة تعبّر به عن وجوب أو فرض، كما هي الحال عند كانط، بل تشكل عنصراً جوهرياً في حركة تحقّقها التاريخي. ولعل هذا ما جعل أحد الباحثين يرى أن "كل فلسفة هيغل هي فلسفة الحرية؛ هذه الحرية لا تكون حقيقية إلا عندما توجد في العالم، وتُحقق ذاتها وفقاً لمعناها الإنساني، وتنتشر فيه بوصفها 'طبيعة ثانية'، حيث

(7) كلمة recht هي كلمة ألمانية مشتركة تدل على معنيين: الحق والقانون، وتحدد بما هي حرية متعينة، أو الحرية المتحققة عينيًا، أو الوجود المتحقق العيني للإرادة الحرة. ويتضمن الحق في نظر هيغل الأخلاق Moralität، والحياة الأخلاقية Sittlichkeit، والتاريخ الكلي. يقول: "حين نتحدث ها هنا (أي في هذا الكتاب) عن الحق، فإننا لا نقصد القانون المدني، كما جرت العادة، بل نقصد أيضًا الأخلاق والحياة الأخلاقية، والتاريخ الكلي، فهذه كلها تندرج في ميدانه، لأن هذا التصور يوحد بين الأفكار وفقاً للحقيقة". ينظر: هيغل، البند (33)، ص 8. ونشير إلى أن مفهوم الحق - القانون المجرد، يغطي المواد (34-105)، مسبوقة بمقدمة حول مفهوم فلسفة الحق والإرادة والحرية شملت الفقرات (1-33).

(8) المرجع نفسه، الفقرة (1)، ص 93.

(9) المرجع نفسه، الفقرة (29)، ص 135.

(10) المرجع نفسه، الفقرة (4)، ص 139.

يتجلى عالم الروح. وإن 'فكرة الحق' هي تحديدًا فهم هذا المسار العملي الذي من خلاله تتحوّل الحرية إلى تاريخ عبر انتشارها في عالم المؤسسات والقوانين والعلاقات<sup>(11)</sup>. والحجة المقدمة هنا هي أن الحرية عند هيغل تشكل "جوهر الروح"<sup>(12)</sup>، وتُعدّ نظريته في فلسفة التاريخ دليلًا، من بين أدلة كثيرة، على هذا المفهوم الذي هو بقدر ما يتحدد بالذات نفسها، يتحدّد بالآخر، وذلك وفقًا لعبارة مشهورة عنده تقول إن الإنسان يكون حرًا كلما كان إلى جانب نفسه، ومع غيره، وهو ما يؤكد الترابط بين البعدين الذاتي والاجتماعي للحرية عند هيغل، أو ما أصبح يُصطلح عليه بالبينداتية. ويتجلى هذا المجال، مجال الحق - القانون في ثلاثة مفاهيم كبرى هي الملكية والعقد والإنكار أو الظلم<sup>(13)</sup>.

## 2. الأخلاق الذاتية

يتكوّن مفهوم الأخلاق Moralitat أو الأخلاق الذاتية من ثلاثة أزواج من المفاهيم، هي: الغرض والمسؤولية، والنّية والرفاهية أو السعادة، والخير والضمير، ويتميز من مفهوم الحياة الأخلاقية Sittlichkeit<sup>(14)</sup> الذي استحدثه هيغل، ويشكل مفهومًا ثالثًا وجديدًا في دراسة العلاقة بين القانون والأخلاق، مقارنة بكانط. ولعل السؤال الأولي الذي يُطرح هنا هو: ما العلاقة بين هذه الحدود الثلاثة، أقصد: الحق - القانون والأخلاق الذاتية والاجتماعية؟ والجواب عن ذلك، واضح ومحدد، يتمثل في الإرادة الحرة الواعية التي تحدد أفعال الإنسان. لكن ما الذي يعنيه هيغل بالأخلاق الذاتية أولاً، ثم الحياة الأخلاقية؟

الأخلاق الذاتية عبارة عن وعي الإنسان بأن حريته لا تقوم في السيطرة على الأشياء، بل في السيطرة على ذاته هو، وهي تتمثل "الجانب الواقعي لمفهوم الحرية"<sup>(15)</sup>. وتحدّد الإرادة والحرية؛ إذ يقول: "من وجهة نظر الأخلاق الذاتية التي تكون فيها الإرادة واعية بحريتها وبهويتها مع ذاتها، فإن هوية

(11) Pierre-Jean Labarrière, "Hegel: Une philosophie du droit," *Communications*, no. 26 (1977), p. 162.

(12) Friedrich Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Bernard Bourgeois (trad.) (Paris: Vrin, 1988), p. 178.

(13) يجب أن نشير إلى أن لفظ "الخطأ" الذي استعمله إمام عبد الفتاح إمام لترجمة اللفظ الألماني Das Unrecht، ينظر: هيغل، المادة (82)، ص 242، لفظ لا يؤدي الغرض، في حين أن ما ترجمه بدوي للفظ نفسه بالظلم والإنكار، يؤدي الغرض. ينظر: بدوي، ص 67، وتؤكد الترجمتان الفرنسيّتان اللتان تستعملان لفظي: Le déni du droit و L'injustice. ينظر:

Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (1940), p. 12; Kervégan, p. 248.

(14) اختلف المترجمون العرب في ترجمة المصطلحين Moralitat و Sittlichkeit، فهناك من ترجم المصطلح الأول بالأخلاق، أو أخلاق الضمير، أو الأخلاق الذاتية، أو الفردية، أو الأخلاق النظرية. وأما المصطلح الثاني، فترجم إلى الحياة الأخلاقية والأخلاقية والأخلاق العملية والأخلاق الاجتماعية والعادة الاجتماعية الطيبة وأخلاقية اجتماعية والآداب الاجتماعية، وهنالك من فضل تعريب الكلمة (السيئليشكيت). ينظر: لوفيفر وماشيري، هيغل والمجتمع، ص 12. ولم يتردد بدوي في استعمال اللفظ الفارسي "الآيين" الذي استعمله ابن المقفع للدلالة على العادات والتقاليد والأعراف التي تتجلى في الحياة الاجتماعية، وهذه ترجمة غريبة، بلا شك! ومعلوم أن لابن المقفع كتابًا عنوانه آيين نامه، أي كتاب الآداب والقواعد والتقاليد. ينظر: أحمد علي، ابن المقفع: الكاتب والمترجم والمصلح (بيروت: دار الفارابي، 2002)، ص 110. وحول المعاني الأساسية لمصطلح الحياة الأخلاقية الذي تُفضّله في هذه الدراسة، لأنه يفيد، في تقديرنا، الجانب الذاتي والاجتماعي للأخلاق، الذي يُعدّ مفهومًا مركزيًا في قراءات الفلسفة الاجتماعية. ينظر: ميخائيل أنود، معجم مصطلحات هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، [د.ت.])، الفقرة (186)، ص 180-183. يشتمل باب الحياة الأخلاقية على الفقرات (142-360).

(15) بدوي، ص 77.

المضمون هذه تكتسب الطابع الأكثر جزئية الذي يناسبها<sup>(16)</sup>. وتتحول الإرادة في مجال الأخلاق الذاتية إلى قانون يحكمها، بمعنى أنها تحدد نفسها تحديداً ذاتياً، فإذا كانت الإرادة في مجال الحق المجرد يُحددها شيء خارجي كالملكية، فإنها في الأخلاق الذاتية قد عادت إلى نفسها، وجعلت من ذاتها موضوعاً لها، ومقياس هذه العلاقة بين الأخلاق الذاتية والإرادة هو الفعل الذي يجب أن تتوافر فيه ثلاثة شروط: الوعي، والشمول، والعلاقة بالآخر<sup>(17)</sup>. وهو ما يتكشف في التحليلات التي أجراها للمفاهيم المشكّلة لهذه الأخلاق الذاتية، والتي أشرنا إليها في بداية هذه الدراسة. وبالأخلاق الذاتية، يصير الإنسان سيّد نفسه، ومسؤولاً عن أفعاله. وفي تقدير هيغل، فإن هذا المعنى الجديد هو الذي: "نقل الإنسان من العصر الوسيط، حيث لم يكن سيّد نفسه، إلى العصر الحديث"<sup>(18)</sup>.

### 3. الحياة الأخلاقية

تتكوّن الحياة الأخلاقية من الأسرة والمجتمع المدني والدولة، ويكاد ينحسر مدار النقاش في الفلسفة الاجتماعية حول هذه الأخلاق الاجتماعية، بوصفها تعبيراً عن الروح الموضوعي، وذلك لأنها: "تصور الحرية الذي صار عالمًا حاضراً وطبيعة للوعي بالذات"<sup>(19)</sup>، ولأنها تمثل الجوهر العيني للخير، و"الخير ها هنا، إنجاز للموضوعي، بمساعدة الذاتية"<sup>(20)</sup>، ولأنها تتكوّن في جزء كبير منها من الواجبات، وأن الواجب عنده: "ليس حداً للحرية، بل هو مضمونها العيني، لأن الإنسان الحر هو وحده الذي يجب أن تكون عليه واجبات، وأن يتحمّل مسؤوليات، ولا يبدو الواجب حداً للحرية، إلا بالنسبة إلى الذات الفردية التي تحسب نفسها هي الحقيقة الواقعية المطلقة"<sup>(21)</sup>. ومن الواضح أن هذا نقد موجه إلى كانط، وإلى النظرية الليبرالية التي تقوم على الفرد باعتباره الحقيقة العينية الأولى، في حين أن الحياة الأخلاقية تتكوّن من الأسرة والمجتمع المدني والدولة. وحول هذه المفاهيم، كما قلنا، تدور القراءات المختلفة للفلسفة الاجتماعية، سواء تعلق الأمر بالقراءة الماركسية القديمة والمتجددة<sup>(22)</sup>، أو بالقراءة الجماعية عند تشارلز تايلور Charles Taylor، أو القراءة النقدية الاجتماعية عند أكسيل هونيث Axel Honneth، أو القراءة التحليلية عند فانسون ديكومب Vincent Decomb، أو حتى القراءة الناقدة للفلسفة الاجتماعية عند كارفيغان، كما سنبيّن ذلك في المباحث التالية:

(16) هيغل، ص 218.

(17) المرجع نفسه، ص 220.

(18) بدوي، ص 78.

(19) المرجع نفسه، البند (143)، ص 102.

(20) المرجع نفسه.

(21) المرجع نفسه، ص 105.

(22) من المعلوم أن ماركس قد خص كتاب هيغل مبادئ فلسفة الحق بدراسة نقدية، تُعدّ الأولى في تاريخ فلسفة القانون، كما أن هنالك دراسات ماركسية حول الموضوع، ثم لأنها تكمل، بشكل من الأشكال، النقد الليبرالي لفلسفة القانون عند هيغل. لمزيد من التفصيل، ينظر:

Karl Marx, *L'introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Eustache Kouvélakis (trad.) (Paris: Ellipses Edition Marketing, 2000); Étienne Balibar, *La proposition de l'égalité* (Paris: PUF, 2010).

## أ. تشارلز تايلور والقراءة الجماعية

تُعد الدراسة التي خصصها تايلور لفلسفة هيغل من الدراسات الرائدة في الفلسفة الاجتماعية، سواء من الناحية الزمنية؛ إذ تعود إلى منتصف سبعينيات القرن العشرين<sup>(23)</sup>، أو من ناحية نوعية القراءة التي لا تزال تفرض نفسها على كل قراءة لفلسفة هيغل القانونية والسياسية. ونشر كذلك دراسات متفرقة حول الروح الموضوعي، وأكد في مختلف كتاباته أهمية فلسفة هيغل وضرورتها بالنسبة إلى الفكر الفلسفي المعاصر<sup>(24)</sup>. وتنبع هذه الأهمية من معطين: الأول هو أن الفلسفة الهيغلية تسمح بفهم عميق لتطور المجتمع المعاصر، والثاني هو أنها لا تعاني القيود المفاهيمية التي تعانيها العلوم السياسية الحديثة على وجه التحديد<sup>(25)</sup>.

للكشف عن هذه الأهمية، أجرى تايلور فصلاً منهجياً بين الجانب الأنطولوجي للروح في فلسفة هيغل الذي حكم عليه بالفشل، لأنه غير قادر على إقناع المفكر المعاصر، ثم إن الروح الموضوعي<sup>(26)</sup> اغتنى بثلاثة معطيات فكرية وثقافية معاصرة لهيغل: أولاً، ميراث عصر التنوير الذي على الرغم من تقديره للعقل البشري، فإنه اتصف بطابعين: نفعي على المستوى الأخلاقي، وذري على المستوى الاجتماعي. وثانياً، ما يُسمّى تايلور التعبيرية *Expressivisme* التي استمدتها من يوهان غوتفريد هيردر *Johann Gottfried Herder* (1744-1803)، وهي رؤية مناهضة للرؤية المتجزئة أو الذرية لعصر التنوير، ولأنها تطور منظوراً رومانسياً لوحدة التعبير للكائن الإنساني. وثالثاً، ذلك التوجه المضاد لما يسميه نزعة السعادة *Eudémonisme* الطبيعية والنفعية لعصر التنوير، المتمثل في تصور للحرية البشرية يُعطي من قيمة الاستقلالية الذاتية، وذلك تحت تأثير فلسفة كانط الأخلاقية، والتي يصفها بالحرية الراديكالية التي اكتسبت قوة استثنائية في الثورة الفرنسية<sup>(27)</sup>. وهو ما يعني أن هيغل، في نظر تايلور، قد أدرك جيداً أن المشكلة الرئيسة التي تواجه الحداثة في هذا الصدد هي تكوين نظام اجتماعي، أو حياة أخلاقية *Sittlichkeit*، يمكن من خلالها أن يجد الإنسان الحديث مكاناً ينتمي إليه ويتماهى معه على نحو مناسب، لأنه "لا يمكن أن يكون الفرد فرداً إلا إذا شارك في هذه الحياة الواسعة، ألا وهي حياة

(23) قدم تشارلز تايلور كتابين مهمين متعلقين بهيغل، الأول عنوانه: هيغل؛ والثاني عنوانه هيغل والمجتمع الحديث. ينظر:

Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975); Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

وسنعمد على الكتاب الثاني، نظراً إلى الصلة المباشرة للموضوعات التي ناقشها بموضوع دراستنا. يتكوّن هذا الكتاب من ثلاثة فصول، عالج في الفصل الأول مسألة الحرية والعقل والطبيعة، وفي الفصل الثاني موضوع السياسات والاغتراب، وفي الفصل الثالث قضية الحرية. والكتاب عبارة عن تلخيص للكتاب الأول، ركّز فيه على الجوانب الاجتماعية والسياسية، وعلى راهنية فلسفة هيغل. ولقد ترجم الكتاب إلى الفرنسية بالعنوان نفسه. ينظر:

Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, Pierre Desrosiers (trad.) (Paris: Cerf, 1998).

(24) Ibid., pp. 9, 72.

(25) Ibid., pp. 128-129.

(26) Ibid., pp. 67-68.

(27) Ibid., p. 6.

المجتمع<sup>(28)</sup>. وبتعبير آخر، فإن النموذج الليبرالي النفعي الذي تطوّر في ظل فلسفة عصر التنوير، والنموذج الثوري المدفوع بمثالية الحرية المطلقة، والمستمدّ من روسو وكانط، والذي سيجد امتداداته الجديدة لدى ماركس، يثيران بشكل حاد مسألة إمكانية وجود "أخلاقية ما بعد صناعية"<sup>(29)</sup>. والمفهوم الحاسم في هذا النقاش هو مفهوم الحياة الأخلاقية الذي سيوظفه تايلور في نقد الحداثة السياسية<sup>(30)</sup>. وتكمن أهميته في أنه لم يقارنه بمفهوم الأخلاق Moralität فحسب، بل بمفهوم الاغتراب Alienation أيضاً، وبهما حاول إبراز الدور الأساسي لمفهوم الحياة الأخلاقية في صياغة نقد الحداثة السياسية. فما الذي يميّز هذا المفهوم في نظر تايلور؟

يُفرّق هيغل، كما فعل ذلك كثير من الفلاسفة، وذلك منذ هيوم على أقل تقدير، بين ما هو موجود، أو قائم، وما يجب أن يكون في الحياة السياسية والاجتماعية. وتنتمي الحياة الأخلاقية إلى ما هو موجود، وتلزمنا بأن تتمثّل في ما هو موجود بالفعل، وهي بذلك تربط الفرد بمجتمعه. ويظهر هذا الرابط من خلال الالتزامات التي يخضع لها الفرد، وهي التزامات تستند إلى المعايير الاجتماعية والعادات الراسخة. وهذا المعنى استمده هيغل، بحسب تايلور، من قراءته للفلسفة اليونانية، وكما يظهر في فلسفتها السياسية، وفي مفهومها للمدينة بشكل خاص polis، بما هي وحدة تعبيرية بين المواطن والمدينة. كان الناس، أو بالأحرى المواطنون اليونانيون في تلك الحقبة التاريخية، يرون في الحياة الجماعية لمدينتهم "جوهرًا ومعنى حياتهم الخاصة، وقد سعوا للمجد في الحياة العامة وخدمة هذه المدينة، ووجدوا مكافأتهم في قوّتها وسمعتها، كما وجدوا الخلود في ذكراها"<sup>(31)</sup>. وهو ما يعني أن تايلور يستخدم مفهوم الحياة الأخلاقية عند هيغل لتأكيد أهمية الروابط الاجتماعية والالتزامات المجتمعية في تشكيل الهوية الفردية ونقد الحداثة السياسية، وذلك في مقابل الأخلاق أكثر تركيزًا على الاستقلالية الفردية والواجبات الشخصية. ويمكن القول إن الاستقلالية الذاتية لدى كانط تُعدّ عند هيغل قيمة غير تاريخية Anhistorique، وهذا هو الانتقاد الرئيس الذي يوجهه هيغل إلى فلسفة كانط السياسية، أي تجنب أي إشارة إلى واقع الأشياء، لأن معيار العدالة يجب أن يكون، وفقًا لكانط، صوريًا بحثًا. من هنا، يمكننا القول إن الاستقلالية الأخلاقية لا تُكتسب إلا إذا كانت فارغة. وما كان يهم هيغل هو أن يكون لهذه الاستقلالية مضمون محدد، بدلًا من أن تكون فارغة وعامة، ما يسمح بإزالة غياب الأساس للفعل. ويظهر توافق الإنسان والمدينة الذي أراد هيغل إبرازه، من خلال استناده إلى النموذج اليوناني وصياغته مفهوم الحياة الأخلاقية، أهمية المعايير والأهداف الاجتماعية، وكذلك دور أفعالنا في دعم ما هو موجود بالفعل. وبهذه الطريقة، تصبح هذه المعايير والأهداف واقعية من خلال أفعالنا.

(28) Ibid., p. 86.

(29) Ibid., p. 124.

(30) يجب أن نشير إلى أن هذا المصطلح يطرح المشكلات نفسها في الترجمة الفرنسية، لذا فضّل المترجم الاحتفاظ بالكلمة الألمانية. ففي تقديره، لا تستوفي كل المقابلات الفرنسية المعنى الألماني، ومن هذه المصطلحات التي اقترحها: الخلقية Ethicite، والأخلاق الموضوعية Ethique objective، والأخلاق العملية Ethique pratique، والأخلاق الاجتماعية Ethique sociale. ينظر:

Ibid., p. 83.

(31) Taylor, *Hegel et la société moderne*, p. 84.



ومن دون ذلك، ستبقى هذه المعايير والأهداف ضمن نطاق نظري فارغ، أو تبقى غير محققة. وهكذا يمكن فهم النقد الذي وجهه هيغل إلى كانط في هذا السياق، في افتقار الالتزام الأخلاقي إلى الدعم الفعلي، بسبب رفض قبول المحتوى الوحيد الصالح، ذلك الذي يأتي من المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد.

كما يجب أن نشير إلى مفهوم الاغتراب الذي اهتم به تاييلور، والذي يحتاج في الحقيقة إلى تحليل مفصل، لا يتسع له المجال في هذه الدراسة، إلا أنه مفهوم ملازم للحياة الأخلاقية، ذلك أنه إذا كان المفهوم الأخير يشكل عنصرًا مشتركًا بين مختلف قراءات الفلسفة الاجتماعية، فإن المفهوم الأول يشكل عنصرًا فارقًا بين قراءات الفلسفة الاجتماعية، بخاصة بين تشارلز تاييلور وهونيث، وذلك بحكم أنهما الأكثر اهتمامًا بقراءة هيغل، مقارنة ببقية قراءات الفلسفة الاجتماعية. يرى تاييلور أن مفهوم الاغتراب يُستخدم للإشارة إلى حالة ينقطع فيها هذا الارتباط التعبيري بين الفرد ومجتمعه. ويمكن ترجمة هذا الانقطاع كالتالي: لم يعد الفرد يتعرف إلى نفسه في المعايير والأعراف السائدة، أي يفقد الوحدة التعبيرية. وفي هذا السياق، تظهر النزعة الفردية Individualisme، حيث لم يعد الأفراد يتعرفون إلى حياتهم في المجتمع الذي ينتمون إليه، وذلك لأنهم يعيشون في حالة من الانطواء الذاتي، ولأن الفرد توقف عن إدراك هويته من خلال تجربته المجتمعية العامة، بل - أكثر من ذلك - تبدو له هويته شأنًا خاصًا لا علاقة له بالجماعة التي ينتمي إليها. وفي مثل هذا الوضع من التفكك، تسود الأخلاق الذاتية، في مقابل الحياة الأخلاقية التي تكتسي قيمة أولية عند هيغل، لأنها تتجلى في إطار دولة "عقلانية"، حيث يتعرف الأفراد إلى أنفسهم في ممارساتها، وكذلك في مؤسساتها أو معاييرها، التي تحدد هويتهم، بحسب تاييلور<sup>(32)</sup>، وهنا يطرح سؤال الحرية ومفهومها.

يرى تاييلور أنه لا يمكن النظر إلى الحرية إلا ضمن وضعية معينة، ووعي معين بالعالم، وأشكال الحياة، وأن ما يُسمى الحرية الكاملة هي عبارة عن حرية "خاوية"، حيث لن يوجد شيء يستحق أن تُعزى إليه قيمة. وسيكون "الأنا" الذي يفوز بحريته من خلال تحييد كل العقبات والعراقيل "أنا" فاقداً كل صفة، ومجرداً نتيجةً لذلك من كل هدف أو قصد محدد"<sup>(33)</sup>. وما هو على المحك هنا، وفقًا لتاييلور، هو التصور الحديث للحرية الذي يظهر، بدرجات متفاوتة، بوصفه استقلالاً ذاتياً، أو حرية سلبية<sup>(34)</sup>، لا تجد تحقيقها إلا بالتححرر من كل ارتباط، ومن كل سياق، ومن كل مُعطى، ويتم استيعابها أحاديًا باعتبارها مجرد قيود<sup>(35)</sup>. وفي مقابل هذه الحرية، يدافع تاييلور عن الحرية السياقية، إن صحّت العبارة، التي لا تعني بالضرورة التخلي عن الذاتية، بل تحديدها بدقة، وذلك من خلال ربطها بحياتنا بوصفنا

(32) Ibid., p. 94.

(33) Ibid., p. 157.

(34) مفهوم الحرية السلبية والإيجابية قال به الفيلسوف إيزايا برلن، ووظفه تاييلور في تحليلاته لها. ينظر: إيزايا برلن، الحرية: خمس مقالات عن الحرية، ترجمة زين الحاج (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2014)، ص 39-67. وكذلك تشارلز تاييلور في كتابه: حرية المحدثين. ينظر:

Charles Taylor, *La liberté des modernes*, Philippe de Lara (trad.) (Paris: PUF, 1999), pp. 255-283.

(35) Taylor, *Hegel et la société moderne*, p. 155.

كائنات اجتماعية ومتجسدة، ومن دون اختزالها لتكون مجرد وظيفة للطبيعة المجسدة<sup>(36)</sup>. وهذا، كما لاحظ ذلك تايلور، يُعيدنا مباشرةً إلى هيغل ومحاولته تصوّر مثل هذه الذاتية المتجسدة التي تجد حريتها مرتبطة بالحياة والطبيعة والمجتمع، حيث تتغذى منها، وتتطور من خلالها. ولقد سمحت هذه القراءة لتايلور بالاعتماد على مبدأ أساسي في الأنطولوجيا الاجتماعية، يفيد أنّ اللغة تشكل الواقع، وذلك وفقاً لمفهوم في اللغة طوره الفيلسوف الأميركي جون سورل John Searle انطلاقاً مما يعرف في فلسفة اللغة بنظرية الألعاب عند لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951) (الثاني)<sup>(37)</sup>، ليشمل جميع الممارسات الاجتماعية الـ "محكومة بالقواعد"<sup>(38)</sup>. ولقد قاده هذا الطرح إلى تأكيد وجود معانٍ بيندائية تُعتبر مكونة للنسيج الاجتماعي الذي يتموضع فيه الأفراد ويتصرفون. والأهم من ذلك، يُميّز بين نوعين من المعاني: "المعاني المشتركة"، الناتجة من تلاقي المعتقدات الفردية، و"المعاني العامة" التي يعتبرها أكثر أصالة، لأنها تنبع من "وعي مشترك" وتشكل أساس الجماعة<sup>(39)</sup>. وعلى هذا الأساس من التحليل، خلص تايلور، وذلك في إشارة واضحة إلى صيغة "فلسفة الروح" عند هيغل، إلى أن لدينا وعياً بالعالم من خلال "نحن"، قبل أن يكون لدينا وعيٌ من خلال "الأنا"<sup>(40)</sup>.

بناء على هذا التصور، سواء في ما يتعلق بالحياة الأخلاقية أو الاغتراب أو الحرية، طور تايلور نقداً لنظرية أولوية الحقوق الفردية، مستهدفاً التصوّر الراديكالي الذي قدّمه روبرت نوزيك Robert Nozick (1938-2002) في كتابه: *الفوضى، والدولة، واليوتوبيا*<sup>(41)</sup>، ليؤكد أن هذه النظرية تفترض رؤية "ذرية" للمجتمع، بصفته اجتماعاً لأفراد موجودين بطبيعتهم بهذه الصفة، ولا تهتم هذه الرؤية بعلاقة الحقوق بالالتزام والانتماء إلى نوع الحياة الاجتماعية الذي يجعل من الممكن المطالبة بها. وإنه إذا كانت الحقوق في المجتمع الذي نعيش فيه تشكّل جزءاً أساسياً من هوية الأفراد، فيجب علينا ألا ننسى أن لها، مثل أي تحديد معياري، "علاقات اجتماعية"<sup>(42)</sup>. وهنا نلتقي بالأطروحة الهيغلية القائلة بعدم قابلية الفصل بين الحقوق والواجبات في سياق الحياة الأخلاقية الحديثة. وهذا يعني أن تايلور ينتقد الجانب الفردي في مفهوم العدالة والقانون عند الليبراليين، بخاصة عند الليبرالية، كما ينتقد فكرة حياد الدولة التي يجب التخلي عنها لمصلحة ما يُسمّى "سياسة الخير المشترك"، وذلك لأن فكرة حياد الدولة تقوّض المعنى الجماعي للخير المشترك، وهو معنى ضروري حتى يقبل المواطنون تحمّل التضحيات

(36) Ibid., p. 167.

(37) في هذا الموضوع، ينظر: الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، ط 3 (الكويت: دار صوفيا، 2018)، ص 162-174؛ أما مفهوم اللغة عند تايلور، فيحتاج إلى بحث موسع، ويمكن العودة إلى كتابه الأساسي في اللغة: *تشارلز تايلور، حيوان اللغة: الشكل الكامل لقدرة الإنسان اللغوية*، ترجمة حسام نايل (الرياض: دار معنى، 2021)، ص 15-67؛ وأما بالنسبة إلى الصلة بين تحليله وتحليل سيرل، فيمكن العودة إلى: جون سيرل، *بناء الواقع الاجتماعي من الطبيعة إلى الثقافة*، ترجمة حسنة عبد السميع (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012).

(38) Taylor, *La liberté des modernes*, pp. 162-163.

(39) Ibid., p. 169.

(40) Ibid., p. 171.

(41) ينظر: روبرت نوزيك، *الفوضى، الدولة، اليوتوبيا*، ترجمة عبد الكريم ناصيف (بيروت: دار الفرق، 2019).

(42) Taylor, *La liberté des modernes*, p. 237.

التي تقتضيها منهم الدولة، ولأن المواطنين لن يتماهوا: "مع الدولة، ولن يذعنوا لأوامرها إلا إذا بدا لهم أن نمطاً من الحياة المشتركة هو تجسيد للخير الأسمى، فإن كلاً من استقراره وازدهاره حينئذ يصبح قيمة في ذاتها لديهم، وليس وسيلة لتحقيق رؤيتهم الشخصية والفردية للخير فحسب، أو مجرد مجموع حسابي لتلك الرؤى"<sup>(43)</sup>. ومن هنا ينتصر لحقوق الأقليات، باعتبارها حقوقاً جماعية، وذلك من خلال دفاعه عن سياسة الاعتراف بالتعدد الثقافي الذي يسم مجتمعاتنا المعاصرة ويطبّعها بطابعها الخاص، وكذلك بحكم أن عملية بناء الهوية الفردية أو الذاتية، لا يمكن أن تتم خارج نظام اجتماعي وأخلاقي معيّن. ومثلما يختلف عن الطرح الليبرالي في مسألة أولوية الخير على العدل والحق، فإن المعنى الأولي للاعتراف يقتضي طلب الاعتراف، بمعنى الاعتراف المتبادل، وعندما يكون الاعتراف مفهوماً على هذا النحو، فإنه يكتسب معنى العدل<sup>(44)</sup>. ويمكن المؤسسات الأكثر تفهماً للانتماءات الثقافية وهويات الأفراد، والمتحررة من سياجاتها، أن تشجع على الانخراط والمشاركة، من خلال فرضية يطرحها تايلور ترى أن الاعتراف بالهوية سيؤدي إلى إحياء المشاركة المدنية التي يُفضّلها الشعور بالانتماء المشترك إلى المؤسسات والمجتمع وجماعة المصير، وذلك بعيداً عن المفهوم الليبرالي للفردانية.

هذا يعني أن سياسة الاعتراف بالمطالب المشروعة تعني الإقرار بنوع من العدالة الاجتماعية، على الرغم من كونها لا تتصل بالحقوق الفردية العالمية التي تُحدّد مجتمعاً عادلاً، بل إنها تتعلق بالحقوق الجماعية التي تسمح بقيام مجتمع خير. فإذا كان العدل يتحدّد من الوجهة الكونية، بناءً على الحقوق الفردية، وأن الخير العام لا يمكن قبوله إلا إذا توافق مع احترام حرية الفرد، بمعنى القول بأولوية العدل على الخير، فإن تايلور يعترض على هذا الموقف بحجتين تهدفان إلى استحالة الفصل بين العدل والخير: تتضمن الحجة الأولى أن المسائل المتعلقة بالعدل ليس لها دائماً القيمة نفسها، بل تكون لها قيمة في إطار الخير. يقول: "نجد تحت اسم العدل شتى القيم التي تبدأ من الحقوق الأساسية للإنسان، والحماية من الاستغلال، وإلى غاية السؤال: هل أنجزت نصيبك من الأعمال المنزلية في الأسبوع الماضي؟"<sup>(45)</sup>. يُبين هذا النص تعدد قيم العدل، وأن تحديدها مرتبط بما نعتبره خيراً بالنسبة إلينا. وتتمثل الحجة الثانية في أن كل تحديد للعدل يفترض سلفاً معايير مسبقة. يقول: "لا يمكن أن نؤكد الحقوق من دون أن نؤكد قيم بعض القدرات الإنسانية. فمثلاً، عندما يحدد يورغن هابرماس العدل بطريقة إجرائية تواصلية، أو عندما يحدد رولز العدل بطريقة إجرائية تحظى بالإجماع، فإن الأول يفترض قيمة اللغة والثاني قيمة العقل"<sup>(46)</sup>. إن هذه الحجة التي تربط بين الحق والقدرة تهدف إلى إعطاء الحق صبغةً نسبية، أو إنها تفضي إلى القول، بمعنى آخر، إن المعايير مشروطة بقدرات، ومن ثم فإنه لا يمكن القول إنها خاطئة كلية أو صحيحة كلية، وهذا يسمح بربط العدل بالخير بما هو خاص

(43) Ibid., p. 213.

(44) Emmanuel Renault, *L'expérience de l'injustice, Reconnaissance et clinique de l'injustice* (Paris: La Découverte, 2004), p. 61.

(45) Taylor, *La liberté des modernes*, p. 45.

(46) Ibid., p. 51.

بتصور هوية خاصة، وجماعة معينة، مثله في ذلك مثل الحق واللغة، أو الحق والعقل. وهو ما يعني نوعاً من النقد للكونية والإجرائية، أو نقد التحديد الليبرالي للعدل القائم على الحقوق الفردية والكونية. وبناءً عليه، فإن النتيجة التي يخلص إليها تايلور، يمكن صياغتها على النحو الآتي: بما أن العدل محدد بالخير، وبما أن الخير محدد تاريخياً، فإن العدل، بما في ذلك العدل التوزيعي، يجب أن يتحدد وفقاً للمعطيات التاريخية. يقول: "لا يمكننا أن نحدد عدالة توزيعية من دون أن نأخذ في الحسبان الثقافة والتقاليد ونمط حياة المجتمع المعني"<sup>(47)</sup>. وبالطبع، فإن تحديد العدل، وفقاً للخير التاريخي، يؤدي إلى موقف نسبي مفاده أن العدل يرتبط بسياق ثقافي وتاريخي.

### ب. أكسيل هونيث والقراءة المعيارية

يمكننا القول إن فلسفة هونيث كلها تصدر عن قراءة معينة لفلسفة هيغل، وتستلهمها في كل ما يتعلق بقضايا الفلسفة الاجتماعية، ومنها فلسفة القانون التي ناقشها في الكثير من نصوصه ودراساته، بخاصة في كتابين أساسيين: *أمراض الحرية* (2001) و*حق الحرية* (2011)، إضافة إلى بحوث أخرى ذات صلة بهيغل وفلسفته. ويُعدّ ما قدّمه في كتابه الأول *أمراض الحرية* بمنزلة تحيين لفلسفة القانون عند هيغل، بخاصة أنه ينطلق من فكرة أساسية هي النظر في "فلسفة القانون عند هيغل بوصفها نظرية في العدالة"<sup>(48)</sup>، وأن هذه النظرية ذات طبيعة معيارية، ترتبط بالمؤسسات. ثم إن كتابه الثاني *حق الحرية* يمثل تجديدًا لمفهوم الحرية، باسم الحرية الاجتماعية، وذلك على الرغم من إقراره أن فلسفة القانون عند هيغل لم يكن لها تأثير في النقاش الفلسفي السياسي المعاصر، باستثناء ما قدّمه تايلور في كتابه: *هيغل* (1975)، و*هيغل والمجتمع الحديث* (1979)<sup>(49)</sup>.

يصطلح هونيث في قراءته فلسفة القانون عند هيغل مقولة "إعادة البناء المعياري" *Reconstruction normative*<sup>(50)</sup>، ما يعني أنه لا يقطع مع الفلسفة السياسية المعيارية، بل يحاول تعديلها، حيث تأخذ في الحسبان ما قدّمه هيغل باسم الأخلاق والحياة الأخلاقية التي تعطي المؤسسات الضامنة للحرية الأولوية، مقارنة بالمعايير، على الرغم من العلاقة القائمة بينهما<sup>(51)</sup>. وليست الدولة شيئاً آخر غير نظام اجتماعي ومؤسسة قانونية، لا يمكن تسويقها، إلا إذا كان في إمكانها أن تنمي الحرية الفردية لكل مواطن من مواطنيها. وهذا ما تؤكدته الفقرة (4) من كتاب مبادئ *فلسفة الحق*: "إن الحق-القانون هو مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل"<sup>(52)</sup>. وإذا كان القانون هو

(47) Ibid., p. 53.

(48) Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté, Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Franck Fischbach (trad.) (Paris: La Découverte, 2008), p. 5.

(49) Ibid., pp. 21-22.

(50) Axel Honneth, *Ce que social veut dire, I. le déchirement du social*, Pierre Rusch (trad.) (Paris: Gallimard, 2013), p. 117.

(51) Ibid., p. 111.

(52) Ibid.

مملكة التحقق الذاتي الفردي، فإنه يجب عليه ألا يقتصر على مبادئ عامة تضمنها الدولة أو يختزل فيها، بل يجب أن يتعدى ذلك إلى مجال المؤسسات في المجتمع؛ وذلك لأن الشخصية القانونية أو الذات الأخلاقية في نظر هيغل لا يمكنها أن تثبت بصفة دائمة معايير تصرفها من دون الأخذ في الحسبان السياق التاريخي المتمثل في العادات والتقاليد والمؤسسات الاجتماعية. وبناء عليه، فإنه، من أجل تفادي أمراض الفردانية المعاصرة أو تجنبها، يرى هيغل، في نظر هونيث، أن الفردانية تتم عبر التنشئة الاجتماعية Socialisation، وهو ما يقرؤه في الحياة الأخلاقية التي تحوّلت إلى طبيعة ثانية. وهذا يعني أن مبادئ فلسفة القانون تقدم لنا ما يُسمّيه هونيث الفردنة الاجتماعية Individualisation sociale، ومكوناتها الأساسية للمشكلة للحياة الأخلاقية، ألا وهي الأسرة والمجتمع المدني والدولة. وهذه هي العناصر التي تشكل نظرية الاعتراف بما هي نظرية في العدالة، وأعني بها الفضاء الحميمي، والفضاء القانوني، والفضاء التضامني<sup>(53)</sup>.

من هنا يرى هونيث أن أصالة فلسفة هيغل القانونية تكمن في مفهومها للعلاقة بالآخر، أو ما يصطلح عليه بمصطلح البينذاتية الذي يشير إلى أن التفاعلات بين الأفراد ليست مجرد تبادلات سطحية، بل هي عمليات معقدة، يتم فيها التعبير عن الذات وتكوين الهويات من خلال التفاعل مع الآخرين، وأن العلاقة البينذاتية ليست تعبيراً عن الذات فحسب، بل هي أيضاً مجالاً يتم فيه تحقيق الحرية والاعتراف المتبادل، وشرطاً لتحقيق الحرية في المجتمعات الحديثة. يقول: "إذا كانت الحرية الفردية تتميز أولاً وقبل كل شيء بـ 'الوجود مع الذات في الآخر'، فإن عدالة المجتمعات الحديثة تُقاس بمدى قدرتها على ضمان الشروط اللازمة لهذه التجربة التواصلية Expérience communicationnelle بصفة متساوية لجميع أعضائها، ومن ثمّ جعل المشاركة في علاقات التفاعل غير المشوّهة ممكنة للجميع. وبهذا المعنى، يمكن القول إن هيغل، باسم الحرية الفردية، يصف العلاقات التواصلية بأنها خيارات أساسية Biens fondamentaux يجب أن تمتلكها المجتمعات الحديثة من منظور العدالة"<sup>(54)</sup>. وهو ما يعني أن تحقيق العدالة في المجتمعات الحديثة يعتمد على ضمان تمكين جميع الأفراد من المشاركة في تفاعلات غير مشوّهة، حيث تعتبر هذه التفاعلات بمنزلة خيارات أساسية للمجتمع. ومما لا شك فيه أن هذا الفهم يبرز أهمية البنية التحتية الاجتماعية والمؤسسية التي تتيح للفرد تحقيق حريته من خلال التواصل والاعتراف المتبادل داخل المجتمع، وذلك لأن مفهوم التجربة التواصلية يفيد أننا لا نتحرر وحدنا، أو بوصفنا أفراداً معزولين أو منفصلين بعضنا عن بعض، بل نتحرر معاً، أو نتحرر مع الآخر، وذلك ضمن هيئات الحياة الأخلاقية؛ أي العائلة والمجتمع المدني وعالم العمل والتبادل الاقتصادي والدولة. وتشكل هذه العناصر في نظر هونيث بنى تواصلية Structures communicationnelles<sup>(55)</sup>.

(53) أكسل هونيث، الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المكتبة الشريفة، 2015)، ص 169-238.

(54) Honneth, *Les pathologies de la liberté*, p. 57; Axel Honneth, "Justice et liberté communicationnelle. Réflexions à partir de Hegel," in: Alain Caille & Christian Lazzari, *La reconnaissance aujourd'hui* (Paris: CNRS Editions, 2009), p. 59.

(55) Caille & Lazzari, p. 59.

وإذا كان من البين أن هونيث يستعمل المفهوم المركزي في فلسفة أستاذه يورغن هابرماس Jürgen Habermas، ونعني بذلك مفهوم التواصل في قراءة فلسفة القانون عند هيغل، فإن ثمة خلافات أساسية بينهما، ليس أقلها مرجعية التأسيس ومكونات النظرية والموقف من اللغة وفعل التواصل نفسه، ومفهوم الحرية، بخاصة الحرية الاجتماعية.

وإذا كان المجال لا يسمح بعقد مقارنة بينهما، فإنه من الضروري الإشارة إلى أن هدف هونيث من قراءة فلسفة القانون عند هيغل هو بناء نظرية في العدالة الاجتماعية داخل النظرية الاجتماعية، وذلك من خلال العلاقات البينداتية، وأنه في الوقت الذي يعمل هابرماس على إعطاء الأولوية للعلاقات التواصلية، يعمل هونيث على إعطاء علاقات الاعتراف الأولوية، وبيان أن محدودية الفلسفة السياسية المعاصرة تكمن في كونها مبنية على مبادئ معيارية بحثية، وأنها منفصلة عن ممارسة التحليل الاجتماعي<sup>(56)</sup>. وبناءً عليه، إذا كان كانط يُلهم أنصار الفلسفة المعيارية البحثية، فإن هيغل يقودنا نحو التفكير في المبادئ المعيارية القائمة على التحليل الاجتماعي. وإذا كان لدى الميراثين حقيقة مشتركة مفادها أن نظرية العدالة هي قبل كل شيء نظرية معيارية، فإنهما يختلفان في كون الميراث الكانطي صاغ هذه المبادئ بصفة مستقلة عن الأخلاق المتضمنة في الممارسات والمؤسسات المعطاة، وهي ليست سوى تطبيقها في الواقع الاجتماعي بعدئذا، في حين تؤدي فلسفة القانون عند هيغل دوراً أساسياً في التفكير في العدالة، لأنها محاولة لإعادة بناء المؤسسات التي تضمن الحرية على أساس العلاقات الاجتماعية السائدة في عصره. وإن أهم ما تركه لنا هيغل هو السياق الاجتماعي للمبادئ المجردة للعدالة الحديثة، وهو ما يسميه "التحليل المحايث" Immanence لنظرية العدالة الاجتماعية، مع ضرورة "تطوير نظرية في العدالة، مبنية على الشروط البنيوية المسبقة لمجتمعنا"<sup>(57)</sup>.

ومع ذلك، فإن ثمة تحدّياً أو إخراجاً نظرياً يبقى قائماً في نظرية العدالة عند هيغل، يتمثل في: كيف يمكن تجاوز التعارض القائم بين دولة تسلّطية، كما يقدمها هيغل، واستقلالية الفرد، هذه الاستقلالية التي تُعدّ حقاً طبيعياً؟ إن الجواب عن هذا الإخراج يكمن في مفهوم الروح الموضوعي الذي يمكن القول إنه يمثل عالم الثقافة، والذي يُعدّ طبيعة ثانية، حيث نجد إجابة واضحة عند هيغل وفي الفقرة (4) من كتابه الذي يؤكد فيه أن للقانون مكانته وأرضيته في الإرادة، وهو ما أشرنا إليه في المبحث الثاني من هذه الدراسة، وأن هذه الإرادة حرة، إلى درجة أن هذه الحرية تشكل جوهرها ووجهتها<sup>(58)</sup>. وبناءً عليه، فإن نظرية العدالة لا يمكن إلا أن تكون نظرية في الحرية، وليست نظرية في التسلّط. لكن واجب هذه الإرادة أن تطيع قوانين الدولة، ما دامت العلاقة بين الحرية والسلطة هي علاقة الوسيلة بالغاية. فإذا كانت السلطة وسيلة، فإن الحرية هي الغاية. وبناءً على هذه القراءة، فإن الذين لا يرون في هيغل إلا ذلك المدافع، بلا تحفّظ، عن السلطة، يتجاهلون أنها لم تكن غاية في ذاتها عنده، بل

(56) حول العلاقة بين نظرية العدالة الاجتماعية بوصفها معياراً، والتجربة الاجتماعية المعيشة، يمكن العودة إلى الدراسة المتميزة التي قدّمها الفيلسوف الفرنسي إيمانويل رونو في كتابه: تجربة الظلم. ينظر: Renault.

(57) Honneth, *Ce que social veut dire*, p. 127.

(58) Ibid., p. 125.



كانت وسيلة، وأن القانون هو تجسيد للحرية، وأن الغاية النهائية، وذلك من خلال تسلسل عناصر فضاء الروح الموضوعي، هي الإرادة الحرة، وهذا ما يتفق، بمعنى ما، مع ما ذهب إليه كاسيرر، كما بينا ذلك في المبحث الأول من هذه الدراسة. والسؤال الذي يفرض نفسه هو: هل يضمن الروح الموضوعي، ومنه القانون، تحقيق هذه الغاية؟ ومن يمثل هذه الإرادة الحرة، ونحن نتحدث عن الروح الموضوعي؟ يثبت هونيث أن الإرادة الحرة لا تظهر في التحليل الأخير إلا في الفرد أو الشخص على وجه التحديد، وأن الغاية التي تسعى لها هذه الإرادة الفردية الحرة هي التحقيق الذاتي *Autoréalisation* (59). وبهذا المعنى، فإن نظرية هيغل في فلسفة القانون هي نظرية في العدالة القائمة على حرية الإرادة. يقول هونيث: "الأمر متروك لفلسفة الروح الموضوعي لإعادة بناء الخطوات الضرورية التي تصل من خلالها الإرادة الحرة إلى كل إنسان، في الوقت الحاضر، إلى الواقع الفعال [...] وبالاتفاق مع روسو وكانط ويوهان غوتليب فيخته Johann Gottlieb Fichte، يبدأ هيغل من الفرضية التي بموجبها لا يمكن اعتبار كل التحديدات الأخلاقية أو القانونية، شرعية، إلا بقدر ما تُعبّر عن استقلال ذاتي *Autonomie* للإنسان أو تقرير مصيره *Autodétermination*" (60). ومن دون احترام هذه القاعدة أو المبدأ، فإنه لا يمكن تصوّر القانون على أنه الفضاء الخاص لتحقيق الإرادة الحرة.

لم يكتفِ هونيث بهذه القراءة المعيارية لفلسفة القانون عند هيغل، بل إنه توسّع فيها أكثر في كتابه الأساسي حق الحرية الذي يستحق مناقشة خاصة، وذلك نظراً إلى أهمية النظرية التي يُقدّمها، لكن في سياق بحثنا هذا، سنكتفي بمفهوم الحرية الاجتماعية، وذلك لأنها العنصر المكمل للقراءة المعيارية التي يقترحها. تقوم فكرة الحرية الاجتماعية على نقد مبدأ أولوية الحرية الفردية في النظرية الليبرالية، وذلك لأن هيغل أجرى ترابطاً جدلياً بين الفرد والمجتمع باسم الاعتراف، وهو ما يصطلح عليه هونيث العلاقة البنّائية، ثم لأن "فلسفة القانون عند هيغل ليست نظرية معيارية للدولة الليبرالية فحسب، بل تريد أن تكون في الوقت نفسه تشخيصاً لخطر تطوّر منحرف للمجتمع" (61) أيضاً. وهو ما يؤدي إلى ربط نظرية الحرية بالتحليل الاجتماعي، أو دراسة الحرية بما يسمى في الفلسفة الاجتماعية "الأمراض الاجتماعية" *Les pathologies sociales*، وفي مقدمتها النزعة الفردية المفرطة التي تسم المجتمعات الغربية المعاصرة.

يناقش هونيث الحرية الاجتماعية انطلاقاً من الحرية السلبية، كما قدّمها توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679) (62)، حيث تُفهم الحرية باعتبارها غياب القيود الخارجية على الفرد، ثم ينتقل بعد ذلك إلى الحرية التأملية عند روسو وكانط (63)، حيث تشمل الحرية على القدرة على التفكير والتأمل الذاتي واتخاذ قرارات مستنيرة بناءً على العقل، ثم يصل إلى الحرية الاجتماعية

(59) Ibid., p. 119.

(60) Ibid., p. 120.

(61) Axel Honneth, *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthique démocratique*, Frédéric Joly & Pierre Rusch (trad.) (Paris: Gallimard, 2001), p. 11.

(62) Ibid., pp. 36-37.

(63) Ibid., pp. 54-55.

كما صاغها هيغل، حيث تُفهم الحرية باعتبارها تحقيق الذات داخل الإطار الاجتماعي، وفيه تتجاوز الحرية الفهم الفردي، لتشمل العلاقات الاجتماعية والمؤسسات التي تتيح للأفراد الاعتراف المتبادل وتحقيق الذات. ويجادل هونيث في أن هذا الفهم للحرية هو الأكثر اكتمالاً وواقعيةً، لأنه يأخذ في الحسبان البعد الاجتماعي للحرية وكيفية تحقيقها في سياق التفاعلات والعلاقات الاجتماعية. وبهذا النهج، يُعزّز هونيث مفهوم الحرية الاجتماعية إطاراً يمكن من خلاله فهم العدالة وتحقيقها والاعتراف المتبادل في المجتمع الحديث، مؤكداً أهمية البعد الاجتماعي والمؤسسي في تحقيق الحرية الفردية. وباستلزام هيغل الذي يعتبر أن الحرية تكمن في "أن تكون مع نفسك في الآخر"، يستخلص هونيث الفكرة القائلة إن الاعتراف شرط ضروري لتحقيق الحرية الفردية جماعياً، مع فارق بسيط يتمثل في أن الاعتراف البيني أصبح متجذراً في سلسلة من الممارسات والمؤسسات التي تضمن استقراره. وبهذا النهج، يُعزّز هونيث فكرة أن الحرية الفردية لا يمكن تحقيقها إلا في سياق اجتماعي، حيث يعترف الأفراد بعضهم ببعض، ويتفاعلون داخل إطار مؤسسات تدعم هذه العلاقات وتثبتها، وهو ما يؤكد أن هذا الفهم يتجاوز المفاهيم الفردية للحرية، ليشمل الأبعاد الاجتماعية والمؤسسية التي تجعل الحرية الاجتماعية ممكنة بالفعل.

وبهذا الطرح، نفهم أن العدالة الاجتماعية عند هونيث تتجلى، عندما يتمكن الأفراد من تحقيق حرياتهم الفردية، من خلال المشاركة في مؤسسات وممارسات اجتماعية تُعزّز الاعتراف المتبادل والتكامل بين الحريات. ولا توفر هذه المؤسسات إطاراً قانونياً وسياسياً فحسب، بل تُسهم أيضاً في بناء مجتمع، حيث يتمكن الأفراد من العيش بحرية والتفاعل، على نحو يُكمل حريات الآخرين<sup>(64)</sup>، ولأن النظرية الأخلاقية الحديثة تسعى لدمج القيم الأخلاقية والاجتماعية في بنية المؤسسات والممارسات الاجتماعية، حيث تعكس التكامل بين الحرية الفردية والعدالة الاجتماعية. وبهذا يمكن أن يشعر الأفراد بأن حرياتهم الفردية مرتبطة ومتكاملة مع حريات الآخرين، ما يخلق نظاماً اجتماعياً عادلاً وشاملاً للجميع.

يقوم مفهوم العدالة الاجتماعية، بما هو اعتراف، على أطروحة مفادها أن التطلعات الأخلاقية المصوغة من الذوات الاجتماعية تقوم على الاعتراف الاجتماعي من الآخر. وتتضمن هذه الأطروحة نتيجتين أساسيتين: أولاًهما، تأكيد الطابع الأخلاقي للفاعلين الاجتماعيين أو الذوات الاجتماعية. وثانيتهما، اندماج الأخلاق في المجتمع. وبالنسبة إلى النتيجة الأولى، فإن تشكيل الهوية الفردية تدعمها وتساندها، وذلك لأن هذه الهوية تتشكل اجتماعياً عبر عمليات اجتماعية عديدة، منها على سبيل المثال لا الحصر، دور التربية والتعليم، وهذا يعني وجود علاقة بين العمليات الاجتماعية ومسألة الاعتراف. ينجم عن هذا أن عدل مجتمع معين "يقاس بدرجة ضمانه لشروط الاعتراف المتبادل التي تسمح بتشكيل الهوية الشخصية وازدهار الفرد"<sup>(65)</sup>. كما أن الخيارات ليست خيارات مادية ونفعية فحسب، بل هي خيارات ثقافية ورمزية. وفي هذا السياق، يستعمل هونيث مصطلحاً له دلالة خاصة؛ مصطلح المصلحة المتعالية *Intérêt transcendantal*، كما يؤكد بخاصة أهمية المصلحة في الانعتاق

(64) Ibid., p. 86.

(65) Axel Honneth, "Justice et reconnaissance," *Le Passant*, vol. 3, no. 38 (2002), p. 31.

والازدهار Intérêt d'émancipation من حيث هي وجهة ضد أشكال التفاوت والإقصاء والإذلال الاجتماعي. وبناءً عليه، فإن الحياة الأخلاقية، في نظره، يجب أن تتحقق في ثلاثة فضاءات أساسية: الحب والمساواة والتقدير، وهي تعبير عن تلك النماذج الثلاثة التي تشكل نظرية الاعتراف التي درسها انطلاقاً من هيغل وغيره من الفلاسفة، ومن أن العدل يجب أن يؤسس على علاقات الاعتراف المتبادل داخل المجتمع<sup>(66)</sup>. وإنه إذا كانت الحياة الأخلاقية تُحيل إلى نوعية علاقات الاعتراف، وإلى إمكانية تحقيق الاستقلال الذاتي، فإن المبادئ المعيارية التي يجب احترامها هي: الحاجة في العلاقات العاطفية أو الحب، والمساواة في الحقوق على مستوى المجتمع، والتقدير المنصف في علاقات التضامن الاجتماعي<sup>(67)</sup>.

### ج. في القراءة العربية لفلسفة القانون عند هيغل

لا خلاف في اهتمام الفكر الفلسفي العربي المعاصر بفلسفة هيغل تأليفاً وترجمة وتوظيفاً<sup>(68)</sup>، بخاصة من حيث ارتباطه بالفلسفة الماركسية التي شكّلت تياراً أساسياً في الفكر الفلسفي العربي المعاصر<sup>(69)</sup>. وفي تقديري، مهما تعددت القراءات العربية لفلسفة هيغل بعامة، ولفلسفته القانونية بخاصة، فإنه يمكن حصرها في شكلين أساسيين: القراءة الشارحة، والقراءة التأويلية.

يمثل القراءة الأولى عبد الرحمن بدوي، وذلك ضمن مشروعه التأليفي الموسوعي لتاريخ الفلسفة والفلسفة الألمانية على وجه التحديد، حيث خصّ هيغل بثلاثة كتب أساسية، أحدها عن فلسفة القانون والسياسة<sup>(70)</sup>. فبعد مناقشة مقتضبة لبعض مسائل المصطلح في فلسفة القانون عند هيغل، والوقوف عند منزلتها مقارنة بأعماله الفلسفية الأخرى<sup>(71)</sup>، والإشارة إلى السياق التاريخي الذي كُتبت فيه، وذكر بعض الوقائع التي تُعبّر عن حدة الصراع القائم في الجامعة والمجتمع الألمانيين في ذلك الوقت، وأشكال الهجوم الذي تعرّض له هيغل من خصومه، بخاصة المكانة المرموقة التي بلغها في جامعة

(66) Ibid., p. 32.

(67) لمزيد من التفصيل، ينظر: الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2012)، ص 188-198.

(68) ينظر، على سبيل المثال، الملف الذي خصصته مجلة أوراق فلسفية لهذا الموضوع، والذي نقرأ فيه دراسة ترصد بصفة انتقائية أهم ما كُتِب عن هيغل في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. ينظر: "هيغل: مئتي عام من الفينومينولوجيا"، مجلة أوراق فلسفية، العدد 18 (2018)، ص 5-49.

(69) يمكن الوقوف عند هذه الصلة في بعض الترجمات العربية لكتب ماركسية حول هيغل، منها: فرانسوا شاتليه، هيغل، ترجمة جورج صديقي، ط 2 (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976)، ص 170-211؛ روجيه غارودي، فكر هيغل، ترجمة إلياس مرقص، ط 2 (بيروت: دار الحقيقة، 1983)، ص 7-50، وينظر: أيضاً الفصل الثالث، بخاصة "الروح الموضوعي"، ص 121-142؛ لوفيفر وماشيري.

(70) ينظر: بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيغل؛ عبد الرحمن بدوي، فلسفة الفن والجمال عند هيغل (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996)؛ وقبلهما: عبد الرحمن بدوي، حياة هيغل (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1980)؛ إضافة إلى التعريف بهيغل ومذهبه في: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2 (بيروت: المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، 1984)، ص 570-597.

(71) بدوي، حياة هيغل، ص 118.

برلين<sup>(72)</sup>، عرض نص فلسفة الحق، بأقسامه الثلاثة<sup>(73)</sup>، وذلك من خلال خطوتين أساسيتين: ترجمة فقرات نص هيغل، والتعليق عليها. وهكذا، يمكننا القول، إنه إذا كانت هذه القراءة تفيدنا في معرفة فلسفة القانون عند هيغل، فإنها لا تحمل تأويلاً معيناً، بمعنى أنها لا تدافع عن تصوّر أو طرح معين، بل تكتفي بالترجمة والشرح، وفي حالة التعليق، وهي حالات قليلة جداً، فإنها تُحيلها إلى بعض المؤلفين الغربيين الذين اهتموا بفلسفة القانون عند هيغل.

لعل هذا ما حاولت القراءة التأويلية التي قدّمها كل من إمام عبد الفتاح إمام وميشيل متياس تجاوزه، وإن كانتا لا تُحيلان إلى ما كتبه بدوي. ومعلوم أن إمام يُعدّ من أهم المتخصصين في فلسفة هيغل في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، وقدّم دراسات وترجمات عديدة بشأنها، حيث يصح وصفه بالهيجلي العربي المعاصر<sup>(74)</sup>. وإذا كان المجال لا يسمح بالوقوف عند قراءته لهيغل في مختلف تفاصيلها، فإن من المهم الوقوف عند المقدمة التي كتبها لترجمة كتاب أصول فلسفة الحق، وكذلك بعض نصوصه في الفلسفة السياسية.

إن النظر في مجمل نصوص إمام حول هيغل يسمح بالقول إنه يجمع بين القراءة الشارحة والتأويلية،

(72) المرجع نفسه، ص 126. ينقل بدوي عن كريستيان روزنكرانتز Christian Rosenkranz: "على نحو غير مشعور به، وصل هيغل في برلين، بل في بروسيا أيضاً، إلى مكانة عظيمة. لقد صار البذع السائد (الموضة) أن يحضر الناس محاضراته. فالناس من كل الطبقات استمعوا إلى محاضراته. والطلاب من كل أصقاع ألمانيا، ومن كل أمم أوروبا، وخصوصاً بولندا، بل جلس أيضاً يونانيون وإسكندنافيون عند قدميه وأنصتوا في خشوع لكلماته السحرية التي كان يتفوّه بها". ينظر: المرجع نفسه، ص 142. وبحسب هذا التلميذ، فإن الأمر لا يتوقف على علم هيغل وفلسفته، بل على قربه من السلطة أيضاً، بخاصة وزير المعارف. وعلّق بدوي على ذلك بقوله: "وتبدو الظاهرة [ظاهرة إقبال الجمهور] أعجب ما تكون بالنسبة إلى حالة هيغل بالذات، فالرجل - كما رأينا من قبل مراراً - كان عسير النطق، صعب العبارة، عارياً من بلاغة القول [...] فما باله الآن في برلين يتزاحم السامعون بالمنالك للاستماع إليه من كل الطبقات [...]، إنه هو هيغل نفسه، ولكنه كان قبل برلين مجرد أستاذ وفيلسوف محض، أما في برلين، فهو إلى جانب الأستاذ والفيلسوف: رجل السلطان". ينظر: المرجع نفسه، ص 143. وظهر ذلك جلياً في توليه رئاسة جامعة برلين في عام 1830.

(73) يتكوّن كتاب بدوي من فصلين أوليين، عرض في الأول، كما قلنا، مشكلة المصطلح وطبعات الكتاب، وتوقف في الفصل الثاني عند مفهوم القانون، ثم قسّم الكتاب ثلاثة أجزاء، بحسب تقسيم هيغل نفسه للكتاب، أي: القانون المجرد، الأخلاق النظرية، الحياة الأخلاقية، وكل جزء يتكوّن من ثلاثة فصول وتمهيد، ما يعني أن الكتاب يتكوّن من أحد عشر فصلاً. وهو عبارة عن ترجمة وشرح وتفسير لمختلف البنود والملاحظات والتعليقات والإضافات التي يتكوّن منها الكتاب. ويمكن أن نستدل على ذلك بالفصل الثاني من الكتاب الذي يشتمل على البنود والملاحظات والتعليقات والإضافات الآتية: [بند 1، 2، ملاحظة 2، 3، م 3، تعليق 3، 4، 5، إضافة 4، 6، 6، 6، 7، 7، 7، 8، 8، حاشية 8، 9، 9، 9، 10، 11، 11، 12، 12، 13، 13، 13، 13، 14، 15، 16، 17، 18، 18، 19، 19، 20، 20، 21، 21، 22، 23، 24، 25، 26، 26، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33]. ينظر: المرجع نفسه، ص 15-46. ويجب أن نشير إلى أن بدوي يكتفي في بعض الأحيان بالترجمة، لأنه كما يقول عن البند 19، على سبيل المثال: "وهذا البند واضح ليس بحاجة إلى مزيد من التفسير"، ص 33، كما يُحيل في بعض الأحيان إلى الترجمة الإنكليزية التي أنجزها فوكس. ينظر: المرجع نفسه، ص 17؛ وإلى بعض الدراسات الفرنسية، منها أوجين فلايشمن، فلسفة هيغل السياسية. وإذا تتبعنا الكتاب من بدايته إلى نهايته، فإننا نستخلص أنه عبارة عن ترجمة تبصر مع شروحات وتفسيرات بحسب تقدير المؤلف، لـ 340 بنداً (ينظر: المرجع نفسه، ص 226)، وهي آخر صفحة في الكتاب، وأن بدوي لا يُحيل إلى النص الأصلي الذي يترجم منه، وإنما اكتفى بالإشارة إلى الطباعات المختلفة لكتاب هيغل، كما أشرنا إلى ذلك، في حين أن كتاب هيغل يتكوّن من 360 بنداً، سواء في الترجمة الإنكليزية التي ترجمها إمام، أو في الترجمة الفرنسية التي ترجمها أندريه كعان، أو في الترجمة التي أنجزها جان-فرانسوا كرفيجان.

(74) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، تجربتي مع هيغل (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005).

فقد قدم عرضاً مفصلاً لكتاب فلسفة القانون في مدخل عام لترجمته<sup>(75)</sup>، معبراً عن الحاجة الآتية أو الراهنة إلى ترجمة الكتاب، مستشهداً بما يجري في بريطانيا، معقل الفلسفة التحليلية، وكتابات بعض المؤلفين الإنكليز والأميركيين، وفي مقدمتهم فرانسيس فوكوياما، بخاصة كتابه المعروف نهاية التاريخ والإنسان الأخير<sup>(76)</sup>، وهو ما أدى في نظره إلى "الصحو الهيجلية"<sup>(77)</sup> التي تظهر في مناقشة المسائل الراهنة، مثل الحرية والديمقراطية والقانون والشرعية السياسية... إلخ. وعبر عن هدفه من الترجمة بقوله: "تساعدنا أولاً: في الاهتداء إلى النظام الديمقراطي الذي يعترف بآدميتنا، وثانياً: في بلورة فلسفة خاصة بنا"<sup>(78)</sup>. ولعل السؤال الذي يفرض نفسه في هذه الحالة هو: هل ساعدت فلسفة القانون عند هيغل في بناء فلسفة سياسية لإمام؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، علينا الإشارة إلى أن إمام يدافع عن هيغل في وجه "التهمة" الموجهة إلى فلسفته القانونية، بخاصة في وجه "التهمتين" المتمثلتين في إخضاع الفرد للدولة، وتبرير الوضع القائم. وإذا كانت التهمة الثانية لا تعنينا كثيراً في هذه الدراسة، فإنه بالنسبة إلى التهمة الأولى التي ترى أن الفرد قد "تلاشت حقوقه وضاعت حريته حين امتصّه هذا 'التنين' الضخم الذي يسمى بالدولة"<sup>(79)</sup>، وهو ما أدى إلى القول إن هيغل يقول بعبادة الدولة، وإن فلسفته تقدم المسوغات اللازمة للنظم النازية والفاشية والشمولية، كان ردّه مبنياً على المنطق الجدلي عند هيغل، لأن هذا النقد يغفل حقيقة مهمة؛ "أن الدولة مركب الكليّة والجزئية، وبالتالي فلو أنها ألغت حقوق الفرد وحريته لكان معنى ذلك أنها تُلغي عنصراً رئيسياً من عناصر تكوينها، وهو عنصر الجزئية"<sup>(80)</sup>. ويُحيل كذلك إلى نص هيغل حول الحرية التي تمثل: "الطابع الأساسي للإرادة، مثلها مثل الثقل للأجسام"<sup>(81)</sup>. ثم إن الدولة ليست غاية في ذاتها عند هيغل، وهو أمر يتفق فيه مع ما ذهب إليه كاسيرر، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً. لكن ما يجب ملاحظته هو أنه في الوقت الذي تشدد قراءات الفلسفة الاجتماعية على ضرورة الفصل بين الفلسفة السياسية عند هيغل، ومنطقه الجدلي ومفاهيمه المجردة والملتبسة، فإن إمام يؤكد تلك العلاقة، وذلك بحجة أن فلسفة هيغل تشكّل نسقاً متكاملاً<sup>(82)</sup>، وهو ما يعني تفضيله للطرح الأنطولوجي على الطرح المنهجي. يقول: "وعلى هذا النحو عبّرت فلسفة هيغل السياسية عن فكرته الجدلية التي عرضها في المنطق، عندما قام بتحليل نسيج العقل الخالص، ثم جاءت الفلسفات المختلفة (للسياسة والتاريخ

(75) هيغل، ص 11-90.

(76) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايبى (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993)؛ ويتنصر إمام لرأي فوكوياما. ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002)، ص 19-22.

(77) هيغل، ص 22.

(78) المرجع نفسه، ص 22.

(79) المرجع نفسه، ص 84.

(80) المرجع نفسه، ص 85.

(81) المرجع نفسه، ص 86.

(82) المرجع نفسه، ص 387-388.

والفن والدين ... إلخ) لتكون تطبيقات عينية لهذه الفكرة<sup>(83)</sup>. ومما لا شك فيه أن هذه القراءة تحكمها دراسته للمنهج الجدلي، ولا تخرج عن الطرح الكلاسيكي لفلسفة هيغل.

لا ينكر إمام أن فلسفة القانون عند هيغل تُدرج ضمن الروح الموضوعي، في مقابل الروح الذاتي، وأن الروح المطلق هو مركب بينهما، وأن الروح الموضوعي يقوم على ما توصل إليه في الروح الذاتي، بخاصة فكرتي الإرادة الحرة الكلية والعقل، مستشهداً بقول هيغل: "الغاية العقلية للإنسان أن يحيا في دولة، وإذا لم تكن ثمة دولة، فإن العقل يحتم - في الحال - تأسيس مثل هذه الدولة"<sup>(84)</sup>، وإن "الحق ليس مشتقاً تجريبياً، لكنه يضرب بجذوره العميقة في طبيعة العقل نفسه"<sup>(85)</sup>، وإن الإرادة عند هيغل لا تتصف بالحرية والوعي الذاتي فحسب، بل بوصفها شخصاً أيضاً، والشخص هو "الوجه المنطقي الأول للروح الموضوعي"<sup>(86)</sup>، وإن الشخصية هي "أساس الحق المجرد، ولهذا فإن الأمر المطلق هنا هو: كُن شخصاً واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصاً"<sup>(87)</sup>، وإن الروح الموضوعي يتكوّن من ثلاث مراحل: الحق المجرد والأخلاق والحياة الأخلاقية، وهو ما سبقت الإشارة إليه. ومع ذلك، فإنه لا يفصل الروح الموضوعية، بخاصة المفهوم المركزي في قراءات الفلسفة الاجتماعية، وأعني به الحياة الأخلاقية في صياغة مفهوم جديد للحرية والعدالة. ومن هنا يمكننا القول إن قراءته في هذا المستوى تنتمي إلى القراءة الشارحة الكلاسيكية منها، إلى القراءة التأويلية أو التأسيسية، وإنها دفاع عن فلسفة هيغل القانونية والسياسية. وهنا يجب أن نُعيد طرح السؤال الذي طرحه إمام بشأن حاجة الفكر الفلسفي العربي إلى فلسفة هيغل، وإمكانية أن تسهم في بناء الديمقراطية التي "تحترم آدميتنا".

بداية، يجب الإقرار بأن إمام قد خصص الديمقراطية بأكثر من نص، لكن النظر فيها لا يكشف عن مكانة أو دور لفلسفة هيغل، بقدر ما يكشف عن دور ومكانة لفلاسفة ليبراليين معروفين، وفي مقدمتهم جون لوك وجون ستيورات مل John Stuart Mill (1806-1873) وألكسيس دو توكفيل Alexis de Tocqueville (1805-1859). والدليل على ذلك أننا إذا ما عدنا إلى نصوصه السياسية، فإنها لا تكشف إلا عن منزلة باهتة لفلسفة هيغل السياسية والقانونية، سواء من جهة التحليل أو التأسيس. ففي دراسته "مسيرة الديمقراطية ... رؤية فلسفية" مثلاً، يشير إلى أن هيغل استلهم من روسو فكرته عن الحرية بما هي تحديد ذاتي Self-determination<sup>(88)</sup>، ومن أن الحرية هي ماهية الروح، مستشهداً بنص هيغل في كتابه محاضرات في فلسفة التاريخ، الذي يقول فيه: "فكما إن ماهية المادة هي الثقل، فإننا من ناحية أخرى يمكن أن نؤكد أن ماهية الروح هي الحرية. والناس جميعاً يُسلمون بأن الروح تمتلك، ضمن

(83) المرجع نفسه، ص 390.

(84) المرجع نفسه، ص 32 [ينظر: إضافة إلى الفقرة (75)].

(85) المرجع نفسه.

(86) المرجع نفسه، ص 35.

(87) المرجع نفسه، ص 32.

(88) إمام عبد الفتاح إمام، "مسيرة الديمقراطية ... رؤية فلسفية"، عالم الفكر، مج 12، العدد 2 (1993)، ص 20.



ما تمتلك من خواص، خاصة الحرية<sup>(89)</sup>. ويشير كذلك إلى هيغل في معرض تحليله الطغيان<sup>(90)</sup>، وكذلك الحال في دراسته العلاقة بين الأخلاق والسياسة، حيث ينتصر للمنظور الديمقراطي الليبرالي: "والنظام الوحيد، في رأينا، الذي يكفل ذلك كله - [يقصد الحقوق الأساسية: حق الحياة والحرية والتملك والمساواة] - هو النظام الديمقراطي الليبرالي (وإضافة صفة الليبرالي مهمة حتى نبعد عنها - أي عن الديمقراطية - اللصوص والأفاقين الذين يسرقون اللفظ ويفرغونه من مضمونه)"<sup>(91)</sup>. وهو ما يعني أن ثمة مفارقة في قراءة إمام لفلسفة القانون عند هيغل، ذلك أنه في الوقت الذي يدافع عن هيغل ضد نقاده أو متهميه، فإنه لا يجعل له مكانة تأسيسية في الديمقراطية الليبرالية التي يدعو إليها<sup>(92)</sup>.

ويشارك ميشيل متياس في دراسته هيغل والديمقراطية مع دراسات إمام في المنظور الليبرالي السياسي، وهو أمرٌ عبّر عنه في ترجمتهما لكتاب أسس الليبرالية السياسية<sup>(93)</sup>، لكنها تختلف معها من حيث إنها تريد أن تكون جزءاً من الإسهامات الفلسفية التي يُنجزها الفلاسفة في الشرق الأقصى والأوسط والعالم الأنكلوسكسوني، وفي مقدمتهم الفيلسوف تشارلز تايلور<sup>(94)</sup>، والتي تهدف إلى "ربط حدسه وفكره الفلسفي بالمجتمع المعاصر، [...] إذ لا يكفي بالنسبة إلينا أن ندرس نصوص هيغل ونكتشف معانيها، بل لا بد لنا كذلك أن نكتشف الظروف التي يمكن لحدسه الفلسفي أن يناسب حياتنا [...] [وذلك] ضمن ميدان الفلسفة الاجتماعية والسياسة"<sup>(95)</sup>.

ثمة أسباب كثيرة، دعت متياس إلى القيام بهذه العملية التحليلية، أبرزها ثلاثة: أولاً، أن عدداً من النقاد لا يزالون يرون أن فكرة هيغل عن الدولة فكرة شمولية تعارض الديمقراطية؛ ثانياً، لا يزال هؤلاء النقاد ينظرون إلى نصوصه نظرة أحادية؛ ثالثاً، "أن تصوّر هيغل للإنسان والدولة [...] يناسب تماماً الأحداث السياسية والاجتماعية السائدة في مجتمعنا الحاضر"<sup>(96)</sup>. والمقصود بذلك هو مختلف مظاهر التمزّق الاجتماعي التي تعرفها مجتمعاتنا المعاصرة، وذلك من خلال تحليل البنية الأساسية لفلسفة الحق، ومحاولة تقديم دراسة "نقدية جدلية"، تدافع عن أطروحة أساسية مؤداها "أن تصوّر هيغل للدولة

(89) المرجع نفسه، ص 37؛ وينظر: أيضاً: فريدريك هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج 1 (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986)، ص 86.

(90) إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، سلسلة عالم المعرفة 183 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994)، ص 265.

(91) إمام، الأخلاق والسياسة، ص 9.

(92) لمناقشة مفصلة لمفهومه حول العلاقة بين الأخلاق والسياسة، ينظر: الزواوي بغورة، "الأخلاق والسياسة (وجهة نظر عربية)"، مجلة يتفكرون، العدد 6 (حزيران/يونيو 2015)، ص 106-114.

(93) جون ستيوارت مل، أسس الليبرالية السياسية، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام وميشيل متياس (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996)، ص 7-8.

(94) يُحيل متياس إلى تايلور، وإلى كتابه: هيغل الذي توقفنا عنده في المبحث الثالث من هذه الدراسة. ينظر: ميشيل متياس، هيغل والديمقراطية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (بيروت: دار الحداثة، 1990)، ص 9، 10، 12، 34، 288، 290، 318.

(95) المرجع نفسه، ص 9-10.

(96) المرجع نفسه، ص 13.

يزودنا بإطار اجتماعي - سياسي وعقلاني تام، يستطيع العضو في الدولة في داخله أن يمارس حياته بوصفه فرداً بشرياً. ونتيجة هذه الدعوى الأساسية هي أن الدولة التي يناصرها هيغل تقوم على أساس أخلاقي<sup>(97)</sup>.

يتكوّن هذا الأساس الأخلاقي من القانون والعدل المستمد من إرادة الشعب الأخلاقية، وتنمية الدولة للحرية البشرية، وبناء الاقتصاد على فكرة المشروع الحر الذي يجب عليه ألا يهدّد الرخاء الاقتصادي للمجتمع ككل، وخضوع التربية، سواء على مستوى الأسرة أو المدرسة أو المجتمع المدني لرقابة الدولة. وإذا كان المجال لا يسمح بمناقشة مختلف هذه القضايا، فإن من المهم الوقوف عند الصلة بين المواطن والدولة، وبين الحرية الفردية والحياة الأخلاقية. يقول متياس تعقيماً على الفقرة (258) من كتاب مبادئ فلسفة الحق<sup>(98)</sup>: "إن المواطن الذي هو على وعي بعضويته في الدولة يعي كذلك أن حريته الحقيقية تتجسّد من خلال الكلي أو الدستور، لأنه تعبير عن إرادته الكلية، والقوانين التي يقضي بها الدستور لم تعد بعد أوامر خارجية محايدة عليه أن يُطيعها لو أراد أن يُنجز غايات معيّنة، وإنما هي قوانينه الخاصة، القوانين التي تعبّر عن إرادته بوصفه عضواً في الدولة"<sup>(99)</sup>. وبعد مناقشة مستفيضة، يخلص إلى أن التحليل، على عكس النقد القائم على استبعاد هيغل للفرد، يثبت أن: "نظرة هيغل إلى المواطن بوصفه فرداً هي حجر الزاوية في بناء الدولة"<sup>(100)</sup>.

ترتبط فكرة الحرية الفردية عند هيغل بمفهومه للأخلاق، بخاصة للحياة الأخلاقية التي تتكوّن من النظام الأخلاقي الذي يشمل المبادئ والمؤسسات، أو القيم التي تعتنقها الدولة وتعترف بها، والفضيلة من حيث هي الصفة الأخلاقية والاستعداد في الخلق. وفي تقدير هيغل فإن الحياة الأخلاقية هي الواقع الحي للحرية، وإن: "أساس الحرية الأخلاقية هو وجود عالم أخلاقي اجتماعي، وهذا العالم هو علّة الحرية أو مبرر وجودها، وإلا وقعنا في وجهة النظر الأخلاقية الكانطية التي ترى أن الإرادة تواجه الخير بوصفه مبدأً مجرداً"<sup>(101)</sup>. وهو ما يعني أن الأخلاق تتكوّن من عنصرين متضافرين، عنصر موضوعي يظهر في المؤسسات والقوانين المشروعة التي تعتمد عليها الإرادة وهي تحاول تحقيق حريتها الأخلاقية، والعنصر الذاتي أو الفضيلة التي تعني أنه "لا يكون الشخص فاضلاً أعني خيراً أخلاقياً، ما لم ينشأ سلوكه عن استعداد أخلاقي، أعني ما لم يكن فعله معبراً عن إرادته كخاصية أخلاقية"<sup>(102)</sup>. وهنا يشير متياس إلى نقطة على درجة عالية من الأهمية، ألا وهي الصلة بين مفهوم الأخلاق عند

(97) المرجع نفسه، ص 16.

(98) يقول نص هذه الفقرة: "الدولة عقلية على نحو مطلق من حيث هي التحقق الفعلي للإرادة الجوهرية التي تمتلكها في وعيها الذاتي بصفة خاصة، وذلك بمجرد أن يرتفع الوعي بكليته، وهذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها مطلقة وثابتة، تصل فيها الحرية إلى حقها الأعلى، وقيمتها العليا، ومن ناحية أخرى، فإن هذه الغاية النهائية لها حق أسمى من الفرد، ذلك لأن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضواً في الدولة". ينظر: هيغل، أصول فلسفة الحق، ص 497.

(99) متياس، ص 46-47.

(100) المرجع نفسه، ص 62.

(101) المرجع نفسه، ص 177.

(102) المرجع نفسه، الفقرة (150)، ص 183.

هيغل وأرسطو، بخاصة من جهة أن الفضيلة الأخلاقية تشكّلها العادة، حيث إن عالم العادات والتقاليد يشكّل طبيعة ثانية بالنسبة إلى الإنسان، مقارنة بطبيعة الطبيعة الأولى، كما ذهب إلى ذلك هيغل، وهو ما يجعله قريباً من التأويل الجماعتي الذي نقرؤه عند تايلور. لكن إذا كان ثمة اعتراض يفرض نفسه، وهو يتمثل في أن هيغل قد ردّ الأخلاق إلى قانون وإلى أوامر الدولة، فإن متياس يرى أن هيغل قد حاول أن يجعل قانون الدولة أخلاقياً، وأن القانون يجب "أن يعبر عن واقعهم الفعلي والعقلي، أي عن الكلي وعن المصالح بوصفها الواقع الروحي العيني، وأن يعبر عن إرادتهم الأخلاقية"<sup>(103)</sup>، ومن ثمّ فإن مفهوم هيغل للقانون والحياة الأخلاقية هو محاولة لتجاوز الطابع الصوري الذي قدّمه كانط لهذين المفهومين، ولعل الأهم من هذا كله هو دفاع هيغل عن منظور ليبرالي للمجتمع، مع إمكانية تدخل الدولة، معتمداً في ذلك على رأي تايلور الذي يقول: "لا مجال عند هيغل للسؤال عن إلغاء للاقتصاد البرجوازي [...]"، لكن أيضاً إلى عدم المبالغة في الإثراء الذاتي الذي يدفع المجتمع إلى الانزلاق نحو نمو بلا سيطرة"<sup>(104)</sup>. وعلق متياس على ذلك بالقول: "ومن هنا لم يكن للدولة الحق في أن تتدخل في المجال الاقتصادي للمجتمع المدني إلا عندما يتم تجاهل القانون أو مصالح الناس، غير أن هذا التدخل لا يكون له تبرير سوى الوسائل القانونية وحدها"<sup>(105)</sup>. وهو ما يفيد أن قراءة متياس لا تتردد في تصنيف هيغل ضمن الميراث الليبرالي.

## خاتمة

1. تُعدّ القراءات المقدمة باسم الفلسفة الاجتماعية بمنزلة نماذج في الرد على مختلف أشكال النقد الموجهة إلى فلسفة الحق عند هيغل، ومحاولة في الوقت نفسه لتأسيس نظرية في الحق والعدل والحرية من منظور مغاير للمنظور الليبرالي المهيمن في الفلسفة السياسية المعيارية، وتأويل جديد لفلسفة الحق عند هيغل لا ينكر ما ذهب إليه الفيلسوف الهيجلي الإيطالي بندتو كروتشه، من ضرورة التمييز بين الجانب الميت والجانب الحي في فلسفة هيغل، ومنه فلسفة الحق التي يجب فصلها عن المنظور الأنطولوجي والمنطقي لفلسفة هيغل، باستثناء ما ذهب إليه القراءة الشارحة لإمام عبد الفتاح إمام.

2. يجب عدم اختزال القانون في منظور هيغل في ما يمكن أن ينتجه العقل التشريعي، بل يجب أن يمتد إلى أشكال الوجود الاجتماعي التي يتم من خلالها اختبار عقلانية القانون باعتبارها طبيعة ثانية، وذلك بحكم ارتباطه بالحياة الأخلاقية. وهو ما توقفت عنده الفلسفة الاجتماعية المعاصرة، وأعدت قراءته قراءة جديدة. فلم يعد القانون يعني الحرمان أو التقيد من الحرية، بل أصبح يعني عملية تحقيق فكرة الحرية. ولم يعد القانون شأنًا فرديًا، بل أصبح مسألة بينداتية.

(103) المرجع نفسه، ص 189.

(104) المرجع نفسه، ص 318.

(105) المرجع نفسه، ص 319.

3. حظي مفهوم الحياة الأخلاقية بمكانة مميزة في قراءة الفلسفة الاجتماعية، لأنه يسمح بتحوّل الخير من الحالة المجردة إلى الحالة العينية، ويتحقق في المجتمع عبر مختلف النظم العملية الموجودة في المجتمع والدولة، لذلك تذهب قراءات الفلسفة الاجتماعية إلى القول إن هيغل يُعدّ أول فيلسوف كشف عن أهمية النظم والمؤسسات في بناء مفهوم للعدل، لأنه يرى أن "الحياة الأخلاقية هي تصوّر الحرية الذي صار عالمًا حاضرًا وطبيعة للوعي بالذات"<sup>(106)</sup>. وتعبير آخر إن القانون في ارتباطه بالحياة الأخلاقية يمثل انتقالًا من الحالة المجردة إلى الحالة العينية، حيث يصبح الخير في هذه الحالة هو الإنجاز الموضوعي بمساعدة الذاتية. وفي تقدير هيغل، تبدو هذه الحياة الأخلاقية مثل العادة، وتصبح طبيعة ثانية، تتجسّد في الأسرة أو الوجود المباشر والفردى للحرية، وفي المجتمع المدني الذي تحكمه الحاجة والصراع، والنظام الذي تفرضه الدولة بما هي مؤسسة قانونية أو دستورية. وتشكل هذه العناصر الثلاثة، الأسرة والمجتمع والدولة، مضمون ما يسمى الروح الموضوعي الذي يتميز بالحرية، فإذا كانت فكرة الحرية التي لا تزال مجردة جدًّا، أي غير مكتملة، على مستوى الحق القانوني والحق الأخلاقي، فإنها تمتد أخيرًا، وبطريقة غير مسبقة، إلى مجالات الحياة الاجتماعية، إلى الأسرة والمجتمع، وبخاصة إلى المجال الاقتصادي للمجتمع المدني، وإلى الدولة، وأخيرًا إلى التاريخ الذي يفهم على أنه قانون أو محكمة العالم.

4. يركز القانون عند هيغل على المؤسسة، ولا يركز على المعايير فحسب. وإذا كان هنالك نقاش حول منزلة المؤسسة وقيمتها في الفلسفة الاجتماعية، فمن الضروري الإشارة إلى أنها تتميز بجملة من المميزات، منها على وجه التحديد: أ. تمثل المؤسسة في المقام الأول واقعًا رمزيًا (القانون، المدرسة، العقود الاقتصادية، مؤسسة العائلة... إلخ) وهي قائمة في واقعنا الفعلي، وتحدد لنا إطارًا ونظامًا للحياة الاجتماعية. وهي بهذا المعنى تُدرج تحت ما يُسمّى علماء الاجتماع "الوقائع المعيارية". ب. المؤسسة من منظور هيغل واقع معياري يسمح في الوقت نفسه بالمراجعة المعيارية الخاصة بها.

5. إذا كان مفهوم العدل عند هيغل لا يظهر إلّا باسم الظلم أو إنكار الحق، فإن ذلك يعني أن بناء نظرية في العدالة يستوجب الانطلاق من حالات أو تجارب الظلم، وهو ما تُقرّه الفلسفة الاجتماعية بمختلف مشاربها. وإذا كان هذا القسم من كتاب مبادئ فلسفة الحق يحيل بوضوح إلى العدالة القضائية، وليس إلى العدالة التوزيعية، فإنه يمثل إحالة مباشرة للتجارب المباشرة للظلم، ومحاولة لتفضيل النهج الإجرائي أو العملي، على حساب أي تعريف جوهرى أو أنطولوجي للعدالة، وهو ما يعني أن هيغل فضّل مفهوم العدالة بوصفها إنجازًا، أو بتعبير أدق، العدالة في حالة الفعل والإنجاز La justice en act<sup>(107)</sup>. وإذا كان صحيحًا أن هيغل يتحدث عن العدالة القضائية، ولا يتحدث عن العدالة التوزيعية، فإنه قد اهتم بالعدالة الثقافية، بما أنه يُعدّ مؤسس نظرية الاعتراف التي صاغها كل

(106) هيغل، أصول فلسفة الحق، ص 494.

(107) Jean-François Kervégan, "Éléments d'une théorie institutionnelle des droits," *Klesis-Revue philosophique*, no. 11 (2011), pp. 112-132.

من تايلور وهونيث وغيرهما، والتي تميّز الفلسفة الاجتماعية بمختلف اتجاهاتها ومشاربها من الفلسفة السياسية المعيارية، باستثناء القراءة العربية التي لم تلتفت إلى أهمية هذا المفهوم في بناء نظرية العدالة.

6. إذا كانت غاية العقل المطلق أن تتحقق الحرية بالفعل، فإن ذلك يعني أن الدستور الذي يحكم الدولة يكون نابغاً من الحرية، ومن ثم فإن السؤال الذي سيُطرح هو: كيف تكون الحرية العينية ممكنة في دستور عقلي؟ لا نبالغ إذا قلنا إن هيغل كان على وعي بأهمية هذا السؤال، وذلك لكونه يرى أن العقلانية إذا ما نُظر إليها على نحو مجرد، فإنها تقوم على الوحدة التامة والكاملة بين الكلي والفرد، وتعتمد عندما تصبح عينية في الدولة على وحدة الحرية الموضوعية والحرية الذاتية<sup>(108)</sup>. وهو ما يعني أن المواطن يحدّد نفسه، وينجز الحرية عندما يعمل طبقاً للقوانين التي يضعها الدستور. وحول السؤال إن كانت نظرية هيغل تقدم الوسائل التي يشارك بواسطتها المواطن في تعديل الدستور وتنقيحه، ومن ثم تحقيقه، فإن هيغل "يفترض أن دول العالم ليست كاملة، وأن مصيرها يتوقف على التحقق الدائم للحرية إلى أقصى درجة ممكنة. وهكذا نجد أنه ما لم يكن المواطن مشتركاً بفاعلية في صياغة الدستور والتشريع والتنفيذ، وما لم يستجب لواقعة أن القوانين التي تحدد قيمه وسلوكه تنبع من إرادته [...]، فإن الدولة تصبح خارجة عنه، وغريبة عليه"<sup>(109)</sup>. ولا أجنب الصواب، إذا قلت إن القراءات المختلفة التي قدّمتها الفلسفة الاجتماعية، سواء الجماعية أو المعيارية أو العربية في صورتها التأويلية، تؤكد هذا التوجّه الذي يُشدد على علاقة الفرد الحر بالمجتمع، والعدالة بالمؤسسة، والقانون بالتاريخ، والمواطن بالدولة.

## References

## المراجع

### العربية

- إمام، إمام عبد الفتاح. "مسيرة الديمقراطية ... رؤية فلسفية". عالم الفكر. مج 12، العدد 2 (1993).
- \_\_\_\_\_ . الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي. سلسلة عالم المعرفة 183. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994.
- \_\_\_\_\_ . الأخلاق والسياسة: دراسة في فلسفة الحكم. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002.
- \_\_\_\_\_ . تجربتي مع هيغل. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.
- أنود، ميخائيل. معجم مصطلحات هيغل. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، [د. ت.].
- بدوي، عبد الرحمن. حياة هيغل. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات، 1980.

(108) هيغل، أصول فلسفة الحق، ص 497.

(109) متياس، ص 56.

- \_\_\_\_\_ . موسوعة الفلسفة . بيروت: المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، 1984.
- \_\_\_\_\_ . فلسفة الفن والجمال عند هيغل . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.
- \_\_\_\_\_ . فلسفة القانون والسياسة عند هيغل . بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.
- برلن، إيزايا. الحرية: خمس مقالات عن الحرية. ترجمة يزن الحاج. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2014.
- بغورة، الزواوي. الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2012.
- \_\_\_\_\_ . "الأخلاق والسياسة (وجهة نظر عربية)". مجلة يتفكرون. العدد 6 (حزيران/ يونيو 2015).
- \_\_\_\_\_ . الفلسفة واللغة: نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة. ط 3. الكويت: دار صوفيا، 2018.
- بوبر، كارل. المجتمع المفتوح وأعداؤه. ترجمة حسام نايل. بيروت: دار التنوير، 2015.
- تايلور، تشارلز. حيوان اللغة: الشكل الكامل لقدرة الإنسان اللغوية. ترجمة حسام نايل. الرياض: دار معني، 2021.
- سيرل، جون. بناء الواقع الاجتماعي من الطبيعة إلى الثقافة. ترجمة حسنة عبد السميع. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012.
- شاتليه، فرانسوا. هيغل. ترجمة جورج صدقيني. ط 2. دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1976.
- علبي، أحمد. ابن المقفع الكاتب والمترجم والمصلح. بيروت: دار الفارابي، 2002.
- غارودي، روجيه. فكر هيغل. ترجمة إلياس مرقص. ط 2. بيروت: دار الحقيقة، 1983.
- فوكوياما، فرانسيس. نهاية التاريخ والإنسان الأخير. ترجمة فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايب. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993.
- كاسيرر، أرنست. الدولة والأسطورة. ترجمة أحمد حمدي محمود. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975.
- لوفيفر، جان بيار وبيار ماشيري. هيغل والمجتمع. ترجمة منصور القاضي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.
- متياس، ميشيل. هيغل والديمقراطية. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. بيروت: دار الحداثة، 1990.



مل، جون ستوارت. أسس الليبرالية السياسية. ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام وميشيل متياس. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996.

نوزيك، روبرت. الفوضى، الدولة، اليوتوبيا. ترجمة عبد الكريم ناصيف. بيروت: دار الفرقد، 2019.  
هونيث، أكسل. الصراع من أجل الاعتراف: القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المكتبة الشرقية، 2015.

"هيجل: مئتي عام من الفينومينولوجيا". مجلة أوراق فلسفية. العدد 18 (2018).

هيجل، فريدريك. أصول فلسفة الحق. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: مكتبة مدبولي، 1996.  
\_\_\_\_\_. محاضرات في فلسفة التاريخ: العقل في التاريخ. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986.

## الأجنبية

Balibar, Étienne. *La proposition de l'égaliberté*. Paris: PUF, 2010.

Caille, Alain & Christian Lazzari. *La reconnaissance aujourd'hui*. Paris: CNRS Editions, 2009.

Hegel, Friedrich. *Principes de la philosophie du droit*. André Kaan (trad.). Paris: Gallimard, 1940.

\_\_\_\_\_. *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Bernard Bourgeois (trad.). Paris: Vrin, 1988.

\_\_\_\_\_. *Principes de la philosophie du droit*. Jean-François Kervégan (trad.). Paris: PUF, 2018.

Honneth, Axel. *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*. Frédéric Joly & Pierre Rusch (trad.). Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_. "Justice et reconnaissance." *Le Passant*. vol. 3, no. 38 (2002).

\_\_\_\_\_. *Les pathologies de la liberté, Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*. Franck Fischbach (trad.). Paris: La Découverte, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ce que social veut dire, I. le déchirement du social*. Pierre Rusch (trad.). Paris: Gallimard, 2013.

Kervégan, Jean-François. *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*. Paris: Vrin, 2008.

\_\_\_\_\_. "Éléments d'une théorie institutionnelle des droits." *Klesis – Revue philosophique*. no. 11 (2011).

Labarrière, Pierre-Jean. "Hegel: une philosophie du droit." *Communications*. no. 26 (1977).

Losurdo, Domenico. *Hegel et les libéraux*. Paris: PUF, 1992.

Marx, Karl. *L'introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*. Eustache Kouvélakis (trad.). Paris: Ellipses Edition Marketing, 2000.

Renault, Emmanuel. *L'expérience de l'injustice, Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: La Découverte, 2004.

Taylor, Charles. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

\_\_\_\_\_. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *Hegel et la Société moderne*. Pierre Desrosiers (trad.). Paris: Cerf, 1998.

\_\_\_\_\_. *La liberté des modernes*. Philippe de Lara (trad.). Paris: PUF, 1999.

رجا بهلول | Raja Bahlul\*

## القانون الطبيعي: طبيعته وقانونيته

## Natural Law: Its Nature and Validity

**ملخص:** تهدف هذه الدراسة إلى مناقشة مفهوم القانون الطبيعي، الذي كان ولا يزال يؤدي دورًا مهمًا في فلسفة القانون. يحيط كثير من الجدل بهذا المفهوم، من حيث معناه وصدقه وفائدته باعتباره أداة للتفكير في موضوعات فلسفة القانون وحقوق الإنسان. تتألف الدراسة من أربعة أقسام. ففي القسم الأول، نقدم عرضًا تاريخيًا موجزًا لمفهوم القانون الطبيعي. وفي القسم الثاني، نبني على ما أوردناه في القسم الأول من أجل التعرف إلى المعاني المختلفة التي اقترنت بهذا منذ القدم. وفي القسم الثالث، نناقش مفهوم "القانون" من أجل معرفة إذا ما كان يجدر بنا أن نعتبر القانون الطبيعي قانونًا. أما في القسم الرابع، فنعمد إلى مناقشة القانون الطبيعي من أجل معرفة إذا ما كان القانون الطبيعي "طبيعيًا" بأي معنى من معاني "الطبيعة".

**كلمات مفتاحية:** القانون، الطبيعة، القانون الطبيعي، العقل، العقلانية العملية، الأخلاق، القانون الأخلاقي، القانون الإلهي.

**Abstract:** The object of this paper is to discuss the concept of natural law, a concept that has played, and continues to play, a significant role in legal philosophy. This concept has given rise to much debate regarding its meaning, validity, and usefulness as a tool for thinking about issues in legal philosophy and human rights. In the first section of this paper, we provide a brief historical introduction to the concept of natural law. In the second section, we outline and explain the different meanings that have been associated with this concept since its inception. In the third section, we discuss the concept of "law" with the aim of determining whether natural law deserves to be viewed as an instance of "law". In the fourth section, we discuss natural law from the perspective of its "naturalness," seeking to determine whether there is any sense of "nature" in which natural law can be said to be natural

**Keywords:** Law, Nature, Natural Law, Reason, Practical Reasonableness, Morality, Moral Law, Divine Law.

\* أستاذ ورئيس برنامج الفلسفة (معهد الدوحة للدراسات العليا).

Professor and Head of the Philosophy Program (Doha Institute for Graduate Studies).

raja.bahlul@dohainstitute.edu.qa

## مقدمة

تعدّ فلسفة القانون من أعرق أفرع الفلسفة؛ إذ إننا نجد بوادر الاهتمام بها عند سقراط وجماعة السفسطائيين الذين جادلهم حول أمور عدة، منها المبادئ (القواعد أو القوانين) التي يجب أن يعيش الإنسان بموجبها. ولم يمض وقت طويل قبل أن يتبلور في الفكر الفلسفي اليوناني تمييز واضح بين القوانين التي يصنعها البشر في مجتمعاتهم المختلفة كل على هواه، والقوانين ذات المصدر الإلهي، أو تلك التي يشهد العقل بصحتها أو (وهذا ما استقر عليه المصطلح) قوانين الطبيعة (القانون الطبيعي). اقترن التمييز بين قوانين البشر وقوانين الطبيعة مع تمييز أخلاقي بين قوانين تتسم بالعرضية والجور أحياناً كثيرة، وقوانين تشترط العدل في المعاملات بين الناس، وتسعى لتحقيق ما فيه خير لهم. ومنذ وقت مبكر نظر كثير من المفكرين إلى القانون الطبيعي كالقانون الأخلاقي العادل الذي ينطبق على جميع الناس بغضّ النظر عن ثقافتهم وأساليب عيشهم، في حين أنهم نظروا إلى القوانين المختلفة التي يصنعها البشر باعتبارها قوانين عرضية يعتورها النقصان.

وضعت هذه الاختلافات حول المفاهيم والأدوار المنوطة بها حجر الأساس لشؤون موقفين حول العلاقة بين القانون والأخلاق: فمن الناس من نظر إلى القانون بصفته قواعد يستخدمها الناس في تنظيم حياتهم بغضّ النظر عن عدلها أو جورها، ومنهم من نظر إلى القانون من وجهة نظر التزامه بالعدل والمثل الأخلاقية. يلخص روبرت ألكسي Robert Alexy الموضوع بقوله:

"إن المشكلة الأساسية في الجدل حول مفهوم القانون تكمن في العلاقة بين القانون والأخلاق. فعلى الرغم من نقاش يرجع إلى أكثر من ألفي عام يوجد الآن كما في السابق موقفان أساسيان متقابلان، هما موقف المذهب الوضعي وموقف المبدأ اللاوضعي أو مذهب القانون الطبيعي [...]. كل النظريات الوضعية تتبنى فرضية الانفصال بين القانون والأخلاق [...]. في مقابل ذلك تتبنى النظريات اللاوضعية فرضية الارتباط بين الأخلاق والقانون"<sup>(1)</sup>.

سنركز في هذه الدراسة على مذهب القانون الطبيعي، وخاصة على مفهومه الذي يستقي منه هذا المذهب اسمه. تتكون الدراسة من أربعة أقسام رئيسة. في الأول، نستعرض باقتضاب تاريخ مفهوم القانون الطبيعي. وفي الثاني، نحلل، بالاستناد إلى ما أوردناه في القسم الأول، المعاني المختلفة التي ارتبطت بهذا المفهوم عبر العصور. أما في الثالث، فنبحث في مفهوم "القانون" لتحديد إذا ما كان يمكن اعتبار القانون الطبيعي قانوناً بالفعل. وفي القسم الرابع، نفحص القانون الطبيعي من خلال فهم مختلف لمعاني "الطبيعة" لتوضيح لماذا يُطلق عليه قانون طبيعي. وفي الختام، نناقش التبعات العملية التي يمكن استخلاصها من النتائج التي توصلنا إليها.

(1) روبرت ألكسي، مفهوم القانون وسريانه، ترجمة كامل فريد السالك (بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2013)، ص 21، 23.

## أولاً: الجذور التاريخية لمفهوم القانون الطبيعي

لمفهوم القانون الطبيعي تاريخ طويل وجذور ضاربة في القدم، فليس في وسعنا التوقف لذكر مساهمات جميع من أدلوا بدلوهم حوله عبر تاريخه الطويل. لذلك سيقصر اهتمامنا على ذكر المساهمات التي تكشف لنا عن جوانب مختلفة (وليس بالضرورة متعارضة) من المعاني التي ارتبطت بهذا المفهوم في الحقبة اليونانية الكلاسيكية، وحقبة الفلسفة الهلنستية وحقبة العصور الوسطى والحقبة الحديثة. وهدفنا هنا بالطبع التمهيد لتفحص مفهوم القانون الطبيعي من أجل معرفة إذا ما كان القانون الطبيعي قانوناً وإذا ما كان طبيعياً كما يوحي اسمه بذلك.

في بدايات تاريخ المفهوم نجد أن السفسطائي هيبياس (Hippias) (443 ق.م-399 ق.م)، الذي كان معاصراً لسقراط قد يكون أول من صاغ مفهوم "قانون الطبيعة" Law of Nature حين تحدث عن قوانين "غير مكتوبة" مفروضة على البشر من الآلهة، ذاكراً على سبيل المثال قوانين تتعلق باحترام الوالدين وعبادة الآلهة<sup>(2)</sup>. كما يذكر هيبياس نفسه إحدى أبرز الصفات التي ارتبطت بمفهوم القانون الطبيعي، وهي أن قوانين الطبيعة "هي نفسها في كل مكان"<sup>(3)</sup>.

أما أفلاطون فمن أكثر ما عُرف عنه في مجال الفلسفة الأخلاقية والسياسية إصراره على التمييز بين القوانين التي يشترعها الأقوى لخدمة مصالحه، وبين القوانين التي تقتضيها العدالة. لذا نجد المحاور الأثيني في كتاب القوانين يقول إنّ "القوانين التي لا تُسنّ من أجل خير المدينة كلها لا ينبغي أن تسمى قوانين"<sup>(4)</sup>، وأن هناك إلهًا يمسك بزمام كل شيء، وأن "العدالة التي تنتقم من كل من يعصي القانون الإلهي لا تفارق ذلك الإله"<sup>(5)</sup>.

وعلى الرغم من أن أرسطو لا يستخدم مصطلح "القانون الطبيعي"، فإن صياغته لفكرة القانون "الذي يتفق مع الطبيعة"، والذي ينطبق على جميع الناس، في غاية الوضوح:

"يمكن تحديد العدالة والظلم بالإشارة إلى نوعين من القانون [...] أعني، القانون الخاص بالجماعات، والقانون الذي يشترك فيه الجميع. القانون الخاص هو الذي تضعه مجموعة معينة لأعضائها الخاصين (وقد يكون جزئياً مكتوباً وجزئياً غير مكتوب). والقانون الذي يشترك فيه الجميع هو الذي يتفق مع الطبيعة. فهناك حقاً، كما يعتقد الجميع، شيء ما عادل بحسب الطبيعة ويشترك فيه الجميع، وشيء آخر غير عادل، حتى عندما لا يكون لدى الناس علاقة تجمعهم أو اتفاق بعضهم مع بعض"<sup>(6)</sup>.

(2) Donald R. McConnell, "The Nature of Natural Law," *Liberty University Law Review*, vol. 2, no. 8 (2008), pp. 797–846, 803.

(3) Xenophon, *Memorabilia*, Amy Bonnette (trans.) (Ithaca & London: Cornell University Press, 1994), p. 133.

(4) Plato, *The Laws*, T. J. Saunders (trans.) (Middlesex: Penguin Books, 1970), p. 173.

(5) Ibid., p. 174.

(6) Aristotle, "Rhetoric," in: Richard McKeon (ed.), *The Basic Works of Aristotle*, Richard McKeon (trans.) (New York: Random House, 1941), pp. 1373, 2–15.

وبالانتقال إلى حقبة الفلسفة الهلنستية نجد الرواقيين قد عادوا للتأكيد على مقولة التفريق بين القانون الطبيعي والقوانين ذات المصدر البشري (أو ما يُعرف بالقوانين الوضعية)، ولكنهم أضافوا إلى هذا مفهوم العقل Reason في حالة ارتباط يبلغ حد التماهي مع العنصر الإلهي. لذا، نقرأ في كتاب ماركوس توليوس شيشرون Marcus Tullius Cicero (106 ق.م-43 ق.م) عن الجمهورية وعن القوانين *On the Republic and On the Laws* قوله:

"ليس القانون من نبات أفكار البشر، ولا هو نوعاً من القرارات التي تتخذها المجتمعات، بل إنه قوة أبدية [...] تحكم العالم بالحكمة المتضمنة في أوامرها ونواهيها. [...] القانون الأصلي والنهائي هو عقل الله، الذي يُشرّع ويحظر كل شيء بالعقل. ومن هنا يحسن الثناء على القانون الذي أعطته الآلهة للجنس البشري [...]".<sup>(7)</sup>

وعندما كانت العصور الوسطى في طريقها إلى النهاية نجد القديس توما الأكويني Thomas Aquinas (1225-1274م)، قد عاد إلى تمييز أرسطو بين القوانين العامة والقوانين الخاصة، معتبراً أنّ القانون العام القابل للإدراك العقلي والذي ينطبق على الجميع هو القانون الطبيعي، في حين أن ما قد تشتقه المجتمعات من ذلك القانون بحسب ظروفها الخاصة يُشكل القانون الوضعي.<sup>(8)</sup>

وأخيراً، في العصر الحديث، شهدنا تحرراً من التراث القروسطي، بالتزامن مع نزعة دنيوية Secularism يسودها الإعجاب بالتراث اليوناني الروماني (على خلاف التراث المسيحي الصرف). لذلك، لم يكن من الغريب أن ينتهي الأمر بتنقية القانون الطبيعي لا من الأعراف والتقاليد البشرية فحسب، بل تعدى ذلك إلى تنحية المصدر الإلهي جاتباً بحيث بقي العقل السليم Right Reason مصدراً وحيداً للقانون الطبيعي.<sup>(9)</sup> نجد هذا عند هوغو غروتوس (1531-1645)، الذي ارتبط اسمه أكثر من غيره بمذهب القانون الطبيعي. يقول غروتوس:

"قانون الطبيعة هو ما يمليه العقل السليم Right Reason الذي يقول إن الفعل، بقدر ما يكون متوافقاً أو غير متوافق مع الطبيعة العاقلة Rational Nature يتسم بصفة الوجوب الأخلاقي أو بصفة الرذالة الأخلاقية؛ الأمر الذي يعني أن ذلك الفعل يخضع للحظر أو الأمر به من خالق الطبيعة".<sup>(10)</sup> Author of Nature

ويقول جورج هولاند سابين George Holland Sabine (1880-1961) إن إشارة غروتوس لـ "خالق الطبيعة" لا تضيف شيئاً إلى تعريف القانون الطبيعي، ولا تستوجب اعتقاد عقوبات إلهية تُفرض على

(7) Marcus Tullius Cicero, *On the Republic and On the Laws*, David Fott (trans.) (Ithaca & London: Cornell University Press, 2014), p. 156.

(8) Thomas Aquinas, *Treatise on Law*, Richard J. Regan S. J. (trans.) (Indianapolis/ Cambridge: The Hackett Publishing Company, 2000), p. 10.

(9) George Sabine, *A History of Political Theory* (New York: Henry Holt and Company, Inc., 1947), p. 415.

(10) Hugo Grotius, *The Rights of War and Peace*, Book. I (Indianapolis: Liberty Fund, 2005), pp. 150-151.



من يخالف ذلك القانون؟ ذلك أن غروتوس لم يفتأ يكرّر أنّ حقائق القانون الطبيعي مستقلة عن الإرادة الإلهية، وإذا تبقى الحقائق هي هي حتى لو لم يكن هناك إله<sup>(11)</sup>. يقول غروتوس:

"ليس القانون الطبيعي قابلاً للتغيير، وليس الله بقادر على تغييره. وعلى الرغم من أن القدرة الإلهية غير متناهية، فنحن مع ذلك قد نقول إنّ هناك أموراً تخرج عن القدرة اللامحدودة، لأن تلك الأمور لا يمكن التعبير عنها من خلال إقرارات Propositions ذات معنى. فهي تتضمن تناقضاً منطقياً"<sup>(12)</sup>.

وربّ من يطلب مثلاً إيضاح المقصود بتلك الأفعال التي تتوافق مع الطبيعة العاقلة وتلك التي تتعارض معها كما يقول غروتوس في الاقتباس الأول. ولعل جون لوك (1632-1704) الذي توفي بعد غروتوس بما لا يزيد كثيراً عن نصف قرن، كان هو الأدق في وصفه العقل، بقوله:

"يعلم [العقل] البشر إذا ما قاموا باستشارته أنهم متساوون ومستقلون وأنه لا ينبغي أن يؤدي واحد منهم الآخر في حياته أو بدنه أو حريته أو ممتلكاته"<sup>(13)</sup>.

نتوقف عند هذا الحد في التأريخ لمفهوم القانون الطبيعي، لأن فيه ما يكفي للشروع في عرض بعض التصورات والتفسيرات التي ارتبطت به عبر تاريخه الطويل.

## ثانياً: ما معنى "القانون الطبيعي"؟

يقول أقدم التفسيرات إن القانون الطبيعي هو القانون الإلهي (الأمر الذي ينفي بالطبع أن يكون للبشر دور في صناعته). ينقسم هذا التفسير نوعين: فإما أن يكون الإله متعالياً (أي منفصلاً عن الطبيعة، بما فيها الإنسان)، وإما أن يكون محايثاً بطريقة ما. ومن أوضح الأمثلة على النوع الأول ما يبرز في بعض النقاشات الدينية المتعلقة بالقانون الطبيعي. ففي رأي الأكويني إنّ القانون الطبيعي نابع من القانون الأبدي Eternal Law الذي يحكم الله العالم بموجبه، والذي هو أيضاً جزء من طبيعة الله نفسه. فيقول: "ما نسميه القانون الطبيعي هو مشاركة الكائنات العاقلة في القانون الأبدي، وذلك خلال ما وضع الله فيها من ميول نحو تحقيق الغايات التي فطرها عليها"<sup>(14)</sup>. أما الفقيه القانوني الألماني يوهانس ألثوسوس Johannes Althusius (1563-1638) فقد ساوى بين القانون الطبيعي والجزء الثاني من وصايا العهد القديم العشر المعروفة<sup>(15)</sup>.

(11) Sabine, p. 424.

(12) Grotius, p. 155.

(13) John Locke, *Two Treatises of Government and a Letter Concerning Toleration* (New Haven, Conn: Yale University Press, 2003), p. 102.

(14) Aquinas, p. 9.

(15) Sabine, pp. 417-418.

من الجدير بالذكر أن القسم الأول من الوصايا العشر يتعلق بالعلاقة بين الله وبني إسرائيل، ويختص القسم الثاني بالعلاقات بين بني إسرائيل أنفسهم (مثل: النهي عن الكذب والقتل والاعتداء على ممتلكات الجار). ومن أجل "استخلاص" قانون طبيعي للبشر جميعاً من القانون الإلهي الذي يبدو أنه موجه إلى فئة بعينها من الناس لا بد من القيام بقدر غير قليل من التجاوز. و"محلية النص" أمر شائع بين أصحاب الديانات المختلفة، كما أن إمكانية التجاوز إلى ما هو عالمي مطروحة في الأديان الكبرى على الأقل.

ومن الأمثلة الواضحة نسبياً عن النوع الثاني من التفسير يمكن الإشارة إلى موقف الرواقيين الذين قالوا بوجود عقل إلهي Divine Intelligence تصدر عنه الأوامر والنواهي الأخلاقية. فقد اعتقد الرواقيون أن العقل هو الإله نفسه، الذي يوجد في كل شيء، بما في ذلك الإنسان. ويُنسب إلى زينون الرواقي Zeno of Citium (334 ق.م-262 ق.م) مؤسس المدرسة الرواقية قوله:

"طبيعة الإنسان جزء من طبيعة الكون. لذا فإن هدف الإنسان أن يعيش بحسب الطبيعة، أي بحسب طبيعته وطبيعة الكون فلا يقوم بأي فعل ينهى عنه القانون العام [قانون الطبيعة]، الذي هو العقل السليم Right Reason الذي يتخلل كل شيء وهو أيضاً [الإله] زيوس [Zeus] الذي بيده كل شيء"<sup>(16)</sup>.

يمهد قول الرواقيين بالعقل الإلهي المحايث للتفسير الثاني للقانون الطبيعي. فبعد القول بالتفسير الإلهي المحض ثم التفسير بالإشارة إلى العقل الإلهي (الذي يحظى الإنسان بقبس منه)، ليس هناك ما هو أسهل من الانتقال إلى الحديث عن القانون الطبيعي كتشريع يستنه العقل الإنساني من دون عون إلهي؛ لذلك، لم يكن من المستغرب أن نجد في المدة الحديثة من يقول إن حقائق الأخلاق والتمييز بين الخير والشر ليست أموراً خاضعة للإرادة الإلهية<sup>(17)</sup>، وإن عقل الإنسان يدرك هذه الحقائق بوضوح وبمعزل عن اعتقاد وجود إله<sup>(18)</sup>. وقد رأينا لوك يقول سابقاً إذا أردنا أن نعرف ما هو القانون الطبيعي فليس علينا إلا الإصغاء إلى صوت العقل الذي يعلمنا بعض مبادئ ذلك القانون، ومنها أن الناس متساوون ومستقلون وأنه لا يجوز أن يؤدي الواحد منهم الآخر.

في هذا الانتقال للحديث عن عقل الإنسان (متجاهلين كون هذا العقل قبساً إلهياً أم لا) ما يقربنا إلى معرفة ما هو طبيعي في قانون الطبيعة. ويوجد ما لا يقل عن مقاربتين لفهم ما هو طبيعي في هذا القانون. تقول المقاربة الأولى إن المقصود بالعقل الذي يصدر عنه القانون الطبيعي ليس إلا العقل الطبيعي Natural Reason، أي العقل الإنساني غير المؤيد بالوحي. إنه العقل الذي يهدي البشر الذين لم يتلقوا أي رسالة سماوية من أي نوع كان إلى عدم القيام بالقتل والسرقة والكذب وغيرها من الأفعال المنكرة. ومن هذا المنطلق يكون القانون الطبيعي "طبيعياً" بمعنى أنه صادر عن العقل الطبيعي، أي العقل الذي يعمل مستقلاً عما هو فوق-طبيعي (أي سماوي)<sup>(19)</sup>. أما المقاربة الثانية فتقوم على القول بأن للإنسان جوهرًا أو طبيعة عاقلة تميزه من غيره من الكائنات. فإذا كان العقل هو "طبيعة الإنسان" (أو من طبيعة الإنسان) وكانت المساواة بين البشر أمراً نعرفه عقلياً، فإنه من المنطقي أن ننظر إلى القول بالمساواة (مثلاً) كقانون من قوانين الطبيعة. وبالطبع يستلزم هذا منا التمييز بين نوعين من الطبيعة:

(16) Diogenes Laertius, *Lives of the Eminent Philosophers*, Pamela Mensch (trans.) (London: Oxford University Press, 2018), p. 344.

(17) Grotius, p. 155.

(18) Sabine, p. 423.

(19) من المفيد لفت النظر إلى المعنى الذي تحمله كلمة "طبيعي" في كتاب ديفيد هيوم: *محاورات في الدين الطبيعي* *Dialogues Concerning Natural Religion*. فمن الواضح أنّ الدين الطبيعي هو الدين بقدر ما يكشف عنه العقل من دون اعتبار للوحي. وهذا يشمل أساساً وجود الخالق / الصانع وبعض صفاته. ينظر: ديفيد هيوم، *محاورات في الدين الطبيعي*، ترجمة وتقديم وتعليق محمد الشنيطي (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، 1956).

الطبيعة غير العاقلة والتي تشمل الجماد والنبات والحيوان، والطبيعة العاقلة التي تشمل على الإنسان (وكل ما يصنعه من حضارة بوصفه إنساناً).

وهناك تفسير أو معنى ثالث شديد الاتصال بما سبق يمكن أن نقرنه بكلمة "طبيعي"، ومن ثم بمفهوم "قانون طبيعي". نعزو هذا المفهوم إلى جون فينس John Finnis أحد أبرز المدافعين عن مذهب القانون الطبيعي في فلسفة القانون المعاصرة. يتحدث فينس عن بعض الخيرات الإنسانية مثل الحصول على المعرفة، والصداقة، والسعادة والازدهار، معتبراً أن هذه خيرات طبيعية؛ لا بمعنى أن معظم الناس يسعون إليها أو بمعنى أن الإنسان يبتغيها بالطبع (مع أن ذلك حاصل بالفعل كما يعتقد فينس)، بل بمعنى أن كونها خيرات إنسانية هو حقيقة موضوعية توجد في العالم على قدم المساواة مع حقائق موضوعية أخرى مثل قانون الجاذبية أو حقيقة أن حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوي خمسة. يقول فينس:

"بهذا المعنى فإن كل خير أساسي يقف قبالة عقلنا تمامًا كما يفعل العالم الطبيعي الذي يتكون من أشياء Objects: فالأشياء هي ما هي عليه، تسير بموجب نظام طبيعي وتطيع القوانين الطبيعية التي تحكمها، وهي مستقلة عما نعتقد أو ما نصنعه أو نقوم به نحن البشر" (20).

يظهر في هذا السياق أن كلمة "الطبيعة" تعني شيئاً قريباً من "عالم الحقائق" أو "عالم الموجودات" على خلاف "عالم الأوهام" أو "عالم المعتقدات". ربما كان على فينس أن يتحدث عن العالم الموضوعي أو الموضوعية. لكن ما يهّمنا هنا أنه يمكن نسبة ما يقوله فينس عن الخيرات الموضوعية إلى القانون الطبيعي. فهو قانون طبيعي بمعنى أنه موضوعي، أي إنه جزء من أثار هذا الكون، مثله مثل قوانين الرياضيات والفيزياء. وللاعترااف بوجود هذا التفسير أو المعنى الثالث للقانون الطبيعي لا نحتاج إلى أكثر من فهم "الطبيعة" بمعنى "عالم الحقائق"، على نحو يذكّرنا بلودفيغ فغنشتاين (1889-1951) عندما افتتح كتابه رسالة منطقية-فلسفية بالقول إن العالم (= الطبيعة؟) مجموعة من الحقائق وليس مجموعة من الأشياء" (21).

إضافة إلى هذه التفسيرات المتعلقة بأصل القانون الطبيعي، والأسباب التي قد تدعونا لوصفه بالطبيعي، هناك أيضاً بعض المفاهيم التي يلزمنا التوقف عندها من أجل اكتمال الصورة التي نحاول رسمها لا عن تفسيرات القانون الطبيعي فحسب، بل أيضاً عن فضاء المفاهيم المحيطة بهذا المفهوم. ومن هذه المفاهيم: موضوع (أي محتوى) القانون الطبيعي ووضعنا المعرفي تجاهه، وموقع ذلك القانون من الزاوية المنطقية المتعلقة بالضرورة والإمكان.

أما فيما يخص الأمر الأول فإنّ لمحتوى القانون الطبيعي سمات جديرة بالملاحظة. ومن هذه السمات أولاً أن محتوى القانون الطبيعي أخلاقي عملي يتعلق بحياة الإنسان باعتباره فرداً وجزءاً من مجتمع. نرى ذلك على امتداد العصور، بدءاً من كلام هيبس عن احترام الوالدين بوصفه جزءاً من قانون الآلهة

(20) John Finnis, "Natural Law Theory: Its Past and Its Present," *American Journal of Jurisprudence*, vol. 57, no. 1 (2012), p. 84.

(21) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, D. F. Pears & B. F. McGuinness (trans.) (London/ New York: Routledge, 1974), p. 1, 5.

(القانون الطبيعي)، وانتهاء بما يعلمنا إياه العقل (بحسب جون لوك) عن مساواة البشر وضرورة عدم اعتداء الواحد منهم على الآخر. وهناك ثانياً صفة التجريد والعمومية التي تجعل قانون الطبيعة أساساً تُشتق منه قوانين تلائم كل مجتمع على حدة. فمثلاً قد نشق من القانون الطبيعي العام الذي يقضي بعدم جواز تعريض حياة الآخرين للخطر قانوناً يتعلق بتحديد السرعة القصوى لقيادة السيارات على الطرق العامة، في حين أنه لن يكون لمثل هذا القانون معنى في حالة مجتمع لا توجد فيه سيارات (من دون أن يُلغى صلاحية القانون الطبيعي في ذلك المجتمع البسيط). وثالثاً، يمكن القول إن القانون الطبيعي (كما يرى كثير من المفكرين) يؤدي دور الحكم والرقب على مشروعية القوانين الوضعية ذات التحديد الأدق. يقول سيرجيو كوتا (1920-2007)، على سبيل المثال، إن "القانون الطبيعي يقف في مواجهة القانون الوضعي ويحدد ما يجب أن يكون عليه هذا الأخير"<sup>(22)</sup>.

تشجعنا هذه العمومية والطابع التأسيسي والحاكمية التي يتسم بها المحتوى في القانون الطبيعي، على مقارنة هذا الأخير بقانون حقوق الإنسان، وبالأخص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948. يقول فينس في هذا المجال:

"يمكن النظر إلى نظرية القانون الطبيعي بوصفها السياق الصحيح للتفكير والتدبر بشأن حقوق الإنسان والمدى الذي يمكن أن تذهب إليه السيادة الكونية Global Sovereignty، على خلاف السيادة الوطنية National Sovereignty أو سيادة الدولة"<sup>(23)</sup>.

بل إن فينس يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك في كتابه *Natural Law and Human Right* الصادر عام 2011، حيث يقول إن "حقوق الإنسان هو المصطلح الذي يُستخدم الآن للإشارة إلى ما كان يُعرف بالحقوق الطبيعية"<sup>(24)</sup>. ولا يخفى على القارئ أن الحقوق الطبيعية تُعرف من خلال قانون الطبيعة. فإذا كان الأمر على هذه الشاكلة فإن حقوق الإنسان بحسب فينس تنبع في قانون الطبيعة أو تكون هي وقانون الطبيعة الشيء ذاته. وقد يكون كلام فينس في محله؛ وذلك لأن نظرة سريعة إلى مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ترينا ما يتمثل فيه من عالمية وحاكمية وتركيز على حقوق الأفراد وواجباتهم في إطار المجتمع الذي يجمعهم.

أما وضعنا المعرفي تجاه القانون الطبيعي فمن أبرز ما قيل بصده: إن القانون الطبيعي واضح تمام الوضوح وإنه بَيّن بذاته، فمجرد فهم ما ينص عليه كفيلاً بأن يقنعنا به. مثال ذلك قول غروتوس:

"لقد حرصت على استقاء البيانات المتعلقة بقانون الطبيعة من بعض المفاهيم الأساسية غير القابلة للشك، بحيث لا يمكن لأحد أن ينكرها من دون أن يقوم بإلحاق الضرر بنفسه. ذلك أنك إذا تمعنت ملياً في مبادئ ذلك القانون، فسوف تجد أنها في حد ذاتها ظاهرة وواضحة، تماماً (تقريباً) كالأشياء التي ندركها بواسطة الحواس الخارجية"<sup>(25)</sup>.

(22) Sergio Cotta, "Positive Law and Natural Law," *Review of Metaphysics*, vol. 37, no. 2 (1983), pp. 265–285, 267.

(23) Finnis, p. 100.

(24) John Finnis, *Natural Law and Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2011), p. 198.

(25) Grotius, pp. 110–111.

وقول سامويل كلارك (1675-1729):

"من الواضح وبلا منازع أنه من الأنسب، وبشكل مطلق وفي طبيعة الأشياء ذاتها، أن يسعى الناس جميعاً لتعزيز خير الجميع ورفاهيتهم، بدلاً من أن يعكفوا على تدبير الخراب والدمار باستمرار للجميع"<sup>(26)</sup>.

لم يكتف بعض المدافعين عن القانون الطبيعي بالقول إن مبادئه جلية وواضحة في حد ذاتها (مثل مبادئ الرياضيات)، بل إنهم نسبوا إليه أيضاً صفة الضرورة. ولم ينكر غروتوس مثلاً أن القوانين الوضعية تخضع لإرادة الإنسان وأنها لهذا السبب قابلة للتغيير، ولكنه، كما أسلفنا، أصر على القول إن مبادئ القانون الطبيعي لا تتغير وإنها مستقلة عن إرادة البشر، بل حتى الإرادة الإلهية نفسها؛ الأمر الذي يعني أنها تتسم بصفة الضرورة<sup>(27)</sup>. وبعد غروتوس بقرن من الزمان نجد مونتسكيو يقول:

"القوانين، في أوسع معناها، هي العلاقات الضرورية التي تنشأ من طبيعة الأشياء. بهذا المعنى، جميع الكائنات لديها قوانينها؛ الإله له قوانينه، والعالم المادي له قوانينه، والذكاء الفائق للإنسان له قوانينه، والحيوانات لها قوانينها، والإنسان له قوانينه"<sup>(28)</sup>.

يعني هذا أنه إذا نص القانون الطبيعي على أن من واجب الإنسان ألا يؤدي الآخرين في أبدانهم أو ممتلكاتهم وغير ذلك فإن هناك علاقة ضرورية بين مفهوم "واجبات الإنسان" من جهة، ومفهوم "الامتناع عن إيذاء الآخر" من جهة أخرى؛ علاقة ضرورية وليست علاقة عرضية من النوع الذي يُعرف عن طريق التجربة والاستقراء.

يعلق سابين على هذا الطرح قائلاً إن من يقول إن القوانين الطبيعية صادقة بالضرورة يفشل في التمييز بين الضرورة الأخلاقية والضرورة المنطقية؛ بين الضرورة كما تتجلى في قضايا الهندسة مثلاً، والضرورة في قضايا الأخلاق. فيقول:

"من الواضح أن الضرورة التي تتسم بها البديهية الهندسية، وضرورة أن يكون القانون عادلاً هما نوعان مختلفان من الضرورة. تتعلق الضرورة بالمعنى الأخير بتحقيق أهداف الإنسان وغاياته. وحتى لو كان صحيحاً ما قاله غروتوس من أن العدالة تتمثل في تطابق القانون مع المبادئ الكامنة في الطبيعة البشرية، فإن هذه الأخيرة عبارة عن مجموعة من الحقائق المعقدة والقابلة للتغيير. وليس من البين بذاته القول بوجود قيم تبقى مشروعة إلى الأبد"<sup>(29)</sup>.

لكنّ التمييز بين الضرورة الأخلاقية والضرورة المنطقية (وهو تمييز لا يُماري فيه أحد) لا يعني بتاتاً نفي صفة الضرورة عن المبادئ الأخلاقية أو عن القانون الطبيعي. ذلك أن الضرورة تأتي على ضروب مختلفة

(26) Samuel Clarke, "A Discourse Concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion," in: L.A. Sylby-Bigge, *British Moralists*, vol. 2 (Oxford: The Clarendon Press, 1897), p. 5.

(27) Grotius, p. 1.

(28) Charles de Secondat Baron de Montesquieu, *Spirit of the Laws* (Ontario: Batoche Books, 2000), p. 18.

(29) Sabine, p. 429.

(منها الضرورة المنطقية، والضرورة الأخلاقية، والضرورة الطبيعية، والضرورة الميتافيزيقية) من دون أن تعني أشياء مختلفة في جميع هذه التظاهرات. مثال ذلك أن الحيوان يأتي على ضروب، فمنه الجمل ومنه الفيل ومنه الثعلب، من دون أن يعني هذا أن معنى الحيوانية يختلف بين الثعلب والفيل والجمل. فكلها حيوانات بنفس المعنى، ودليل ذلك أن القاموس لا يفرد عدة معانٍ لمفردة "حيوان" أحدها خاص بالفيل وثن بالثعلب وثالث بالجمل. يقول أحد الكتاب إن الضرورة في حد ذاتها ليست أكثر من رسم حدود - أي تحديد - ما هو الممكن، وأن ذلك التحديد يمكن أن ينبع من مصادر مختلفة<sup>(30)</sup>. فعلى سبيل المثال، قد ينبع التحديد من قوانين علم المنطق التي تحدد ما هو ممكن وما هو غير ممكن لك القيام به منطقيًا: فمثلاً، لا يمكنك أن تكون طويلاً وغير طويل في نفس الوقت. وقد يأتي التحديد من قوانين الفيزياء فتحدد إمكاناتك بما لا يتعارض مع تلك القوانين (لا يمكنك فيزيائياً الخروج عن قانون الجاذبية مثلاً). وأخيراً قد تتحدد إمكاناتك عن طريق القانون الأخلاقي فلا يعود في إمكانك أخلاقياً أن تؤذي الآخرين (مع أنه من الممكن لك منطقيًا وفيزيائياً أن تقوم بذلك). بهذا المعنى لا يكون من غير الملائم نسبة صفة الضرورة للقانون الطبيعي، من دون أن يكون في ذلك خلط بين المصادر المختلفة التي يمكن أن تنبع منها الضرورة.

هذه هي، إذاً، بعض المعاني والتفسيرات التي ارتبطت بمفهوم القانون الطبيعي خلال تاريخه الطويل؛ من الوقت الذي كان يُنظر إليه كقانون إلهي إلى الوقت الذي بات يُنظر إليه على أنه إطار ملائم لفهم حقوق الإنسان. وغني عن القول إن القانون الطبيعي تعرض لكثير من المناقشات التحليلية والنقدية من مختلف جوانبه طوال هذا التاريخ. قد تكون أنجح الطرق لجمع الكثير من تلك المناقشات في إطار منطقي بسيط النظر إليها باعتبارها نقاشات يتعلق بعضها بمفهوم القانون، وبعضها بمفهوم الطبيعة. يكون التركيز في النوع الأول من النقاشات على مفهوم القانون ومعناه وإذا ما كان يجوز النظر إلى القانون الطبيعي على أنه قانون أو نظام من القوانين بالمعنى الدقيق للكلمة. أما النوع الثاني فيتمركز حول مفهوم الطبيعة وإذا ما كان من المشروع لنا الحديث عن قانون "طبيعي" بمعنى واضح ومتفق عليه من معاني "الطبيعة".

في القسم التالي من الدراسة نعالج مسألة إذا ما كان القانون الطبيعي جديرًا بأن يسمى قانونًا، وفي القسم الذي يليه سنعالج مسألة إذا ما كان القانون الطبيعي طبيعيًا حقًا.

### ثالثًا: هل القانون الطبيعي قانون حقًا؟

لنبداً بمحاولة لتعريف مفهوم القانون (في حد ذاته) قبل التطرق إلى سؤال إذا ما كان القانون الطبيعي قانونًا. ليس تعريف القانون بالأمر الهين. يقول رونالد دووركن متحدًا باسم المشتغلين في فلسفة القانون ومدللًا على صعوبة المسألة: "اعتدنا على تلخيص مشاكلنا من خلال أسئلة كلاسيكية في نظرية القانون من قبيل 'ما هو القانون؟'<sup>(31)</sup>".

(30) Milton Fisk, *Nature and Necessity* (Bloomington: Indiana University Press, 1973), p. 27.

(31) Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1977), p. 14.

الترجمة مقتبسة من: رونالد دووركن، أخذ الحقوق على محمل الجد، ترجمة وتقديم منير الكشو (تونس: دار سيناترا، 2015)، ص 63.



لكن هذا لم يمنع المشتغلين بالقانون وفلسفته من محاولة تعريف القانون مرة تلو الأخرى. فهاهو أولاً التعريف الذي ينسبه دووركن إلى مدرسة الوضعية القانونية Legal Positivism ممثلة بأستاذه هيربرت هارت (1907-1992):

"إن قانون جماعة ما هو مجمل القواعد الخاصة بها التي تستخدمها على نحو مباشر أو غير مباشر لتحديد السلوك الذي يعاقب عليه فاعله أو يُكره على القيام به من قبل النفوذ العام Public Power"<sup>(32)</sup>.

يمكننا أن نستخلص من هذا التعريف فكرة مفادها أن القانون كما يراه بعض القانونيين (وتحديداً أنصار الوضعية القانونية) يرتبط بفكرة العقوبة (في حالة خرق القانون) أو الإكراه (في حالة العصيان). كما أن القانون يرتبط بوجود سلطة أو سلطات عامة (الدولة أو الجهاز القضائي في الدولة أو ما شابه) قادرة على إنفاذ القانون. كل هذا من شأنه أن يطرح السؤال عما إذا كان بوسعنا أن نطلق تسمية "قانون" على قاعدة لا ترتبط بنظام عقوبات أو سلطة عامة من أي نوع كان.

يشير مفكر آخر، جون بنجامين مرفي John Benjamin Murphy (1857-1916) إلى وظيفة القانون في الحياة العامة، وهي وظيفة تنظيمية تتطلب التنسيق بين عدد هائل من النشاطات والمصالح والمسااعي الفردية التي يمكن أن تتعارض بمختلف أنواع الطرق. لذا، كما يقول هذا المفكر، "ينبغي أن توفر القواعد القانونية تعليمات سلوكية واضحة ومحددة أكثر مما هو عليه الحال في القواعد الأخلاقية إذا أريد لها [أي الأولى] أن تنسق نشاطات عدد هائل من أفراد المجتمع"<sup>(33)</sup>. ويطرح هذا سؤالاً حول إذا ما كان يمكن اعتبار "القوانين" الأخلاقية التي تتسم بالعمومية وعدم الارتباط بسياق محدد (مثل قاعدة/ قانون "المساواة بين البشر وعدم جواز الاعتداء على ممتلكات الآخرين") قوانين حقيقية.

يمكن النظر أيضاً في مطلب الإعلان Promulgation الذي يقتضي أن يتحقق إعلام من سوف يخضعون لحكم قانون ما بصدر ذلك القانون. نجد هذا المطلب في تعريف توماس هوبز (1588-1679) القائل إن "القانون هو أمر صادر من صاحب السلطة السيادية (سواء أكان فرداً أم جماعة)، يوجه إلى الرعايا معلناً أمام العموم وبصورة جلية ما يُسمح للواحد منهم أن يفعله وما هو محظور عليهم فعله"<sup>(34)</sup>.

إضافة إلى هذه المواصفات هناك بعض الشروط التي ترد في التعريف المشهور الذي يقدمه الأكوييني لمفهوم القانون، حيث يقول:

"ليس القانون سوى تشريع عقلي Ordinance of Reason غايته المصلحة العامة، يصدر عن الجهة المخولة برعاية الجماعة، ويُعلن عنه"<sup>(35)</sup>.

(32) Dworkin, p. 17;

دووركن، ص 67.

(33) James Bernard Murphy, *The Philosophy of Positive Law* (New Haven: Yale University Press, 2005), p. 4.

(34) Thomas Hobbes, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England* (Chicago: University of Chicago Press, 1971), p. 71.

(35) Aquinas, p. 6.

يتفق تعريف الأكوييني مع بعض ما سبقه من تعريفات في الإشارة إلى "الجهة المخولة" (السلطة ممثلة بفرد أو جماعة)، وفكرة القانون المعلن، ولكنه يضيف شرطين آخرين هما:

1. عقلانية التشريع شرطاً لاستحقاق الصفة القانونية.

2. وخدمة المصلحة العامة، كالغاية الأخلاقية التي يجب أن ينشدها القانون لكي يستحق هذه التسمية.

وينقسم المفكرون القانونيون بين مؤيد ومعارض لفكرة أنه يمكن فهم ما هو قانوني بمعزل عما هو أخلاقي. ففي حين يعتقد بعض أن القانون الجائر (أو الذي لا يهدف إلى ما فيه الخير) لا يستحق أن يسمى قانوناً، يعتقد بعض أن الجمع بين الأخلاق والقانون من خلال الحديث عن القانون الأخلاقي (أو القانون الطبيعي كما سمرى بعد قليل) أمر غير مشروع. ومن الفريق الأول دانييل بريل الذي نقبست منه قوله:

"يلتزم القانون على الأقل من الناحية النظرية بإحقاق العدالة. ويكون النظام القانوني (أو ما نعتقد أنه نظام قانوني) في أفضل أحواله عندما ينجح في الدفع بقضية العدالة. أما عندما يفشل النظام القانوني في القيام بذلك، أو [...] يقوم بتقويض العدالة، فإنه لا يعود نظاماً قانونياً البتة عندئذ، بل نظاماً لا يجمعه مع القانون سوى وجه شبه سطحي. لا يختلف ما يحصل في هذه الحالة عما يقوم به رجال العصابات من تصرفات [غير قانونية] إلا في أنه يحدث على نطاق أوسع"<sup>(36)</sup>.

أما جون أوستين (1911-1960) الذي حمل لواء الوضعية القانونية في بريطانيا في القرن التاسع عشر فيقول:

"وجود القانون شيء، وأما كونه قانوناً حسناً أو غير حسن فذلك شيء آخر [...] القانون الساري هو قانون فعلاً وإن لم يرق لنا؛ حتى وإن خالف تلك الأحكام التي نسير على هديها في مدح الأفعال أو ذمها"<sup>(37)</sup>.

من الجلي أننا بصدد تعريفات متداخلة تلتقي أحياناً وتتعارض أحياناً أخرى حول طبيعة القانون. في مثل هذا الوضع ليس هناك ما هو أفضل من مناقشة وضعية القانون الطبيعي من منظار هذه المفاهيم المختلفة التي تحيط بمفهوم القانون بصورة عامة، عسانا نتوصل إلى ترجيح أحد القولين: فإما أن

(36) Dan Priel, "Reconstructing Fuller's Arguments Against Legal Positivism," *Comparative Research in Law and Political Economy*, vol. 37, no. 2 (1983), p. 10.

هذا ما قاله القديس أوغسطين (354-430) أيضاً: "لو غابت العدالة، فما تكون الممالك عندها سوى عصابات من المجرمين تعمل على نطاق واسع؟" ينظر:

Augustine, *The City of God*, Books I-VII, Demetrius B. Zema & Gerald G. Walsh (trans.) (Washington: Catholic University of America Press, 1950), p. 195.

(37) John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 157.

القانون الطبيعي قانون، بمعنى أنه لا ينبغي أن يكون مثيّرًا للجدل، وإما أنه مجرد نظرية أو مبادئ أخلاقية اختار أصحابها لسبب ما تبجيلها بالصفة "القانونية".

لنبدأ بما نعتقد أنه الأمر الأسهل: المطلب الذي يقتضي أن يكون القانون مُعلّنًا ومعروفًا لدى الأفراد الذين سوف يخضعون لأحكامه. تخيل في الظروف القصوى "قانونًا" لا يدري بوجوده أحد (سوى من صاغوه). كيف لهذا أن يكون؟ القانون هو الأمر الذي قد يُعصى وقد يُطاع، مع العلم بأن الطاعة والعصيان وغيرهما مواقف مقصودة تتطلب المعرفة المسبقة والنية. فكيف لإنسان أن يطيع أو يعصي قانونًا لا يدري بوجوده أصلاً؟<sup>(38)</sup> يُنظر الآن إلى القانون الطبيعي بصيغة لوك التي تقول إن الناس متساوون ومستقلون وإنه لا ينبغي أن يؤدي واحد منهم الآخر في حريته أو ممتلكاته. بأي معنى يمكن القول إن هذا قانون مُعلن فهو إذاً مرشح لكي يكون موضوع طاعة الناس أو عصيانهم؟ وإذا كان القانون الطبيعي ينطبق على عموم البشر كما قال أنصار مذهب القانون الطبيعي منذ القديم وحتى الوقت الحاضر، أليس من الواجب أن يكون هذا القانون معروفًا لجميع الناس؟

للفيلسوف الإنكليزي الكاثوليكي بيتر غيتش (1916-2013) قول طريف في هذا الموضوع، فهو يزعم أن "إدراكنا وعن طريق العقل بأن ممارسة معينة [مثل السرقة] غير مرغوبة Undesirable [...] هو بمنزلة إعلان للقانون الإلهي بمنع تلك الممارسة، حتى لو لم يدرك الإنسان أنّ في ذلك إعلانًا للقانون الإلهي"<sup>(39)</sup>. معنى هذا الكلام أنّ الله قد اختار الإعلان عن القانون الطبيعي عن طريق هبة العقل الذي يقول لنا مثلاً: "إن السرقة ممنوعة". ولكن هذا الرأي على طرافته غير قابل للتصديق. فأولاً، ليس من المتفق عليه بتاتاً أنّ هناك إلهًا يعلن قوانين إلهية. فكثير من الناس لا يؤمنون بوجود مثل هذا الإله. وثانياً، ليس من الواضح أن البشر، الذين يتجاوز عددهم الثمانية مليارات، يدركون بعقولهم أنّ جميع الناس متساوون، وأنه لا ينبغي الاستحواذ على أملاك الغير. وثالثاً لا يستقيم قول غيتش حتى لو لم يدرك الإنسان أنّ في ذلك إعلانًا للقانون الإلهي؛ ذلك لأنه لم يدرك الأشخاص المقصودون بالإعلان أنّ هذا أو ذاك إعلان؛ فإن الإعلان لا يكون قد "بلغ"، وإذا، لا يمكن تسمية ما قد حصل إعلاناً. فهو لا يعدو كونه كلاماً بين شخص (المُعلن) ونفسه.

هذا فيما يخص مطلب الإعلان. أما فيما يخص مطلب وضوح المعاني وإمكانية القيام بدور تنظيمي تنسيقي في حياة البشر، فالقانون الطبيعي ليس في وضع حسن. فلكي تكون القوانين قادرة على الحكم في النزاعات بين البشر وإرساء نظام وتوقعات سلوكية متبادلة بين أفراد المجتمع يجب أن تكون واضحة المعنى بقدر المستطاع. لا يكفي القول إن البشر متساوون ومستقلون، بل يجب أن نحدد المعنى أكثر قبل أن نسّ قانوناً ضريبياً من شأنه أن يقتطع من دخل فلان أكثر مما يقتطع من دخل جاره. ونحتاج إلى أن نحدد معنى السرقة، لأن بعض المفكرين في الماضي قد دأبوا على القول إن الملكية الخاصة

(38) الطاعة والعصيان غير انتظام السلوك أو عدم انتظام السلوك بموازاة قانون معين. فقد يعيش أحد طوال حياته لا يتناول قطرة من الكحول، ولكن هذا لا يعني أنه يطيع القانون الذي يحرم تناول المشروبات الكحولية.

(39) Peter Thomas Geach, "Moral Law and the Law of God," in: *God and the Soul* (London: Kegan & Paul, 1969), pp. 123, 117-129.

في حد ذاتها سرقة. ورغم أن القانون الطبيعي يقول بعدم جواز القتل والكذب، فإن القتل والكذب وغيرهما أحداث معتادة في حياة الإنسان وهي ليست غير قانونية في كل الظروف.

وفيما يخص وجود سلطة عامة تأخذ على عاتقها إنفاذ القانون واستخدام العقوبات لذلك الغرض إذا لزم الأمر، فوضع القانون الطبيعي ليس أفضل حالاً من وضع حقوق الإنسان أو ما يسمى أحياناً بقانون حقوق الإنسان Human Rights Law. فبعض الدول لا تعترف بتلك القوانين. والعدد الأكبر منها يطبقها على نحو انتقائي، ويستخدمها البعض لأغراض أيديولوجية ويقع في ازدواجية معايير غير مقنعة في تطبيقها. ولا يبدو أن البشر في الوقت الحاضر يتعاملون مع قانون حقوق الإنسان (أو القانون الطبيعي) باعتباره قانوناً، بل على أنه توجيهات أو إرشادات أخلاقية لا أكثر.

لهذه الأسباب مجتمعة قد لا نرغب في الاستمرار في الحديث عن القانون الطبيعي كما لو كان قانوناً، لأنه لا يبدو أننا بصدد الحديث عن قانون أو قوانين بالمعنى المألوف للكلمة. ولكن هذا في حد ذاته لا ينبغي أن يقف عائقاً أمام الاعتراف بكثير من المبادئ والحقوق والمفاهيم التي تجري مناقشتها تحت اسم "القانون الطبيعي". وليست هذه النقطة مسألة نظرية، بل هي من صميم الممارسة الفعلية في تطبيق القوانين. ويضرب دووركن على ذلك مثلاً واقعة حصلت فعلاً عندما كتب جدّ وصية بحسب الأصول القانونية المعمول بها، يوصي فيها بثروته لحفيده. ولكن الحفيد لم ينتظر وفاة الجد، بل سارع إلى قتله للتعجيل في الحصول على الثروة. ماذا تصنع المحكمة القضائية في هذه الحالة؟ هل تطبق القانون وتمنح الثروة للحفيد؟ كلا، فهناك كما يقول دووركن، اعتبارات أخلاقية تجعلنا نمتنع عن القيام بذلك. فما هذه الاعتبارات الأخلاقية؟ يستشهد هنا دووركن بقرار المحكمة الذي قال في حيثاته:

"إن كل القوانين وكل العقود والأثر الناتج منها تخضع في تحكيمها إلى الأحكام العامة والأساسية للقانون المشترك The Common Law، فلا يسمح لأحد بالاستفادة من غش مارسه ولا بجني مكاسب من خطأ ارتكبه أو أن يتحجج بسوء طويته أو أن يحصل على ممتلكات من جريمة اقترفها"<sup>(40)</sup>.

ليس هذا مبدأً قانونياً مسجلاً في كتب القانون، بل إنه يكاد أن يكون مبدأً أخلاقياً. وقد نقول إنه متضمن في "القانون الطبيعي" أو إنه صادر عن العقل. ولكن هناك ما يدعونا إلى التردد في طرح الأوصاف على نحو مطلق. فهذا "القانون الأخلاقي" - إن أشرنا إليه بهذه الطريقة - كغيره من القوانين الأخلاقية، ليس مطلقاً، بل إنه قابل للتعليل الكلي أو التطبيق الجزئي في بعض الحالات. تخيل مثلاً أنّ شخصاً نقض عقد عمله من أجل الالتحاق بعمل آخر يدرّ عليه دخلاً أكبر، فهل نمنع هذا الشخص من الانتفاع من "خطيئته" المتمثلة في نقض العقد، كما نفعل في حالة الحفيد؟ ليس تماماً أو كلياً. ربما نطلب تعويضاً، أو ربما نطلب إيقاع عقوبة ما بسبب الإخلال بالعقد، ولكننا على الأغلب لن نجبر الشخص على الاستقالة من عمله الجديد والعودة إلى عمله القديم<sup>(41)</sup>.

(40) Dworkin, p. 23.

دووركن، ص 75.

(41) Dworkin, p. 25.

لاحقًا يقول دووركن إن إمكانية ضبط معايير للتعرف على ما هو قانون وما هو ليس كذلك ليست واردة في حالة النظم القانونية البالغة التعقيد، كما في بلدان مثل بريطانيا والولايات المتحدة، "في هذه البلدان لا يمكن الفصل على نحو قاطع بين الضوابط القانونية Legal Standards وتلك الأخلاقية Moral Standards على خلاف ما تجزم به النزعة الوضعية"<sup>(42)</sup>. نتفق مع دووركن في هذه النقطة، ولكن ما يعيننا هنا ليس شد أزر الوضعية القانونية أو القول باستقلال المعايير القانونية عن المعايير الأخلاقية. بل ما يعيننا هو توصيف دووركن لتلك المبادئ التي قد تُشرع أو نصلح أو نلغي القوانين على أساسها. إنه لا يصفها مستخدمًا مصطلح "القانون الطبيعي"، بل يكتفي بذكر "الضوابط" أو قل: المبادئ الأخلاقية وربما النظريات الأخلاقية موضوع جدالاتنا طوال الوقت.

وإذا سرنا على نهج دووركن فسوف نقول إن الحديث عن القانون الطبيعي ليس في التحليل الأخير سوى حديث عن مبادئ ونظريات أخلاقية قد نستهدي بهديها عند صوغ القوانين الوضعية. قد نعتبر أن هذه المبادئ الأخلاقية "أسمى" من القوانين الوضعية. وقد نعتبر أنها بيّنة بذاتها أو أنها مدعومة بالدليل. ولكننا في الحقيقة نكون بصدد الحديث عن نظريات أخلاقية وليس عن قوانين بالمعنى الدقيق للكلمة.

لماذا نتحدث عن القانون الطبيعي إذا؟ وما الهدف من القول إن المساواة بين البشر وعدم جواز الاعتداء هي من قوانين الطبيعة؟ عندما نتحدث عن قوانين الطبيعة في العلوم الطبيعية نكون قد وصلنا إلى مرحلة الحديث عن الثوابت والأسس، تلك الثوابت والأسس التي لا تُخرق، أو تلك التي يحتاج خرقها إلى ما ليس بأقل من التدخل الإلهي عن طريق المعجزة. تتسم هذه القوانين بالكونية وهي ليست متغيرة ولا هي تحت إمرتنا. وكل ما بوسعنا حيالها هو القبول بها أو الوقوف أمامها خاشعين كما فعل إيمانويل كانط (1724-1804) عندما قال: "شيئان يملآن نفسي بالإعجاب المتزايد والخشوع: السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسي والقانون الأخلاقي في داخلي"<sup>(43)</sup>.

وسؤالنا هو: لماذا يساوي كانط بين قوانين الأخلاق والسماء المرصعة بالنجوم التي تتحرك وفقًا لقانون الجاذبية الصارم، وهو الذي كان على دراية بفيزياء نيوتن؟ ولماذا ينسب أنصار مذهب القانون الطبيعي صفة القانونية لمبادئ أخلاقية كانت دومًا محل جدل على مدار تاريخ الفلسفة الطويل؟ يتحدث ألكسندر باسيرين (1902-1985) في هذا الصدد عن سعي دائب لدى بعض المفكرين، قائلاً:

"لوضع بعض المبادئ خارج دائرة المناقشة عن طريق إعلاء مكانتها إلى مستوى مختلف تمامًا [عن مستوى الأفكار العادية] ولقد كانت هذه العبارة الاستعارية "طبيعي" مهياة وعلى نحو يدعو إلى الإعجاب للتعبير عن فكرة الأساس النهائي [...]"<sup>(44)</sup>.

(42) Ibid., p. 47.

دووركن، ص 105.

(43) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, Werner S. Pluhar (trans.) (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002), p. 162.

(44) Alexander Passerin d'Entreves, *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy* (London/ New York: Routledge, 2017), pp. 16-17.

نتفق مع المؤلف في ظنه أن لدى بعض المفكرين (حتى القدماء منهم) في بعض الأحيان رغبة في وضع بعض المبادئ خارج دائرة النقاش، ولكن الإشارة إلى الطبيعة لم تكن تكفي وحدها؛ لأن الطبيعة تزخر بكل ما هو عرضي ومنعدم القيمة، وبناء عليه، لا يمكن القول إن كل ما نكتشفه فيها يتسم بالمركزية أو إنه يصلح لكي يكون أساساً لغيره. فالقوانين وحدها هي الأساس الثابت في الطبيعة. ولذلك ليس من المستغرب أن يتحدث الإنسان الذي يعتقد مثلاً أن المساواة البشرية أمر غير قابل للجدل عن "القانون الطبيعي" الذي ينص على مساواة البشر.

قد لا يكون هذا التفسير بالإشارة إلى الدوافع السيكولوجية مقنعاً، وهو على أي حال ليس حجة يمكن استخدامها لدعم الرأي القائل إن القانون الطبيعي ليس بقانون. وما نعوّل عليه في الأساس هو أن القانون الطبيعي لا يستوفي الشروط اللازمة للقانونية بحسب الفهم الدارج لمصطلح "قانون"، كما أسلفنا في الصفحات السابقة.

## رابعاً: القانون الطبيعي والطبيعة

في القسم السابق توصلنا إلى استنتاج مفاده أن من الأفضل لنا التفكير في القانون الطبيعي باعتباره نظرية أو نظريات أخلاقية (قد تكون مهمة جداً) وليس بوصفه قانوناً أو مجموعة من القوانين بالمعنى الدقيق للكلمة. أما في هذا القسم فسنستجامل مسألة إذا ما كان القانون الطبيعي قانوناً من أجل التركيز على وصف هذا القانون بصفة "الطبيعي".

وأوردنا في القسم الثاني عدة معانٍ لمفهوم الطبيعة. يرتبط بعضها ارتباطاً وثيقاً بمسألة البينات والحجج التي قد تدفع بنا إلى الاعتقاد بالقانون الطبيعي. بناءً عليه، سيبرز سؤالان سنحاول الإجابة عنهما في هذا القسم. يقول السؤال الأول (ولا يخفى التشابه بينه وبين السؤال الذي طرحناه في القسم الثالث): بأي معنى من معاني "الطبيعة" يمكن القول إن القانون الطبيعي طبيعي؟ بعبارة أخرى: هل يستحق القانون الطبيعي أن يسمى "قانوناً طبيعياً"؟ أما السؤال الثاني فيقول: ما البينات والحجج التي تسوّغ لنا الاعتقاد بالقانون الطبيعي أو المبادئ التي تنضوي تحت لواء هذا القانون؟

لنبداً بالأسهل. هناك قوانين طبيعية تسعى العلوم الطبيعية (مثل الفيزياء والكيمياء وعلم الفلك وعلم الأحياء) إلى اكتشافها ومن ثم تفحصها واختبارها عن طريق الملاحظة والتجربة. ومن الواضح طبعاً أن قانون الطبيعة وما قد يتفرع عنه أو ينضوي تحت لوائه من "قوانين" ليس من هذا النوع. فالقانون الذي ينص على عدم جواز الاعتداء على البشر لا يشبه قانون الجاذبية، ولا عذر لمن يخلط بين القانونين.

لنتوسع شيئاً ما في فهمنا لما تعنيه "الطبيعة"؛ إذ ليست جميع القوانين مثل قانون الجاذبية. فلرياضيات وقوانين ومبادئ لا تُكتشف عن طريق الملاحظة والتجربة، ولكنها مع ذلك جزء من القوانين التي تحكم عالمنا شأنها شأن قوانين الفيزياء. ويمكننا بهذا المعنى اعتبار أن القول: "حاصل جمع اثنين وثلاثة يساوي خمسة" يمثل حقيقة من حقائق الطبيعة، إذ تعني "الطبيعة" هنا العالم الموضوعي، العالم كما هو، عالم الحقائق الذي نعيش فيه. وحقائق الرياضيات والفيزياء سواء بسواء جزء من هذا العالم



الموضوعي، على الرغم من الطرق المختلفة التي نستخدمها في التعامل معها. ترى هل يمكن أن يكون الحال هكذا مع القانون الطبيعي (موضوع الدراسة) فنقول (مثل ما قال فينس) إن "[القانون الطبيعي] يقف قبالة عقلنا تمامًا كما يفعل العالم الطبيعي الذي يتكون من أشياء"؟<sup>(45)</sup>

لا يبدو الأمر كذلك؛ لأن البعض يقول إن عالم الحقائق (مع "التوسعة" التي طلبناها) هو عالم ما هو كائن What is، في حين أن هذا ليس حال القانون الطبيعي. فالقول: الناس متساوون ومستقلون ولا ينبغي أن يؤذي واحد منهم الآخر في بدنه أو حريته أو ممتلكاته، ليس حقيقة من حقائق الطبيعة حتى بالمعنى الواسع (= عالم الحقائق). فهل الناس حقًا متساوون أو مستقلون؟ ثم ألا تفصح عبارة "ولا ينبغي" الأمر برمته، لأنها تتحدث عما ينبغي أن يكون عليه الحال What ought to be، وليس عما هو عليه الحال؟ إذًا، ليس من السهل الظن أن القانون الطبيعي يقف قبالة عقلنا تمامًا كما يفعل العالم الطبيعي.

لكن، لماذا لا نقول (ومن باب الدفاع عن قانون الطبيعة) إن الطبيعة التي يشير إليها النقاد (مع التوسعة المقترحة أو من دونها) هي حالة طبيعة "مشوهة"، وذلك بعد أن عاث فيها البشر فسادًا بما تواضعوا عليه من قوانين وأعراف تتسم بالنقص، وبأفعالهم غير الأخلاقية (كلاستغلال الاقتصاد والعبودية وغيرها من آثام الجنس البشري)؟ نقصد هنا التلميح إلى "حالة الطبيعة" التي استفاض منظرو العقد الاجتماعي في الحديث عنها، مفترضين (بعضهم على الأقل) أنها كانت حالة من المساواة والحرية والاستقلال. تقول مارغريت كانوفان إن التفكير انطلاقًا من تلك الحالة "المثالية" لم يزل حيًّا إلى وقتنا هذا، وتحديدًا عند جون رولز John Rawls (1921-2002)، إذ نجد "شبح حالة الطبيعة يسير متخفيًا بزي الوضع الأصلي (The Original Position)"<sup>(46)</sup>. نحن هنا بصدد الحديث عن الطبيعة "بالمعنى العميق"؛ أي ما يجب أن يكون عليه الشيء لا بما هو عليه. يقول طلال أسد مكملاً ما تقوله كانوفان: "لقد تعلمنا أن نفكر في هذا الوضع أو الحالة الطبيعية كنوع من الطبيعة/ الحقيقة العميقة Deep Reality [...] عالم فيه من الحقيقة أكثر مما يتوفر عليه العالم الاجتماعي [الذي نعيش فيه]"<sup>(47)</sup>.

وبهذا المعنى (معنى "الحقيقة العميقة") ولهذا السبب كثيرًا ما نجد أن القانون الطبيعي يُستخدم في الحكم على القانون الوضعي، وأداة لنقد العالم الاجتماعي على ما يشوبه من نقص وما فيه من إخلال بالحقوق الطبيعية والمساواة والحرية، والصفات التي يمتلكها الإنسان "بطبيعته". لكأن القانون الطبيعي يقول: الناس "بطبيعتهم" (على مستوى الطبيعة العميقة) متساوون ومستقلون بغض النظر عما تقوله الحقائق الاجتماعية الكثيرة التي نحيا في ظلها.

(45) Finnis, "Natural Law Theory," p. 84.

(46) Margret Canovan, "On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections," *Political Studies*, vol. 38, no. 1 (1990), pp. 5-19, 16.

(47) Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Palo Alto: Stanford University Press, 2003), p. 57.

لا ينفصل مفهوم "الطبيعة العميقة" عن مفهوم "الطبيعة العاقلة"، ونقصد بهذا الإنسان والعالم الذي يخلقه من حوله بصفته كائنًا عاقلًا. هناك صلة بين هاتين "الطبيعتين"؛ العميقة والعاقلة. تقوم هذه الصلة على أساس حجة تقول:

1. إذا كان الإنسان بطبيعته كائنًا عاقلًا.
  2. وإذا كان العقل يقول إن البشر متساوون ... إلخ.
  3. وكانت المشاهدات ترينا أن البشر غير متساوين.
  4. وجب علينا حينها، إذا، أن نقول إن كل ما نراه من مشاهد اللامساواة ... إلخ يشكل تشويهاً للحقيقة التي نعرفها عن طريق العقل. يقال هذا من منطلق أن الحقيقة "العميقة" هي الحقيقة التي يكشف عنها العقل، وليس ما قد نراه عن طريق المشاهدة<sup>(48)</sup>.
- لنتفحص المقدمة (2) لكي نرى ما يقوله العقل ("الطبيعة العاقلة") عن القانون الطبيعي. من المعروف أن صنعة العقل هي صنعة البرهان والحجج. فما هي إذاً الحجج التي يمكن سوقها للبرهنة على قانون الطبيعة وما يرتبط به من قوانين أخلاقية؟ لنبدأ بحجة مباشرة تقول إن الدليل على صدق القانون الطبيعي ينبع من القانون الطبيعي نفسه، وذلك أنه واضح وجلي للعيان. رأينا نماذج عن هذه الحجة عند غروتوريوس وكلاكرك وربما أيضًا لوك. ولنا أن نضيف هنا توماس جيفرسون Thomas Jefferson (1743-1826) الذي كتب في إعلان الاستقلال الأميركي قائلاً:

"أننا ننظر إلى هذه الحقائق على أنها ذاتية الوضوح: لقد خلق البشر جميعًا متساوين وأن الخالق قد وهبهم حقوقًا غير قابلة للمصادرة وأن هذه الحقوق تشمل على الحق في الحياة والحرية والسعي وراء السعادة"<sup>(49)</sup>.

يجب ألا نستخفّ بحجج "بَيِّن بذاته"، ذلك أنه من المقبول أن يكون هناك بعض الأفكار التي تُبين عن نفسها بنفسها. كما قال الشاعر أبو الطيب المتنبي (303-354هـ/ 915-965م):

"فليس يصح في الأفهام شيء .... إذا احتاج النهار إلى دليل"<sup>(50)</sup>.

(48) يمكن الإشارة هنا إلى مقولة فريدريك هيغل (1770-1831) المعروفة: "كل ما هو عقلائي فهو حقيقي، كل ما هو حقيقي فهو عقلائي". ينظر:

Georg Friedrich Hegel, *Philosophy of Right*, T.M. Knox (trans.) (London: Oxford University Press, 1978), p. 256.

إذا اعتبرنا أن اللامساواة وغياب العدل من الأمور المنافية للعقل، فهذا يعني أن ما نراه على أرض الواقع لا يعكس الحقيقة (العميقة). لا يعني هذا أننا بصدد الحديث عن سراب أو خداع حواس. المسألة لا تتجاوز الدرس المستفاد من أسطورة الكهف عند أفلاطون حول عالم الحقيقة (المثل) وعالم الحواس.

(49) "Declaration of Independence: A Transcription," The U.S. National Archives and Records Administration, accessed on 21/7/2024, at: <https://n9.cl/6rb0y>

(50) أبو الطيب المتنبي، ديوان المتنبي (بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1983)، ص 142.

المسألة هنا هي إذا ما كان القانون الطبيعي واضحًا وضوح النهار. لكن الأمر لا يبدو كذلك. تكتب كانوفان:

"اعتقد جيفرسون [...] أنه يعبر عن الحس الفطري المشترك بين البشر. لكن من وجهة نظرنا، إن ما يثير الاهتمام في هذا الفهم الذاتي هو أنه كان على خطأ. فكما أشار عدد لا يحصى من المفكرين، لا يوجد في الحس الفطري المشترك ما يدعونا إلى الاعتقاد أن جميع البشر خلقوا متساوين أو يتمتعون بحقوق راسخة في الحياة والحرية والسعي وراء السعادة. على العكس من ذلك تمامًا: فالمراقب غير المتحيز الذي يقوم بفحص الحالة الإنسانية ووضع البشر سوف يستنتج أنه لا يوجد شيء واضح بذاته فيما يتعلق بالمساواة بين البشر"<sup>(51)</sup>.

نتفق مع كانوفان: فقد لا تكون المساواة (ومعها القانون الطبيعي) بيّنة بذاتها. ولكن هذا لا ينفي إمكانية اشتقاقها من مقدمات ومبادئ بيّنة بذاتها، حالها في هذا حال الإقرار الرياضي الذي يقول إن  $291353 = 34569 + 256784$  فهو ليس "بيّنًا بذاته"، ولكن هذا لا ينفي إمكانية اشتقاقه من قواعد رياضية/ عقلية بيّنة بذاتها، بحيث يغدو الإقرار راسخًا رسوخ القواعد والمبادئ الرياضية/ العقلية التي اشتقَّ منها. إذا كان حال القانون الطبيعي على هذه الشاكلة فهذا كل ما يحتاج إليه أنصار المذهب، ولا يعود هناك داعٍ للإصرار على فكرة "بيّن بذاته" التي لا تبدو مقنعة على أي حال. هل يمكن اشتقاق القانون الطبيعي من مبادئ عقلية بيّنة بذاتها؟ هذه طريق ينبغي استكشافها.

لنتذكر أولاً مقولة ديفيد هيوم (1711-1776) الشهيرة: "ليس منافيًا للعقل أن أفضل دمار العالم بدلًا من أن يتعرض إصبعي لخدش طفيف"<sup>(52)</sup>. من الظاهر أنّ لهيوم تصورًا محددًا عن العقلانية يسمح له بالقول إنه من الممكن (عقليًا) أن يفضل إنسان ما دمار العالم بدلًا من تعرّضه لضرر بسيط. ما هذا التصور؟ هو التصور الأداتي Instrumental Reason المؤلف الذي يقول إن العقل ليس سوى آلة حاسبة تحسب أفضل الطرق المؤدية إلى الحصول على غايات وأهداف محددة سلّما. قال هيوم: "العقل عبد للأهواء وليس في وسعه أن يصبو إلى أن يكون أكثر من خادم مطيع لها"<sup>(53)</sup>. ولكن هل هذا هو التصور الوحيد لعقلانية الإنسان؟

تخيّل وضع هيوم وهو يواجه الخيار بين دمار العالم وتعرّض إصبعه لخدش بسيط. يعتقد هيوم أنّ عقله لن يعترض على سلّم تفضيلات يضع الأمر الأول في مكانة أعلى من الثاني. ولكن، سيتساءل كثير من الناس إذا ما كان صاحب مثل هذا السلم من التفضيلات إنسانًا عاقلًا. يجب علينا هنا أن نختار عباراتنا بعناية. لا يمكن القول إنّ هذا مثل الإنسان مجنون بالمعنى الحرفي للكلمة، أو مختل عقليًا، فالإنسان

(51) Canovan, p. 9;

مقتبس من: مارغريت كانوفان، "عن الاقتصاد في التعامل مع الحقيقة: بعض التأملات الليبرالية"، ترجمة مايكل مدحت، تبين، مج 12، العدد 48 (ربيع 2024)، ص 139.

(52) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, vol. 1 (London: Oxford University Press, 2007), p. 267.

(53) Ibid., p. 266.

المختل عقلياً لا يُؤخذ كلامه على محمل الجدّ، بل لا يُستمع إليه أصلاً، وهذا ليس حال هيوم. ولكننا قد نتساءل: ما السبب المعقول الذي يجعل هيوم يفضّل سلامته البدنية على دمار العالم؟ أهنالك سبب معقول؟ أم أنّ الأمر لا يعدو كونه أنانية مفرطة؟ ثم لماذا لا يفضّل هيوم دمار العالم على تعرّض إصبع معاصره آدم سميث (1723-1790) Adam Smith لخدش طفيف؟ هل من سبب يدعو هيوم لتفضيل خيره على خير سميث أو خير أي إنسان آخر يشاركه الاهتمام بالسلامة البدنية؟ يقول جون فينس:

"لا يتمتع الخير الخاص بي بأهمية أكبر من خير الآخرين فحسب لأنه خيري الخاص: فلا الذكاء ولا العقل قادر أن يجد في حقيقة أنّ س هو س وليس ص [أي إنني أنا نفسي ولست أنا أنت] أساساً للتمييز في تقويم أهمية الخيارات الخاصة بي وبك" (54).

بعبارة أخرى، يزعم المؤلف أنّ العقل بصفته عقلاً لا يجد سبباً لتفضيل خيري على خير الآخرين. فما أهمية مصالححي، أنا فلان، مقارنة بمصالح غيري، علان؟ إن سألنا العقل قال: لا أنت أهم منه ولا هو أهم منك. فأنتما بشر؛ فلا أنت من ذهب ولا هو من نحاس، ولا يتمتع أي منكما في نظري بميزة تسوغ منحه أهمية أكبر من الآخر في نظام الأشياء. هذا نوع من العقلانية العملية Practical Reasonableness التي يعتقد فينس أنها لا تتمثل في هيوم الذي يقول إن العقل لا يمانع في دمار العالم بدلاً من تعرّض إصبعه لخدش.

وليس هذا ببعيد عن أطروحات رولز حول عقلانية الأفراد المشاركين في مداولات الوضع الأصلي من أجل تحديد النظام الاجتماعي السياسي الأمثل للعيش المشترك. فالشخص العقلاني عند رولز يُعرف بصفات، منها الاستعداد لتقديم مقترحات "معقولة" من أجل التعاون في سياق الحياة الاجتماعية. أما المقترحات المعقولة فهي تلك التي "يعقل أن تلاقي قبولاً عند الآخرين الذين يتصفون بالعقلانية" (55). ومن نافلة القول إن الإنسان الذي يتقدم بمقترحات اعتبارية أو أنانية أو غير معززة بمسوغات مناسبة (حال هيوم في المثال السابق) لن يحظى بأي درجة من الصدقية عند الآخرين الذين يعتبرون مقترحاته "غير معقولة" (56).

وبموجب هذا المنطق يكون الإنسان غير عقلاني بقدر ما يكون ذا أنانية مفرطة، ويقدر ما يكون اعتبارياً في اختياراته العملية، ويقدر ما يكون عاجزاً عن تقديم المسوغات التي يُعقل أن يجدها الآخرون مقبولة. من المحتمل جداً أن يجد أنصار القانون الطبيعي بغيتهم هنا. فالقوانين على شاكلة: "الناس متساوون ومستقلون ولا ينبغي أن يؤذي الواحد منهم الآخر في حياته أو حريته أو ممتلكاته"، لن يرفضها على الأرجح إلا من يعتقدون أن مصالحهم وحياتهم وحرياتهم أهم من مصالح الآخرين وحيواتهم

(54) John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 107.

(55) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 50.

(56) استعرت بعض الأفكار هنا من: رجا بهلول، خطاب الكرامة وحقوق الإنسان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017). وعذري في ذلك أن الأسس التي تركز عليها حقوق الإنسان لا تختلف كثيراً عن الأسس التي يستند إليها القول بالقانون الطبيعي. وقد ذكرنا فيما سبق أن جون فينس يعتبر أن مصطلح "حقوق الإنسان" هو المصطلح الدارج حالياً في الإشارة إلى الحقوق الطبيعية.

وحرّياتهم، وأن من حقهم الحصول على ما لا يحق للآخرين الحصول عليه. فإذا اعتبرنا مع فينس أن العقل لا يجد مبرراً لتفضيل خير فلان على خير علان، نكون قد وصلنا إلى نتيجة مفادها أن الإنسان (العقلاني) يدرك بعقله صحة القانون الطبيعي وما يرتبط به من مبادئ أخلاقية.

وهناك بعض الوجهية في هذه المحاولة لاشتقاق القانون الطبيعي من مبدأ يبدو بديهياً، وهو أن العقل كالمراقب الخارجي المحايد ليس في وسعه إلا أن يساوي بين الناس في القيمة والأهمية. هذا العقل الذي يطلب المسوغات ليس كعقل هيوم الأداتي الذي لا يسأل عن الغايات، بل يكفي بالبحث عن سبل تحقيقها. إنه عقل يهتم بالغايات وأساليب العيش والتعامل بين الأفراد في سياق حياة اجتماعية تليق بإنسانية الإنسان وتحقق شيئاً من الكمال الذي كان الفلاسفة ينشدونه دائماً.

مشكلتنا هنا أن هذه العقلانية (العقلانية بمعنى فينس أو رولز) ليست عقلانية واحدة، بل عقلانيات تتحدد وتختلف من عصر إلى عصر ومن مجتمع إلى مجتمع. فعلى سبيل المثال، في المجتمعات القديمة التي مارست العبودية لم يكن من غير المعقول بتاتاً أن يُباع الإنسان ويُشترى، ولم يكن من غير المعقول أن يرث العبودية عن أبويه، علماً بأننا في العصور الحديثة بتنا نجد مثل هذه الأفكار في غاية من اللامعقولية. بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك فنقول إن مفهومنا عن الإنسانية قد يتغير؛ الأمر الذي من شأنه أن يخلط الأوراق تماماً حول العقلانية في التعامل بين الأفراد. فبحسب مثالنا المتعلق بالعبودية، من المحتمل أنّ "أحرار" الناس في العصور الغابرة ما كانوا ليروا في العبد إنساناً مثلهم، وتبعاً لذلك لم يكن من غير المعقول بالنسبة إليهم التعامل معه كسلعة لا حقوق لها، تباع وتشترى<sup>(57)</sup>. ويوفر موضوع حقوق المرأة حقلاً آخر للتنازع حول مفهوم المعقولية. فقبل ما لا يزيد على قرن بكثير ساد اعتقاد مفاده أن ليس للمرأة حقوق سياسية. ولم ير أغلب الناس وقتها في ذلك الاعتقاد ضرباً من اللامعقولية أو الاعتبارية. بل على العكس من ذلك، توافرت لديهم عدة حجج (لا يزال البعض يناادي بها في المجتمعات التقليدية) تبرر إقصاء المرأة عن المجال السياسي. ويوضح مثال أخير أن مفهوم المعقولية يعاني مشاكل تمنعه من حسم كثير من القضايا، وهو مفهوم العلمانية. فكثير من الناس في الوقت الحاضر (الليبراليون على وجه الخصوص) يعتقدون أن العقل يقتضي منا (إذا أردنا مجتمعاً عادلاً) أن نجعل من الدين أمراً خاصاً، بينما يعتقد آخرون (من يُدعون بـ "الجماعيتين") أنه ليس من العدل أو العقل في شيء أن يقصى الدين عن المجال العام في مجتمعات تعتقد نسبة كبيرة من أفرادها أنّ الدين أمر عام<sup>(58)</sup>.

(57) هذا ما يقوله كلود ليفي ستروس (1908-2009) عن تاريخ مفهوم الإنسانية: "ظهر مفهوم الإنسانية الشاملة التي لا تفرق بين الأعراق أو الثقافات في وقت متأخر من تاريخ الإنسان، ولم ينتشر على نحو واسع على وجه الأرض. وبالنسبة إلى أغلبية أفراد النوع البشري طوال عشرات الآلاف من السنين، لم تكن الفكرة القائلة إن الإنسانية تشمل كل إنسان على وجه الأرض موجودة البتة. وكان مفهوم الإنسان يتوقف عند حدود القبيلة أو المجموعة اللغوية وعند حدود القرية أحياناً". ينظر:

Claude Levi Strauss, *Structural Anthropology*: vol. 2, Monique Layton (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 329.

(58) Robert Audi & Nicholas Wolterstorff, *Religion in the Public Square* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997), p. 116.

وهكذا، يعود بنا البحث في معنى العقلانية أو المعقولية إلى الجماعات البشرية المحددة في زمانها ومكانها، أي إلى نقطة البداية عند اليونان وجدالاتهم حول مصدر القانون: أهو الجماعات الخاصة أم أن المصدر شيء عابر للحدود؟ ويعني هذا أننا لم نعد بمنأى عن النسبانية Relativism؛ فإذا كانت العقلانية ليست شيئاً واحداً فإن ما يصدر عنها من "قانون طبيعي" أو مبادئ أخلاقية لن يكون شيئاً واحداً. ويلزم من ذلك التخلي عن فكرة عالمية القانون الطبيعي وسموّه فوق القوانين الوضعية التي يصنعها البشر؛ كلٌّ في مجتمعهم الخاص بهم.

هكذا، نكون قد استنفدنا المعاني المحتملة للقول بطبيعية القانون الطبيعي: فلا هو جزء من الطبيعة كقوانين الفيزياء مثلاً، ولا هو جزء من أثاث العالم الموضوعي كقوانين الرياضيات، ولا هو نتاج "الطبيعة العاقلة"، أي العقل البشري الذي يبدو أنه يختلف باختلاف الأزمنة والأماكن. أما الحديث عن "الطبيعة العميقة" فلا يبدو أنه أكثر من إشارة مهذبة إلى مشروع أو حلم أو يوتوبيا تراود الإنسان منذ القدم. وما قالته كانوفان عن الليبرالية من أنها لم تكن يوماً ما وصفاً للعالم بقدر ما كانت مشروعاً يؤدّ الليبراليون تحقيقه<sup>(59)</sup>، ينطبق حرفياً على مفهوم القانون الطبيعي: فليس القانون الطبيعي وصفاً لما هو كائن، بل لما يجب أن يكون.

## خاتمة

ناقشنا في هذه الدراسة القانون الطبيعي من زاويتين: من حيث إنه قانون، ومن حيث إنه طبيعي. وتعرّفنا من خلال التاريخ ومن خلال الجهد التحليلي على تفسيرات مختلفة للقانون الطبيعي إضافة إلى بعض المفاهيم ذات العلاقة بهذا القانون. وتوصّلنا إلى نتيجة رئيسة مفادها أن ليس هناك ما يدعو إلى الظن أن "القانون الطبيعي" قانون، أو أنه طبيعي. وقلنا إنه قد يكون من الأفضل التفكير فيه باعتباره نظريات أخلاقية نستهدي بهديها عند التفكير في مسائل القانون الوضعي الذي يصوغه البشر والذي تعتوره أوجه نقص كثيرة.

مع ذلك، لا بد من الاعتراف بأنّ القول بوجود مبادئ موضوعية وكونية ذات بعد أخلاقي تنتظم بموجبها العلاقات بين البشر ليس ضرباً من اللامعقول. فهذا هو جوهر فكرة القانون الطبيعي بغض النظر عن تسمية "قانون" و"طبيعي". والمسألة المهمة التي لم نتمكن من الخوض فيها هي إذا ما كان يمكننا العثور على مثل هذه المبادئ، أو إذا ما كان من المحتمل علينا أن نسير في اتجاه النسبانية، فنقول: إن كل مبدأ أخلاقي هو في النهاية مبدأ محلي. لهذا النقاش بقية. فنحن، وإن انتقدنا بعض محاولات إقامة "القانون الطبيعي" على أساس عقلاني، فهذا لا يعني استحالة العثور على حجج أقوى أو قائمة على أسس مغايرة.

(59) Canovan, p. 16.



## References

## المراجع

### العربية

- أبو الطيب المتنبي. ديوان المتنبي. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1983.
- الكسي، روبرت. مفهوم القانون وسريانه. ترجمة كامل فريد السالك. بيروت: منشورات الحلبي الحقوقية، 2013.
- دووركن، رونالد. أخذ الحقوق على محمل الجد. ترجمة وتقديم منير الكشور. تونس: دار سيناترا، 2015.
- كانوفان، مارغريت. "عن الاقتصاد في التعامل مع الحقيقة: بعض التأملات الليبرالية". ترجمة مايكل مدحت. تبين. مج 12، العدد 48 (ربيع 2024).

### الأجنبية

- Aquinas, Thomas. *Treatise on Law*. Richard J. Regan S. J. (trans.). Indianapolis/ Cambridge: The Hacket Publishing Company, 2000.
- Aristotle. *The Basic Works of Aristotle*. Richard McKeon (ed & trans.). New York: Random House, 1941.
- Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Palo Alto: Stanford University Press, 2003.
- Audi, Robert & Nicholas Wolterstorff. *Religion in the Public Square*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
- Augustine. *The City of God*, Books I–VII, Demetrius B. Zema & Gerald G. Walsh (trans.). Washington: Catholic University of America Press, 1950.
- Austin, John. *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Canovan, Margret. "On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections." *Political Studies*. vol. 38, no. 1 (1990).
- Cicero, Marcus Tullius. *On the Republic and On the Laws*. David Fott (trans.). Ithaca/ London: Cornell University Press, 2014.
- Cotta, Sergio. "Positive Law and Natural Law." *Review of Metaphysics*. vol. 37, no. 2 (1983).
- "Declaration of Independence: A Transcription." The U.S. National Archives and Records Administration. at: <https://n9.cl/6rb0y>
- D'Entreves, Alexander Passerin. *Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*. London/ New York: Routledge, 2017.
- Dworkin, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- Finnis, John. "Natural Law Theory: Its Past and Its Present." *American Journal of Jurisprudence*. vol. 57, no. 1 (2012).
- \_\_\_\_\_. *Natural Law and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

- \_\_\_\_\_. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Fisk, Milton. *Nature and Necessity*. Bloomington: Indiana University Press, 1973.
- Geach, Peter Thomas. *God and the Soul*. London: Kegan & Paul, 1969.
- Grotius, Hugo. *The Rights of War and Peace*. Book I. Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- Hegel, Georg Friedrich. *Philosophy of Right*. T.M. Knox (trans.). London: Oxford University Press, 1978.
- Hobbes, Thomas. *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. vol. 1. London: Oxford University Press, 2007.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Werner S. Pluhar (trans.). Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- Laertius, Diogenes. *Lives of the Eminent Philosophers*. Pamela Mensch (trans.). London: Oxford University Press, 2018.
- Levi Strauss, Claude. *Structural Anthropology*: vol. 2. Monique Layton (trans.). Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Locke, John. *Two Treatises of Government: And a Letter Concerning Toleration*. New Haven, Conn: Yale University Press, 2003.
- McConnell, Donald. R. "The Nature of Natural Law." *Liberty University Law Review*. vol. 2, no. 8 (2008).
- Montesquieu, Charles de Secondat Baron de. *Spirit of the Laws*. Ontario: Batoche Books, 2000.
- Murphy, James Bernard. *The Philosophy of Positive Law*. New Haven: Yale University Press, 2005.
- Plato. *The Laws*. T. J Saunders (trans.). Middlesex: Penguin Books, 1970.
- Priel, Dan. "Reconstructing Fuller's Arguments Against Legal Positivism." *Comparative Research in Law and Political Economy*. vol. 37, no. 2 (1983).
- Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- Sabine, George. *A History of Political Theory*. New York: Henry Holt and Company, Inc., 1947.
- Sylby-Bigge, L.A. *British Moralists*. vol. 2. Oxford: the Clarendon Press, 1897.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. D. F. Pears & B. F. McGuinness (trans.). London/ New York: Routledge, 1974.
- Xenophon. *Memorabilia*. Amy Bonnette (trans.). Ithaca/ London: Cornell University Press, 1994.

دراسات  
Articles





أكريليك على قماش، 140X180 سم، 2018.  
Acrylic on Canvas, 180X140 cm, 2018.

رشيد الحاج صالح | Rasheed Alhaj Saleh

## نقد فلسفة طه عبد الرحمن الائتمانية: تداخل السياسة والدين والأخلاق والحدثة

### Critique of Taha Abderrahmane's Philosophy of Trustworthiness: The Interplay of Politics, Religion, Ethics, and Modernity

**ملخص:** هذه الدراسة تحليل نقدي لمشروع طه عبد الرحمن الفكري، وقد قُسمت إلى ستة أقسام. في القسم الأول حددت المسلمات الخمس الأساسية التي بنى عليها عبد الرحمن مشروعه الفكري، وحددت ماهية منهجه وركائزه السبع. وفي القسم الثاني تناولت العلاقة بين الدين والسياسة في مشروعه، وكيف جرى تدين السياسة أو تسييس الدين، والمماهاة بينهما لمصلحة الدين التزكوي. أما في القسم الثالث، فتناولت العلاقة بين الدين والأخلاق وكيف جرى تدين الأخلاق أو تخليق الدين، وتحويل الأخلاق إلى مجرد مذهب في التصوف. وأما في القسم الرابع، فتناولت الدور السياسي للتصوف وكيف أن المشروع يعتمد على "الأقطاب الصوفية" لتصحيح العلاقة بين المسلمين ودينهم، وذلك على الضد من الدور الذي يعطيه الإخوان المسلمون والسلفية للفقهاء، على الرغم من اتفاه معهم من حيث مركزية فكرة "الوسيط"، وهي فكرة أتى الإسلام بضدها. وفي القسم الخامس تناولت ما أسميته "عبودية المنطق للعلوم الدينية"، والتناقضات التي تعترى استخدام عبد الرحمن للمنطق ومنهجه. ثم تناولت الدراسة في القسم السادس تناقضات نقده للحدثة الغربية من حيث إنه يقوم على اللعب بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وأنه نقد غير أصيل لأنه مستمد من نقد الحدثة لنفسها، وليس من تطبيق مذهبه الديني على الحدثة الغربية كما توحى بعض كتبه. وقد ختمت كل قسم بنقد يوضح تناقضات المشروع في كل نقطة تناولتها، والغايات السياسية التي تقف وراء الأفكار التي يطرحها.

**كلمات مفتاحية:** السياسة، الدين، الأخلاق، الحدثة، طه عبد الرحمن، الائتمان.

**Abstract:** This paper provides a critical analysis of Taha Abderrahmane's intellectual project across six sections, each of which concludes with a critique highlighting the contradictions in the ideas and the political motives behind them. The study begins by identifying the five basic assumptions upon which Abderrahmane built his intellectual project and defining the nature of his methodology and its seven pillars. It then examines the relationship between

\* مدير تحرير دورية تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية.

Editorial Manager of Tabayyun.

[rasheed.hajsaleh@dohainstitute.edu.qa](mailto:rasheed.hajsaleh@dohainstitute.edu.qa)



religion and politics in his project, focusing on how politics has been religionized or religion politicized, and the similarities between them in favour of the religion of righteousness. The third section discusses the relationship between religion and ethics, exploring how ethics has been religionized or religion moralized, turning ethics into merely a school of mysticism. The fourth section inspects the political role of mysticism. It demonstrates how the project relies on "mystical poles" to correct the relationship between Muslims and their religion, in contrast to the role assigned to jurists by the Muslim Brotherhood and Sufis, despite agreement on the centrality of the "mediator" concept, which Islam opposes. The fifth section deals with "the enslavement of logic to religious sciences," and the contradictions that plague Abderrahmane's use of logic and methods. The final section dwells on Abderrahmane's contradictions regarding Western modernity, noting that his critique plays between what is and what should be, and is derived from modernity's own critique of itself rather than from an authentic application of his religious doctrine to Western modernity (as he claims).

**Keywords:** Politics, Religion, Ethics, Modernity, Taha Abderrahmane, Trustworthiness.

## القسم الأول: المسلمات والمنهج

### 1. المسلمات

يرتكز مشروع طه عبد الرحمن الفكري على عدد كبير من المسلمات والمبادئ الأولى<sup>(1)</sup> المستمدة من تاريخ الفلسفة أو من تاريخ الإسلام أو من تأويله لآيات القرآن الكريم وأحاديث السنة النبوية الشريفة، وكذلك من سير الصحابة والتابعين وشيوخ الصوفية والفقهاء وعلماء الكلام، أو من المنطق ومناهج البحث الغربية. وقد اخترنا هنا خمس مسلمات أساسية نعتقد أنها تشكّل البنية الداخلية لمشروعه الفكري.

**المسلمة الأولى:** يعيش الإنسان "ازدواجية الوجود الإنساني"<sup>(2)</sup>؛ "الوجود المرئي" (المادي) و"الوجود غير المرئي" (الغيب). فالإنسان عند عبد الرحمن ينتمي إلى العالم الحسي الذي يعيشه على الأرض وكذلك إلى عالم الغيب؛ عالم الله وصفاته وإرادته، وعليه أن يجمع بين العالمين في الوقت ذاته. غير

(1) يطرح عبد الرحمن في كل كتاب من كتبه العديد من المسلمات التي يعتمد عليها، وهذه الظاهرة غريبة من الناحية المنطقية والمنهجية. في العادة، يسعى الفيلسوف، أو المفكر، لتقليص عدد المسلمات إلى الحد الأدنى، وهو ما لا نجده عند عبد الرحمن، وهو أستاذ للمنطق في جامعة محمد الخامس بالرباط منذ عام 1970 حتى 2005، وقد نشر العديد من الكتب في هذا المجال، في مقدمتها كتابه المنطق والنحو الصوري (1985). فعادة ما يبدأ الفلاسفة بمسلمتين أو ثلاث، وينون عليهما/ عليها مذهبهم الفلسفي، وتكون المسلمات منطقية أو عقلية أو حدسية، وليست مستخلصة من كتب دينية أو طرق صوفية أو لغوية. أما عبد الرحمن، فقد اعتمد على مئات المسلمات في مشروعه الفكري، وهذا قد يشير إلى أن مذهبه الفلسفي يفتقر إلى الجدية من الناحيتين المنطقية والمنهجية. وبالنسبة إليه، أصبحت المسلمات وسيلة مريحة للتعامل مع أي تحديات يواجهها مشروعه، ووسيلة لبناء حجج للتصدي للمعترضين عليه.

(2) طه عبد الرحمن، روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الاثمانية، ط 2 (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص 20.



أن المشكلة التي يعانيها الإنسان المعاصر - بحسب عبد الرحمن - أنه اقتصر في عيشه على الوجود المادي ونسي الوجود الغيبي<sup>(3)</sup>. وهذا النسيان جعله "أشبه بالحيوان الزاحف"<sup>(4)</sup>. وهي مشكلة موجودة عند المسلمين مثلما تعانيها الحداثة الغربية. وعلى أساس هذه الازدواجية نجده يقسم الإنسان إلى "نفس"، ويقصد بها الجسم المرتبط بالحاجات الجسمية والمرئية، و"روح" متعلق بالله والدين والتركية؛ فإذا كان الإنسان "يحيا بنفسه في العالم المرئي، فإنه يحيا بروحه في العالم الغيبي"<sup>(5)</sup>. وهي فكرة تقليدية قديمة موجودة في أغلب المذاهب الدينية والفلسفات والمذاهب الإصلاحية الكبرى التي عرفت البشرية منذ آلاف السنين.

وما نؤاخذ به هذه المسلمة، أي "تشكل حياة الإنسان بازدواج المرئي بالغيبي"<sup>(6)</sup> أن عبد الرحمن (كما سنرى) لم يكن مخلصاً لها، لأن الأصل في مشروعه ليس الجمع بين هذين العالمين، كما يقول، بل تجاوز العالم المرئي (القاصر) إلى العالم غير المرئي (العالم الأصلي). وكل مشروعه الفكري يقوم على إدانة العالم المرئي إذا لم يحتكم كلياً إلى العالم غير المرئي، وما هذا الجمع في حقيقته سوى إدماج الأول في الثاني، أو نسيان الأول نسياناً شبه كلي (نسيان عكسي) إلى حدٍ يتلاشى فيه العالم المرئي ويغيب عن الأنظار، وهذا طبعاً بتأثير من نزعة عبد الرحمن الصوفية المتطرفة<sup>(7)</sup>.

المسلمة الثانية: كثيراً ما يفصل البشر بين العالمين غير المرئي والمرئي، وهم عندما يقومون بهذا الفصل فإنهم نسوا أن الله هو خالق الكون ومسيره وسيده، وبدؤوا بنسب السيادة إلى أنفسهم واغتروا بأن لديهم القدرة لتدبير شؤونهم بأنفسهم ووحدهم (السيادة للشعب). ويبين لنا عبد الرحمن أن البشر عندما قاموا بهذا الفصل فإنهم نقلوا "كمالات" العالم الأول إلى العالم الثاني. وأحد هذه الكمالات "التي اقتبسوها وادعوا استحقاق الوجود المرئي لها هو 'الجلالة' [...]؛ ما لبثوا أن جعلوا لها، تستراً على أصلها الغيبي، كنية غلبت في الاستعمال هي 'السيادة'، وقد بلغوا من قوة التعلق بها أن نسبوها إلى المؤسسات والشعوب والأفراد، وجعلوا طلبها علامة على تحمّل الإنسان أمر تدبير شؤونه بنفسه"<sup>(8)</sup>. والسيادة المنفصلة عن أصلها في الغيب (السياسة) ستؤدي - لا محالة - إلى "التسلط"، لأن النفس هي التي تدبر هذه السيادة بدلاً من الله، فمشكلة السيادة أنها تجعل الإنسان "ينسب كل شيء إلى

(3) المرجع نفسه، ص 24.

(4) المرجع نفسه.

(5) المرجع نفسه، ص 24-25.

(6) المرجع نفسه، ص 39.

(7) حتى مسألة صوفية عبد الرحمن تبدو مُشكلة. فمن المعروف أن الفلاسفة الذين لديهم نزعة صوفية وروحية مقلّون في الكتابة مثل: هنري برغسون Henri Bergson (1859-1941)، ولودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951)، وفي العالم العربي محمد بديع الكسم (1924-2000). فهم يكتفون بكتاب أو اثنين لأنهم يعتقدون، بتأثير من تصوفهم، أن الفيلسوف إذا قال "حقيقته مرة واحدة قد يكون كافياً ولا داعي للمزيد"، بخلاف عبد الرحمن، فهو غزير الإنتاج. حول نزعة برغسون وبديع الكسم الصوفية، ينظر: صادق جلال العظم، ثلاثة محاور فلسفية، دفاعاً عن المادية والتاريخ (مداخلة نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة) (بيروت: دار الفكر الجديد، 1990)، ص 23-24.

(8) المرجع نفسه، ص 25.

ذاته، ولا يزال يمارس هذه النسبة الذاتية، حتى يستبد ولا يرى استبداده<sup>(9)</sup>. ولما "كانت هذه السيادة المنتحلة، في الأصل، حقاً غيبياً لا يملكه إلا الله الحق، جل جلاله، كان دفع ضررها، بل الخروج منها، لا يتم إلا بواسطة عمل أصله الغيبي ثابت ويكون منشؤه الروح، بحيث يحوّل الإنسان من داخله وبجمعيته؛ وما ذاك إلا 'عمل التزكية'<sup>(10)</sup>؛ أي التصوف. وبذلك يتحرر الإنسان من "سلطان النفس عليه، حتى إذا ترقّى في هذا التحرر، استرجع ذاكرته الأصلية التي فطر عليها"<sup>(11)</sup>.

ودليل عبد الرحمن على وجود العالم غير المرئي أو الغيب، وأن الله هو الضامن لهذا العالم، يأخذه من الإدراك الحسي؛ فهو يبين أن "الذات الشهيدة الحفظية هي وحدها التي تقدر على رؤية ما لم يره [الإنسان] وعلى حفظ وجود ما رأى"<sup>(12)</sup>. والمثال المفضل عنده أن المسلم عندما يطوف بالكعبة الشريفة لا يرى سوى جانب واحد منها أثناء طوفانه، بحكم ارتفاع جدرانها. وبالرغم من ذلك، فإن صورتها الكلية (الغيبية) حاضرة في ذهنه تماماً، حتى عندما يرى جداراً واحداً ولا يرى بقية الجدران<sup>(13)</sup>. وهذا طبعاً ليس بغيب، كما يضخم المسألة عبد الرحمن، بل هو أمر يتعلق بطبيعة الإدراك الحسي الذي يحتفظ بطريقة مكتملة عن الشيء الذي رآه سابقاً، فالصورة الكلية للكعبة حاضرة في ذهن المسلم لأنه طاف بها وشاهدها بعينه من مختلف الجوانب بطريقة حسية مباشرة، وبعد ذلك يحتفظ الإدراك الحسي بتلك الصورة الكلية.

والطريف في الأمر أن مشروع عبد الرحمن لا يختلف البتة، من هذا المنظور، عن نظرية المثل الأفلاطونية، ولكن ذلك بلغة صوفية إسلامية؛ وإذا أردنا الدقة فهو يطبق/ يستخرج نظرية المثل الأفلاطونية من النصوص الإسلامية. فعالم الوجود غير المرئي عنده يشبه عالم المثل الأفلاطونية. وإذا كان الإنسان عند أفلاطون ينسى عالم المثل عندما يولد ويذهب إلى عالم المادة والحس، فإن الإنسان عند عبد الرحمن قد نسي العالم غير المرئي عندما قدم إلى عالم المادة والحس. وكما أن خلاص الإنسان لا يكون إلا بتجاوز العالم المادي والعودة إلى التأمل في عالم المثل، فكذلك خلاص الإنسان عند عبد الرحمن؛ إذ لا يكون إلا بالعودة إلى تأمل العالم غير المرئي. وكما أن المعاني لا توجد إلا في عالم المثل، فكذلك لا معاني إلا في العالم غير المرئي. وكما أن أفلاطون يحتقر الحواس والماديات ويعتبرها مصدر الخطأ والشهوانية، كذلك يعتبر عبد الرحمن عالم الماديات سبب كل ما هو سلبي في حياة الإنسان. وكما أن الفيلسوف المتأمل وحده هو القادر على تجاوز العالم المادي إلى عالم المثل، والقادر على التحرر من سلاسل الكهف التي رُبط بها، كذلك المتزكي (المتصوف) هو وحده عند عبد الرحمن الذي يستطيع أن يتجاوز العالم المرئي إلى العالم غير المرئي. وكما أن المعرفة عند أفلاطون Plato (427 ق. م - 347 ق. م) هي تدكّر الإنسان للحقائق في عالم المثل، فكذلك يولد

(9) المرجع نفسه.

(10) المرجع نفسه.

(11) المرجع نفسه.

(12) المرجع نفسه، ص 37.

(13) المرجع نفسه.

الإنسان عند عبد الرحمن وهو مزود بـ "الذاكرة الغيبية" التي تحفظ "سابق صلاته بعالم الغيب"؛ "بحيث تحمل روحه قوة خاصة أشبه بذاكرة سابقة على ذاكرته التي يملكها في العالم الغيبي؛ وهذه القوة الروحية [هي] التي تحفظ ذكريات عالم الغيب"<sup>(14)</sup>.

**المسلمة الثالثة:** إلغاء علاقة الفصل والوصل بين الدين والسياسة عبر الدمج بينهما ماهوياً، بحيث يصبح الدين سياسةً والسياسة ديناً، فلا سياسة خارج الدين مثلما لا دين بعيداً عن السياسة. وهو هنا يقف على الضد من كلا الطرحين المعروفين: الطرح السلفي الذي يطالب بممارسة السياسة من منطلق ديني، والطرح العلماني الذي يقول بالفصل بين الدين والسياسة. أما عبد الرحمن فيقارب تلك العلاقة بنوع من التحليل يقوم على بناء المجال السياسي بمفاهيم دينية/ صوفية، تجعل السياسة والدين شيئاً واحداً، وهو ما سنفصل فيه القول لاحقاً.

**المسلمة الرابعة:** اختزال المفاهيم الأخلاقية في معانٍ دينية/ زهدية، أو إرجاع الأخلاق إلى الإسلام الصوفي تحديداً، إذ لا أخلاق عنده خارج التصوف الطريقي (الزوايا)، والصفة اللاأخلاقية تنسب هنا إلى المسلمين المختلفين عنه في المذهب، (ولا سيما السلفية والإخوان المسلمين والشيعة) وكل أبناء الديانات الأخرى، وتنسب كذلك إلى الحداثة الغربية الغارقة في لأخلاقيتها. وهو الأمر الذي يجعل من مذهب عبد الرحمن الفلسفي (يصف مشروعه بأنه مشروع فلسفي) مجرد مذهب ديني معيّن، وليس مشروعاً فلسفياً كما سنرى، لأن الفلسفة لا تفكر إلا في الكلي، وفي مصير البشرية جمعاء، على الرغم من انطلاق الفيلسوف من ثقافة معيّنة أو وضع تاريخي محدّد.

وأريد أن أقول هنا كلمة حول فلسفة الدين عند عبد الرحمن. فإذا كانت الفلسفات التي تتناول الدين تقوم بتحليله من منظور نفسي (سيغموند فرويد Sigmund Freud، 1856-1939)، أو اجتماعي (إميل دوركايم Émile Durkheim، 1858-1917)، أو أخلاقي/ عقلي (إيمانويل كانط Immanuel Kant، 1724-1804)، أو اقتصادي (كارل ماركس Karl Marx، 1818-1883)، أو عقلاني (ماكس فيبر Max Weber، 1864-1920)، أو نفعي (وليم جيمس William James، 1842-1910) ... إلخ، فإن مشروع عبد الرحمن لا ينتمي بهذا المعنى إلى مجال فلسفة الدين؛ أي مجال التفكير الفلسفي والاجتماعي والنفسي حول الدين وتفاعله مع المجتمعات وبين الناس، بل نجده ينطلق في فلسفته الدينية من دين معيّن هو الدين الإسلامي، وبهذا المعنى ينتمي مشروعه إلى علم الكلام الإسلامي، وليس إلى الفلسفة. وهناك فرق يعرفه كل من يعمل في شؤون الفكر بين علم الكلام الإسلامي واللاهوت المسيحي من جهة، وبين الفلسفات الدينية من جهة أخرى. فالأول ينطلق من دين معيّن ويستخدم طرائق منطقية وعقلية ولغوية في تحليل الدين، ولكنه يبقى في إطار الدفاع عن دين معيّن، وتبريره بطرائق عقلية للعقائد الكبرى أمام الحس المشترك أو العقل؛ أي تحليل الدين من منطلق ديني، وفهمه على أسس دينية، وإن كانت الطرائق عقلية ومنطقية. وهذا علم كلام أو لاهوت، وليس فلسفة؛ وهو ما يقوم به عبد الرحمن في كل كتبه.

ومن ثم، تتحول الطرائق المنطقية والمناهج الحديثة المتبعة في تحليل الدين إلى مجرد وسيلة تريد أن تنتهي إلى تأكيد المقدمة التي بدأت منها ولم تعد أدوات للكشف والفهم؛ أي مجرد أيديولوجيا، في حين تطرح فلسفة الدين موضوعات الإيمان؛ مثل وجود خالق للكون، والعلاقة بين الدين والأخلاق بوصفها موضوعات كلية خارج نطاق دين معين لأنها تفكر في الدين بوصفه كياناً كلياً. ولا يضير الفيلسوف أن يكون له موقف إيماني شخصي يعود إلى دينه الذي يعتنقه، ولكن تبرير هذا الموقف يكون على أساس موقفه الفلسفي الكلي Universal، وليس على أساس دينه الذي يعتنقه، أو حتى يسلم به. فكانت عندما قال إن المبادئ الأخلاقية أعلى من الدين لم يقصد دينه المسيحي الذي يؤمن به، بل قصد الدين بأكمله، وبرتراند رسل عندما رفض الأصل السماوي للدين فإن رفضه كان لكل الأديان ولم يقبل بالأصل السماوي لدين ما، بينما يرفضه عندما يتعلق الأمر بدين آخر؛ فالمسألة هنا تعتمد أولاً على الكلية. نقول هذا الكلام لأن هناك لبساً في طريقة تسويق عبد الرحمن مشروعه الفكري. فهو مشروع لا يعني سوى جزء من المسلمين فحسب، وهم أصحاب الفهم الصوفي للدين الإسلامي، ولا يعني مئات الملايين من المسلمين السلفيين أو حتى المقتنعين بالعلمانية والديمقراطية في الهند وتركيا وإندونيسيا والبلدان العربية (تبلغ نسبة من يقبل بفصل الدين عن الدولة من العرب اليوم 47 في المئة)<sup>(15)</sup>، وهذا يجعلنا أمام مسؤولية تفسير تضخيم ظاهرة عبد الرحمن في الحياة الثقافية العربية الإسلامية المعاصرة.

**المسلمة الخامسة:** تقوم على تحميل التصوف الطرقي أدواراً سياسية/ اجتماعية تجعل من التصوف بديلاً من السياسة. وهي مسلمة غريبة نسبياً؛ لأن التصوف في تاريخ الفكر الإنساني، وليس في تاريخ الإسلام فحسب، مذاهب تقوم على الانعزال والاهتمام بالخلاص الفردي للمتصوف، أو رغبة الإنسان في أن يتروخن ويتبعد قليلاً عن صخب الحياة. والحديث عن دور سياسي للتصوف، بالطريقة التي يتحدث بها عبد الرحمن، هو حديث غريب. وإذا أخذنا مثلاً دالاً على هذه الغرابة التصوف في تركيا المعاصرة، وفي السلطنة العثمانية من قبل، وهو تصوف عريق يكاد يطبع التدين التركي بطابعه، ومنتشر انتشاراً واسعاً، فإنه ليس هناك من يتحدث عن أدوار سياسية كبيرة للتصوف كتلك التي يتحدث عنها عبد الرحمن. فالمتابع لسلوك أعضاء حزب العدالة والتنمية التركي (الغالبية العظمى من أتباعه يحترمون الطرق الصوفية ويتبعونها رمزياً) لا يلاحظ للتصوف والتزكية أي تأثير في سلوكهم السياسي؛ فهم يتعاملون مع السياسة وفق مبادئ الديمقراطية والعلمانية، وحزب العدالة والتنمية التركي (الصوفي) هو حزب علماني ديمقراطي في الوقت نفسه.

ولذلك، يلجأ عبد الرحمن لتسخير الفلسفة والمناهج العلمية الحديثة وتاريخ الفقه وعلم الكلام لخدمة هذه القضية القديمة (تبرير التصوف الطرقي وجعله الخيار السياسي الأفضل للمسلمين وحكامهم في آن واحد). وهذه طريقة في التسخير نجدها سابقاً عند أبي حامد الغزالي (450-505هـ/ 1058-1111م) الذي استخدم أيضاً طرائق التفكير الفلسفية وانتهى متصوفاً، رافضاً الفلسفة وعلوم عصره منتصراً

(15) المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، المؤشر العربي 2022، برنامج قياس الرأي العام العربي (الدوحة: 2022)، ص 378، شوه في 2024/8/30، في: <https://acr.ps/1L9zOCe>

لمذهبه الديني الخاص. يُذكر أن الغزالي كان من أكبر منظّري العصور الوسطى؛ عصور الانحطاط (كما يسميها محمد عابد الجابري، 1935-2010). وهناك ميلٌ واضح عند عبد الرحمن إلى أن يكون غزاليّ هذا العصر؛ فمنطلق مشروعه الفكري من أوله إلى آخره يقوم على اعتقاده أن أخلاق التصوف الطرقي هي المخلّص الكبير للبشرية بكل أديانها ومذاهبها، وعلى رفض العقلانية بكل أشكالها، بل جعل أخلاق التصوف هي المخلص حتى للحدائق الغربية من أزمته الأخلاقية والسياسية المزعومة<sup>(16)</sup>.

## 2. المنهج

يقوم منهج عبد الرحمن في مقاربه لمختلف الموضوعات التي تناولها في مشروعه على سبع ركائز أساسية حاول إجمالها في كتابه دين الحياء، وهي كما يلي:

1. "الاستغناء عن الأدلة العقلية المجردة": يخبرنا عبد الرحمن أنه على الرغم من لجوئه إلى الأدلة العقلية في بداياته، فإنه ترك هذه الأدلة لأنه وجد في "الاستبصار الوجداني" للوجود وصفات الله وأفعاله ضالته. ويضيف: "حتى أنني زهدت فيها بالمرة، وذلك لما عدت أشعر به من يقين يغني عن كل دليل"<sup>(17)</sup>.

2. "وصل الأفعال الإلهية بالذات الإلهية": هذه الطريقة ساعدته على تجنب أحد عيوب الفكر وهو "الاستغناء بالتفكير في الأفعال عن التفكير في فاعلها"<sup>(18)</sup>.

3. "وصل الأوامر الإلهية بالأمر الأعلى": هي طريقة ساعدته على نقل تعامله من "النطاق العقلي المجرد إلى النطاق الوجداني الحي"؛ إذ يقول: "فجعلتُ تعلقي بالأمر الأعلى يتقدم عملي بأوامره، حتى إذا قمت بهذه الأوامر، استشعرت بأنني قمت بها على مرأى منه"<sup>(19)</sup>.

4. "وصل المعرفة بالكائنات بالمعرفة بالمكوّن، سبحانه": وجد عبد الرحمن أن النظر في الكائنات بوصفها أشياء مستقلة عن الله سبحانه على الرغم من إيمانه بأنه هو الذي خلقها أمرٌ فاسدٌ ولا بد من أن يستكمل بوصلها بـ "المعرفة بالمكوّن، ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً"<sup>(20)</sup>.

5. "اعتبار النظر الإلهي": أي النظر إلى الأوامر الإلهية بوصفها موضوع تفكير دائم ومعمق<sup>(21)</sup>.

(16) يُعد نقد الحدائق الغربية أحد ركائز مشروعه عبد الرحمن الفكري، وهو نقد حاضر في أغلب كتبه، كما خصص له بعضاً من هذه الكتب نذكر منها: طه عبد الرحمن، سؤال الاختلاف: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائق الغربية (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000)؛ طه عبد الرحمن، شroud ما بعد الدهرانية: النقد الانتمائي للخروج من الأخلاق (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016)؛ طه عبد الرحمن، الحدائق والمقاومة (بيروت: معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، 2007).

(17) طه عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الانتمائي إلى الفقه الانتمائي - روح الحجاب (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017)، ص 159-160.

(18) المرجع نفسه، ص 160.

(19) المرجع نفسه.

(20) المرجع نفسه، ص 161.

(21) المرجع نفسه.

6. "التوسط بالشاهد الأعلى": أي التوسل بالله سبحانه على الدوام وليس عند طلب الحاجات فحسب<sup>(22)</sup>.

7. "التعلق بالأسماء الحسنى": يقصد بذلك المداومة على ذكر أسماء الله الحسنى تقربك من حقيقة هذه الأسماء. ولهذه الطريقة أهمية خاصة عند عبد الرحمن تعود إلى "أنك تجد لذة خاصة في ذكرها، كما أن قلبك يتعلق بها، حباً فيها؛ فيثمر هذا القرب تغيراً عميقاً في النظر، إذ يتسع بما لم يسبق له، متفتحة آفاقه ومتأصلة أبعاده، فزاد يقيني بأنه لا سبيل إلى تجديد الإنسان، إيماناً وأخلاقاً، إلا بأن تتشبع روحه بالأسماء الحسنى، إذ إن الأمداد الإلهية التي يتلقاها إنما تأتيه بطريقة التجليات التي تكون لهذه الأسماء العظمى"<sup>(23)</sup>.

## القسم الثاني: المماهة بين الدين والسياسة / تدين السياسة وتسييس الدين

يُعد عبد الرحمن من أبرز المدافعين عن بناء السياسة بمفاهيم دينية، حتى إنه يرفض أي تفريق بين الدين والسياسة؛ فالسياسة عنده دين وتعبد وتزكُّ وزهد، والسياسة خارج هذا الإطار دمار وحروب وقتل وظلم. وله طريقته الخاصة في دمج السياسة في الدين دمجاً كلياً.

ففي البداية نجده يرفض ممارسة السياسة من منطلق بشري اجتماعي كما هو الحال اليوم في المجتمعات الحديثة، لأن مقارنة السياسة منفردة بذاتها (خارج إطار الدين) آفة يسميها "آفة التسييس"، ويقصد بالتسييس "إفراد الجانب السياسي بالقدرة على الإصلاح والتغيير، على اعتبار أن قيمة الفرد تنحصر في الفوائد والآثار السياسية التي يتلقاها في نطاق اجتماعي تتشابك فيه الاختيارات المذهبية والمصالح السلطوية والتنازعات على مراكز القوة"<sup>(24)</sup>. وهذا مفهوم نيقولا ميكافيلي Niccolò Machiavelli (1469-1527) عن السياسة؛ أي الصراع حتى العظم على السلطة والحكم بعيداً عن الأخلاق، أو بحسب تعبير عبد الرحمن: "تدبير الشؤون الرئاسية للمجتمع مع اعتبارها كل شيء ومحيطه بكل شيء ولا شيء فوقها"<sup>(25)</sup>. وهو مفهوم للسياسة سمح لعبد الرحمن بالنظر إليها بوصفها تعيش أزمة دائمة لأنها ليست أكثر من صراع على النفوذ وستؤدي بالضرورة إلى تجاوز الإنسان بوصفه قيمة؛ أي تجاوز لـ "مبدأ التأنيس"، وإلى إغراقه في بحور "التصارع والتغالب والتحاقد والتكايد"<sup>(26)</sup>. ويبدو من هذا التحليل أن عبد الرحمن يهمل أن السياسة اليوم في البلدان الديمقراطية تختلف كثيراً عن مفهوم السياسة قبل القرنين التاسع عشر والعشرين. فاليوم، يكون الحاكم محاطاً بدستور وقوانين وبرلمانات فاعلة وقضاء ونقابات لا يمكنه أن يتجاوزها، كما أنه يخوض، كل عدة سنوات، انتخابات حرة مع

(22) المرجع نفسه.

(23) المرجع نفسه، ص 161-162.

(24) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997 [1989])، ص 103.

(25) المرجع نفسه، ص 104.

(26) المرجع نفسه.



منافسين أشداء. وهذه القيود حدت كثيراً من ممارسة الحاكم للسياسة بعيداً عن الأخلاق العمومية والمصالح العليا للدولة التي يحكمها. ولا نريد أن نقدم صورة "وردية" عن النظام الديمقراطي، فهو نظام له مشكلاته أيضاً، ولكن يبقى في كل الأحوال أفضل من نموذج "المستبد العادل" الذي يدعو عبد الرحمن إليه على نحو مضمّر (وقبله ميكافيلي). ففي زمن ميكافيلي، لم تكن ثمة ديمقراطية، وكان الحكّام مطلقي السلطة، ولذلك كان مقبولاً في حينه أن يضحى بالأخلاق، وأن تسود مصالح الحاكم. أما اليوم، فإن الوضع اختلف كثيراً في الغرب، ولكن المشكلة أنه لم يختلف كثيراً في البلدان العربية الإسلامية، مثلما لم يختلف كثيراً في مشروع عبد الرحمن، وهذا وجه المفارقة.

ويمكن الحل عند عبد الرحمن في تأطير العمل السياسي بإطار ديني، لأن هذا الإطار هو الذي يلطف السياسة عنده ويجعلها أكثر إنسانية. ولكن أي نوع من التأطير الديني يصلح للعمل السياسي؟ يرفض عبد الرحمن التوجهات السلفية والإخوانية، ويؤاخذها بثلاثة مآخذ أساسية:

1. المآخذ الأول: وقع أتباع "الأصولية الدينية المعاصرة"<sup>(27)</sup> (ويسميه أيضاً "التدينون"، أو أصحاب مذهب "الإسلام دين ودولة")<sup>(28)</sup> في "آفة التسييس"، أي إنهم ركزوا على الفهم السياسي للدين أكثر من تركيزهم على العناصر الروحية والأخلاقية والزهدية في الدين الإسلامي<sup>(29)</sup>، وهو ما يفسر تحوّل حركات الإسلام السياسي عموماً إلى حركات سياسية نضالية. ولذلك نجده يشبه الأصولية الإسلامية بالعلمانية الغربية، وهو تشبيه غريب يقوم على أنه مثلما أعطت العلمانية الأولوية للسياسة على الدين فإن الأصولية الإسلامية قلّدت الغرب بطريقتها الخاصة عبر نزعة "تدوين السياسة"؛ أي إلباس السياسة ثوباً دينياً على اعتبار أنها تعتقد أن الإسلام "أحاط بجميع مناحي الحياة والسلوك"<sup>(30)</sup>، وأنه "لا الشأن الخاص ينفصل عن الشأن العام، ولا التعبد [الدين] ينفصل عن التدبير [السياسة]"<sup>(31)</sup>. وفحوى نظرية عبد الرحمن هنا أن الإسلام لا يفرّق أصلاً بين الدين والدنيا، أو بين السياسة والدين، وأنه لا يرى أي تمايز بين الشأن الخاص والشأن العام، حتى نرفض الفصل بين الدين والسياسة أو نقبله، وأن هذه الإشكالية وقعت فيها الأصولية الإسلامية بتأثر من العلمانية الغربية.

2. المآخذ الثاني: وقعت الأصولية الإسلامية في آفة "الممارسة العقلانية المجردة". ويقصد بذلك أن هذه الأصولية، بتأثير من رغبتها الشكلية في مواجهة العلمانية الغربية، قاربت الدين بمقاربة عقلانية تقوم على العودة إلى النصوص وتأويلها بمقتضيات العقل والشرع للقيام بإصلاح المجتمع، بعيداً عن الزهدية التي كان من الواجب أن تبني عليها مشاريعها الإصلاحية الحديثة. وفي هذا السياق، اعتبرت الأصولية الإسلامية التصوف ظاهرة لاعقلانية تعاني البدع والتبرك.

(27) نستخدم هنا مصطلحات طه عبد الرحمن.

(28) المرجع نفسه، ص 335.

(29) المرجع نفسه، ص 108.

(30) عبد الرحمن، روح التدين، ص 335.

(31) المرجع نفسه.

ومن هنا، أتى عداء السلفية للتصوف والطرق الصوفية. يقول عبد الرحمن: "الملاحظ أن السلفية صرفت هممتها إلى تصور منهج السلف على مقتضى مبادئ التعقل للنصوص، واقعة في ذلك تحت تأثير النموذج العقلاني النظري الأوربي الذي لم تُفلت من الانبهار به، واعتباره الأصل في كل مظاهر التقدم والتطور الحضاري الغربي"<sup>(32)</sup>، في حين كان عليها أن تعود إلى التصوف وتحاول إحياءه، وأن تنفض غبار التاريخ عنه وتجديده بما يلائم روح العصر.

3. المأخذ الثالث: يرى أنها حركات متطرفة تعتمد على التعبئة، و"التكلف والتعفن اللذين ستتطبع بهما هذه التعبئة"<sup>(33)</sup>، وذلك بعيداً عن الوسطية أو الاستقامة. والاستقامة عنده هي: "حالة كون الشيء طالباً لطريق الوسط"<sup>(34)</sup> بين حدّين هما الإفراط والتفريط باعتبار الوسط هو سبيل الظفر بالسداد"<sup>(35)</sup>. "وحيث إن السلفية لم تفلت من المغالاة في موقف المخاصمة، ومن التقصير في موقف المجانب، فقد قصّرت بشرط البقطة وخرجت من جادة الاستقامة [الوسطية]؛ الأمر الذي عرّضها إلى انعطاف قيمها عليها بالسوء"<sup>(36)</sup>. وفي المقابل، يقوم مشروع عبد الرحمن على مفهوم "اليقظة"، واليقظة التي هي عنده الاشتغال الشرعي بالدين من منطلق الروحية والزهدية (الطرق الصوفية) لها شروط من أهمها: "اجتناب التطرف"، و"الحفظ من التوقف"<sup>(37)</sup> (الابتعاد عن اللامبالاة والإهمال).

هكذا، يبدو موقف عبد الرحمن من السلفية والإخوانية وغيرهما من جماعات الإسلام السياسي واضحاً: ابتعدوا عن السياسة، وابتعدوا عن تسييس الدين، وابتعدوا عن مقارنة الدين والسياسة بوصفهما شيئين مختلفين. ابتعدوا عن مقارنة الدين عبر العقلانية، أو عن طريق الرجوع إلى السلف بمناهج عقلية/ تأملية مجردة. إن مشكلتكم هي أنكم تشبهتم بالغرب وأدخلتم علينا مشكلة غربية كُنا في غنى عنها. السياسة - قبل كل شيء - شأن روحي وزهدي وتزكوي تختص بها الروح وليس النفس (الجسم)، هي توجه إلى الله وعبادته وليست توجّهاً في اتجاه العالم المادي وصراعات البشر فيه.

وفي هذا السياق، يعيد عبد الرحمن تأويل عدد من المفاهيم الدينية/ السياسية من أجل أن تلائم مذهبه الصوفي. ف"الجهاد" لم يعد عملاً يتعلق بالسياسة والجيش، بل هو "مجاهدة النفس"، ويكون "عملاً روحياً بالأصالة"<sup>(38)</sup>. كما أن "الدعوة" إلى الإسلام بالطريقة التقليدية/ السياسية يشوبها "آفة الادعاء" وقد تختلط بـ "المكاسب المادية"، في حين أن الدعوة عنده هي قبل كل شيء "دعوة أخلاقية" يقوم بها

(32) عبد الرحمن، العمل الديني، ص 100.

(33) المرجع نفسه، ص 107.

(34) وهذا المفهوم الأرسطي للفضيلة بوصفها وسطاً بين حدّين متطرفين.

(35) عبد الرحمن، العمل الديني، ص 107.

(36) المرجع نفسه، ص 108.

(37) المرجع نفسه.

(38) طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص 212. وهذا هو مفهوم أبي الأعلى المودودي للجهاد.

أقطاب/ أولياء الطرق الصوفية، ولا تصح الدعوة إلا "إذا قام الداعية بشرط الإخلاص لله في دعوته، وقام المدعو بشرط تسليم الإرادة لله"<sup>(39)</sup>. وقُل مثل ذلك في أغلب تحليلاته للمصطلحات الموجودة في عالم الدين والسياسة، بل إن التحليل عنده سرعان ما ينقلب إلى شرح ودعوة إلى الصوفية. فهو إذا كان يطرح باستمرار مبدأ "البعد عن التسييس"<sup>(40)</sup>؛ أي البعد عن السياسة بذاتها وممارستها من منطلق صوفي، فإنه يقرن ذلك بمفاهيم صوفية من قبيل: "الصحة"؛ أي مصاحبة المريد لشيخه "ردحاً من الزمن" حتى يتعلم منه أكثر، و"الإحسان"؛ أي اتصاف المرء بالأخلاق الحسنة و"الفضائل الروحية"<sup>(41)</sup>. وعبد الرحمن لا يعتقد أن هذه المفاهيم خاصة بمذهبه أو بطائفة معينة، بل بالإنسانية جمعاء لأنه ينطلق من مسلمة تقول: "إن قيم الإنسانية مستمدة من الدين"<sup>(42)</sup>، والدين كما أوضحنا لا يدرك تمام الإدراك إلا بالطرق الصوفية، بل إن الدين لا يمكنه أن يطبق قيمه الإنسانية إلا عبر الطرق الصوفية؛ "وعليه، فإن دعوة أهل الصلاح ليست نزعة طائفية، ولا دعاية مادية، وإنما هي دعوة إنسانية أخلاقية"<sup>(43)</sup>.

ومن الواضح أن هذه الطريقة في التحليل ستقوده - لا محالة - إلى مقولة "الحاكمية لله وحده" ما دامت "السياسة" عنده لا تتجه إلى الله إلا عبر "التعبد"، إن لم تكن هي التعبد عينه. ومذهبه هذا لا يختلف عن مذهب أبي الأعلى المودودي وحسن البنا في النتيجة، ولكن ذلك من حيث الطريقة فقط؛ فتحقيق الحاكمية لا يتم عنده عن طريق السياسة كما هي موجودة في مذاهب الإسلام السياسي، بل عن طريق الزهد والتزكي.

وفي شرح نظريته في الحاكمية لله لا بد من التأكيد أنه يرفض التفسير المعروف الذي يقول إن معنى كلمة "حكم" في الإسلام لا يتعلق بـ "الحكم السياسي"، بل بالقضاء فحسب، وهي تشمل عنده الحكم السياسي والقضاء معاً<sup>(44)</sup>، ولكن بطريقته الزهدية الخاصة على اعتبار أن لا تفريق بين السياسة والقضاء، على طريقة عدم التفريق بين السياسة والدين. كما أنه يرفض نظرية الحاكمية لله بالمعاني التقليدية: "فمن قائل بأنها تعني تعيين الله للحاكم، مستخلفاً له في الأرض، ومن قائل بأنها الوكالة عن الله والحكم باسمه، ومن قائل بأنها استبداد هيئة رجال الدين بالحكم، ومن قائل بأنها اعتبار الشريعة الإلهية حاكمة على كل شيء، ومن قائل بأنها الإقرار بأن الله المستقل بالتشريع لعباده"<sup>(45)</sup>. الحاكمية، وهي نقطة كان على أنصار الحاكمية أن يتنبهوا إليها حتى لا يساء فهمهم، لا تتعلق بالسياسة فحسب، أو ليست السياسة (التسلط على الخلق) هي المدخل الملائم لفهمها، بل تتعلق بـ "التعبد للحق". ولهذا التعبد شقان: الشق الأخلاقي الذي يصل بين معنى "الحاكمية" ومعنى "الأمرية"، والمقصود بهذا

(39) المرجع نفسه، ص 213.

(40) المرجع نفسه، ص 212.

(41) المرجع نفسه، ص 214.

(42) المرجع نفسه، ص 213.

(43) المرجع نفسه.

(44) عبد الرحمن، روح التدين، ص 359.

(45) المرجع نفسه، ص 358.

الشق أن الله هو الذي أمر بخلق البشر والذي أمر بأرزاقهم وهدايتهم على امتداد حياتهم؛ وعلى ذلك فإن حياة البشر ليست أكثر من تنفيذ مستمر لتلك الأوامر، التي إن خرج عنها الناس هلكوا، أو نزلوا إلى "رتبة البهيمية"<sup>(46)</sup>. أما الشق الآخر، فهو "الشق الروحي"، وهو يصل بين معنى "الحاكمية" ومعنى "الشاهدة"، والمقصود بهذا الشق إدراك الإنسان للشواهد الغيبية والظاهرة على "الأمرية الإلهية"<sup>(47)</sup> في كل شيء. وطبعاً؛ للشهادة رُتب. وأعلاها الرتبة التي فيها "تدرك المتزكي المحبّة الإلهية الخاصة"، فتجعله يفنى عن رؤية إرادته برؤية إرادة الله فيه. ولا يزال المتزكي يتقرب بما هُدي إليه من صادق الأعمال وخالصها. والحق، سبحانه، يغمره بمحبته الخاصة، حتى يُفنيه عن أفعاله وصفاته التي هي له نفسه لئيشئ فيه أفعالاً وصفات هي من عنده تعالى، فيبدله - وهو كائن معه في روحه - بسمعه سمعاً من كُذنه وببصره بصرًا من كُذنه"<sup>(48)</sup>.

بحسب هذا الفهم للعلاقة بين السياسة والدين؛ لا يعود للحديث عن الدولة (بالمعنى الحديث) أو الديمقراطية أو البرلمانات أو الفصل بين السلطات، وما إلى ذلك من مفاهيم حديثة تبنى عليها السياسة، أي معنى. ولذلك، نجد عبد الرحمن يتناول هذه المواضع بوصفها "شبهة"<sup>(49)</sup> عليه أن يحرر تفكير الناس منها.

أما الديمقراطية، فإن عبد الرحمن يرفضها على بكرة أبيها بكل أشكالها: الديمقراطية المباشرة، والتمثيلية، والديمقراطية التشاركية، والديمقراطية التشاورية، والديمقراطية الليبرالية، والديمقراطية الشعبية<sup>(50)</sup>. وحقته في ذلك يمكن معرفتها بسهولة من تكوين مذهبه: إنها أسلوب في الحكم لا يراعي الخصوصية الروحية والزهدية للبشر، من حيث إن المتزهد لا يقارب "الشأن العام" من منطلقات سياسية تخلط الحياة العامة بالحياة الخاصة، بل من منطلق الحياة الخاصة أولاً (حياة الزهد والتعبد والتزكي)، ثم يقارب الحياة العامة من مفاهيم تلك الحياة الخاصة. وهذا تصور لـ "العمل التدبري [السياسة] يجعل العام فرعاً للخاص والظاهر فرعاً للباطن ويتوسل بآليات سياسة النفس توسُّله بآليات سياسة المجتمع"<sup>(51)</sup>، حتى إنه يرفض نظريات العقد الاجتماعي بحجة أنها تحلل وضع الإنسان في الحياة الدنيا (العالم المرئي) وتتجاهل وجوده المسبق في "عالم الملكوت"<sup>(52)</sup>، وأن انتقال الناس من الحالة الطبيعية، حالة العنف والاقتتال، إلى الحالة المدنية هو انتقال ليس له أي معنى عنده لأنه انتقال، في حال صحته، جرى عبر التعاقد بين الناس والحكام، في حين أن الأصل في العقود، عنده، أنها يجب أن تكون بين البشر وخالقهم. أما مأخذه الثاني على نظريات

(46) المرجع نفسه، ص 369.

(47) المرجع نفسه، ص 389.

(48) المرجع نفسه، ص 394.

(49) المرجع نفسه، ص 343.

(50) المرجع نفسه، ص 340-341.

(51) المرجع نفسه، ص 341.

(52) عبد الرحمن، دين الحياء، ص 16.

العقد الاجتماعي، فيعود إلى أن الانتقال كان من حالة طبيعية (مادية) إلى حالة مدنية (مادية)؛ أي من حالة مادية إلى حالة مادية<sup>(53)</sup>.

ولذلك يطرح علينا عبد الرحمن نظرية مختلفة في العقد الاجتماعي يسميها "نظرية الموائمة"، وهي تنطلق من أن التعاقد يجب أن يكون بين الإنسان وربه وليس بين البشر وحكامهم. والأساس في هذه الموائمة "ميثاق الشهادة الذي أقر فيه الإنسان بربوبية خالقه لما تجلّى له بأسمائه الحسنى، وميثاق الائتمان الذي حمل بموجبه أمانة القيم التي تجلت بها هذه الأسماء"<sup>(54)</sup>. وتقوم نظرية الموائمة على أن الإنسان يعيش اليوم "الحالة الاختيائية"؛ وهي حالة خان فيها موثيقه مع الله، وعليه أن يعود إلى "الحالة الأصلية"؛ أو "عالم الملكوت"<sup>(55)</sup>. وفي النتيجة، يمكننا أن نحدد الاختلاف الأساسي بين نظرية العقد الاجتماعي الحديثة ونظرية الموائمة بأنه إذا كانت نظرية العقد الاجتماعي تنظم العلاقة بين الحكام والمحكومين حول قضايا حق التملك والحقوق السياسية والاجتماعية، فإن نظرية الموائمة لا تهتم بذلك لأن الملك لله وحده والحقوق لله وحده، ولأن وجود الإنسان من أوله إلى آخره متمحور حول الموائمة التي أقرها الإنسان تجاه ربه والالتزام بها (يستخرجها عبد الرحمن من القرآن والسنة مع تأويله إياها بطريقته الخاصة). فالنظرية الميثاقية لا تعترف بالملك، بل تدعو إلى ما يشبه المشاع، ولا ترى أن هناك صراعاً يمكن أن ينشأ بين البشر عندما يقرون بـ "توريث الائتمان"؛ أي إن كل شيء هو مجرد أمانة وضعها الله في أعناق البشر. يذكر أن نظريات المشاع ورفض الملكية كلياً ما هي إلا مجرد نظريات رومانسية لا تحمل أي طابع عملي؛ هي مجرد هروب من الواقع المعقد، وفي كل الأزمنة وجد "دراويش" ومتدينون وفلاسفة ومصلحون واشتراكيون يحذرون البشر من الملكية بوصفها مصدر الشرور كلها. غير أن التاريخ السياسي للعالم والصراعات على الملكية يبين أن مشكلة الملكية لا تحل برفضها أو تحويلها إلى قضية روحية، أو التعالي عليها، بل بإقامة أنظمة سياسية عادلة تحفظ للجميع حقوقهم قدر المستطاع. وهذه قضية معقدة وفيها مدارس ونظريات واختلافات كثيرة، تتطلب أن تجتهد الشعوب في تقرير مصيرها وإنشاء أنظمة تلتزم بحقوقها، لا أن يأتي من يطلب منهم تجاهل المسألة برمتها على طريقة النعامة التي تضع رأسها في التراب عندما يدهمها خطر.

أما حركات الإسلام السياسي وأحزابها، فيعتقد عبد الرحمن أنه لا ينفع الأصولية الإسلامية تبني الطرائق الديمقراطية والانتخابات في الصراع السياسي على السلطة، لأن تلك الأصولية تعمل من منطلق "التطرف"، ولا تقبل بمشاركة الآخرين السلطة في المجال السياسي لعدم ثقتها بمن يختلف معها. ولذلك، فإن الأصوليات واقعة - لا محالة - في دائرة التشكيك من حيث إن الأطراف السياسية الأخرى لا تثق بتلك الأصوليات أيضاً، وسيبقى تطرف أصحابها "سلاحاً قوياً في يد خصومهم يشهرونه في وجوههم، بغية إضعاف منزلتهم في قلوب الجمهور، والقضاء على حظوظهم في صناديق الاقتراع"<sup>(56)</sup>.

(53) المرجع نفسه.

(54) المرجع نفسه، ص 17.

(55) المرجع نفسه، ص 16.

(56) عبد الرحمن، روح الدين، ص 342.

غير أن التجربة السياسية في العالم العربي تبين، بوضوح، خطأ تقدير عبد الرحمن للموقف. فبعد سنة واحدة فقط من كتابته لهذا الرأي (كتبه عام 2011)، بدأت الأحزاب الإسلامية بتسلم السلطة بموجب انتخابات نزيهة في مصر وتونس والمغرب.

أما مفهوم الدولة بالمعنى الحديث - أي من حيث هي "كيان تديري مؤسسي قوامه أرض محروسة وساكنة ومراقبة وحكومة متسيّدة"<sup>(57)</sup> - فهو مفهوم، في نظر عبد الرحمن، فاسد ومنبع للشرور؛ لأن الدولة تساس فيه من جانب مؤسسات مدنية، وليس عبر منهج التعبد والزهد، الذي لا يفرق أصلاً بين الدين والدولة والسياسة، وليس هناك من سبب لظهور الدولة الحديثة سوى بدعة الفصل بين الدين والدولة. وحتى من يقول إن الدولة الحديثة أمر لا يرفضه الدين الإسلامي لأنه لا يوجد فيه "نظام تدبير" واضح الأركان أو نظرية في الدول والحكم، فإن عبد الرحمن يرفض مثل رأيه هذا، وحجته في ذلك "أن الشريعة الإسلامية توفر للمكلفين أكثر الاختيارات التدييرية والرشدية الممكنة التي يكون فيها صلاح دينهم، حتى يضعوا بأنفسهم من القوانين ما يفي حاجاتهم ويخدم مصالحهم، مسترشدين في ذلك بالقانون الأسمى الذي وضعه الله لهم"<sup>(58)</sup>. وعلى ذلك، فإن سكوت الشريعة الإسلامية عن شكل الدولة في الإسلام، لا يفسر عنده بأنه سكوت للتوسعة على المسلمين حتى يحددوا النظام السياسي الذي يلائم زمانهم وتحولات مجتمعاتهم، لأن هذا السكوت ليس سوى حكمة يراد بها إتاحة فرصة للمسلمين لكي يتأملوا دينهم وعدل الله وإرادته ويستخرجوا منها نظام تدبير يلائمهم وينسجم مع عقيدتهم. ويؤكد عبد الرحمن مرة ثانية أن الدولة الإسلامية "دولة لا تتأسس على مبدأ التسيّد على الخلق، وإنما على مبدأ التعبد للحق؛ أو قل إن طبيعة الدولة الإسلامية طبيعة تعبدية، لا تسيّدية، ذلك أن المواطن المتدين الذي يسهم في تدبير الشأن العام قد يحمل في نفسه نية خالصة للتقرب بإسهامه إلى الحق سبحانه، بحيث ينزل العمل التدييري هنا منزلة عبادة"<sup>(59)</sup>. فالسياسة عنده تمارس عن طريق العبادة وحده، و"هذا توسيع لمفهوم 'العبادة' لا يسلم به من يحصر العبادة في الشعائر الدينية المقررة أو يقتصر على التعامل النفسي من الدين؛ غير أنه لا يمكن أن ننكر أن في المواطنين المتدينين من يكون قد ارتاضت جوارحهم على أداء الشعائر المقررة، حتى تلبّست جوانحهم بالمعاني الروحية والمقاصد الخلقية التي تحملها هذه الشعائر، فهؤلاء بالذات يكونون قادرين على أن يستحضروا هذه المعاني والمقاصد في غير هذه الشعائر متى أخلصوا القصد فيها لله"<sup>(60)</sup>.

ومن الواضح أن استغراق مشروع عبد الرحمن في هذه التزكية التعبدية سيؤدي به إلى رفض مقولات وشعارات من قبيل: "الخلافة هي حراسة الدين وسياسة الدنيا" (أبو الحسن الماوردي، 364-450هـ/974-1058م)، أو "الإسلام دين ودولة"، أو "الإسلام دولة ودين"، أو "الإسلام دين ودنيا"، لأنها مقولات وإن كانت تدعو إلى تطبيق مبادئ الإسلام على الدولة، فإنها تنطلق من البدعة العلمانية

(57) المرجع نفسه، ص 343.

(58) المرجع نفسه، ص 343-344.

(59) المرجع نفسه، ص 349-350.

(60) المرجع نفسه، ص 350.



التي تفصل بين الدين والدولة منذ البداية<sup>(61)</sup>. أما الشعار المتمثل في أن الخلافة هي "حراسة الدين وسياسة الدنيا به" (عبد الرحمن بن خلدون، 732-808هـ / 1332-1406م) فإن عبد الرحمن يرفضه أيضًا لأنّ فيه شبهة "سياسية"، فهو أغفل "أن" حراسة الدين هي نفسها أمر دنيوي يحتاج إلى أن يقوم هو أيضًا على الدين، بحيث تكون الصيغة الكاملة لتعريف الخلافة هي: "حراسة الدين بالدين وسياسة الدنيا بالدين"<sup>(62)</sup>، بل حتى شعار "الدولة الإسلامية دولة دينية" لا يُرضيه ولا يقبله إلا بشرط؛ وهو أن يُقصد بمفهوم الدولة هنا "نظام من التدابير التي تنظم المجتمع"، وليس "نظام الحكم السيادي الذي اختصت به الممارسة السياسية الحديثة". ولذلك يكون الشعار مكتملاً ومناسباً لمقاصد عبد الرحمن عندما نقول: "الدولة الإسلامية دولة دينية إلهية"<sup>(63)</sup>.

وفي النتيجة، إذا قال "الأصوليون" أو "التدوينيون": "الدين ليس دائماً مقصوراً على الروحانيات"<sup>(64)</sup>، رد عليهم عبد الرحمن بأن الدين مقتصر على الروحانيات التي تتضمن أيضًا السياسة التي هي مجرد تعبد. وإذا قالوا: "الإسلام لا يكون إلا سياسياً"<sup>(65)</sup>، رد عليهم: الإسلام ليس سياسياً. وإذا قالوا: "شخصية المسلم شخصية سياسية"<sup>(66)</sup>، رد عليهم شخصية المسلم شخصية روحية زهدية. وإذا قالوا: "الدولة من صميم الإسلام"<sup>(67)</sup>، رد عليهم: لا يوجد شيء اسمه دولة في الإسلام. وإذا قالوا: "تؤكد شرعية الديمقراطية الحقيقية وقربها من جوهر الإسلام"<sup>(68)</sup>، رد عليهم بأن الديمقراطية من العلمانية وقائمة على فصل الدين عن الدولة، وهذا يناقض روح الإسلام.

وعبد الرحمن لا يرفض "تدوين السياسة" التي يمارسها "التدوينيون" فحسب، بل يرفض "تسييس الدين" أيضًا، ويقصد به قيام بعض الدول العربية والإسلامية الحديثة بـ "دمج"<sup>(69)</sup> الدين في السياسة، أو التقريب بينهما، أو إظهار الدولة بأنها تتوافق مع قيم الإسلام وتحترمها، وذلك عبر السيطرة على المؤسسات الدينية والإفتاء والتعليم الديني، وغير ذلك، ودفع هؤلاء إلى تصدير خطاب يحضّ الناس على تقبّل هذه الدول؛ لأنها، وإن لم تكن دولاً دينية إلهية، فإنها في النهاية تراعي الدين وتخاف الله في أعمالها. وعنده أن هذه الدول تلجأ إلى تسييس الدين "من أجل أغراضها السيادية، حتى يتاح لسيطرتها على المواطنين أن تتصرّف بغير مراقبة أو تتقوّى بغير حدّ"<sup>(70)</sup>. أما طريقة هذه الدول في عملية تمرير "أغراضها السيادية" فهي القيام بتأويل "النصوص الدينية على هواها أو مصدرّة فتاوى على مقاسها".

(61) المرجع نفسه، ص 345.

(62) المرجع نفسه.

(63) عبد الرحمن، روح الدين، ص 351.

(64) يوسف القرضاوي، الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات (دبلن: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، 2007)، ص 72.

(65) المرجع نفسه، ص 77.

(66) المرجع نفسه، ص 79.

(67) المرجع نفسه، ص 117.

(68) المرجع نفسه، ص 151.

(69) عبد الرحمن، روح الدين، ص 353.

(70) المرجع نفسه.

وإذا كان الفرق بين هذه الدول والدول العلمانية أنها لا تنكر "السيادة الإلهية"، فإن "تسيدها تسيدها" مشتبهًا، وليس "تسيدها محكمًا"<sup>(71)</sup>؛ أي إنها لا تحكّم الله، ولا تنطلق من أن السياسة في أصلها عبادة، وليست تسيدها. ولدينا في هذا السياق ملاحظات:

أولاً، ليس مشروع عبد الرحمن في الدمج بين الدين والسياسة سوى استرجاع لمشروع أوغسطينوس Augustine (354-430م) في كتابه مدينة الله، ولكن بنسخة تناسب مذهبه في التصوف الإسلامي. وكما يقول عبد الرحمن بـ "ازدواجية الوجود" المتناقضة بين الوجود في العالم المرئي والعالم غير المرئي، فالأول يعيشه الإنسان بالنفس الحسية/ المادية، والثاني يعيشه بالروح، فكذلك يقسم أوغسطينوس الوجود إلى "مدينتين مختلفتين ومتناقضتين: مدينة الشر للذين يعيشون بحسب الجسد، ومدينة البشر للذين يعيشون الروح"<sup>(72)</sup>. وكما أن "حب السيد" أو "مبدأ النسبة" (نسبة الإنسان الأشياء لنفسه وليس إلى الله) هي سبب كل الشرور عند عبد الرحمن كذلك فإن "تغلب شهوة المجد البشري في قلب الإنسان على مخافة الله ومحبهه [...] رذيلة من ألد أعداء الإيمان والتقوى"<sup>(73)</sup> عند القديس أوغسطينوس. وكما أن الله يبدل الإنسان المتزكي "بسمعه سمعاً من كذنه" فكذلك يبين لنا أوغسطينوس أن الله بالنسبة إلى الصالحين "تسمعه الأذن كأنه يتكلم بواسطة أعضاء في الجسم [...] ويتكلم لغة يفهمها العقل، ولا يسمعه بأذنه"<sup>(74)</sup>. وكما يميز عبد الرحمن بين الإنسان الذي يعيش في العالم المرئي (المادي) والعالم غير المرئي (الغيب) ويجعل الذي يعيش بمقتضى العالم المرئي أشبه بالحيوان، أما الذي يعيش بمقتضى العالم غير المرئي فإنه يعيش حياة "الصالح"، كذلك يميز أوغسطينوس بين "أسلوب الحياة بحسب الإنسان أو بحسب الله"<sup>(75)</sup>، فالأول يعيش حياة تشبه "الحيوان" والثاني يعيش حياة حقيقة تشبه حياة "الملاك"<sup>(76)</sup>. وكما يربط عبد الرحمن سعادة البشر وصالح المجتمعات بـ "التعبد لله وحده"، فكذلك يذهب أوغسطينوس إلى أن هناك ترابطاً وثيقاً "بين تصميم الله الأزلي والخلق وسعادة النفس [لأن] الله هو سبب سعادة النفس"<sup>(77)</sup>، وإلى أن "معرفتنا من الله وسعادتنا فيض من محبهه"<sup>(78)</sup>. كما أن المتزكي في مشروع عبد الرحمن أشبه بالسكان في مدينة الله عند أوغسطينوس. ويمكن أن نشير إلى الدوافع المتشابهة عندهما في كل ما قالاه. فقد ألف القديس أوغسطينوس كتابه الضخم مدينة الله للقول بأن المسيحية هي التي ستقذ السياسة من توحشها، لأن السياسة خارج إطار روح الدين المسيحي لن تقود إلا إلى تدمير البشرية؛ ثم لينتهي إلى أن على المسيحيين العودة إلى دينهم المسيحي بطريقة روحية/ صوفية لا تتجه إلا نحو الله وتكون ممثلة لنعمه وإرادته. وكذلك

(71) المرجع نفسه، ص 354.

(72) القديس أوغسطينس، مدينة الله، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو، مج 1، ط 2 (بيروت: دار الشروق، 2006)، ص 163.

(73) المرجع نفسه، ص 247.

(74) أوغسطينس، مج 2، ص 6-7.

(75) المرجع نفسه، ص 162.

(76) المرجع نفسه.

(77) المرجع نفسه، ص 9.

(78) المرجع نفسه، ص 41.

عبد الرحمن؛ إذ جعل مشروعه للقول بأن الإسلام الزهدي هو ما سينفذ السياسة التسلطية التي ابتليت بها بلاد المسلمين، وكذلك الغرب؛ لينتهي إلى أن على المسلمين، إذا أرادوا الخلاص، العودة إلى دينهم الإسلامي بطريقة روحية/ صوفية لا تتجه إلا نحو الله وتمثل نعمه وإرادته وعدله<sup>(79)</sup>.

ثانيًا، مشروع عبد الرحمن مشروع سياسي في حقيقته أو مشروع سياسي/ ديني، وليس مشروعًا في "فلسفة الأخلاق"<sup>(80)</sup>، كما يسميه وائل حلاق، وليس حتى مشروعًا دينيًا. هو مشروع يريد من المسلمين أن يهجروا السياسة بالمعنى الحديث، ولا يفكروا في الديمقراطية، ولا في الحكم أو الدولة، ولا في حقوق الإنسان، ولا في الثورة على الحاكم إذا كان ظالمًا. وليس عليهم أن يسعوا إلى الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية لأن مؤسسات دنيوية كهذه فاسدة من أساسها، ولا تهتم إلا بتسييد الإنسان، وتنسى عالم الغيب الذي على الإنسان أن يتأمل في كل خطوة في حياته. وفي المقابل، ليس عليهم أيضًا التفكير في السياسة من حيث هي تقرب عمومًا بين مبادئ الإسلام والمؤسسات السياسية الحديثة؛ لأن في ذلك خروجًا عن روح الإسلام التي هي روح تعبدية تركوية تنفر من السياسة التي هي، أيضًا، "كذب" و"نفاق" و"تكاذب" و"تملق" و"أنانية" و"غرور" و"جشع" و"وقاحة" و"استهتار بالقيم" ومرتب لـ "السلوكيات المنحرفة"، و"حب الشهرة"، و"حب الجاه"<sup>(81)</sup>. وفي الحقيقة لا يمكن حصر عدد الأوصاف السلبية للسياسة عند عبد الرحمن في هذه الدراسة لأنها تعدّ بالمئات، والأمر يحتاج إلى تأمل في هذا الكم الهائل والبحث في أسباب شيطنة السياسة بهذه الصورة الغريبة، لا سيما أنها شيطنة تشبه شيطنة الأنظمة التسلطية عمومًا للسياسة، وذلك لدفع الناس إلى الابتعاد عن السياسة وتركها لأنها منافية للأخلاق والفضائل، وكذلك التخويف منها من منطلق نفسي/ سياسي. ولكن من الواضح أن هذه الشيطنة للسياسة تعكس عدم ثقة عبد الرحمن وتلك الأنظمة بالناس وخشيتهم من تزايد رغبتهم في المشاركة في السياسة بعد عام 2011. وعمومًا، فإن هذا النوع من التطهّر/ التطيّر من السياسة تعرض لنقد من علم النفس الاجتماعي المعاصر: إنه اعتراض شعبي بسيط على مصائب السياسة بالهروب من السياسة والصعود إلى عالم المقدسات وعالم الله الذي ليس فيه ظلم ولا قهر، وبذلك يتعالى المرء عن مظالم العالم المرئي (الواقعي)، ويبرئ نفسه منها في الوقت ذاته.

(79) طبعًا، يجب الإشارة إلى أن السياق العام لمشروعَي أوغسطينوس وعبد الرحمن يختلف تمامًا. فقد عاش أوغسطينوس في القرنين الرابع والخامس الميلاديين، بينما يعيش عبد الرحمن في القرن الحادي والعشرين. لذلك، فإن المضامين ومعاني المفاهيم والمصطلحات المستخدمة بالنسبة إلى كل منهما تنتمي إلى فضاء معرفي وفلسفي ولغوي مختلف عن الآخر. فما يمكن أن يكون مفهومًا لأوغسطينوس قد لا يكون مفهومًا لعبد الرحمن، إذ كتب أوغسطينوس كتابه مدينة الله ليوضح أن المسيحية ليست مسؤولة عن حالة الحرب والدمار التي كانت تسود عصره، وأن أطماع البشر ونزعة التملك والسيطرة هي المسؤولة عن ذلك. أما عبد الرحمن، فقد كتب كتبه ليؤكد أن الديمقراطية لا تلائم العالم الإسلامي، وأن الحداثة الغربية بمنجزاتها في حقوق الإنسان والمواطنة والعدالة والمساواة لا تتماشى مع قيمنا، مثلما يرى أن مشاريع التوفيق بين قيم الإسلام والحداثة الغربية هي مشاريع فاشلة ولن تجلب سوى الدمار والخراب. إنّ القصد هنا هو أن سياق كتابات أوغسطينوس كان دفاعيًا عن الدين ضدّ تهّم وجهت إليه، بينما سياق كتابات عبد الرحمن هجومي على جزء من المسلمين وعلى الحداثة الغربية، مع أهداف سياسية واضحة.

(80) وائل حلاق، إصلاح الحداثة: الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن، ترجمة عمرو عثمان (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020)، ص 9.

(81) عبد الرحمن، روح الدين، ص 102-104.

ثالثاً، أبلغُ النتائج السياسية لمشروع عبد الرحمن التصوفي / التزكوي انتهاؤه إلى خيار شبه عديمي يدعو إلى اللادولة، أو نظام بلا سلطة سياسية واضحة المعالم. فالدولة الحديثة عنده سبب كل الشرور ولا تدفع إلا إلى الاقتتال بين البشر واستعباد بعضهم لبعضهم الآخر. والأفضل أن يكون هناك نوع من التدبير المعتمد على التعبد. وهو خيار من غير واضح؛ فكيف يمكن أن يطبّق بدقّة على أرض الواقع؟<sup>(82)</sup> وهكذا، يبدو مشروع عبد الرحمن من هذا المنظور متوافقاً مع توجهه في الفكر العربي المعاصر بدأ يظهر في العقدين السابقين، توجهه يُنظر لوضع (عربي أو إسلامي أو عالمي) لا تكون فيه دولة أو سلطة واضحة الأركان، بحجة أن الدولة الحديثة لأخلاقية ولم تحقق العدالة التي وعدت بها (وائل حلاق، محمد بامية). وفي هذا السياق، يدعو محمد بامية إلى "نظام بلا سلطة"، أو "الأناركية" Anarchism، وهو مصطلح يشير إلى نوع من التدبير الاجتماعي الشعبي لمجموعات من البشر تقطن في المكان نفسه، وتدير شؤونها بنحو ذاتي ليس فيه دولة حديثة. ويعتمد بامية على بعض التجارب في التاريخ البشري منذ أيام اليونان حتى العصر الحديث، وعلى تجارب مُدُن في البرازيل تعتمد في إدارة شؤونها على حكم الأهالي لأنفسهم فيما يشبه المجالس المحلية<sup>(83)</sup>. ولكن الأمر يتعدّد أكثر مع عبد الرحمن لأنه يرى أن السلطة من حيث إنها تنظم العلاقات والمصالح بين الناس هي المشكلة في حد ذاتها، بل إنه يقف على الضد من التمايز الحديث الذي ظهر بين الدولة (مؤسسات وقوانين) والحاكم أو السلطان، بحيث لم يعد الحاكم هو صاحب الدولة، بل صار مجرد موظف يأتي ويذهب بحسب نتائج الانتخابات. إن عبد الرحمن يرفض الدولة الحديثة من أساسها. وفي مقابل هذا التوجه نجد من يحذر من التخلي عن الدولة ويؤكد على ضرورة التمسك بهذا التمايز من حيث هو مكسبٌ حصلت عليه البشرية بعد مسيرة نضال طويلة، لأنه لا خلاص من الاستبداد من دون هذا التمايز أولاً، ولأن غياب الدولة بالمعنى الحديث لا يعني سوى الدخول في حالة من الفوضى وعودة الصراعات بين كيانات ما قبل الدولة من قبائل وطوائف وجماعات إثنية<sup>(84)</sup>. يُذكر أن المتابع لدعاة اللاسلطوية في تاريخ البشرية يجد أنهم في الأغلب اشتراكيون طوباويون، أو مثقفون حالمون، أو أدباء رومانسيون، أو ذوو شخصيات تزكوية. وهم على العموم، فعلاً، غير مهتمين بمشكلات العالم. وهناك تُهمٌ كثيرة تعرضت لها اللاسلطوية؛ من بينها القول إنها "تبقى نظرية فحسب"، أو إنها "رفاهية برجوازية تخدم الوضع القائم فحسب"، أو القول، بكل بساطة، إنه "لا يوجد سبيل لتدمير الدولة أو تفكيكها، وهكذا لن تجني الممارسات في النظرية السياسية اللاسلطوية أي ثمار"<sup>(85)</sup>.

(82) طبعاً، يرفض عبد الرحمن هذا العيب في مذهبه بقوله إنه يدعو إلى مذهب لا يهتم بالحياة الدنيا وتنظيم المرء لوضع سياسي يضمن له العدالة والمساواة والعيش الكريم، من منطلق سياسي / اجتماعي لأنه مهتم بغاية مختلفة تماماً عن السياسة الحديثة التي لا تعنيه في شيء، وهذه الغاية هي "الغاية التي جعلت للإنسان منذ خلقه، وهي التعبد لله وحده"، ومن داخل هذه الغاية يمكن أن يقارب المرء السياسة. ينظر: المرجع نفسه، ص 497.

(83) ينظر: محمد بامية، نظام بلا سلطة: المفهوم الأناركي للنظام الاجتماعي، ترجمة كريستينا كاغدو وشكري ريان (بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2024).

(84) عزمي بشارة، مسألة الدولة: أطروحات في الفلسفة والنظريات والسياق (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023)، ص 24.

(85) أندرو فيلا، "اللاسلطوية (أناركية)"، ترجمة وليام عوطة، موسوعة ستانفورد للفلسفة، مجلة حكمة الإلكترونية، 2019/11/26، شوهد في 2024/7/31، في: <https://2cm.es/Id17>

رابعاً، يضاف إلى ما سبق أن المتأمل في مشروع عبد الرحمن لا يجد اختلافاً جوهرياً بين مشروعه التزكوي/ الصوفي ومشاريع علم الكلام أو السلفية وغيرها من تيارات الإسلام السياسي. وما الاختلافات إلا في التفاصيل، وهي غالباً ما تعود إلى الطرائق والوسائل، ولا تعود إلى النتائج المجمع عليها من جميع الأطراف. حتى إن المستشرق هاملتون جيب يذهب إلى أن الفارق بين كل هؤلاء هو في حقيقته "فارق لهجة أكثر منه فارق مضمون. اللاهوت [الإسلامي] يلح على المعرفة العقلية ويعتمد الدماغ. والتصوف يضرم حماسة الإدراك الحدسي ويؤجج التجربة الحدسية باعتماد القلب"<sup>(86)</sup>. ليصل إلى قناعة مفادها أن "التصوف موقف أكثر منه مذهباً"<sup>(87)</sup>. والمتأمل في التشابهات بين الإسلام السياسي عموماً وتصوف عبد الرحمن يجد، مثلاً، أنه إذا كان كل من المودودي وحسن البنا يؤكدان على الحاكمية لله عبر السياسة، فإن عبد الرحمن يؤكد على الحاكمية لله عبر التعبد. فهما يجعلان من الدين متحكماً في السياسة، عبر التمييز بينهما، بينما يجعل عبد الرحمن من الدين متحكماً في السياسة عبر الدمج بينهما. كما أن الدين هو مصدر السياسة والأخلاق عند كل من الطرفين، وإن اختلفت الطرائق.

## القسم الثالث: تخليق الدين وتدين الأخلاق/ اختزال الأخلاق في التصوف الطرقي

لا تختلف علاقة الدين بالسياسة عن علاقة الدين بالأخلاق عند عبد الرحمن. فكما أن السياسة هي تعبد لله فكذلك الأخلاق هي تعبد لله، وكما أنه لا وجود للسياسة بلا تعبد فكذلك لا وجود للأخلاق بلا تعبد؛ أي بلا دين. فالأصل عنده أن "أسباب الأخلاق من أسباب الدين، حتى أنه لا حدود بينة مرسومة بينهما"<sup>(88)</sup>. ولأن "الأخلاق إنما هي أول الأفعال التي تصدر عن ملكات الإنسان، تكون أكثر من غيرها تغلغلاً في الحقيقة الدينية"<sup>(89)</sup>، وهذا أول تناقض في كلامه، إذ كيف يكون لأول الأفعال تغلغل في حقيقة أخرى سابقة عليه. إنه قد اضطر إلى هذه الطريقة في الكلام لأن الأخلاق، منطقياً، يفترض أن تكون قبل الدين لأن الكلي قبل الجزئي، ولأن الأول قبل ما يليه وليس متغلغلاً فيه.

أهم مشكلة بالنسبة إلى الأخلاق في العصور الحديثة عند عبد الرحمن أنها "تدهرت"<sup>(90)</sup>؛ أي فصلت عن الدين. فالأخلاق الإسلامية المعاصرة وكذلك أخلاق الحداثة الغربية غارقة اليوم في الماديات والشهوانيات والفردانية المفرطة لأنها ابتعدت عن الدين، بل أخذت تقيم نفسها على الضد من الدين. ولإصلاح هذا الخلل الذي تعود إليه كل الأزمات المعاصرة التي تعيشها البشرية، يقدم عبد الرحمن نظريته حول "الفلسفة الانتمانية" بديلاً مما هو موجود من فلسفات في المجال الفكري. وإذا كانت

(86) المستشرق جيب، بنية الفكر الديني في الإسلام، ترجمة وتصدير عادل العوا (دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1959)، ص 119.

(87) المرجع نفسه.

(88) عبد الرحمن، سؤال الأخلاق، ص 25.

(89) المرجع نفسه.

(90) طه عبد الرحمن، بؤس الدهرانية: النقد الانتماني لفصل الأخلاق عن الدين (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014)، ص 29.

الفلسفة عمومًا تقوم على ثلاثة مبادئ عقلية معروفة وضعها أرسطو قبل نحو خمسة وعشرين قرنًا؛ هي "مبدأ الهوية"، و"مبدأ عدم التناقض"، و"مبدأ الثالث المرفوع"، فإن عبد الرحمن يقدم أيضًا ثلاثة مبادئ لفلسفته الائتمانية يسميها "مبادئ العقل الأولى"<sup>(91)</sup>، وهي بديل من المبادئ العقلية التي وجدها تحكم تاريخ الفلسفة، وهذه المبادئ هي<sup>(92)</sup>:

1. "أولًا، مبدأ الشهادة؛ ويتمثل هذا المبدأ في تقرير أن الشهادة بمختلف معانيها تجعل الإنسان يستعيد فطرته، محصلاً حقيقة هويته ومعنى وجوده، بدءًا بشهادة الإنسان في العالمين: الغيبي والمرئي التي تقر بوحدانية الله وشهادة الخالق على هذه الشهادة، وانتهاءً بالشهادة على الذات والشهادة على الآخرين [...]؛ فإذا كان 'مبدأ الهوية' يقضي بأن الشيء هو هو، فإن 'مبدأ الشهادة' يقيد هذه القضية المجردة، إذ يقضي بأن الشيء هو هو متى شهد عليه غيره؛ وهذه الشهادة ليست واحدة، وإنما متعددة؛ فهناك 'شهادة الإله' و'شهادة الرسول' و'شهادة الإنسان القريب'، وهو الذي ينتمي إلى نفس الدين و'شهادة الإنسان البعيد' وهو الذي ينتمي إلى دين آخر، و'شهادة أطراف الإنسان' و'شهادة الكائنات الأخرى'، لأن كل الموجودات في العالم الائتماني تتمتع بحق الشهادة"<sup>(93)</sup>.

2. ثانيًا، مبدأ الأمانة: "يقوم هذا المبدأ بتقرير أن الأمانة بمختلف وجوهها تجعل الإنسان يتجرد من روح التملك، متحملاً كافة مسؤولياته التي يوجها كمال العقل، بدءًا بالمسؤولية عن الأفعال وانتهاء بالمسؤولية عن المسؤولية [...] لأن كل الموجودات، في العالم الائتماني بمنزلة أمانات لدى الإنسان. ولا يخفى على كل ذي بصيرة أن 'مبدأ الأمانة' هذا يقابل 'مبدأ عدم التناقض' (أو قل 'مبدأ الاتساق المجرد') الذي تأخذ به الفلسفة غير الائتمانية؛ فإذا كان مبدأ عدم التناقض يقضي بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان، فإن 'مبدأ الأمانة' يقيد هذه القضية المجردة، إذ يقضي بأن الشيء ونقيضه لا يجتمعان متى كان العقل مسؤولاً"<sup>(94)</sup>.

3. ثالثًا، مبدأ التزكية؛ "يقوم هذا المبدأ في تقرير أن التزكية بمختلف مراتبها خيار لا ثاني له يجعل الإنسان يجاهد نفسه للتحقق بالقيم الأخلاقية والمعاني الروحية المنزلة، ابتغاءً لمرضاة الخالق جل جلاله، وحفظاً لأفضلية الإنسان على الوجود، وتصديقاً لجديد التحديات والأزمات في القيم الإنسانية داخل عالم يزداد ضيقاً"<sup>(95)</sup>. وتعود أهمية التزكية أيضًا إلى أنها لا تكتفي بدفع الآفات الجديدة "وإنما تتولى، بالأساس، تفجير الممكّنات الأخلاقية والممكنات الروحية لدى الأفراد

(91) المرجع نفسه، ص 14.

(92) المرجع نفسه، ص 14-17.

(93) المرجع نفسه، ص 14-15.

(94) المرجع نفسه، ص 16.

(95) المرجع نفسه.



والجماعات، سعيًا إلى الرقي بإنسانيتهم التي بها يتميزون عن غيرهم من الكائنات، بحيث يكون الأصل في التزكية هو الترقية - أي التنمية الخلقية والروحية - وليس مجرد التقويم<sup>(96)</sup>.

ونود أن نتوقف هنا عند الأخلاق الانتمائية عند عبد الرحمن لنشير إلى بعض الملاحظات:

**الأولى،** إذا كان عبد الرحمن يردد دائماً أن ميزة أطروحته أنها عملية وبعيدة عن فلسفات "العقل المجرد" سواء أكانت عربية إسلامية (ابن سينا، 370-427هـ / 980-1037م)، الفارابي (260-339هـ / 874-950م)، ابن رشد (520-595هـ / 1126-1198م)، أو سلفية إسلامية، أو من الفلسفات الغربية منذ زمن اليونان حتى اليوم، فإن كلامه هذا لا يتوافق مع فكرته التي تقول إنّ على الإنسان أن "يستعيد فطرته"، وأن يعتمد على "التنمية الروحية" لكي يحل مشكلاته السياسية والاجتماعية ويخرج من "حالة التردي" التي يعيشها العالم المعاصر بشقيه الغربي والإسلامي. هذه الفكرة، وهي موجودة في تاريخ البشرية منذ زمن الأساطير قبل آلاف السنين، تحمل داخلها نزوعاً رومانسياً (غير عملي) بعيداً عن الواقع وتعميداته؛ إن لم تكن هروباً من هذه التعقيدات. وعبد الرحمن نفسه يعرف تماماً أن دعوته بالعودة إلى الفطرة هي دعوة موجودة في جميع الأديان، وفي ثقافة أغلب الشعوب، ومنذ زمن بعيد؛ فما الجديد الذي يقدمه في هذا المجال؟ ولماذا يعتقد أن دعوته هذه ستنجح في الوقت الذي مرت فيه دعوات الآخرين على تاريخ البشرية مرور السحاب. إنها دعوات تضمنت المضمون نفسه الذي يدعو إليه عبد الرحمن، منذ أكثر من ألف عام على أقل تقدير. إن الكلام حول مفهوم الفطرة والتمركز حوله بوصفه "مستودع القيم الأخلاقية ذات الأصل الديني"<sup>(97)</sup>، والادعاء أن الإنسان المعاصر "بلا فطرة، ومن كان بلا 'فطرة الدين' كان بلا 'قلب حي' ومن كان بلا قلب حي كان معدوداً في الأموات"<sup>(98)</sup>، مجرد كلام خالٍ من أي معنى اجتماعي/ سياسي يهم عرب اليوم.

وتقود هذه الرومانسية إلى صفة أخرى تعانيتها تلك الدعوات؛ أنها دعوات للخلاص الفردي (ذات طابع نفسي)، على الرغم من حرص عبد الرحمن على تقديم مشروعه بوصفه مشروعاً للخلاص الجماعي يصلح أن يقود البشرية جمعاء. فالمتأمل في مشروعه، بعد إزالة المزوّقات المنطقية والمنهجية والتفطن لاستعراضية المصطلحات والمفاهيم، يجد أن جوهر مذهبه يقوم على التزكية الفردية عبر "الجهاد" النفسي. والتزكية والجهاد لا يتّمان إلا في مكان مخصص هو "الزاوية" الصوفية، مع "معلم" محدد هو القطب أو الشيخ، ووفق منهج محدد هو صحبة الشيخ وتقليده في كل شيء. وما مئات المسلمات والمبادئ والمفاهيم الفلسفية والدينية سوى تزيين علمي/ فلسفي/ أخلاقي لهذا الخلاص الصوفي الفردي.

وغني عن القول إن النزعات الرومانسية لا تجلّ الماضي وتضفي عليه صفات متخيلة ليست فيه فحسب، بل تقوم بتحويل مشكلات الواقع المعيش إلى مشكلات تتصف بالعدمية المفرطة والتخويف من الحياة. وبالنسبة إلى عبد الرحمن، فإن "أفراد الإنسانية أضحوأ، عن بكرة أبيهم، يدورون في فلك

(96) المرجع نفسه، ص 17.

(97) عبد الرحمن، دين الحياء، ج 1، ص 14.

(98) المرجع نفسه.

الموت؛ فالواحد منهم، إما ميت، أو محتضر أو مهدد بالموت؛ والمسلم مثله مثل أي فرد آخر، فإن لم يكن قد مات، معتقداً أنه حي لمزاولته مراسم الدين، فيجوز أن يكون في حالة احتضار، وإلا فإن الموت له بالمرصاد، لا يدري متى يخطفه ما لم يستعد إلى أن يعيد أخلاقه كما بدأها<sup>(99)</sup>. ومن الواضح أن هذا النص لا يعاني العدمية ورهاب الواقع فحسب، بل يريد تخويف الناس عبر إيهامهم بأنهم موتى، أو شبه موتى. ومن المعروف أن أكثر ما يثير الخوف في نفوس البشر هو الموت، حتى إن خطباء الجوامع والدعاة على "يوتيوب" يكثر من ذكر الموت لكي يسيطروا على مستمعيهم عبر إشعارهم بالذنب لأنهم لا يفكرون في الموت كل ساعة وكل ثانية من حياتهم، فالأصل في وجودهم هو أن يحضروا أنفسهم للموت بوصف الحياة الآخرة هي المستقر، وأن الحياة الدنيا هي مجرد عبور. ويبدو أن هذا ينطبق على عبد الرحمن الذي يكثر من ذكر الموت أو مصطلحات قريبة منه. فالأصل في فكره أن الناس إذا لم يأخذوا بمشروعه، فإن حياتهم ستذهب سدى، وأنهم يعيشون حياتهم وكأنهم أموات. ومن الواضح أن استحضار الموت بكثافة سيجعل قراءه ومريديه غير متفطنين إلى خواء المبادئ العقلية للأخلاق الائتمانية التي وضعها أساساً لفلسفته؛ ما يدفعنا إلى الشك في أن أسس مشروع عبد الرحمن وقواعده نفسية وشعبوية وليست عقلية/ منطقية كما يعتقد هو.

الثانية، انطلقت الإصلاحات التي كان لها شأن في تاريخ البشرية من تحليل الواقع السياسي المأزوم واستخراج ممكنات التغيير والإصلاح من داخل هذا الواقع، وليس عبر فرض العديد من المبادئ والمسلّمات على الواقع. فسقراط (470 ق. م-399 ق. م) وأرسطو (384 ق. م-322 ق. م) وجون لوك (1632-1704) ومونتسكيو (1689-1755) Montesquieu وعشرات المفكرين غيرهم، انطلقوا من أن الإصلاح أو النهضة أو التغيير أو "اليقظة"، أو التحول؛ لا بد من أن ينطلق من تحليل السلطة السياسية القائمة وإعادة بنائها كلياً أو جزئياً، وأنه لا معنى للحديث عن "إصلاح" بعيداً عن هذه النقطة. فهم استخدموا المسلّمات والمبادئ؛ لا من أجل خلق واقع غارق في الذاتية، بل لجعل الواقع مفهوماً وقابلاً لتأثير البشر فيه.

الثالثة، يتجاهل عبد الرحمن أن "مبادئ العقل الأولى" التي وضعها لفلسفته الائتمانية هي مبادئ مستمدة من تفسيره الخاص لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وتفسيرات بعض الفقهاء والمتصوفة واجتهاداتهم خلال تاريخ الإسلام، وأنها ليست أولية أو عامة كما يوحي كلامه. فمبادئ العقل الأولى الخاصة بتاريخ الفلسفة مبادئ لا يمكن أن يرفضها أي عقل من دون أن يقع في تناقض، وهي اليوم جزء من العلوم الرياضية والمنطقية التي يسلم بها كل البشر. وفي المقابل، فإن مبادئ عبد الرحمن هي مبادئ دينية وليست منطقية أو عقلية، وهي بمنزلة اجتهاد لغوي شخصي ومجرد هيرمينوطيقا لا يقبل بها أغلب المسلمين، كما يعترف بذلك هو نفسه. فالشهادة في الإسلام هي مجرد إقرار بأن المسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وهي أمر مهم لأن الإسلام كان يحارب تعدد الآلهة. أما المعاني التي يستخرجها عبد الرحمن من الشهادة وتحويلها إلى "مبدأ"، فهي مجرد تأويل شخصي خاص به وليست مبدأ عقلياً، ويمكننا أن نقول ذلك عن المبدئين الآخرين: "مبدأ الأمانة" و"مبدأ التزكية".

(99) المرجع نفسه، ص 15.

## القسم الرابع، الدور السياسي للتصوف الطرقي

من مسلمات عبد الرحمن الكثيرة أن "الإصلاح الديني" هو الأساس في الإصلاح السياسي وسابق له (وسابق كذلك لإصلاح الأخلاق). فهو يبين بوضوح "أن السياسة، منذ فترة التحكيم [يقصد التحكيم بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان]، يلازمها التسيد، إن حيازة أو تحجيراً أو خيانة، بينما العبادة لا يلازمها، إذ لو طرأ عليها، لفسدت، بل إن العبادة والسيادة ضدان لا يجتمعان من نفس الوجه؛ لهذا، كان يُتوسَّل بصلاح العبادة فساد السياسة، ولا يُتوسَّل بصلاح السياسة دفع فساد العبادة؛ فإذا فسدت العبادة، لا تصلحها السياسة، على فرض أن السياسة يمكن أن تكون صالحة، ابتداءً، بل قد يمتنع، في حق النظام الإسلامي، أن تصلح السياسة مع فساد العبادة، متى سلمنا بأن السياسة تتعامل مع صلة إرادة المؤمنين بربهم؛ وحينئذ، يتبين أن العبادة الصالحة تتقدم على السياسة الصالحة تقدم الشرط على المشروط"<sup>(100)</sup>. وقد أوردنا هذا النص المطول لعبد الرحمن لكي نبين التناقض الأساسي الذي يعانيه مشروعه في الإصلاح الديني أو أولوية صلاح العباد، أو أولوية الإصلاح الديني على الإصلاح السياسي. فإذا كان فساد العبادة (تحول الحكم في الإسلام من حكم عبادي يتبغي وجه الله إلى حكم تسيدي سياسي في بداية الدولة الأموية) جرى بفعل أسباب سياسية لا أسباب دينية، كما يقر بذلك عبد الرحمن، فإن ذلك يعني أن السياسة وأطماع الدنيا هي التي حرفت العبادة من التزكية إلى التملك وتسببت في انقسام المسلمين إلى فئات متصارعة نحو أربعة عشر قرناً؛ أي إن السياسة هي التي أفسدت العبادة. ولكن من جهة أخرى نجد عبد الرحمن يرفض أن تصلح السياسة العبادة، بالرغم من أنها هي التي أفسدت العبادة. وتعود هذه المفارقة إلى أن عبد الرحمن يتعامل مع السياسة على أنها نتيجة، بينما يجب أن تُعامل بوصفها سبباً. وفي المقابل، يتناول فساد العبادة على أنه سبب، بينما هو في الحقيقة نتيجة. إن عبد الرحمن، بعبارة أوضح، ينقلب في تفسيره للأمر، فيعتبر السبب نتيجة والنتيجة سبباً، مما قد يؤدي إلى فهم مشوّه للعلاقة بين السياسة وفساد العبادة. بينما يقول مشروعه عكس ذلك تماماً. ومن الطبيعي في هذه الحالة أن يبدأ بالسبب؛ أي بإصلاح العبادة، أو قل إنه تنقلب عنده المعادلة بتحويل السبب إلى نتيجة والنتيجة إلى سبب. وفي النتيجة، يقول عبد الرحمن بأن نبدأ بالإصلاح الديني على الرغم من أن السياسة هي التي أفسدت الدين، ويرى أن الإصلاح السياسي يأتي نتيجة للإصلاح الديني. ويذكر أن غالبية الأنظمة العربية تهرب من أولوية الإصلاح السياسية عبر طرح أنواع من الإصلاح تراوح بين الإصلاح الاقتصادي، أو الإصلاح الإداري، أو الإصلاح المؤسساتي، أو إصلاح يحمّل الناس وتقاليدهم وثقافتهم مسؤولية حالة التراجع. وحينما نعود إلى سؤال "كيف تصلح العبادة (الدين)؟"، يبدو أنها تنصلح بالتصوف والتزكية أي بذهاب الناس أفواجا إلى الزوايا والتكايا الصوفية لتعلّم التزكي والإحسان ومصاحبة شيوخ الصوفية الصالحين سنوات طويلة، كل على نحو طوعي وفردى. ثم لينبثوا بعد ذلك في الأرض ينشرون التزكية ويسلكون سلوكها في مختلف مجالات الحياة، وبذلك تتحقق العبادة الحقيقية القائمة على الشهادة والأخلاق الانتمائية. وهذه ليست مجرد آمنيات رومانسية هاربة من السياسة وويلاتها، بل هي رؤية عبد الرحمن الحقيقية لحل المشكلات

(100) طه عبد الرحمن، ثغور المراقبة: مقارنة ائتمانية لصراعات الأمة الحالية (الرباط: منشورات مركز مغارب، 2015)، ص 102.

السياسية الكبرى التي يعانها المسلمون: الانقسام السني الشيعي في العالم الإسلامي، والطغيان، وآثار العولمة السلبية، وحالة التردّي، أو المشكلات السياسية والاجتماعية التي يعانها الغرب: الفردية المفرطة، وتوحش الرأسمالية، وتشوّش الإنسان، والانفلات الأخلاقي.

لقد تعرض التصوف إلى انتقادات كثيرة من تيارات دينية سلفية، وفلسفات تراثية وعلمانية. فقد اتهمه حسن حنفي بأنه المسؤول الأول عن "أخلاق الطاعة" التي تُسهّل على المستبدّين السيطرة على المجتمع<sup>(101)</sup>، واتهمه الجابري بأنه ليس أكثر من نوع من "التخدير"<sup>(102)</sup>. أما مدارس علم النفس الحديثة، فقد نظرت إليه بوصفه نوعاً من "التصعيد" النفسي، أو التسامي Sublimation؛ هروباً من المشكلات الواقعية بتبني قضايا مثالية كبرى، بل إن ولتر ستيس Walter Stace (1886-1967) اعتبره ظاهرة مستقلة تماماً عن الدين، وذكر أن هناك مذاهب صوفية كبرى ليست من الدين في شيء، ولا أدل على ذلك من مذهب أفلوطين Plotinus (205-270م) (ملاحم الأفلوطينية واضحة في مذهب عبد الرحمن التزكوي، ولا سيما نظرية الفيض). ويضيف ستيس أن التصوف متغلغل في الديانات البوذية والهندية أكثر من تغلغله في الديانات السماوية الثلاثة إلى حدّ بعيد، بل إنه قد يكون ظهر في هذه الديانات السماوية إما بتأثير من البوذية وإما بتأثير من التيارات الصوفية في الفلسفة اليونانية<sup>(103)</sup>. والتصوف عنده مرتبط بالمشاعر (حالة نفسية بحثة) وليس بالعقائد، دينية كانت أم غير دينية، فالمتصوف يشعر "أنه نبيل إلى أقصى حد. ويتجاوز تماماً العالم المؤقت: عالم التدفق، والعبث، والإحباط، والأحزان، وهو يجلب معه السلام الذي يجاوز كل فهم. ويمكن له أن يخبر بذلك كله ويشعر به دون أيّ معتقدات على الإطلاق"<sup>(104)</sup>. وفي النتيجة، إن التصوف عند ستيس مسألة مضافة على الدين من خارجه، لأن "الصوفي في أي ثقافة، عادة ما يؤوّل تجربته من منظور الدين الذي تربى عليه"<sup>(105)</sup>.

ويمكن هنا أن نناقش السجل النقدي المعروف في منطقنا بين السلفية والصوفية وكيفية تعامل عبد الرحمن معه. فهو يلخص الانتقادات التي توجهها السلفية إلى التصوف الإسلامي اليوم في ثلاثة عيوب يعانها التصوف: أولها التبديد (ابتدعوا وخالفوا نهج السلف الصالح)، وثانيها التجميد (تحميل الطرق الصوفية مسؤولية ما آلت إليه الأمة الإسلامية من حالة التخلف والجمود)، وثالثها "موالاة الاستعمار" (التعامل مع الاستعمار، ومعاكسة القوى التحررية في البوادي والمدن)<sup>(106)</sup>. وفي الحقيقة

(101) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب (بيروت/ عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990)، ص 62.

(102) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2021)، ص 592. وهو نقد شكّل موضوعاً لنقد شديد من كل من طه عبد الرحمن ووائل حلاق اللذين يتهمانه بعدم تقديره للمكانة العالية للتصوف في التاريخ الإسلامي. حول نقد وائل حلاق للجابري، ينظر: حلاق، ص 44-50.

(103) ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام (لندن: مؤسسة هندواي، 2023 [1999])، ص 352-353.

(104) المرجع نفسه، ص 352.

(105) المرجع نفسه.

(106) عبد الرحمن، العمل الديني، ص 91.

يسجل لعبد الرحمن اعترافه بهذه "التهم"، وبوجودها على أرض الواقع، فهو يعتبر أن الحركات الدينية والفكرية، بما فيها الصوفية والسلفية، ليست على حالة ثابتة وأنها تمر بمراحل إبداع ونهوض وتجديد مثلما تمر أحياناً بمراحل جمود وتبعية وتقليد أحياناً أخرى، وقد تبتعد عن أصولها وعن جادة الصواب في مرحلة، لتعود إليها في مرحلة لاحقة<sup>(107)</sup>. ولكن الحلقة المفقودة في مشروع عبد الرحمن هي عدم ذكره للعوامل التي تؤثر في دخول الصوفية مرحلة التبعية أو مرحلة التجديد؛ متى تبتعد عن أصولها؟ ومتى تعود إليها؟

ولذلك نجد أنه يكتفي بالتوصيف بدلاً من طرح تفسير يساعد على فهم التغيرات التي تطرأ على أحوال الطرق الصوفية. وهنا يلجأ إلى بعض الأفكار التقليدية الصوفية المتداولة منذ مئات السنين. فهو مثلاً يعزو السلبات التي تعيشها الصوفية الإسلامية الحديثة إلى دخولها في مرحلة "التبرُّك"<sup>(108)</sup>، ويقصد بها مرحلة تفتقد فيها الطريقة الصوفية "الشيخ المربي". وفي هذه المرحلة، "قد تتعرض الطريقة إلى مظاهر من التبدُّع تزداد حدة كلما طال الأمد بينها وبين الأستاذ المربي، لأنه هو وحده القادر على تقويم سلوك المريدين، ورعاية نهج السلف فيهم؛ فما إن يأخذ المريدون بالتهاون في الوفاء بشروط التبرُّك المذكورة [امتثالهم الكامل لتوجيهات الأستاذ المربي] حتى تتطرق البدع إلى الطريقة، فقد يخلون بالتزاماتهم باتباع النصائح المتروكة لهم، وقد يقعون في ادعاء 'المعرفة'، وفي طلب اقتداء الغير بهم"<sup>(109)</sup>؛ أي تجاوز المريدين على دور الأستاذ المربي بسبب غيابه. والحل طبعاً يكمن في السعي لإيجاد أستاذ مربٍّ يعيد الطريقة الصوفية إلى مرحلة التجديد والإبداع والنهوض. وفي هذه النقطة تحديداً لا يساورنا شك في أن عبد الرحمن يعتقد أنه هو نفسه القادر على سد هذه الثغرة الكبرى التي تعانيها الطرق الصوفية، وأنه لا محالة يريد أن يكون "قطب" زمانه.

وتعود فكرة القطب في التراث الصوفي إلى زمن قديم، وهي تقول بأن الإسلام يحتاج في كل قرن إلى مجدد للدين الإسلامي، وإلا فإن أوضاع المسلمين ستندهر وسيزداد تعصبهم وتعلقهم بالماديات. ويؤكد على فكرة القطب جميع المتصوفة تقريباً، وتعد أساساً في اشتغالهم بالتصوف والتربية عموماً. فقد أكد عليها محيي الدين بن عربي وكانت الدافع وراء كتابه المشهور الفتوحات المكية الذي كتب فيه: "لا بد في كل زمان من وجود قطب [أو ولي أو أستاذ مربٍّ] عليه يكون مدار ذلك الزمان"<sup>(110)</sup>، يعلم الناس روح الدين الإسلامي ويبين لهم المعاني الخفية والروحية لآيات القرآن الكريم كلما انحرفوا عن جادة الدين. ويستند غالبية المتصوفة في فكرة "القطب" أو "الولي" أو "الأستاذ المربي" إلى حديث نبوي يقول: "إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا"<sup>(111)</sup>.

(107) المرجع نفسه، ص 93-94.

(108) المرجع نفسه، ص 91.

(109) المرجع نفسه، ص 92.

(110) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ضبط وتحقيق أحمد شمس الدين، ج 7 (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.]), ص 286.

(111) أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج 4 (بيروت: المكتبة العصرية، [د. ت.]), حديث: 4291، ص 109.

وعبد الرحمن يشكو من غياب القطب أو الأستاذ المربي في هذا الزمان، ويعدّه السبب الرئيس في "تردي" أوضاع الأمة<sup>(112)</sup>.

وعلى العموم يمكن أن نسجل الملاحظتين التاليتين على مذهب عبد الرحمن في التصوف:

أولاً، من الواضح أن طرحه لخيار الطرق الصوفية بوصفه المنهج الأمثل لصالح أحوال الدين والأمة يحمل غايات سياسية مضمرة. فالمشروع يطرح نفسه على حكام الدول الإسلامية من حيث إنه يقدم لهم حلاً جذرياً لمشكلتين أساسيتين أخذتا تضغطان عليهما على نحو متزايد في العقود الأخيرة:

• المشكلة الأولى: توسع حركات الإسلام السياسي بمختلف مشاربها (السلفية، والإخوان المسلمون، وحزب التحرير). وفي هذا الإطار، يساعد تصوف عبد الرحمن الحكام على مواجهة الإسلام السياسي عبر ثلاث ركائز أساسية:

- يرى التصوف الطرقي أن حركات الإسلام السياسي ليست من لدن الدين، فهي تُدين السياسة. والإسلام الحقيقي ليس فيه تدين للسياسة لأن تدين السياسة بدعة غريبة.

- تصوف عبد الرحمن يرى أن الإسلام دين وسط أو "استقامة"، ولذلك يرفض الإسلام السياسي لأنه إسلام متطرف ومتعصب ولا يقبل الآخر وكثيراً ما ينزل إلى العنف والتفكير.

- التصوف الطرقي يركز على البعد الروحي والتزكوي لنصوص الدين الإسلامي ويفرض الطابع العقلي المجرد الذي تتبعه حركات الإسلام السياسي في التفسير والتأويل، وهو طابع متأثر بالحدائث الغربية المتحجرة روحياً وأخلاقياً.

• المشكلة الثانية، هي توسع الجمهور العربي المؤمن بالديمقراطية وبمشاركة الشعوب في السياسة من منطلق حداثي يؤكد على الحريات والحقوق وسيادة القانون، وخاصة بعد عام 2011. والمنهج الصوفي يساعد الحكام في مواجهة خطر إمكانية تبني شعوبهم للديمقراطية والعلمانية الغربية؛ سواء أكانت توفق بين الإسلام والحدائث الغربية بطرائق تجمع بين القيم الإسلامية وقيم الحدائث الغربية، أم كانت علمانية متطرفة تدعو إلى الفصل الكامل بين الدين

(112) يفرد المتصوفة عموماً منزلة أساسية للأستاذ أو القطب أو المعلم الذي أثر فيهم وتلمذوا على يديه، وهم كثيراً ما يذكرون هذا المعلم بوصفه هو الذي أيقظهم من سباتهم، أو غفلتهم، ولذلك يحملون تقديرًا عاليًا له وشعورًا استثنائيًا بالامتنان تجاهه. يقول عبد الرحمن في كتابه دين الحياة: "إن صلتي بأستاذي الكبير والمربي سيدي حمزة بن العباس القادري لا تقارن بغيرها؛ فالتقائي به ليس كالتقاءات، إذ كان القصد منه هو 'أن أعرف ربي'؛ فله الفضل عليّ في 'اجتهادي في معرفة ربي'؛ وأيضاً اصطحابي له ليس كالاصطحابات، إذ كان الهدف منه هو 'أن تتزكى نفسي'، فله الفضل عليّ في 'مجاهدتي لنفسي'؛ وكذلك اقتدائي به ليس كالإقتداءات، إذ كان الغرض منه هو 'أن أصحح عملي'؛ فله الفضل عليّ في 'جهادي في أن أصحح عملي'؛ فمتى صححت عملي، تزكت نفسي، ومتى تزكت نفسي، عرفت ربي؛ فأثمرت بفضل الله هذه الصلة التربوية ذات الوجوه الثلاثة: تصحيح العمل وتزكية النفس ومعرفة الله، تحولاً جذرياً في مشاعري ومداركي، حتى أنكرت نفسي؛ إذ تجددت علاقتي بربي، وعلاقتي بنفسي، وعلاقتي بالآخر، وعلاقتي بالعالم". ينظر: عبد الرحمن، دين الحياة، ج 3، ص 157؛ يذكر أن الشيخ حمزة بن العباس القادري هو شيخ الطريقة القادرية البودشيشية في المغرب. وقد أوصى برئاسة الزاوية لولده، ثم لحفيده من بعده. ينظر: "وفاة شيخ الزاوية البودشيشية المغربية حمزة بن العباس"، سي إن إن بالعربية، 2017/1/18، شوهدي في 2024/8/1، في: <https://2cm.es/IdOU>



والسياسة. والتصوف الطرقي يرفض الديمقراطية بكل أشكالها رفضاً قاطعاً بوصفها تزاوّل السياسة على نحو منفصل عن الدين، بل عن الأخلاق أيضاً، الأخلاق التي هي في ذاتها مستندة إلى الدين. كما أنه يركز على علاقة المسلم بربه ويحمّل هذا المسلم المسؤولية الكاملة عن كل شر، أو تراجع، أو ظلم أو نقص، كما أنه لا يهتم بحقوق المسلم تجاه الحاكم، وكثيراً ما يحرم الحاكم من أي مسؤولية تجاه شعوبهم. وعلى ذلك يأمن الحاكم خطر الثورات الشعبية المحاكية لقيم الديمقراطية والحريات وحقوق الإنسان. وهذه قضايا لا تكتفي الطريقة الصوفية بالوقوف على الضد منها، بل إنها تعتبرها أمور لا يجوز للمسلم التفكير فيها أصلاً لأن الحريات السياسية والحقوق جزء من منظومة قيم الحدائق الغربية اللاأخلاقية واللاإلهية واللاإنسانية. السياسة التي يدعو إليها تصوف عبد الرحمن جزء من العبادة القائمة على التزكية والترفّع عن الحقوق الدنيوية، واستلهاهم علاقة العبد بربه.

وبهذا لا يجد الحاكم الحضيف من خيار أمامه إلا أن يفسح المجال للتصوف الطرقي حتى يأمن تلك العواقب، ولا سيما أن تصوف عبد الرحمن يشارك الحكام السعي لتنفيذ الناس من السياسة الحديثة لأنها كلها شرو وفتن، وصراعات، وخداع، واستعباد. يضاف إلى ذلك أنه لا يقدم نظرية سياسية واضحة في الحكم والتغيير الذي يريده الناس، فالأستاذة المربون (الأقطاب/ الأولياء) لم يشكّلوا خطراً في أي يوم على الحكام، بل إنهم في أغلب الأحيان (باستثناء حالات قليلة) كانوا مكرمين من الحكام، وبذلك يسعى مشروع عبد الرحمن، على نحو مضمّر، إلى عقد تحالف بين الطرفين.

يضاف إلى ذلك - وعلى العكس تماماً من حركة الإصلاح الديني في الغرب، والتي تقوم إحدى ركائزها الرئيسة على التخلي عن فكرة الوسيط بين الناس والله - أن عبد الرحمن يحيي فكرة الوسيط في الإسلام. والوسيط هنا هو "الأستاذ المربي" (القطب/ الولي)، ويعطيه دوراً أساسياً في توجيه الناس دينياً وتربوياً حتى لا يسيسوا الدين أو يدينوا السياسة، ولا ينزلقوا في اتجاه التبرك والتبذيع. فغياب الأستاذ المربي (الوسيط بين الناس والله) أكبر مشكلة عنده ولا يستقيم إسلام المسلمين من دونها. وهذا توجه غريب في تفكيره؛ إذ يسير على عكس التوجه الحضاري العالمي الذي أخذ يعطي للإنسان - بوصفه فرداً وعقلاً وحقوقاً وحرية - دوراً أكبر في الحياة السياسية أو الدينية أو الروحية. والكل يعرف تاريخ نضال الأديان الطويل للتخلص من فكرة الوسيط بين المتدين وربه، لما جلبته هذه الفكرة من تسلط رجال الدين على المتدينين وحرف للدين، لكي يخدم مصالحهم ويجلب لهم السلطة والوجاهة والمال، وقد وصل هذا الحرف إلى تحويل كثير من هؤلاء الرجال الذين إلى سيف يسلط على رقاب المتدينين، والشواهد أكثر من أن تسرد، ولا مجال للتوسع فيها هنا، وحتى الإسلام نفسه عندما أتت فكرة إزالة الوسيط بين العبد وربه من الأفكار الأساسية التي بنى عليها رؤيته للعلاقة بين العبد وربه.

أما تصوف عبد الرحمن، فإنه يريد إحياء دور طبقة رجال دين ظهرت في الإسلام في عصور، يصفها غالبية الدارسين بمرحلة التراجع، ويصفها عبد الرحمن نفسه بـ "التردي"، وكأنه يريد أن يحيي ما يسمى بطبقة رجال الدين أو الإكليروس الموجودة في المسيحية، ولا سيما في العصور الوسطى. فالتأمل

في مشروعه سرعان ما يتضح له أن المسلم وحده غير قادر على فهم دينه، ولا يمكن أن نأمن انزلاقه في مسار التبديع والتسييس والتبرك والتشيؤ والتسيد. وفي النتيجة؛ إذا أردنا أن نضع عنواناً لمشروعه الفكري، فإن مصطلح "الوصاية" على المسلم يجب أن يكون في صلب هذا العنوان. فالمشروع يشكل منهجاً موازياً لمشاريع الاستبداد السياسي، ولكنه بلغة صوفية. فكما يقول المستبدون في البلاد الإسلامية إن الناس غير مؤهلين لأن يكونوا مستقلين بذواتهم، فكذلك يحذر عبد الرحمن من استقلال المسلم بذاته، وكما أن المستبد يصر على أن الناس لا يعرفون كيف يطبقون الديمقراطية وحدهم؛ فكذلك يصر عبد الرحمن على أن المسلم لا يعرف كيف يطبق الإسلام وحده. وكما أن المستبد يريد أن ينصب نفسه وصياً على الناس بحجة وجود قصور فيهم، فكذلك يريد عبد الرحمن أن ينصب الأقطاب/ الأساتذة المربون على المسلمين بحجة قصور المسلمين عن فهم التزكية والروحانية الموجودة في الإسلام إذا ابتعدوا عن أولئك الأقطاب. وكما أن المستبد يُشيع أن الناس من دون مستبد قوي سيتفرون ويقتتلون ويظلمون بعضهم، فكذلك يشيع عبد الرحمن في كتبه أن المسلمين من دون قطب يوجههم سيقتنلون ويتطرفون ويتظالمون ويضلون عن السبيل إلى الله سبحانه وتعالى. وكما أن إصلاح أحوال الناس لا يكون إلا بالامثال للمستبد القوي الذي سيتمكن من إخراج الناس من أحوال التراجع والظلم والهوان، فكذلك إصلاح أحوال المسلمين لا يكون إلا بالامثال لتعاليم القطب/ الولي الذي سيتمكن من إخراج المسلمين من حالة التسييس والتراجع والتطرف والتردي التي يعانونها. وكما أن الإنسان في النظام المستبد عليه أن يثق بالمستبد ويسلم مصيره له لأن عليه أن يثق به، فكذلك يطلب عبد الرحمن من المسلم أن يسلم أمره للقطب/ الأستاذ وأن يثق به ثقة مطلقة فلا يقول إلا ما يوجهه إليه شيخه (من دون ذكر أي حجة منطقية أو تاريخية وهو أستاذ المنطق).

## القسم الخامس: عبودية المنطق للعلوم الدينية/ سرير عبد الرحمن

إذا تناول الدارس مشروع عبد الرحمن، ولا سيما علاقة الدين بالسياسة، وعلاقة الأخلاق بالدين، ودور التصوف في السياسة، سرعان ما يستوقفه التأمل في المنطق أو المنهج الذي يحكم هذا المشروع والتداخل غير العلمي بين البلاغة والمنطق، والتوظيف الأيديولوجي للمنطق. وعندنا شعور متنام بأن ثمة مشكلة في توظيف عبد الرحمن للمنطق أو المنهج عموماً. ونود أن نتوقف في هذا الجزء من البحث عند الجانب المنطقي في مشروعه. فعبد الرحمن ولا سيما في كتبه: فقه الفلسفة، والمنطق والنحو الصوري، وفي أصول الحوار وتجديد علم الكلام، يقدم نفسه أنه شخصية منطقية وأن المنطق يعد أمراً أساسياً في مجادلاته، إلى حد يوحى بأن عليك أن تكون متبحراً في المنطق حتى تستطيع أن تفهم أفكاره وأطروحاته وتجاربها. غير أن المرء عندما يطلع على تلك الكتب سرعان ما يجد تداخلاً مغللاً من الناحية المنهجية بين الجانب المنطقي والجانب اللغوي/ البلاغي، أو قل: تكوينه لمنطقه بطرائق بلاغية ومفاهيم خطائية من ناحية، وتذويبه للمنطق في اللغة وتركيزه فيه على شروط المناظرات اللغوية. يضاف إلى ذلك تعويله على منطق أرسطو القديم الذي لم يعد أحد يستند إليه في الدراسات العلمية والفلسفية المعاصرة؛ فمنطق أرسطو هو جزء من تاريخ المنطق والميتافيزيقا المرتبطة به،

ولم يعد له اليوم أي أهمية علمية معتبرة، ولا تدرسه الجامعات إلا من حيث هو تاريخ للمنطق، أو لكي يطلع الطلبة على تاريخ المنطق ويتمرنوا على التجريد المنطقي. ويبدو أن مثل تلك الهواجس ليست لدي فقط، بل إن عبد الرحمن بدأ يشعر بها، ولعل هذا ما دفعه إلى القول إنَّ منهجه يقوم على "الاستغناء عن الأدلة العقلية المجردة"، بل يضيف: "إنني زهدت فيها بالمرة، وذلك لما عدت أشعر به من يقين يغني عن كل دليل" (113).

منطلق عبد الرحمن في الأخذ بالمنطق (منطق أرسطو) هو أنه إذا كان علم المنطق يأخذ "معايير" مشروعيتها "من مجال الممارسة الذي يحتوي هذا العلم، فإن معايير البت في مشروعية المنطق تقضي أن نستخرجها مما يسميه "المجال التداولي [البلاغي] الإسلامي العربي العام" (114)؛ والمقصود بهذا المجال هو "جملة المبادئ والقواعد العامة التي تقوم بها الممارسة الإسلامية العربية وتتميز عن سواها من الممارسات غير الإسلامية وغير العربية" (115). ويحدد عبد الرحمن هذه المبادئ أو "الكليات المطردة الثابتة العامة والحاكمة غير المحكَّوم عليها" (116) بمبدأ واحد، تتفرع منه ست قواعد (مسلمات) عقدية ولغوية وعقلية:

المبدأ هو "مبدأ التفضيل" ونصه: "اعلم أنه ليس في جميع الأمم أمة أوتيت من استقامة العقيدة وبلاغة اللسان وسلامة العقل مثلما أوتيته العرب، تفضيلاً من الله" (117).

"أما القسم العقدي، فيتكون من القاعدتين التاليتين:

- قاعدة التوحيد التنزيهي: سلّم بأن الله واحد مستحق للعبادة والتعظيم بوجه لا يشاركه فيه أحد.
- قاعدة التخليق: سلّم بأن كل ما سوى الله لا يكون إلا بمشيئة الله وإيجاده وجوده.

أما القسم اللغوي، فيتشكل من القاعدتين الآتيتين:

- قاعدة التبين: لا تأت من القول إلا على أساليب العرب في التعبير وعلى مذاهبهم في التبليغ.
- قاعدة الإيجاز: وليكن الاختصار في العبارة طريقك في أداء المعاني الطبيعية المتداولة.

أما القسم العقلي، فيتكون من القاعدتين التاليتين:

- قاعدة العمل: لا تتكلم في أمور الدين إلا فيما كان تحته عمل ووراءه منفعة.

(113) عبد الرحمن، دين الحياء، ج 3، ص 159-160.

(114) طه عبد الرحمن، سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، جمع وتقديم رضوان مرحوم (بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2015)، ص 213.

(115) المرجع نفسه.

(116) المرجع نفسه.

(117) المرجع نفسه، ص 214.

• قاعدة الاتباع: ليكن إدراكك لأمر الغيب ليس بمجرد العقل، وإنما استنادًا إلى أصول الشرع [الشريعة الإسلامية]<sup>(118)</sup>.

وهي قواعد مؤتلفة ومتحدة<sup>(119)</sup>؛ أي لا يمكن أخذ إحداها وترك الأخرى، بل يجب الأخذ بها جميعًا، لأنها في النهاية نابعة من مبدأ واحد. وفي النتيجة، يترتب على هذه القواعد أن وجود الإنسان وحياته ومعارفه وأخلاقه وبلاغته وتفكيره وأعماله تكون محكومة بهذه المبادئ.

وبعد المزاجية التي يقيمها عبد الرحمن بين مبدأ التفضيل وقواعده العقدية واللغوية والعقلية وبين المنطق الأرسطي القديم يتوصل إلى أن المنطق يُفسد عقائد الدين الإسلامي وأصوله إذا أخذناه من دون ذلك المبدأ وتلك القواعد (وهذا ملخص أطروحة الغزالي حول المنطق الأرسطي)؛ لأن المنطق عنده مجرد آلة محايدة أو "حساب" غير عملي، يهتم بالبناء وليس بالأفعال<sup>(120)</sup>، ولذلك يسرع عبد الرحمن إلى تكييفه بتلك القواعد. وعلى العموم، يمكن نقده منطقاً بالطريقة نفسها التي نقد بها جون ستيوارت ميل منطق أرسطو من حيث إنه منطق عقيم غير منتج لأن النتيجة لا تقوم سوى بإثبات المقدمات (المبادئ والقواعد) التي انطلق منها، على نحو دائري، بل إن تلك المبادئ والقواعد تصبح هي المنطلق في عملية التفكير، وهذا ليس منطقًا بالمعنى الدقيق لكلمة "منطق"، بقدر ما هو محاولة لإلباس مذهب ديني لباسًا منطقيًا وليس أكثر من ذلك.

وغني عن القول إن تلك القواعد التي تشبه "سرير بروكرست" المشهور<sup>(121)</sup> هي في النهاية تجميع للأسس التي بنى عليها الفقهاء وعلماء الكلام في العصور الوسطى علم أصول الفقه (استخراج الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس والمسائل المتعلقة بها)، وعلم الكلام (الدفاع عن العقائد الدينية بالطرائق العقلية). وإذا كان ذلك كذلك، فما الجديد الذي يأتي به عبد الرحمن؟ وأين يكمن تجديده في الدراسات الإسلامية والفقهية المعاصرة؟ إن المنطق هو منطق قديم، والمبادئ والقواعد التي يكبل بها المنطق قديمة، وحتى المسائل التي يتناولها في كتبه هي نفسها المسائل التي تناولها القدماء.

يكتب عبد الرحمن: "وسوف يكون النهوض بعلوم الوسائل<sup>(122)</sup> [...] متمثلًا في تجديد الاهتمام بعلم الأصول، مفيدًا في إخراج البحث العلمي الإسلامي من وصف الانغلاق على مضامين النصوص وحدها إلى وصف الانفتاح على طرق إنشاء وتطوير وتبليغ هذه المضامين، أي مفيدًا في إقامة البحث

(118) المرجع نفسه، ص 213.

(119) المرجع نفسه، ص 214.

(120) المرجع نفسه، ص 231.

(121) تتحدث أسطورة عن حداد اسمه بروكرست، وأنه كان قاطع طريق، وكان يمدّد أجساد ضحاياه أو يقطعها ليناسب طولها طول سريره الحديدي. وقد استخدم هذا المصطلح عدد كبير من الفلاسفة منهم برتراند رسل لوصف من يريد فرض رأيه ثم يبحث عما يؤيده لاحقًا، وتتم هذه الطريقة بوضع فرضيات مسبقة نسقطها على الموضوع الذي نريد أن نتناوله، بحيث تظهر تلك الفرضيات كأنها جزء داخلي للموضوع.

(122) يقصد المنطق.

المضموني على البحث الآلي؛ وعند بلوغ هذا المقصد سوف نكون قد اهتدنا إلى الطريق الصحيح الذي سلكه المبدعون من أسلافنا ويسلكه كل من تعلقت همته بالاجتهاد والتجديد<sup>(123)</sup>.

هكذا يتحدد جوهر "اليقظة" بـ "اهتدائنا إلى الطريق الصحيح الذي سلكه المبدعون من أسلافنا"؛ أي باستجرا ما قاله "المحدثين والفقهاء والأصوليين والمتكلمين واللغويين من أمثال الشافعي وأبي سعيد السيرافي والباقلاني والقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه وأبي المعالي وأبي قاسم الأنصاري وابن صلاح وابن تيمية وابن قيم الجوزية والسيوطي"<sup>(124)</sup>، وكذلك الغزالي والشاطبي. وإذا كان تاريخ علم أصول الفقه استجراً حقيقياً لما قاله "المبدعون من أسلافنا" وتكراراً لقواعد علم أصول الفقه الذي أسسوه، فمن أين أتى "الانغلاق" الذي يتحدث عنه عبد الرحمن؟ بنية المعرفة وبناء القواعد وطرائق التفكير في علم الأصول، شكلاً ومضموناً، هي واحدة تقريباً منذ عصر "المبدعون من أسلافنا" حتى اليوم. وعلى ذلك، يبدو "الانغلاق" في علم أصول الفقه مفهوماً متخيلاً عند عبد الرحمن، أو مشكلة مزيفة. ويمكن القول إنه يريد حل مشكلة لا يستطيع القارئ أن يعثر عليها في كتبه على نحو جدي. ويُذكر أن الذي يعود إلى كتبه لا يعثر إلا على القليل من مسائل أصول الفقه، وهو لا يخوض في مسائله الدقيقة، وليس لديه نظرية خاصة في علم أصول الفقه. ثم كيف يمكن أن يجدد في هذا العلم وكل كتاباته عنه تقول إنه يعتقد أنه علم مكتمل، والدليل على ذلك أن مبادئه التي ذكرها نجدها عند الغزالي في كتابه **إلجام العوام عن علم الكلام**<sup>(125)</sup>، وعند غالبية الفقهاء وعلماء الكلام المؤسسين؟ عندما يقدم قواعد ومبادئ نظرية مجردة ويدعي أن علم أصول الفقه سيجدد نفسه لو أخذ بها وطبقها، فإنه لا يقوم بأي تطبيقات عملية واضحة ومتكاملة لتلك المبادئ المجردة؛ ما يشي إما بعدم معرفته بهذا العلم على نحو دقيق، وإما بأنه يطرح مهمة وهمية، وإن كنت أميل إلى الخيار الثاني<sup>(126)</sup>. وفي الحقيقة، ليس عبد الرحمن وحده من يعاني هذا الوهم، أو التهويم، فقد كثرت الشكاوى ممن يستخدمون مصطلح "تجديد" علم أصول الفقه. فهذا العلم - بالنسبة إليه وبالنسبة إليهم أيضاً - مستقر منذ مئات السنين ولا يوجد فيه ما يحتاج إلى إعادة نظر أو تجديد، حتى الاختلافات بين مدارسه اختلافات ثانوية ولا تمس جوهر العقيدة الإسلامية أو التشريع الإسلامي.

وعلى ذلك، فإن مصطلح "تجديد" الذي ورد في عناوين ثلاثة كتب من كتب عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (1986)، **والعمل الديني وتجديد العقل** (1989)،

(123) عبد الرحمن، سؤال المنهج، ص 270.

(124) المرجع نفسه، ص 220.

(125) يقول الغزالي إن من يعمل في العلوم الشرعية عموماً "عليه أن يراعي سبعة أمور: التقديس، ثم التصديق، ثم الاعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الكف، ثم الإمساك، ثم التسليم لأهل المعرفة. أما التقديس [...] فأعني به: تنزيه الرب تعالى عن الجسمية وتوابعها. وأما التصديق [...] فهو الإيمان بما قاله صلى الله عليه وسلم، وأن ذكره حق، وهو فيما قاله صادق، وأنه حق على الوجه الذي قاله وأراد. وأما الاعتراف بالعجز [...] فهو أن يقر بأن معرفة مراده ليس على قدر طاقته، وأن ذلك ليس من شأنه وحرفته". ينظر: أبو حامد الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام** (بيروت: دار المناهج، 2017)، ص 49.

(126) يذكر أن عبد الجبار الرفاعي يرى أن عبد الرحمن "فيلسوف ضد الفلسفة"، وأن كتاباته مليئة "بمصطلحات غائمة" تريد هدم كل شيء من أجل بناء مذهبه الذي يعاني "المراوغات الذهنية والثغرات المنطقية". ينظر: عبد الجبار الرفاعي، "غواية اللغة: أحمد فريد وطه عبد الرحمن"، موقع الحوار المتمدن، 2017/1/18، شوهد في 2023/8/31، في: <https://2cm.es/IdPW>

وتجديد المنهج في تقويم التراث (1993)، "خال من المعنى" إذا استخدمنا مصطلحات الفلسفة التحليلية. فالأساس في علوم أصول الفقه وعلم الكلام، ومختلف العلوم الشرعية هو التسليم الكامل بمجموعة من المسلمات والمبادئ، وليس البنية المنطقية أو الاستدلالية. ويقوم علم الأصول على أخذ التسليم بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة مصدرين أساسيين للتشريع، وإضافة مصادر أخرى؛ مثل الإجماع، والقياس، إن لم يوجد ذكر واضح في القرآن والسنة للمسألة المطروحة، مع وضع بعض القواعد اللغوية والعقلية لتنظيم عملية وضع الأدلة والربط بين النصوص والوقائع. وهذا ليس علماً بالمعنى الحقيقي لمصطلح "علم"، بقدر ما هو تنظيم لعلاقة المسلمين بكتبهم ونصوصهم المقدسة، وتأطير للخلافات التي تظهر بين أبناء الدين الواحد حول بعض المفاهيم وتأويلها. وهذا أمر مفهوم وموجود في كل الأديان بطرائق مختلفة.

وما يقال عن علم أصول الفقه يمكن قوله عن علم الكلام الذي يعرف بأنه "تعقيل الدين، وفهمه بالمنطق وبالرأي للذود عن الإيمان بهذا المنطق والرأي"<sup>(127)</sup>. ومن هذا التعريف يتضح لنا أنه أيديولوجيا وليس علماً؛ لأن مهمته الدفاع عن مواقف مسبقة وليس تكوين معرفة أو القيام باكتشاف. وهذا هو حال كل العلوم الدينية في الإسلام وفي بقية الأديان. وهذا هو الاختلاف الأساسي بين العلوم الدينية والفلسفة كما ذكرنا سابقاً. وهناك من يشبه الاختلاف بين علم الكلام (والعلوم الشرعية عموماً) وبين الفلسفة بالاختلاف بين القاضي والمحامي؛ القاضي يريد الحقيقة أيّاً كانت/ من دون أيّ تحيز مسبق على عكس المحامي الذي لا يريد إلا الدفاع عن موكله ويجتهد في سبيل ذلك<sup>(128)</sup>. ولعل هذا ما يفسر مكانة الحجاج أو المناظرة وتضخمها في هذه العلوم (لعبد الرحمن عدة كتب في المناظرة والحجاج)، حتى إن ابن خلدون يرجع نشأة علم الكلام إلى المناظرة والدفاع "ضد المبتدعة والمنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة، [كما] يرى أصحاب كل مذهب آخر من المذاهب الإسلامية أن علم الكلام دفاع عن حقيقته المذهبية الخاصة بكل فرقة تعتبر وحدها هي الفرقة الناجية من فرق الإسلام"<sup>(129)</sup>.

ويعترف عبد الرحمن بأن تخصيص القسم الأكبر من كتبه لقضايا اللغة والحجاج والحوار وفن الخطابة ولجوءه إلى أسلوب إنشاء المصطلحات الجديدة يعودان - كما يصرح هو - إلى "هيامه باللغة"، وحب الشعر في بداية حياته، ورغبته في أن يكون شاعراً، وأنه "اكتوى بالحرف اكتواء العاشق بمعشوقه"<sup>(130)</sup>، غير أننا نميل إلى تفسير هذا التضخم اللغوي، وحرصه على تقديم فكره عبر أكداً من المصطلحات الخاصة به، بأنهما قد يعودان إلى مشكلة داخلية تتعلق بمدى جدية التجديد في مشروعه، فلجأ إلى التجديد اللغوي للهروب من سؤال التجديد الحقيقي الذي يدعيه مشروعه. مفهوم التجديد عند عبد الرحمن ليس أكثر من تجديد لغوي، ووضع مفاهيم وتراكيب لغوية جديدة لوصف عمليات عقلية

(127) عادل العوا، المعتزلة والفكر الحر (دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1987)، ص 26.

(128) المرجع نفسه.

(129) المرجع نفسه.

(130) طه عبد الرحمن، حوارات من أجل المستقبل (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011)، ص 46.



وطرائق منهجية قديمة منتشرة في أغلب كتب التراث وتاريخ الفلسفة والفقه وعلم الأصول وعلم الكلام، وليس هناك تجديد يشار له بالبنان<sup>(131)</sup>، إلى حدّ أنه يمكن القول إن هناك نوعاً من التمويه على النزعة التقليدية بإشغال القارئ بمئات المصطلحات الجديدة، ولكنها بمضامين قديمة. وفي الحقيقة، ما يزال مشروع عبد الرحمن المعاصر يدور في فلك العصور الوسطى والقضايا التي انشغلت بها العلوم الشرعية في تلك العصور. وتعود هذه القضية إلى أن عبد الرحمن وبعد دراسته وتعمقه في تاريخ الإسلام وعلومه الشرعية والتصوف لم يهّن عليه أن تذهب هذه المعرفة سدى من دون أن يستثمرها في إنتاج مشروع فكري إصلاحي تجديدي مترامي الأطراف، ولكنه مشروع مغرب عن الواقع المعاصر ومشكلاته السياسية والاجتماعية التي تضغط أكثر فأكثر، ولا سيما بعد عام 2011. فمشكلات العرب اليوم سياسية واجتماعية أساساً، وليست فقهية أو متعلقة بالتصوف، أو علوم أصول الفقه، أو فن الخطابة، أو التأسيس لعلم خاص بالحجاج والمناظرة، لا سيما أن عبد الرحمن نفسه لا يقدم أي جديد في هذه الميادين<sup>(132)</sup>.

## القسم السادس: مغالطات نقد الحداثة الغربية/ أو النقد الانتقائي

أول مغالطة نجدها في نقد عبد الرحمن للحداثة الغربية أنه عندما يقارن بين المجتمعات الإسلامية والغربية فإنه لا يقارن بينهما من منطلق واحد. فهو يفكر في المجتمعات الإسلامية كما يجب أن تكون، بينما يفكر في المجتمعات الأوروبية كما هي على أرض الواقع؛ أي بين وضعين: الأول ما يجب أن يكون وليس ما هو كائن، والثاني ما هو كائن وليس ما يجب أن يكون، وهذا تحيز مسبق لا تخطئه عين. يقول عبد الرحمن: "إننا لا نقصد هنا بـ 'مجال التداول الإسلامي' المجتمعات الإسلامية في وضعها المترديّ الراهن، وإنما المجتمعات الإسلامية كما يجب أن تكون لو أنها تمسكت بالمبادئ الإسلامية [يقصد التصوف الطريقي]؛ ولا ينفع المعارض أن يقول إننا نهمل الواقع ونشتغل بغيره؛ ذلك أن مقاربتنا للحداثة هي أصلاً مقارنة فلسفية؛ ومعلوم أن كل مقارنة فلسفية تكون تقويمية، لا تحقيقية كما هي المقاربة العلمية؛ وكل تقويم يبنّي على النظر إلى ما يجب أن يكون؛ بحيث يبقى النظر إلى الواقع أمراً عارضاً وتابَعاً له"<sup>(133)</sup>. ولكن لماذا لا ينفع الاعتراض على عبد الرحمن في هذه النقطة؟ وهل يهمل،

(131) يذكر أن التهمة المتمثلة في أنه لا يوجد تجديد حقيقي لدى المفكرين الذين يطرحون التجديد، وأن تجديدهم اقتصر على التزيق اللغوي ونحت مصطلحات أقرب إلى الموضة، وُجّهت إلى عدد من المفكرين أصحاب المشاريع التجديدية أو الإصلاحية في العالم العربي، ومنهم حسن حنفي (1935-2021)، وغالبية المجددين في علم الكلام وعلم أصول الفقه.

(132) هناك سيل كبير من الكتب والدراسات التي حاولت رسم ملامح التجديد في مشروع عبد الرحمن. ولكنها، مع الأسف، فاتها أن مشروع عبد الرحمن تقليدي ومجرد استرجار لنصوص ومناهج تراثية قديمة، ولا يتضمن أي تجديد حقيقي، وأن مصطلح تجديد الوارد في عناوين كتبه لا يحتوي على أي مضمون: لا في مجال علم الأصول، ولا في مجال التصوف، ولا في مجال نقد الحداثة الغربية. ومن هذه الكتب نذكر: يوسف بن عدي، مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)؛ يوسف المتوكل، النظرية التكاملية عند طه عبد الرحمن: آفاق التجديد في مناهج تقويم علوم التراث الإسلامي العربي (عمان: دار الخليج للنشر والتوزيع، 2023).

(133) طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 18.

فعلاً، الواقع وينشغل بغيره (ما دامت مقارباته فلسفية تقويمية تنبني على النظر إلى ما يجب أن يكون)؟ إن وجه اعتراضنا أنه هو نفسه لا يكتفي بنقد فلسفي للغرب انطلاقاً مما يجب أن يكون (قيمه)، بل إن نقده ينطلق من واقع حال الغرب، بل إنه يركز على هذا الواقع بقدر ما يركز على ما يجب أن يكون أو قيم الحداثة؛ أي كيف تحققت القيم على أرض الواقع والمشكلات التي حدثت أثناء مسيرتها؟

إذا كانت روح الحداثة (أي حداثته) تقوم عنده على ثلاثة مبادئ هي: مبدأ الرشد (الانتقال من القصور، والتبعية الفكرية والسلوكية، إلى الاستقلالية والإبداع في التفكير والسلوك)، ومبدأ النقد (الانتقال من مبدأ الاعتقاد والتفكير التسليمي إلى حالة الانتقاد والاستدلال العقلي)، ومبدأ الشمول (الانتقال من مجال الخصوصية إلى مجال العمومية والتأثير في العموم من منطلق الخصوص) <sup>(134)</sup>، أو إذا كانت هذه هي مبادئ الحداثة عنده بعبارة أخرى، فإن مشكلته مع الحداثة الغربية ليست في روحها ومبادئها، بل في تطبيقها لمبادئ الحداثة الثلاثة على أرض الواقع. إن الحداثة الغربية عندما طبقت تلك المبادئ حصلت اختلالات وظهرت "آفات" كبرى، ولا بد من إعادة النظر في هذا التطبيق لأن الحداثة تحتل عدة طرائق من التطبيق، وما الحداثة الغربية سوى واحدة من هذه التطبيقات، وهذه الطريقة ليست بالتأكيد أفضلها عند عبد الرحمن.

وباختصار، تعود مشكلة التطبيق عنده إلى أن الحداثة الغربية عندما طبقت مبدأ الرشد، فإنها اختزلته في التخلص من قيد وصاية رجال الكنيسة على المجتمع، ثم وسعته إلى التخلص من قيد الدين المسيحي نفسه. وعند عبد الرحمن لا يتحقق تطبيق مبدأ الرشد في التخلص من السلطات إلا إذا توجه الإنسان في تصرفاته كلها إلى "المطلق" <sup>(135)</sup>، وهذا يتحقق عن طريق قيمة "الإخلاص" إخلاص الإنسان في أعماله لله (الإخلاص مبدأ إسلامي)؛ أي ينسب أشكال تلك الأعمال وأقدارها وآثارها وأهدافها إلى الله وليس إلى نفسه، وهذا يتحقق بأن "يستغني" الإنسان عن الدنيا بالله، فـ "الإخلاص لله هو وحده الذي يورث الحرية الحقة" <sup>(136)</sup>. أما الآفة الثانية في تطبيق مبدأ الرشد، فهي "آفة الانفصال"؛ أو اختزال الإبداع في "الانفصال عن قيم التراث، في حين أن في قيم التراث ما لا تبلى فائدته أبداً، فيتعين حفظ الصلة به" <sup>(137)</sup>. والذي يحقق الصلة بالتراث قيمة إسلامية هي "الكمال"؛ والكمال لا يلتمس "في كائنات مجردة أو متوهمة بقدر ما يطلبها في نماذج تاريخية وقداوات حية" <sup>(138)</sup>. فالكمال هو ما يساعدنا على التخلص من "آفة الانفصال" في الحداثة الغربية. أما مشكلة الحداثة الغربية مع "مبدأ النقد"، فهي أن هذا المبدأ "يوجب التوسل بالاستدلال العقلي كما يوجب العمل بالفصل التقني؛ غير أن الحداثة الغربية اختزلت مفهوم 'الاستدلال' في ممارسة العقل الأداتي الذي لا يعني إلا بالوسائل والتقنيات مشغلاً بتدبيرها وتقنياتها وتحديد نجاعتها ومردوديتها؛ بينما القيم والمقاصد الإنسانية مادية أو معنوية، لا تقل

(134) المرجع نفسه، ص 23-25.

(135) عبد الرحمن، الحداثة والمقاومة، ص 27.

(136) المرجع نفسه.

(137) المرجع نفسه، ص 27-28.

(138) المرجع نفسه، ص 28.

توسطاً بالعقلانية عن الوسائل والتقنيات، هذا إن لم تكن عقلانيتها أرسخ أساً وأهدى سبيلاً؛ ولما كان اعتبار الوسائل يتوقف على اعتبار المقاصد ظهر أن عقلانية الوسائل تحتاج إلى الاسترشاد بعقلانية المقاصد. ولا يمكن أن يتحقق هذا الاسترشاد إلا بواسطة القيمة الإسلامية التي هي "الإيمان"<sup>(139)</sup>. أما مشكلة الحدائق الغربية مع "مبدأ الشمول"، فهي أنها انطلقت من المادة؛ أي من "التأثير المادي" في المجتمعات وصبغت الوجود بصبغة مادية محضة، في حين "أن بعضاً من هذه المجالات تتداخل فيه العناصر المادية والمعنوية، بحيث يفضي إخضاعها للتأثير المادي إلى الإخلال بتوازنها، بل يؤدي إلى فساد مكوناتها"<sup>(140)</sup>. وأما القيم الإسلامية التي يمكن أن تعيد لهذه المجالات توازنها، فهي "الروحانية"؛ "البؤرة التي تنبعث منها كل القيم التي يرتقي بها الإنسان في مراتب الكمال"<sup>(141)</sup>. غير أن ما لم يأخذه عبد الرحمن في نقده للحدائق الغربية أن عملية التطبيق عملية مستمرة وليست ثابتة، وهذه السيرة نقدية بذاتها؛ بمعنى أن مبدأ النقد لا يطبق فحسب، بل يتفاعل أيضاً مع التطبيق، بحيث يعاد النظر في الوضع الكلي إذا وصل هذا الوضع إلى ما يشي بأن هناك أزمة أو مشكلة كبيرة أخذت تخيم عليه.

وإذا أخذنا مثلاً على ذلك نقده للعقلانية الأداتية، وجدناه ينطلق من أنه "بعد أن كانت التقنية وسيلة في يد العلم، صار العلم وسيلة في يدها تزوده بأفاق جديدة في البحث تستنبطها من خصائصها الاستعمالية ونتائجها التحولية، كما توجهه بحسب الحاجات الاستهلاكية التي تحددها السوق العالمية أو بحسب المشاريع التجارية التي تضعها كبريات الشركات المتحكمة في هذا السوق"<sup>(142)</sup>. وهذا نقد ينطلق من واقع الحال، وليس من قيمة من قيم الحدائق الغربية قائمٌ بذاتها. الحدائق الغربية تحمست للعلم والتقنية لأنها وجدت فيهما أفضل وسيلة تمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة؛ مثل بناء السدود ومعالجة الأمراض، وتحسين أدوات الزراعة... إلخ، ولم يكن من قيمها أن تجعل الآلة تسيطر على العلم أو تحويل العلم ومنجزاته إلى شركات كبرى لا هدف لها إلا الربح. هذه قضية ظهرت أثناء التطبيق، وخلال مجرى التحولات التي تمر بها قيمة من القيم، وليست مكوناً داخلياً للقيمة<sup>(143)</sup>. وتعبير هايدغر، إن السيطرة التقنية على العلم وتحولها إلى أداة بيد الشركات للربح ليساً من كينونة التقنية.

(139) المرجع نفسه، ص 28-29.

(140) المرجع نفسه، ص 30-31.

(141) المرجع نفسه، ص 131.

(142) عبد الرحمن، روح الحدائق، ص 81.

(143) يذكر أن نقد عبد الرحمن للعلم وسيطرة التقنية عليه نقد قديم وموجود عند عدد من الفلاسفة وعلماء الاجتماع في الغرب، كانوا قد حذروا منذ قرن من الزمان من تغول التقنية على حياة الإنسان. ومن أشهر الانتقادات التي وجهت للحدائق من هذا المنظور انتقادات يورغن هابرماس، وإدغار موران Edgar Morin، وإدموند هوسرل Edmund Husserl، ومارتن هايدغر Martin Heidegger (1889-1976)، ولا سيما هوسرل في كتابه: أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترانسندنتالية، وهايدغر في كتابه التقنية - الحقيقة - الوجود. وإذا قارن المرء بين كلام عبد الرحمن ونقد هؤلاء للتقنية لا يكاد يعثر على رأي خاص به. وإذا أخذنا مثلاً على هذا التشابه نجد أنه يكاد يردد حرفياً نقد هايدغر للتقنية الغربية. يقول هايدغر مثلاً: "نريد - كما يقال - أن نتحكم في التقنية ونوجهها لصالح غايات (روحية). نريد أن نصبح سادة عليها. وإن إرادة السيادة تصبح أكثر إلحاحاً، كلما هدأت التقنية أكثر بالانفلات من مراقبة الإنسان". ينظر: مارتن هايدغر، التقنية - الحقيقة - الوجود، ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995)، ص 45.

وفي النتيجة، إذا كانت مشكلات الحداثة الغربية ظهرت أثناء تطبيق قيم تلك الحداثة على أرض الواقع، وخلال مجرى ذلك التطبيق وتحولاته، فكيف سيرد عبد الرحمن على من يقول له إن مشكلة مبادئ الإسلام (بالطريقة التي يفهمها هو) تتعلق بالتطبيق، كما هو شأن أي مبادئ تنزل على أرض الواقع. وليس أول هذه المشكلات أن تطبيق مبادئ التصوف الطرقي منذ مئات السنين لم يمنع عبد الرحمن نفسه من وصف المجتمعات الإسلامية اليوم بأن وضعها "مترد".

يضاف إلى ذلك أن عبد الرحمن يؤكد على مبدأ أساسي من مبادئه الكثيرة التي يقر بها تسليمًا، وهو "أن الحداثة لا تنقل من الخارج، وإنما تتبكر من الداخل"<sup>(144)</sup>. وإذا كان ذلك كذلك، فكيف يريد من الغرب أن ينقل الحداثة الإسلامية إليه من الخارج. وهذا مثال آخر على الكيل بمكيالين.

ثم إن منطلق نقد عبد الرحمن للحداثة الغربية، وأزمته الأخلاقية التي ينسبها إليها، ليس منطلقًا إسلاميًا في حقيقته؛ أي ليس نقدًا صادرًا من مقارنة الحداثة الغربية بمبادئ إسلامية كما يتخيل ذلك في معظم كتبه. إنه نقد منقول من نقد مدارس فلسفية واجتماعية غربية نفسها للحداثة الغربية. ولا سيما نقد جون رولز John Rawls (1921-2002) ومدرسة فرانكفورت بأجيالها المتتابعة، وكذلك الاتجاهات الماركسية الحديثة. كما أنه نقد يتفق مع نقد زيغمونت بومان Zygmunt Bauman (1925-2017) وسلافوي جيچيك Slavoj Žižek، وكذلك مع دراسات ما بعد الكولونيالية Postcolonial Studies (إدوارد سعيد، 1935-2003)، وهومي بابا Homi Bhabha. إن نقده لا يكاد يخرج عن هؤلاء من حيث إن الحداثة الغربية تعاني نقصًا كبيرًا في إنسانيتها وأخلاقيتها، وتضخم في نزعتها الاقتصادية المتوحشة، وتحجّر العلاقات الاجتماعية والأسرية. وهو يعني، كما ذكرنا، أن مصدر نقد عبد الرحمن للحداثة الغربية هو الحداثة الغربية نفسها والمشكلات التي وقعت فيها أثناء مجرى التحولات التي مرت بها، وليس مبادئ التصوف الطرقي.

وما يزيد الطين بله أن عبد الرحمن لا يرى البتة الإصلاحات الكبيرة التي حققتها الحداثة خلال العقود الثلاثة الماضية، ولا يعيرها أي انتباه؛ لأنها، بكل بساطة، ستطيح مشروعه في "إصلاح الحداثة" (الاسم الذي يطلقه وائل حلاق على مشروع عبد الرحمن) عبر دفعها إلى تبني مبادئ التصوف الطرقي التي ينادي بها. فاليوم، لا يمكن القول إن الحداثة لا تعاني مشكلات عديدة، ولكن يمكن القول أيضًا إن الحداثة قطعت شوطًا طويلًا في معالجة عدد من مشكلاتها، فالضريبة على الأغنياء وصلت في المتوسط إلى نحو 30 في المئة في بلدان الاتحاد الأوروبي، ونقابات العمال زادت من الحد الأدنى للأجور عدة مرات، والخدمات الصحية والتعليم يقدمان بجودة عالية للفقراء والأغنياء بالتساوي. وللعاطلين عن العمل واللاجئين والنساء حقوق لا أعتقد أن عبد الرحمن يعرف عنها الكثير.

(144) عبد الرحمن، روح الحداثة، ص 68.

## خاتمة

يقدم مشروع عبد الرحمن الفكري مفهومًا وظيفيًا للتصوف بالنسبة إلى السلطات القائمة. لقد أدرج الإنسان/المسلم في ماهية سلبية تختصر المشكلة فيه، بل تجعله المشكلة كلها، من حيث إن هذا الإنسان نسي النزعة التزكوية التي تقوم عليها النصوص الدينية الإسلامية ولم يعد يدرك حقيقتها الروحية. وهكذا لم يعد مطلوبًا اليوم من المسلم أن يسعى لتحصيل حقوقه السياسية والاجتماعية والوقوف في وجه ظلامه، فالمشكلة تكمن فيه هو وليس في أي مكان آخر. والمطلوب هو عودة هذا المسلم إلى ذاته، عودة نفسية روحية تجتث نزعة الشر والتكبر والتسيد الموجودة داخله. وهذا مخرج ملائم جدًا سيرحب به كل نظام تسلطي على وجه الأرض. فمذهب عبد الرحمن هو تزييف للفقر والظلم، وإيجاد أسباب متخيلة لحالة "التردي" التي يعيشها "المسلم العربي"، وتحويل حقوق الأفراد والجماعات إلى مجرد نقاش فقهي/ لغوي غارق في التجريد والماضي، واستئجار لنصوص موجودة في تراث الإسلام منذ قرون طويلة عبر تأويلها وإعادة تأويلها في عملية لا تكاد تنتهي، وهذا أحد أهم أسباب كثرة كتبه.

نقول: "تزييف للفقر"؛ لأن مشروعه الفكري يعاني نقیصة رهیبة، وهي أنه لا ينسب بنت شفة عن الجانب الاقتصادي للناس؛ لا من قريب، ولا من بعيد. وكأن الاقتصاد ليس ذا أهمية في حياة البشر، على الرغم من أن الهموم الاقتصادية في المنطقة العربية والإسلامية تُعد من أكبر المشكلات التي تواجهها المنطقة، وأحد أهم محاور الصراعات التي تعيشها هذه الأيام.

## References

## المراجع

- أوغسطينس، القديس. مدينة الله. ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو. ط 2. بيروت: دار الشروق، 2006.
- بشارة، عزمي. مسألة الدولة: أطروحات في الفلسفة والنظريات والسياق. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023.
- الجابري، محمد عابد. العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2021.
- جلال العظم، صادق. ثلاث محاور فلسفية، دفاعًا عن المادية والتاريخ (مداخلة نقدية مقارنة في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة). بيروت: دار الفكر الجديد، 1990.
- جيب، هاملتون. بنية الفكر الديني في الإسلام. ترجمة وتصدير عادل العوا. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، 1959.
- حلاق، وائل. إصلاح الحداثة، الأخلاق والإنسان الجديد في فلسفة طه عبد الرحمن. ترجمة عمرو عثمان. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2020.
- حنفي، حسن ومحمد عابد الجابري. حوار المشرق والمغرب. بيروت/ عمان: المؤسسة العربية

- للدراستات والنشر، 1990.
- ستيس، ولتر. التصوف والفلسفة. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، 2023 [1999].
- السجستاني، أبو داود. سنن أبي داود. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، [د.ت].
- عبد الرحمن، طه. العمل الديني وتجديد العقل. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997 [1989].
- \_\_\_\_\_. سؤال الاختلاف: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2000.
- \_\_\_\_\_. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثة الغربية. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000.
- \_\_\_\_\_. روح الحدثة: المدخل إلى تأسيس الحدثة الإسلامية. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.
- \_\_\_\_\_. الحدثة والمقاومة. بيروت: معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، 2007.
- \_\_\_\_\_. حوارات من أجل المستقبل. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011.
- \_\_\_\_\_. روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية. ط 2. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2012.
- \_\_\_\_\_. بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.
- \_\_\_\_\_. سؤال المنهج: في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد. جمع وتقديم رضوان مرحوم. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2015.
- \_\_\_\_\_. شرود ما بعد الدهرانية: النقد الائتماني للخروج من الأخلاق. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016.
- \_\_\_\_\_. دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني - روح الحجاب. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017.
- \_\_\_\_\_. دين الحياء: من الفقه الائتماري إلى الفقه الائتماني - أصول النظر الائتماني. بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2017.
- العوا، عادل. المعتزلة والفكر الحر. دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1987.



- الغزالي، أبو حامد. إجماع العوام عن علم الكلام. بيروت: دار المناهج، 2017.
- القرضاوي، يوسف. الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات. دبلن: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، 2007.
- محيي الدين بن عربي. الفتوحات المكية. ضبط وتحقيق أحمد شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، [د.ت.].
- المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. المؤشر العربي 2022، برنامج قياس الرأي العام العربي. الدوحة: 2022. في: <https://acr.ps/1L9zOCe>
- هيدغر، مارتن. التقنية - الحقيقة - الوجود. ترجمة محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح. بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1995.



حسن أنصاري  
ترجمة: مصطفى أحمد البكور

## بين الكلام والفلسفة

يضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات كتبها المؤلف، ويبحث فيها الدراسات التاريخية عن الكلام والفلسفة، والتحول في هذين الحقلين المهمين في الثقافة الإسلامية.

إن بعض مقالات هذه المجموعة ذات إطار يقوم على التعريف بالكتب، وبعضها الآخر ذو إطار تحليلي. كما خُصّص قسم لمؤلفات عن الإمامة بين المعتزلة والزيدية، ومن هنا فُتحت نافذة على العلاقات بين التشيع والاعتزال. وخُصّص قسم آخر للمؤلفات الفلسفية، ولا سيما مدرسة ابن سينا وتلامذته الخراسانيين.

ويحتوي الكتاب على عدد من المؤلفات عن أهل السنة والجماعة، ولا سيما المدرسة الكلامية الماتريدية. كما تناول تطورات الكلام الأشعري، خصوصاً علاقته بالفلسفة، ودور الفخر الرازي في هذا المجال.

المولدي بن عليّة | Mouldi Benalya\*

## القراءة الديكولونيلية لحالة ما بعد الأسلمة: من حركة الإصلاح الديني إلى ظاهرة إسلام السوق

### A Decolonial Reading of the Post-Islamization Condition: From the Religious Reform Movement to the Phenomenon of Market Islam

**ملخص:** تتناول هذه الدراسة قراءة نقدية من خلال زاوية نظر تيار الديكولونيلية Le courant décolonialية للتحولات السياسية والثقافية للإسلام السياسي في مرحلة ما بعد الأسلمة، وذلك من خلال تناول ظاهرة إسلام السوق، كما عالجهما من زاوية نقدية، في البدء، الباحث في علم اجتماع الدين باتريك هايني Patrick Haenni. وترصد الاستبعاات الإستيمولوجية لهذا النقد بناءً على منهجية العلوم الاجتماعية والإنسانية، وتبين أنّ هذا النقد يفرض تصوّرًا جديدًا للعلاقة بين الأخلاق الإسلامية والأخلاق الحديثة وما بعد الحديثة، التي ترتبط ارتباطًا قويًا بقيم "المناجمنت". وهي علاقة يتضمنها موقف إستيمولوجي طريف، أشار إليها على نحو عميق براين تورنار في نصه النقدي لموقف ماكس فيبر Max Weber (1864-1920)، تجاه الأخلاق الإسلامية، ولموقف حركة الإصلاح الديني (الإسلامية) أيضًا التي دشّنها جمال الدين الأفغاني (1838-1897) ومحمد عبده (1849-1905). يقرّ هذا الموقف بالأهمية القصوى لفهم التحوّلات على مستوى القيم والممارسة والخطاب من خلال فهم العلاقة بين هذه التحوّلات والجانب الكولونيالي الهيمني الذي تفرضه منظومة قيم الحديثة، سواء تعلق الأمر بقيم إستيمية أو إيتيقية. ويفرض هذا الموقف مراجعة التصوّر الضمني الذي يُقرّ بالتطابق، أو عدم التصادم، بين الأخلاق الإسلامية والأخلاق الحديثة، لكنها مراجعة تقف على النقيض من الموقف الاستشراقي الذي يميّز بين المنظومتين ويُسقط أحكامه المعيارية الأورو-مركزية، فيوظفها حجةً لإثبات تخلف الأخلاق الإسلامية. وتحاول الدراسة أيضًا رصد الصعوبات المنهجية التي تحول دون تدارك العلوم الإنسانية في العالم العربي للمواقف الأورو-مركزية تجاه القيم الأخلاقية الإسلامية. وتحاول تسليط الضوء على التحدي الفلسفي على مستوى القيم الأخلاقية الدينية، حيث يتجلى هذا التحدي في الكيفية التي يمكن أن يقترحها النموذج الإسلامي في الأخلاق في عصر أصبح سمّةً للسهولة (وهي حالة يوصفها تيار ما بعد الحديثة) والفردانية وتحقيق الذات خارج أشكال التدوّن كلها التي تخلق حدودًا صلبة.

**كلمات مفتاحية:** الرؤية الديكولونيلية، إسلام السوق، الإيتيقا البروتستانتية، ما بعد الأسلمة، الإسلام السياسي، قيم المناجمنت.

\* باحث دكتوراه في الفلسفة، تونس.

PhD Researcher in Philosophy, Tunisia.

[mouldibenalya@gmail.com](mailto:mouldibenalya@gmail.com)

**Abstract:** This paper offers a critical decolonial reading of the political and cultural transformations of political Islam in the post-Islamization era. It examines the phenomenon of what sociologist of religion Patrick Haenni calls "market Islam". The author traces the epistemological implications of this critique for social science and humanities methodology, demonstrating that this critique reconceptualizes the relationship between Islamic ethics and modern and postmodern ethics (which are strongly linked to "management" values). This relationship involves a unique epistemological position, highlighted by Brayan Turner in his critique of Max Weber's stance on Islamic ethics and the religious reform movement initiated by Jamal al-Din al-Afghani and Muhammad Abduh. This stance acknowledges the paramount importance of understanding value, practice, and discourse transformations through understanding the relationship between these transformations and the colonial hegemony imposed by the modern value system. It also necessitates a revision of the implicit notion of conformity or non-conflict between Islamic and modern ethics, while opposing the orientalist stance that projects its Eurocentric normative judgments to argue the backwardness of Islamic ethics. The paper also investigates the methodological difficulties facing the humanities in the Arab world in overcoming Eurocentric positions. Moreover, it highlights the philosophical challenge related to proposing an Islamic model of ethics in an era characterized by liquidity (a condition described by postmodernism), individualism, and self-realization outside all forms of subjectivation that create rigid boundaries.

**Keywords:** Decolonial perspective, Market Islam, Protestant ethics, Post-Islamization, Political Islam, Management values.

## مقدمة

حينما صعدت حركات الإسلام السياسي في عام 2011 إلى سدة الحكم، جدّ نقاش سياسي طغى عليه الطابع الهوياتي، خاصة في كل من مصر وتونس وليبيا، وكانت تنقص غالبية هذه النقاشات الركيزة Socle المعرفية التي تحدّد المنطلقات والأرضية الفكرية الملائمة لتعميق النقاش وتطويره في مثل هذه القضايا على وجه الخصوص، فضلاً عن اطلاع كافٍ، لغالبية النخب السياسية، على كتب مهمة في هذا المبحث (حيث يظهر ذلك على مستوى الخطاب السياسي والمسلمات الضمنية للخطابات السياسية)، التي تتناول هذه القضية المتعلقة بعلاقة الإسلام السياسي بالدولة بمفهومها الحديث في عصر العولمة والانفتاح الثقافي. ومن تلك الكتب، نذكر كل ما يكتبه أوليفيه روي<sup>(1)</sup> وجيل كيبال<sup>(2)</sup> والسوسيولوجي السويسري باتريك هايني أيضاً، وتحديداً كتابه *إسلام السوق*<sup>(3)</sup> الذي أعلن عن

(1) ينظر:

Olivier Roy, *Le post-islamisme* (Paris: Edisud, 1999).

(2) ينظر:

Gilles Kepel, *Fitna: Guerre au coeur de l'islam* (Paris: Gallimard, 2004).

(3) ينظر الترجمة العربية في: باتريك هايني، *إسلام السوق*، ترجمة عومرية سلطاني (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015).

ولادته الثانية، حينما تُرجم إلى العربية في عام 2015<sup>(4)</sup>. يُعدّ كتاب هايني من ضمن الكتابات الما بعد دراسات رواء، الذي اشتغل على التحوّلات الثقافية والسوسيوسياسية للإسلام السياسي وفاعليه ضمن سياق عولمي بين تسعينيات القرن الماضي وحدود عام 2005، تاريخ إصدار الكتاب في طبعته الأولى.

لقد ظهر مفهوم الإسلام السياسي باعتباره صيغة ملطفة لمصطلح "الإسلاموية" Islamisme<sup>(5)</sup>، وقد برز على وجه الخصوص في المجال التداولي الغربي بعد الثورة الإيرانية في عام 1979. يصف رواء هذه الظاهرة بأنها حركات سياسية يرأسها منظّرون مسلمون يدعون إلى إعادة أسلمة البلدان ذات الغالبية المسلمة، لأن هذه المجتمعات توقفت، في نظرهم، عن أن تكون إسلامية بما فيه الكفاية. وقد اعتمدت هذه الحركات على أشكال التعبئة الشعبية الحديثة، واعتمدت أيضًا هيكلًا تنظيميًا مختلطًا، في نقطة تقاطع بين الأخوة الصوفية التقليدية التي يمر فيها الأعضاء بخطوات مختلفة من الارتقاء، والحزب السياسي الحديث<sup>(6)</sup>. أما مصطلح ما بعد الإسلاموية، فهو مفهوم النقطة الباحث الإيراني آصف بيات مبكرًا في كتابه إنشاء الديمقراطية الإسلامية: الحركات الاجتماعية ومنعطف ما بعد الإسلاموية (على الرغم من أنه لم يكن أول من تناول المفهوم)، ليحلّل به التحوّلات التي لحقت بالجمهورية الإسلامية في إيران في مرحلة ما بعد الخميني، في دراسته "نشوء مجتمع ما بعد الإسلاموية"<sup>(7)</sup>، وانصبّت حول التحوّلات الاجتماعية الطافية على المشهد الإيراني وحده، من دون أن تتناول غيره. يتسم مصطلح "ما بعد" بالسهولة والتخفف من أيديولوجيات الإسلاموية التقليدية التي تركز معيارًا على التزامات الناس، أكثر من حقوقهم، كما يقول بيات. ويشير لفظ "ما بعد" أيضًا إلى انتهاء، أو تقلّص بعض القيم والأخلاق الدينية عن العمل داخل هذه الحركات وانتحاء توجهات معينة دون النجاح في تأسيس غيرها. وهي أيضًا مؤشر إلى تخفف الحركات الإسلامية من رفض أشكال من الندم الحديثة والقبول بالديمقراطية أداة للمشاركة السياسية داخل منظومة الدولة الحديثة القومية.

(4) ينظر:

Patrick Haenni, *L'islam de marché: L'autre révolution conservatrice* (Paris: Seuil & La République des idées, Octobre 2005).

(5) اخترنا كلمة إسلاموية ترجمة لكلمة Islamist للتمييز بينها وبين كلمة إسلامية إسلامية. وهي في المجمل الأحزاب والحركات السياسية التي تعتمد على الشريعة الإسلامية وتسعى لتطبيق مشروعها السياسي في الأنظمة السياسية الحديثة. ويرتبط مفهوم الإسلامي Islamique أساسًا بالمسلم الذي ينتمي إلى علاقة تطابق تام بين معايير ذاته ونواميس الحضارة التي يعيش فيها، وهو في انسجام مع لغته التي تعبّر عنه روحياً وتشريعياً. بينما الإسلاموي Islamist هو مفهوم مرتبط برهانات حديثة، وينتمي إلى معجم حديثي، لذلك لا يمكن السماح بإدخال مصطلحات أو مفاهيم جديدة إلى المعجم العربي الإسلامي أين تأخذ هذه المصطلحات والمفاهيم المكان نفسه/ مكانة وموقع المفاهيم والمصطلحات القديمة التي لها موقعها الخاص والمحجوز داخل ثقافتها بما يعكس تناسقاً كلياً. فالإسلاموي يُقصد به كما قلنا أساساً الناشط السياسي الذي ينتمي إلى الإسلام ثقافياً، لكنه يتحرك داخل ناموس الحداثة ووفقاً لنظامها التشريعي السياسي، فحتى نميز تمييزاً سليماً بين كلا المفهومين، وجب توضيح المعجمين اللذين ينتمي إليهما كلا المفهومين كي نتفادى الخلط الذي يقع فيه كثيرون من المترجمين.

(6) محمد أبو رمان و[آخرون]، ما بعد الإسلام السياسي: مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية (عمان: مؤسسة فريديرش إيبيرت، 2018)، ص 25-26.

(7) Asef Bayat, "The Coming of a Post – Islamist Society," *Critical Middle Eastern Studies*, vol. 5, no. 9 (1996), pp. 43–52.

يرى بيات أن مفهوم "ما بعد الإسلاموية"<sup>(8)</sup> مشروع، وليس حالة، فهو يقوم، بحسب تقديره، على محاولة واعية لوضع تصور واستراتيجية (وليس تكتيكا) لمنطق وطرائق من أجل تجاوز الإسلاموية في المجالات الاجتماعية والسياسية الفكرية، "فمرحلة ما بعد الإسلاموية، في نظر بيات، ليست معادية للإسلام ولا هي علمانية، بل تمثل محاولة لدمج الدين والحقوق، الإيمان والحريات، الإسلام والحرية، فهي محاولة لتحويل المبادئ الأساسية للإسلام وقلبها رأساً على عقب، بواسطة التأكيد على الحقوق، بدلاً من الواجبات، وعلى التعددية في مجال الصوت الفردي السلطوي، وعلى التاريخية، بدلاً من الكتاب المقدس الثابت، وعلى المستقبل، بدلاً من الماضي"<sup>(9)</sup>.

على خلاف قراءات كل من بيات وكيبيل وروا، ذهب هايني في اتخاذ منحى آخر لقراءة تحولات الإسلاموية، وذلك من خلال التركيز في كتابه إسلام السوق، على فهم خطاب الدعاة الجدد الذين اكتسحوا الساحة الخطابية الإسلامية في الفضائيات وفي مواقع إلكترونية (موقع "إسلام أون لاين" IslamOnline.net) في البداية، فالدعاة الجدد هم الموجهة أو الفئة التي أحدثت تحولات على مستوى التفكير في الفرد المسلم (أو في ما يسميه هايني المناضل الإسلاموي) وتحولات على مستوى التفكير في علاقته بالتنظيمات الإسلامية، وأساساً حركة الإخوان المسلمين. وكان التفكير الجديد للدعاة الجدد، قد ساهم في نزع القداسة عن الالتزام التنظيمي، ولم يكن ذلك ممكناً، إذا تفحصنا جيداً الدراسة، إلا بقيام فكر جديد يمتلك القدرة على النفاذ إلى هذه التنظيمات وبناءها الذهنية، حيث ساهم هذا النمط الجديد من التدين Mode de religiosité إلى حد بعيد في تراجع السردية الإسلامية الكبرى، السردية التي تقوم على فكرة خلاصية، حيث يتمثل خلاص الأمة الإسلامية في الخلافة والشرعية والبدل الحضاري. أطلق على هذا التدين "التدين الخفيف"، وهو كما ذهب الباحث جابر القفصي في قوله إنه: "تدين يحرص صاحبه على طريقة معاصرة في اللباس والمظهر، تنشطه روح انسيابية غير مسبوقة، وعدم الاكتراث أو التخفف من ما هو لا يزال يعتبر جوهرياً في الدين، سواء بالنسبة لنمط التدين التقليدي أو السياسي أو الجهادي"<sup>(10)</sup>، أي إنه تدين متخفف من أسلمة المجتمع، ومن الأسلمة إجمالاً، كما يقول بيات. وهو تدين متصالح مع علمنة الفضاء غير المقدس. إلا أن هايني ركّز على ظاهرة غاية في الأهمية، وهي إعادة الأسلمة، لكن بطريقة أخرى، تتمثل في أسلمة قيم المناجمنت التي تحكم السوق. وللسبب نفسه، أطلق هايني على هذه الظاهرة اسم "إسلام السوق" (ركّز دعاة "إسلام السوق" على تقديم قيم أساسية، تنتمي إلى مجال إدارة الأعمال والمناجمنت، وهي: الجدارة والنجاح الفردي ومسؤولية النجاح والفشل، راجعة إلى الفرد وحده، والتحرّر من الالتزام الحزبي التنظيمي، أو التخفف منه، لأنه يمنع الفرد من تحقيق ذاته وطموحاته في النجاح الاقتصادي والاجتماعي)<sup>(11)</sup>.

(8) أوضح بيات دلالة هذا المفهوم في: Ibid., pp. 45-46.

(9) إبراهيم هلال، "الإسلاميون الجدد ... إسلام السوق، النشأة والتجليات"، الجزيرة نت، 8/3/2017، شوهده في 28/7/2024، في: <https://2cm.es/KdTu>

(10) جابر القفصي، "الأشكال الجديدة للتدين عند الشباب التونسي"، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، تونس، 2017، ص 87.

(11) أفرد القفصي في أطروحته عنصراً مستقلاً يعرف فيه هذا المفهوم. ينظر: المرجع نفسه، ص 348-351.



إذا كان هؤلاء الدعاة الجدد هم الفئة التي لها دور كبير في تلك التحوّلات في الحركة الإسلامية، فما مضمون هذا الفكر الذي ارتبط بهؤلاء الدعاة؟ وأيّ استراتيجية اعتمدتها هذه الفئة في التأثير والتعبير عن البنى التي ترتّب عقلانية التنظيم داخل الحركة الإسلامية، أو ما الأسس الفكرية المتضمنة في إسلام السوق من زاوية نظر ديكولونيلية؟ وما الذي يجعل الإسلاميين Les islamistes منجذبين إلى خطاب دعاة إسلام السوق؟

سنوضح أولاً مضمون هذا الفكر الذي جاء به دعاة إسلام السوق، ثم سنبيّن لاحقاً الاستراتيجية المعتمدة عند دعاة إسلام السوق في التأثير في الحركات الإسلامية ذات البعد النضالي، وذلك من خلال دراسة هايني، وفي مرحلة ثالثة وأخيرة، سنحاول تقديم إجابة عن الدوافع والأسباب التي تدفع الإسلاميين وتجذبهم إلى خطاب دعاة إسلام السوق، وذلك من خلال الكتاب، وسنحاول أن نعمّق التحليل بما هو أبعد من الحدود التي رسمتها دراسة هايني. وحينها نكون قد حاولنا تقديم قراءة وإضافة إلى هذه الدراسة، نأمل أن تكون في مستوى رهانات الحاضر والأسئلة المطروحة، لكن من وجهة نظر ديكولونيلية حول الظاهرة الإسلامية الآن.

تقتضي الإجابة عما ورد من أسئلة طرحناها، توضيح بعض المفاهيم، ومنها على وجه الخصوص، مفهوم التوجّه الديكولونيلي، كما سنعمد لاحقاً إلى تقديم لمحة عن كتاب: إسلام السوق، وسنبيّن طوال مراحل تحليلنا لظاهرة إسلام السوق الكيفية التي سنعمد من خلالها على وجهة النظر الديكولونيلية ودراسة هايني (اللتين تحمّلان تقاطعاً منهجياً نقدياً، يظهر جلياً في عملية التشابك التحليلي الذي سنحاول القيام به في هذه الدراسة) في تقديم قراءة نقدية تكشف عن البعد الكولونيلي في خطاب دعاة إسلام السوق.

## أولاً: الديكولونيلية وحالة ما بعد الأسلمة: بعض الملامح النظرية

نقدم في هذه الدراسة القراءة الديكولونيلية La lecture décoloniale لحالة ما بعد الأسلمة من خلال المروحة بين المقاربة التفهّمية ضمن حقل فلسفة العلوم الاجتماعية التي تعتمد على فهم الظاهرة السوسيولوجية وسعيها للحصول على معرفة دقيقة من خلال التعرّف إلى عمليات تفكير الفرد وعمليات أخذ القرار من جهة، والمقاربة النقدية الديكولونيلية وهي المقاربة التي تكشف عن الجانب الكولونيلي لهذه التحوّلات التي تطرأ على الخطاب الديني الإسلامي من جهة أخرى. سنعمد على مقاربة تفهّمية تحاول تحليل التحوّلات التي تطرأ على الممارسات والخطاب وفهم دالاتها، ثم تكشف عن تشابك هذه التحوّلات مع السلطة المعرفية الكولونيلية التي تسعى لاحتواء العناصر المكوّنة للثقافات غير الحديثة وجعلها تحت طوعها وإرادتها. كما أن المستوى / المرحلة الثانية من القراءة الديكولونيلية هي مهمّة تفكيكية، تكشف عن العلاقة بين مضمون الخطاب والأسس الفكرية التي تصاحبه (وهي أسس المعرفة الكولونيلية). أي المستفيد الأول من التحوّلات التي تطرأ على الخطاب والممارسات (الذي يريد أن يحتويه في نموذج)، خاصة حينما تُظهر هذه التحوّلات على مستوى الخطاب الإسلامي

(مع ظاهرة إسلام السوق)، تعارضًا تامًا مع رؤية الإسلام السياسي في بدايته، من ناحية، ومع الإسلام داخل المنظور التقليدي المرتبط بمنظومته الحضارية التقليدية، من ناحية أخرى.

إن القراءة الديكولوجية لضرب من الأركيولوجيا التي تكشف عن جذور الأفكار وعلاقتها بالكولونيالية، وسنحاول من خلالها كشف علاقة نمط التدين الحداثي بالكولونيالية، سواء في طورها الأول على يد الإصلاحيين (الأفغاني وعبد) من خلال مقالة عالم الاجتماع البريطاني المعاصر براين تورنار: "الإسلام والرأسمالية وطرح ماكس فيبر"<sup>(12)</sup>، أم في طورها الثاني مع أيديولوجيا ما بعد الحداثة من خلال كتاب إسلام السوق لهايني. وسنحاول أن نتناول هذا الموضوع من وجهة نظر سوسيولوجية، ستركز على الممارسات والخطابات والكتابات النقدية التي ترصد هذه التحولات بدقة من موقع ديكولوجي، من دون الدخول في تفاصيل خارجة عن نطاق السوسيولوجيا (كالبحت عن نصوص الإصلاحيين العرب المعاصرين والبحث عن علاقة هذه النصوص بالمنتج الحداثي الكولونيالي).

لا يقف المنهج الأركيولوجي الديكولوجي عند تقصّي الأصول. فالحفريات تعتبر أن الخطاب هو منظومة من المقولات يمكن أن يدرك العالم داخل حدوده. وهي مناسبة لفهم علاقات الفصل والوصل والقطع والتواصل بين خطابات الحداثة والخطاب الإسلامي. فمفهوم الديكولوجية أو تفكيك الاستعمار كما تُرجم في معجم مصطلحات الدراسات ما بعد الكولونيالية، هو "عملية الكشف عن النفوذ الكولونيالي بكافة أنماطه وفصل أجزاء بعضه عن بعض. وتشمل هذه العملية تفكيك العناصر المستترة لتلك القوى المؤسسية والثقافية التي منحت ديمومة للنفوذ الكولونيالي وظلت كذلك حتى بعد تحقيق الاستقلال السياسي"<sup>(13)</sup>، لأن "الاستقلال السياسي لا يعني بالضرورة التحرر الكلي للمستعمر من القيم الكولونيالية؛ إذ إن هذه القيم استدامت مع أنماط سياسية واقتصادية وثقافية في العديد من الحالات بعد الاستقلال"<sup>(14)</sup>. يدفعنا تناول حالة ما بعد الأسلمة بالدراسة والنقد، بالضرورة، إلى نقاش بزغ منذ بداية القرن التاسع عشر مع حركة النهضة الإصلاحية، حيث ظهرت حينها أصوات تنادي بتحرير الإسلام من نمط تفكير "القرون الوسيطة" وبعدم تعارض الإسلام مع الحداثة. ويمثل هذا النقاش الأرضية المعرفية الأولى التي تم فيها تناول مشكل الإسلام والحداثة. ولا يمكن أن نناقش ظاهرة إسلام السوق، من دون أن نفهم هذه الأرضية المعرفية الأولى، لكن هذه المرة من زاوية نظر ديكولوجية.

(12) ينظر:

Bryan Turner, "Islamic, Capitalism and the Weber Theses," *The British Journal of Sociology*, vol. 61, no. 1 (2010), pp. 60-147.

لقد اعتمدنا على هذا النص بالتحديد لأنه يتناول بالنقد مضمون رواد التجديد والنهضة الإسلامية، حيث يتطابق هذا النقد في منظوره مع الرؤية الديكولوجية.

(13) بيل أشكروفت وجارث جريفث وهيلين تيفين، دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية، ترجمة أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان، تقديم كرمي سامي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 129.

(14) المرجع نفسه، ص 130.

## ثانيًا: حركة الإصلاح الديني من وجهة نظر ديكولوجية

منذ أن ظهرت حركة الإصلاح الديني في العالم الإسلامي، في القرن التاسع عشر، على أيدي الأفغاني وتلامذته (أشهرهم عبده ورشيد رضا)، ونقاشات نخب العالم الإسلامي تصحّج بقضايا الإصلاح الديني ومشكلة التخلف الحضاري الذي تعيشه الأمتان الإسلامية والعربية. فقد ركز دعاة الإصلاح على الإصلاح الديني وسيلةً للتقدّم ورأب الهوة بين الدين والعلم. ولعل من أهم الرسائل التي اعتمدها الإصلاحيون في خطابهم: استحالة التعارض بين الدين الإسلامي والعلم الحديث، والقول إن ثبوت أي قيمة علمية لا يتعارض مع الحقيقة الدينية. فالتوفيق ضرورة بالنسبة إليهم، لأنه سيني حالة التصادم بين الدين والعلم، ويحلّ مشكلة اللبس والتشكك من العلوم الحديثة الوافدة. وهو ما يعني على المستوى الحضاري الكلي عدم التعارض بين الإسلام والحداثة. إلا أن فير يرى أن الإتيقا الوحيدة التي تتوافق مع الرأسمالية (وهي الخطوة والمرحلة الأولى في الحداثة) هي إتيقا البروتستانتية. طغت هاتان الرؤيتان المتضادتان على نقاشات القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهما اللتان صارتا المحددتين، على نحو مخفي، للآراء العلمية المتعلقة بالإسلام والحداثة.

يذهب فير في كتابه المعروف الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية إلى أن التوجّه للرأسمالية نتج أساسًا من مجموع المعتقدات والعادات الجديدة التي أضفتها البروتستانتية على المسيحية (أو التحالف اليهود-مسيحي، كما يقول الفيلسوف الكندي المعاصر تشارلز تايلور Charles Taylor بحكم أن البروتستانتية جاءت من المدرسة الألفية، وهي أحد مذاهب اليهودية). ويركز في ذلك بخاصة على البروتستانتية الكالفينية<sup>(15)</sup> في نسختها التطهيرية Puritaniste الإنكليزية. وهم من جمعت عقيدتهم بين ضرورة العمل الجاد في الحياة الدنيا والزهد فيها. كما أنّ سبب هذا الزهد والتقشّف هو الدعوة التي تدفع إليها هذه العقيدة لإعادة استثمار تلك المارايح. فأوجدوا (الزهد والتقشّف) نظامًا جديدًا، وهو الرأسمالية التي تقوم في الأساس بحسب كارل ماركس، وقبله بحسب الاقتصاديين التطوريين، على مبدأ المراكمة، أي مراكمة رأس المال الربحي من خلال الاستثمار.

في المسألة نفسها، تحضرنا دراسة يقدّم فيها شيرمان جاكسون<sup>(16)</sup> نموذجًا يلقّبه بـ "الإسلاموي العلماني"<sup>(17)</sup>، تقوم وجهة نظره فيها على فهمه للتقسيم المنهجي للعلوم داخل الإسلام. فبحسب وجهة نظره هذه، القضايا الدنيوية خاضعة للعلوم غير الشرعية، وذلك حينما ارتكز على نموذج القرافي (إلا أن هذا التقسيم الشكلي لا ينزع الطابع المعياري للحكم الشرعي في مناحي الحياة التقليدية كلها،

(15) البروتستانتية الكالفينية هي فرع من البروتستانتية، تستند إلى تعاليم جون كالفن Jean Calvin (1509-1564)، وهو مصلح ديني سويسري في القرن السادس عشر، يُعدّ واحدًا من أهم الشخصيات في حركة الإصلاح البروتستانتية، وتعرف تعاليمه بالكالفينية. كان للكالفينية تأثير كبير في تطوير الكنائس البروتستانتية في أوروبا وأمريكا الشمالية، بما في ذلك الكنيسة الإصلاحية والكنيسة المشيخية. تعتبر تعاليم كالفن جزءًا مهمًا من الفكر البروتستانتية، ولا تزال مؤثرة في اللاهوت البروتستانتية الحديث.

(16) أستاذ الدراسات الإسلامية المعاصر في جامعة كاليفورنيا.

(17) هي ترجمة لكلمة The Islamic Secular، أي نموذج العلماني داخل المعجم الإسلامي، وهو بحسب شيرمان جاكسون، شكل من أشكال الدين الذي يتطابق مع قيم العلمانية التي لا تجعل من الشريعة محددة لنواحي الحياة كلها، ومنحصرة في دائرة محدودة قد لا تتجاوز دائرة المسائل التعبّدية والمناسك.

وهو ما يحاول جاكسون أن يغضّ البصر عنه في دراسته<sup>(18)</sup>، فهو يقول: "فالعلماني الإسلامي ليس مفروضاً على الإسلام (ولا على الشريعة) من الخارج، بل منبثق نتيجة الحدود الفقهيّة التي فرضتها الشريعة على نفسها طواعية"<sup>(19)</sup>.

يرى جاكسون أيضاً أن العلماني الغربي والعلماني الإسلامي لا يختلفان في الجوهر، بل في الوظائف الراجعة إلى اختلاف الوقائع التاريخية. يقدّم تورنار الفيلسوف فيبر على نحو لافت في دراسته<sup>(20)</sup> التي يردّ فيها على هذا الشكل من التبسيط للمسألة، في معرض ردّه على أطروحة فيبر بشأن الإسلام. كما يهمنّا أن نشير في هذا الصدد نفسه، أي نقد تورنار لأطروحة فيبر بشأن الإسلام، إلى أن فيبر يحاجّ بأن النزعة الزهديّة التطهريّة Asceticism قد تمّت إعاقتها في الإسلام بسبب فئتين اجتماعيتين: فئة المحاربين (الذين بلوروا نمط عيش حربياً في تأويلهم للقرآن) التي كانت الحامل الاجتماعيّ الرئيس للإسلام، وفئة المتصوّفة التي طوّرت ضرباً باطنياً وروحياً من التدين الأخرى، وهذا الجمع بين نمط التدين الحربي والتقبل الصوفي للعالم هو الذي أنتج في الإسلام السمات كلها المميّزة للروح الإقطاعية<sup>(21)</sup>. لكن، يرى تورنار أن الإتيقا الإسلامية الدنيّة لم تكن تمنع التجارة في البحر المتوسط والمحيط الهندي، حيث اكتسبت قبيلة قريش مكانة سياسية مهيمنة بفضل قوّتها التجارية في المنطقة. ونخلص هنا إلى أن الإتيقا الإسلامية ليست زهديّة بالمنطق الأخرى الصّرف، وليست نمط عيش حربيّاً قائماً على المغامرة الإقليميّة، بل هي شكل من التنوّع الذي يستوجب وجود هذه الأنماط كلها التي تتجسّد في الفجوة بين النظرية والممارسة، لتتيح مرونة في التعامل مع شتى الوضعيات على نحو ينتصر لمصلحة الأمة ووجودها الروحي.

هنا، قد نرى في نموذج "إسلام السوق" المتناغم مع رؤية المناجمت (قيم المناجمت وهي قيم الرأسمالية العالميّة) نموذجاً يثبت تهافت أطروحة فيبر من هذه الزاوية (وهذا قد أثبتته التجربة الحاليّة)، لكن الأفق النقدي لتورنار "لا يقف عند حدود هذا الإثبات الضمني"، بل يرى براين، كما يقول صراحةً، أنّ: "الإصلاح الإسلامي في الحقبة الحديثة لم يكن تطوّراً مستقلاً، بقدر ما كان محاولة لشرعة التبعات الاجتماعيّة للرأسمالية. وتُرجمت المصطلحات الإسلاميّة الأساسيّة، بكل أريحيّة، إلى مصطلحات أوروبية دونما احترام كبير لاشتقاق هذه المصطلحات وتأصيلها"، فمصطلح العمران عند ابن خلدون (732هـ/1332م-808هـ/1406م) تحوّل تدريجاً إلى مصطلح "الحضارة" عند فرانسوا جيزوت François Guizot (1787-1874)، وتحوّل مصطلح المصلحة عند الفقهاء المالكيّة وابن تيمية (661هـ/1263م-728هـ/1328م) إلى مصطلح "الرأي العام" في النظرية الديمقراطيّة. بناءً عليه، فإن "إتيقا" الإسلام و"البروتستانتية" كانت إتيقا مقلّدة وليست أصيلة: وذلك "لأن رواد الحداثة الإسلاميّة

(18) ينظر:

Sherman Jackson, *The Islamic Secular* (Virginie: American Journal of Islam and Society, 2017).

(19) Ibid., p. 13.

(20) Turner.

(21) Ibid., p. 152.

قد تعلّموا على يد الأوروبيين [...] لأن المسلمين قد تبنا من المنظور الأوروبي الكيفية التي يتحقق من خلالها التطور الرأسمالي، لقد تبني الإصلاحيون - مثل الأفغاني وعبد وارشيد - الرأي القائل إن التقدم الاجتماعي في أوروبا قد نتج من الإصلاح البروتستانتي<sup>(22)</sup>. ويجب تورنار (بطريقة غير مباشرة) أيضًا عن أطروحة جاكسون القائلة بنموذج "العلماني الإسلامي" المتطور طوعية من داخل المعجم التشريعي الإسلامي.

كان نقد تورنار مناسبة ديكولوجية بامتياز، حضرت فيها الملكة النقدية الديكولوجية التي تنزع نحو الفصل بين خطاب التجديد أو الإصلاح، وجذور هذا الخطاب ونسبته الأصلية (التي لا تُنسب إلى المعجم الإسلامي، بقدر ما تُنسب إلى المعجم الحدائي الكولونيالي)، والتمييز، من ثمة، بين إيتيقا البروتستانتية والإيتيقا الإسلامية التي لا تُختزل في النزعة الحربية (التي تعكس نمط عيش طبقة المحاربين الغزاة)، ولا في إيتيقا المتصوّفة، ولا في إيتيقا المعاملات التجارية لدى التجار الإسلاميين الذين اختصوا في هذه الصناعة. ويمكن القول إن إيتيقا الإسلام هي إيتيقا ترتبط بالحرف والمهن، لكنها ترجع إلى روح القرآن على نحو معياري هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، يكشف تورنار بطريقة مباشرة، عن ضعف تناول الإصلاحيين مشكلة التخلف الحضاري؛ إذ يقول: "وعندما حاول الإصلاحيون المسلمون فهم اضمحلالهم الاقتصادي، اعتمدوا في أغلب الأحيان على نظريات الدوافع الزهدية، لكن هذا لا يمكن اعتباره دليلًا على أن الزهد هو شرط ضروري لتطور الرأسمالية. إن أيديولوجيا الكد في العمل في الإسلام الحديث ليست - في المقام الأول - سوى مستورد كولونيالي"<sup>(23)</sup>.

يقع نص جاكسون (الذي لا يرى اختلافًا بين إيتيقا الإسلام وإيتيقا الحداثة) وأطروحة فيبر (الرافضة ضميًا التطابق بين إيتيقا الحداثة والإيتيقا الإسلامية) في مجال الترجمة الكولونيالية نفسها للإسلام، كما أوضحت ذلك الباحثة لينا سلايمه في قولها: "إن أسطورة الحداثة متأصلة على ثالث الزعم الكولونيالي ومكوناته: (أ) العلمانية وهي البديل العقلاني والمتفوق على الدين؛ (ب) الدولة وهي أمة علمانية مع سيادة حدودية؛ (ج) والحق وهو القانون الجلي للدولة. بلفظ آخر، العلمانية هي أيديولوجيا تستعمر التقاليد، وذلك بتحويلها إلى أديان، والدول بتحويلها إلى دول-قومية، والقانون بتحويله إلى قانون وضعي ومُعلمن"<sup>(24)</sup>. فالعلمنة تحجب، بحسب سلايمه، المعنى الشامل الذي يمكن أن يحمله مصطلح الشريعة، كما أنّ الترجمة في الخطاب العلماني<sup>(25)</sup> هي شكل من أشكال الحجب للمعنى

(22) Ibid., p. 158.

(23) Ibid.

(24) Lena Salaymeh, *Traduction décoloniale: Contre la colonialité dans la conversation séculière du droit islamique en "charia"* (Paris: Association Clio et Themis, 2021), p. 11.

(25) نجد أيضًا في السياق نفسه العمل النقدي المهم الذي قام به طلال أسد، والذي كشف فيه عن قصور ترجمة الخطاب الديني في الخطاب العلماني وحتمية اللاتيين في الترجمة والتأويل ضمن الأفق العلماني، لأن الترجمات العلمانية تعتمد على فصل الأفكار عن التجارب الشعورية والروحية. وقد كشف طلال أسد عن هذا القصور انطلاقًا من كتابات يورغن هابرماس Jürgen Habermas، وذلك من خلال المغالطة التي يركز عليها هابرماس في موقفه الفلسفي، في اعتباره العلمنة تنطوي على تصوّر للغة باعتبارها نظامًا محايدًا للوصف والحجاج، وليس جانبًا من الطريقة التي نساكن بها العالم. ينظر: طلال أسد، *ترجمات علمانية: الأمة - الدولة والذات الحديثة والعقل الحسابي*، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2021)، ص 60-119.

الذي تقتضيه الكلمة أو المصطلح في التقاليد الإسلامية. وهي ترى أن هذا الثالوث لا يمكن تفكيكه إلا "بترجمات ديكولونيالية، تعوّض كونية الثالوث الكولونيالي من خلال التعددية"<sup>(26)</sup>، أي التعددية والتنوّع في المصادر التي ساهمت في بلورة أحكام الشريعة، لأن الشريعة هي مفاهيم متداخلة في المصادر، وحتى في الأطراف التي كوّنت الأحكام [...] والمسار الذي يقدّمه التوجّه الديكولونيالي يتّجه نحو مسار مغاير للعلمنة الغربية، لأن "العلمنة تحجب الترجمة الإسلامية"<sup>(27)</sup>، أي مسار ينحو في اتجاه الترجمة الوفية للمصطلح والمتناسقة مع روح الحضارة التي نشأت فيها المفاهيم الإسلامية.

لقد حاول الباحث أسد دانديا أن يخطو خطى سلايمه نفسها في قراءته القرآن، فوضع ثلاثة شروط ديكولونيالية، فهو يقدّم تصوّرًا لقراءة علمية من موقع ديكولونيالي، حيث تتمثل هذه الشروط الثلاثة في: أولاً، احترام الترتيب الروحي وفقاً لكيفية قراءته من النبي والجماعة الروحية الأولى، لا وفقاً للترتيب الزمني للوحي، لأن من شأن هذا الترتيب الروحي أن يكشف عن الجوهر الروحي للقرآن. ثانياً، الكشف عن موقع التلاوة والروح التي تعطي هذه التلاوة للنصوص القرآنية. وثالثاً، كيفية استخدام القرآن في الذاكرة<sup>(28)</sup>. نستنتج من خلال دراستي دانديا وسلايمه أن المشكل الأول الذي اعترض التصوّرات الديكولونيالية للإسلام هو مشكلة الترجمات (التي تعكس مشكلات التلقّي والتّمثّل) التي يعتبرونها أول خطوة نحو الهيمنة على الدلالات والمعاني التي يقوم عليها الإسلام، وهي الخطوة الأولى للتحرّر من الهيمنة الكولونيالية على التقاليد الإسلامية وفهم مصادر الدين من موقع يقطع مع التبعية (التي لا تزال تسيطر على الثقافة العربية والإسلامية بأشكال متعددة) للمعجم الحداثي الكولونيالي.

يقول رامون غروسفوغل<sup>(29)</sup> في الصدد نفسه: "إن نجاح النظام العالمي الحديث/ الكولونيالي، يتمثل في ضمان أن الذوات، الموجودة اجتماعياً على الجانب المضطهد من الفرق الكولونيالي<sup>(30)</sup>، يفكرون معرفياً كما يفكر الذين هم في مواقع المهيمنين"<sup>(31)</sup>. وتجدر الإشارة إلى أنّ النقد الذي قدّمه لنا تورنار يكشف

(26) Salaymeh, p. 13.

(27) Ibid., p. 16.

(28) Asad Dandia, "Towards Decolonial Approach to The Qur'an," *Contending Modernities*, 15/1/2021, accessed on 28/7/2024, at: <https://2cm.es/I3Gq>

(29) عالم اجتماع وأستاذ جامعي من بورتوريكو، يُعرف بأعماله في مجال دراسات الديكولونيالية ونظرية النظام العالمي، وعلم الاجتماع النقدي. يشغل منصب أستاذ في قسم الدراسات الإثنية في جامعة كاليفورنيا، بيركلي.

(30) ترجمة لمفهوم La différence coloniale لوالتر مينيولو Walter Mignolo، ويعني أن المعرفة الكولونيالية والأورو-مركزية تضع فروقاً سيكولوجية وأنطولوجية وقيمية بين الذات الغربية (أو إنسان المشروع الثقافي الغربي) والآخر، وهي جملة من الفروق القائمة على العنصرية والرؤية الاختزالية للآخر من أجل جعل مسألة الهيمنة عليه (في الحقيقة الاستعمارية أو ما بعد الاستعمارية) أمراً طبيعياً، للتعلم في هذا المفهوم، ينظر:

Juan Pablo Bermudez, "Modernité/ Colonialité-Décolonialité: Une critique sociale autre," in: M. Maeschalck & A. Loute (eds.), *Nouvelle critique sociale, Europe-Amérique Latine, Aller-Retour* (Italy: Polimetria Publisher, 2011), pp. 223-225.

(31) Ramón Grosfoguel, "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality," *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, no. 1 (2011), p. 6.



في مناسبة أولى عن منطقية الأفكار الإصلاحية الراجعة إلى الحداثة الكولونيالية، ويكشف أيضًا عن منطقية الاستشراق في دفعه على نحو مخفي وضمني الإصلاحيين لإثبات عكس أطروحة فيبر، حتى يثبتوا أن الإسلام والحداثة لا يتعارضان. من ثمة، يصبح الإسلام في نظرهم حافزًا للتقدم على الطراز الأوروبي. وهو، كما أراد أن يقوله تورنار ضمنيًا، طعم كولونيالي يريد أن يجعل العالم يُقر بأن السبيل الوحيدة لتحقيق التقدم هي التقدم على المنوال الغربي الذي يستوجب مرافقة إصلاح إيتيقي وثقافي على نحو شامل ومطابق للإتيقا الغربية. وتواصل هذا المسار التقدمي نفسه في تأويل الإسلام، وفي منطقية الأفكار الإصلاحية، وأبرز ظاهرة إسلام السوق (كما سنوضح ذلك)، إلا أن هذه الظاهرة تقف على أرضية مغايرة، وهي أرضية القيم التي جاءت مع الكتابات ما بعد الحداثية، أي في سياق عولمي. لكن علينا في البداية أن نوضح التوجه الفكري لدعاة إسلام السوق وكيفية تأقلمهم مع القيم الجديدة للحداثة التي ظهرت في سياق أميركي في البداية، ونفهم كيفية التوفيق بينها وبين قيم الإسلام، حتى نتكشف لنا الكيفية الجديدة التي يتمظهر فيها ما سُمّاه منذ قليل تورنار "المستورد الكولونيالي".

### ثالثًا: التوجه الفكري لدعاة إسلام السوق

مع سقوط الاتحاد السوفياتي (1991)، أصبح العالم يعيش على وقع زحف وتدقق استثنائي الإيقاع للبضائع الأميركية في السوق العالمية، وأصبح الحديث منذ ذلك الوقت عن نظام عالمي أحادي القطب تقوده الولايات المتحدة الأميركية، وتزامن ذلك مع قيام هياكل ومنظمات عالمية تابعة للأمم المتحدة، وصار الحديث حينها عن هيمنة الولايات المتحدة على هذه المنظمات التي تدافع عن خيارات مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالنموذج الأميركي. كما أنّ هذا النموذج قائم على أنماط جديدة من التفرد أو التفرد Individualization لم تشهدها الحداثة الأوروبية، وذلك بعد بروزها مع حركة الحقوق المدنية في عام 1963 في الولايات المتحدة، ومع الأحداث الاحتجاجية أيضًا في أيار/ مايو 1968 في فرنسا. تتمثل هذه الأنماط الجديدة من التفرد في الجندر الذي يمثل في حد ذاته نمطًا خاصًا من التفرد، يحمل أشكاله الخاصة، وهي: النسوية المتحررة من السلطة الذكورية وازدواجية التوجه الجنسي Bisexuality والتفرد العابر للجندر Transgenders والعلاقات الشاذة بين الإناث Lesbiens، كما تقول جوديث باتلر Judith Butler<sup>(32)</sup>، ونمط التفرد المتعلق بالإثنيات والأعراق أيضًا الذي ساهمت حركة الحقوق المدنية في إتاحة الفرصة والمجال للتعبير عن هذه الأنماط باحتجاجها على العنصرية القائمة على العرق واللون والاختلاف الإثني، وكانت فرصة أيضًا لبروز حركات تدافع عن البيئة. وكانت هذه الموجات مناسبة تاريخية ومنهجية لبروز مفهوم الفاعل الاجتماعي Acteur social في الحقل السوسيولوجي بعد أن كان غائبًا.

في الوقت الذي ساد تيار البنيوية Structuralism في الدراسات السوسيولوجية، كانت الذات هي الغائب الأكبر، فقد قدّمت البنيوية نفسها باعتبارها تيارًا مهيمًا على الساحة السوسيولوجية، إلى أن

(32) ينظر: أنتوني غيدنز وفيليب صاتن، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة محمود الذواودي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 161.

غطت على المقاربات الأخرى، غير أن التغيرات الحاصلة في أوروبا، وعلى رأسها ثورة عام 1968 في فرنسا وأوروبا عامة، كما ذكرنا، أفقدت البنيوية شيئاً من بريقها، ما عجل ب بروز تيار فكري ناقد، وُصف بأنه فكر ما بعد بنيوي Poststructuralism، وفي سياق هذا التيار، عادت الذات من جديد، وأصبح للفرد قيمته ومكانته باعتباره مدخلاً للتحليل والفهم. لكن، حملت هذه القراءة المرحّبة والمحفّية بظهور الكائن الفرد الفاعل، معها قراءة أخرى، حيث اعتبرت مجموعة من الكتابات النقدية أنّ ولادة الفاعل الاجتماعي جاءت نتاجاً لصعود خطاب الفردانية، وهو خطاب خلاصي يُحمّل المسؤولية للفرد، ويجعل الخلاص والخسران وتبعات اختياراته من صنع المرء، ويتحمّل وحده مسؤوليتها. ويقول زيجمونت باومان Zygmunt Bauman (1925-2017) في هذا الصدد: "أما عالم 'الحداثة السائلة'، فلم يحدّد هذه البدائل، ولم يحاول إبعادها. وهذا يتجلى في العبارة الشهيرة الجذابة التي قالتها مارغريت تاتشر: 'لا يوجد شيء اسمه المجتمع'. فهذه العبارة كانت تعليقاً ذكياً على الطبيعة المتغيرة للرأسمالية، وإعلاناً ببنائها وخطوطها، ونبوءة تحقق نفسها، فقد تبع هذه النبوءة تفكيك شبكات الحماية المعهودة، مما ساعد كلمات النبوءة أن تتدرّج بجسد على أرض الواقع. إن عبارة 'لا مجتمع' تعني أنه لا توجد يوتوبيا ولا غيرها، أو كما يقول بيتر فردناند دراكر Peter Ferdinand Drucker (1909-2005): "'لم يعد يوجد خلاص على يد المجتمع' - في إشارة (ضمنية) إلى عدم إمكانية تحميل المجتمع تبعاً للجنة والخسران؛ فالخلاص والخسران كلاهما من صنع المرء، ولا يهتم بهما إلا هو وحده، إنهما محصلة ما يفعله المرء، الفاعل الحر، بحياته كما يشاء"<sup>(33)</sup>. وهذا التذمر من النزعة الفردانية هو نابع من عدم قدرة هذا التوجّه لبناء مجتمع على أرضية صلبة، أو كما يعبر عن ذلك باومان "وطريقة البناء هذه لا يمكنها أن تنتج سوى مجتمعات واهية وعابرة [...] إنها مجتمعات المخاوف المشتركة والهموم المشتركة أو الضغائن المشتركة، لكنها على كل حال مجتمعات 'غير مترابطة مع مركزها وجماعاتها'. فهي مجرد لقاء لحظي حول شماعة يعلّق عليها أفراد انفراديون كثيرون مخاوفهم الفردية الانفرادية"<sup>(34)</sup>. فيمكننا أن نلخص هذه القراءة بما قاله أيضاً باومان: "باختصار، يبدو أن الوجه الآخر لسيرورة النزعة الفردية إنما هو تآكل المواطنة وتفكّكها البطيء"<sup>(35)</sup>.

تمظهر هذا التوجّه الفردي، أو "الشكل الاجتماعي المفرط في الفردية" Hyper-individualiste<sup>(36)</sup>، كما يقول إيمانويل تود أيضاً في المجال الاقتصادي (هناك من يرى أنّ النزعة الفردية<sup>(37)</sup> هي نتاج

(33) زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 116-117.

(34) المرجع نفسه، ص 84.

(35) المرجع نفسه، ص 83-84.

(36) Emmanuel Todd, *Après l'empire; essai sur la décomposition du système amércaïn* (Paris: Gallimard, 2002), p. 48.

(37) لفهم ارتباط مفهوم الفردانية بقيمتي الجدارة Mérite والنجاح Réussite، ينظر:

Axel Delmotte, *La civilisation Américaine* (Levallois-Perret: Groupe Studyrma, 2006), p. 59.

للعولمة، قيم السوق، وزحفها على باقي مجالات الحياة الاجتماعية الثقافية وحتى السياسية<sup>(38)</sup> في برامج فن الإدارة وموضة "التنمية البشرية". وقد أشار أيضاً باومان إلى هذا العنصر في سياق حديثه نفسه عن صعود النزعة الفردية، وتناول بالتحليل كتاب وداعاً للاعتماد المرضي على الآخرين *Codependent No More* للكاتبة ملودي بيتاي Melody Beattie وهي تعرض نصيحها لقراءها "أقصر طريق للجنون هو أن نهتم بأمور الآخرين، وأقصر طريق لسلامة العقل والسعادة هو أن نهتم بأمورنا الخاصة"<sup>(39)</sup>. وتتناول بيتاي وجين فوندا Jane Fonda أيضاً موضوع الاهتمام والانهمام بالذات *Le souci de soi* بالنظر نفسه، كما يقول باومان: "وتحاول فوندا تأكيد فلسفة حب النفس في ثوبها ما بعد الحداثي"<sup>(40)</sup>. وتدفع هذه الكتابات كلها الإنسان والقارئ من خلال قصص وسير الحياة الموجودة في هذه الكتب، "إلى البحث عن نماذج لا عن قادة"<sup>(41)</sup>، أي البحث عن النموذج المثالي الذي يُراد أن يُتبع في هذه الكتابات، من دون الاصطفاف وراء قيادات، وهو ما يعني تفكيكاً مخاتلاً ومغريباً (بقصص وسير الحياة المحبوبة على نحو درامي وحرفي) لنموذج النضالية القائم على العمل المشترك من أجل تغيير الوضع السائد، أي تغيير النظام.

برزت هذه القيم التي تتعلق بالخلاص الذاتي عبر النجاح الفردي، في الأول داخل اختصاص فن إدارة الأعمال، وهو ما يسمى بقيم المناجمنت *Management*، ويقود غالبية حصص ودروس التنمية البشرية التي نجدها في الكثير من الفيديوهات، ويقوم بها اختصاصيون في فن الإدارة والتسويق، التي جرى استيرادها في العالم العربي، ودخلت المربع الإسلامي على يد إبراهيم محمد السيد الفقي (1950-2012) وطارق سويدان (ودخلت في مؤسسة الأزهر عبر كتابات محمد الغزالي السقا 1917-1996)، وهم مجموعة مؤثرة من الدعاة الذين تبوّأوا رؤية التنمية البشرية الأميركية المتمركزة حول القيم البروتستانتية التي تركّز، كما قلنا، على النجاح الفردي الديني والسعي للثروة. واشتهر هؤلاء الدعاة بإضافة يقدمونها على مستوى نوع الخطاب، وهو إعطاء مسحة إسلامية لهذه القيم، وهو ما يسميه هانيي أسلمة قيم المناجمنت *l'islamisation du management*، أي إعطاء أصل إسلامي لهذه القيم وسند من خلال النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، ويحمل هذا الخطاب مسلمات ضمنية، يفهم من خلالها أنّ جوهر الإسلام يتوافق ويتناغم مع هذه القيم البروتستانتية المنشأ، حيث تروج فكرة رئيسة، وهي أنّ خلاص المسلمين والأمة هو خلاص فردي، واعتمد هذا الخطاب استراتيجية للقطع مع الرؤية القديمة التي ترى خلاص الأمة الإسلامية، متمثلاً في الأفكار التي أسست عليها الحركة الإسلامية في بدايتها، وهي: الخلافة، وتطبيق الشريعة، والبديل الحضاري.

(38) يرى طه عبد الرحمن أن بروز دينامية "العولمة النيولبرالية" ينطوي على هيمنة استراتيجية أميركية تقوم على مبدأ سيطرة الاقتصاد على حقل التنمية، ومبدأ سيطرة التقنية في حقل العلم، ومبدأ سيطرة الشبكة في حقل الاتصال (الشبكة تفرض بنعومة علاقات أفقية عوض العلاقات العمودية). ينظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006)، ص 79-81.

(39) باومان، ص 117.

(40) المرجع نفسه، ص 119.

(41) المرجع نفسه، ص 124.

توسعت ظاهرة إسلام السوق بسرعة كبيرة انطلاقاً من النصف الثاني من التسعينيات، وذلك نتيجة لعوامل أربعة:

1. نموّ مجال التدين الفردي والتخلي عن المشاريع الجماعية الكبرى والحالمة.
2. استبدال التفاعل الكلاسيكي بين الديني والسياسي، بتفاعل جديد بين الديني والاقتصادي، ما وفّر له روافع جديدة مثل السوق ومبادئ تحقيق الذات. وهذا أنتج لاهوتاً جديداً يمكن تسميته "لاهوت النجاح"، وهو أقرب إلى العناصر الأخلاقية البروتستانتية منه إلى الإسلامية التقليدية.
3. تنامي روح المؤسسة وانتعاشها في مساحة الديني، وقيم النجاح وتحقيق الأهداف، ما حوّل فهم الإسلام من بردايم الصراع إلى بردايم التثبيت بالنجاح وفن تسيير العامل البشري، وتحقيق أفضل النتائج داخل المؤسسة. وهذا هو جوهر "ثقافة المناجمنت"، التي خلقت سرديّة كبرى جديدة، تقوم على ثلاثي الطموح والنجاح والثروة.
4. تسييس الإسلام من غير الإسلاميين، أي على أسس نيوليبرالية لا على أسس إسلامية عتيقة، والتخلي عن مطلب الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة. بل هنالك مطالبة بخصخصة الدولة وبناء مجتمعات مزدهرة، وهي مطالب في قلب "ثقافة المناجمنت" التي هي عبارة عن دمج لثلاثة مجالات، الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس، من أجل مزيد من الارتقاء بالعامل الإنساني في الإنتاج عبر التحفيز والقيادة الرشيدة وحسن التخطيط والتنفيذ<sup>(42)</sup>.

لقد ساهم هذا الخطاب وهذا التوجّه في خلخلة العلاقة القديمة بين التنظيمات الإسلامية، وأساساً الإخوانية، حيث ينظر هذا التوجّه الفكري إلى العلاقة بين الفرد والتنظيمات السياسية كعلاقة قائمة على الهيمنة والخضوع، وهو خطاب يجد أذاناً صاغية داخل التنظيمات الإسلامية، ويجد تأثيراً لدى القواعد. وصارت أحلام المتأثرين بهذا التوجّه والخطاب وطموحاتهم منفصلة عن النماذج السياسية الكبرى ومرتبطةً بالنماذج التي تتعلّق بالنجاح الاقتصادي الموجودة بصفة مكثّفة في كتب التنمية البشرية. فالطموح صار هنا كصيق المجال الاقتصادي، وليس المجال السياسي، وهي النقطة التي أشار إليها هايني في العديد من المرات، وهي التملّص من عالم السياسة نتيجة لتحديد الدعوة عن الفعل السياسي، وهذا التملّص راجع، في تقديرنا وفهمنا أيضاً للكتاب، إلى سببين هما: أولاً، الرؤية التي أصبح المجال الاقتصادي (مع الانفتاح على العولمة) يحملها، كمساحة أرحب وحاملة لفاعليّة ومرونة أكثر، ومن ثمّ قابليّة تأثير ما هو اقتصادي في المجالات الأخرى، تكون أكثر. يحمل المجال الاقتصادي أدوات ووسائل سلطة/ قوة للتأثير في المجال السياسي، خاصّة مع عولمة السوق. وثانياً، سبب ضيق أفق المجال السياسي هيمنة الدول وأنظمتها ما بعد الكولونيالية على الحقل السياسي، وهو شكل من أشكال الاستبداد الذي لا يسمح لكلّ الفاعلين بممارسة السياسة إلا بعد الخضوع إلى جملة من الشروط، حيث تلغي هذه الشروط في الغالب حاملي الرؤية الإسلامية، وذلك لعدم تطابق هذه

(42) استخرج القفصي هذه العوامل الأربعة من كتاب هايني إسلام السوق، وقد دوّنها في: القفصي، ص 351.

الرؤية مع نموذج الدولة والنظام الما بعد استعماري المستوحى من النظم السياسية الحديثة (غالبيتها ذات توجهات اشتراكية).

لقد حاولنا توضيح نقطة مهمة في هذا العنصر، تتعلق بالكيفية التي صاغت فيها قيم المناجمنت ملامح الفكر الجديد، كما يقول هايني: "لم يعد الأمر متعلقاً بإصلاح النفس فحسب بل أيضاً بالتكيف مع مطالبها، وعرض منتج إسلامي يتناغم مع تطلعات جمهور يشعر بالارتباك في مستنقع المجتمعات الاستهلاكية الذي يقتضي تقديم بعض التنازلات. يعني هذا، عملياً، عدم التطرق إلى القضايا الكبرى في الخطاب الكلاسيكي للإسلام السياسي التي حُكِمَ عليها jugées بأنها مُعقّدة جداً، ومن ثم يُستعاض عنها بموضوعات تشير إليها، أو تحل محلها"<sup>(43)</sup>. فقد أورد هايني أمثلة مهمة عن تجسّدت هذا النوع من التأقلم أو التكيف مع قيم السوق المعولم، وذلك في التمازج أو التركيب والتوليف الذي صار بين الأناشيد الإسلامية وإيقاعات عالمية كالراب Rap (وهو ما قلّص من حضور الطابع الهوياتي في هذه الأناشيد)، والتعديلات أيضاً التي جرى إدخالها في الحجاب والتقليص من حجم تطابقه مع الحجاب الذي يرمز إلى الحشمة والحياء (كما تمّت صياغتها في الفقه الإسلامي). وهي أمثلة مهمة تساعد القارئ في فهم كيفية تأقلم المنتج الإسلامي مع قيم السوق المعولم. ولعلّ هذه الأمثلة تقدم لنا لمحة عن استراتيجية التأثير في التنظيمات الإسلامية المشتبهة بتصورها القديم<sup>(44)</sup> حول الإسلام؛ وذلك، لأن هذه البضائع سيتمّ تسويقها أيضاً على المستوى المحلي، ولها القدرة عبر هذه المنتجات، كما عبر خطاب المناجمنت، على التأثير في الجيل الجديد لهذه الحركات الإسلامية. فما هي، إذًا، استراتيجية الفعل والتأثير التي اعتمدها دعاة إسلام السوق في التأثير في التصرّ القديم للرؤية الإسلامية؟

## رابعاً: استراتيجية تأثير دعاة إسلام السوق في التصرّ القديم للحركة الإسلامية

### 1. استراتيجية التأثير للجيل الجديد من الإسلاميين بعد أحداث 11 سبتمبر 2001

إنّ التصرّ القديم للحركة الإسلامية، في جزء منه مرتبط بالمجال/ الحقل السياسي، لكنه في الوقت نفسه له جذور في الثقافة العميقة في العالمين العربي والإسلامي، تتعلق بتطبيق الشريعة والقضايا المرتبطة بالحلال والحرام، واستراتيجية الفعل والتأثير لدعاة إسلام السوق تستعمل أدوات متطورة في التأثير، ولعلّ أبرزها البرامج الموجودة عبر الفضائيات (منذ عام 2000-2001 في قناة اقرأ الفضائية)، وفي قنوات يوتيوب ووسائل التواصل الاجتماعي أيضاً في ما بعد. فهذا التأثير شمل المجتمع، وذلك في المدة 2000 - وقت قيام ثورات الربيع العربي (2010-2011)، وهي مدة مهمة لفهم التحوّلات الثقافية والاجتماعية، حيث تراجع تأثير الإسلام السياسي في الخطاب السياسي، بحكم تضيق الأنظمة السياسية العربية على فاعليه، ومن ثمّ، تقليص حضورهم ووجودهم سياسياً، وهو ما أتاح لفاعلي

(43) Haenni, p. 41.

(44) أو ما صار تسميته في العلوم الاجتماعية "التصرّ الكلاسيكي"، ونحن نختار كلمة قديم في غالب الأحيان، كي نتحاشى السقوط في الأحكام المعيارية، والقديم في مقابل الجديد، فليس القديم بالضرورة أسوأ من الجديد، والعكس بالعكس.

إسلام السوق الوجود بعد أن مُنحت لهم فرصة كبيرة للتأثير من خلال الشاشة، ومن خلال مواقع التواصل الاجتماعي عبر الإنترنت.

كان لتراجع حضور التصوّر الكلاسيكي للإسلاميين في الخطاب السياسي أو تقلّصه، دورٌ أيضًا في تشكيل وعي الجيل الصاعد في فترة ما بعد عام 2000، وما بعد أحداث 11 سبتمبر، في بناء وعي إسلامي متخفّف من تصوّرات الملتصقة بفكرة الخلافة وتطبيق الشريعة والبدل الحضاري من الحداثة. وهو ما هيّأ الوضع لفئة مهمّة من الشباب للالتحاق بدعاة الإسلام الفردي الذي يركّز على الفرد والانهمام بالذات وتحقيق النجاح والتخلّص من المظاهر الانحرافية التي سببها البخل والكسل والتعويل على الآخر (هذا الآخر يمكن أن تكون الدولة، ويمكن أن يكون أي شخص) ولا يتصادم مع أي سلطة متجسّدة أو متعيّنة على أرض الواقع (لا الغرب ولا الكيان الصهيوني ولا حتى الأنظمة العربية). فهذا اللاتصادم هو الذي فتح المجال لهذا التدين الفردي للوجود في سوق القنوات التلفزيونية على نحو مكثّف، كبرامج عمرو خالد ("صُنّاع الحياة"، و"نلقى الأحبة"، و"إسلامنا"، و"حتى يغيروا ما بأنفسهم")، وطارق سويدان ومصطفى حسني أيضًا، وقبلهم جزء من أعمال الفقي.

إنّ أسباب تراجع الصورة التقليدية للإسلام السياسي، كما يراها هايني، على مستويين: أولاً على مستوى تكاثر المستائين داخل الحركة الإسلامية، وهم الفئة التي تنتقد روح الطائفية والمبادئ الصارمة التي تحكم العلاقات داخل التنظيم. وثانيًا المنافسة التي أصبحت تواجهها الجماعات الإسلامية على ديناميات الأسلمة مما يسميهم المتعهّدين Entrepreneurs الدينين الجدد، وهم متعهّدون أقل اهتمامًا بالنماذج السياسية الكبرى ومتخلصون من الهاجس النضالي، أما خطابهم، فيتمحور حول ضرورة النجاح الفردي وبناء شخصية الفرد الناجح والمستقلّ بأفكاره عن التنظيمات السياسية، وهو نمط من التدين غير المسيس أو المتملّص من السياسة، لكنه يستند إلى قيم المناجمت) وهي كما يقول هايني نتاج عملية "برجزة" داخلت عملية الأسلمة)، يرى الكاتب أنّ تراجع المصفوفة Matrice الإسلامية راجع أيضًا إلى تحولات على مستوى البرجوازية العالمية، حيث يقول: "فالمصفوفة الإسلامية التي كانت، إلى وقت قريب، مسؤولاً عن إنتاج نظام المعنى في نطاق حركة الأسلمة، تتراجع تزامنًا مع تصاعد دينامية الحراك الاجتماعي Mobilisation sociale للبرجوازية الكوزموبوليتانية وطبقات التجار المتدينين الذين يعودون إلى مجال الأعمال، ويعملون على إعادة تحديد المعروض الديني بما يتماشى مع آمال دنيوية يحملونها بالسليقة، ما أدّى إلى توثيق العلاقة بين الديني والاقتصادي"<sup>(45)</sup>. نلاحظ من خلال كلام هايني أنّ دعاة إسلام السوق ينقسمون صنفين: صنف ما يطلق عليه الإصلاحية أو الحداثي، الذي لا يرى تناقضًا أو تعارضًا بين قيم الإسلام وقيم الحداثة، والصنف الثاني "الإسلاميون الممتعضون" Contrariés<sup>(46)</sup>. وسنشرح لاحقًا ما الذي يقصده به.

(45) Haenni, pp. 36–37.

(46) Ibid., p. 71.



لا يعتمد دُعاة إسلام السوق/ التدين الفردي، في أسلوب دعوتهم على المنطق الصدامي، ليس مع السلطة السياسية فحسب، بل حتى مع الفكر الإسلاموي أو الإخواني، فهو لا يضع نفسه بديلاً من الفكر الإخواني، بل باعتباره حاملاً لاستراتيجية ومشروع خاص، لا يقيم ذاته على أنقاض الفكر المخالف، وهذا الاهتمام بالجانب الدعوي هو الذي جعله يكون محايداً مع كل فكر حامل تصوراً سياسياً شمولياً (فحتى عمرو خالد أسس حزب "مصر المستقبل" في عام 2013 واستقال في السنة نفسها، لأنه يريد الاهتمام بالدعوة)، ولا يسعى للتصادم معه ولا مع مقولاته الفكرية، وبهذا نجح في تشكيل فئة واسعة من المتعاطفين ومن حاملي وعي التدين الفردي، فضُفَّ نسبياً جمهور الإسلام السياسي، خاصة بعد أحداث الربيع العربي، حتى وصل هذا الضعف إلى الجسم السياسي للإخوان المسلمين. لكن، كيف استطاع فكر إسلام السوق أن ينفذ إلى الجسم السياسي التنظيمي لحركة الإخوان المسلمين؟

## 2. استراتيجية التأثير لدعاة إسلام السوق في التنظيمات الإسلامية

بعد ثورات الربيع العربي التي اندلعت في كانون الأول/ ديسمبر 2010 في تونس، صعد، في البلاد، الإسلام السياسي المتمثل في حزب حركة النهضة، عقب انتخابات تشرين الأول/ أكتوبر 2011، وبعد شهور قليلة تقريباً، صعد ممثلو حركة الإخوان المسلمين في مصر إلى سدة الحكم، فكانت مناسبة تاريخية لرجوع الإسلام السياسي الذي يقدم نفسه بديلاً من باقي الأحزاب العلمانية أو اللاتكنية Laïcité، وكانت حمولة المعطى الديني في الخطاب السياسي متصاعدة، إلى درجة أن هذا الخطاب تقاطع في البداية مع الحركة السلفية في المنطقة، وتمت تهيئة هذه الظروف كلها لإضفاء المشروعية على خطاب تطبيق الشريعة لحركة الإخوان المسلمين، وحتى حركة النهضة في تونس، فحتى الصراع على الدستور ومصادره في تلك اللحظة التأسيسية، كان له دور في فهم مدى شعبية حركة الإسلام السياسي في البلدان التي اندلعت فيها الثورات، وكانت أيضاً فرصة لفهم التحولات الداخلية التي طرأت على الحركة الإسلامية عموماً.

ما يهتّمنا في هذه التحولات هو مدى تأثير خطاب التدين الفردي الذي يعتمد على قيم المناجمت، فالإسلامويون الإصلاحيون Reformistes المتصالحون مع قيم الحداثة كما يسميهم باتريك هاييني<sup>(47)</sup>، كان لهم دور في التخفيف من عقلانية التنظيم القديمة التي ترى في المرشد العام للإخوان المسلمين، أو في رئيس حركة النهضة، مثلاً، شخصية تمت مبايعتها وتستوجب السمع والطاعة، بل على خلاف ذلك، تحوّل المرشد إلى رتبة تحمل مهماتٍ وأدواراً، قد يتم التخلي عنه، إذا تقاعس عنها، وقد يتم

(47) حاولت حركة النهضة التونسية التخلص من وصم الإسلام السياسي، وذلك بالاعتماد، في تجميل واجهتها، على استقطاب بعض رجال الأعمال الناجحين وتقديم بعض قياداتها باعتبارهم رموزاً للنجاح الاجتماعي. ومن بين هؤلاء: حاتم بوليار الذي شغل عضوية مجلس شورى حركة النهضة في المدة 2011-2019 (تاريخ تقديمه استقالته). في عام 2001، شغل منصب العضو المنتدب لمجموعة شركات Global Expertise Telecom Wireless الناشطة في تونس والجزائر والمغرب وليبيا والعديد من دول غرب أفريقيا، وهي شركة تعمل على برمجة قواعد بيانات شركات الاتصالات في تونس. ومن بين رجال الأعمال الناجحين الذين تقرب منهم حركة النهضة أيضاً رجل الأعمال التونسي المعروف محمد فريخة، صاحب شركة سيفاكس إيرلاينز للطيران والنقل الجوي ومدير عام لشركة تلنات. وقد شغل فريخة عضوية مجلس نواب الشعب في دورته النيابية الأولى في المدة 2014-2019، ضمن كتلة حركة النهضة.

تغييره في انتخابات مجلس الشورى (في تونس وجدت لائحة تحمل أسماء أكثر من 100 منخرط في حزب حركة النهضة وفيهم شخصيات مؤثرة داخل الحركة ونواب في مجلس النواب، يعترضون على مواصلة رئاسة راشد الغنوشي لها، في أيلول/ سبتمبر 2020). كما أن ما يسميه هايني الإسلاميين الممتنعين Contrariés، كان لهم دور أيضاً في تحويل نظر بعضهم للتنظيمات السياسية، بالتركيز على الجانب المهيمن للتنظيم السياسي، "فالإسلامي الممتنع" هو "غير راضٍ عن طريقة عمل التنظيمات التي يناضل ضمنها، فهو ينأى بنفسه عنها، من دون أن يغادرها، ويحافظ في الوقت نفسه على تدبّنه العميق"<sup>(48)</sup>. فالممتنع هو ذلك المستاء من بعض الممارسات الهيمنية التي تفرضها في بعض الأحيان التراتبية الهرمية داخل التنظيم السياسي، وهو في الوقت نفسه لا يستطيع الخروج من التنظيم السياسي بحكم انجذابه/ ارتباطه الهوياتي لـ/ بالمشروع السياسي لهذا الحزب، وهذا الاستياء هو الذي حوّل بصورة خفية بعض الممارسات، خاصة حينما تتسرّب وتخرج إلى الرأي العام الإعلامي، فيتم تحويلها إلى موضوع للنقاش، أو الاستياء الناتج من خروج بعض الذين انتموا إلى الحركات الإسلامية واستاءوا من بعض ممارسات تعكس، بحسب رأيهم، أخلاقاً غير إنسانية.

كما يقول هايني: "اليوم، ومن جاكارتا إلى القاهرة، مروراً بالخليج، من الإصلاحي التحديثي، إلى 'الإسلاموي الممتنع'، وصولاً إلى تخوم بعض السلفيين، تُبذل الجهود لوضع الديني في انسجام مع نظريات 'المناجمت' وبناء الذات. تلك النظريات التي باتت تستهدف، أكثر فأكثر، الذوات والمعتقدات والقيم"<sup>(49)</sup>. إذًا، هناك تحالف غير معلن أو غير منسق بين الإصلاحي والإسلاموي الممتنع، حيث يلتقيان في هذه النقطة التي تتعلق بتحوّلات سوسيوسياسية داخل تنظيم الإسلام السياسي، وأدخلت جملة من التحوّلات على مستوى علاقة الأفراد أو الفاعلين داخل التنظيمات الإسلامية، وهي تحوّلات أفرزت في الأخير تنظيمًا سياسيًا متماهيًا مع الأشكال الكبرى للتنظيمات السياسية الحديثة، حيث تبرز الاختلافات بين الأعضاء على قاعدة الرتب السياسية التي تحمل أدوارًا سياسية، كما سطرتهما الحداثة ولا علاقة لها بالمرجعية الدينية. لكن هذا التغيير على مستوى شكل التنظيم السياسي أثر في مضمون الخطاب السياسي للحركة الإسلامية، حيث فرض عليها التخفّف أو حتى التخلي عن النضال من أجل تطبيق الشريعة عند الوصول إلى الحكم، وقد كان ذلك بتعلّلات مختلفة في مرحلة التخصيص على مصادر تشريع دستور عام 2014 (الشيء نفسه في مصر). وهو ناتج، كما يقول ناثان براون Nathan Brown في حديثه مع ناشط في حركة الإخوان المسلمين: "بأنه 'دولة جماعة الإخوان' - أي ميل الحركة المتزايد إلى النظر إلى المجتمع المصري من وجهة نظر المؤسسات الحكومية التي بدأت تتولّى هي إدارتها"<sup>(50)</sup>. يعني ابتلاع الدولة ورؤيتها للفاعلين السياسيين للإخوان ولحزب الحرية والعدالة، حتى أصبحوا بلا مشروع خاص، وبممارسات ومواقف لا تعكس الهوية المرتبطة بالمرجعية الدينية. فتتحوّل حركة الإخوان المسلمين إلى ظاهرة خطابية بلا مضمون، وتقف

(48) Haenni, pp. 17-18.

(49) Ibid., p. 71.

(50) ناثان براون، "الإسلام والسياسة في مصر"، مركز مالكوم كير-كارنيغي للشرق الأوسط، 2013/4/23، شوهد في 2024/7/29، <https://2cm.es/I3Jo> في:

حدود الإسلام هنا عند حدود الخطاب السياسي. فما الذي يجعل الإسلاميين منجذبين إلى خطاب يتضمن قيم المناجمنت؟

## خامساً: دوافع الانجذاب إلى خطاب إسلام السوق وقيم المناجمنت

في معرض حديث هايني عن الحماسة الإسلامية لقيم المناجمنت، طرح سؤالاً لافتاً: لِمَ يهتم المسلمون بمفاهيم مثل النجاح أو الإنجاز أو التحقق؟ وقد ردها إلى أسباب ثلاثة: الأول، تقاطع فكرة الجهاد الأكبر (جهاد النفس) مع فكرة الاعتناء وتقوية النفس لستيفن كوفي Stephen Covey (1932-2012). ثانياً، قدرة هذا الخطاب على الهروب من قبضة السلطة السياسية بحكم أنه يمثل إجماعاً توافقياً. ثالثاً، سمحت هذه الأدبيات باكتساب رأسمال ثقافي وتحويله "إلى خطاب عام يتطور مع تطور الدعوة وحركة الإصلاح الاجتماعي"<sup>(51)</sup>. في الحقيقة، قد يوجد، بحسب تقديري عنصر آخر مهم داخل التصور الإسلامي، يتعلق بالبعد الكوني للرؤية الإسلامية، يعني الرؤية الإسلامية غير المتصالحة مع الحداثة إجمالاً، وهي رؤية تطمح إلى العالمية. لكنها عالمية تستند إلى الوحي، لا إلى العقلانية، كما جاء بها المحدثون في الغرب. يقول برتران بادى Bertrand Badie في هذا الصدد، وهو في معرض مقارنته الفروق التي تميز الثقافة الهندوسية من الثقافة الإسلامية في مضمون البعد الكوني/العالمي: "أما الثقافة الإسلامية، فإنها تستند إلى رؤية مختلفة. فهي مفتوحة على ثقافة الآخر طالما أن تحديد ذاتها بالنسبة للكوني يستند إلى الوحي؛ لكنه انفتاح يقوم إما على دعوتها الدينية التي تقودها نحو التصدير أكثر من الاستيراد، وإما على تعايش مؤقت مع عالم آخر لا تعترف له على أي حال بأنه حامل للكونية"<sup>(52)</sup>.

يمكن إضافة هذا البعد باعتباره سبباً أو عاملاً من ضمن عوامل جذب الإسلاميين إلى خطاب المناجمنت، التي يمكن إضافتها إلى العوامل الثلاثة التي ذكرها هايني. فللبعد العالمي الذي يسكن التصور الإسلامي العتيق/التقليدي، والذي يستند إلى الوحي، دور مهم في جذب الإسلاميين إلى قيم المناجمنت التي تبدأ بخطاب تقوية النفس والاعتناء بها (الذي يتقاطع جوهرياً مع حديث جهاد النفس والاعتناء بها)، ثم تصل إلى حد تقديم هذه القيم باعتبارها قيماً كونية، إضافة إلى أن قيم المناجمنت لا تتصادم مع الدين، وليس عندها مشكل في إضفاء شرعية دينية على هذه القيم (على عكس قيم الحداثة التي تقوم على اللائكية وإقصاء الدين مصدراً للتشريع الأخلاقي والقيمي للمجتمعات الحديثة)، هذا التقارب بين الكوني المتأني من قيم المناجمنت، والإسلام، هو تقارب قائم على قبول العولمة لعودة الدين إلى داخل نظرية التقاطع (كما سنوضح ذلك)، بينما لا يقبل الكوني الأوروبي بالدين إلا في مجال الحياة الخاصة، وتقبل العولمة عودة الديني في المجال والفضاء العام، لكن

(51) حسام تَمَام وباتريك هايني، "ملحق أسلمة (المناجمنت)؛ في قيم التحقق الفردي عند الإسلاميين"، في: هايني، ص 206.

(52) برتران بادى، الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي، نقله إلى العربية لطيف فرج، مراجعة عومرية سلطاني (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2017)، ص 175.

بشروط داخل نموذج المجتمع المفتوح (المفهوم لكارل بوبر Karl Popper (1902-1994) الذي بلورته من الناحية المنهجية نظرية التقاطع (Intersectionality)، فنموذج "المجتمع المفتوح يحمي التنوع الثقافي والعرقي، مع البنية التحتية للحقوق المدنية والإنسانية الملائمة"<sup>(53)</sup>.

ينتقد بوبر في كتابه<sup>(54)</sup> الذي أبرز فيه ملامح المجتمع المفتوح، بشدة، تصوّر هيغل لمفهوم روح الشعب التابع من النزعة الرومانسية القومية التي تُعلي من شأن أعراق بعينها، والتي توكل إليها مهمة تأسيس الأمة الروحية الجرمانية. يعتبر بوبر فلسفة هيغل والفلاسفة الألمان القوميين الذين نظروا لنموذج الدولة الأمة القومية، مجرد تصوّرات كلياوية، تقوم على إعادة إحياء النزعة القبلية الجديدة New Tribalism<sup>(55)</sup>. تعارض النزعة العرقية القومية فكرة الحرية Freedom بفكرة المصير المشترك للأمة وتحدها بالأمن، أي الأمن الذي توفره الدولة - روح الشعب - لحماية أفراد الأمة من الخطر الخارجي أو الآخر. يعتبر بوبر هيغل من بين أشد المعادين للنزعة الفردية، فالفرد في فلسفته هو أداة لتحقيق المجد والانتصار للأمة، حتى وإن كان هذا على حساب طموحاتهم الذاتية. فالحرية Liberty لدى هيغل محددة بالقانون الذي ينسج هندسة للأمن الاجتماعي وفق روح الأمة (القانون هنا سمة على المجتمع المنغلق بحسب تصوّر بوبر)، بينما يرى بوبر أن القانون هو الذي يجب أن يكون محدّدًا ومقيّدًا للأشخاص جميعهم لضمان عدم طغيان القويّ على الضعيف. وهو سمة بالنسبة إليه للمجتمع المفتوح (يقول بوبر: "يجب أن نخطط من أجل الحرية Freedom"<sup>(56)</sup>، لا من أجل الأمن فحسب، وإن لم يكن لأيّ سبب سوى أن الحرية وحدها هي التي تجعل الأمن مضمونًا"<sup>(57)</sup>). هذا التوتر بين الذات والجماعة داخل المجتمعات القومية المنغلقة بتعدد أشكالها هو مؤشر على توتر الحضارة الحديثة بأكملها. وفي هذه النقطة بالتحديد قدّم كتاب المجتمع المفتوح وأعداؤه لبوبر مقدمة نظرية دسمة، أثبت فيها مواطن ضعف الحضارة الحديثة وتوترها، وفي الوقت نفسه المرتكزات النقدية والنظرية لبناء نموذج المجتمع المفتوح والنموذج الأميركي بصفة عامة.

إنّ كتاب حضارة كيف تأمرنا<sup>(58)</sup> لريجيس دوبريه هو من الكتب التي يمكن أن تساعدنا في فهم النموذج الأميركي. فقد أوضح كيف صار الإنسان الاقتصادي هو الذي يقود الإنسان الديني والإنسان

(53) أنابيل موني وبيتسي إيفانز، العولمة: المفاهيم الأساسية، ترجمة آسيا دسوقي، مراجعة سمير كرم وزينب ساق الله (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 204.

(54) إن إشارتنا إلى محتوى كتاب بوبر المجتمع المفتوح وأعداؤه هي محاولة منا لتوضيح مفهوم "المجتمع المفتوح".  
(55) Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (New Jersey-USA: Princeton Classics paperback edition, first printing, 2020), pp. 262-263.

(56) ميزت حنة أرندت Hannah Arendt (1906-1975)، في سبيل تحقيق هذه الغاية، بشكل حاسم، بين التحرر Libération والحرية Freedom فالتحرر هو عمل اعتقائي، ويعني التحرر من الاستبداد، في حين أن الحرية هي القدرة غير المقيدة على المشاركة في الحياة العامة، وفي المجال العام، من خلال حرية التعبير وحرية التجمع السلمي. نص مقتبس من: حميد دباشي، هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟ ترجمة عماد الأحمد (ميلانو: منشورات المتوسط، 2016)، ص 196.

(57) Popper, p. 398.

(58) ينظر:

Régis Debray, *Civilisation: Comment nous sommes devenus américains* (Paris: Gallimard, 2017).

السياسي، وهي نقطة التحول التي تميّز هذا العصر، والتي تمثل حضارة القرن الحادي والعشرين وناموس الحياة الجديدة؛ إذ يقول: "إنها ليست انقلاباً، بل ضربة للدولة، حيث عزل الإنسان الاقتصادي Homo Economicus الإنسان السياسي Homo Politicus من مكانه الذي استمرّ طوال ثلاثة قرون في تغطية أساطيرنا وموظفينا القليلين، وهو من أنزل الإنسان الديني Homo Religious قبل قرن عن قاعدة تمثاله. حوّل العالم المسيحي الدينَ إلى سياسة، وحوّلته الثورة الفرنسية إلى دين. وجعل عصرُ المحاسبة من الاقتصاد سياسته ودينه في الوقت نفسه، وهي خلاصةٌ تستحق التأمل"<sup>(59)</sup>.

في هذا المستوى من النقاش، يستفزنا سؤال ملحّ، يدفعنا إلى مزيد من الفهم تجاه جزء مهم من التقاطعات أو التحالفات الجيوسياسية التي تقريباً تعرفها غالبية متابعي الشأن السياسي العربي، وهو وجود علاقة بين تنظيم الإخوان المسلمين والإدارة الأميركية. فالعلاقة هنا لا تقتصر على ما هو جيوسياسي، بل وصلت إلى حدّ انصهار جزء مؤثّر من الإسلاميين في قيم المناجمت ذات الطابع الأميركي<sup>(60)</sup>. فهل يمكن الحديث عن إسلام متأمرّك، وليس عن إسلام السوق فحسب؟ يعني، إذا ذهبنا أبعد من كتاب إسلام السوق، وألقينا نظرة على النموذج الأميركي بأبعاده كلها، فهل يمكن القول إن إسلام السوق هو، فحسب، جزء من الإسلام المتأمرّك الذي يتجسّد أيضاً في النواحي الأخرى بخلاف الناحية الاقتصادية، من ثمّ، يوجد إسلام في الجندر (أي متماهٍ مع دراسات الجندر الأميركية)، وإسلام البيئة (المدافع عن قضايا البيئة)، وإسلام مناهض للعنصرية العرقية واللونية؟ لسنا هنا في مقام إعادة النقاش الذي دشّنه ميشيل فوكو Michel Foucault (1926-1984)، والذي يدور حول سياسة الحقيقة وسياسة المعرفة، وهل أنّ ما يوجد بالفعل حقيقة مستقلة بذاتها، أم هي حقيقة كما تريدها سياسة معيّنة للحقيقة؟ وهل توجد معرفة، أم أنّ المعارف كلها على مرّ العصور محكومة بسياسة محدّدة للمعرفة؟ لكن وجهة النظر الديكولوجية هي التي تدفعنا إلى كشف العلاقة بين مضمون الخطاب وتحولاته، والأسس المعرفية/الفكرية التي تتخفّى وراء هذه التحولات. لقد لفتنا هايني حول مشروع إعادة الأسلمة التي "لم تُعدّ تمهيداً لإقامة الدولة الإسلامية أو تطبيق الشريعة، لكنها تبدو كإحدى قنوات عملية 'خصخصة الدولة'، بل وتصفية تجربة دولة الرفاه"<sup>(61)</sup>، أي دولة الرعاية الاجتماعية l'Etat de providence، وتقاطع صعود خطاب إسلام السوق مع برنامج Faith Based initiative (وهو برنامج فدرالي يقوم على اعتمادات مالية مهمة لمصلحة الجمعيات والمنظمات الدينية، تنتدبها الدولة لتوفير الخدمات الاجتماعية للمعوزين والفقراء). ويعني هذا تقاطع خطاب إسلام السوق مع مشروع تخفيف الدولة من أدوارها الاجتماعية، وترك المجال للمنظمات الخيرية للقيام بذلك. إنّ هذا البعد الجيوسياسي لظاهرة إسلام السوق هو ما سنحاول أن نوضحه بأكثر عمق في المبحث الأخير من هذه الدراسة.

(59) Ibid., p. 39.

(60) القفصي، ص 367.

(61) المرجع نفسه.

## سادساً: الإسلام السياسي والنموذج الأميركي وإعادة السحر إلى العالم

إنّ النموذج الأميركي أو الأمركة، هو، كما يقول بيير موسو: "نمط حياة Modèle de vie مرتبط بالاستهلاك وبالسلوك وبالثقافة وبطريقة التفكير"<sup>(62)</sup>، ناتج، من جهة، من تطوّر تكنولوجي ارتبط على نحو كبير بصناعة الصورة (صناعة السمع البصري) Audiovisuel، وبالعالم صناعة الصورة وصناعة المخيال Imaginaire/Image، وتحديد نمط إداري Management "ما بعد فورد"، تكون فيه شركات الاتصالات Télécommunication هي الشخصية الرئيسة، في إشارة إلى نموذج هوليوود<sup>(63)</sup>. ومن جهة أخرى، ناتجة من تطوّر في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مثل التطورات الحاصلة في دراسات الجندر والدين والأعراق والقوميات ضمن مقارنة أنكلوسكسونية احتوائية Assimilative تختلف مع المقاربة الفرنكوفونية الاندماجية Inclusive، يقول إنزو باتشي Enzo Pace في السياق نفسه، وفي معرض حديثه عن نمط إدماج الأعراق والأديان والجنسيات في النموذج الإنكليزي المشابه جداً للنموذج الأميركي: "إذا كان من غير المتيسّر في النموذج الفرنسي إبراز حضور الإسلام في الفضاء العمومي الذي يُعدّ أتباعه بالملايين، حيث الحرية الدينية مكفولة بشرط احترام تعاليم وقوانين الدولة، دون مزج الهوية الدينية مع أصل بلد المأثي، أكانت الجزائر أم المغرب أم تونس أم تركيا أم السنغال، فإنّ العكس تماماً نجده في النموذج الإنكليزي. بعبارة أخرى، في الوقت الذي لا يجري فيه الحديث في فرنسا، بل وأيضاً في ألمانيا، بعد إصلاح القانون المتعلق بالجنسية، عن الجماعات العرقية، فإنّ ذلك المصطلح يبقى من مميزات قاموس سياسة المملكة، منذ انتهاء إمبراطوريتها الاستعمارية الكبرى وحتى اليوم"<sup>(64)</sup>.

إنّ المقاربة الأنكلوسكسونية الاحتوائية تقوم على إيجاد مقارنة شاملة تستوعب الكل بمحو أشكال اللامساواة كلها القائمة على الجندر أو الدين أو العرق واللون، وكانت سبباً في ولادة مفهوم الحركات الاجتماعية التي ترتبط بالنموذج الأميركي. فالمقاربة الاحتوائية تسمح مباشرة بقيام حركات اجتماعية، وتنتج شكلاً من الديمقراطية القادرة على احتواء هذه المطالب كلها، وهو ما يسمى الآن الديمقراطية التمثيلية، أي شكل الديمقراطية التي تستطيع أن تمثل الأنماط المطالبة كلها (القائمة على: الدين، الجندر، الجنس، اللون، العرق، المدافعة عن قضايا البيئة).

تقوم المقاربة الاحتوائية للنموذج الأميركي<sup>(65)</sup>، من الناحية السوسيولوجية، على نظرية التقاطع Intersectionality، وهي نظرية تقوم على "مزج أنواع اللامساواة الاجتماعية، بما فيها الطبقة

(62) Pierre Musso, *Américanisme et Américanisation: Du fordisme à l'hollywoodisme* (Paris: Quaterni, 2003), p. 232.

(63) Ibid.

(64) إنزو باتشي، الإسلام في أوروبا: أنماط الاندماج، ترجمة عز الدين عناية (أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)، ص 60، 2010).

(65) هذا النقد الموجّه إلى النموذج الاجتماعي الأميركي لا يرمي إلى الرجوع إلى النموذج الاجتماعي الأوروبي، كما هي الحال لدى إيمانويل تود. ينظر: Todd, pp. 152-155.



والعرق/ الإثنية والجنس والإعاقة والحياة الجنسية، الأمر الذي يُنتج أنماطاً معقدة أكثر من التمييز السلبي في معاملة الناس، أكثر مما تسمح به التصورات المفاهيمية ذات البعد الواحد<sup>(66)</sup>، وأعادت هذه النظرية، بصورة غير مباشرة، القيمة إلى الدين، وسمحت بحق المتدينين في ممارسة عباداتهم في الفضاءات العامة، لكن على نحو لا يصادر حقوق وحريات الآخرين المختلفين عنهم جنسياً وعرقياً وجندرياً، ضمن إتيقا جديدة للفضاء العام. كما أن هذه النظرية تنتمي إلى حقل كتابات الدراسات الثقافية Cultural Studies<sup>(67)</sup>، حيث يؤكد المؤرخ مايكل دينينغ Michel Denning الذي قدّم توصيفاً مهماً للدراسات الثقافية "بوصفها نتاج التلاقي بين 'اليسار الجديد' العابر للحدود القومية من جهة، والثقافة الشعبية المتفجرة في الستينيات من جهة أخرى"<sup>(68)</sup>، فعودة الديني، أو ما يسمى بإعادة السحر إلى العالم Réechantement du monde<sup>(69)</sup> لم تكن مناسبة لنهوض الدين على النحو الذي يتطابق مع تصوّر الإسلاموي Islamist للدين الذي يفرض الشريعة نمطاً عيش، ويقدم نفسه بديلاً حضارياً من العولمة. وكما يقول هايني: "هكذا فإن فكرة 'إعادة السحر إلى العالم' تخفّف سريعاً من خلال تهميش المكونات خالصة التقديس في الرسالة التي يقدمها المتعهدون Entrepreneurs الدينيون، لأنهم مجبرون على أن يصبحوا كونيين عبر إعادة الانتشار في ميدان الإتيقا"<sup>(70)</sup>.

فالإتيقا كما أشرنا، في معرض تعليقنا على مشكلة الترجمة في المبحث الأخير من دراستنا هذه، هي المجال والأرضية الرخوة التي يتم فيها العبور من المحلي إلى الكوني-الأميركي، عبر التخلي عن اليوتوبيا الشاملة الإسلاموية Islamiste من خلال إعادة صوغ دلالات مفاهيم إسلامية، كمفهوم الجهاد<sup>(71)</sup>. وقد عنون هايني الفصل الفرعي الثاني للمحور الأول بـ "مخيل منزوع الطابع المحلي" Un imaginaire délocalisé، فهذا الإسلامي الممتعض المثقف الذي "لا يحلم بالمشاريع الكبرى، بل يمثل وسيطاً ثقافياً لا يهتم بتقديم بديل (إسلامي) شامل، بقدر ما يهتم باستيراد مكونات تنتمي إلى

(66) غيدنز وصاتن، ص 162.

(67) للدراسات الثقافية في الولايات المتحدة، كما أثبت ذلك ري تشاو Rey Chow "أربعة موضوعات مختلفة نوعاً ما، مهمة جداً في تمييزها كأمركية. الأول هو النقد "ما بعد الاستعماري للتصورات الغربية للثقافات غير الغربية، الذي مهدّ طريقها إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق. والثاني على منوال عمل غاياتري سيفاك kavipS irtayaG الرائد، وهو عبارة عن اهتمام بالتابعين Subaltern، أي بتحليل كيف أن الجندر والعرق والأخرية الثقافية والطبقة تجتمع بغية تحديد التابعة. أما الثالث فعبارة عن تحليل "خطاب الأقلية"، أي الانتباه إلى الأصوات التعبيرية "للآخرين" المخضعين. والرابع هو اعتناق 'الهجرة'". مقتبس من:

Simon During, *Cultural Studies: A Critical Introduction* (New York: Routledge, 2005), p. 25.

(68) Ibid., p. 14.

(69) يشير مصطلح "إعادة سحر العالم" إلى عملية إعادة إدخال القيم والمعتقدات والتجارب الروحية إلى الحياة اليومية والثقافة المعاصرة بعد فترة من "نزع السحر" الذي صاحب التحديث والعلمانية. يرتبط هذا المصطلح بتغيير النظرة العقلانية والعلمية البحتة التي سيطرت على العالم منذ عصر التنوير، وإعادة إحياء الرؤية التي ترى العالم مليئاً بالمعاني الروحية والرمزية. وتعود فكرة "نزع السحر" Disenchantment إلى عالم الاجتماع ماكس فيبر الذي وصف كيف أن التقدم العلمي والعقلانية أدبا إلى تراجع السحر والصورت الدينية في تفسير العالم.

(70) Haenni, p. 53.

(71) Ibid., pp. 18-22.

الثقافة الغربية، وإعادة صوغها إسلاميًا، "كالنضال الإسلامي لحماية البيئة"، و"النسوية الإسلامية"<sup>(72)</sup>، وهذا ما يمكن أن نعتبره نوعًا من الاحتواء الأميركي للإسلام، أو شكلاً من أشكال أمركة الإسلام، بسحب قضايا عالمية وقضايا الدراسات الثقافية الأميركية<sup>(73)</sup>، وملئها بدلالات دينية إسلامية، من خلال ضرب من التأويل للنصوص الإسلامية، وفقاً للأفق الذي تطرحه قضايا العولمة، أو حتى من خلال شكل من أشكال تبسيط العلاقة بين الإسلام والحداثة، بالقول إن الإسلام والحداثة لا يتعارضان. وهو ما يتيح لنا كشف البعد النيوكولونيالي (كما أوضحنا في المبحث الأول من هذه الدراسة في معرض مناقشتنا الموقف النقدي لبراين تورنر لأطروحة فير وجاكسون) المخفي في هذا النوع الجديد من التأويلية.

لم تكن الغايات التي ترمي إليها محاولة "إعادة السحر إلى العالم" خاضعة لمنطق السوق. وهذا ما يجعلنا نفهم أن أهداف عودة الديني إلى الحياة الاجتماعية والسياسية هي لغايات اقتصادية محض (مرتبطة بغايات اقتصادية محض) فحسب، بل توجد غايات جيوسياسية، أشار إليها أيضاً هابني في آخر الكتاب، وقد وضع إصبعه على نقطة مركزية ومهمة حينما أشار إلى المبادرة القائمة على الإيمان Faith Based initiative<sup>(74)</sup> وهي مبادرة للرئيس الأميركي جورج بوش الابن George W. Bush في أول سنوات إدارته (2000)، التي تصادفت عمليات تنزيلها على أرض الواقع مع أحداث 11 سبتمبر (ونحن نعلم كيف مثلت هذه الأحداث نقطة حاسمة في إعادة تشكيل الخريطة الجيوسياسية للعالم وصياغتها). وقد ظهرت هذه المبادرة فكرة منذ منتصف الثمانينيات، تحت ما يسمى بنزعة المحافظة الرحيمية Compassionate Conservatrice التي تعني أنه يمكن حل المشكلات الاجتماعية في الولايات المتحدة عن طريق التعاون بين المؤسسات الخاصة والمنظمات الخيرية والدينية، بدلاً من إلقاء العبء على الحكومة وتحويل الموارد الاجتماعية للدولة إلى المنظمات الدينية التي يمكنها القيام بذلك على المستوى المحلي. "يتمثل هدفها الرئيس في إعادة تنظيم الدولة، بمعنى التقليل من حجمها من خلال مضاعفة إجراءات التخفيف Décharge (فير). فتمنح صلاحيات الدولة لأطراف أخرى خاصة ومستقلة: على الرغم من أن هذا التيار قد يوصف عادة بالخصخصة أو التجديد، فإن المصطلح الأكثر ملاءمة هو التعاقد مع جهات خارجية Contracting out الذي يُستخدم للتعبير عن الاستعانة بمنظمات ربحية أو غير ربحية، لتمويل خدمات حكومية طبقاً لاتفاقيات تعاقدية"<sup>(75)</sup>. وقد أشار أيضاً إلى أن "التخفيف من أعباء الدولة البيروقراطية بتفعيل الميكانيزمات التقليدية للتضامن الإسلامي هو تحديداً برنامج مفكّر حزب الوسط الجديد"<sup>(76)</sup>، وبرنامج حزب العدالة والتنمية التركي أيضاً<sup>(77)</sup>، وهذا ما يجعلنا نفهم نقطة التحالف الجيوسياسية بين الإدارة الأميركية والتوجه الجديد

(72) Ibid., p. 18.

(73) يقدم سيمون ديورنغ، أستاذ الإنسانيات النيوزيلندي توصيفاً للثقافة التي تدعو إليها الدراسات الثقافية، فيقول إنها "ثقافة متحركة، متقلبة، متعولمة تعتمد على المبادرة الفردية وتوجهها السوق"، ينظر: During, p. 17.

(74) Haenni, p. 92.

(75) Ibid., pp. 92-93.

(76) Ibid.

(77) Ibid., p. 96.

للإخوان المسلمين والعدالة والتنمية في تركيا (على الأقل بحسب المثاليين اللذين ذكرهما هايني في الصفحتين 93 و96<sup>(78)</sup> من كتابه بالفرنسية، وهما المصري والتركي، الذي ينسحب أيضاً على تونس (على الأقل)، حيث تريد الإدارة الأميركية أيضاً عولمة نموذج Faith Based initiative في دول العالم كلها، وبناء هياكل ومنظمات خيرية تشكّل آليات تضامنية وتراحمية، يكون الدين فيها عنصراً لبناء رابط اجتماعي تراجمي مع خطاب المسؤولية الفردية. فيصبح المواطن هو المسؤول عن حلّ المشكلات الاجتماعية لأخيه المواطن، بدلاً من مسؤولية الدولة (في نموذج دولة الرعاية الاجتماعية Etat de providence). فتعميم هذا النموذج هو الذي سيعين الإدارة الأميركية على تفكيك بيروقراطيات الدول، ويفتح من ثمّ الأسواق المحليّة على الخارج وعلى البضائع العالمية، فستطيع حينها الشركات العالمية أن تنفذ إلى الأسواق المحليّة بشكل مفتوح، وبلا أدنى قيود. ويتحقق حينها الحلم الأمريكي، وهو حلم عولمة البضائع الأميركية في كامل أرجاء المعمورة.

نستنتج من خلال تحليلنا لظاهرة إسلام السوق وعلاقتها بالنموذج الأمريكي أن معيارية التأويل للإسلام لدى دعاة إسلام السوق، خاضعة، بدرجة أولى، للترجمات الكولونيالية نفسها (التي تأخذ شكلاً واستراتيجية جديدين، كما أوضحنا في هذا المبحث) التي ناقشناها في المبحث الأول من هذه الدراسة. وهي ترجمة تدفع نحو التطابق والتناغم مع معايير الحضارة الأميركية وقيمها وتصورها الجديد للعالم والوجود الإنساني المتمركز حول الفردانية وأشكالها الجديدة ما بعد الحداثة.

## خاتمة: حالة "ما بعد الأسلمة": نهاية الإسلام السياسي أم الإسلام الحضاري؟

لقد حاولنا من خلال هذه الدراسة توضيح وإثبات البعد الكولونيالي في عمليات تحديث الخطاب الديني والممارسات الدينية الإسلامية المتناسقة مع التأويلات الجديدة للنص الديني، وتوضيح الكيفية التي يتجدّد فيها هذا البعد الكولونيالي، حيث يتخذ صورةً مغايرةً ضمن حالة ما بعد الأسلمة مع حركة الإصلاح الديني، خاصة على يد الأفغاني وعبد، وصولاً إلى ظاهرة إسلام السوق، وذلك في بحثه عن التناغم مع قيم الحداثة الغربية والعولمة (خصوصاً قيم المناجمت). وقد كان كتاب إسلام السوق لهايني مناسبة ديكولوجية مهمة لفهم التحوّلات الاجتماعية والثقافية للحركة الإسلامية (الذي كان خطاب إسلام السوق أحد أهمّ عواملها) وفهم العلاقة التي تربط مضمون هذه التحوّلات مع الأسس الفكرية التي تتخفى وراءها، والتي ترتبط عضوياً بالنموذج المجتمعي والنظرية السوسيولوجية المتناسقة مع الحضارة الأميركية التي تمثّل هياكل العولمة واجهتها الثقافية والحقوقية والجوسياسية.

على الرغم من الفوز الكبير الذي شهدته حركات الإسلام السياسي في الانتخابات في بلدان الربيع العربي في عام 2011، فإن صعود الإسلام السياسي إلى الحكم، كان مناسبة مهمة لفهم مدى جاهزية هذا الأخير لخوض غمار السياسة، ولوضع المشروع الأيديولوجي أو الفكري على محكّ التجربة،

(78) Ibid., pp. 93-96.

ولفهم أيضًا مدى قدرة الأرضية الفكرية التي قامت عليها طروحات الإسلام السياسي على الصمود أمام التوجّه الإسلامي الجديد المرتبط بقيم العولمة والسوق، وهو توجّه يستند إلى شكل من التدّين الفردي الذي يركز على قيم المناجمت ذات الصلة الوثيقة برؤية التنمية البشرية الأميركية (المتحركة حول القيم البروتستانتية).

إن النتائج الأبرز التي يمكننا استخلاصها من خلال هذه الدراسة هي: أولاً، أن حركة الإصلاح الديني في العالم العربي الإسلامي وظاهرة إسلام السوق تشتركان، وفقاً لقراءتنا الديكولوجية، في تضمّنهما البعد الكولونيالي الذي يتغيّر ويأخذ لون الحضارة المهيمنة على العصر. فإذا كانت "الإيتيقا البروتستانتية" (وهي سمة من سمات الحضارة الحديثة La civilisation moderne) هي البعد الكولونيالي الذي هيمن على مشروع حركة الإصلاح الديني (وهي أحد الأسس الفكرية العميقة لمشروع الحديثة الغربية)، فإن قيم المناجمت هي سمة من سمات الحضارة الأميركية)، كما أوضحنا في تحليلنا النموذج الأميركي)، وهي البعد الكولونيالي الذي يمثل أحد الأسس الفكرية لظاهرة إسلام السوق. ثانياً، أن نهاية الإسلام السياسي ترتبط بنهاية اليوتوبيا الشاملة التي تحكم الفكر الإسلاموي، وأن عمليات التجديد كلها (سواء كان ذلك مع حركة الإصلاح الديني أم مع ظاهرة إسلام السوق) التي من شأنها أن تُضعف هذه اليوتوبيا عن الاشتغال في تحريك التوجّه النضالي، ستحكم على التنظيم بالذوبان (يعني التخلّي عن مضمون التصور الديني في السياسة، وهي الشريعة والقيم الكونية للدين الإسلامي التي تمثل البديل الحضاري للحضارة الحديثة والوصول إلى نقطة النهاية، فلقد بيّنا في هذه الدراسة كيف ذابت حركات الإسلام السياسي في توجّه مؤسسات الدولة الحديثة، وأصبحت تنظر إلى المجتمع بمنظار مؤسسات الدولة ما بعد الكولونيالية (دولة الإخوان كما أوضحنا سابقاً)، وهذه أبرز نتيجة بحثية توصّلنا إليها من خلال قراءتنا التفهّمية المتعدّدة الأبعاد للظاهرة الإسلامية. وهو ما يجعلنا نطرح سؤالاً غاية في الأهمية، يأتي تعقّياً على النتائج البحثية لكتاب إسلام السوق، وهو: هل أنّ التعديلات التي يمكن أن يتمّ إدخالها في رؤية الإسلام السياسي، والتي تتوافق مع قيم ما بعد الحديثة أو العولمة (الكوني-الأميركي) ستفرز بالضرورة حالة الذوبان للإسلام السياسي داخل قيم السوق، أو قيم ما بعد الحديثة، ومن ثم نعلن بعدها عن نهاية الإسلام السياسي كما يقول روا؟<sup>(79)</sup>

مما لا شكّ فيه أنّ المساحة التي أتاحتها تنظيمات الإسلام السياسي لنفسها بضمّ قيم ما بعد الحديثة والعولمة أو جزء منها إلى مشروعها السياسي، كانت سبباً مباشراً لإنهاء حالة الانغلاق الهوياتي التي حكمت فترة طويلة تاريخ الإسلام السياسي. لكن هذا الانفتاح لم يقتصر على إنهاء حالة الانغلاق الهوياتي فحسب، بل ذهب إلى حدّ التكيّف الخاضع لقيم ما بعد الحديثة والعولمة. وهكذا، كأنّ العلاقة بين الإسلام السياسي والتوجّهات الغربية حاملة خلافاً جوهرية لا يمكن حلّلتها، إلّا بالتكيّف والتأقلم، فحسب، مع ما هو مهيمّن على نظام الحياة المعاصر. وهو ما يجعلنا نصت على

(79) وقد تناول روا الكيفية التي ساهم فيها الانغلاق الحاصل في الحقل السياسي التركي في التسعينيات، في إعادة صوغ مشروع الإسلام السياسي وفق نفس إصلاحي، للتكيّف مع القواعد الكبرى للنظام القائم، ينظر:

Olivier Roy, *Le post-islamisme* (Paris: Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, 1999), pp. 11-30.

نحو أكثر عمقاً إلى أطروحة وائل حلاق التي تقول إن الإسلام والحداثة قد يتقاطعان، لكن هناك خلافات جوهرية على مستوى منظومات القيم الأخلاقية واستحالة قيام دولة إسلامية داخل نموذج الدولة الحديثة<sup>(80)</sup>، خلافاً لما تراه غالبية الإسلاميين<sup>(81)</sup>.

لقد كان كتاب إسلام السوق مناسبة طريفة أيضاً لإعادة طرح القيم الروحية للإسلام خارج أفق انتظارات الإسلاميين<sup>(82)</sup> وخارج أفق انتظارات الحداثيين أيضاً. ولعلّ طريقاً ثالثة يتم فيها تناول قضية الإسلام مع الحداثة، قادرة على أن تخلق أرضية معرفية أخرى، يمكن من خلالها فهم خصوصية الإسلام، من دون الإسراع في تدجينه في أي شكل من أشكال التحوّلات المنطقية أو الطبيعية للإسلام (بالقول إن التطوّر الطبيعي والكرونولوجي للإسلام يقتضي أن يصاحب قيم التنوير الأوروبي مثلاً، أو أن قيم الحداثة والتنوير الأوروبيين، هي في الأصل قيم جاء بها الإسلام وكان علينا معشر المسلمين أن نقدّمها للبشرية).

يميّز كثيرون من الفلاسفة (ومن بينهم دوبريه في كتابه حضارة كيف تأمركن؟) بين مفهوم الثقافة ومفهوم الحضارة. فالثقافة هي منظومة قيم وعادات وتقاليدها خاصّة بشعب ما، وتقود سلوكه في الغالب. وما يميّز الثقافة من الحضارة هو أن الثقافة من دون حضارة لا تستطيع الذهاب بعيداً، وستبقى تعيش داخل حدودها المحليّة. بناءً عليه، فإنّ الثقافة هي دفاعية في جوهرها، بينما الحضارة لها صبغة هجومية، لأنها توسعية على حساب الثقافات كلها (الأمر نفسه بالنسبة إلى العولمة أو الحضارة الأميركية، كما يسميها دوبريه)، والحضارة (مثلاً الحضارة العربية الإسلامية) تمنح ثقافة ما (مثلاً الثقافة العربية الإسلامية) فرصة اختبار قدرتها على أن تقدّم نفسها بوصفها حلاًّ للثقافات الأخرى. فللحضارة طموح كوني أبعد من الطموح المحلي القائم على الكفاف Subsistence<sup>(83)</sup>. فالإسلام الحضاري

(80) وهي أطروحته المركزية التي اشتغل عليها في كتابه الدولة المستحيلة. ينظر: وائل حلاق، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومازق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، مراجعة نادر ديب (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

(81) كل عملية تصالح بين الإسلام والحداثة لن تكون إلا على حساب القيم الروحية الأخلاقية الجوهرية في الإسلام، وفي مصلحة الحداثة. فإذا كانت الحداثة في خطواتها الأولى في العالم العربي لم تستطع أن تُدمج القيم الروحية للإسلام مع تجربة الاستعمار، ومع قيام الدول القومية ما بعد الكولونيالية (ما بعد الإعلان السياسي للاستقلال)، حيث انتهت التجربة بنهميش الثقافات ما قبل الحديثة، ومنها الأطراف الحاملة تصوّراً عتيقاً/ تقليدياً Traditionnel للإسلام (كحركات الإسلام السياسي)، فإن عولمة السوق والنموذج الأميركي القائم على نظرية التقاطع Intersectionality استطاعا من خلال دعاة إسلام السوق أن يحويا Assimulative الإسلام ويخضعاه على نحو مُغرٍ (بالضائع التي تتطابق مع الماركات العالمية وتحمل طابعاً هوياتياً إسلامياً مثلاً) وخفيّ ومُختال أحياناً (على المستوى الجيوسياسي كما أوضحنا في المبحث السابق) لطموحات الكوني وأحلامه على الطراز الأميركي.

(82) يقول أحد ممثلي التيار الإسلامي Islamist في تونس وهو رفيق عبد السلام: "إذا كان التحدي الغربي قد أدى في حالات كثيرة إلى تفكك المنظومات الثقافية المحلية لشعوب وأمم كثيرة، فإنه خلافاً لذلك قد أدى في الحال الإسلامية إلى توسيع الفضاء المعرفي والتداول الإسلامي، ويعود الفضل في ذلك في وجه من وجوهه إلى المنهجية الإدماجية والاستيعابية التي نهجتها النخبة الإصلاحية الإسلامية مع الوافد الفكري الأجنبي"، ويضيف: "صحيح أن النخبة الإصلاحية الإسلامية قد تعاطت مع القاموس الأجنبي بمفاهيمه وحتى مصطلحاته، ولكنها مع ذلك لم تكن مجرد متلقٍ سلبي، بل كانت تقوم بالتوازي مع ذلك بعملية إعادة تركيب وإدماج لهذه العناصر الوافدة داخل المنظومة الإسلامية المحلية، وهكذا أعادت تخصيب المنظومة الإسلامية بمفاهيم ومصطلحات ولغة جديدة، كما بنت جسراً واصلًا بين الفكر الإسلامي والعالم الحديث، مع محاولة تخليصه من رتابة الجمود والعطالة". ينظر: رفيق عبد السلام، تفكيك العلمانية في الدين والديمقراطية (تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011)، ص 179.

(83) Debray, pp. 17-20.

يحافظ على البعد الكوني للإسلام، وهو معرّض في كلّ عصر، لأن يثبت مدى جدارة هذا الطابع أو البعد الكوني بأن يكون صالحاً للبشرية (وقد أثبت ذلك تاريخياً في الفترة التي سُميت العصور الوسطى، وهي عصور وسطى بالنسبة إلى الغرب، وكانت عصراً ذهبياً بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية). بينما الإسلام الثقافي هو إسلام حدوده محلّية، ويحمل في داخله قابليّة الانصهار في الحضارات الأخرى. وبما أنّ كونه كل أمة لا يمكن لها أن تقوم إلا على بناء نموذج Modéle سياسي واجتماعي وثقافي لدمج الشعوب والأفراد في نواة مركزية، ويأذن النظام الذي تقوم عليه الأمة بأن يعيد المندمجون تحديد أنفسهم أفراداً وأعضاء أساسيين في قيامها وتحديد مصيرها، فإنّ هذه الكونية ليست مجرد تكيّف مع العالمية المقترحة من الغرب، أو من الولايات المتحدة (وإلا يصبح الإسلام مجرد ثقافة وغير قادر على دفع المنتمين إليه لبلورة نموذج حضاري)، ولا يمكن تأسيسها على كلّية القيم المشتركة المتجاوزة للاختلافات والفروق الحضارية العرضية، فحسب، كما يدّعي ذلك أبو يعرب المرزوقي<sup>(84)</sup>. لأن كل نموذج كوني عالمي، يقدّم نفسه كأمة فوق الأمم كلها، وذلك من خلال ادعاء يقوم على أن نمودجه الكوني هو الأكثر وفاءً ومطابقةً لكلّية القيم المشتركة المتجاوزة للاختلافات والفروق الحضارية العرضية.

وإن كانت الطموحات الأميركية قد استطاعت أن تحقق ولو جزءاً من حلمها في ضمّ الإسلام السياسي إلى نمودجها في فترة ما بعد عام 2011، فإنها في الحقيقة استطاعت أن تحتوي شكلاً من أشكال الاحتجاج الإسلامي على قيم الحداثة والعولمة، وهو "الإسلام السياسي". ولم تكن عملية احتواء الإسلام السياسي لحظة تاريخية يمكن أن يحتفي بها أيّ كان، ليعلن من خلالها عن إنهاء تاريخ الإسلام الحضاري بادعاء عدم أو استحالة قدرة الإسلام على القيام والنهوض حضارياً، كما تقول ذلك، على نحو مخفيّ، أطروحة "نهاية التاريخ" لفرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama (يقرر مارتن ألبرو Martin Albrow في معرض نقده أطروحة نهاية التاريخ لفوكوياما، حيث يقول: "الحداثة لا يمكن أن تتخيّل المستقبل إلا كامتداد لها، وإن كان غير ذلك فالفوضى. ويرى توم لينسون Linson Tom أن ادعاءات فوكوياما تصل إلى مستوى قبول الحالة الأبدية للحداثة")<sup>(85)</sup>. فالقيم الروحية للإسلام لا تزال تحرّك جزءاً كبيراً من الأمة (على الرغم من علمنة التنشئة الاجتماعية في دول العالم العربي، وعلى الرغم أيضاً من انخراط المجتمع المدني بعد عام 2011 في برامج العولمة، في غالبيتها بلا شروط، ومن دون الأخذ في الحسبان، بدرجة أولى، الخصوصية الثقافية للمجتمع المحلي في قضايا عدة، مثل قضايا الجندر والنسوية وبرامج التنمية السوسيو-اقتصادية). لكنّ انخراط الإسلاميين في الحقل السياسي وداخل منظومة الحداثة وفلسفتها، من دون القيام بمراجعات عميقة، هو الذي حكم على الإسلام السياسي بالنهاية، أو بالذوبان، فضعفت قدرته على الصمود والمقاومة أمام العولمة. ولعلّ هذا هو الدرس الفلسفي والتاريخي الذي يمكن أن نخرج به من هذه الدراسة في محاولة منا لتقديم قراءة لكتاب إسلام السوق.

(84) ينظر: أبو يعرب المرزوقي، "هل صحيح ألا مستقبل لدولة الإسلام؟ هل هي مستحيلة فعلاً؟"، حكمة، 2015/7/27، شوهد في <https://2cm.es/13My>، في: 2024/7/29

(85) أنابيل موني وبيتسي إيفانز، العولمة: المفاهيم الأساسية، ترجمة آسيا دسوقي، مراجعة سمير كرم وزينب ساق الله (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009)، ص 309.



يرى حسن أبو هنية أنَّ محللي الإسلام السياسي ينقسمون إلى مدرستين رئيسيتين: الأولى، يمكن أن يطلق عليها اسم "وجهة النظر السياقية"، وهي التي تعتقد أن سياسات الأحزاب السياسية الإسلامية الإسلامية وممارساتها لا تقودها الأيديولوجيا، بقدر ما تقودها الأحداث، وتحاول التكيف معها. أما المدرسة الثانية، فهي ما سمّاها "وجهة النظر الجوهرية"، وترى أن الإسلاميين هم في الأساس أيديولوجيون، وأن أي تنازلات يقدمونها للمبادئ أو المؤسسات العلمانية، هي تحركات تكتيكية بحت، حيث لا تمنعهم مشاركتهم في السياسات الانتخابية من الدعوة إلى الجهاد العنيف أيضاً<sup>(86)</sup>. وهي الرؤية الاستشراقية المصاحبة للعديد من المنظرين، وعلى رأسهم برنارد لويس Bernard Lewis (1916-2018). من خلال الغوص في الكتابات الديكولوجية ومقاربتها النقدية تجاه الاستشراق والاستشراق الجديد، اتضح لنا أن إحدى استراتيجيات الاستشراق هي أيضاً تحرير الإسلام من الجوهرانية ودفعه إلى التأقلم والتكيف مع منظومات الحكم السياسية المعاصرة، أو مع قيم السوق العالمية، مع التخلي عن المضمون الديني للإسلام. فيفقد من خلاله الدين طابعه الأخلاقي والقيمي الخاص به، أو يتخفف منه تدريجاً، ما يعني أن المقاربة الديكولوجية لا يمكن حصرها في كلا التوجهين اللذين قسّم من خلالهما أبو هنية مدارس تحليل الإسلام السياسي<sup>(87)</sup>.

إن الرؤية الديكولوجية ليست شكلاً من أشكال إعادة أطروحة صدام الحضارات التي تقول إن الجماعات الثقافية هي التي ستحل محل كتل الحرب الباردة، والتي ستحول فيها خطوط التماس بين الحضارات إلى الخطوط المركزية للصراع في السياسات العالمية، بل إن الرؤية الديكولوجية أرادت توضيح الجانب الكولونيالي للحدث، خاصة لشكل الدولة القومية<sup>(88)</sup> الذي يمثل شكلاً من الاستعمار الداخلي Internal colonial<sup>(89)</sup>. وفي الوقت نفسه ترفع الستار عن رؤية الكولونيالية الدونية للثقافات ما قبل الاستعمارية وإعطاء هذه الثقافات والشعوب فرصة تاريخية لإعادة بناء نهضتها على أسس أعمق ووفق منظور متصالح أكثر مع هوية المكان والقيم الحضارية المستمرة عبر التاريخ.

(86) أبو رمان و[آخرون]، ص 32-33.

(87) تتجاوز المقاربة الديكولوجية هذه الثنائية التي أراد هنية أن يقسم من خلالها المنظورات التي يمكن أن تحلل ظاهرة الإسلام السياسي، لأن المقاربة الديكولوجية تضع إصبعها على مواطن الهيمنة التي تمارسها المعرفة الاستشراقية الكولونيالية، حيث تتجاوز مسألة إثبات عدم جوهرانية حركات الإسلام السياسي، وذلك بغاية فهم أفق الممارسات الجديدة وما تنطوي عليه من وسائل وأدوات للهيمنة الناعمة التي تفرضها مسارات العولمة وتفتت المقدس. وهذا الجانب النقدي الديكولوجي الذي أردنا أن نوضحه في هذه الدراسة هو الذي يمثل قلب التحليل الديكولوجي لظاهرة إسلام السوق، وهو أيضاً محاولة لإبراز وتوضيح الخط الرقيق الذي يفصل بين الدراسات الديكولوجية وأفقها النظري، والدراسات ما بعد الحداثية التي تحمل في جانب كبير منها نزوعاً نحو شرعية انتشار العولمة وتعزيزها (خاصة من ناحية الخطاب النقدي للدراسات ما بعد الحداثية تجاه كل ما يتعلق بالحواجز والحدود التي وضعتها الحداثة في بدايتها تحت هيمنة أيديولوجيا الدولة الأمة القومية).

(88) يناقش والتر مينولو هذه المسألة وموضوع الدولة الحضارية كخيار متحرر من الكولونيالية في:

Walter Mignolo, "Decolonization the Nation-State: Zionism in the Colonial Horizon of Modernity," in: Gianni Vattimo & Michael Marder, *Deconstructing Zionism: A Critique of Political Metaphysics* (New York: Political Theory and Contemporary Philosophy, 2015), pp. 70-73.

(89) Grosfoguel, p. 24.

## References

## المراجع

### العربية

- أبو رمان، محمد و[آخرون]. ما بعد الاسلام السياسي: مرحلة جديدة أم أوهام أيديولوجية. عمان: مؤسسة فريديرش إبيرت، 2018.
- أسد، طلال. ترجمات علمانية: الأمة - الدولة والذات الحديثة والعقل الحسابي. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2021.
- أشكروفت، بيل وجارث جريفث وهيلين تيفين. دراسات ما بعد الكولونيالية المفاهيم الرئيسية. ترجمة أحمد الروبي وأيمن حلمي وعاطف عثمان. تقديم كرمي سامي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.
- باتشي، إنزو. الإسلام في أوروبا: أنماط الاندماج. ترجمة عز الدين عناية. أبوظبي: هيئة أبوظبي للثقافة والتراث (كلمة)، 2010.
- بادي، برتران. الدولة المستوردة: تغريب النظام السياسي. نقله إلى العربية لطيف فرج. مراجعة عومرية سلطاني. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2017.
- باومان، زيجمونت. الحداثة السائلة. ترجمة حجاج أبو جبر. تقديم هبة رءوف عزت. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.
- براون، ناثن. "الإسلام والسياسة في مصر". مركز مالكوم كير-كارنيغي للشرق الأوسط. 2013/4/23. في: <https://2cm.es/I3Jo>
- دباشي، حميد. هل يستطيع غير الأوروبي التفكير؟ ترجمة عماد الأحمد. ميلانو: منشورات المتوسط، 2016.
- عبد الرحمن، طه. روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2006.
- عبد السلام، رفيق. تفكيك العلمانية في الدين والديمقراطية. تونس: دار المجتهد للنشر والتوزيع، 2011.
- غيدنز، أنتوني وفيليب صاتن. مفاهيم أساسية في علم الاجتماع. ترجمة محمود الذواودي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
- القفصي، جابر. "الأشكال الجديدة للتدين عند الشباب التونسي". أطروحة دكتوراه. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. تونس. 2017.

المرزوقي، أبو يعرب. "هل صحيح ألا مستقبل لدولة الإسلام؟ هل هي مستحيلة فعلاً؟". حكمة.  
<https://2cm.es/I3My>. في: 2015/7/27

موني، أنابيل وبيتسي إيفانز. العولمة: المفاهيم الأساسية. ترجمة آسيا دسوقي. مراجعة سمير كرم  
 وزينب ساق الله. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2009.

هلال، إبراهيم. "الإسلاميون الجدد ... إسلام السوق، النشأة والتجليات". الجزيرة نت. 2017/3/8.  
<https://2cm.es/KdTu> في:

هايني، باتريك. إسلام السوق. ترجمة عومرية سلطاني. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015.

### الأجنبية

Bayat, Asef. "The Coming of a Post – Islamist Society." *Critical Middle Eastern Studies*.  
 vol. 5, no. 9 (1996).

Dandia, Asad. "Towards Decolonial Approach to The Qur'an." *Contending Modernities*.  
 15/1/2021. at: <https://2cm.es/I3Gq>

Debray, Régis. *Civilisation: Comment nous sommes devenus américains*. Paris:  
 Gallimard, 2017.

Delmotte, Axel. *La civilisation Américaine*. Levallois–Perret: Groupe Studyrma, 2006.

During, Simon. *Cultural Studies: A Critical Introduction*. New York: Routledge, 2005.

Grosfoguel, Ramón. "Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of  
 Political–Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality."  
*Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso–Hispanic  
 World*. vol. 1, no. 1 (2011).

Haenni, Patrick. *L'islam de marché: L'autre révolution conservatrice*. Paris: Seuil & La  
 République des idées, 2005.

Jackson, Sherman. *The Islamic Secular*. Virginie: American Journal of Islam and  
 Society, 2017.

Maeschalck, M. & A. Loute (eds.). *Nouvelle critique sociale, Europe–Amérique Latine,  
 Aller–Retour*. Italy: Polimetrica Publisher, 2011.

Musso, Pierre. *Américanisme et Américanisation: Du fordisme à l'hollywoodisme*. Paris:  
 Quaderni, 2003.

Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies*. New Jersey–USA: Princeton Classics  
 paperback edition, first printing, 2020.

Roy, Olivier. *Le post-islamisme*. Paris: Revue des mondes musulmans et de la  
 Méditerranée, 1999.

Salaymeh, Lena. *Traduction décoloniale: Contre la colonialité dans la conversation  
 séculière du droit islamique en "charia"*. Paris: Association Clio et Themis, 2021.

Todd, Emmanuel. *Après l'empire; essai sur la décomposition du système amércaïn*. Paris: Gallimard, 2002.

Turner, Bryan. "Islamic, Capitalism and the Weber Theses." *The Bristsh Journal of Sociology*. vol. 61, no. 1 (2010).

Vattimo, Gianni & Michael Marder. *Deconstructing Zionism: A Critique of Political Metaphysics*. New York: Political Theory and Contemporary Philosophy, 2015.

محمد العربي العياري | Mohamed Arbi Ayari\*

## فينومينولوجيا الزمن ومفهوم التسارع في الحداثة المتأخرة: مشروع هارتموت روزا النقدي للثقافة والهوية والتقنية والمجتمع

### Phenomenology of Time and the Concept of Acceleration in Late Modernity: Hartmut Rosa's Critical Project on Culture, Identity, Technology and Society

**ملخص:** تُعرّف هذه الدراسة بالملامح الرئيسة لمشروع هارتموت روزا النقدي استنادًا إلى الدلالات السوسيو فلسفية التي صاغها حول مفهوم التسارع، الذي بلور من خلاله أطروحة فينومينولوجية حول الزمن، وشرح ضمن مقارباته النقدية تحولات الثقافة والهوية والتقنية والمجتمع. وتعرض الدراسة إشكاليات الحداثة المتأخرة ضمن هذا المشروع، وتمثّل في التوتاليترية وتحولات الثقافة وإشكالية الاعتراف في علاقاتها البنيوية والوظيفية بالتسارع التقني وتسارع العلاقات الاجتماعية وتغيّر وتيرة الحياة. وفي السياق نفسه، تتعرّض للتحسين النسقي لمفاهيم الحرية والتصادي والتشيؤ، التي تفسر كيفية اشتغال الزمن وتأثيره في رؤى الذات وتمثّلاته للأشياء والعالم ضمن دياكتيك التفاعل وديالكتيك العمل. وتناقش الدراسة إشكالية التحولات البنيوية والوظيفية التي أحدثها التسارع على مستوى أنماط التفاعل بين الأفراد، وعلاقاتهم بالزمن وحلول الافتراضي بديلاً من الاجتماعي وسياقات تكون الهوية الفردية والجماعية، من خلال العودة إلى السؤال الأنطولوجي حول التقنية ومخرجاتها الثقافية والاجتماعية والسياسية، وعبر الاسترجاع الفلسفي والسوسولوجي والأنثروبولوجي لجذلية الذات والعقلانية الأدائية في الحداثة المتأخرة، ومخرجات المشروع النقدي في علاقة بمحاولة روزا بناء نظرية نقدية حول الزمن.

**كلمات مفتاحية:** التسارع، الاغتراب، الاعتراف، الحرية، فينومينولوجيا الزمن، رقمنة الاجتماعي، الثقافة.

**Abstract:** This research defines the main features of Hartmut Rosa's critical project based on the socio-philosophical implications he attached to the concept of acceleration. Through this concept, he developed a phenomenological thesis on time, explaining within his critical approaches the transformations of

\* طالب قانون عامّ وباحث في الفلسفة السياسية، تونس.

A Public Law Student and Researcher in Political Philosophy, Tunisia.

activiste83@gmail.com

culture, identity, technology, and society. The article also addresses the issues of late modernity within this project, which are represented by totalitarianism, cultural transformations, and the problem of recognition in their structural and functional relationships with technical acceleration, the acceleration of social relations, and changes in the pace of life. In the same context, the research deals with the systematic updating of the concepts of freedom, resonance, and reification, which explain how time operates and its impact on perceptions of self and representations of things and the world within the dialectics of interaction and the dialectics of action. It explores the structural and functional transformations caused by acceleration in patterns of interaction between individuals, their relationships with time, and the replacement of the social with the virtual in the context of forming individual and collective identity. To do this, it revisits the ontological question about technology and its cultural, social, and political outputs, and re-examines the dialectic of the self and instrumental rationality in late modernity and the critical project in relation to Rosa's attempt to build a critical theory of time.

**Keywords:** Acceleration, Alienation, Recognition, Freedom, Phenomenology of Time, Digitalization of the Social, Culture.

## مقدمة

تتعرض مجتمعات "الحداثة المتأخرة"<sup>(1)</sup> لتحولات بنيوية عميقة، لامست علاقات الذات بالعالم وتمثيلات الأفراد للعلاقات الاجتماعية وطبيعة الأدوار والوظائف الممكنة ضمن نسق العالم المعيش. وأعادت هذه التغيرات تعريف الهوية والثقافة والمجتمع والذات، ضمن تجربة جديدة في أفق أطروحات التقدم والاستقلالية والحرية والعقلانية وغيرها من وعود الحداثة، التي أدمجت، بفعل "الحتمية التكنولوجية الناعمة"<sup>(2)</sup>، في دائرة إنتاج العلاقات "بين البشر أنفسهم ومع عالم الأشياء والطبيعة والزمان والمكان"<sup>(3)</sup>. ومكنت هذه "الحتمية الناعمة" من بلورة نوع من التفاعل الذي

(1) يستعمل بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع مثل سكوت لاش Scott Lash وأولريش بيك Ulrich Beck (1944-2015) وزيغمونت باومان (1925-2017) وأنتوني غيدنز Anthony Giddens (1938)، عبارة الحداثة المتأخرة بديلاً من "ما بعد الحداثة" للاستدلال على استمرار الحداثة بطرائق وأشكال أخرى، وتعبيراً عن حالة الهويات المتنافسة والثقافات الجديدة. لذلك، ترد في الدراسة عبارة الحداثة المتأخرة، وهي نفسها التي يستعملها روزا في أبحاثه حول التسارع وغيرها من المفاهيم المبتكرة في نصوصه. وترد إشارة الحداثة المتأخرة بوصفها استثناءً لتقليد فلسفي لدى أهم ممثلي الجيلين الثالث والرابع لمدرسة فرانكفورت، وتحديداً يورغن هابرماس، الذي يعتبر أن الحداثة مشروع لم يُستنفذ بعد؛ إذ إنها لم تفرز سوى نمط واحد من العقلانية، هو العقلانية الأدائية، في مقابل عقلانيات أخرى ممكنة.

(2) ينظر:

Langdon Winner, *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1978).

(3) Hartmut Rosa, *Résonance: Une sociologie de la relation au monde*, Sacha Zilberfarb (trad.) (Paris: La Découverte, 2018), p. 36.



يُعبّر عنه جيمس سيروفياتسكي بحكمة الجماهير التي تُقدّم تصوّرًا لمشكلات العيش المشترك<sup>(4)</sup>. وإذا كانت هذه "الحكمة" نوعًا من الاستدلال على حالة مثالية للتواصل والنقاش أو "إسيغوريا افتراضية Isegoria Virtuel"<sup>(5)</sup>، فإنها تُعبّر عن بنية متناقضة "لزمّن الحداثة وما بعد الحداثة [...] تتم على مستوى زمن الوجود اليومي والحياة الفردية"<sup>(6)</sup>؛ حيث تغيّرت ملامح الهوية وأشكال التواصل بين الذات في نوع من الاضطراب الذي أصاب علاقتنا بالعالم.

وفي هذا السياق، تُوظّف راحيل جايجي مفهوم الاغتراب في صيغته ما بعد الحداثيّة للتعبير عن هذا الاضطراب<sup>(7)</sup>؛ إذ أضحى الاغتراب - من وجهة نظرها - سمة الحداثة المتأخرة، مُتخذًا دلالات تتعلّق بتعطّل العلاقة بين الذات والعالم، أو سمة "تدمير للإيقاع الاجتماعي"<sup>(8)</sup>، بتعبير روزا. وقد تبلورت علاقات التدمير والاضطراب في ممارسات جديدة كانت "الوضعية التقنية" عنوانها الأبرز. وأنتجت هذه الوضعية تآكلًا للملامح التقليدية للذات؛ حيث لم نعد نتحدث عن الذات الفاعلة اجتماعيًا، أو عن التفاعل في "وضعية وجهًا لوجه The Face-to-face Situation"<sup>(9)</sup>، بل أصبح التفاعل خاضعًا لقوة الروابط الضعيفة، التي ترتبط بأجزاء نائية في الشبكة الافتراضية، على العكس من روابطنا القوية مثل العائلة والأقرباء<sup>(10)</sup>. وعمّقت هذه التحولات شكل التناقض وطبيعته بين الذات التي تستهلك نفسها في الحاضر، والديناميكية الجديدة للمجتمع التي تتمظهر في "تغيّر علاقتنا بالعالم بفعل تقنيات الرقمنة وعملياتها"<sup>(11)</sup>.

يُترجم هذا التغيّر في صلتنا بالزمن وخضوع الاجتماعي للافتراضي؛ بمعنى بروز تحولات في الخطاب وتشكيلات المعرفة والسلطة والمحاكاة والواقع، أصبحت تُكوّن "عاصفة اتصالات أكثر من كونها

(4) ينظر:

James Surowiecki, *The Wisdom of Crowds: Why the many are Smarter than the few and how Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies and Nations* (London: Little Brown, 2004).

(5) يُكتّف المصطلح الأثيني "إسيغوريا"، الحالة المثالية للنقاش العام الذي ميّز المشهد الديمقراطي الذي كانت تحتضنه الجمعية الحاكمة في المكان المسمى "إكليسيا" Ekklesia على تلة "البنكس" Pnyx. ينظر:

John David Lewis, "Isegoria at Athens: When did it Begin?" *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 2, no. 3 (1971), pp. 129-140.

(6) Hartmut Rosa, *Accélération: Une critique sociale du temps*, Didier Renault (trad.) (Paris: La Découverte, 2010), p. 28.

(7) Rahel Jaeggi, "Qu'est-ce qu'une bonne institution?" *Revue franco-allemande de science Humaine et Sociale*, no. 32 (2021), p. 528.

(8) Rosa, *Résonance*, p. 90.

(9) Peter Berger & Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité* (Paris: Armand Colin, 2012), p. 76.

(10) حول مفهوم "الروابط الضعيفة" الذي صاغه عالم الاجتماع الأميركي مارك غرانوفيتز، ينظر:

Mark Granovetter, "The Strength of Weak Ties," *American Journal of Sociology*, vol. 78, no. 6 (1973), p. 1366.

(11) Hartmut Rosa, *Rendre le monde indisponible*, Olivier Mannoni (trad.) (Paris: La Découverte, 2020), p. 92.

أنساقًا اجتماعية ثابتة ومُحدّدة بوضوح<sup>(12)</sup>. وتجادل بعض الأطروحات، كذلك التي يعرضها جان بودريار (1929-2007)<sup>(13)</sup>، باختفاء الاجتماعي وظهور أشكال رقمية جديدة ومستحدثة للمحاكاة؛ ما يعني أن الواقع أصبح يُغيّر نفسه فيما وراء الاجتماعي وعلى أنقاض المشترك وقواعد إنشائه، ومنعزلًا عن أنماط التفاعل الاجتماعي. وفي سياق مقارنة جدلية: واقعي - افتراضي، تتعامل الحداثة المتأخرة مع ما يُسمّى بالحالة الراهنة بديلاً من الحقائق الواقعية ضمن منطق "التزويم" Zooming الذي يسمح بتجاوز العمل الوصفي لتلك المُتغيّرات، سعياً لتسويق مقاربات نقدية ومعارية تهدف، وفق إرنستو لاكلو (Ernesto Laclau) (1935-2014)، إلى تقديم تفسير منطقي للعلاقات الاجتماعية الجديدة، اجتماعياً وسياسياً، التي تتجاوز أطروحة عدم إمكانية نشأة الهويات خارج السياقات الاجتماعية، حيث فرض التنظيم الرقمي للمعرفة أن نفكر من زاوية الرابطة الافتراضية (التقنية) التي حلّت في بعض تمظهراتها محل الرابطة الاجتماعية. وفي هذا الاتجاه، تشير أطروحة "التسارع"، بما هي محاولة لرسم ملامح الأشكال التقنية الجديدة للحياة، وتعبير عن أن الزمن أصبح مقولة أساسية في نسيج الواقع الاجتماعي نفسه<sup>(14)</sup>، إلى بروز ثلاث قوى في زمن الحداثة المتأخرة، هي: "عقلنة الزمن، وقوة الثقافة، وقوة إضفاء الطابع الزمني على تعقيد الأنساق"<sup>(15)</sup>. وتمثّل هذه القوى ما يُعرف بالأبعاد أو المستويات الثلاثة للتسارع، وهي: التسارع التقني، وتسارع التغيّر الاجتماعي، وتسارع إيقاعات الحياة.

يعمل التسارع، بوصفه مفهوماً معيارياً، على إثبات فرضية انتهاء حقبة الاجتماعي المفرط وبرز حقبة الافتراضي المفرط، أو التشيؤ في صورته الحداثيّة المتأخرة. ويتحرك هذا المفهوم داخل دائرة التجربة الإنسانية التي تتموضع بين مقدّسين، هما: المجتمع والتقنية. وتُترجم هذه القداسة من خلال الوعي بالزمن والكيفية التي يقع من خلالها استثمار هذا الزمن اجتماعياً في شكل الأدوار والوظائف والتفاعلات التي أزاحت الاجتماعي عن موقعه وأحلّت محله ما يُسمى بالافتراضي الذي لم يعد فرضيةً صفريةً Null Hypothesis أو فرضية معدومة، في سيرورة إنتاج الهويات وإعادة إنتاج الذات افتراضياً.

واستناداً إلى هذا التأطير المفاهيمي وعرض الملامح الكبرى لماهية التغيّر الذي لامس الاجتماعي والتفاعل بين الأفراد والأشياء، وبين الذات والموضوع، تحاول هذه الدراسة رسم خطوط التقاطع بين الاجتماعي والافتراضي، من خلال سيرورة التأثير المتزايد للتسارع التقني الذي غيّر ملامح الهوية الفردية عبر إزاحتها من وضعية الاجتماعي العيني إلى وضعية التخفي أو الاختفاء بفعل عملية التشفير، وخلق ملامح سوسيو رقمية مستحدثة تُعبّر من جهة الاجتماعي عن خللٍ ما أصبح يُؤثّر بعمق في دائرة التفاعل

(12) نيكولاس جين، "حوار مع نيكولاس جين"، في: نيكولاس جين [وآخرون]، مستقبل النظرية الاجتماعية، ترجمة يسري عبد الحميد رسلان (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2017)، ص 17.

(13) Jean Baudrillard, *La société de la consommation* (Paris: Folio, 1970).

(14) للمزيد حول أطروحة التسارع، ينظر: Rosa, *Accélération*.

(15) Antoine Chollet & Catherine Coquio, "Sociologie ou politique de l'accélération? Entretien avec Antoine Chollet," *Écrire l'histoire*, vol. 1, no. 16 (2016), pp. 59-65.

الاجتماعي، وخاصة الهوية. وفي هذا السياق، تتعرض الدراسة لمشروع روزا النقدي في إطار اشتغاله على إشكاليات الحداثة المتأخرة، وتحولات الثقافة، والهوية، والتقنية والمجتمع، مُستفيداً من الإرث النقدي لمدرسة فرانكفورت Frankfurter Schule والتجيين النسقي لمختلف البردايمات والمراجعات النقدية للمشروع الثقافي والسياسي للحداثة وما بعدها<sup>(16)</sup>؛ إذ يرسم روزا الملامح الاجتماعية والثقافية والسياسية للحداثة المتأخرة، موظفاً مفهوم التسارع باعتباره المدخل الفلسفي الأشد تعبيراً، من وجهة نظره، عن جملة التحولات والانتقالات والتصدعات، التي تطبع عالم الحداثة المتأخرة وتنقل التفاعل الاجتماعي من دائرة الواقعي إلى الافتراضي، بفعل هيمنة التقنية وتداخل العالم المعيش بالعالم المُتخيّل.

وتُعيد الدراسة طرح السؤال الأنطولوجي حول التقنية وتناقضات الحداثة المتأخرة، محاولاً تفكيك إشكاليات الثقافة والهوية والتقنية والمجتمع، واستعراض الدلالات السوسيو فلسفية للتسارع التقني، مستفيداً من فينومينولوجيا الزمن في مشروع روزا النقدي، ومن خلال الاشتغال على مفاهيم التسارع والحرية ورقمنة الاجتماعي والاعتراف، وغيرها من البردايمات والمقاربات التي وظّفها روزا من أجل بلورة ما سمّاه بالشروط المسبقة لقيام نظرية نقدية.

## أولاً: السؤال الأنطولوجي عن الزمن وإشكاليات الحداثة المتأخرة في مشروع روزا النقدي: الشروط المسبقة لقيام نظرية نقدية

تأخذ القيمة الاجتماعية للزمن حيّزاً معتبراً في المشروع النقدي للحداثة المتأخرة، في علاقة بمحاولات الكشف عما يمكن أن يكون عليه بوصفه قيمة كميّة قابلة للقياس، وبما هو "مسألة سياسية"<sup>(17)</sup> بالنظر إلى القوى التي يخدمها أو الـ "ظواهر الإضافية والعارضة"<sup>(18)</sup> التي يُسهم في بروزها. وقد تلوّنت إشكالية الزمن بدلالات الأزمة التي عبّر عنها مفهوم التسارع بوصفها سمة رئيسة لمجتمعات الحداثة المتأخرة. ويشير روزا إلى أثر التسارع في النظامين الزمني والمكاني للمجتمع، وفي كيفية إدراك هذا النظام في الحياة الاجتماعية. ولذلك، أصبح الزمن الحاضر يتحدد بالمدة الزمنية التي تتزامن كمياً مع مكان التجربة (الماضي) وأفق الانتظار (المستقبل)<sup>(19)</sup>. ووفقاً لهذا المنظور، تحوّل الزمن في الحداثة المتأخرة إلى "نظام يصعب التعايش معه"<sup>(20)</sup>؛ نظراً إلى بروزه مسرحاً لعمليات اجتماعية متعددة ومؤشراً

(16) حول علاقة روزا بمدرسة فرانكفورت، ينظر:

Rosa, *Accélération*; Rosa, *Rendre le monde indisponible*. Olivier Voirol, "Aliénation et résonance: Notes sur la théorie critique de la modernité d'Hartmut Rosa," in: *Discussion de l'ouvrage de Hartmut Rosa, Résonance: Une sociologie de la relation au monde* (Paris: La Découverte, 2018).

(17) Rosa, *Accélération*, p. 412.

(18) Ibid., p. 37.

(19) Ibid.

(20) ينظر: أنتوني جينز، الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية، ترجمة أحمد زايد ومحمد محيي الدين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010).

على معانٍ قانونية وسياسية وثقافية متداخلة، وأيضًا من خلال إنتاجه بوصفه ظاهرة سياسية واقتصادية بفعل التنظيم البيروقراطي للمجتمعات.

ويحاجّ روزا في أهمية فهم الديناميكيات الجديدة لاشتغال مجتمعات الحداثة المتأخرة، وبضرورة تحيين فهمنا للعلاقة بين سياسة الزمن من جهة، والعلاقات الاجتماعية من جهة أخرى، حتى لا يظل "فهمنا للحداثة ولسيرورة التحديث قاصرًا [...] أمام التحولات البنوية والأمثلة الزمنية للمجتمع ولسيرورات التحديث"<sup>(21)</sup>. وي طرح تصوّرًا يقوم على استحضار فكرة الزمن بوصفه "ظاهرة اجتماعية"<sup>(22)</sup> للاستدلال على استحالة قيام سياسة للزمن مستقلة عن العلاقات الاجتماعية، وليشرح من خلالها كيفية توزيع السلطة السياسية في مجتمعات الحداثة المتأخرة استنادًا إلى استراتيجيات متعلقة بالزمن. ويساعد هذا التصوّر في جزئه المُتعلّق بمحاولة فهم كيفية اشتغال الأنساق الرئيسة والأنساق الفرعية (الدولة والسياسة والمجتمع)، في إدراك خصوصية العلاقة بين القيمة الاجتماعية للزمن، واستخلاص الدلالات الفلسفية للتسارع بوصفه حالة ديناميكية ثقافية واجتماعية وسياسية ومصدرًا من مصادر الاختفاء المُبرمج لإحدى القيم الأساسية للحداثة، وهي الوعد بالاستقلالية<sup>(23)</sup>.

وضمن التأطير الأنطولوجي نفسه لعلاقة التسارع بمنطق التفاعل بين الأنساق داخل المجتمع، يشرح روزا كيف تخلق الأدوات السياسية التي تخدم المشروع الاجتماعي والثقافي للحداثة المتأخرة المحكومة بسطوة التقنية، حالة يُكرّس فيها العلم نفسه بوصفه لعبة زمن das spiel بتوصيف مارتن هايدغر (1889-1976). ولتفسير هذه الحالة (لعبة الزمن)، والتوقف عند تقاطعات عالم التجربة اليومية (ديالكتيك التمثيل) بعالم الإنسان والطبيعة بوصفه عالم سطوة التقنية (ديالكتيك العمل)<sup>(24)</sup>، والاشتباك مع سؤال الحرية وعلاقته بالزمن بصفته صورة جديدة من صور الاغتراب، يستعيد روزا مقارنة هايدغر لجدلالية العلاقة بين الذات والعالم، وبين الأشياء والموضوعات من زاوية الانشغال الأنطولوجي بتحوّلات المنطق الأساسي للعصور الحديثة. فمن خلال الدعوة إلى "الحرية الجديدة"<sup>(25)</sup> وتجاوز عصر العمومية وما سماه في الفقرة 27 من كتاب الكينونة والزمان بدكتاتورية الجموع العُفل وفقدان

(21) Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération: Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Thomas Chaumont (trad.) (Paris: La Découverte, 2012), p. 57.

(22) Jonathan Martineau, *Time, Capitalism and Alienation: A Socio-Historical Inquiry into the Making of Modern Time*, Historical Materialism Book Series (Leiden: Brill, 2015), p. 4.

(23) ينظر:

Thijs Lijster, Robin Celikates & Hartmut Rosa, "Beyond the Echo-chamber: An Interview with Hartmut Rosa on Resonance and Alienation," *Journal for Contemporary Philosophy*, vol. 41, no. 2 (2021).

(24) للمزيد حول ديالكتيك العمل وديالكتيك التمثيل الواردين في رسائل بينا Jena (محاضرات جامعة بينا Jena) (Universität Jena) لفريدريش هيغل (الشاب) (1831-1770)، ينظر:

Jean-Marc Ferry, *Habermas: L'éthique de la communication* (Paris: PUF, 1987), p. 341.

(25) ينظر: محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008)، ص 505-513، 555-561.

Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine* (Paris: Gallimard, 2001), pp. 11-23, 274-278; Philippe Arjakovsky, Francois Fédier & Hadrien France-Lanord, *Le Dictionnaire de Martin Heidegger* (Paris: Cerf, 2013), pp. 767-772.

الغاية والمعنى، يقدّم هايدغر تشخيصاً لأزمة الإنسان الحديث من خلال نقد الثقافة والأداتية المفرطة والهوس بالأزمة التقنية الجديدة. ويتمظهر هذا النقد فيما يلي<sup>(26)</sup>:

• تحوّل التقنية إلى جهاز تقني شامل Gestal مسيطر يتحكم في كل مناحي حياة الإنسان. فالتقنية بحكم اكتسابها العلم الكلي والقدرة الكلية، فإنها تغدو بديلاً من القدرة المطلقة المتعالية من حيث تحكمها في الطبيعة والتاريخ والإنسان، وفصلها العالم عن الغايات، حيث يجري الإبقاء على الثقافة في حالة حركة وتوجيه السياسة وشحن المثل.

• تجانس مظاهر الواقع الاجتماعي ومظاهر الحياة وتوحيدها Gleichförmigkeit.

• اجتثاث الإنسان من طبيعته وإلقاؤه خارج موطن الكينونة Entwurzelung.

• الانبهار الكلي بالتدبير التكنوقراطي وإغفال الاختلاف أو الفارق الأنطولوجي بين الكينونة والكائن.

• الانجذاب نحو كل ما هو جديد ومبتكر، ضمن أفق طوفان الأشياء والهوس بوصفه شعاراً للأزمة الجديدة Die Neuzeit.

• تحويل كل العمليات الاجتماعية إلى عمليات مكننة وتسخير عملي Machenschaft.

• استنفاد الكائن البشري واستهلاكه Vernutzung des seinden.

يوظّف روزا هذا التناظر بين مسألة التقنية والعمليات الاجتماعية، التي يقوم التسارع فيها وفي أثنائها، بدور المُحدّد لطبيعة العلاقات القائمة ونوعيتها ومداهها، والتي تُظهر مجتمعات الحداثة المتأخرة في "شكل من التنظيم السياسي داخل الزمن"<sup>(27)</sup>، لفائدة مشروع الإنفاذ الأنطولوجي لعلاقتنا بالزمن. وهذه العلاقة حوّلت لقاء المجتمع و/أو الأفراد بالزمن إلى ما يشبه لقاء المستهلك بالسلعة، والذي تحكمه، من وجهة نظر هايرماس، علاقات العرض والطلب، ومعادلات السعر والجودة. وفي هذا المستوى، تظهر مسألة السلطة/السوق بوصفها سؤالاً عن الهيمنة والتحكم في حالة الحداثة المتأخرة، غير قادرة على إمكانية ممارستها لوظيفتها؛ ذلك أن التسارع "لم يعد يُختبر بوصفه قوّة مُحرّرة، بل ضغطاً استعبادياً"<sup>(28)</sup>. لذلك تعمل "الحرية الجديدة"، بما هي نقيض للاغتراب وتعويض أنطولوجي عن الدلالات السلبية لمفهوم أزمت الاختناق الزمني، الذي يستعيره

(26) ينظر: محمد سبيلا، "مسألة الحداثة في فكر هايدغر: بين تمجيد العالم الحديث وراثته"، تبين، مج 3، العدد 11 (شتاء 2015)، ص 11؛

Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gilbert Kahn (trad.) (Paris: Gallimard, 1980), pp. 47-48; Martin Heidegger, "L'époque des conceptions du monde," in: Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part "Holzwege"*, Wolfgang Brokmeier (trad.) (Paris: Gallimard, 1962), pp. 99-125.

(27) Rosa, *Accélération*, p. 307.

(28) Hartmut Rosa, *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World* (Cambridge: Polity Press, 2019), p. 8.

روزا من لوثر باير Lothar Baier (1942-2004) لشرح الطابع التاريخي للتسارع، بوصفها إجابة عن سؤال الكيفية الذي يطرحه هايدغر: كيف نريد أن نعيش وكيف نريد قضاء وقتنا (عالم التجربة اليومية: دياكتيك التمثيل) وفق تصور للذات غير القابلة للاستغلال الاقتصادي وللسيطرة التقنية، و"حيث يمكن أن نعيش في الوقت نفسه في أي مكان وفي أي لحظة نريد [...] بالسرعة التي نريد"<sup>(29)</sup>. ولتفصيل شروط إمكان هذه الحرية، يشرح روزا جدلية التسارع والتحويلات البنيوية التي تمرّ بها المؤسسات السياسية للحدث المتأخرة، حيث إن "مفارقة الزمن السياسي في الحداثة المتقدمة تعود إلى التطور المتباين لآفاقها الزمنية التأسيسية والعلاقة بين الموارد الزمنية والحاجة إلى الزمن"<sup>(30)</sup>. ويعني ذلك أن الحاجة إلى الزمن والموارد الزمنية قد فرضت استهلاكاً لزمن الحاضر وطلباً متزايداً على الزمن "أصبح يرهق علاقتنا بالعالم أكثر فأكثر، إلى درجة أنه أصبح يُعبّر عن علاقة إشكالية بهذا العالم"<sup>(31)</sup>.

تدل هذه الحاجة المتزايدة من جهة النظرية النقدية، على ظهور التسارع بوصفه باثولوجيا اجتماعية Social Pathology تُضاف إلى جملة "أمراض" المجتمع الحديث الذي أصبح يتميز بكونه "ليس مُنظماً ومُنسقاً وفق قواعد معيارية تفسيرية، بل وفق قواعد معيارية صامتة ذات طبيعة زمنية تبرز في أشكال التحديد الزمني والأجندات والحدود الزمنية"<sup>(32)</sup>. وفي هذا المستوى من التشخيص الأنطولوجي لأمراض الحداثة المتأخرة، يشتغل مشروع روزا النقدي من داخل الأطروحة المركزية لأكسيل هونيث حول "الباثولوجيات الاجتماعية" ومن دون الاكتفاء بالإرث النقدي لمدرسة فرانكفورت، وفي علاقة بالفلسفة الاجتماعية عمومًا، ومن خلال الإقرار بانعدام حقيقة إستيمولوجية خارقة للتاريخ أو فوق تاريخية؛ حيث يجعل من التحليل النظري مرتبطاً بأشكال التطبيق الاجتماعي<sup>(33)</sup>. وانطلاقاً من العودة النقدية إلى الإرث النظري للرواد الأوائل لمدرسة النقد الاجتماعي<sup>(34)</sup> والاشتغال على أطروحات الجيل الرابع للنظرية النقدية، يقترح روزا نقدًا على النقد لمفهومي الاغتراب والتشيؤ، واستثمارًا للدلالات الفلسفية لمفهومي الألم

(29) Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, pp. 48-49.

(30) Rosa, *Accélération*, p. 319.

(31) Rosa, *Resonance*, p. 36.

(32) Ibid., p. 57.

(33) للمزيد حول موقف روزا من النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ينظر:

Lars Gertenbach & Hartmut Rosa, "Kritische Theorie," in: Lars Gertenbach et al., *Soziologische Theorien* (Paderon: Fink, 2009), pp. 175-254.

(34) يستحضر روزا في مشروعه حول (التسارع / Beschleunigung / Accélération) و(التصادي / الرنين / Résonance / Resonanz)، ونقد مجتمعات الحداثة المتأخرة، أطروحات الجيل الأول والثاني والثالث لمدرسة فرانكفورت، مثل: ثيودور أدورنو Theodor Adorno (1903-1969) ووالتر بنيامين Walter Benjamin (1892-1940) وهربرت ماركوزه (1898-1979) وهابرماس وهونيث وغيرهم من علماء الاجتماع والمفكرين، وذلك ضمن إعادة قراءة مجتمعات الحداثة المتأخرة في ضوء تحولاتها البنيوية وما أصبحت تُمثله مفاهيم الاغتراب والتشيؤ والعلاقة بالزمن.



والوعي الزائف<sup>(35)</sup>، لا باعتبارها مفاهيم وصفية لمجتمعات الحداثة المتأخرة، بل لأنها معايير تقييمية نحكم من خلالها على علاقة التسارع "بالمؤسسات والبنى الاجتماعية انطلاقاً من وجهة نظر تاريخية واجتماعية"<sup>(36)</sup>.

وفي الوقت الذي تحمل فيه النظرية النقدية للتسارع على عاتقها "تفسير تحولات أنظمة الإنتاج والاستهلاك في الحداثة منذ بداياتها إلى حدود الحداثة الكلاسيكية ثم الحداثة المتأخرة"<sup>(37)</sup>، فإن تصوّر شكل الحياة الممكنة والمجتمع الجيد والتحليل النقدي للقوانين والقوى التي تحكم طريقة اشتغال مجتمعات الحداثة المتأخرة وكيفيةها، يفرض تعريفاً وتحديداً لوضعية الألم والأيدولوجيا والاعتراب والتشيؤ انطلاقاً من الداخل؛ أي من خلال تفكيك جدلية العلاقة بين هذه الوضعيات والمستويات الأثروبولوجية والنقدية والتحديثية للمجتمع، وهي المستويات التي يعمل من داخلها "التصادي/الرنين Résonance" بوصفه نقيضاً للاعتراب وحلاً للتسارع<sup>(38)</sup>. ومن خلال الاستعانة بالأبعاد الفلسفية لدلالات مفهوم الباثولوجيات الاجتماعية وتمظهراته داخل مجتمعات الحداثة المتأخرة، يُقدّم روزا نوعاً من الاستبطان Intériorisation حول الصورة الفلسفية التي يشكّلها التسارع ضمن مجالات السياسة والثقافة والمجتمع؛ بوصفه نتيجة لتموضعه في قلب الإشكاليات السياسية والثقافية والاجتماعية للحداثة المتأخرة. ويقود هذا الاستبطان إلى التفكير في مجتمعات الحداثة المتأخرة في شكلها المتذرر تحت وقع تذرر الزمن من جهة الاستجابة العكسية لضغط الزمن، ولتمظهرات تآكل الهوية التي ولدت جميعها نظاماً اجتماعياً بديلاً، يمكن تحليله وشرحه انطلاقاً من مستويات التسارع ومجالاته وتمظهراته وقواه، وتشرح هذه المصنوفة الرباعية كيفية إعادة بناء

(35) يعيد روزا استثمار مفهومي الاعتراب والتشيؤ ضمن مشروع "نقد النقد"، حيث يشتغل النقد ضمن دائرتين: الأولى نقد دلالات التشيؤ والاعتراب كما وردت في أطروحات الجيلين الأول والثاني لمدرسة فرانكفورت، والثانية نقد يقوم على تحيين وتطوير واختبار عملي للدلالات المعاصرة لهذه المفاهيم في زمن الحداثة المتأخرة، كما يستفيد من أطروحات جايجي في علاقة بنقد الأيدولوجيا ومفهوم الألم عند هونيث. للمزيد حول أطروحتي نقد الأيدولوجيا ومفهوم الألم، ينظر:

Axel Honneth, *Les Pathologies de la liberté: Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Franck Fischbach (trad.) (Paris: La Découverte, 2008), pp. 55–78; Rahel Jaeggi, "Qu'est-ce que la critique de l'idéologie?" *Actuel Marx*, vol. 1, no. 43 (2008), pp. 96–108; Rahel Jaeggi, "Une critique des formes de vie est-elle possible? Le négativisme éthique d'Adorno dans Minima Moralia," *Actuel Marx*, vol. 2, no. 38 (2005), pp. 135–158;

محمد العربي العياري، "أطروحة التملك وأنطولوجيا الاعتراف: قراءة في فلسفة رحيل جايجي"، مجلة حكمة الإلكترونية، 2024/1/15، شوهد في 2024/8/30، في: <https://bit.ly/3yVNmN9>

(36) Rosa, *Aliénation*, p. 67.

(37) Ibid., p. 71.

(38) يحظى مفهوم الرنين/التصادي بمكانة مركزية في أطروحات روزا باعتباره النقيض والحل لهيمنة التسارع بمستوياته الثلاثة (التسارع التقني، وتسارع التغيير الاجتماعي، وتسارع وتيرة الحياة الاجتماعية). ويشير روزا في كتاباته إلى أهمية فكرة الرنين بما هو تجربة فردية يمكنها أن تُخلّص الذات من هيمنة الأنساق المغلقة وسطوة الاعتراب في زمن الحداثة المتأخرة، ويشرح مفهوم الرنين وعلاقته بالسياسة والدين والثقافة والهوية. للمزيد حول مفهوم الرنين، ينظر:

Rosa, *Résonance*; Hartmut Rosa, *Pourquoi la démocratie a besoin de la religion*, Isis Von Plato (trad.) (Paris: La Découverte, 2023).

"العقل الاجتماعي"<sup>(39)</sup> المحكوم بسطوة التقنية وأزمة القوة الفاعلة التي تعاني التقاء الذات بالزمن، والدور التحويلي للأيدولوجيا في زمن الحداثة المتأخرة التي "فرضت بالقوة رؤية للعالم وحولتها إلى معتقد دوغماطيقي موثوق لا ينبغي الشك في صحة مبادئه"<sup>(40)</sup>.

وضمن هذا السياق، يكون التسارع بمنزلة "طقس العبور" نحو الحداثة المتأخرة التي حافظت على خصائص المنظومة التي تستمد توازنها من نفسها وفقاً لنموذج تالكوت بارسونز Talcott Parsons (1902-1979)، ومُستغلة الهايتوس الجماعي في شكله الحدائي المتأخر مع رأس مال ثقافي ورمزي يخضع لشروط الحقل Champ بأبعاده المعاصرة، وفي الوقت نفسه الذي يشغل فيه التسارع ضمن مستويات الأثروبولوجيا والنقد والتحديث. إن هذا العرض لمستويات التسارع ومجالاته بوصفها مداخل Input وصفية، تطرح من جهة المخرجات Output مظهرات وقوى للتسارع تصف الاغتراب الثلاثي الأبعاد والتغيرات التقنية والاجتماعية والثقافية - المعرفية في زمن الحداثة المتأخرة.

يجد روزا في الأعمال السوسيولوجية والفلسفية المتعلقة بالنظرية النقدية، مجموعة من المفاهيم والأطروحات التي تُعنى بفهم مظهر الاغتراب والتشيؤ وشرح كيفيتهما ضمن العالم المعيش وسياقات التطور التقني والاجتماعي وتحولات الهوية داخل مجتمعات الحداثة المتأخرة. ولا يعني هذا التطور من جهة النقد الفلسفي، استنفاد هذه المفاهيم حدودها من جهة الشرح والوصف والتأويل لأمراض الحداثة المتأخرة، بل إن أزمات الحاضر وتحول "الزمن إلى طرف في التحول والتغيير الجذري؛ أي الشريك الفاعل في العلاقة بين الزمن والمكان"<sup>(41)</sup>، غديا الطلب النقدي على هذه المفاهيم ودلالاتها، وضرورة إعادة موضعيتها ضمن رؤية تقوم على إعادة صياغة لعلاقة الذات بالعالم وبالמושوعات وبالأشياء، وذلك لاختبار عملية "تحديد الزمن من خلال التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية والسياسية والثقافية"<sup>(42)</sup>. ويشرح روزا مداخل التسارع ومخرجاته (المستويات والمجالات والمظهرات والقوى) استناداً إلى ما سماه في القسم الثاني من كتابه الاغتراب والتسارع: من أجل نظرية نقدية للحداثة المتأخرة بفينومينولوجيا التسارع الاجتماعي<sup>(43)</sup>، وإعادة استنطاق أطروحات نقد الحداثة

(39) يُعرف نيقولا حداد (1878-1954) "العقل الاجتماعي" في كتابه فلسفة الوجود، بأنه اشتراك الجمهور في عقيدة دينية أو رأي سياسي أو زعي واحد أو تقليد واحد، بحيث يسددون جميعاً أفعالهم إليه، وهذا يستلزم أن تكون عقيدتهم الفردية قد صيغت في قالب واحد تقريباً، كأنهم يمتلكون فكراً واحداً ويشتهون غاية واحدة ويتعاونون في الحصول عليها. لذلك، إذا صدرت فكرة من مركز واحد رئيس كحكومة أو سلطة دينية أو جمعية أو حزب، أو شبه رئيس كزعيم أو عالم أو مخترع أو نابغة مبتكر من أي مركز من هذه المراكز، فإن حركة هذه الموجة تنتشر على جميع العقول الفردية، وتهزها كلها هزة واحدة، وتطبع فيها الفكرة نسخاً متعددة كما تطبع عبارتها على الورق، فكأن الفكرة فكرة عقل جماعة. للمزيد، ينظر: نيقولا حداد، فلسفة الوجود (وندسور، المملكة المتحدة: مؤسسة هندواي، 2014)، ص 79.

(40) زيجمونت باومان وكارلو باردوني، حالة الأزمة، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018)، ص 83.

(41) زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019)، ص 174.

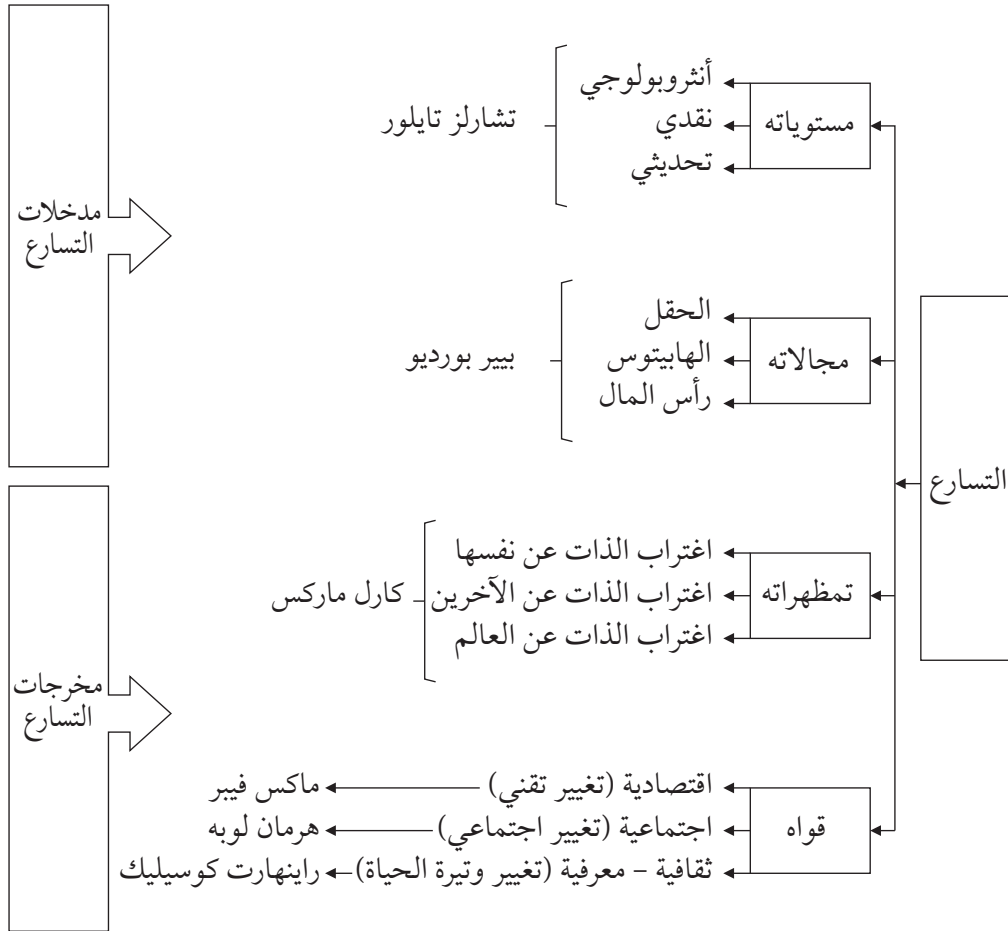
(42) Catherine Coquo, "Sociologie ou politique de l'accélération? Entretien avec Antoine Chollet," *Espace et Temps*, vol. 1, no. 16 (2016), pp. 59-65.

(43) عنوان القسم الثاني من كتاب: Rosa, *Accélération*, pp. 125-180.

وما بعدها وتمظهراتها السياسية والثقافية والاجتماعية والأنثروبولوجية مع تشارلز تايلور وبير بورديو (1930-2002) وكارل ماركس (1818-1883)، وماكس فيبر Max Weber (1864-1920) وهرمان لوبه Hermann Lübbe وراينهارت كوسيليك Reinhart Koselleck (1923-2006)<sup>(44)</sup>. ويقدم الشكل (1) تصور روزا لمستويات التسارع ومجالاته وتمظهراته وقواه في زمن الحداثة المتأخرة.

### الشكل (1)

التسارع: مستوياته ومجالاته وتمظهراته وقواه في زمن الحداثة المتأخرة



المصدر: من إعداد الباحث استنادًا إلى:

Hartmut Rosa, *Accélération: Une critique sociale du temps*, Didier Renault (trad.) (Paris: La Découverte, 2010); Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération: Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Thomas Chaumont (trad.) (Paris: La Découverte, 2012), p. 57.

(44) يتناول روزا في مقدمة كتاب التسارع: نقد اجتماعي للزمن بروز فكرة الزمن في أطروحات الحداثة وما بعد الحداثة، واستثمار مفهوم الزمن ضمن مشاريع النقد عند بورديو وكوزيليك وتايلور ولوبه وفيبر وماركس ووارنر برغمان Werner Bergmann خاصة كتابه المنظمات والمؤسسات والحركات *Organisationen, Institutionen, Bewegungen*.

ولتفسير كيفية اشتغال التسارع ضمن نطاق المدخلات (المستويات والمجالات)، يلجأ روزا إلى البحث في الطبيعة الأنثروبولوجية والنقدية والتحديثية لمستويات التسارع، مستفيداً من أعمال تايلور حول "تشكل الهوية الحديثة"<sup>(45)</sup> من أجل شرح الوقائع الاجتماعية ومناحي ارتباطها بالمرجعية الثقافية للمجتمعات. تمثل فكرة الأزمة الثقافية داخل المجتمعات المعاصرة (المجتمعات النفعية) نقطة الانطلاق في إعادة النظر في العقل باعتباره "هو الذي يحكم"<sup>(46)</sup> ويحدد ماهية العلاقات الممكنة مع العالم. ومن خلال الاستدانة النقدية نحو البنية الثقافية لمجتمعات الحداثة المتأخرة، وإشكالية التسارع وهيمنة التفسير الزمني لقضية السياسة والهوية، تكون أطروحة تايلور بمنزلة "تشخيص علاجي للحاضر"<sup>(47)</sup>. وقد شرح روزا أهمية هذه الأطروحة وراهنيتها في نص بعنوان "الهوية الذاتية والممارسة الاجتماعية: الفلسفة السياسية عند تشارلز تايلور"<sup>(48)</sup>، حيث يُبين جدوى الرهان الفلسفي على النماذج السلوكية داخل الفلسفة التحليلية كما يعرضها تايلور، ومن ثم إمكانية اكتشاف القدرة على وصف عمليات التسارع من خلال "البناء الشكلي الذي تحوزه أشكال لغة الحياة اليومية لتفسير السلوك الإنساني؛ إذ يتم النظر دوماً إلى إنجاز الفرد لتصرف ما، كعملية يكون القصد منها تحقيق غاية ذاتية أو الوصول إلى هدف منشود"<sup>(49)</sup>. وفي هذا المستوى، يُقرأ التسارع بوصفه عملية ثقافية - سلوكية ضمن دائرة المنطق الثقافي للممارسات اليومية المُعبّر عنها بوساطة أشكال التفاعل، ومن خلال عمليات التحيين اليومي للهوية وتقديم الذات بوساطة التقنية والأبعاد الزمنية للسياسة والثقافة. ولذلك تبرز أهمية مشروع تايلور، في علاقته بالذات والرغبات الإنسانية وتشكل الهوية، في الجانب المتصل بإمكانية النظر في علاقة التسارع والطلب المتزايد على الزمن، وهو ما سماه هاري فرانكفورت (1929-2023) بـ "رغبات الدرجة الأولى" و"رغبات الدرجة الثانية"<sup>(50)</sup> التي تشرح أسباب هيمنة التسارع وظروفها وسياقاتها في دوائر العلاقات الاجتماعية وفي علاقته بالذات والهوية في الحداثة المتأخرة.

أما عن مجالات التسارع، ونعني بها الحقل والهايتوس ورأس المال، فإن روزا يُبلور هذه المفاهيم لشرح كيفية بناء الاستراتيجيات الفردية في علاقاتها بالزمن والسعي الدائم نحو تحسين المركز الاجتماعي أو المحافظة عليه، وذلك انطلاقاً من الانتباه إلى اشتغال بورديو على "دمج مفاهيم الصراع الطبقي

(45) ينظر: تشارلز تايلور، منابع الذات: تكوين الهوية الحديثة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014).

(46) المرجع نفسه، ص 187.

(47) المرجع نفسه.

(48) ينظر:

Hartmut Rosa, "Personale Identität und soziale praxis: Die politische Philosophie Charles Taylor," PhD Dissertation, Humboldt University, Berlin, 1997.

(49) أكسل هونيث، الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية، ترجمة ياسر الصاروط (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 252.

(50) Harry Frankfurt, "Freedom of the will and the Concept of a Person," *Journal of Philosophy*, vol. 67, no. 1 (1971), pp. 5-20;

للمزيد حول أطروحة "رغبات الدرجة الأولى" و"رغبات الدرجة الثانية"، ينظر الفصل الحادي عشر في: هونيث، ص 247-268.

مع دراسة أشكال التعبير الرمزية في نظرية ثقافة الرأسمالية المتأخرة<sup>(51)</sup>. وإذا كان التسارع "محكومًا" بالبنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع الحديث<sup>(52)</sup>، فإن منطق لعبة الزمن الذي يشرح هايدغر من خلاله تمظهرات سطوة التقنية في زمن الحداثة، نجده يتطابق من جهة الفعل الغائي - الاستراتيجي مع المثال الذي يُقدّمه بورديو عن لعبة البلياردو أو البوكر التي تسمح لحظة النزاع الذي يتنافس فيه اللاعبون على رأس مال، موظفين رأس المال المُكتسب من جولات سابقة في النزاع<sup>(53)</sup>. ويلتقي زمن سطوة التقنية (هايدغر) بزمن اللعبة (بورديو) بمفهوم "لعبة الزيادة" الذي يصوغه روزا لشرح فكرة النمو والحركة، وأيضًا الزيادة الدائمة في الخيارات، وأطروحة "المنافسة" التي تعني تحقيق أداء أفضل واستثمار المزيد من الطاقات ضمن طابع تنافسي يفضي إلى ديناميكية غير محدودة<sup>(54)</sup>. ويشرح هذا الالتقاء والتقاطع بين زمن اللعب وزمن التقنية بزمن المنافسة، خطورة التسارع بوصفه محرّكًا للصراع داخل الحقل ومستهلكًا لرأس المال الثقافي والرمزي للأفراد، وأيضًا تعبيرًا سياسيًا وثقافيًا واجتماعيًا عن هابيتوس جماعي يُكتف من جهة التفسير الفلسفي أسباب تزايد الطلب على الزمن ويشرح من جهة أخرى مكان الصراع على المكانة داخل الحقل، الذي لا يعني بالضرورة صراع ذاتٍ ضدّ أخرى، بل يدل على صراع الذات ضدّ ندرة الموارد الزمنية وتسارع إيقاعات الحياة.

وفيما يهم مخرجات التسارع من حيث التمظهرات والقوى، تُقدّم أطروحة الاغتراب ضمن أبعادها أو مجالاتها الثلاثة، وفقًا لكارل ماركس (اغتراب الذات عن نفسها، واغتراب الذات عن الآخرين، واغتراب الذات عن العالم)، شرحًا للتحوّلات الطارئة على علاقة الذات بالعالم؛ أي التحوّلات التي عُمّمت على مكونات الثقافة، وأيضًا تفسيرًا لمظاهر هيمنة التقنية التي شوّهت الأنظمة الثقافية للفعل أو كما يُحدّدها هابرماس في المجال العلمي والقانوني والجمالي. ويُعيد بردايم الاغتراب في حالة المجتمعات المتأخرة صوغ السؤال حول راهنية النظرية النقدية في محاولة لإنقاذ أنطولوجيا العلاقات بين الذات والعالم والأشياء. وفي هذا السياق، يُعيد روزا توظيف أطروحة هابرماس حول "الارتباط بين البنى الفوقية والبنى التحتية في الأطوار الحاسمة عندما ينتقل مجتمعٌ ما إلى مستوى جديد للتحرر"<sup>(55)</sup>؛ بمعنى كيفية موضعة مفهوم الاغتراب باعتباره حالة Zustand ووضعًا Setzen؛ أي حالة وصفية لمجتمعات الحداثة المتأخرة، ووضعًا سياسيًا وثقافيًا للذات التي تتعرّض لـ "آليات إنتاج أشكال من الاغتراب الاجتماعي"<sup>(56)</sup>.

(51) المرجع نفسه، ص 200.

(52) كمال بومنيّر، التسارع، الاغتراب والتصادي: قراءة في فكر هارتموت روزا (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية، 2022)، ص 13.

(53) ينظر:

Pierre Bourdieu, *La Distinction: Critique sociale du jugement* (Paris: Les Edition de Minuit, 1979).

(54) Hartmut Rosa, *Remède à l'accélération*, Alexandre Lacroix (trad.) (Paris: Philosophie Magazine, 2018), pp. 27–35.

(55) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد (دمشق: دار الحوار، 2002)، ص 80.

(56) Ferri Fabian, "L'accélération comme moteur de l'aliénation," *Mouvements: Des idées et des luttes*, 15/7/2012, accessed on 30/8/2024, at: <https://bit.ly/3Z6D9Ij>

إن هذه الاستعادة المزدوجة لإشكالية الثقافة والسياسة داخل مجتمعات الحداثة المتأخرة، تفيد براهنية البحث في الطاقة التحريرية للعلم وكيفية انفصاله عن براءته الأيديولوجية وفق هابرماس، و"ضباع العقل العلمي في التقنية؛ ما جعل الخطاب الأداتي يغوص في أغوار بوتقة مغلقة ودوغمائية مكبلة بالمصادر العلمية"<sup>(57)</sup>. وتعني هذه الاستعادة، أيضًا، استمرارية المشروع النقدي لمخرجات الحداثة في حالتها/ وضعيتها المتأخرة، وعند نقاط تمفصل الزمن الذي أصبح المُحدّد لعلاقتنا بالأشياء، والاعتراب بما هو تعبير أنطولوجي عن الصراع بين الرغبة في التحرر من جهة، ومحاولة "عزل أنطولوجيا العلاقات الاجتماعية عن أشكال الإنتاج"<sup>(58)</sup> من جهة أخرى. وتفتح هذه المحاولة على اختبار القدرة على إمكانية التعويل على "نشاط" التحرر في إطار توفير شرط "استقلالية الإنسان التي تتطور دائمًا على أساس تجربة وموقف تجاه العالم الذي يتشكّل على المستويات العاطفية والوجودية والمادية والبدنية والاجتماعية والاقتصادية"<sup>(59)</sup>. واختبارًا لهذه الإمكانية، يقدّم روزا في الفصل الرابع عشر من كتابه *الاعتراب والتسارع* نقدًا إيتيقيًا للرأسمالية عبر طرح السؤال حول العلاقة بين التسارع الاجتماعي والاعتراب *Entfremdung*<sup>(60)</sup> في صوره المتصلة بالعلاقة مع الفضاء والأشياء والأفعال الإنسانية والزمن والذات والآخرين<sup>(61)</sup>. وقد تبلور هذا النقد الإيتيقي للاعتراب ضمن مشروع النظرية النقدية<sup>(62)</sup> الذي أضاف من خلاله روزا فكرة البنية الجديدة للزمن، وشرح كيفية تمثّل الاعتراب بفعل التسارع. ويؤصّل روزا من خلال هذا النقد لمجالات الاعتراب وفق القراءة الماركسية لعلاقات الإنتاج (الاعتراب عن العالم والآخرين، واعتراب الذات عن نفسها)، لمجالات أخرى للاعتراب تنطلق من زاويتين رئيسيتين؛ تتعلق الزاوية الأولى بإعادة بناء النظرية النقدية "من وجهة نظر موحدة للأمراض الاجتماعية في الوقت الذي أصبح فيه الزمن يتسارع ويمارس ضغطًا متزايدًا على حياتنا العادية"<sup>(63)</sup>. أما الزاوية الثانية فتهم ما أصبح يعنيه الاعتراب من حيث الدلالات والمجالات انطلاقًا من تأثير التسارع الذي يشمل علاقات الإنتاج في زمن الحداثة المتأخرة. وبذلك، تُضاف مجالات أخرى للاعتراب تهمّ الفضاء والزمن والأفعال الإنسانية.

يشغل روزا على مجالات الاعتراب وفق الرؤية الماركسية، لكنه يدمج البعد الزمني في علاقة ببروز

(57) Pierre Burgelin, "Martin Heidegger, qu'appelle-t-on pensé?" *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, vol. 1, no. 1 (1959), pp. 93–94.

(58) Karl Marx, "Critique de l'économie politique," Maurice Husson (trad.) (Paris: Éditions A. Frank, 1859), accessed on 30/8/2024, at: <https://bit.ly/4dGOxip>

(59) Rosa, *Résonance*, pp. 36–39.

(60) يستعمل روزا كلمة *Entfremdung* عوضًا عن كلمة *Entäusserung*. وهو يختلف في هذا عن استعمال هيجل في كتاب *مبادئ فلسفة الحق* (1820) لكلمة *Entäusserung*، بديلًا من *Entfremdung*، حيث تُشير كلمة *Entäusserung* إلى معاني نقل الملكية، كما أن لها دلالات اشتقاقية تتصل بمعنى الأجنبي أو الغريب *Fremd*. للمزيد، ينظر:

Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

(61) ينظر: Rosa, *Aliénation et accélération*, pp. 114–123.

(62) Hartmut Rosa, "On Defining the Good Life: Liberal Freedom and Capitalist Necessity," *Constellations*, vol. 5, no. 2 (1998), pp. 201–214.

(63) Fabian.



التسارع وتغلغله ضمن علاقة الذات بنفسها وبالعالم وبالأخرين، ومن دون "طرح السؤال حول منطق التغيير الزمني إن كان ذا طبيعة اقتصادية أم لا"<sup>(64)</sup>. ولا يعني عدم طرح السؤال حول جدلية الاقتصاد والزمن، نفي الطابع الاقتصادي للزمن في الحداثة المتأخرة، إلا أن استنفاد الإجابة في طبيعتها الاقتصادية قد يُعيد استحضار مسألة قيمة الزمن في علاقاتها بالبنية الثقافية للمجتمعات والأفراد، ومن ثم اختزال التسارع في دوائر علاقات الإنتاج فحسب من منظور ماركسي. ووفق أطروحة روزا، يعمل الاغتراب بوصفه مؤشراً على تحولات في الأنماط الاجتماعية لعلاقات الإنتاج، و"زيادة في وتيرة التغيير الاجتماعي، أي ما يخص أنماط الترابط الاجتماعي وأشكال الممارسة الاجتماعية"<sup>(65)</sup>. يقدم الجدول (1) مجالات الاغتراب وفقاً لماركس وإضافات روزا.

### الجدول (1)

#### تحولات مجالات الاغتراب في الحداثة المتأخرة (ماركس وروزا)

| هارتموت روزا      | كارل ماركس | الاغتراب |
|-------------------|------------|----------|
| الذات             | الذات      |          |
| العالم            | العالم     |          |
| الأشياء           | الأشياء    |          |
| الزمن             | الأشياء    |          |
| الأفعال الإنسانية |            |          |

المصدر: من إعداد الباحث استناداً إلى:

Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération: Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Thomas Chaumont (trad.) (Paris: La Découverte, 2012), pp. 114–123.

لا يقتصر الاغتراب في مظهراته وفقاً لروزا على الذات والأخرين والعالم، بل أصبح الزمن والفضاء والأفعال الإنسانية مؤلّقات لقوى تشهد تحولات وظيفية في زمن الحداثة المتأخرة؛ وهي القوى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية - المعرفية. وتمثل هذه القوى أحد مخرجات التسارع في زمن الحداثة المتأخرة، لكنها تعبّر، من جهة الدلالات الفلسفية وأنطولوجيا الزمن، عن إشكاليات الحداثة المتأخرة ومساائل ذات طابع عملي تؤدي الوظائف نفسها التي كانت تؤديها في الماضي، ونعني بها البيروقراطية وإنتاج المعرفة والعلمنة، لكنها تحوّلت وفقاً لروزا إلى إشكاليات تشق مجتمعات الحداثة المتأخرة، وتشمل البنية السياسية والثقافية والاجتماعية. وسوف يمتد تأثير التسارع من إشكالية البحث في فينومينولوجيا الزمن في الحداثة المتأخرة، إلى أسئلة العقلنة والبيروقراطية مع ماكس فيبر، وجدال

(64) Rosa, *Aliénation*, p. 115.

(65) Fabian.

الاجتماعي وتحولاته وفقًا لهرمان لوبه Hermann Hoppe والإحراج الإيتيقي حول قضية الثقافي والمعرفي وتحولات الآفاق الزمنية في الماضي والمستقبل، استنادًا إلى فرضية راينهارت كوسيليك.

### 1. الإشكالية السياسية للحدث المتأخرة: التسارع بوصفه شكلًا جديدًا من أشكال التوتاليتارية

تجد الإشكالية السياسية راهنتها في ظل أزمات الحداثة المتأخرة من خلال هيمنة التسارع وجدلية العلاقة بين السياسة والزمن. ونتيجةً لهذه التحولات، أصبح "التسارع الاجتماعي قوة توتاليتارية داخلية في الحداثة المتأخرة والمجتمعات الحديثة"<sup>(66)</sup>. وضمن هذا التحول المعياري للسياسة بفعل هيمنة التسارع، يستعيد روزا فحص شروط الحياة الجيدة ورهاناتها واختبار المداخل النظرية التي تؤمن الحرية الجديدة. ولا يقتصر مفهوم التوتاليتارية في مشروع روزا النقدي على مدلوله السياسي، بل يشمل السؤال عن قواعد اللعب الجديدة وإشكالية السياسة بين ما يجب أن تكون عليه طبيعة القرار السياسي من جهة، وتأثير الزمن في صناعة القرار وإمكانية الإجابة عن سؤال "ماذا يجب أن يكون عليه الإنسان حتى يكون النظام السياسي قابلاً للعيش؟" من جهة أخرى<sup>(67)</sup>. وإذا كانت جذور الهيمنة والتحويل العقلاني لأنماط العلاقات الاجتماعية بفعل البيروقراطية، سواء أكانت، وفقًا لفير، عقلانية شكلانية تتعلق بدرجة حساب الأفعال، أم عقلانية مادية تتعلق بالقيم التي تُوجه تصرفات الفاعلين<sup>(68)</sup>، فإن التنظيم البيروقراطي للعمل والسياسة خلق هيمنة يمكن وصفها بالتوتاليتارية استنادًا إلى أربعة شروط. يتعلق الأول بقدرة "الهيمنة على فرض ضغط على إرادة الذات وأفعالها"<sup>(69)</sup>، ويتمحور الثاني حول "استحالة التخلص من هذه الهيمنة"<sup>(70)</sup>، ويشمل الثالث "تمدد الهيمنة إلى جميع مجالات الحياة الاجتماعية"<sup>(71)</sup>، وينسحب الرابع على معنى "صعوبة أو استحالة نقد أو مواجهة هذه الهيمنة"<sup>(72)</sup>.

تتعلق دلالات الهيمنة وفقًا لهذه الشروط التي يقدمها روزا بمعاني الفرض والاستحالة، والتمدد، وصعوبة المواجهة والنقد، وتحدد بوصفها أعراضًا تدل على أن "المجتمع هو مشروع يُنظم سياسيًا تحت تأثير الزمن"<sup>(73)</sup>، وبذلك، سوف تظهر التوتاليتارية من خلال القرارات السياسية وتناقضات الزمن السياسي، وفقًا لأطروحة روزا حول التوتاليتارية والتسارع، التي يبينها الشكل (2).

(66) Rosa, *Aliénation*, p. 84.

(67) ينظر:

John Lucas, *Principles of Politics* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1985).

(68) هابرماس، ص 45.

(69) Rosa, *Aliénation*, p. 84.

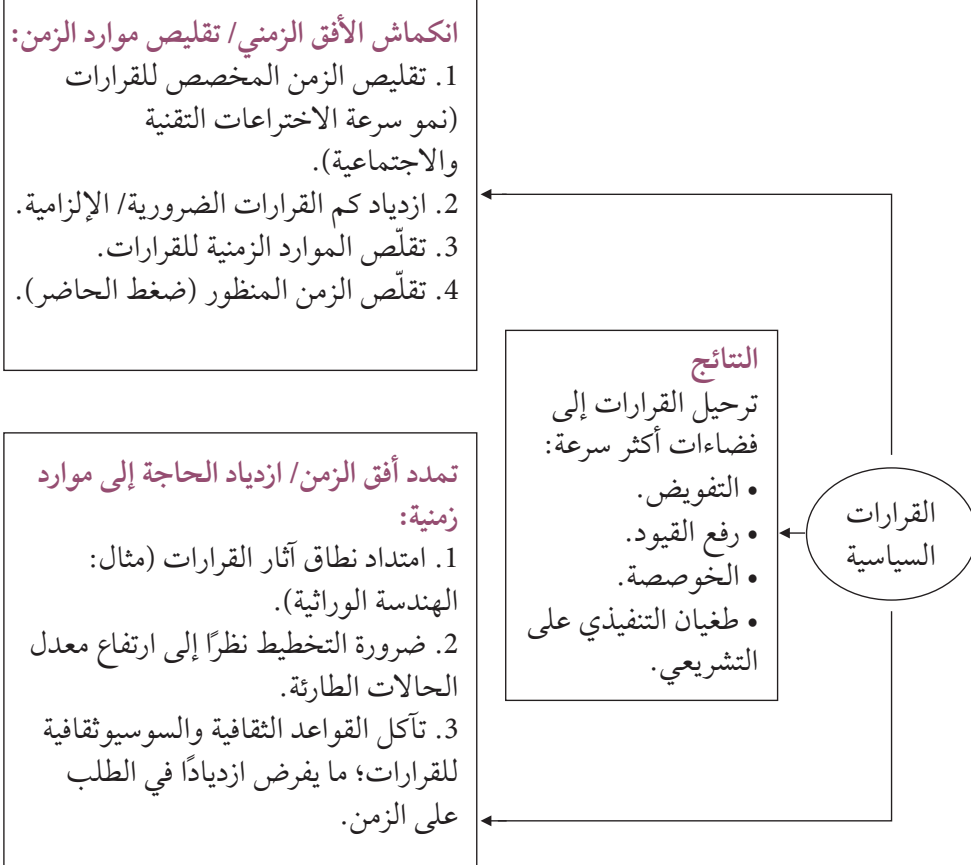
(70) Ibid.

(71) Ibid.

(72) Ibid.

(73) Rosa, *Accélération*, p. 307.

## الشكل (2) تناقضات الزمن السياسي



المصدر: من إعداد الباحث استناداً إلى: Rosa, *Accélération*, p. 320.

لا تنفصل تناقضات الزمن السياسي عن الفعل الذي يكتسي طابعاً استراتيجياً يتعلق بالاقتصاد والسياسة وإدارة الزمن في الحداثة المتأخرة. وحيث يبرز المفهوم المزدوج للعقلانية الأدائية التي تجمع، وفقاً لبارسونز، بين العالم المعيش وعالم النسق، فإن أولوية الفعل على النسق في أطروحة فيبر تعني أن قوّة النشاط العقلاني (الاقتصاد والسياسة) ستحلان في الحداثة المتأخرة، وبفعل تواليات التسارع، محلّ التزامية الديني والاقتصادي<sup>(74)</sup> التي يعرضها فيبر في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (1904). ويُحيّن هذا التزامن بين الاقتصادي والسياسي الانشغال بمسألة التأثير السببي في سلوك الأفراد في ظل التغيير التقني الذي ينسحب على المكونات الثلاثة للعالم المعيش، وهي: "النماذج الثقافية،

(74) للمزيد ينظر: لوران فلوري، ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلد (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008)؛

Wilhelm Hennis, *La problématique de Max Weber* (Paris: PUF, 1996).

والأنظمة المشروعة، وبيانات الشخصية<sup>(75)</sup>. وفي ظل تمدد أفق الزمن وازدياد الحاجة إلى موارد زمنية من ناحية، وتسريع القرار السياسي من خلال تقليص الموارد الزمنية لكل قرار من ناحية أخرى، يظهر الزمن بوصفه نظام هيمنة يتحوّل بفعل التسارع إلى شكل من أشكال التوتاليتارية التي بقدر ما تعمل على إبراز العلم والسياسة بوصفهما حرفة Wissenschaft als Beruf/ Politik als Beruf<sup>(76)</sup>، فإنها تخلق من جهة العرض الأنطولوجي للزمن ما يمكن تسميته بالفضاء السياسي للتسارع Accépolitosphère<sup>(77)</sup>؛ إذ يصبح الزمن السياسي محكومًا بالتسارع ضمن فضاء وتعريف جديدين للسياسة وللفضاء السياسي في زمن الحداثة المتأخرة.

يؤثر هذا الشكل من التوتاليتارية في دلالات الثقافة وتمظهراتها في زمن الحداثة المتأخرة، من جانب اختفاء الأشكال التقليدية للإنتاج الثقافي، وتعطيل المحرك السوسيوثقافي للمجتمعات والأفراد.

## 2. التسارع والإشكالية الثقافية للحداثة المتأخرة

تمثل مسألة الثقافة أحد أضلع ثالوث ما يطلق عليه روزا مستويات التسارع، إضافةً إلى التسارع التقني وتسارع وتيرة الحياة الاجتماعية، تعيش مجتمعات الحداثة المتأخرة على وقع تسارع في التغيير الاجتماعي؛ إذ أصبحت هذه المجتمعات تخضع لضغط الحاضر Gegenwartsschrumpfung، وفقًا لهرمان لوبه<sup>(78)</sup>. ويشرح روزا تموضع الثقافة وتحولاتها في سيرورة التحديث وضغط الحاضر اللذين يشملان مجتمعات الحداثة المتأخرة. ومن خلال عملية الضغط التي يمارسها زمن الحاضر على تجربة التفاعل بين الماضي والمستقبل باعتباره الأفق الزمني لتلك التجربة، فإنه يدمج التسارع في مشروع الإنتاج الاقتصادي ومؤشرات الاستهلاك للتقنية ومخرجاتها. وإذا كان "التسارع ينطلق من فعل الاقتصاد والتقنية وتأثيرهما، فإنه أصبح ذا بعد ثقافي لارتباطه بالإنتاج والاستهلاك"<sup>(79)</sup>، وكذلك تجد قوى التسارع في الثقافة أحد تمظهراتها الاجتماعية. ويُعرف روزا حالة التغيير الاجتماعي، الذي ينطبع بمسألة الثقافة والعلاقة بين الاقتصاد وتكوّن أنماط جديدة من الثقافة، بأنها "وضعية الحاجات ذات الخصوصية الثقافية"<sup>(80)</sup>، وهي الوضعية التي يشير روزا إلى تماثلها، من حيث الدلالات، مع أطروحة فيبر حول الاقتصاد الرأسمالي والأخلاق البروتستانتية، أو المنظومة الثقافية التي تشكّلت ضمن التقاطع بين الاقتصاد والدين في زمن صعود الرأسمالية. وبذلك، تكون الثقافة بنية فورية للاقتصاد ومحركاته التقنية ومستوياته ذات الصلة بالتسارع.

(75) Jean-Marc Durand-Gassel, "Pensée post métaphysique et critique des conservatismes chez Habermas," *Cités*, vol. 2, no. 78 (2019), pp. 23-40.

(76) ينظر: ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011).

(77) تتكوّن Accépolitosphère من الأحرف الثلاثة الأولى من الترجمة الفرنسية للمفردات التالية: التسارع Accélération والسياسة Politique والفضاء Sphère، ونقصد بها الفضاء السياسي للتسارع، وذلك استنادًا إلى أطروحة روزا حول التوتاليتارية بوصفها شكلًا جديدًا من أشكال التسارع، والتحولات التي طرأت على عملية إنتاج القرار السياسي وآثاره في المستويين الاجتماعي والاقتصادي.

(78) ينظر:

Hermann Lubbe, *Employment and Transfert of Technology* (London: Springer Verlag, 1986).

(79) Rosa, *Accélération*, p. 215.

(80) Ibid., p. 216.

وفي إطار ما يمكن اعتباره تحيياً نسقياً لفينومينولوجيا العلاقة بين الذات والموضوع، وأنطولوجيا العقلانية الأداتية، يُعيد روزا استرجاع مشروع الثقافة ضمن أطروحته النقدية للتسارع وإشكالية الثقافة في الحداثة المتأخرة، مستفيداً من قراءة الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت للمسألة الثقافية ومشروع الحداثة ومخرجاتها. ومن خلال العرض النقدي الذي صاغه ماركوزه لما سماه في دراسته "من الأنطولوجيا إلى التقنية: اتجاهات المجتمع الصناعي" بالكلية التكنولوجية واستحالة ترميم التوتر بين الذات والموضوع في ظل سيطرة البعد الواحد<sup>(81)</sup>، فإن أزمة الثقافة في زمن الحداثة ستعيد إنتاج نفسها في زمن الحداثة المتأخرة باعتبارها جزءاً من أزمة السياسة والتقنية والزمن، مثلما كانت جزءاً من أزمة العلوم الأوروبية، التي تتمظهر وفق إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938) لا بوصفها أزمة "تمسّ العلم المتخصص في نجاحاته النظرية والعملية، لكنها تهزّ كل معنى حقيقي في الأعماق"<sup>(82)</sup>. كما أن فقدان العبق Aura في زمن الاستنساخ الآلي<sup>(83)</sup> والاختفاء الممنهج لوظيفة الثقافة تحت تأثير التسارع، ساهما في تصدّع معايير الحياة الناجحة والارتداد عن الحرية و"اتساع المسافة بيننا وبين الأشياء"<sup>(84)</sup>؛ ما حوّل الثقافة، تحت تأثير التسارع، إلى إشكالية في زمن الحداثة المتأخرة، وساهم في تعميق أزمة التفاعل الاجتماعي أو الاعتراف بوصفه نسياً للتشيؤ وفقاً لهونيث، أو التصادي بوصفه تجربة من تجارب الاعتراف في مشروع روزا النقدي.

### 3. التسارع وإشكالية الاعتراف بوصفه تجربة من تجارب التصادي: في نقد شروط الاعتراف الاجتماعي

يُعيد روزا البحث في الشروط الاجتماعية للاعتراف وضمن التمهصل Articulation مع التسارع بوصفه التعبير السياسي والاجتماعي والثقافي لمجتمعات الحداثة المتأخرة. وفي سياق هذا النقد والتحيين النظري لمفهوم الاعتراف، يبحث روزا في الفصل الثامن من كتابه الاعتراب والتسارع في إمكانات التأصيل الاجتماعي "لنظرية نقدية في الاعتراف [...] تأخذ في الاعتبار آثار التسارع الاجتماعي وأسبابه"<sup>(85)</sup>. وإذا كان هونيث يقيم مقارنة بين التشيؤ والمشاركة الملزمة<sup>(86)</sup>، انطلاقاً من أن التشيؤ يعني فقدان الاعتراف

(81) Herbert Marcuse, "De l'ontologie à la Technologie: Les tendances de la société industrielle," *Revue Arguments*, vol. 4, no. 18 (1960), pp. 54-59.

(82) إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 53.

(83) يكتب بنيامين في نص ظهرت نسخته الأولى في عام 1935 بعنوان "العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي"، حول قلب السمة الرئيسة للفن تحت تأثير انتشار الوسائل الجديدة للنشر والتوزيع مثل السينما والتصوير الفوتوغرافي. ويُعرّف "العبق" بأنه "الظاهرة المُتفردة بقيام مسافة تفصل بيننا وبين الشيء مهما قصُرت تلك المسافة". ينظر: والتر بنيامين، العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي، ترجمة سيزا قاسم، شهادات وقضايا (دمشق: مؤسسة عيال للدراسات والنشر، 1991)، ص 242.

(84) المرجع نفسه.

(85) Rosa, *Aliénation*, p. 79.

(86) للمزيد حول مفهوم "المشاركة الملزمة"، ينظر: مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012).

وغياب العدالة<sup>(87)</sup>، فإن هذه المشاركة أصبحت تخضع، في الحادثة المتأخرة، لما سماه روزا "بلعبة السرعة التي تُلغي إمكانية الشعور باللاعادلة"<sup>(88)</sup>، والتي لم تعد ترتبط بمسائل التوزيع، بل بتعميم الرغبة في النجاح La réussite والتنافس عليه بوصفه شرطاً رئيساً من شروط التراتبية الاجتماعية والتصنيف الهرمي للمكانة الاجتماعية. ويشير روزا إلى الأنماط الجديدة للاستهلاك والمنافسة والاختراع والتسابق من أجل الفوز بالمكانة الاجتماعية في الحادثة المتأخرة، التي خلقت أشكالاً مستحدثة من التفاعل بين الأفراد وداخل النسق الاجتماعي المحكوم بالتسارع والمنافسة، حيث ينسحب مفهوم التسابق على مجالات الفن والرياضة والسياسة وعلى النخب الأكاديمية والباحثين وغيرهم<sup>(89)</sup>؛ ما حوّل الصراع من أجل الاعتراف من دائرة الصراع ضد الهيمنة واللاعادلة والظلم الاجتماعي، إلى مدار "لعبة الزمن بحكم أننا أصبحنا نحظى بالتقدير الاجتماعي من خلال منطق المسابقة والنجاح، وحيث أصبح مفهوم السرعة يتقاطع مع مطلب الاعتراف في مجتمعات الحادثة المتأخرة"<sup>(90)</sup>.

لا يعني اقتحام الزمن لدائرة العلاقات البيّناتية وتحويله لأنماط التفاعل داخل النسق، التخلي عن الشرط الاجتماعي لمطلب الاعتراف الذي يعمل بوصفه تعويضاً إتيقيّاً عن "التراجع الأخلاقي والقيمي في ظل ضغط مبدأ تحقيق الذات الذي خلق أمراضاً جديدة من قبيل الإحساس بالفراغ الداخلي والعدمية والقلق [...] التي أجبرت الناس على التفكير في أنفسهم كمواضع معروضة للبيع دائماً"<sup>(91)</sup>. إن هذه "الندرة" الإتيقية لمفهوم الحياة الجيدة، والإحساس بالوجود داخل "مجتمعات تنافسية تُغذي قوة التسارع الاجتماعي، وتزيد من سرعة التغيير الاجتماعي"<sup>(92)</sup>؛ ما يدفع إلى القيام بنقد معياري لتحولات الذات والهوية والتفاعل ضمن دائرة الانتقال من الاجتماعي إلى التقني - الافتراضي، وربما مراجعات أنطولوجية لدلالات الحرية والبنية الوظيفية لدوائر التفاعل بين ما هو واقعي - اجتماعي، وما هو افتراضي - عرضي ومتسارع في الزمن.

وانطلاقاً من هذا التأطير النظري للملامح السوسيو فلسفية لمشروع روزا النقدي، والتعرض لنقاط التقاطع بين التسارع والسؤال الأنطولوجي حول الزمن، وما أثاره التسارع من إشكاليات تشق مجتمعات الحادثة المتأخرة، تظهر مفاهيم الهوية الثقافية والعالم الافتراضي والاعتراف ومطلب الحرية في ملامح جديدة وأدوار مستحدثة نتيجة لتلك الإشكاليات والتصدعات البنيوية، التي ستعرض لدلالاتها على نحو مُعمق في المبحثين الثاني والثالث من الدراسة، في محاولة لإبراز الحدود السوسيو-أنثروبولوجية والنفسية للملامح الجديدة لتلك المفاهيم في الحادثة المتأخرة.

(87) ناقشنا على نحو أكثر تفصيلاً مسألة التحيين النسقي لمفهوم الاعتراف عند هونيث في دراستنا: محمد العربي العياري، "الفضاء العمومي وسؤال الحرية: جدل هابرماس وهونيث وفريزر"، تبين، مج 11، العدد 44 (ربيع 2023)، ص 35-66.

(88) Rosa, *Aliénation*, p. 79.

(89) Ibid., pp. 34-38.

(90) Ibid., p. 79.

(91) "حوار مع الفيلسوف الألماني أكسيل هونيث: الصراع مع القيم العالمية مغامرة ناقصة"، ترجمة نور الدين علوش، مؤنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2020/1/11، شوه في 2024/8/30، في: <https://bit.ly/3g5x36m>

(92) Rosa, *Aliénation*, p. 83.



## ثانيًا: الدلالات السوسيو فلسفية للتسارع التقني

يجد مفهوم التسارع مبرراته الأنطولوجية في كتابات روزا انطلاقًا من تشخيصه "لتجربة جديدة في أفق الحداثة، تتكثف في الشعور بفقدان الزمن"<sup>(93)</sup>. وتظهر هذه التجربة في دلالاتها الفلسفية بوصفها سيرورة تقنية تُعبّر، من وجهة نظر العقلانية الغربية، عن أزمات العقل الأداتي، وتحسبًا سوسيوثقافيًا لأطراف هذه العقلانية التي تحوّلت إلى نموذج مشوّه لأشكال التوازن. ويبدو الطلب على الزمن السمة الرئيسة لإنسان الحداثة المتأخرة، حيث إن "التحوّل الذي عرفته المجتمعات الغربية قد تجاوز عتبة معيّنة منذ سنوات عديدة؛ ما يعني أنّ بنيتها الأساسية التي كانت متوافقة مع التسارع أصبحت متعارضة معها"<sup>(94)</sup>. لذلك يسود اعتقاد مفاده أن "كل الظواهر الاجتماعية يمكن أن تكون موضوعًا لإعادة البناء والتنظيم الزمني"<sup>(95)</sup>. ويفتح هذا الطلب المُلح على الزمن وما يمكن اعتباره ورشةً لهندسة تنظيم اجتماعي جديد، على رؤية مغايرة للنسق وللديناميكية الاجتماعية، ويفتح أيضًا على إعادة موضوعة الذات ضمن العالم المعيش. ويكتف هذا التفكيك لأزمة الحداثة المتأخرة، من وجهة نظر روزا، جدلية التقنية والمجتمع، لا من جهة البحث في التركيبات الممكنة Syntheses لهذين المفهومين فحسب، بل من جهة تحديد المضامين السوسيو فلسفية التي تُنتجها مصفوفة العلاقات الاجتماعية والثقافية وتأثيرها في علاقات الذات والموضوع أيضًا. وإذا كانت الذات في زمن الحداثة المتأخرة تزرع تحت "ضغط الحاضر" بتعبير لوبه<sup>(96)</sup>، فإن هذا "الحاضر" لم يعد، بفعل التسارع، فضاءً للتجربة الإنسانية الأولية، بل إن "الزمن الحاضر أصبح يتقلّص ضمن الأبعاد السياسية والمهنية والتقنية والفنية"<sup>(97)</sup>. ويصبح مفهوم التسارع، انطلاقًا من دلالاته الفيزيائية التي تعني معدل تغيّر سرعة جسم ما بالنسبة إلى الزمن، أو معدل تغيّر السرعة المتجهة في فترة زمنية محددة من حيث الاتجاه والسرعة، تحديدًا فلسفيًا لأشكال التفاعل الاجتماعي وتعبيرًا اجتماعيًا عن سرعة الانتقال ضمن نسق التفاعلات الممكنة.

يشدّد روزا على أن "التسارع يعمل داخل البنى الاجتماعية"<sup>(98)</sup>، كما يعمل مع الذات بوصفها عنصر هذا التفاعل؛ ما يفرض التساؤل عن العلاقة مع المكان في ظل تغيّرات الاتجاهات والسرعة، وأيضًا عن الارتباط بالمكان بوصفه إما فضاءً للتفاعلات والعلاقات الاجتماعية، وإما إطارًا لإعادة اختبار تجربة التفكير في الذات داخل الوجود بما هو شرط للتفكير ونتيجة له في الوقت نفسه. ويُعاد تبويب "الكوجيتو" بما هو سؤال حول الذات والوجود، والذي يعني أنطولوجيًا أنني موجود في مكان ما بصفتي أفكر، أو أنني أفكر في إمكانية الوجود (وجودي) انطلاقًا من مكان ما وفيه.

(93) Ibid., p. 28.

(94) Coquio.

(95) Rosa, *Accélération*, p. 13.

(96) Lubbe.

(97) Rosa, *Aliénation et Accélération*, p. 21.

(98) Jean Vétrano, "La logique d'accélération s'empare de notre esprit et de notre corps," *Revue projet*, vol. 6, no. 355 (2016), p. 6.

ومع طغيان أطروحة الطلب المتزايد على الزمن والشعور بضيق الوقت وعدم الاكتفاء منه أحياناً، يتّضح أن هذا التقيد بالمكان لم يُعد يحظى بالوجاهة الإستيمولوجية في زمن الحداثة المتأخرة، ليرتجع لصالح موضوعة السؤال الأيديولوجي عن الزمن، باعتباره تحوّل إلى سلطة تحدّد أفق الممكن في حالة المجتمعات المعاصرة "التي لا يمكنها أن تكون مستقرة وتُعيد إنتاج نُظمها إلا متى كانت في حالة حركة" (99). ويُستدل على ذلك من خلال النظر في كيفية مساهمة التقنية في دورة إعادة الإنتاج التي تخضع لها النظم الاجتماعية، تحت تأثير التسارع التقني و"المجاعة الزمنية" *Famine temporelle* (100). ويوضح روزا تمظهرات هذه الأيديولوجيا الجديدة، ونعني بها هيمنة التقنية، من خلال العودة إلى تمظهرات الحياة اليومية التي تغطي عليها التقنيات الحديثة، وعمليات الابتكار وما يُعرف بالأجيال ضمن دائرة التطوّر التكنولوجي. وتعمل هذه الهيمنة على "انكماش الزمن الحاضر" الذي يعني تقلص الرابطة الزمنية بالمكان، بفعل "ضغط الحاضر" بوصفه نوعاً من تمظهرات تسارع التغيّر الاجتماعي، وتحوّل الزمن إلى مادة أولية يجري استهلاكها كبقية المواد الأخرى ضمن دائرة تسارع النسق الاجتماعي (101). وتعبّر "هذه الحاجة الجديدة إلى السرعة" (102) عن نوع من أنواع إعادة إحياء أسطورة التقنية (103) ضمن أنساق لا تصمد أمام التسارع "الذي يطيحها ويرمي بها إلى الذوبان" (104). وستكون هذه الأنساق خاضعة لمنطق التحولات الاجتماعية، واستبدال الافتراضي بالاجتماعي تعبيراً عن ثقافة جديدة سائلة، تغطي على سمات العالم المعيش.

### 1. بردايم التسارع وتحولات العالم الاجتماعي

يشعر الفاعلون داخل العالم الاجتماعي، وفقاً لروزا، بالحاجة إلى الزمن وبالاغتراب عن المكان (105)؛ إذ لم نعد "في زمن الحداثة المتأخرة في حاجة إلى أن يكون الآخر قريباً منا فيزيائياً" (106)؛ ما يعني أن العمليات الاجتماعية يمكن أن تصير داخل فضاءات لامكانية. وتُوضع هذه العلاقات الجديدة بالمكان، الذات ضمن أشكال جديدة من الاغتراب تتعلق بالزمان والمكان والأفعال والأشياء، وبالعلاقة بالآخر بوصفه هناك في لحظة ما عابرة ومؤقتة. ويعتمد روزا على مفهوم الاغتراب في عملية تحيين نسقي من خارج استعمالاته الاقتصادية والسيكولوجية والسياسية التي وردت ضمن الأدبيات الماركسية، أو تجربة الجيلين الأول والثاني لمدرسة فرانكفورت، وحتى الجيل الثالث مع هونيث في علاقة بالاقرار، لتقع موضوعة هذا المفهوم ضمن دائرة العلاقات بين الأنساق واستناداً "إلى تأويل للثقافة يهدف إلى وصف المجتمع

(99) Ibid.

(100) Rosa, *Aliénation*, p. 21.

(101) Ibid.

(102) Ibid., p. 29.

(103) مثلت أسطورة التقنية والأدائية المفرطة جوهر النقد في أعمال الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، وتحديداً أعمال ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895-1973) وأدورنو، في كتابهما المشترك *جدل التنوير* (1944)، ينظر: ماكس هوركهايمر وثيرودور ف. أدورنو، *جدل التنوير: شذرات فلسفية*، ترجمة جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006).

(104) Rosa, *Aliénation*, p. 20.

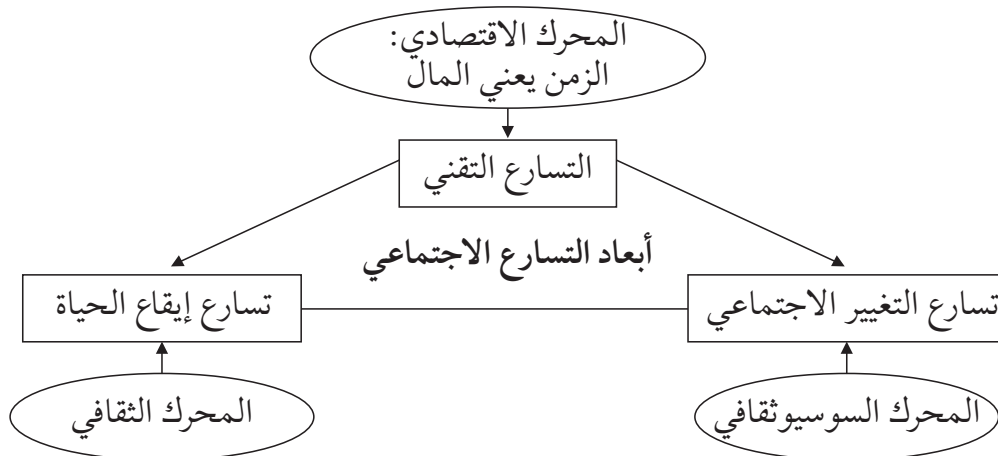
(105) Ibid.

(106) Paul Virilio, *Vitesse et politique: Essai de Dromologie* (Paris: Galilée, 1977), p. 35.

وصفًا دقيقًا<sup>(107)</sup>. إن هذا التأويل للثقافة بوصفها نشاطًا وصفيًا للمجتمع، فرض الانتباه إلى ثلاث قوى في زمن الحداثة المتأخرة، هي: قوة عقلنة الزمن، وقوة الثقافة، وقوة إضفاء الطابع الزمني على تعقيد الأنساق. ولتفسير الأثر الاجتماعي لهذه القوى الثلاث، يعتمد روزا على فكرة قوة عقلنة الزمن بوصفها تكتيفًا عقلائيًا أدائيًا ضمن أطروحات فيبر "لأهمية التطور التكنولوجي كبعد ضروري للعقل"<sup>(108)</sup>. أما قوة الثقافة فإنها تظهر بوصفها "مستوى يتفوق على غيره من المستويات دون الإحاطة بالعمليات السببية وينسق تصنيفي عام"<sup>(109)</sup>. وفي حين تظهر فكرة النسق عند نيكلاس لوهمان Niklas Luhmann (1927-1998)، لتحديد ماهية القوى التي تحكم هذا النسق، وللتمييز "بين العالم المعيش المتضمن للثقافة والمجتمع والشخصية، الذي يمنح النشاط التواصل بعض مقوماته، وبين أنظمة الممارسة المنظمة بطرائق صورية قياسًا إلى وسائل الضبط"<sup>(110)</sup>، وهي الاستعارة التي يشتغل من خلالها روزا على تفسير ما يسميه انكماش الحاضر وتراجع الاجتماعي. تعمل العقلانية الأدائية وتفوق الثقافة واستعمار العالم المعيش على إذابة ملامح العالم الاجتماعي، والانتقال نحو الافتراضي تحت تأثير "التنميط Standardisation والضبط Regulation والمركزة Centralisation"<sup>(111)</sup>. ويوضح الشكل (3) مصفوفة قوى التسارع وأبعاده الاجتماعية.

### الشكل (3)

#### القوى المحركة للتسارع: مصفوفة التسارع والمحركات



المصدر: من إعداد الباحث استنادًا إلى: Ibid., p. 238.

(107) Alexandre Lacroix, *Préface à Hartmut Rosa: Remède à l'accélération* (Paris: Philosophie Magazine, 2018), p. 15.

(108) فيليب راينو، ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث، ترجمة وتقديم محمد جديدي (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009)، ص 265.

(109) إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة 244 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999)، ص 345-355.

(110) محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج يورغن هابرماس (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1989)، ص 217.

(111) Anselm Jappe, "Sur l'accélération de l'accélération du temps social," *Revue internationale des Livres et des idées*, 11/7/2010, accessed on 30/8/2024, at: <https://bit.ly/3yPFD3b>

## 2. سوسيولوجيا الانتقال من الاجتماعي إلى الافتراضي

يرتبط التنظيم والضبط والمركزية بما سماه هابرماس بالأوامر الصامتة؛ تلك التي تتعلق بالمال والسلطة؛ حيث يعمل المال محركاً اقتصادياً، في حين تعمل السلطة محركاً سوسيوثقافياً (الشكل 3). ويدفع روزا بالأطروحة القائلة إن "الحياة العلمية والاقتصادية والتقنية تسير بسرعة فائقة حتى تسمح بتسيير سياسي وتنظيم قانوني للحياة الاجتماعية"<sup>(112)</sup>. وضمن هذه الديناميكية، تشتغل المؤسسات المركزية للمجتمع في علاقة بثلاثية الهوية والزمن وتمثالتنا للمستقبل. ويوضح الجدول (2) ملامح هذه الثلاثية في بعديها المتعلقين بالسرعات أو الدوافع في زمن الحداثة، وبالمكايح في زمن الحداثة المتأخرة.

### الجدول (2)

#### سرعات الحداثة ومقابلها (مكايح) داخل الحداثة المتأخرة

| المؤسسات المركزية للمجتمع                            | المسرّعات داخل الحداثة     | المكايح داخل الحداثة المتأخرة                                   |
|------------------------------------------------------|----------------------------|-----------------------------------------------------------------|
| التقسيم الزمني للعمل وللحياة                         | ديناميكية الفضاء الاقتصادي | تعطيل ديناميكية العالم المعيش                                   |
| الهوية الشخصية المستقرة<br>(المهنة، العائلة ... إلخ) | ديناميكية الفردانية        | تعطيل ديناميكية الحياة بسبب<br>المرونة غير الكافية              |
| المشاريع الحياتية الطويلة الأمد                      | تسارع نسق الحياة           | تأقلم متأخر مع التغير الاجتماعي<br>تعطل التسارع بمعنى ضبط الزمن |

المصدر:

Hartmut Rosa, *Accélération: Une critique sociale du temps*, Didier Renault (trad.) (Paris: La Découverte, 2010), p. 254.

يظهر هذا التعطيل لديناميكية العالم المعيش وانعدام المرونة وتعطل التأقلم مع التغير الاجتماعي في زمن الحداثة المتأخرة، ضمن أطروحات الإنهاك من خلال امتثال الأفراد لمنطق تكراري، وأطروحة التقدم وأطروحة الانفصال<sup>(113)</sup>، والتي سوف تدفع "الاجتماعي وعالمه المُمزق"<sup>(114)</sup> نحو استعادة أفق

(112) Rosa, *Accélération*, p. 30.

(113) هذه الأطروحات الثلاث هي أجزاء من الأطروحات العشر (أطروحة الحداثة، وأطروحة التقدم، والأطروحة الأولى للاستقلالية، والأطروحة الثانية للاستقلالية، وأطروحة المنافسة، وأطروحة الإنهاك، وأطروحة الانفصال، وأطروحة راکبي الأمواج والسفن الشراعية والإرهابيين، وأطروحة الاستهلاك، وأطروحة التصادي)، التي يمكنها وفقاً لروزا أن تكشف لنا عن الخصائص الجوهرية والمميزة للحداثة. ينظر: بومير، ص 233-244.

(114) عنوان كتاب لأكسل هونيث، ينظر: هونيث.

اشتغال الذات ليس من جهة تفاعلها مع الاجتماعي بما هو واقعي محسوس، بل من خلال تكون ما يمكن تسميته بالهابيتوس الافتراضي Virtual Habitus الذي يشير إلى انعدام "الفواصل بين الافتراضي والواقعي، لا لأن الافتراضي في طريقه إلى أن يحل محلّ الواقع فقط، بل لأنه يعمل على توسيعه وإغنائه ليصل في النهاية إلى تغييره أيضاً"<sup>(115)</sup>. ويعمل هذا الهابيتوس الافتراضي على إثبات أن "العقل غير المجسد؛ أي العقل في العالم الافتراضي، يحمل معه تاريخه الثقافي والجنسي"<sup>(116)</sup>؛ إذ يُعبّر هذا الانتقال عن قدرة التسارع التقني على إنتاج عملية "تغيير للتاريخ، ليس بالمنطق الاقتصادي، بل بالنقل الثقافي والسيكولوجي لصفاتها الجوهرية إلى مستعملها، حيث إن التقنية تطبع نفسها على الذات الفردية والجماعية"<sup>(117)</sup>. وبذلك، سيصبح الانتقال من الاجتماعي إلى الافتراضي آلية لإعادة إنتاج رأس المال الثقافي الذي جرت إذايته بفعل التميّط والمركزة، وبسبب التعقيد المتزايد للأنساق داخل العالم الاجتماعي.

### 3. في أبعاد الثقافة السائلة ومفهومها

يعمل الانتقال من الاجتماعي إلى الافتراضي على إنتاج ثقافة جديدة تعبّر من جهة الذات عن تمثيلات للعالم وعلاقات التفاعل مع النسق، وفي الوقت نفسه تكثّف استراتيجيات واعية موجهة للتفاعل ضمن دائرة الافتراضي. ويقدم روزا تخطيطاً لسيروية التحديث، متضمناً موضوعة الثقافة ضمن أبعاد الزمن الاجتماعي المتسارع. وتتكوّن هذه السيروية من رباعية الثقافة والبنية والعلاقة بالطبيعة والشخصية. وإذا كانت الثقافة رأس مال يقع استثماره ضمن دوائر التفاعل الاجتماعي وفقاً لبورديو، فإنها تتخذ صفة الحالة الضاغطة ضمن وضعية تفاعل الذات مع الطبيعة والأشياء والظواهر. ويرتبط مفهوم الثقافة في حالة الانتقال من الاجتماعي إلى الافتراضي بما سماه باومان بـ "حالات الإذابة"<sup>(118)</sup> التي تميّز وضع "الحداثة الصلبة"، حيث تقع إذابة مكونات الثقافة داخل سيروية التحديث التي تتفاعل فيها مكونات الثقافة مع البنية والعلاقة بالطبيعة والشخصية. ويحاول روزا تحديد موضع الثقافة في زمن الحداثة المتأخرة انطلاقاً من سيروية التحديث وبنيتها الرباعية المكوّنة من الثقافة والبنية والعلاقة بالطبيعة والشخصية، مع تحديد أنماط التفاعل الممكنة داخل كل نسق، وأيضاً العلاقات بين هذه الأنساق.

(115) إلزاغودار، أنا أوسيلفي إذن أنا موجود: تحولات الأنماط في العصر الافتراضي، ترجمة وتقديم سعيد بركات (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2019)، ص 32.

(116) Julia Czaja, "The Cyborg Habitus: Presence, Posthumanism and Mobile Technology," Paper presented at the International Society for Presence Research Annual Conference, Edinburgh Napier University, 26–28 October 2011, p. 4, accessed on 30/8/2024, at: <https://bit.ly/4cJVLrv>

(117) مايك كرانغ وفيل كرانغ وجون ماي، الجغرافيات الافتراضية: أجسام وفضاء وعلاقات، ترجمة عدنان حسن (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 403.

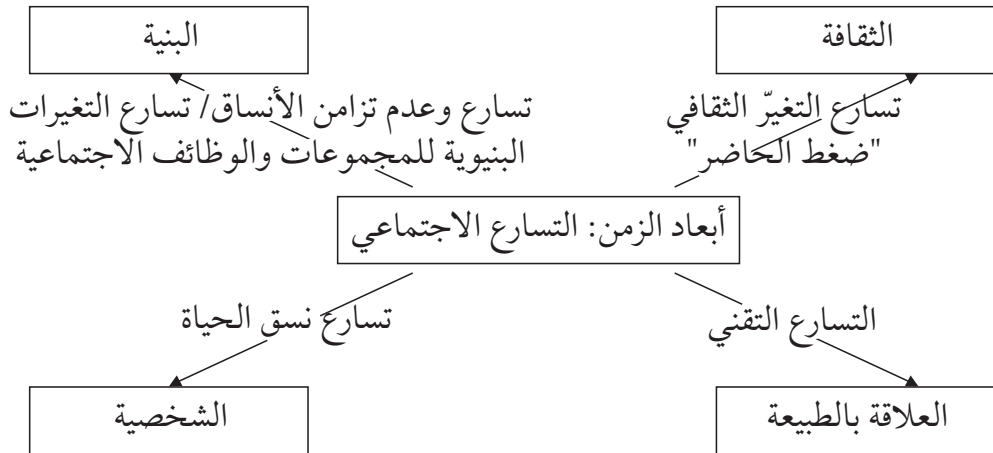
(118) ينظر:

Zygmunt Bauman, "Identity in the Globalising World," *Social Anthropology*, vol. 9, no. 2 (June 2001); Zygmunt Bauman, *Identity: Conversations with Benedetto Vecchi* (Cambridge: Polity Press, 2004).

يستعرض الشكل (4) البنية الرباعية لسيرورة التحديث ومخرجاتها في علاقة بأبعاد التسارع الاجتماعي.

#### الشكل (4)

سيرورة التحديث



المصدر: Rosa, *Accélération*, p. 343.

تتعرض الثقافة وفقاً لسيرورة التحديث التي قدمها روزا لضغط الحاضر الذي يتسبب في تسارع التغير الثقافي. وتتحول الثقافة وفقاً لهذا التسارع إلى حالة عارضة تُستهلك في الزمن الحاضر وفقاً لشروط التقنية والتفاعل الافتراضي. وتقوم الثقافة في هذه الحالة على نوع من الانتقاء لتحقيق التفاعل داخل الافتراضي. فالثقافة لم تعد تقوم بدورها الوظيفي في رسم ملامح التفاعل وشروطه وكيفياته كما هو الشأن داخل الاجتماعي، بل إنها تنتقي ما يسمح لها بالانسياب داخل الافتراضي اعتماداً على الهابيتوس الذي أضحي افتراضياً ومؤقتاً وعارضاً. وإذا كانت الثقافة تنتمي وظيفياً إلى مكونات الهوية، وإذا ما أصبحت هذه الهوية تتميز بالسيولة وفقاً لباومان وأصبح من الممكن في زمن العولمة "ارتداؤها وخلعها كما نرتدي الملابس ونخلعها، من دون عواقب والتزامات"<sup>(119)</sup>، فإن حالة اللابيقن التي تُميز العالم الاجتماعي، التي فرضت الانتقال إلى الافتراضي، أنتجت ما يمكن اعتباره ثقافة سائلة تقترب وفقاً لتوصيف باومان من "ثقافة الكازينو" التي تُعبر عن "ألعاب فردية تتألف من حلقات مغلقة ومتمركزة حول نفسها وتستمد حركتها من داخلها"<sup>(120)</sup>. ويعني ذلك إعادة إنتاج ملامح الهوية في شرطها الافتراضي على أنقاض العالم المعيش الذي يتميز بالتسارع وعدم تزامن الأنساق.

#### 4. الافتراضي بديلاً من الاجتماعي أو الهوية على أنقاض العالم المعيش

يُصاغ مشروع إعادة بناء الهوية على أنقاض العالم المعيش انطلاقاً من فكرة التواصل داخل الفضاء الاجتماعي (الفضاء العمومي)، التي تجد مبرراتها السوسيولوجية في أطروحات هابرماس من أجل عقلنة

(119) Bauman, "Identity in the Globalising World," p. 127.

(120) Zygmunt Bauman, "As Seen on TV," *Ethical Perspectives*, vol. 7, no. 2 (2000), pp. 107–121.



السياسة وتجاوز الهيمنة على الفعل الاجتماعي؛ إذ يعاد "تشكيل الإرادة السياسية وتكوين الرأي العام وتقوية المجتمع المدني. وهذه كلها عناصر من المؤمل أن تُشكّل فرصة لاقتراب السلطة من المواطنين بعد انفصالها عن العالم المعيش، وانحسارها في أنساق مغلقة تمثل أجهزة فوقية مُتَشَبِّهة" (121). وفي سياق هذا المشروع، يتّجه هابرماس إلى أهمية الديناميكية الداخلية للثقافة الشعبية من خلال أطروحة ميخائيل باختين Mikhaïl Bakhtine (1895-1975) عن الثقافة الشعبية في العصر الوسيط وإبان عصر النهضة (122). وتُفسّر هذه الديناميكية تشكّل الثقافة المهيمنة وتراتبية السلطة ومواجهتها. وتلتقي هذه المقاربة مع ما يطرحه روزا، في علاقة بتجاوز سردية الهيمنة التي يفرضها العالم المعيش، باقتراحه مفهوم الرنين Résonance الذي يُكتف من وجهة نظره بمكنات "تجاوز مجتمع النمو". ويسمح الرنين بالتحرك في سياق يتجاوز مع ذواتنا؛ بمعنى أنه يغدو نقيضاً لهيمنة العالم المعيش وإطاراً لإعادة إنتاج الهوية بعيداً عن المتخيل الاجتماعي المغلق (123)، أو الهابيتوس الافتراضي المُعَبّر عن الهوية السائلة. وضمن هذا الإطار المفاهيمي، يمكن أن يشغل الرنين وسيطاً بين الخصوصية والكونية، أو بين الذات والعالم الذي يعيد تشكيل ملامح الهوية تحت وقع لحظات الوفرة الثقافية الرقمية.

### ثالثاً: الهوية بين الخصوصية والكونية

تتأثر الهوية من جانب علاقات التواصل بمعطيات الخاص والكوني، حيث "تسعى الذات إلى تعويض النقص الأصلي في الموضوعية لديها، في الوحدة مع نفسها، من خلال مشاريع وجود متواصلة" (124). وسيكون لهذا البعد الأنطولوجي في علاقة الذات بالموضوع، أو في مستوى تموضع الذات بين الخصوصية والكونية، دورٌ في تعرّف الذات إلى نفسها كذات في وعي ذات أخرى مماثلة (125). وتسمح هذه التجربة ضمن آفاق الآخر المختلف بإعادة موضوعة الذات داخل النسق الاجتماعي، الذي يتخلّص من تبعات "ضغط الحاضر"، ويمكن أن يكون التواصل، من جهة الدلالة السوسولوجية، تعبيراً عن الاعتراف بما هو غاية ونتيجة ومطلب للتواصل.

يطرح إدغار موران Edgar Morin فكرة الهوية المركّبة بما هي تأليف أنطولوجي لشذرات الهويات الفردية ضمن نسق التواصل الاجتماعي. أما عن الهوية في زمن الحداثة المتأخرة، فإنها تفتقر إلى الوضوح، حيث يجري اختزال الهوية الإنسانية المركّبة في الإنسان ذي البعد الواحد (126). ويعبّر هذا

(121) عبد العلي معزوز، "دولة الحق ونظرية المناقشة: قراءة في الفكر السياسي والحقوق عند هابرماس"، في: مصطفى حنفي [وآخرون]، فلسفة الحق عند هابرماس (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008)، ص 110.

(122) ينظر: ميخائيل باختين، أعمال فرانسوا رابليه والثقافة الشعبية في العصر الوسيط وإبان عصر النهضة، ترجمة شكير نصر الدين (بيروت: دار الجمل، 2015).

(123) ينظر: Rosa, Résonance.

(124) جان بول سارتر، الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت: دار الآداب، 1966)، ص 26.

(125) ينظر:

Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie* (Freiburg: Munchen, 1979).

(126) زيجمونت باومان، الحب السائل، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016)، ص 92.

الاختزال عن حالة اللاتيين التي تميّز زمن الحداثة المتأخرة، التي أربكت ديناميكية النسق الذي يصفه روزا بأنه في حالة تسارع دائم تحت تأثير التقنية والتسارع التقني. وتتأرجح الهوية بين مطلب الخصوصية وضرورة الكونية؛ أي انصهارها تواصلًا ضمن العالم الاجتماعي. لكنّ حالة السبولة التي أصبحت تميّز الثقافة، بما هي تعبير عن الهوية، تحول دون تحقيق الاعتراف الاجتماعي كما يصوغه هونيث، ليظل الرهان حول عقلانية جديدة قائمًا في ظل سيطرة الرقمنة وتشفير الهوية اللذين يعبران عن نزوع نحو الحماية.

تعمل أطروحات التعددية الثقافية، ضمن منطق جدلية الخصوصية والكونية، على إعادة إحياء الثقافي بما هو طرح منقوص في سرديات الاعتراف. وفي هذا السياق، تؤكد فريزر، في إطار اشتغالها على الفضاء العمومي، على رؤية مغايرة لماهية هذا الفضاء وأدواره وأشكال التعدد التي تخص مختلف القضايا المطروحة في ظل العولمة والتعددية الثقافية، خاصة مع تحولات الدولة - الأمة والهويات العابرة للأوطان واكتساح الحركات الاحتجاجية للحيز السياسي. وتعيد فريزر طرح النقاش حول القضايا الثقافية ومسائل العدالة وإعادة التوزيع، من أجل فك "القيود الداخلية"، بتعبير ويل كيمليكا Will Kymlicka، عن الفضاء العمومي، وتطرح قضية التفاعل بين الثقافة والاقتصاد والعدالة الاجتماعية من جهة إدراك "تمفصل سياسات الاعتراف اليوم داخل القضايا الاجتماعية للفضاء العمومي [...] المبنية على سياسات للاستيعاب، وليست سياسات للتعددية"<sup>(127)</sup>. تعمل سياسات الاعتراف "على استحضار الخصوصية الثقافية للمجموعات المُشكّلة للمجتمع المدني في المجال العمومي من جهة، واعتراف الدولة بالهوية الثقافية للمجموعات فيها من جهة أخرى. وكجزء من تطوير للحرية يُفترض أن الهوية مُركّب من مركّبات الحرية الفردية التي لا يمكن أن تُعبّر عن نفسها إلا في إطار مجموعة ثقافية"<sup>(128)</sup>.

## 1. الرقمنة والهويات العابرة للاجتماعي

يقدم مانويل كاستلز Manuel Castells أطروحة مجتمع الشبكات<sup>(129)</sup>، ويوظفها في إطار فهم التحولات التكنولوجية للمجتمعات المعاصرة، والإحاطة بتفاصيل الانتقال إلى مجتمعات التقنية أو ما يُعرف بمجتمع المعلومات. ويعتبر أن المجتمعات توجد ضمن صراع الشبكة والذات، فالشبكات تعمل على تشكيل البنى الاجتماعية، التي من خلالها يمكن فهم التراتيبات الاجتماعية والأدوار ومنظومة العلاقات القائمة. وتُعبّر هذه البنى عن أزمة داخل منظومة التواصل الاجتماعي، حيث لم يعد الاجتماعي فضاءً للتجربة، بل انتقل هذا الاجتماعي إلى دائرة الافتراضي وفقًا لشروط الأخير؛ بمعنى أن العقلانية التواصلية التي كانت تُنتج داخل الاجتماعي، تحوّلت إلى "لعبة أزرار"

(127) محمد أمين بن جيلاني، "مأسسة الاعتراف عند نانسي فريزر: تحليل البنية الثقافية والاقتصادية للاعتراف"، مؤنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2020/6/23، شوهد في 2024/8/30، في: <https://bit.ly/3CMR4b4>

(128) مهند مصطفى، "سياسة الاعتراف والحرية: سجل وإطار نظري تحت طائلة الراهن العربي"، تبين، مج 5، العدد 17 (صيف 2016)، ص 78.

(129) يقصد مانويل كاستلز بالشبكة Net، تلك الأشكال التنظيمية الجديدة التي قامت على أساس الاستخدام الواسع للميديا الاتصالية المتشابهة ونماذج التشبيك Network، التي تميز أكثر القطاعات الاقتصادية المتقدمة. وينطبق ذلك على الشركات الكبرى المتنافسة، وأيضًا المجتمعات المحلية والحركات الاجتماعية.

تجد فيها الذات نوعاً من التصعيد أو الإشباع، ضمن الرغبة في نحت معالم لهوية جديدة، أو هي استراتيجيات لهويات عابرة للاجتماعي. ويصف باومان هذا التحول باستخدام صور مجازية، هي صورة الحاج والبستاني والبطل<sup>(130)</sup>؛ إذ تعبّر شخصية الحاج عن صورة مجازية تعكس استراتيجية الحياة الحديثة الطامحة إلى بناء الهوية، في حين تكثّف صورة البستاني مركزية العمل والإنتاج في سيرورة بناء الهويات، أما صورة البطل فتربط بالمسألة السياسية في علاقة بأطروحات الحداثة حول الدولة-الأمة ونموذج الديمقراطية العلمانية التي تُجند الفرد في سبيل خدمة هذا المشروع الحداثي، من جهة تحديداته الفلسفية<sup>(131)</sup>.

تحليل هذه الصور على تشفير للهوية وترميز للذات التي تنصهر تلقائياً في منظومة الحداثة المتأخرة بملامحها التقنية، والتسارع الذي أزاح الواجهة الأنطولوجية للكوجيتو بوصفه تعلقاً بالمكان وإدماجاً للزمن في لحظات التفكير في إمكانية الوجود.

## 2. رقمنة الاجتماعي وتشفير الهوية

احتاج التسارع إلى صور مجازية لفهم طبيعة التحول من الاجتماعي إلى الافتراضي. وقد تميّزت هذه السيرورة "بإذابة المؤسسات والأطر الاجتماعية، لتتحول الهوية نفسها إلى عبء ثقيل يقيد الحرية والمرونة اللازمة لاصطياد الفرص المستقبلية في عالم استهلاك البشر والأشياء على حد سواء"<sup>(132)</sup>. ويعني ذلك أن الهوية أصبحت تُعرض ضمن منظومة الإنتاج وإعادة الإنتاج والاستهلاك، وفق منطق أو قاعدة العرض والطلب. إن تحول الهوية إلى مُنتج، يجعلها تُدرج ضمن قائمة "العروض الاستهلاكية" التي تظهر بوصفها أرقاماً وبيانات ورموزاً لا تتضمن ما هو اجتماعي بالضرورة، بل ما هو عرضي ومؤقت وفقاً لأحكام السوق. وإذا وقع إفراغ الهوية من محمولها الاجتماعي، فإنها بالضرورة ستتحول، وفقاً لشروط النسق الضاغط، إلى أحجية ضمن مصفوفة التقنيات الحديثة، التي تُحل من خلال فك الرموز أو الحصول على الشفرة التي لا تترجم محتويات الذات بصيغة الاجتماعي، بل بصيغة الافتراضي مرة أخرى.

## 3. التقنية والتفاعل الاجتماعي

تخضع التقنية لمنطق تطوري يُترجم في كم الاختراعات والاكتشافات العلمية الدورية. إلا أن ديناميكية التطور التقني لا تتناسب مع الديناميكية الاجتماعية. ويفسر روزا هذا اللاتناسب من خلال بردايم التسارع الذي يشير في دلالته الفيزيائية والفلسفية والاجتماعية إلى فقدان التوازن وانعدام الإشباع الزمني في الحداثة المتأخرة. وتقترح بعض الأطروحات بردايمات جديدة، مثل مجتمع التقنية ومجتمع الشبكات، لوصف ملامح هذه الديناميكيات الجديدة ضمن أفق العلاقات الممكنة بين الذات

(130) حجاج أبو جبر، "هل من مكان للهوية في عالم معولم؟ استكشاف 'الهوية السائلة' عند زيجمونت باومان"، تبين، مج 11، العدد 41 (صيف 2022)، ص 153-173.

(131) المرجع نفسه.

(132) Bauman, *Identity*, pp. 51-53.

والمجتمع من جهة، والتقنية والهوية الافتراضية من جهة أخرى. وفي هذا السياق، يعتبر هابرماس أن الهوية أصبحت مسألة ثقافية مؤسسية ومركزية بالنسبة إلى مجتمع الشبكات<sup>(133)</sup>. وفي ضوء هذا التحديد، يصبح السؤال حول الأدوار الاجتماعية للتقنية سؤالاً لاحقاً لإيتيقا الاجتماع الإنساني في ضوء سيطرة التقنية.

يمكن استخلاص إجابات هذه الإشكاليات البنيوية للدور الوظيفي للتقنية من خلال إعادة الاعتبار للثقافة بوصفها نتيجة التفاعلات الاجتماعية، والمسؤولية إبستمولوجياً عن مسألة الحقيقة بما هي تشخيص وتجربة ووجود ضمن المشترك الاجتماعي، من دون الحاجة إلى الاستعارات الرمزية والصور والاستراتيجيات، والرضوخ للعقلانية الأدائية بوصفها العقلانية الوحيدة الممكنة في زمن الحداثة، التي يبدو أنها تعيد إنتاج نفسها في زمن الحداثة المتأخرة عبر التسارع والاعتراب وفقدان شروط الاعتراف.

#### 4. إعادة تشكيل الهوية ولحظات الوفرة الثقافية الرقمية

تعرض الهوية لإعادة تشكيل تتمحور حول مسائل التعددية والاستيعاب ودور الدولة في تحديد السياسات المسؤولة عن ذلك. وحيث "تمفصلت سياسات الاعتراف داخل القضايا الاجتماعية وارتد الفضاء العمومي بموجة نقد لسياسات الدولة"<sup>(134)</sup>، يقترن التفكير في الهوية وفي قضية الثقافة، التي تُشكّل الجدل داخل الدولة، بالتفاعل الاجتماعي وإمكانية تأدية الدور التواصلي، أو تحقيق الاعتراف في الوقت الذي نتحدث فيه عن "نهاية المجتمعات".

يبحث آلان تورين Alain Touraine (1925-2023)، من خلال فكرة "نهاية المجتمعات"<sup>(135)</sup>، في أزمة الحداثة الأوروبية، التي نشأت "حول تحديد يشرح بمصطلحات اجتماعية حصراً جميع مقولات التنظيم والفكر الاجتماعيين، أي الوظائف التي يشغلها الفاعلون والمؤسسات من أجل ضمان بناء المجتمع وقدرته على التكيف مع التغيرات الضرورية"<sup>(136)</sup>. وتتقاطع هذه الأزمة مع مشكلة التمثيل، فلم تعد القوى السياسية تمثل الفاعلين الاجتماعيين والأفراد. وبناءً عليه، تتعرض أزمة التمثيل، ومن ثم أزمة الحداثة، لثلاثة توترات بنيوية تُمثّل في الوقت نفسه مسارات ثلاثة للأزمة؛ هي: "فقدان التوترات الدينامية والإذعان إلى دكتاتورية قمعية وانحلال الإرادية في السوق"<sup>(137)</sup>.

وفي سياق التحليل نفسه، تناقش فريزر مسائل "اللامساواة واللاعادلة في سياق المجتمعات الرأسمالية العالمية وزيادة التنوع الثقافي في المجتمع الحديث. وبناءً عليه، تدعو إلى اتباع منهج المنظورات

(133) Jürgen Habermas, *Die Postnationale Konstellation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1998).

(134) بول ريكور، سيرة الاعتراف: ثلاث دراسات، ترجمة فتحي إنقزو، مراجعة محمد محبوب (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010)، ص 6.

(135) للمزيد ينظر: آلان تورين، برادغما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة جورج سليمان (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 257.

(136) المرجع نفسه، ص 97.

(137) المرجع نفسه، ص 101.

المزدوجة الذي يميّز بين نوعين من الظلم، هما عدم الاعتراف والتوزيع غير العادل<sup>(138)</sup>. وتظهر مسألتا العدالة والظلم بوصفهما بردايمين تأويليين، تحاول من خلالهما فهم "وضع النظام والنسق الاقتصادي للرأسمالية الحديثة"<sup>(139)</sup>، وتؤكد أن الهيمنة الثقافية متجذّرة داخل الدولة الليبرالية الحديثة، التي تتمظهر في سياسات الأقليات والطبقات المهمّشة والمستبعدة. ويظهر الظلم الاجتماعي والاقتصادي في ممارسات "الاستغلال والتهميش الاقتصادي والحرمان من مستوى معيشي لائق"<sup>(140)</sup>. وإضافته إلى ذلك، يُعبّر هذا الظلم الاجتماعي والاقتصادي عن علاقة إشكالية بين طبقات المجتمع داخل الدولة الليبرالية الحديثة من جهة، والمجتمع والدولة من جهة أخرى. وفي مواجهة هذه الأشكال من الظلم، تتعامل فريزر مع الاعتراف باعتباره مسألة مرتبطة بالثقافة والهوية والذات، وتُفكك أنواع هذا الظلم (الثقافي أو الرمزي)، مع التأكيد على تمفصلها مع الأنماط الاجتماعية للتمثيل<sup>(141)</sup>.

## خاتمة

يوفر مشروع روزا النقدي حول الثقافة والهوية والتقنية والمجتمع في زمن الحداثة المتأخرة، إمكانية استئناف النقاش حول المفاهيم الأساسية للحداثة وعودها مثل الحرية وغيرها من مطالب العقلانية والأنوار. لكن هذه المطالب تتعرض في مستوياتها التفاعلية، بمعنى إمكانية تحوّلها من الممكن إلى الضروري، لعوائق وتعثرات، من أهمها: انزياح العقلانية عن إحدائياتها السوسيو فلسفية وتحوّلها إلى إشكالية تشق مجتمعات الحداثة المتأخرة. ولعل إعادة استحضار فكرة الزمن ودلالاته وآثاره وعلاقاته بالذات وبمفاهيم الاغتراب والحرية والثقافة والهوية والاعتراف، وغيرها من بردايمات ديالكتيك التفاعل والتمثيل والعمل في إطار المقولات الهيغلية حول الذات والروح والطبيعة، تفرض، من جهة الاختبار الإمبريقي للقدرات الإجرائية لهذه المفاهيم، أن يُعاد موضعها ضمن أفق انتظارات الذات، في ضوء تحولات التقنية وطغيان ما عرضه روزا من سطوة التنافس وضغط الزمن وتضاعف منطق النجاح أو الربح بديلاً من أطروحة الاعتراف الاجتماعي. وفي إطار تتبّع ملامح مشروع روزا النقدي باعتباره ممثلاً للجيل الرابع لمدرسة فرانكفورت، فإن الكشف عن الدلالات السوسيو فلسفية لمفهوم التسارع، يساهم في فهم جملة التغيرات الطارئة على الذات والهوية وملامح العالم الاجتماعي، ويُقدّم أيضاً شرحاً لعملية التفاعل الاجتماعي في زمن الحداثة المتأخرة.

وفي هذا السياق، يعرض روزا مفهوم التسارع بوصفه تكثيفاً لأزمة الزمن، وسبباً لغياب الاجتماعي وإحلال الافتراضي بديلاً منه. لكنّ هذا الغياب لا يجمع كامل مبرراته الأنطولوجية في علاقة بنظريات

(138) Terry Lovell, "Nancy Fraser's Integrated Theory of Justice: A 'Sociology Rish' Model for a Global Capitalist Era?" in: Nancy Fraser & Pierre Bourdieu, *Recognition, Social, Social Inequality and Social Justice* (New York/ London: Routledge, 2007), p. 67.

(139) Ibid.

(140) Ibid.

(141) ناقشنا على نحو أكثر تفصيلاً مسائل الاعتراف وقضية الأنماط الاجتماعية للتمثيل وعلاقتها بالظلم الاجتماعي وسياسات التوزيع العادل من منظور نانسي فريزر. وذلك في دراستنا. ينظر: العياري، "الفضاء العمومي وسؤال الحرية"، ص 35-66.

المعرفة الجديدة، كما أن إمكانية نقد هذا المشروع/ المفهوم تجد جذورها في الإرث النقدي لمدرسة فرانكفورت؛ حيث لا يُكوّن مفهوم التسارع وعملية ضغط الزمن كامل الملامح السوسيو فلسفية لتحولات العلاقة بين الذات والأشياء. فمن جهة اعتبار التسارع، وفقاً لروزا، ميزة رئيسة من مميزات أو أشكال التواصل الوحيدة، فإنه يمكن أن يكون نتاجاً لعقلانية أحادية أو عقلانية ممكنة من مجموعة عقلانيات أخرى بتعبير جورج لوكاتش George Lukacs (1885-1971) إذا ما نظرنا إلى إشكاليات الحداثة المتأخرة التي يعرضها روزا في مشروعه النقدي، وهي التوتاليترية والثقافة والاعتراف، بوصفها إشكاليات تعيد إنتاج نفسها من الحداثة إلى الحداثة المتأخرة، أو هي تمظهرات جديدة لإشكاليات قديمة وجدت في التسارع محرّكاً جديداً من محرّكاتها أو أسباب إعادة بروزها.

وإذا كان للتسارع أبعاد وانعكاسات على مستوى الذات والهوية والثقافة، فإن إمكانات تجاوز هذه الأزمة التي تشق الحداثة المتأخرة لا تزال واردة جداً، خاصة مع استغلال أزمة التقنية ذاتها، التي أفلتت من دائرتها الإيتيقية بتوصيف هابرماس وصمويل هنتنغتون Samuel Huntington (1927-2008). وضمن هذا الجهد التجاوزي، يعرض روزا لأطروحة التصادي (الرين) في عودة إلى أطروحة المشاركة الملتزمة عند هايدغر أو التملك عند جايجي<sup>(142)</sup>. ويمكن أن يكون هذان المفهومان نقطة الانطلاق في إعادة بلورة مشروع التحرر الذي يُنهي جانب الهيمنة التي تُسلطها التقنية على الذات، وما تُدخله على الهوية من تحويرات وتعقيدات. ويُستعرض في هذا السياق الجزء المتعلق بمشروع الحداثة، وهو مشروع الحرية الذي اختفى بفعل سيطرة العقلانية الأداتية، حيث يمكن أن تعيد التقنية تشكيل الهوية. لكن إعادة التشكيل هذه كشفت، ضمن حركات اجتماعية وسياسية وثقافية، عن إعادة تشكيل إيجابي من خلال الدفع بمطالبة الذات المُحتجة - بصيغة المفرد والجمع - نحو الإمساك بحرياتها الشخصية والانعقاد من هيمنة النسق. ولذلك لا يمكن فصل الهوية عن أفق التكوين والتشكيل الدوري؛ بمعنى أن نعزلها عن نطاقات التواصل الاجتماعي وأيضاً الافتراضي، بما هو فضاء يسمح من وجهة نظر الفاعلين بتبادل استراتيجيات وخطط ومناهج تواصلية. إلا أن سياقات الاعتراف، بما هي تكتيف للفعل التواصلية، لا يمكنها أن تحقق شروطها الثقافية والقانونية والاجتماعية والعاطفية، إلا ضمن مدار الاجتماعي الواقعي، حتى لا يكون هذا الاعتراف عابراً ومؤقتاً وخاضعاً للتسارع. ويمكن مشروع روزا النقدي الذي ينطلق من عرض لفينومينولوجيا الزمن وتأصيل فلسفي لمفهوم التسارع ضمن العلاقات البيئانية في الحداثة المتأخرة، أن يُبلور، من خلال مفهوم التسارع، إمكانات نظرية وعملية جديدة وفاعلة ضمن دائرة التفاعل والتصدي لإشكاليات الحداثة المتأخرة، وحلاً من الحلول المعنية بفك تناقضات المجتمعات المعاصرة. وهذا يكون مع ضرورة الانتباه إلى قدرة مفهوم التسارع على الاستجابة لشروط إدارة الصراع من جهة، وفهم ارتدادات هذه الصراعات من جهة أخرى، خاصة مع ملاحظة توسع نطاق إشكاليات السياسة والثقافة والهوية وإعادة إنتاج نفسها، كما أشرنا، في سياقات جديدة ومستحدثة تتطلب تحييناً ومراجعات لمشروع التقنية ومشروع المجتمع الذي وصفه كورنيليوس كاستورياديس Cornelius Castoriadis (1922-1997) بأنه توقف عن مساءلة نفسه. ربما تسمح

(142) أستاذة الفلسفة العملية والاجتماعية في جامعة هومبولت في برلين.



القراءات المتعددة لمفهوم التسارع، وتطويعه لفائدة حسم صراعات اللاعدالة واللاتكافؤ، بتوسيع مجالات استعماله نقدياً، ووضعه عملياً في خط المواجهة الأول ضد الهيمنة والسيطرة ومحاولات الإخضاع. وربما تبدو هذه المفاهيم مشحونة بمفردات المعجم السياسي الفلسفي، لكنها في الوقت نفسه تشمل الجانب المتعلق بالبحث الفلسفي الذي يهدف إلى الكشف عن ميكانيزمات الهيمنة والإخضاع التي أصبحت تشتغل تقنياً وتنساب إلى الاجتماعي انطلاقاً من ضيق زمن هذا الاجتماعي، والطلب على إعادة تشكيل الهوية استناداً إلى ثقافة أو ثقافات جديدة تجد في دلالات زمن التجربة والتفاعل وفي أفق التفاعل صورةً من صور الحرية التي تتقاطع عند حدود الافتراضي والواقعي.

## References

## المراجع

### العربية

- أبو جبر، حجاج. "هل من مكان للهوية في عالم معولم؟ استكشاف 'الهوية السائلة' عند زيغمونت باومان". تبين. مج 11، العدد 41 (صيف 2022).
- أفاية، محمد نور الدين. الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة: نموذج يورغن هابرماس. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 1989.
- باختين، ميخائيل. أعمال فرانسوا رابليه والثقافة الشعبية في العصر الوسيط وإبان عصر النهضة. ترجمة شكير نصر الدين. بيروت: دار الجمل، 2015.
- باومان، زيغمونت وكارلو باردوني. حالة الأزمة. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018.
- باومان، زيغمونت. الحب السائل. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.
- \_\_\_\_\_. الحداثة السائلة. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2019.
- بن جيلاني، محمد أمين. "مأسسة الاعتراف عند نانسي فريزر: تحليل البنية الثقافية والاقتصادية للاعتراف". مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 2020/6/23. في: <https://bit.ly/3CMR4b4>
- بنيامين، والتر. العمل الفني في عصر الاستنساخ الآلي. ترجمة سيزا قاسم. شهادات وقضايا. دمشق: مؤسسة عيال للدراسات والنشر، 1991.
- بومير، كمال. التسارع، الاغتراب والتصادي: قراءة في فكر هارتموت روزا. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية، 2022.
- تايلور، تشارلز. منابع الذات: تكوين الهوية الحديثة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014.

تورين، آلان. براديغما جديدة لفهم عالم اليوم. ترجمة جورج سليمان. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

جيدنز، أنتوني. الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية. ترجمة أحمد زايد ومحمد محيي الدين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.

جين، نيكولاس [وآخرون]. مستقبل النظرية الاجتماعية. ترجمة يسري عبد الحميد رسلان. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2017.

حداد، نقولا. فلسفة الوجود. وندسور، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداي، 2014.

حنفي، مصطفى [وآخرون]. فلسفة الحق عند هابرماس. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008.

"حوار مع الفيلسوف الألماني أكسيل هونيث: الصراع مع القيم العالمية مغامرة ناقصة". ترجمة نور الدين علوش. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 2020/1/11. في: <https://bit.ly/3g5x36m>

راينو، فيليب. ماكس فيبر ومفارقات العقل الحديث. ترجمة وتقديم محمد جديدي. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009.

ريكور، بول. سيرة الاعتراف: ثلاث دراسات. ترجمة فتحي إنقزو. مراجعة محمد محجوب. تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010.

سارتر، جان بول. الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهرية. ترجمة عبد الرحمن بدوي. بيروت: دار الآداب، 1966.

سبيلا، محمد. "مسألة الحداثة في فكر هايدغر: بين تمجيد العالم الحديث وراثته". تبين. مج 3، العدد 11 (شتاء 2015).

الشيخ، محمد. نقد الحداثة في فكر هايدغر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2008.

العياري، محمد العربي. "الفضاء العمومي وسؤال الحرية: جدل هابرماس وهونيث وفريزر". تبين. مج 11، العدد 44 (ربيع 2023).

\_\_\_\_\_. "أطروحة التملك وأنطولوجيا الاعتراف: قراءة في فلسفة رحيل جايجي". مجلة حكمة الإلكترونية. 2024/1/15. في: <https://bit.ly/3yVNmN9>

غودار، إلزا. أنا أوسيلفي إذن أنا موجود: تحولات الأنا في العصر الافتراضي. ترجمة وتقديم سعيد بنكراد. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2019.

- فلوري، لوران. ماكس فيبر. ترجمة محمد علي مقلد. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008.
- فيبر، ماكس. العلم والسياسة بوصفهما حرفة. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.
- كرانغ، مايك وفيل كرانغ وجون ماي. الجغرافيات الافتراضية: أجسام وفضاء وعلاقات. ترجمة عدنان حسن. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011.
- كريب، إيان. النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس. ترجمة محمد حسين غلوم. مراجعة محمد عصفور. سلسلة عالم المعرفة 244. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999.
- مصطفى، مهند. "سياسة الاعتراف والحرية: سجل وإطار نظري تحت طائلة الراهن العربي". تبين. مج 5، العدد 17 (صيف 2016).
- هابرماس، يورغن. بعد ماركس. ترجمة محمد ميلاد. دمشق: دار الحوار، 2002.
- هايدغر، مارتين. الكينونة والزمان. ترجمة فتحي المسكيني. مراجعة إسماعيل المصدق. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.
- هوركهامر، ماكس وثيرودور ف. أدورنو. جدل التنوير: شذرات فلسفية. ترجمة جورج كتورة. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.
- هوسرل، إدموند. أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية. ترجمة إسماعيل المصدق. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- هونيث، أكسل. الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية. ترجمة ياسر الصاروط. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

### الأجنبية

- Arjakovsky, Philippe, Francois Fédier & Hadrien France-Lanord. *Le Dictionnaire de Martin Heidegger*. Paris: Cerf, 2013.
- Baudrillard, Jean. *La société de la consommation*. Paris: Folio, 1970.
- Bauman, Zygmunt. "As Seen on TV." *Ethical Perspectives*. vol. 7, no. 2 (2000).
- Berger, Peter & Thomas Luckmann. *La construction sociale de la réalité*. Paris: Armand Colin, 2012.
- Burgelin, Pierre. "Martin Heidegger, qu'appelle-t-on pensé?" *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*. vol. 1, no. 1 (1959).
- \_\_\_\_\_. *La Distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Les Edition de Minuit, 1979.

Chollet, Antoine & Catherine Coquio. "Sociologie ou politique de l'accélération? Entretien avec Antoine Chollet." *Écrire l'histoire*. vol. 1, no. 16 (2016).

Coquio, Catherine. "Sociologie ou politique de l'accélération? Entretien avec Antoine Chollet." *Espace et Temps*. vol. 1, no. 16 (2016).

Czaja, Julia. "The Cyborg Habitus: Presence, Posthumanism and Mobile Teandology." Paper presented at the International Society for Presence Research Annual Conference. Edinburgh Napier University, 26–28 October 2011. at: <https://bit.ly/4cJVLrv>

*Discussion de l'ouvrage de Hartmut Rosa, Résonance: Une sociologie de la relation au monde*. Paris: La Découverte, 2018.

Durand–Gasselin, Jean–Marc. "Pensée post métaphysique et critique des conservatismes chez Habermas." *Cités*. vol. 2, no. 78 (2019).

Fabian, Ferri. "L'accélération comme moteur de l'aliénation." *Mouvements: Des idées et des luttes*. 15/7/2012. at: <https://bit.ly/3Z6D9Ij>

Ferry, Jean–Marc. *Habermas: L'éthique de la communication*. Paris: PUF, 1987.

Frankfurt, Harry. "Freedom of the will and the Concept of a Person." *Journal of Philosophy*. vol. 67, no. 1 (1971).

Fraser, Nancy & Pierre Bourdieu. *Recognition, Social, Social Inequality and Social Justice*. New York/ London: Routledge, 2007.

Gertenbach, Lars et al. *Soziologische Theorien*. Paderon: Fink, 2009.

Granovetter, Mark. "The Strength of Weak Ties." *American Journal of Sociology*. vol. 78, no. 6 (1973).

Habermas, Jürgen. *Die Postnationale Konstellation*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.

Hegel, Friedrich. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Heidegger, Martin. *Chemins qui ne mènent nulle part "Holzwege"*. Wolfgang Brokmeier (trad.). Paris: Gallimard, 1962.

\_\_\_\_\_. *Introduction à la métaphysique*. Gilbert Kahn (trad.). Paris: Gallimard, 1980.

\_\_\_\_\_. *De l'essence de la liberté humaine*. Paris: Gallimard, 2001.

Hennis, Wilhelm. *La problématique de Max Weber*. Paris: PUF, 1996.

Honneth, Axel. *Les Pathologies de la liberté: Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*. Franck Fischbach (trad.). Paris: La Découverte, 2008.

Jaeggi, Rahel. "Une critique des formes de vie est-elle possible? Le négativisme éthique d'Adorno dans Minima Moralia." *Actuel Marx*. vol. 2, no. 38 (2005).

\_\_\_\_\_. "Qu'est-ce que la critique de l'idéologie?" *Actuel Marx*. vol. 1, no. 43 (2008).

\_\_\_\_\_. "Qu'est-ce qu'une bonne institution?" *Revue franco-allemande de science Humaine et Sociale*. no. 32 (2021).

Jappe, Anselm. "Sur l'accélération de l'accélération du temps social." *Revue internationale des Livres et des idées*. 11/7/2010. at: <https://bit.ly/3yPFD3b>

Lacroix, Alexandre. *Préface à Hartmut Rosa: Remède à l'accélération*. Paris: Philosophie Magazine, 2018.

Lewis, John David. "Isegoria at Athens: When did it Begin?" *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*. vol. 2, no. 3 (1971).

Lijster, Thijs, Robin Celikates & Hartmut Rosa. "Beyond the Echo-chamber: An Interview with Hartmut Rosa on Resonance and Alienation." *Journal for Contemporary Philosophy*. vol. 41, no. 2 (2021).

Lubbe, Hermann. *Employment and Transfert of Technology*. London: Springer Verlag, 1986.

Lucas, John. *Principles of Politics*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1985.

Marcuse, Herbert. "De l'ontologie à la Technologie: Les tendances de la société industrielle." *Revue Arguments*. vol. 4, no. 18 (1960).

Martineau, Jonathan. *Time, Capitalism and Alienation: A Socio-Historical Inquiry into the Making of Modern Time*. Historical Materialism Book Series. Leiden: Brill, 2015.

Marx, Karl. "Critique de l'économie politique." Maurice Husson (trad.). Paris: Éditions A. Frank, 1859. at: <https://bit.ly/4dGOxip>

Rosa, Hartmut. "Personale Identität und soziale praxis: Die politische Philosophie Charles Taylor." PhD Dissertation, Humboldt University. Berlin, 1997.

\_\_\_\_\_. "On Defining the Good Life: Liberal Freedom and Capitalist Necessity." *Constellations*. vol. 5, no. 2 (1998).

\_\_\_\_\_. *Accélération: Une critique sociale du temps*. Didier Renault (trad.). Paris: La Découverte, 2010.

\_\_\_\_\_. *Aliénation et accélération: Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Thomas Chaumont (trad.). Paris: La Découverte, 2012.

\_\_\_\_\_. *Remède à l'accélération*. Alexandre Lacroix (trad.). Paris: Philosophie Magazine, 2018.

\_\_\_\_\_. *Résonance: Une sociologie de la relation au monde*. Sacha Zilberfarb (trad.). Paris: La Découverte, 2018.

\_\_\_\_\_. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity Press, 2019.

\_\_\_\_\_. *Rendre le monde indisponible*. Olivier Mannoni (trad.). Paris: La Découverte, 2020.

\_\_\_\_\_. *Pourquoi la démocratie a besoin de la religion*. Isis Von Plato (trad.). Paris: La Découverte, 2023.

Siep, Ludwig. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Freiburg: Munchen, 1979.

Surowiecki, James. *The Wisdom of Crowds: Why the many are Smarter than the few and how Collective Wisdom Shapes Business, Economies, Societies and Nations*. London: Little Brown, 2004.

Vettraino, Jean. "La logique d'accélération s'empare de notre esprit et de notre corps." *Revue projet*. vol. 6, no. 355 (2016).

Virilio, Paul. *Vitesse et politique: Essai de Dromologie*. Paris: Galilée, 1977.

Winner, Langdon. *Autonomous Technology: Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1978.



## مراجعات الكتب Book Reviews



أكريليك على قماش، 160X140 سم، 2018.  
Acrylic on Canvas, 140X160 cm, 2018.

سمير بوسلهام | Samir Bouslham\*

## مراجعة كتاب: الرأسمالية الكانيبالية: كيف يتلع نظامنا الديمقراطية والرعاية والكوكب؟ وما الذي يمكننا فعله في هذا الشأن؟ لنانسي فريزر

Book Review:

***Cannibal Capitalism: How our System  
is Devouring Democracy, Care, and the  
Planet – and What We Can Do about It***  
by Nancy Fraser

عنوان الكتاب في لغته: *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring  
Democracy, Care, and the Planet – and What We Can  
Do about It.*

عنوان الكتاب بالعربية: **الرأسمالية الكانيبالية: كيف يتلع نظامنا الديمقراطي  
والرعاية والكوكب؟ وما الذي يمكننا فعله في هذا الشأن؟**

المؤلفة: نانسي فريزر.

الناشر: لندن: فارسو.

سنة النشر: 2022.

عدد الصفحات: 209.

\* باحث دكتوراه، مختبر التخصصات البينية في العلوم الاجتماعية، جامعة ابن زهر، المغرب.

PhD Researcher, Interdisciplinary Specializations Laboratory in Social Sciences, Ibn Zohr University, Morocco.

samir.bouslham@gmail.com

أما المعنى الثاني لمصطلح الكانيبالية، فهو أكثر تجريداً؛ إذ يعني "حرمان منشأة أو مؤسسة ما، من أحد العناصر الأساسية لاشتغالها بغرض إحداث عنصر آخر أو الحفاظ عليه"<sup>(2)</sup>. وهذا المعنى ينطبق على منطق اشتغال الرأسمالية التي يستنزف جانبها الاقتصادي الجوانب غير الاقتصادية من النظام؛ أي الأسر والمجتمعات المحلية، والأنواع الطبيعية والنظم البيئية، ونفوذ الدولة والسلطات العمومية. وهكذا، تصير الرأسمالية هي الكائن الذي يتغذى على أطرافه.

أما المعنى الثالث، فهو معنى فلكي يتجسد في التهام جسم سماوي أجساماً أخرى عن طريق قوة الجذب التي تتيحها له كتلته، كلما دخل جسم مداره أو أفقه. وهو ما تجده المؤلفة وصفاً ملائماً للعملية التي يجذب بها رأس المال الثروة الطبيعية والاجتماعية من مناطق الهامش ضمن النظام العالمي.

والمعنى الرابع هو معنى ميثولوجي مستمد من الأسطورة التي تحكي عن "الأوروبوروس"<sup>(3)</sup>، ذلك الثعبان الذي يقضم ذيله ويلتهم نفسه، وهو المشهد الذي اختارته فريزر صورةً لغلاف الكتاب للدلالة على التطابق بين هذا الكائن الأسطوري والنظام الرأسمالي المصمم على التهام الأسس الاجتماعية والسياسية والطبيعية لوجوده، والتي هي أيضاً أسس وجودنا.

تجادل المؤلفة أيضاً بأن استخدامها مصطلح الرأسمالية ليس - كما هو شائع - مجرد تسمية

صدر عن دار نشر "فارسو" Verso كتاب للمنظرة النقدية الأميركية نانسي فريزر Nancy Fraser عنوانه الرأسمالية الكانيبالية: كيف يتلع نظامنا الديمقراطي والرعاية والكوكب؟ وما الذي يمكننا فعله في هذا الشأن؟ والمؤلفة من أهم البارزين في الفلسفة النسوية الأميركية، ومن أهم ممثلي الجيل الثالث للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت. ويُعد هذا الكتاب ثمرة اشتغال طويل بدراسة الطبيعة المركبة والمتعددة الأوجه للأزمة الرأسمالية، باعتماد منظور بيني متداخل للعديد من التخصصات، وذلك من أجل بلورة مفهوم موسع للرأسمالية يتجاوز الطرح الاختزالي الذي يحصر الرأسمالية في الاقتصاد، وتسليط الضوء على أوجه الظلم البنيوي التي يكرسها النظام الاجتماعي للرأسمالية.

## أولاً: حول العنوان: ما الذي يجعل الرأسمالية كانيبالية؟

تشير المؤلفة في المقدمة إلى أن مصطلح الكانيبالية Cannibalism<sup>(1)</sup> متعدد المعاني والدلالات، لكن أبرز معانيه وأشهرها المعنى المثقل بالعنصرية الذي طالما استخدم به هذا المصطلح، وذلك بإلحاق الأوروبيين هذه الصفة بالشعوب الأفريقية التي استعمروها؛ أي نعتهم بـ "أكلي لحوم البشر". لذلك، فهي تتعمد استعمال هذا المصطلح بمنطق مقبول للدلالة على طبقة الرأسماليين، تلك الفئة من الناس التي تتغذى على الآخرين.

(2) Nancy Fraser, *Cannibal Capitalism: How our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet and What We Can Do about It* (London: Verso, 2022), p. 13.

(3) الأوروبوروس Ouroboros: رمز قديم يظهر في شكل ثعبان أو تنين يلتهم ذيله. ويعود أصل هذا الرمز إلى مصر القديمة واليونان، ويستخدم في العديد من الثقافات المختلفة عبر التاريخ.

(1) خلافاً للافتراض والتوحش (وهي مفردات لا تنفي هنا بالغرض) تعني "الكانيبالية" أن يتغذى كائن ما على نوعه الحيواني ذاته. وهو فعل يحيل على تقويض الكائن لأسس وجوده بنفسه، والمقصود بهذه الممارسة المدمرة للذات ذلك النظام الرأسمالي الذي يدمر نفسه ومعه البشر والطبيعة، وهو ما يعيد إلى الأذهان قول ماركس "الرأسمالية حفارة قبرها"، لكن بمنظور أوسع ومختلف عند فريزر.



والاستعمار والبيئة، وغير ذلك من المفاهيم التي كانت معيية في تحليل أزمة الرأسمالية. ولعل هذا التوسيع الذي تقترحه فريزر للإطار التحليلي والمفاهيمي الذي تتناول ضمنه أزمة الرأسمالية قد يمكّن القراء والباحثين من إدراك الأوجه الخفية لآليات التراكم التي يعتمدها الوحش الذي يقتات على نفسه، كما تشبهه المؤلفة، ومن ثمّ عدم الاقتصار على المنظور الاقتصادي في فهم طبيعته. وعلى هذا الأساس، لا يقتصر التسليح بهذه المفاهيم على فهم الرأسمالية، بل يضيف إلى ذلك القدرة على مواجهتها على نحو فعال، ومقاومة آليات الإخضاع والهيمنة التي تشكّل الشروط الخفية لاستمرارها، في ما وراء وجهها الاقتصادي. وهذا هو الرهان المزدوج الذي يعبر عنه العنوان الفرعي للكتاب: كيف تتعرض الديمقراطية والرعاية والكوكب للاقتراض من جانب نظامنا؟ وما الذي يمكن فعله حيال ذلك؟

تقدّم فريزر سردية مغايرة حول الرأسمالية، تتيح لنا إلقاء نظرة كرونولوجية على تاريخها، في ثلاث حقبة مختلفة، بدءاً من الحقبة الميركانتيلية<sup>(5)</sup>، ومروراً بالحقبة الصناعية، ثم وصولاً إلى الحقبة ما بعد الصناعية القائمة على الأمولة، وذلك عبر تحليل وتنبع للطرق والآليات التي تتراكم بوساطتها "الثروة" في كل حقبة وأشكال توزيعها، والكشف عن الشروط القبلية الاقتصادية وغير الاقتصادية التي تتيح عملية المراكمة. وعلى هذا الأساس، تتيح لنا فهم أشكال التمثيل بين

لنظام اقتصادي يعتمد على الملكية الخاصة وتبادل السوق والعمل المأجور والإنتاج من أجل الربح. فهذا التعريف في نظرها شديد الضيق، يحجب الطبيعة الحقيقية للنظام بدلاً من أن يكشف عنها. وفي المقابل، فإنّ ما تعنيه الرأسمالية هو شيء أكبر من الاقتصاد: "نظام مجتمعي يمكن الاقتصاد القائم على الربح من افتراض أشكال الدعم الموجودة خارج المجال الاقتصادي، والتي يحتاج إليها هذا النظام لكي يعمل؛ بما في ذلك الثروة المصادرة من الطبيعة، ومن الشعوب المستضعفة (التابعة)، وأعمال الرعاية المتعددة الأشكال التي تُبحّس قيمتها على نحو مفرط - إن لم نقل يُتنصّل منها بالكلية - والخيارات العمومية والسلطات العمومية التي يحتاج إليها رأس المال ويحاول التقليل منها، والطاقة والإبداع لدى من يعملون. ورغم أنها لا تظهر في الميزانيات العامة للشركات، فإن هذه الأشكال من الثروة تشكّل شروطاً مسبقة أساسية لتحقيق الأرباح والمكاسب الاقتصادية. إنها بهذا المعنى تشكل الأسس الحيوية للتراكم داخل النظام الرأسمالي"<sup>(4)</sup>.

## ثانياً: منهجية الكتاب

تقترح المؤلفة، في هذا الكتاب، فهماً أكثر تركيبيًا يستفيد من مشارب نقدية عديدة، بما في ذلك نظرية إعادة الإنتاج الاجتماعي، والنظرية النقدية للعرق وما بعد الكولونيالية ودراسات التابع والإيكولوجيا، فضلاً عن نقد الاقتصاد السياسي، وذلك في إطار تعزيز قدرة التنظير النقدي للمجتمعات المعاصرة على الكشف عن الطرق التي تشتغل بها الرأسمالية وإعادة فهم سيرورتها التاريخية، في ضوء مفاهيم الجندر والعرق

(5) تشير الحقبة الميركانتيلية إلى فترة في التاريخ الاقتصادي، وتمتد تقريباً من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر الميلادي، وهي مرتبطة بتطور الفكر الاقتصادي الذي يُعرف بالميركانتيلية Mercantilism. ساد هذا الفكر في أوروبا خلال هذه المدة، وكان له تأثير كبير في سياسات الدول الأوروبية الاقتصادية.

(4) Fraser, p 14.

"Capitalism". وقد سبق أن طوّرت فريزر حجج هذه المقالة من خلال النقاش الذي جمعها براهيل ياغيه حول مفهوم الرأسمالية، وقد نُشر في كتابهما المشترك الرأسمالية: محاوره حول النظرية النقدية<sup>(8)</sup>، وفيه تبلور مفهوم الرأسمالية ليشمل باقي جوانب الحياة الاجتماعية، مع محاولة تجاوز الطرح الذي يختزل النظام الرأسمالي في بعده الاقتصادي، وذلك بالانفتاح على نظرية إعادة الإنتاج الاجتماعي، ومن ثم اعتبار العمل المنزلي وأعمال الرعاية من بؤر الصراع الأساسية في المجتمع الرأسمالي، ومن الشروط القبلية التي لا يمكن الاستغناء عنها لتحقيق التراكم. وعلى هذا النحو، تشكّل مصادرة إعادة الإنتاج الاجتماعي السردية الخلفية أو المتوارية للنظام الرأسمالي، في الوقت الذي يشكّل فيه الاستغلال الطبقي سرديّة خلفية أخرى أو مكمنًا خفيًا للإنتاج، لكن ذلك أقلّ عمقًا. لهذا، تفضل المؤلفة الحديث عن سرديتين خلفيتين بدلًا من سرديّة واحدة، بخلاف كارل ماركس الذي يكتفي بالكشف عمّا وراء السردية الأمامية للتراكم الرأسمالي القائم على تبادلات السوق. وإذا كانت السردية الليبرالية تخفي عنّا علاقات الاستغلال، كما كشف عن ذلك ماركس، فإن هذا الفصل يكشف عمّا يجري خلف سرديّة الاستغلال ذاتها، مسلطة الضوء على مصادرة رأس المال لعمل النساء المنزلي باعتباره عملاً غير مأجور؛ ولهذا تُبَحِّس قيمته ولا ينال الاعتراف، ولكنه في الوقت نفسه من الأسس القبلية لقيام الإنتاج الرأسمالي، ومن دونه لا يمكن أن يستمر النظام الرأسمالي. هذه هي الحجّة التي ستمكّن المؤلفة من إعادة تعريف الرأسمالية بأنها ليست

آليات المراكمة الاقتصادية (الاستغلال الطبقي)، وغير الاقتصادية (المصادرة) في الرأسمالية خلال تاريخها الطويل؛ وهي الحجّة التي تبيّن أن الديون التي تثقل كاهل دول الجنوب والأفراد على حد سواء، وهشاشة الشغل، وضيق سُبل العيش عند الأسر، وتضاؤل الخدمات الاجتماعية وترديها، والحدود المتصلبة في وجه المهاجرين، وصعود الشعبوية والعنف العنصري، والأوبئة الفتاكة، وقساوة الطقس واضطراب المناخ، تعود كلّها إلى الجذر نفسه، وهو الرأسمالية الكانيبالية.

### ثالثًا: مسارات تشكل الكتاب وأطروحاته

يتكون الكتاب من 209 صفحات من القطع المتوسط، وينقسم إلى مقدمة وستة فصول وخاتمة. وتجدر الإشارة إلى أن مواد هذا الكتاب سبق أن نُشرت منفصلة في سياقات مختلفة في دراسات ومقالات في دوريات وألقيت في محاضرات.

فالفصل الأول، "الوحش القارت"<sup>(6)</sup>: لماذا نحتاج إلى توسيع فهمنا للرأسمالية؟"، هو نسخة مطورة ومنقحة من محاضرة أُلقيت في سنة 2014 عنوانها "خلف المكان الخفيّ لماركس: من أجل تصور موسم للرأسمالية" "Behind Marx's Hidden Abode: For an Expanded Conception of

(6) القارت Omnivore: حيوان ذو نظام غذائي متنوع، وهو هنا كناية عن الرأسمالية التي لا تتغذى على الثروة الاقتصادية حصراً، بل على الثروات غير الاقتصادية أيضاً؛ كأنشطة الرعاية الاجتماعية، والثروات الطبيعية، والخيرات العمومية والسلطة العمومية، والشعوب المستعمرة وما بعد المستعمرة، وهو ما يعني أن الرأسمالية أكثر من مجرد نظام إنتاج اقتصادي.

(7) Nancy Fraser, "Behind Marx's 'Hidden Abode': Toward an Expanded Conception of Capitalism," *Frisby Memorial Lecture*, 12/2/2014, University of Glasgow, accessed on 2/9/2024, at: <http://bit.ly/4e9wGQX>

(8) ينظر:

Nancy Fraser & Rahel Jaeggi, *Capitalism: A Conversation in Critical Theory* (London: Verso Books, 2023).



Expropriation & Exploitation. وتشير إليهما فريزر اختصاراً بالـ "إِكْسِن" The Two Exes، وتعتبر أن تصنيف السكان إلى سكان مستغلين وآخرين مصادرين هو ما يجعل العنصرية آلية أساسية من آليات اشتغالها. وفي الآن ذاته، ليست العلاقة بين الاستغلال والمصادرة في الرأسمالية علاقة ثابتة، بل تتغير تبعاً للشروط التاريخية لكل حقبة من حقبة الرأسمالية؛ ما يجعل تاريخ الرأسمالية سلسلة من أنظمة التراكم العنصري المختلفة نوعياً، ويجعل الاضطهاد العنصري يتخذ أشكالاً متباينة في كل مرحلة من مراحل الرأسمالية. إلا أن المتغير الجذري في الرأسمالية القائمة في عصرنا الحالي (النيوليبرالية القائمة على الأمولة) يتمثل في كونها تطمس الفصل التاريخي بين الاستغلال والمصادرة، ولم تعد تقسم المجموعات السكانية إلى الصنفين المحددين المشار إليهما؛ إذ يبدو أن الشكل الحالي من الرأسمالية يذيب هذا الأساس البنيوي للاضطهاد العنصري الذي ورثته من الحقب الماضية؛ وهو ما يشكل تحدياً نظرياً كبيراً بالنسبة إلى النظرية النقدية للعرق<sup>(10)</sup>.

أما الفصل الثالث، "مصاصُ الرعاية: لماذا تُعد إعادة الإنتاج الاجتماعي موقعاً أساسياً لأزمة الرأسمالية؟"<sup>(11)</sup>، فقد كان في الأصل محاضرة ألقاها فريزر عام 2016 في إطار سلسلة محاضرات مارك بلوخ السنوية، في نسختها الثامنة والثلاثين، في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية في باريس، وكان عنوانها "تناقضات الرأسمالية والرعاية" "Contradictions of Capitalism and Care".

نظاماً اقتصادياً فحسب، وأن تناقضها الرئيس لا يكمن في علاقات الإنتاج حصراً، بل هي "نظام اجتماعي ممأسس".

أما الفصل الثاني، "المتعطش للعقاب: لماذا الرأسمالية عنصرية بنيوياً؟"، فهو في الأصل دراسة قدمتها فريزر في مؤتمر الرابطة الفلسفية الأميركية American Philosophical Association سنة 2018، وقد كان عنوانها "هل الرأسمالية عنصرية بالضرورة؟"<sup>(9)</sup>. وفيها تناولت الاضطهاد العنصري بوصفه خاصية ملازمة للرأسمالية على مر العصور؛ إذ لم يسبق أن كانت هناك رأسمالية غير متشابكة مع العنصرية؛ سواء في ذلك الرأسمالية الزراعية، والصناعية، وما بعد الصناعية القائمة على الأمولة في عصرنا الحالي. وهي كلها مراحل من تاريخ الرأسمالية عُرِفَت بالاضطهاد العنصري، وهو ما دفع المؤلفة إلى استشكال علاقة نظام الرأسمالية الاجتماعي بالعنصرية: أهى علاقة بنيوية أم عرضية؟ وكيف تشتغل الرأسمالية من خلال التقسيم العرقي للسكان؟ وإلى أي حد يمكن الرأسمالية أن تكون غير عرقية؟

وبناءً على ذلك، تحاجُّ المؤلفة بأن العنصرية لم تكن مجرد خاصية عرضية في بنية الرأسمالية. ومع ذلك، لم تكن خاصية حتمية وثابتة، أو معطاة على نحو جاهز وقبلي. إنها، خلافاً لما يزعمه دعاة العرضانية ودعاة الضرورة الحتمية، تبلور حجة مغايرة مفادها أن الرأسمالية تشتغل وفق سيوريتين، أو آليتين، متميزتين من الناحية التحليلية - النظرية، ولكنهما متشابكتان من الناحية العملية؛ هما الاستغلال والمصادرة

(10) Fraser, *Cannibal Capitalism*, p. 29.

(11) Nancy Fraser, "Contradictions of Capital and Care," *New Left Review*, no. 100 (July 2016), pp. 99–100, 117.

(9) Nancy Fraser, "Is Capitalism Necessarily Racist?" *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 92, no. 1 (2018), pp. 21–42.

ومناهضة للرأسمالية؟"، في أصله درسًا افتتاحيًا قدمته فريزر في فيينا، احتفاءً بكونها أول أستاذ زائر لكرسي كارل بولاني Polányi Károly (1886-1964) في 4 أيار/ مايو 2021، وكان عنوانه "الطبيعة المحترقة: لماذا يعد الاحترار العالمي من صميم المجتمع الرأسمالي؟"<sup>(12)</sup>. وتكشف في هذا الفصل ما وراء "أكمة" الإجماع السطحي والمزيف على السياسة البيئية اليوم، مسلطة الضوء على خيوط التوظيف الأداتي للمسألة الإيكولوجية في برامج مجموعة من القوى المتضاربة. فقد صار الخطاب الإيكولوجي منتشرًا في كل الأرجاء، ومستهلًا من الجميع، ولم يعد حكرًا على حركات بيئية قائمة بذاتها، سواء أكان هذا الطرف قوى اليمين الشعبوي، أم اليسار الديمقراطي، أم الحركات الاجتماعية بمختلف توجهاتها، أم دول الجنوب، أم دول الشمال؛ فهناك توجه نحو ما يسمى السياسة الخضراء أو الصديقة للبيئة. لكن إذا كانت جميع هذه القوى المتضاربة، المشكلة للإجماع "الأخضر"، تلتقي حول التفسير "العلمي" (الإيكولوجي المحض) لسيروية تدمير الكوكب، فإنها لا تتقاسم وجهة نظر مشتركة بشأن طبيعة القوى المجتمعية التي تقود هذه السيروية، ولا تتفق حول طبيعة التغييرات المجتمعية اللازمة لإيقافها. وهذا ما تصفه فريزر بأنه إجماع على العلم، وشقاق في السياسة، وهو ما يجعل الحس المشترك المتعلق بأزمنا البيئية اليوم حسًا مضطربًا، يفقد القدرة على التغيير.

وخلافًا للتفسير الإيكولوجي المحض، ترى فريزر أن الأزمة البيئية ليست أزمة قائمة في حد ذاتها،

وفي هذا الفصل توضح المؤلفة أن الرعاية الاجتماعية تعدّ من الموارد الأساسية لاستمرار أي مجتمع وإعادة إنتاجه، وهي أيضًا شرط أساسي وضروري للتراكم المستدام لرأس المال. وهذا ما يجعل التناقض الاجتماعي أحد أبرز التناقضات في النظام الرأسمالي برمته؛ إذ يعمل الأخير على امتصاص أنشطة الرعاية الاجتماعية واستنزافها، وتقويض أسسها، وهو بذلك يقوض إحدى دعائمه الأساسية (الأعمال المنزلية، وتربية الأطفال، والتعليم، والرعاية العاطفية، ورعاية المسنين، والاعتناء بمجمل الشروط القبلية للإنتاج)؛ ما يسبب أزمة النظام الاجتماعي بأكمله. ومن خلال هذا التحليل، تعمل على سدّ الفجوة الكامنة في التحليلات الاقتصادية أو الإيكولوجية أو السياسية لأزمة الرأسمالية، وخصوصًا عندما تغفل هذه المقاربات عن أهمية البعد الاجتماعي في فهم النظام الرأسمالي وتحليله، وتحاول تصحيح المقاربة الجندرية التي تتناول أزمة الرعاية وإعادة الإنتاج الاجتماعي، كما لو أنها أزمة قائمة بذاتها، ويمكن حلّها بمعزل عن بقية خيوط الأزمة الرأسمالية.

تقدّم المؤلفة مقارنةً بينية لأزمة الرعاية الاجتماعية، بما هي أزمة متأصلة في النظام الاجتماعي الرأسمالي على نحو بنيوي؛ لا في حقبة النيوليبرالية القائمة على الأموكة فحسب، بل في كلّ مراحل الرأسمالية التاريخية، فلطالما كانت نظامًا لمصادرة أنشطة الرعاية الاجتماعية واستنزافها، وإن كانت أزمة الرعاية الاجتماعية هذه تتخذ مظاهر مختلفة ومتميزة بحسب كل مرحلة تاريخية من مراحل المجتمع الرأسمالي.

وقد كان الفصل الرابع، "الطبيعة الملتهمّة: لماذا يجب على السياسة البيئية أن تكون عابرة - بيئيًا

(12) "Nancy Fraser: Incinerating Nature: Why Global Warming is Baked into Capitalist Society," International Karl Polanyi Society, YouTube, 4/5/2021, accessed on 16/7/2024, at: <https://acr.ps/1L9zP7P>

بحيث يتجاهل المنظرون السياسيون قوة العوامل خارج - السياسية Extra-Political، ويتعاملون مع النظام السياسي باعتباره نظامًا يقرر مصيره بنفسه، وهو ما يجعلهم يغفلون عن مسألة المنظومة المجتمعية الأكبر التي تولد انحرافات المضمار السياسي.

وعلى هذا المنوال، تحليل فريزر الأزمة السياسية لعالمنا اليوم؛ فهذه الأزمة جزء لا يتجزأ من الأزمة الشاملة التي تجتاح نظامنا المجتمعي برمته، وهي بذلك ليست أزمة قائمة بذاتها، بل أزمة بين أزمات أخرى لا يمكن حلها جذريًا بمعزل عن سائر الأزمات غير السياسية. ولهذا، فإن فهم أزمة الديمقراطية، مثلاً، لا يكون إلا بفهم أشمل للأزمة الاجتماعية الكلية، وبالارتباط الوثيق بالسيرورة الاقتصادية والاجتماعية للنظام الرأسمالي النيوليبرالي القائم على الأمولة العابرة للحدود الوطنية.

وكذلك الحال في الفصل السادس "منطلق للتفكير: ماذا يمكن أن تعنيه الاشتراكية في القرن الحادي والعشرين؟"، فأصله محاضرة ألقاها فريزر ضمن سلسلة محاضرات سولومون كاتز Solomon Katz (1947-1999) سنة 2019 في العلوم الإنسانية بجامعة واشنطن<sup>(14)</sup>، وفيه تسعى لتطوير مفهوم موسع للاشتراكية، بما هي مشروع بديل قادر على تجاوز مجموع تناقضات المجتمع الرأسمالي المعاصر، وذلك بتجاوز الفهم الضيق للاشتراكية، المتمثل في أنها تغيير محض لعلاقات الإنتاج الاقتصادية، إلى فهم يستحضر أهمية تغيير العلاقات الأخرى التي تجعل الإنتاج الاقتصادي

وإنما هي ذات وشائج قوية مع الأزمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ أي إنها أزمة شاملة لا يمكن فهمها بمعزل عن سائر أبعاد النظام الاجتماعي الذي تفرضه الرأسمالية. وبناءً على ذلك، ترى أن الحل لا يمكن أن يكون إلا من خلال بلورة نهج مضاد للهيمنة، وعابر للحدود البيئية. إنه حس إيكولوجي مناهض للرأسمالية، ومتصل على نحو وثيق بالمخاطر والتهديدات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تشكل خيوط أزمة مجتمعية كبرى.

أما الفصل الخامس، "مذبحة الديمقراطية: ما الذي يجعل الأزمة السياسية نكرة غوغائية للرأسمالية؟"، فلم يكن إلا دراسة عن أزمة الشرعية في سياق الرأسمالية المأمولة، نُشرت أولاً سنة 2015، وقد كان عنوانها "أزمة الشرعية: حول التناقضات السياسية للرأسمالية المأمولة". ويحاجُّ هذا الفصل بأن الأزمة السياسية أو التناقض "السياسي" عنصر بنيوي منقوش في الحمض النووي للنظام الرأسمالي، وأن الأمر لا يتعلق بمجرد تعبير عن انحراف سياسي، أو ظاهرة شاذة تهدد الممارسة السياسية بمفردها، بل إن الأزمة الديمقراطية التي نمر بها اليوم هي الشكل الذي يتخذه التناقض السياسي في هذه الحقبة من الرأسمالية المسماة حقبة الأمولة<sup>(13)</sup>. وتوجه المؤلفة نقداً حاداً إلى التصورات السياسية الليبرالية التي تعتقد أن حل أزمة الديمقراطية يمكن أن يكون حلاً سياسياً محضاً عن طريق إصلاح المضمار السياسي، من خلال ديمقراطية الحياة السياسية أو إعادة تنشيط أدوار الأحزاب وتكوين النخب السياسية. كل هذه المقترحات تقع فريسة خطأ جسيم، تسميه فريزر "السياسوية" (قياساً على الاقتصادية)،

(14) "Nancy Fraser on Defining Socialism: What Should Socialism Mean in the 21<sup>st</sup> Century?" Simpson Center, YouTube, 23/7/2019, accessed on 16/7/2024, at: <https://acr.ps/1L9zOC5>

(13) Fraser, *Cannibal Capitalism*, p. 117.

الكانيبالية؟"، تتناول المؤلفة تفشي جائحة فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19)، من حيث هي مؤشر واضح على هول الكارثة التي تحدث بالعالم في أثناء استمرار عبث الرأسمالية النيوليبرالية، والأهوال والمخاطر التي ستلحق بالوجود الإنساني والطبيعة إن تُركت تعيش في الأرض فسادًا. ومن هنا، تعدّ هذا الوباء حلقة في سلسلة طويلة من الأوبئة التي انبثقت من الاضطرابات التي ألحقتها الرأسمالية بالبيئة، ومن اختلال التوازنات الطبيعية، نتيجة الاستنزاف المفرط للغابات والقضاء على شروط حياة الكثير من الأنواع الطبيعية.

### رابعًا: لغة الكتاب

قد يلاحظ الدارس لفكر فريزر والمتتبع لكتاباتهما اختلاف أسلوب "الرأسمالية الكانبالية" عن سواء من إنتاجها؛ إذ طالما عودتنا هذه المنظرة النقدية في كتاباتها أسلوبًا تقريرياً تحليلياً واضحاً في عرض الأفكار وبناء الحجة. لكنها اختارت هذه المرة توظيف أسلوب بلاغي استعاري تمتح مفرداته واستعاراته من الحقل الدلالي لحالة التوحش والحيوانية، مصورةً بذلك مشاهد الافتراض الرأسمالي لمختلف علل جوانب الحياة الاجتماعية، وذلك باستعمالها صور الاتهام، والذبح، وامتصاص الدماء، والابتلاع، والتمزيق، والتفكيك، وهو ما شكل قوة الأسلوب البلاغي للكتاب. ويجعلنا هذا القاموس "الكانيبالي" نستشعر جسامة الخطر والتهديد الذي يشكله النظام الرأسمالي تجاه الحياة في بعديها الطبيعي والبشري.

وتوحي القوة البلاغية التي وظفتها المؤلفة بأن كتابها هذا أشبه بالإنذار، و"دق ناقوس

ممكناً؛ أي تلك العلاقات غير الاقتصادية التي تشكل الشروط القبلية للنظام الاقتصادي، بما فيها علاقات إعادة الإنتاج الاجتماعي، وعلاقة نظام الإنتاج بالسلطة السياسية، ومختلف أشكال الثروة الواقعة خارج النطاق الرسمي للاقتصاد، ونعني بذلك الطبيعة والخيرات العمومية وثروات الشعوب الواقعة على الأطراف. إن هذا التغيير الجذري لهذه العلاقات لا بد من أن يستهدف القضاء على الاستغلال الرأسمالي للعمل المأجور، إضافة إلى كل أشكال المصادرة التي تقتات عليها الرأسمالية: مصادرة أنشطة الرعاية الاجتماعية، والموارد الطبيعية والخيرات العمومية والسلطة السياسية، والقضاء على كل أشكال التمييز العنصري التي تشكل وقوداً للاضطهاد الرأسمالي. وهكذا، لن تصير قضايا الجندر والجنسانية والعنصرية والبيئة والإمبريالية والديمقراطية، مجرد موضوعات ثانوية، بل ستصير من صميم مشروع البديل المجتمعي الاشتراكي. ومع هذا، تجدر الإشارة (من دون خوض في التفاصيل) إلى أن فريزر تصوغ مفهوم الاشتراكية صوغاً مغايراً لمفهوم الشيوعية على النمط السوفياتي من ناحية، ومختلفاً كذلك عن التصورات الديمقراطية الاجتماعية من ناحية أخرى.

وفي خاتمة الكتاب، وعنوانها "المبتلع الكبير"<sup>(15)</sup>: ما الذي يجعل من كوفيد مجوئاً للرأسمالية

(15) "المبتلع الكبير" ترجمة للكلمة اليونانية Macrophage، وتعني حرفياً "الآكل الكبير" Big Eater، وتستعمل في علم المناعة للدلالة على خلايا الجهاز المناعي الأولية التي لها استعداد فائق لابتلاع الخلايا الميتة وهضمها باستخدام الأنزيمات، لتخليص الجسم من الشوائب. وتعرف هذه الخلايا في اللغة العربية بالبلعوم أو الخلايا البلعمية. والدلالة في هذا السياق متعلقة بالرأسمالية بما هي نظام يبتلع كل شيء يصادفه في الطريق. لذا، نقترح ترجمة العبارة بـ "المبتلع الكبير".

بعد أن لُقِّه صمت طويل، وذلك بسبب هيمنة الخطاب الليبرالي والدعوى الطوباوية لتقدُّم النموذج الرأسمالي الغربي. وهو يعيد إلى أذهاننا أن الرأسمالية نظام غير منزَّه عن النقد وأنه ليس ظاهرة خارج التاريخ.

إن حدث الأزمة العالمية عام 2008 دفع فريزر، ومعها عدد كبير من المنظرين النقديين، إلى الانخراط مجدداً في مشروع يعيد تشخيص أزمات الرأسمالية، والتفكير مرة أخرى في سبل مقاومة توحش هذا النظام الطفيلي الذي يتغذى على النعرات العنصرية والهيمنة الذكورية والاستعمار والمصادرة واستنزاف الطبيعة. ومنذ ذلك الحين، انصبَّت جهود المؤلفة على تجميع فصول هذا الكتاب، وذلك بلورة مفهوم موسع للرأسمالية بما هي نظام اجتماعي، وليست نظاماً اقتصادياً صرفاً. فهذا النظام تمتد جذوره عميقاً في تاريخ طويل من الحروب والأزمات السياسية والاستعمار والتفرقة العنصرية والهيمنة الذكورية ومصادرة الطبيعة، وهو ما سيؤدي - لا محالة - إلى زيادة أشكال الاستغلال والهيمنة والتهميش والهشاشة الاجتماعية وتدمير الكوكب. وهذا ما من شأنه أن يوجه الباحثين والمنظرين النقديين إلى الكف عن تناول معضلات عصرنا وفق منظور أحادي التخصص، كما لو كانت مشكلات جزئية وعرضية قائمة بذاتها؛ ومن ثم التوجه أكثر فأكثر نحو مقارنة بينية تؤمن بتداخل أزمات عالماً المعاصر، ونحو بلورة رؤية عالمية للتحرر عابرة للحدود الإقليمية والوطنية.

الخطر" الداهم الذي يتهدد الوجود البشري إن تُركت الرأسمالية النيولبرالية تعيثُ فساداً من دون أيّ تدخل أو مقاومة. وليس الغرض من ذلك تغليب نبرة سوداوية متشائمة فاقدة للأمل في التحرر والتغيير، بل إن الأمر على العكس من ذلك؛ إنها نبرة نقدية قوية تبرز قيمة نضال الحركات الاجتماعية المناهضة للعولمة النيولبرالية، والمناهضة للعنصرية والاستعمار، والحركات الخضراء، والحركات النسوية، وغيرها، مع الإشارة إلى أن هذه الحركات ستظل تعاني الوهن، وتكرر الأخطاء الجسيمة التي طالما نبهت إليها فريزر منذ كتاباتها الأولى؛ تلك الأخطاء التي تثبط فعالية الحركات الاجتماعية، والتوجهات التي تجعلها ترتمي في آخر المطاف في "حُسن النيولبرالية"، ومع الإشارة إلى الطرائق التي يمكن أن تخدم بها أجندتها بدلاً من التصدي لها من دون وعي منها بذلك؛ وهي الأخطاء التي تبه إليها هذا الكتاب.

### خامساً: سياق تلقي "الرأسمالية الكانيبالية"

إن هذا الكتاب - فضلاً عن أنه دقُّ لناقوس الخطر المهدد لوجودنا الإنساني والمدمر للكوكب - يصف بدقة المسارات والديناميات المختلفة التي يشغل وفقها النظام الاجتماعي لتراكم الرأسمالي، وهو من الإسهامات النسقية المهمة في التنظير النقدي للرأسمالية النيولبرالية، وعودة قوية إلى طرح موضوع الرأسمالية للنقاش

### References

Fraser, Nancy. *Cannibal Capitalism: How Our System is Devouring Democracy, Care, and the Planet and what We Can Do about It*. London: Verso, 2022.

### المراجع

\_\_\_\_\_. "Behind Marx's 'Hidden Abode': Toward an Expanded Conception of Capitalism." Frisby Memorial Lecture. 12/2/2014. University of Glasgow. at: <http://bit.ly/4e9wGQX>

\_\_\_\_\_. "Is Capitalism Necessarily Racist?" *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. vol. 92, no. 1 (2018).

\_\_\_\_\_. "Contradictions of Capital and Care." *New Left Review*. no. 100 (July 2016).



أحمد زياد ناصر الجبالي | Ahmad Zeyad Naser al-Jabali\*

## مراجعة كتاب فلسفة الحياة: فلسفة الحياة الألمانية 1920-1870 لفريدريك بايزر\*\*

Book Review:  
***Philosophy of Life: German  
Lebensphilosophie 1870-1920***  
by Frederick Beiser

عنوان الكتاب في لغته: *Philosophy of Life: German Lebensphilosophie 1870-1920*

عنوان الكتاب بالعربية: فلسفة الحياة: فلسفة الحياة الألمانية 1920-1870.

المؤلف: فريدريك بايزر.

الناشر: أكسفورد: دار نشر جامعة أكسفورد.

سنة النشر: 2023.

عدد الصفحات: 192.

\* طالب ماجستير في الفلسفة الاجتماعية والسياسية في معهد الدوحة للدراسات العليا.

Master's student in Social and Political Philosophy at Doha Institute for Graduate Studies.

utanoprince98@gmail.com

\*\* فيلسوف أميركي، عمل أستاذًا للفلسفة في جامعة سيراكيوز في نيويورك، وهو متخصص في المثالية الألمانية، وأفرد أول كتاب له عنها، بعنوان *مصير العقل: الفلسفة الألمانية من كانط إلى فيشته* (1987). حاز درجة الدكتوراه في كلية ولسن، جامعة أكسفورد في عام 1980، عن أطروحته "روح الفينومولوجيا: إعادة إحياء هيغل للميتافيزيقا في فينومولوجيا الروح"، بإشراف الفيلسوفين المعروفين تشارلز تايلور وإيزايا برلين. تمتاز كتبه عمومًا بالوضوح الشديد والدقة، والسهولة والشمول من حيث مناقشة الأدبيات، والاهتمام بسياق ما يدرسه ويناقشه، وبنوع من الحياد في مناقشة مشكلات الفلسفة وتقويمها، محاولًا تقديم جوانب وأسماء كثيرة في الفلسفة الألمانية، إلى القراء (خاصة البريطانيين)، إما مهملة تمامًا، وإما غير معروفة على نحو واسع.

ولو لخصنا سياقها الفلسفي؛ أي من حيث المناخ الفكري الذي نشأت فيه عمومًا، وليس التاريخي البحت، لوجدناه ترافق مع تأسيس الرايخ الألماني الثاني (1871-1918) الذي وحد ألمانيا أول مرة في تاريخها، فجعلها أمة واحدة، وأعلن عندئذ الملك فيلهلم البروسي الأول Friedrich Wilhelm I (1688-1740) قيصرًا لها، وهذه الفترة تحديدًا هي عينها التي وقعت فيها تغيرات شبه راديكالية؛ إذ تداعى الإيمان المسيحي الذي ورثه الناس عبر قرون طويلة، مع تحول الإنجيل إلى كتاب عادي، يخضع للنقد والتمحيص التاريخي، ليصير بهذا نتاجًا للتاريخ أكثر منه وحيا من السماء، ولم يسلم من هذا المسيح نفسه، فصار أيضًا شخصية تاريخية (يرز هذا مثلًا في كتاب المؤرخ واللاهوتي الألماني ديفيد فريدريك شتراوس David Friedrich Strauss (1808-1874) حياة يسوع: دراسة نقدية (1835)). وبتداعي الإيمان في صورته الموروثة، تنهاوى اليقينيات التي بُنيت عليه، وهو ما يضرب أيضًا ما كان يسند الأخلاق في صورتها الشائعة وبنائها الفلسفي. وبناء عليه، تغيب المطلقات عن الأخلاق، أما الطبيعة، فتجرد من أي غاية خارجة عنها، فتغدو هي غاية ذاتها، في حين أضحى الإله نفسه كأنه محض فكرة زائدة على الطبيعة لا حاجة كبيرة إليها لفهم هذه الطبيعة، ومعرفة قوانينها وما شابه (يشير بايزر إلى نشر كتاب تشارلز روبرت داروين Charles Robert Darwin (1802-1882) في أصل الأنواع عن طريق الانتقاء الطبيعي، أو بقاء الأعراق المفضلة في أثناء الكفاح من أجل الحياة (1859)، وترجمته في ألمانيا بعد سنة واحدة فقط من ظهوره، ومن ثم محاضرة عالم الأحياء والفيلسوف الألماني إرنست هيكل Ernst Haeckel (1834-1919) المهمة عنه في

تجدر الإشارة بدءًا، في ما يتعلق بموضوع الكتاب الذي بين أيدينا، إلى أنه بات اليوم من الابتذال القول إن الحركات الفلسفية تقوم في زمان وسياق معيّنين، وتتوكل مواجهاة بعض المشكلات، أو مجابهة بعض التحديات، أو التعامل مع بعض التغيرات، فيكون شغلها الشاغل إما التكيف والتعايش معها، وإما تجاوزها، وإما حلها وما إلى ذلك. ومن هذا، نجد هذه الحركات كالكائن الحي، لها زمانها الذي تشب فيه وترتجل، ومن ثم يحين عليها يومٌ تذوي فيه، فتموت، أو تشارف على الموت، والأصح أن منها ما لا يموت، بل يؤخذ الكثير من عناصره ومفاهيمه وهمومه وحلوله، فيوظف في حركات وتيارات أخرى، بحلة قشبية ظاهريًا، لكنها في الجوهر ليست شديدة الاختلاف<sup>(1)</sup>. وإن بدا من الابتذال قول هذا، فلأنه صار معروفًا ومأخوذًا به في العموم، لكن لعله لا يؤخذ في الكثير من الأحيان على محمل الجد.

ينطبق ما نقوله هنا بامتياز على الحركة الفلسفية الألمانية التي يتناولها كتاب فريدريك بايزر، وهو أول كتاب بالإنكليزية مستقل عن هذه الحركة التي وُسمت بالألمانية بفلسفة الحياة Lebensphilosophie (من *Leben* = حياة)<sup>(2)</sup>؛ إذ نشأت في مرحلة حافلة بالتبدلات الفكرية والاجتماعية، وبالمناقشات التي شملت مجال الفلسفة والعلوم وسائر مجالات الحياة آنذاك.

(1) وهذا ما نجده الحاصل بين تيار فلسفة الحياة الذي يتناوله هذا الكتاب الذي بين أيدينا، والحركة الوجودية في القرن العشرين، فالأخيرة أخذت عن الأولى. ينظر إشارات وجيزة عن هذا في:

Frederick Beiser, *Philosophy of Life: German Lebensphilosophie* (Oxford: Oxford University Press, 2023), pp. 1, 10, 172.

(2) وقد ترد عند بعض المؤلفين كذا: Philosophie des Lebens.

وسبعينياته، ويكون مفهوم الحياة أساسياً كمفهوم الكينونة في اليونان، والإله في العصور الوسطى، والطبيعة في عصر النهضة، كما يقول جورج زيمل Georg Simmel (1858-1918) (ص 1)، ويمكن أن نقارنه بمفهوم العقل في عصر التنوير أيضاً.

يحصّر بايزر نفسه في ثلاثة أعلام رئيسة: فيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey (1833-1911) وفريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) وزيمل، وتعليقه لهذا بسيط؛ إذ يمكن الاتفاق على أنّ هؤلاء الثلاثة هم أهم من يمكن وضعهم تحت اسم هذه الحركة، سواء من حيث الأصالة أم السعة أم الحذق الفلسفي، وتكفي دراستهم بجدية لتكوين نظرة شبه ضافية عن ماهية فلسفة الحياة، والمواضيع والأسئلة التي انشغلت بها. لذا، جاء اختيار بايزر مسوّغاً ومعقولاً تماماً. لكن ضمّت الحركة في العموم أسماء أخرى عاشت في ما بين القرنين الثامن عشر والعشرين، فكارل ألبرت<sup>(5)</sup> في كتابه القصير عن الحركة نفسها، يقسمهم ثلاثة أقسام: فيضع فريدريش شليغل Friedrich Schlegel (1772-1829) وشوبنهاور وجان ماري غويو Jean Marie Guyau (1854-1888) في قائمة من عبدوا الأراضية لفلسفة الحياة Vorbereitung، ويضع نيتشه ودلتاي وهنري برغسون Henri Bergson (1859-1941) في قائمة من شيدوا الأسس Grundlegung، في حين يضع سبعة أسماء - منها زيمل، وثيودور ليسنغ Theodor Lessing (1872-1933)، ولودفيغ كلاغيس Ludwig Klages (1872-1956)، وخوسيه أورتيغا إي غاسيت José Ortega y Gasset (1833-1955) ... إلخ - في

(5) ينظر:

Karl Albert, *Lebensphilosophie: Von den Anfängen bei Nietzsche bis zu ihrer Kritik bei Lukács* (München: Verlag Karl Albert Freiburg, 2017).

عام 1863<sup>(3)</sup>. هذا ويُضعف غياب الغائية عن الطبيعة كثيراً عقيدة التقدم التي شاعت في عصر التنوير وعَدّت التاريخ كله مسيرةً خطية - بدلاً من أن تكون دورية - وتقدّمية، ويُضعف أيضاً عقيدة أخرى شاعت آنذ، وهي القانون الطبيعي الذي رُئي أن الذي أوجده في الطبيعة هو الإله نفسه، فيجري الإنسان وفقاً له (ومن ثمّ بطل هذا الرأي لاحقاً وصار الاعتقاد أن القانون سيقى قانوناً حتى لو لم يوجد إله). لذا ينتهي الإنسان في هذه الفترة إلى أن يجد نفسه وحيداً في كونٍ ليس فيه سوى "قوى" طبيعية، بلا إله، وبلا أرواح.

لكنّ المفارقة أن فلسفة الحياة لم تقف إزاء هذا وقفه تشاؤمية (مثلما هي الحال في فلسفة أرتور شوبنهاور Arthur Schopenhauer 1788-1860) أو فيليب ماينلندر Philipp Mainländer (1841-1876)، أو كامل تيار ما يُسمّى بالألمانية فلسفة (Weltschmerz)<sup>(4)</sup>، بل كانت تفاؤلية في العموم، وصارت آيتها وشعارها كلمة "الحياة": الحياة بوصفها مطلقاً هي منتهى المطلقات، والحياة باعتبارها حركة إبداعية لا تعرف نزوباً ولا أمداً، والحياة التي تسمو على ذاتها وتعلو كل حدود توضع لها لتقيدها، فتكون فلسفة الحياة بهذا وريثاً لحركة العاصفة والاندفاع Sturm und Drang التي شاعت في ستينيات القرن الثامن عشر

(3) لا يبدو أن المحاضرة تُرجمت إلى الإنكليزية، أما عنوانها بالألمانية، فهو: Über die Entwicklungstheorie Darwins (عن نظرية التطور لداروين). لمزيد من التفاصيل عن المؤتمر العلمي الذي أُلقيت فيه هذه المحاضرة في عام 1863 وعن تفاصيل أخرى في الفصل السابع، ينظر:

Wilhelm Bölsche, *Haeckel: His Life and Work*, Joseph McCabe (trans.) (London: T. Fisher Unwin, 1906).

(4) حرفياً "ألم العالم". ينظر:

Frederick Beiser, *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860-1900* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

وفريدريش فيلهلم شيلنغ Friedrich Schelling (1775-1854) وجورج فيلهلم فريدريش هيغل Friedrich Hegel (1770-1831)، وراث الكانطيين الجدد (هاينريخ ريكتر Heinrich Rickert (1863-1936) وفيلهلم فيندلباند Wilhelm Windelband (1848-1915)، مثلت الفلسفة عند أقطاب هذه الحركة رؤية للعالم أو للحياة بأكملها Weltanschauung، فهم لم يحاولوا جعلها علماً Wissenschaft، ولم ينظروا إليها كذلك. وعندما نقول إنها رؤية للعالم، نقصد بذلك أنها تحمل طابعاً شخصياً خاصاً بكل فرد، وترتبط به ارتباط اللحم بالعظم، وتنبع من تجاربه وخبراته الخاصة وما عاناه وفهمه، وليست علماً يدعي صبغة غير شخصية وموضوعية يمكن أي كائن "عقلاني" تبنيها أو تبين صحها من خطئها، من خلال محاجات "عقلية"، ولا هي بمتجاوزة الثقافة والقيم التي تعاصرها، بل هي تنبع منها وتتأثر بها وتشكل من خلالها، وهي في الوقت نفسه - وبنوع من المفارقة - وحدها التي يمكنها أن تكون كونية Universal في عصر ازدادت العلوم تخصصاً، وصار يُنظر إلى الميتافيزيقا من خلال عيون وضعية تُجرّمها. هذا ويجعل بايزر لهذه الرؤية ثلاث خصائص (ص 15)، فهي شخصية وعملية وميتافيزيقية. ومن حيث هي شخصية، فهذا لأنها تتأثر بالشخص الذي يعبر عنها، ويكون قبولها ورفضها إرادة واختياراً، وليس بقرار عقلي، على عكس زعم فلاسفة المثالية. ومن حيث إنها عملية، فلأنها جواب عن سؤال أو مشكلة حياتية من صلب عيش الإنسان، كسؤال معنى الحياة وقيمتها، والغاية من عيش الإنسان أصلاً. وهي ميتافيزيقية، لأنها تعبر عن موقف تجاه الحياة بأكملها، ويكون كل موقف يتناول الحياة بأكملها ميتافيزيقياً، سواء أردنا أم لم نرد.

قائمة التفتح أو التكشف Entfaltung، ومن ثم قسم لمؤولي هذه الفلسفة، وقسم آخر لناقدين لها. ومع أننا نرى بعض الأسماء غير الألمانية، فإن هذه الحركة كانت ألمانية بامتياز (ص 3).

يقسم بايزر كتابه سبعة فصول رئيسة: "مفهوم فلسفة الحياة عن الفلسفة بعامة"، و"أخلاق فلسفة الحياة الفردانية"، و"صراعها ضد تيار التشاؤم أو التشاؤمية بالعموم"، و"ارتباط فلسفة الحياة بالتاريخانية في التراث الألماني" (التي كان قد أفرد لها أيضاً كتاباً مستقلاً)<sup>(6)</sup>، و"التاريخانية ومشكلة النسبية" (أو النسبوية)، و"فلسفة الحياة والإراث الديني"، و"فلسفة الحياة وتهمة اللاعقلانية" (إلى جانب بعض الانتقادات الأخرى التي تُرفع ضدها). وما يفعله بايزر أنه يتناول الفلاسفة الثلاثة الذين اختارهم، ثم يعرض ما قالوه ويناقشه في كل موضوع من المواضيع التي جعلها عناوين الفصول، فتُكوّن في نهاية المطاف صورة مميزة وواضحة المعالم لما تعنيه فلسفة الحياة، وما تواجهه، وما تثور عليه وترفضه، وما تعتقده، وما أرادت حله، وما فشلت في حله. وما سنفعله الآن هنا هو مجرد عرض وجيز لمفاصل هذه الفصول، من دون إحالة إلى كل فيلسوف بعينه من هؤلاء الثلاثة.

## أولاً: مفهوم الفلسفة

على عكس السائع في زمن فلاسفة الحياة، خاصة في التراث المثالي (إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) ويوهان غوتليب فيشته Johann Gottlieb Fichte (1762-1814)

(6) ينظر:

Frederick Beiser, *The German Historicist Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

وعن التاريخ، وتبنوا في المقابل فردانية من نوع آخر في مجال الأخلاق كما نرى؛ إذ اعتقدوا أن في كل إنسان ما يميزه، ولا يخصّه إلا هو وحده، لكن عليه التعبير عن هذا الشيء وتحقيقه حتى يصبح شيئاً موجوداً فيه بالفعل، وليس بالقوة، بتعبير أرسطي. وما يميز هذه الأخلاق من غيرها التي شاعت إما قبلها، وإما عاصرتها، أنها ليست نفعية ولا ديونطولوجية أو أدابية (قائمة على فكرة الواجب أو على قواعد ناظمة للسلوك)، فهي ليست نفعية، لأنها لم تقس قيمة الحياة، ولم تجعل الغاية منها زيادة لذتنا وتجذب الألم، وهي ليست أدابية، لأنها لا تأخذ قاعدة أخلاقية، فتنظر إلى خصائصها الصورية (من اتساق وشمولية وما إلى ذلك) حتى تعدّها مسوّغاً لواجب معيّن؛ إذ ينبغي لأي مبدأ أخلاقي أن يكون جزءاً من حياة هي في جملتها مثمرة ومكمّلة لشخصية الفرد (ص 30). أما الفاعل الأخلاقي الذي تبنيه نظريات الواجب، فهو في نظر فلاسفة الحياة كائن مجرد من حساسيته وعاطفته وما يميزه كفرد، وهو أشبه بمجرّد ملحق يضاف إلى القانون الكوني للأخلاق (بمعنى أنه مجرد مثال واحد - من بين أمثلة أخرى عديدة - يسير وفق هذا القانون وتنضوي صلاحية أفعاله تحته).

### ثالثاً: الصراع ضدّ التشاؤمية

رأينا سابقاً، عندما لحّصنا المناخ الفكري الذي حاط بفلسفة الحياة، أنه ما من مشاحة لو انتهى المرء إلى اعتناق ضرب من التشاؤمية ردّة فعل على التغيرات التي حصلت، لكن لم تقع فلسفة الحياة في هذه الدائرة، بل كانت تفاؤلية في صلبها؛ إذ تعترف أنه حتى لو مات الإيمان القديم، وغادر الإله هذا العالم، وغاب عنه العدل الإلهي الذي يعاقب المذنب ويجازي الفاضل، تبقى الحياة

ببد أن ميتافيزيقية فلاسفة الحياة هنا تختلف عن تلك الخاصة بالمثالية من حيث إن الأخيرة معرفة بالمطلق، أو تعبير عنه، أو محاولة لمعرفة الكون بأكمله، أما هي، فجعلت اهتمامها محايثاً للواقع ومقصوراً على كيفية اختبار الإنسان لهذه الحياة.

### ثانياً: أخلاق فردانية

إن الجانب العملي في فلسفة الحياة بمنزلة القلب في الجسد، فهذه الفلسفة ليست محض تأمل في جوهر الكون، ولا ميتافيزيقا تحاول مطابقتها وكفى، بل هي نمط من الأخلاق يهتم مباشرة بسؤال كيفية عيش المرء هذه الحياة، كأنها تسترجع بهذا روح الفلسفة اليونانية وبعض المهمات التقليدية للفلسفة من حيث كونها هادياً لحياة المرء ومرتبطة بالعمل، وتسعى لحياة حكمة حياتية أو دنيوية Weltweisheit. وفلسفة الحياة في هذا ردّة فعل على جزء من التراث التنويري الألماني المبكر، بخاصة عند كرستيان فولف Christian von Wolff (1679-1754) الذي رأى قيمة الفلسفة في جانبها التأملي، وعدّها غاية ذاتها، منفصلة عن العمل، أو عن الحياة في جانبها العملي (ص 29). أما الجانب الفردي من هذه الأخلاق، فقد شدّد عليه فلاسفة الحياة باسم حرية الإنسان، ضدّ كل قيود نابعة من الإستطيقا، أو من أعراف اجتماعية وأخلاقية تخنق إبداع الإنسان. ففي هذا الإنسان طاقات ينبغي التعبير عنها وإيصالها إلى حدّ الكمال، وبها يواجه العقبات كلها، ويناضل ضدّ كل ما يُحجّمه ويقمعه، حتى يحلّ نفسه داخلياً قبل أن ينظر إلى خارجها، ويسير في طريق تحقيق نفسه وإعلائها. كذا رفض فلاسفة الحياة النزعة الفردانية التي غلبت على عصر التنوير، ونظرت إلى الإنسان كأنه ذرة مفصولة عن مجتمعه،

العلم هنا ليس بالمعنى التقني كما في الفيزياء والكيمياء<sup>(7)</sup>. والواقع أن فلاسفة الحياة كانوا أبناء هذا التحول في التفكير التاريخي، وقد ولغوا منه كما ولغ غيرهم، ودرسوا عند أشخاص أو في أماكن شاع فيها الفكر التاريخي الجديد. ولو أردنا تعريف التاريخانية بصورة بسيطة وعامة كثيرًا، لقلنا مع بايزر إنها "الأطروحة القائلة إن ماهية كل شيء في العالمين الطبيعي والإنساني نتاج للتاريخ" (ص 82)، فما يجعل الشيء على صورة معينة هو الصيرورة أو العملية التي قطعها تاريخيًا حتى وُجد، وعواقب هذا أن لا وجود لطبائع أبدية، ولا ماهيات أزلية تقوم عليها الظواهر، ولا طبيعة واحدة للبشر كافة في كل زمان ومكان، أو حقبة وثقافة، لذا صارت حياة الإنسان عند فلاسفة الحياة متجذرة في التاريخ، وغدا الواقع الأساسي للإنسان - كما رأينا سابقًا - هو الحياة نفسها، وكل ما يختبره فيها، وكل ما يراه ويشعر به ويرغب ويفكر فيه، هو مجرد شكل أو حال من أحوال Modes الحياة وتجسد لها (ص 84)، ولما كان هذا هكذا، برز السؤال عندئذ: كيف تُعرف التاريخ إذًا؟ وما أفضل طريقة نفهم بها الأفكار والأفعال الإنسانية؟ فكان جواب فلاسفة الحياة هو التأويل (أو الهيرمينوطيقا).

### خامسًا: ما بين التاريخانية والنسبية

قد يكون أول ما يخطر على بال القارئ بالنسبة إلى جوانب فلسفة الحياة حتى الآن، هو سهولة اتهامها بالنسبية أو خلوصها إلى موقف نسبي

قمينة بأن تُعاش، ويبقى الخيار في يدنا حتى نجعلها قمينة بالعيش فعلاً، ويقوى هذا الاعتقاد عندما نأخذ في الحسبان أن فلاسفة الحياة نظروا إلى الإنسان من حيث كونه أهلاً لمصيره ومسؤولاً عنه، وليس ضحية بخت أو تصميم إلهي مسبق يجري عليه طوعاً أو كرهاً. وقد احتاج هؤلاء الفلاسفة في الدفاع عن آرائهم هذه إلى مواجهة شوبنهاور الذي بنى رؤية محايدة للعالم أيضاً (وجعلها ميتافيزيقية في الأساس قبل أن يقابل الواقع بها، بمعنى أنه لم يبنِ صحتها إمبريقياً)، ولا تنظر إلى الحياة من حيث الغاية منها إلا من داخلها، لكنه انتهى إلى أن هذا ليس مدعاةً إلى الابتهاج، فالحياة مملوءة بالأسى والآلام، وما دامت تبدو في ظاهرها كذلك وتغلب آلامها على ملذاتها، ولا شيء وراء هذه الحياة يسوّج هذه الآلام، فهي إذاً قمينة بأن تُسحب وتُدان. لكن فلاسفة الحياة لم يخلصوا إلى ما خلاص إليه شوبنهاور، فنقدوا آراءه وحاولوا تقديم بديل منها.

### رابعًا: فلسفة الحياة والتاريخانية

ألمعنا فيما سبق إلى أن فلسفة الحياة رفضت الفردانية بصورتها العامة الموروثة من عصر التنوير، ورفضت كذلك عزل الفرد عن المجتمع وجعله سابقاً عليه، بل يكاد يستقل عنه، ولم تُرد أن تكون فلسفة تحاول أن تكون علماً فُتبنى على مبادئ كونية - ويتصل هذا كله في العموم بمسألة التاريخانية؛ هذا التيار الواسع الذي ضمّ كثيرين من الفلاسفة في القرن التاسع عشر، وأحدث تأثيراً قوياً، جعل إرنست كاسيرر يقول عن هذا القرن إنه تميّز باتجاه جديد في التفكير التاريخي، وحدث فيه ضرب من الثورة الكوبرنيكية التي منحت علم التاريخ شكلاً جديداً (مع الأخذ في الحسبان أن

(7) Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, William Woglom & Charles Hendel (trans.) (New Haven: Yale University Press, 1950), p. 218.



كان ملحدًا كما هو معروف (مثل نيتشه)، ومنهم من أنكر إمكان معرفة وجود إله أصلاً (كدلتي وزيمل)؛ لذا ارتد معنى الحياة إليها نفسها في النهاية. ومما أسهم في شيوع هذا المناخ من الارتداد على الدين بصورته التقليدية، كتاب شتراوس حياة يسوع: دراسة نقدية الذي ذكرناه سابقاً، ويوضع إلى جانبه كتاب لودفيغ فويرباخ Ludwig Feuerbach (1804-1872) جوهر المسيحية ونظريته المضمّنة فيه عن الدين. ويذكر بايزر عاملاً آخر (ص 135-136) هو الانتقادات الكثيرة التي عُرِضت لها المثالية التأملية عند أشخاص، مثل فيشته وشيلنغ وهيغل، فقد أرادت هذه المثالية حلّ النزاع بين العقل والإيمان، فَبنت ميتافيزيقا جديدة، تسوّغ فيها الإيمان بإله على أساس عقلي، وأقامت هذا البناء الميتافيزيقي على أساس مناهج قبلية: مبدأً بيّن بذاته يُستنتج منه، مثل الديالكتيك أو الحدس العقلي، لكن وقعت هذه المناهج تحت وابل من الانتقادات من مختلف التيارات. ويذكر بايزر تسعة أسماء أسهمت في هذا النقد (ص 135)، وما تعلمه فلاسفة الحياة من هذه الانتقادات هو أن المجال الأساسي الذي تُرسم فيه حدود المعرفة هو هذا الواقع الذي نحيا فيه، أما الكلام على "عقل محض"، فمن قبيل الأوهام (ص 136 وما بعدها).

ثمّ يجيء الفصل الأخير من الكتاب، فيناقش فيه تهمة أساسية رفعها جورج لوكاش György Lukács (1885-1971) ضدّ فلسفة الحياة في كتابه تحطيم العقل: كيف ضلّت الفلسفة الطريق، وهي أنها "لاعقلانية"، ويدّعي إمكان رسمنا خطأً مستقيماً يقودنا من نيتشه إلى هتلر، ويكتب حقاً في التوطئة إلى كتابه معلناً عن موضوعه أنه

فجّ، يصعب الخروج منه، وهو ما يبدو أمراً واضحاً ولا يمكن نكرانه. ويُرجع بايزر نفسه هذه النسبية إلى مصدرين: الأول هو مذهب المحايثة Immanence، وهو عكس المذهب الترنسندنتالي، فما دام هذا الكون بلا إله، أو ما دمنا نعجز عن معرفة الإله أساساً، تسقط إذاً إمكانية إيجاد سند ديني أو ترنسندنتالي للمبادئ الأخلاقية أو القيم الثقافية، ويصير البحث عن هذا السند ممكناً في داخل الحياة نفسها فحسب، أو بنحو محايت لها، ويقول آخر: تصير هذه القيم والمبادئ إنسانية ودينية، ولا سند لها إلا هذا السند، أي الحياة وما فيها. أما المصدر الآخر للنسبية، فهو التاريخانية، فما دام كل شيء نتاجاً لصيرورة تاريخية، والقيم والثقافات والأخلاق في هذا سواء، يسقط إذاً إمكان ادّعاء وجود أخلاق كونية، وبهذا نخلص إلى استحالة الكونية بنوعها: تلك المبنية على الإيمان بإله، وتلك المبنية على التجريد الذي ندعوه "الإنسانية" (ص 112). والحاصل أن فلاسفة الحياة اعترفوا بهذه النسبية، فمنهم من قبلها، ومنهم من حاول نكرانها أو مواجهتها، لكن الخلاصة أنهم اعترفوا بها على صعوبتها، لكنهم حتى في هذا، كانوا متّسقين مع روح عصرهم في العموم (ولا يعني أننا اليوم تجاوزنا فعلاً نقاشاتهم من الناحية الفلسفية).

## سادساً: الإرث الديني

أسّست الأديان كلها في ألمانيا - البروتستانتية والكاثوليكية واليهودية - على وجود الإله باعتباره مكوّناً رئيساً لها، ولم يكن هذا الإله محاياً للطبيعة نفسها، لذا قام معنى الحياة وحُدّد وجود الإنسان وموضعه اعتماداً على مصدر يعلو على الحياة ويتجاوزها. لكن لم يكن فلاسفة الحياة مؤلّهين ولم يؤمنوا بوجود إله، فمنهم من

لعجزه عن تجاوز سياقه التاريخي، وعن تحديد مبادئ كونية تجري على كل شيء (ص 165). لذا، فكل ما يقومون به، من ناحية، هو الحد من قدرة العقل وليس إنكاره، ولا التفكير بصورة تنافي مبادئ الاستدلال العقلي، ويخطئ هنا من يقول - مثل لوكاش وغيره - إنهم لاعقلانيون. ومن ناحية أخرى، انتقدوا العقلانية الموروثة من عصر التنوير، ومن ثم عقلانية المثالية الألمانية، لكنهم لم يفعلوا هذا لأغراض "رجعية"، بل باسم ما رأوه حرية الإنسان (وهي القيمة نفسها التي يدعي التقدمي احتكارها بالمطلق لنفسه)، إذ إن العقلانية في تقديرهم احتوت على تشديد مفرط على القوانين والقواعد والسلطة المركزية، وهذا ما يقتل الإبداع الإنساني وفردانية الإنسان وحرية، وقد يكون سبباً إلى قمعه، فضلاً عن أن العقل، كما رأوه، لا يجري إلا على مستوى الماهيات، أو المثل (وهم يرون أن الوجود يسبق الماهية، لا العكس)، لكنه لا يملك أن ينفذ إلى حقيقة ما هو كائن، فالكائن لا يُرد إلى الماهية، ولا يُختزل في مبدأ كوني، وليس العقل إلا قوة أداتية هي في النهاية جزء من الطبيعة، ولا يمكنها ادعاء شمول حدود ما هو طبيعي.

## خاتمة

إلى هنا، نرى أن كتاب بايزر نجح في إحياء مرحلة فلسفية مهمة من التاريخ الألماني، فوضعها في سياقها وجعل شخصياتها تتحدث مع كامل المناخ الذي أحاط بها والمشكلات التي رافقتها، وهذا في نظرنا يفضّل كثيراً المقاربات التي تتناول الفلاسفة، منقطعين عن غيرهم وعن بيئاتهم، كأنهم جواهر فردة لم تتفاعل مع الواقع، ولم تحاول مواجهته والتفكير منه وإليه. ولعل ما عرضه بايزر في هذا الكتاب ليس منفصلاً كثير الانفصال

"سبيل ألمانيا إلى هتلر في مجال الفلسفة"<sup>(8)</sup>. لكن يهتم بايزر بفحص تهمة اللاعقلانية هذه، ويحاول محاولة موقفة تحليل معنى "اللاعقلانية" المدعاة. ولا شك في أن معناها ليس شيئاً من قبيل المسلمة البينة بذاتها التي يتفق عليها الجميع من دون خلاف، فتحليل معناها مهم، لأننا قد نأخذ "العقلانية" فنحدّد لها مفهوماً معيّناً، ومن ثم نرمي تهمة اللاعقلانية على كل ما لا يتفق مع مفهومنا، وهذا ما يفعله لوكاش تحديداً<sup>(9)</sup>، إذ يقول عنه بايزر إنه يحدد موضع المرء من العقلانية (معها أو ضدها) من خلال فحص موقفه من التاريخ؛ فالفلسفة التقدمية - وهي فلسفة لوكاش - عقلانية بامتياز، وتبني التقدمية على المادية والمنهج الديالكتيكي، أما الرجعية فغير عقلانية، لأنها تخلو من هذين الأساسين المتوافرين في التقدمية تحديداً، وبهذا يسهل على لوكاش اتهام الكثير من التيارات باللاعقلانية اعتماداً على عقيدتين أساسيتين من عقائد الماركسية لا أكثر.

لكن هذا لا يهمنا كثيراً لنذكره هنا، فما يبدو الأهم لنا هو ذكر موقف فلاسفة الحياة من العقل إجمالاً، إذ أعطوا، على عكس الكانطيين والهيغلين والماركسيين، قوى العقل أو ملكاته قيمة أقل من تلك التي منحها لها هؤلاء، فأروا استحالة أن يقدر العقل على تحديد مبادئ الأخلاق،

(8) Georg Lukács, *The Destruction of Reason*, Peter Palmer (trans.) (London: Humanities Press, 1981), p. 4.

يرد المقطع نفسه في الترجمة العربية كذا: "إن موضوع دراستنا سيكون إذا معرفة بأي شُبل وصلت ألمانيا، على أرض الفلسفة، إلى هتلر". ينظر: جورج لوكاش، *تخطيم العقل*، ترجمة إلياس مرقص، ج 1، ط 2 (بيروت: دار الحقيقة، 1983)، ص 12.

(9) عن قسمة لوكاش بين العقلاني واللاعقلاني، ينظر:

Tom Rockmore, "Lukács on Rationality and Irrationality," *Lukacs archivum Nemzetközi Alapítvány*, accessed on 11/8/2024, at: <https://rb.gy/w27pyb>

عن واقعنا اليوم، فالكثير من المشكلات يعيد نفسه باختلاف المراحل الزمنية، ولعل ما فُكر فيه فلاسفة الحياة يفيدنا في التفكير في واقعنا اليوم، وفي الاتجاه الذي ننحو نحوه الفلسفة. ونشدّد مجددًا على منافع كتب بايزر وأهميتها في فهم الكثير من الجدالات والفلسفات التي امتدت،

بخاصة بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وأخصّ أيضًا في السياق الألماني، ولعلّ المصادر المتوافرة بالعربية، مقارنةً بغيرها في هذا المجال، شحيحة عمومًا وتحتاج إلى كتب، ككتب بايزر التي لم يُترجم شيءٌ منها إلى العربية حتى الآن.

## References

## المراجع

### العربية

لوكاكش، جورج. **تخطيم العقل**. ترجمة إلياس مرقص. ط 2. بيروت: دار الحقيقة، 1983.

### الأجنبية

Beiser, Frederick. *Philosophy of Life: German Lebensphilosophie*. Oxford: Oxford University Press, 2023.

Rockmore, Tom. "Lukács on Rationality and Irrationality." *Lukacs Archivum Nemzetközi Alapítvány*. at: <https://rb.gy/w27pyb>

Bölsche, Wilhelm. *Haeckel: His Life and Work*. Joseph McCabe (trans.). London: T. Fisher Unwin, 1906.

Cassirer, Ernst. *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*. William Woglom & Charles Hendel (trans.). New Haven: Yale University Press, 1950.

Lukács, Georg. *The Destruction of Reason*. Peter Palmer (trans.). London: Humanities Press, 1981.



تحرير: ماندي تيرنر

ترجمة: حنين يوسف المصري

## من النهر إلى البحر فلسطين وإسرائيل في ظل "السلام"

يقدم الكتاب نقدًا موضوعيًا لاتفاق أوسلو، مؤكدًا فشله المدوي في تحقيق السلام، أو قيام دولة فلسطينية، وترسيخه السيطرة الإسرائيلية في جميع المناحي، السياسية والاقتصادية والأمنية... إلخ. كما يشرح التحولات الجذرية والبنوية التي نجمت عنه في المجتمعات المحلية في المنطقة، سواء في الضفة الغربية، أو القدس الشرقية، وغزة، وفي مخيمات اللاجئين في الأردن، علاوة على فلسطيني الداخل، وكذلك على اليهود الإسرائيلييين.

يشرح الكتاب، الذي يتضمن أحد عشر فصلاً من تأليف خبراء في مختلف التخصصات (الأثروبولوجيا والاقتصاد والقانون والعلوم السياسية وعلم الاجتماع)، الآثار المدمرة لاتفاق أوسلو، من حيث تآكل الحقوق الفلسطينية، وتوسع المستوطنات الإسرائيلية، والأزمة الإنسانية المتفاقمة في غزة، إضافة إلى الانقسامات والشروخات في المجتمع الفلسطيني، وتهميش الحركة الوطنية الفلسطينية، وما نجم عنه من إقصاء لفلسطيني الداخل، وفقدان اللاجئين في الشتات الأمل بعودتهم إلى ديارهم. كما يناقش فكرة "الدولة الواحدة" الثنائية القومية، كحل بديل من اتفاق أوسلو لإنهاء الصراع الفلسطيني-الإسرائيلي، وكيفية بناء مستقبل قائم على قدر أعظم من المساواة، ووضع حد للقمع والعنف القائم حالياً، في المنطقة الواقعة بين نهر الأردن والبحر المتوسط.

عروض الكتب  
Book Précis





أكريليك على قماش، 140X150 سم، 2018.  
Acrylic on Canvas, 150X140 cm, 2018.





عرض كتاب:  
في العنصرية الثقافية:  
نظريات ومؤامرات وآداب  
لعبد الكريم بدرخان

Book Précis:  
*On Cultural Racism: Theories, Conspiracies,  
and Literature*  
by Abdulkarim Baderkhan

|               |                                                       |
|---------------|-------------------------------------------------------|
| عنوان الكتاب: | في العنصرية الثقافية: نظريات ومؤامرات وآداب.          |
| المؤلف:       | عبد الكريم بدرخان.                                    |
| الناشر:       | الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. |
| سنة النشر:    | 2024.                                                 |
| عدد الصفحات:  | 264.                                                  |

صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب **في العنصرية الثقافية: نظريات ومؤامرات وآداب** لعبد الكريم بدرخان. يقع الكتاب في 264 صفحة. ويتناول في فصوله السبعة معاني العنصرية وأنواعها وفلسفاتها وتطورها مع التغيرات السياسية في ظل العولمة، مع التركيز على التغيرات التي طرأت في العقود الثلاثة الأخيرة، كما يتناول أفكار ونظريات شهيرة لشخصيات أدبية مثل صامويل هنتنغتون وفرانسيس فوكوياما، ويركز على الأدبيات والنظريات التي تدعم الفكر الإسلاموفوبي.

ثمة إشكالية تتمثل في تحول العنصرية من "العنصرية البيولوجية" إلى "العنصرية الثقافية"، حيث تقوم هذه الأخيرة على تقسيم الشعوب ثقافيًا وتحديد صفات ثابتة لثقافة شعب أو جماعة معينة. وقد سقطت النظرية العرقية مع سقوط النظام النازي وتأسيس الأمم المتحدة، لكن موجة النيوليبرالية في الثمانينيات ونهاية الحرب الباردة أدتا إلى ظهور نظريات تقسم العالم حضاريًا وتبرّر التفاوت الاقتصادي باختلاف الثقافات. وقد أكملت أحداث 11 سبتمبر وما تلاها من غزو أميركي لأفغانستان والعراق، وانتعاش خطابات ونظريات وآداب تضع الإسلام في موضع العدو للغرب، المشهد مع الهجرة الواسعة إلى أوروبا في عامي 2014 و2015، مما أعاد العنصرية الثقافية إلى الواجهة.

ينتقد الكتاب النظريات والطروحات العنصرية، موضوعًا لا علميتها وانحيازها، كما يعرف بالثقافة ويناقش علاقتها بالديمقراطية، ويوضح أن العنصرية قديمة قدم الجماعات البشرية لكنها تتطور مع المجتمعات، مشيرًا إلى أن العنصرية البيولوجية كانت أخطر مراحلها حيث كانت المحرقة النازية أكبر جرائمها.

إن النظريات السياسية التي تعطي الثقافة أهمية يجب أن تُسأل: هل تحدد هذه النظريات صفات جوهرانية ثابتة لكل ثقافة وتعممها على معظم أبناء الثقافة؟ وهل تفسر الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية بتلك الصفات؟ يعرض الكتاب الانتقادات الموجهة إلى النظريات الثقافية التي تفسر تقدم الدول وتأخرها أو غناها وفقرها على أساس ثقافتها. ويرز رفض مقولة "الاستثناء العربي" أو "الاستثناء الإسلامي" في مسألة الانتقال الديمقراطي، ويشير إلى أن نظريات مثل "نظريات التحديث" و"صدّام الحضارات" تهدف إلى تبرير الدعم الغربي لأنظمة استبدادية أو توسع الإمبراطورية الأميركية. ينتقد الكتاب أيضًا نظريات المؤامرة التي بلغت أقصى درجات العنصرية والخطورة، مثل نظرية "الاستبدال العظيم" التي ترى في هجرة المسلمين إلى أوروبا مؤامرة تهدف إلى أسلمة أوروبا وإبادة أهلها البيض.

ثمة دور للأدب في تشويه صورة "غير الأوروبيين" وتعزيز مخاوف الناس من هجرتهم، مثال ذلك روايات "معسكر القديسين" لجان راسبيل و"استسلام" لميشيل ويلبيك. فقد ساهمت هذه الروايات في تكوين فكر اليمين المتطرف وزعماء اليمين الشعبوي. وقد قدمت الروايات التي كُتبت بعد 11 سبتمبر الإرهاب بوصفه تنفيذًا لنصوص دينية، مما يعزز خطاب الإسلاموفوبيا.

يؤكد الكتاب ضرورة نقد مقولات العنصرية الثقافية وتبيان خطورتها وكيفية استخدامها ولمصلحة من، خاصة في الدول العربية التي تُستخدم فيها هذه المقولات لتبرير قمع المعارضين، كما يوضح أن

استخدام زعماء اليمين الشعبوي في الغرب لشعارات التمييز العنصري هو لإيقاظ مشاعر الكراهية وكسب الأصوات الانتخابية.

ويُختتم الكتاب بتأكيد ضرورة بناء مؤسسات تقوم بمهمة نقد العنصرية الثقافية وتعزيز التعددية الثقافية، مع رفض مقولات "النقاء" و"التفوق الثقافي"، مؤكدة أن الهوية الفردية والجماعية مركبة وهجينة ولا تقبل الوحدانية. ومن المهم نقد مقولات العنصرية الثقافية نظرًا إلى تأثيرها الكبير في الخطاب السياسي والاجتماعي، وتأكيدها ضرورة احترام التعددية الثقافية والديمقراطية.



عرض كتاب:  
في مستوصف الفلسفة:  
محاولة رسم معالم علاج بديل  
لهشام بن جدو

Book Précis:

***In the Philosophy Dispensary: An Attempt to Outline an Alternative Treatment***  
by Hicham Benjeddou

|               |                                                       |
|---------------|-------------------------------------------------------|
| عنوان الكتاب: | في مستوصف الفلسفة: محاولة رسم معالم علاج بديل.        |
| المؤلف:       | هشام بن جدو.                                          |
| الناشر:       | الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. |
| سنة النشر:    | 2023.                                                 |
| عدد الصفحات:  | 336.                                                  |

**ت** صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب في مستوصف الفلسفة: محاولة رسم معالم علاج بديل للباحث هشام بن جدو. يقع الكتاب في 336 صفحة، ويشمل بليوغرافيا وفهرسًا عامًا. ويتناول في أربعة فصول موضوعًا جديدًا وجدّيًا يتمحور حول ضرورة إعادة النظر في التراث العلمي النفسي والعقلي الغربي، ونقد بعض المسلمات والنظريات المعتمدة فيه. ويدعو الأمة العربية إلى النهوض بهذا التراث على أسس مختلفة عن الأسس الغربية المستهلكة، نظرًا إلى ما يحتويه التراث العربي من كنوز معرفية في هذا المجال.

يقول المؤلف، الذي كان مهتمًا بمشكلة "سؤال القيمة" ونقد آليات التشخيص في التحليل النفسي، إن فكرته نشأت بعد أن لفتت انتباهه طريقة تقديم غي فليكس ديورتاي، أستاذ التحليل النفسي في قسم الفلسفة بجامعة السوربون، لأفكار سيغموند فرويد وجاك لاكان على أنها حقائق علمية. ويرى بن جدو أن التحليل النفسي ليس مجرد منهج للعلاج، بل هو فلسفة متكاملة تحدد المعايير والمعرفي، وتؤثر في التربية والممارسات الاجتماعية، خصوصًا فيما يتعلق بالدين. وعبر استقصائه لتراث التحليل النفسي، لاحظ وجود فروق جوهرية في تحديد مفهوم الطبيعة الإنسانية بين فرويد، ويونغ، وينيكوت، وبنيامين ستورا، وميلاني كلاين، وآخرين، على الرغم من محاولات بعضهم تبرير منطلقات التحليل النفسي كما حددها فرويد.

ويطرح الكتاب تساؤلات حول بديهيات فلسفات العلاج القائمة في التحليل النفسي وطب الأمراض العقلية، ويبحث في التخطيط المعرفي والمنهجي الذي نشهده في تباين فلسفات العلاج. ويختبر مدى علاجي لأفكار يعتبرها المحللون النفسيون وأطباء الأمراض العقلية "مصدر" الأمراض النفسية والعقلية، مثل الإيمان، والفن، والحياء، والحب، مؤكدًا أن هذه الأمور يمكن أن تساهم في تحقيق الصحة النفسية.

ويبحث الكتاب في تطور دربة العلاج الفلسفي الذي يقوم على رعاية كفايتي التعقل والتخلّق، ويعيد قراءة أرسيف الفلسفة قراءة علاجية. ويتناول التساؤلات حول دور النص الفلسفي في بلورة دربة العلاج الفلسفي، وكيفية فهم الفلاسفة للطبيعة الإنسانية، وأهم التقنيات التي استخدموها لإثراء فلسفات العلاج. ويُعقد الأمل على إيجاد المختصين في الطب النفسي والعقلي في العالم العربي ما يساعدهم على تطوير أساليب العلاج البديلة، وتجاوز أزمة العلاج النفسي والعقلي في العالم الغربي. هذا مع الإشارة إلى ضرورة انفتاح التراث الاستشفائي الفلسفي لرصد الأبعاد الزمنية للإنسان، وفهم تطلعاته وتطوير أساليب العلاج من خلال تجارب الفلاسفة.

يدافع الفصل الأول عن مشروعية "الطب الفلسفي" في خريطة الاستشفاء النفسي والعقلي، ويستعرض نشأته في مختلف الثقافات. ويعرض الفصل الثاني ثلاثة نماذج لممارسة دربة العلاج الفلسفي، تشمل مشروعَي أرسطو وكارل ياسبرس، ومرجعية ميشيل فوكو في نقد التحليل النفسي. ويتناول الفصل الثالث الجهد الأرسطي في مصالحة الحكمتين العملية والنظرية، ويسلط الضوء على دور الأخلاق

في العلاج. أما الفصل الرابع فُتناقش تقنيات العلاج الصوفي، وأهميتها في تحقيق الراحة النفسية، ويستعرض فلسفة الصمت وغيرها من تقنيات العلاج الروحاني.

يُمكن القول إن الكتاب يسعى إلى تقديم بدائل علاجية جديدة تعتمد على فلسفات مختلفة، ويبحث على استغلال التراث الفلسفي العربي لإيجاد حلول مبتكرة للصحة النفسية والعقلية.





عرض كتاب:  
ماكس فيبر:  
الشغف بالتفكير  
ليواخيم رادكاو

Book Précis:  
***Max Weber: The Passion of Thinking***  
by Joachim Radkau

|                                                       |               |
|-------------------------------------------------------|---------------|
| ماكس فيبر: الشغف بالتفكير.                            | عنوان الكتاب: |
| يواخيم رادكاو.                                        | المؤلف:       |
| خليل الشيخ.                                           | المترجم:      |
| الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. | الناشر:       |
| 2024.                                                 | سنة النشر:    |
| 1376.                                                 | عدد الصفحات:  |

صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ضمن سلسلة "ترجمان"، كتاب ماكس فيبر: الشغف بالتفكير الذي ألفه يواخيم رادكاو. يتناول الكتاب حياة عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، وهو سيرة موسوعية تتألف من 22 فصلاً موزعة على ثلاثة أقسام. يركز الكتاب على طفولة فيبر وتأثير أسرته فيه، خاصة والدته وشقيقه ألفرد، كما يناقش شخصية فيبر الموسوعية، التي برعت في العديد من العلوم، ومرضه المبكر الذي لم يمنعه من التطور العلمي، إضافة إلى حياته السياسية وعلاقته بالقيصر.

يسلط الكتاب الضوء على تأثير أسرة فيبر في تشكيل شخصيته، فوالدته كانت لها علاقة بالبروتستانتية الفرنسية، بينما كان والده عضواً في البرلمانين البروسي والألماني؛ مما وفر له بيئة ثقافية وسياسية غنية. كانت علاقته بوالده متوترة، وقد توفي الأخير إثر سجال عنيف بينهما. في المقابل، كانت علاقته بوالدته أكثر توافقاً واستمرارية، رغم ما شابها من صراعات.

يكشف الكتاب عن شغف فيبر بالتفكير وتنوع اهتماماته العلمية، فهو من مؤسسي الدراسات الاجتماعية، ومحلل اقتصادي، ومنظر سياسي، وناقد موسيقي، وأول من نظّر للعلاقة بين البروتستانتية ونشأة الرأسمالية. كان فيبر عابراً للحدود بين التخصصات، مما جعله يساهم نوعياً في مختلف مجالات العلم.

وعلى الرغم من مرضه الذي أصابه في سن مبكرة، فقد حقق إنجازات علمية كبيرة؛ إذ كان مقبلاً على بثّ العلم بشغف "التفكير"، مما جعله يخوض سجالات ومعارك فكرية حادة مع مفكري عصره.

تزوج فيبر بماريانا شنتنغر، مدة ثلاثين عاماً، وله علاقات غرامية خارج الزواج. كانت ماريانا داعمة له في حياته العلمية والشخصية، وساهمت في نشر تراثه الفكري بعد وفاته. تشمل علاقاته الغرامية اليهودية إلسي يافه، وعازفة البيانو السويسرية مينا توبلر، مما يعكس جوانب إيريوتيكية في شخصيته.

تطرق الكتاب إلى تأثير برلين وإرفورت في تكوين فيبر الفكري؛ فقد أثرت نشأته في إرفورت في شخصيته، بينما كانت برلين مرحلة مهمة في تكوين فكره؛ حيث تعرف على شخصيات سياسية وثقافية بارزة بفضل والده.

ويستعرض الكتاب تجربة فيبر في جامعة هايدلبرغ، وخدمته العسكرية، وتأثير ذلك في تكوينه الجسدي والنفسي. ويتناول سجالاته السياسية مع القيصر والنظام القيصري خلال الحرب العالمية الأولى، وكتابه الاقتصاد والمجتمع الذي أسس فيه علم السوسيولوجيا الشامل.

يقيم المؤلف مقارنة بين فيبر وكارل ماركس، مبيناً أن فيبر ظل حاضراً رغم عدم وجود حزب يتبنى أفكاره، على عكس ماركس الذي أسس الشيوعية. ويشير إلى أن فيبر استجاب لروح العصر وتحدي مواضعه، مما جعله شخصية فكرية مؤثرة. ويتناول السجال النقدي حول فيبر في الولايات المتحدة الأمريكية، بعدما ترجمه المهاجرون الألمان من الأكاديميين الراضين للحكم النازي إلى الإنكليزية. ويناقش الموقف السلبي لنقاد مدرسة فرانكفورت، مثل هربرت ماركيوزه، من كتابات فيبر.

وبناء عليه، يقدم كتاب ماكس فيبر: الشغف بالتفكير صورة شاملة لحياة فيبر وشخصيته الموسوعية، مما يجعله إضافة قيمة إلى المكتبة العربية. ويبرز الكتاب عبقرية فيبر وتأثيره المستمر في الفكر الغربي، ويسلط الضوء على الجوانب الإنسانية في حياته، من معاناته مع المرض إلى علاقاته الشخصية. وبهذا، يقدم المؤلف عملاً استقصائياً يجمع بين الكشف عن حياة فيبر وتصوير روح العصر الذي عاش فيه، مما يجعله من أبرز علماء عصره.



عرض كتاب:  
الموت بين المجتمع  
والثقافة  
لأحمد زين الدين

Book Précis:  
***Death Between Society and Culture***  
by Ahmed Zeineldin

|               |                                                       |
|---------------|-------------------------------------------------------|
| عنوان الكتاب: | الموت بين المجتمع والثقافة.                           |
| المؤلف:       | أحمد زين الدين.                                       |
| الناشر:       | الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. |
| سنة النشر:    | 2024.                                                 |
| عدد الصفحات:  | 264.                                                  |

صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب الموت بين المجتمع والثقافة من تأليف أحمد زين الدين. يقع الكتاب في 224 صفحة، ويشمل بيلوغرافيا وفهرساً عاماً. ويضم ثلاثة أقسام تحتوي على أربعة وعشرين فصلاً، تتناول جميعها موضوع الموت ومعناه لدى الأمم والشعوب، وطرائق التعامل معه، وتأثير المعتقدات حوله في بناء الميثولوجيات، ودور التراثين الإسلامي والمسيحي والفلسفة الإغريقية في بناء تصورٍ عن الموت.

يبدأ الكتاب بتناول كيفية تعامل البشر مع الموت، وهو موضوع يثير الكثير من الاضطراب النفسي والهواجس القلقة، فالموت هو "المجهول" الذي يتجاوز كل مقارنة مفاهيمية، حيث يفقد الأحياء أشخاصاً مقربين؛ ما يولد مشاعر حادة تتراوح بين الرهبة والخوف من الانفصال عن الأحبة. يثير الموت تساؤلات عديدة بلا إجابة شافية حول مختلف طرائقه والأسباب المؤدية إليه، كما تختلف طرائق التعامل المادي مع الجثامين، مثل الدفن، والحرق، والتحنيط، وجعلها طعمة لحيوانات جارحة أو طيور كاسرة.

على عكس الحيوانات، يخترع البشر قصصاً تساعدهم على وضع حياتهم ضمن إطار كوني أوسع، بهدف اكتساب شعور بالقيمة والمعنى، وتوليد أفكار وتجارب غير قابلة للتفسير المنطقي، وهذا يقود إلى إنتاج الدين والميثولوجيا. وعلى الرغم من السمعة السيئة للتفكير الميثولوجي في زماننا، فإنه لا يزال مهماً في ترتيب العالم ووضع نظام له، ويروي ولادة الآلهة والبشر والحيوانات، وكذلك عناصر الطبيعة والأحداث العظيمة.

تتعمق الفصول في دراسة أسطورة الموت منذ إنسان نياندرتال، حيث تُظهر قبورهم الخوف من الفناء. كذلك يُنظر إلى مساهمة الدراسات الغربية في فهم الموت من خلال علم دراسة الموت والاحتضار، وتعتبر المساهمة العربية في هذا المجال محدودة؛ إذ تعتمد غالباً على تواريخ ومناطق ومعتقدات دينية محددة. وصف الرحالة العرب طقوس الموت دون تحليل دقيق، بينما ركزت الكتب العربية على الوعظ والاستعداد للموت.

يرى زيغمونت باومان أن الموت يخوض مع الحياة مواجهة دائمة، ويجبر البشر على التعامل معه دون محاولة لنزع وصمة "الهول" عنه. ومع إخفاق تقنيات العصر الحديث في استئصال المخاوف، ظهرت المصالحة والتطبيع مع الموت؛ إذ لا يمكن طرده من حياة البشر. لذلك، طورت الثقافات أدوات لإخفاء وجه الموت أو تزيينه، لتحويله إلى مفهوم يمكن التعايش معه.

يسلط الكتاب الضوء على استراتيجيات الثقافات والأديان في التعامل مع الموت، حيث كرست هذه الثقافات تقاليد ورموزاً اجتماعية وسرديات وأساطير وطقوساً لاستيعاب الانفعالات الناجمة عن فقدان أحد أفراد الجماعة، وتحويلها إلى تضامن قوي بين جميع أعضائها. وتقدم الديانات أجوبة عن مصير الأرواح والأجساد؛ مما يجعل الموت أمراً معقولاً.

يناقش الكتاب في القسم الأول "التحديق في الموت" وهاجس الحديث عنه، وطقوس الوداع وطرائق الدفن المتعددة. ويتناول القسم الثاني مظاهر العبادات المحلية في المقامات الدينية وتعظيم الأولياء

الموتى. ويتحدث القسم الثالث عن العنف الدموي ذي المرجعية الدينية، حيث يتناول النزاعات الدينية القتالية والجهادية والعمل الاستشهادي.

يسعى الكتاب إلى مقارنة إشكالية الموت عبر الأدوات الإنسانية التي بلورتها جهود الدوائر الأكاديمية الغربية، ورصد الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالموت وحمولاتها العاطفية والوجدانية. ويستفيد الكتاب من أعمال باحثين عرب وأجانب، ويعتمد على أطروحات جامعية لوصف أشكال وصور وفنون غنائية وورثيات تراثية. ويقارن مظاهر الموت في المجتمعين الغربي والشرقي، موضحاً كيف تختلف طرائق التعامل مع الموت بينهما.





مشير عون  
نادر البزري  
نايلة أبي نادر  
وليد الخوري

خالد زيادة  
صلاح أبو جودة (الأب)  
عفيف عثمان  
مارلين كنعان

## تحديات العيش معاً في مجتمع تعددي

على الرغم من أن المجتمعات عادة ما تتكوّن من جماعات ذات أصول إثنية أو دينية متنوّعة، فإن الدراسات والأبحاث التي تتناول موضوع التعددية لا تزال محدودة، لأن الأيديولوجيات والعقائد الكليانية عادة ما تنكر التنوّع بتأكيداتها الوحدة القومية أو العقائدية. في المقابل، عرف لبنان صراعات بين الطوائف استدعت نقاشات بقيت في حدود الأطر السياسية والقانونية والسجلات التاريخية.

في هذا الإطار، دعا المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مجموعة من الأكاديميين المشتغلين في مجالات الفلسفة والعلوم الإنسانية للمساهمة في قراءات تتجاوز الآتي والسياسي اعتماداً على خبراتهم النظرية، وذلك من أجل إثراء النقاش الفكري حول مفهوم التعددية.



تبيين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحَكَّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر تبين مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند تبين في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، ولل علاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

### المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية تبين في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين "بيان" و"بيئة" اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم اليّينات، وهو ما يُبرز منهجها في البحث والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. إضافة إلى تأكيدها الوضوح الفكري والروح النقدية، تعتمد دورية تبين في منهجها على تحليل المفاهيم والافتراضات، والتفكيك والتجاوز والتركيب، وصياغة المفاهيم والنظريات والحجج؛ من أجل التوصل إلى استنتاجات واضحة المعنى ومدعمة بالدليل حول موضوعات النقاش. لا تشترط تبين خلفيات تخصصية محددة لقبول المساهمات البحثية بقدر ما تشترط وضوح الطرح واللغة البحثية العلمية والتوجه النقدي والبعد النظري. من هذا المنطلق تسعى الدورية إلى الحفاظ على تراث عربي نقدي يعود عهده إلى فترة النهضة العربية الحديثة، كما تسعى إلى بناء جسر فكري ما بين الكتاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

### قواعد النشر

تعتمد مجلة "تبين" في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقاً لما يلي:

- أولاً: أن يكون البحث أصيلاً معدّاً خصيصاً للمجلة، وألا يكون قد نشر جزئياً أو كلياً أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- ثانياً: أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- ثالثاً: يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
- الملخص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100-125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخص، ويقدم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث.
2. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصور المفاهيمي وتحديد مؤشرات الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيلاً بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
3. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
4. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولاً من رسائل جامعية أُقرت إلا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
5. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
6. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثاً في مجالات اختصاصها بأي لغة من اللغات، على ألا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألا يتجاوز عدد كلماتها 2800-3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
7. تفرد المجلة باباً خاصاً للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800-3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
- يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000-8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضداً على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تماماً عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضاً.

- رابعاً: يخضع كل بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصاً دقيقاً في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القراء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.

- خامساً: تلتزم المجلة ميثاقاً أخلاقياً يشمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلومات بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخص آخر غير المؤلف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآت مادية عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متّبع في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

### (الملحق 1)

## أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

### 1- الكتب

اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النشر)، رقم الصفحة.

• نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

• كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النحو التالي مثلاً: ناش، ص 117. أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصراً: ناش، السوسيولوجيا، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النحو التالي: المرجع نفسه، ص 118. أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النحو التالي:

• ناش، كيت. السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال:

- السيد ياسين وآخرون، تحليل مضمون الفكر القومي العربي، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السيد وآخرون. تحليل مضمون الفكر القومي العربي. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

## 2- الدوريات

اسم المؤلف، "عنوان الدراسة أو المقالة"، اسم المجلد، المجلد و/أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. مثال:

- محمد حسن، "الأمن القومي العربي"، إستراتيجيات، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. "الأمن القومي العربي". إستراتيجيات. المجلد 15. العدد 1 (2009).

## 3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، "الأسد يحث الولايات المتحدة لإعادة فتح الطرق الدبلوماسية مع دمشق"، الغارديان، 2009/2/17.

## 4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، "عنوان المقال أو التقرير"، اسم السلسلة (إن وُجد)،

اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهدي في 2016/8/9، في: <http://www.....>

ويتعين ذكر الرابط كاملاً، أو يكتب مختصراً بالاعتماد على مُختصر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- "ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 5.4%", الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهدي في 2012/12/25، في: <http://bit.ly/2bAw2OB>

- "معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية"، تقدير موقف، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهدي في 2016/8/18، في: <http://bit.ly/2b3FLed>

## (الملحق 2)

### أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمدين لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئٍ مرجّحٍ آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقين ومجرّبين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومة متميّزة أو رأي جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرية، ولا يجوز استعمال أيّ منهما لاستفادة شخصيّة.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنيّ ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعة والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحرّرين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسسات ذات الصلة بالبحث.
01. تنقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحرّرين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، سواءً باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطّي صريح من المركز العربي.
21. تنقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
31. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجانبة النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.



## (Annex II)

***Ethical Guidelines for Publication in Tabayyun***

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre-determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre-selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well-defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor-in-Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing, proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)

**Footnotes and Bibliography**

**I- Books**

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage, 1994.

**II- Periodicals**

Author's name, "article title," journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology*, no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439–458.

**III- Articles in a Newspaper or Popular Magazine**

**N.B.** Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

**IV- Electronic Resources**

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), "The article or report title," *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: <http://www...>

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, "Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says," *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: <http://bit.ly/2k97Wxw>
- Policy Analysis Unit–ACRPS, "President Trump: An Attempt to Understand the Background," *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: <http://bit.ly/2j36v5S>

- iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.
  - iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).
  - v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.
  - vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.
  - vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.
  - viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.
  - ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on "Word". The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in "Times New Roman" font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.
  - x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.
4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.
  5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).
    - i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.
    - ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.



*Tabayyun* is a quarterly, peer-reviewed journal, published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305-246). First published in in Autumn 2012, *Tabayyun* is governed by an editorial board of academic experts as well as an active international advisory board. *Tabayyun* applies strict criteria for publishing and follows a well-defined code of ethics with contributors and referees in order to ensure fairness and objectivity.

### **Scope and goals**

*Tabayyun* is a quarterly peer reviewed journal published by the Arab Center for Research and Policy Studies, dedicated to philosophical studies and critical theories. The word "Tabayyun" is rooted in the Arabic word "*bayan*", meaning "elucidation", and "*bayyinah*" meaning "evidence", which epitomize its methods and goals. In addition to emphasis on clarity of expression and critique, *Tabayyun* encourages analysis of concepts and assumptions, argument, and theoretical construction and deconstruction in order to reach clear and well-supported conclusions about the relevant issues. *Tabayyun* does not place emphasis on area of specialization as much as clarity of thesis and expression, critical orientation, and theorization of the topic under discussion. The journal seeks to sustain a long Arabic tradition of critical thinking which goes back to the Arab Renaissance (*Nahda*) at the turn of the 20<sup>th</sup> Century, and to build intellectual linkages between contemporary Arab scholars and their predecessors, as well as with international scholars and intellectual traditions.

### **Submission Guidelines**

Submission to and publication in *Tabayyun* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Tabayyun*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
  - i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
  - ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.



# دعوة للكتابة

ترحب مجلة "تبين" للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من "تبين" أبحاثاً ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة  
tabayyun@dohainstitute.org

## عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies  
Societe General de Bank au Liban sal.

Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon

Account Number: 010 666 504 002 840 (For US DollarS)

IBAN Number:

LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US DollarS)

Swift Code: SGLILBBX

## عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research and Policy Studies

جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي ١٧٤ - مار مارون

ص.ب.: ٤٩٦٥ - ١١ رياض الصلح ٢١٨٠ - بيروت - لبنان

البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

هاتف: ٨/٧ / ٩٦١١ ٩٩١٨٣٦ + فاكس: ٩٦١١ ٩٩١٨٣٩ +



فصلية محكمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية

## قسمة اشتراك

تبين  
Tabayyun

الاسم:

العنوان البريدي:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

عدد النسخ المطلوبة:

طريقة الدفع:

☐ تحويل بنكي

☐ شيك لأمر المركز

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقياً أو إلكترونياً في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies  
يعقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

## الدورة العاشرة لمؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية في الفترة 12-14 نيسان/ أبريل 2025

وموضوع هذه الدورة هو:

### وسائط التواصل الاجتماعي: جدلية تدفق المعلومات وحرية التعبير والمراقبة والسيطرة

وتُعَدُّ البحوث التي ستقدم في المؤتمر كافةً متنافسة لنيل الجائزة العربية لتشجيع البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، إلا إذا رغب المشاركون في الاكتفاء بالمشاركة في المؤتمر فقط، دون أن يدخل في منافسة الجائزة، وعبر عن ذلك برسالة تُرسل مع البحث عند اكتماله.

للاطلاع على الورقة الخلفية لموضوع المؤتمر على هذا الرابط:

<https://www.dohainstitute.org/ar/Events/10th-social-sciences-conference/Pages/index.aspx>

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز [www.dohainstitute.org](http://www.dohainstitute.org)



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies



### الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

عنوان الاشتراكات:  
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research and Policy Studies  
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون  
ص.ب.: 4965-11 رياض الصلح 2180-1107 بيروت - لبنان  
البريد الإلكتروني: [distribution@dohainstitute.org](mailto:distribution@dohainstitute.org)  
هاتف: +961 1 991836 / 7/8 فاكس: +961 1 991839  
عنوان التحويل البنكي:  
Arab Center for Research and Policy Studies  
Societe General de Bank au Liban sal.  
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon  
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US DollarS)  
IBAN Number:  
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US DollarS)  
Swift Code: SGLILBBX

|                            |                |                 |
|----------------------------|----------------|-----------------|
| لبنان                      | 35 \$ للأفراد  | 45 \$ للمؤسسات  |
| الدول العربية وأفريقيا     | 60 \$ للأفراد  | 80 \$ للمؤسسات  |
| الدول الأوروبية            | 100 \$ للأفراد | 120 \$ للمؤسسات |
| القارة الأمريكية وأستراليا | 120 \$ للأفراد | 160 \$ للمؤسسات |



## من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



- للحصول على منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يرجى الاطلاع على قائمة مؤرّعي الكتب والمجلات على موقعنا الإلكتروني: [www.dohainstitute.org](http://www.dohainstitute.org)
- بالنسبة إلى البلاد التي لا يوجد فيها موزعون إلى الآن، يرجى الاتصال مباشرة بقسم التوزيع في مكتب بيروت: هاتف: +961 1 991 837 أو على البريد الإلكتروني: [distribution@dohainstitute.edu.qa](mailto:distribution@dohainstitute.edu.qa)

# أيضاً في هذا العدد

## دراسات

رشيد الحاج صالح

نقد فلسفة طه عبد الرحمن الائتمانية:  
تداخل السياسة والدين والأخلاق والحدثة

المولدي بن عليّة

القراءة الديكولوجية لحالة ما بعد الأسلمة:  
من حركة الإصلاح الديني إلى ظاهرة إسلام السوق

محمد العربي العياري

فينومينولوجيا الزمن ومفهوم التسارع في الحدثة المتأخرة:  
مشروع هارتموت روزا النقدي للثقافة والهوية والتقنية والمجتمع

## مراجعات الكتب

سمير بوسلهام

الرأسمالية الكاينيبالية: كيف يبتلع نظامنا الديمقراطية والرعاية  
والكوكب؟ وما الذي يمكننا فعله في هذا الشأن؟ لنانسي فريزر

أحمد زياد ناصر الجبالي

فلسفة الحياة: فلسفة الحياة الألمانية 1870-1920 لغريدريك بايزر

## عروض الكتب

### من إعداد هيئة التحرير

في العنصرية الثقافية: نظريات ومؤامرات وآداب  
لعبد الكريم بدرخان

في مستوصف الفلسفة: محاولة رسم معالم علاج بديل  
لهنريشمان بن جدو

ماكس فيبر: الشغف بالتفكير  
ليواخيم رادكاو

الموت بين المجتمع والثقافة  
لأحمد زين الدين

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقياً أو إلكترونياً في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:  
[www.bookstore.dohainstitute.org](http://www.bookstore.dohainstitute.org)

## سعر النسخة

|          |           |         |              |           |             |
|----------|-----------|---------|--------------|-----------|-------------|
| قطر      | 30 ريالاً | العراق  | 5000 دينار   | الجزائر   | 250 ديناراً |
| السعودية | 30 ريالاً | تونس    | 5 دنانير     | المغرب    | 30 درهماً   |
| الإمارات | 30 درهماً | سورية   | 200 ليرة     | موريتانيا | 700 أوقية   |
| البحرين  | 3 دنانير  | لبنان   | 100,000 ليرة | ليبيا     | 5 دنانير    |
| الكويت   | ديناران   | الأردن  | ديناران      | فلسطين    | 3 دولارات   |
| عمان     | 3 ريالات  | اليمن   | 400 ريال     | الصومال   | 3500 شلن    |
| مصر      | 20 جنيهاً | السودان | 20 جنيهاً    |           |             |

شارع الطرافة - منطقة 70 - وادي البساتين - ص.ب. 10277 - الدوحة - قطر  
جميع الحقوق محفوظة © معهد الدوحة للدراسات العليا  
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات  
Arab Center for Research & Policy Studies



DOHA INSTITUTE  
FOR GRADUATE STUDIES



ISSN 2305-2465  
50  
9 772305 246001