عام

الإيالة والعيالة

نحو تأويلية في اعتبار سؤال السياسة

محمد شوقي الزين

باحث جزائري

مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

مؤسسة دراسات وأبحاث

قسم الدين وقضايا المجتمع الراهنة

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved

Mominoun Without Borders

ملخص:

لم يستنفد التأويل كل المباحث التي عكف على الاشتغال عليها، والتي خصت على وجه التحديد سؤال النص، أيّاً كانت طبيعة هذا النص. الرهان هو التفكير في إمكانية الحديث عن "تأويلية سياسية" تأخذ في الحسبان قيمة المعنى في السلوك السياسي، ومعرفة إلى أي حد تشكّل السياسة ذخيرة حيّة في تشكيل المعنى، وإرساء قواعد فهم السلوك السياسي ذاته.

تهدف هذه الدراسة إلى مقاربة السؤال السياسي من وجهة نظر تأويلية، وتقترح فكرة "الإيالة" كسياسة في الضمائر والسلوكيات، تنتمي إلى الهم التأويلي بحكم اللسان وبحكم الحال؛ في اختلاف وظيفي عن "العيالة" التي تختص بسياسة الأجساد والبُعد الديمغرافي والاقتصادي الذي تضطلع به كل سياسة اقتصادية، همها تأطير المجتمع عضوياً أو بيولوجياً عبر توفير مقوّمات الحياة من غذاء ومسكن وصحة ومعاش.

مقدمة:

منذ عقود، على الأقل، منذ الدرس التأويلي الذي افتتحه هانس جيورج غادامير من خلال كتابه العُمدة «الحقيقة والمنهج» (Wahrheit und Methode) المنشور سنة 1960؛ فإن العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الدينية ظفرت بهذا المفتاح النقدي (clavis critica) في قراءة المبادئ النظرية التي بُنيت عليها معارفها. فلا نكاد نجد مبحثاً من المباحث الإنسانية أو الاجتماعية أو النفسية أو الأدبية أو الفلسفية أو الدينية، لا يجعل من "التأويل" طريقته في المعالجة، وأصبحت كلمة "هيرمينوطيقا" (التي غالباً ما نعرّبها بكلمة "تأويلية") العنوان العريض الذي تستعين به مختلف العلوم والمعارف في دراسة موضوعاتها، أو بمثابة لغة شائعة (koinè) كما بيّن جياني فاتيمو[1]. ما السرّ في الافتتان بهذا المنهج التأويلي الذي هو ليس حديث العهد أو النشأة، بل كانت له في التاريخ الفكري، وفي مختلف المذاهب الدينية أو الفلسفية، إسهامات وتنظيرات بحكم أن التراث الديني القائم على وثيقة هي النص الديني في شكل "كتاب مقدس" أو تفسيرات لهذا الكتاب، كان يتطلب هذا النوع من المساهمة النظرية، بمعنى إقحام التأويل في محاولة فهم المقاطع الغامضة من النص الديني وفك ألغازها للوصول إلى دلالاتها ومقاصدها.

لم يقم غادامير سوى بإعادة تفعيل التأويل ومدّه بالأسس الفكرية والفلسفية تبعاً للعنوان الفرعي من كتابه العُمدة: «الخطوط الأساسية في تأويلية فلسفية» (Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)[2]. كان من وراء هذا التفعيل الفلسفي لسؤال التأويل شدّ انتباه الوعي المعاصر إلى أداة منهجية ونظرية كانت فاعلة في الحقل الديني للثقافة الغربية في الأزمنة العريقة والحديثة، ولم تمتدّ استعمالاتها في القطاعات الأخرى، مثل القانون وعلم النفس والاجتماع والفلسفة والأدب سوى في الأزمنة المعاصرة. نجد اليوم وفرة في المقاربات التأويلية تأخذ موضوعاً لها نصاً دينياً أو مفهوماً فلسفياً أو ذاتاً جريحةً على المستوى السيكولوجي أو أفراداً وجماعاتٍ على المستوى السوسيولوجي أو قواعد السلوك البشري على الصعيد القانوني. هل التفتت السياسة إلى السؤال التأويلي؟ أو على الأقل: هل ثمة اهتمام، ولو كان ضئيلاً، بالمبحث التأويلي في معالجة المشكلات السياسية؟ لماذا على السياسة أن تظفر بدورها بالمفتاح التأويلي (clavis hermeneutica)

---

[1]- Gianni Vattimo, *Ethique de l'interprétation*, Paris, La Découverte, 1991 ; id., *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, Bruxelles, éd. de Boeck, 1997

[2]- Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: *Gesammelte Werke*, Hermeneutik I, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, 1990. Traduction française: *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et corrigée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, éd. du Seuil, 1996

الترجمة العربية: هانس جورج غادامير، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتوره، دار أويا، طرابلس، 2007

في إعادة التفكير المنهجي في موضوعاتها كالدولة والأمة والتشريع والأنظمة السلوكية كالديمقراطية أو الشورى أو غيرها من المقولات التي ترتبط بشكل جوهري بثقافة من الثقافات المعاصرة؟

للقيام بذلك، أعوّل على سبيلين: **أولاً**، بحكم أن التأويلية أو "الهيرمينوطيقا" (وسأبيّن المقصود بهذا المصطلح) أصبحت لغة شائعة وأداة تعليمية وإرشادية (heuristique) مهمة بالنسبة للعديد من العلوم والمعارف والفنون، فإن السياسة لها الحق، بل الواجب، في الاستعانة بهذه اللغة التقنية والفكرية للتأمّل بشكل انعكاسي (réflexivité) في موضوعاتها التي ترتبط بها جوهرياً وهيكلياً واصطلاحياً؛ **ثانياً**، يوفّر المصدر (أول) في اللغة العربية مادة دسمة للتفكير في التأويل وتبيان أن الكلمة "إيالة" التي أقترحها كتأمّلٍ منهجي ونقدي حول سؤال السياسة لها بالجذر اللغوي للمصدر (أول) رابطة وشجنة. عندما أتحدث عن "الإيالة"، فإنني أقترح إمكانية تشكيل "تأويلية سياسية" لا ترى في السياسة مجرّد تدبير المنزل الاجتماعي بعيالة الأفراد عضوياً وجسدياً، بل تتعدى ذلك نحو طرح فكرة أن السياسة هي تدبير السلوك أو الفعل السياسي بالمباحث الجوهرية المصاحبة لها، والتي نظّرت لها حنه أرندت بشكل معمَّق وتأسيسي، وعنيتُ بذلك: القول، الفعل، الحرية، الجدل، الفضاء العمومي، إلخ.

من مزية "الإيالة" أنها لا تنحصر في قوالب فجة من هياكل وتنظيمات (إدارة، ديوان، مجلس، رئاسة...)[3]، بل تتجاوز ذلك نحو الخاصية الفينومينولوجية للفعل البشري، كون السياسة هي مساهمة جماعية في بناء الاجتماع الإنساني في تجلياته التنظيمية. للارتقاء إلى الفكرة، أنطلق من الكلمة، لمعرفة ما أقصده بالضبط بالعيالة وبالإيالة. وقبل النظر إلى الاشتقاق اللغوي، أشير – ولو على جهة المناسبة النظرية – أن العيالة ترتبط بما سمته حنه أرندت «العمل» وأن الإيالة تحيل إلى ما سمته «الفعل». سأتوقف لاحقاً عند هذا التقسيم عند أرندت بين **عمل** يشير إلى الوظائف الحيوية والبيولوجية، و**أثر** أو **صُنع** يتجلى في فبركة الأدوات وصناعة القوانين (ويشغُل بالتالي واسطة بين العمل الحيوي والفعل السياسي)، وأخيراً **فعل** أو **أداء** يتجلى في السياسة بوصفها مساحة الحرية.

[3]- نعرف أن الإيالة كانت تدل على التقسيم الإداري للدولة العثمانية خلال أكثر من 300 سنة، قبل أن تنتقل إلى تقسيم آخر مبني على الولاية. لا يزال هذا التقسيم ساري المفعول لحد اليوم وخصوصاً في بعض الدول المغاربية. لا أقصد بالإيالة هذا الشكل الإداري، ولكن الإمكان اللغوي والفكري الذي تنطوي عليه المقولة، مع إمكانية إعادة بعث هذا الشكل العريق في طبعة جديدة منقّحة، دون يكون هنالك الانطباع الخادع والأسطوري في الرغبة في إعادة إحياء الخلافة. أتحدث عن إمكان فلسفي وسياسي لا عن إحياء صور وأشكال معلّقة اليوم على حيطان البكاء على الأطلال.

1– العقل اللغوي والمدلول الرمزي:

تفيد كلمة **عيالة**، في المعجم اللغوي القديم، التكفُّل بأفراد بالمعنى الذي تُقدَّم فيه لهم المؤونة: «وعيال الرجل وعيّله الذين يتكفل بهم ويعولهم».[4] كون الجذر اللغوي يتقاطع مع العائل (الفقير) والعال (الفقر)؛ معنى ذلك أن العيالة في هذا النطاق محصورة في درء الفقر بتوفير القوت والمؤونة؛ أي الأمر الضروري من الحياة البشرية. وتنطوي الكلمة على "تناقض ظاهري" (بالمعنى اللاتيني العريق: oxymoron)، أشار إليه القاموس بهذه الصيغة: «وعيَّل عياله: أهملهم». التكفُّل من جهة والإهمال من جهة أخرى، هذا ما تنطوي عليه المقولة في صيغتها اللغوية المحضة. لغة الضاد هي لغة الأضداد، تشترك في ذلك مع بعض اللغات العريقة، مثل اليونانية التي تنطوي هي الأخرى على تناقض داخلي في الكلمة ذاتها، مثل "فارماكون" (pharmakon) التي تحتمل الداء والدواء (السم والترياق) في الوقت نفسه؛ أو حتى في الألمانية مع الكلمة "أوفيبونغ" (Aufhebung)، وتعني الاحتفاظ والمجاوزة في الوقت نفسه، واستعملها هيغل في وضع الأسس المبدئية لفلسفة جدلية أو ديالكتيكية قائمة مع مجاوزة التراث بالاحتفاظ بعناصره.

التناقض الظاهري الذي تنطوي عليه الكلمة العربية ليس نقيصة في اللغة ذاتها، بل هو احتمال كامنٌ فيها. أن تحتمل العيالة الشيء ونقيضه، التكفُّل بالأفراد وإهمالهم في الوقت نفسه، هو ما أبرزه العقل السياسي في التاريخ البشري، حيث كانت السياسة هي توفير الأغذية والأمن والصحة لمجتمع معين في إقليم معيّن، وأن هذه السياسة تعثّرت أو اندحرت بفعل انتفاضة شعبية أو ثورة منظَّمة من جراء الإهمال الكامن في السياسة ذاتها: لا ننسى أن معظم الثورات التي اندلعت في التاريخ، كانت في معظمها "ثورات الجياع" (على الأقل في التصوّر الذي يأخذ من الاقتصاد علّة تفسيره مثل التصوّر الماركسي). أقدّم إذن الفكرة المستعصية أن التكفُّل بمجتمع لا ينفك عن نقيضه، وهو إهمال المجتمع من جراء معطيات كامنة في الطبيعة البشرية تغذّيها مستويات معيّنة من الفساد والطبقية والولاءات. ثمة جزع أصلي يجعل إهمال المجتمع كوقاية من عدم بلوغ حالته المعيشية، وكانت هذه خاصية بعض المجتمعات الطبقية ("النبلاء" في فرنسا الملكية مثلاً) التي كانت تدرأ عنها هذه الصورة، وكانت تستعمل بعض الأدوات في جعل المجتمع على مسافة منها، أدوات رمزية مثل التبرير الديني للتسلُّط السياسي، أو أدوات مادية باللجوء إلى القوة والقهر. نكتشف بلا لُبس هذه الخاصية في الاجتماع البشري أن العيالة هي تناقض ظاهري بين الكفالة والإهمال، وأنها العتبة الأولية التي انطلق منها الحرمان والإحباط والاحتقان.

[4]- ابن منظور، **لسان العرب**، ج36، ص 3194

الإشارة هي بليغة وخطيرة، سوّغتها المعاجم والقواميس نفسها، بناءً على خبر نبوي: «"أن تدع ورثتك أغنياءَ خير من أن تتركهم عالة يتكفّفون الناسَ"؛ أي فقراء وعُيَّل»[5]؛ وأيضاً بناءً على المرجعية الإسلامية نفسها: «ووجدك عائلاً فأغنى» (الضحى، الآية 8)، «وإن خفتم عيلةً» (التوبة، الآية 28). ثمة إذن جزع أصلي في الطبيعة البشرية، يجعل العيلة ممقوتة في ذاتها كحالة ينفر منها الوعي البشري، حالة من التجرُّد المادي والتيه الذهني. والكلمات العربية قوية وحادّة في نعت هذه الحالة: فقر، عوز، فاقة، حاجة. أما الصورة البشرية للعيالة، فتنحصر في الخلية الأولى التي هي الأسرة، فنتحدث عن **العائلة** المركبة من أفراد؛ وعن **العيال** الذين هم الأبناء أو من لهم ولي الأمر يتكفّل بهم. أول ما يظهر الفقر أو تتبدى علاماته في المجتمع، فهو يستهدف قبل كل شيء هذه الوحدة البشرية الأولية المسماة الأسرة، لأن من أجلها كانت "العيالة"، وهي التي تصيبها "العالة"، وهي المركبة من "العيال". إذا انتقلت العيالة على مستوى الحكومة في سياسة الضرورة الحيوية للمجتمع فبالمجاز، كما لاحظت أيضاً حنه أرندت. العيالة هي سياسة الحاجات، تدبير الضرورات العضوية والمعيشية.

وترادف كلمة **إيالة** السياسة: «وإنه لآيلُ مالٍ وأيِّلُ مالٍ: حسنُ القيام عليه والسياسة له»[6]؛ «وألتُ الشيء أولاً وإيالاً: أصلحته وسُسته. وإنه لآيل مال وأيِّلُ مال أي حسن القيام عليه [...] والإيالة: السياسة. وآل عليهم أولاً وإيالاً وإيالةً: وَلِيَ [...] وآل الملك رعيّته يؤولها أولاً وإيالاً: ساسهم وأحسن سياستهم وولي عليهم».[7] جاءت الكلمة أيضاً في صيغتها المبدئية كسياقة: «وألتُ الإبلَ أيلاً وإيالاً: سُقتها». وكأن فعل الإيالة – على الأقل في الصورة لا في المعنى – هو سوق مجموعة من الأفراد؛ أي قيادتهم. ونعرف بلا شك النعوت (في الغالب احتقارية) لصقت بهذه الصورة عندما يتعلّق الأمر بالحديث عن المجتمع في طابعه الكمي أو العددي، وفي تصرّفه الفظ والجَلَف: عامة، سوقة، رعاع، دهماء، غوغاء، إلخ. هذه الصورة الكميّة (كومة من الأفراد) تنزع عنهم شُعلة الذكاء؛ أي الجانب الناطق والعاقل فيهم؛ ونعرف أن ذلك كان مبرراً عملياً لكل السياسات العاتية والاستبدادية في "سوق" المجتمع كما تُساق الدابة أو العجماء، وكان مسوّغاً نظرياً في تقسيم المدن تبعاً للطبائع الخيّرة أو الشرّيرة عند الفارابي مثلاً: مدينة النذالة ومدينة الخسّة.[8]

وعلى غرار العيالة التي تنتمي إلى نظام الوحدة البشرية التي هي الأسرة؛ نجد كذلك في الإيالة هذا التدبير الأولي: «آلَ الرجل: أهله وعياله». انتقلت هذه الصورة أيضاً نحو المدينة بأكملها أو المجتمع في رمته لتبيان

---

[5]- الزبيدي، **تاج العروس**، ج30، ص 80

[6]- الزبيدي، **تاج العروس من جواهر القاموس**، ج28، ص 39

[7]- ابن منظور، **لسان العرب**، ج3، ص 173

[8]- أبو نصر الفارابي، **كتاب السياسة المدنية**، تحقيق وتقديم فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993، ص ص 88-89

نمط تدبير هذه الوحدات الكبرى بطرائق نظرية، وهي السياسة، أو بأدوات فعلية، وهي القانون أو القوة. هذه الأدوات هي "آلات" بالمعنى الذي يمنحه المعجم لكلمة "آلة": الشدّة والحالة. يتطلب الأمر إذن، نوعاً من **البأس** الذي ينطبق على النعوت الفظة للمجتمع، على حالة من العَوَز: **البُؤس** (الشدّة، العذاب، الحاجة، الفقر، المشقّة، البلية، الابتلاء، الجوع، الضرّاء...). أمام "بؤس" العامة هناك "بأس" القوة التي تسخّرها السياسة في الترويض أو التطويع، حيث كانت هذه الصورة القاتمة جلية في أزمنة كان فيها الحكم المطلق (ملكي أو إمبراطوري أو كهنوتي) ساري المفعول، في روما العريقة أو في العصور الوسطى؛ فهو يصوّر لنا أروع لوحة عما كانت عليه الإيالة في صورتها المجرّدة عن الحقوق والاعتبارات الإنسانية، لأن الذوات فيها كانت عبارة عن أدوات طيّعة في أيادي البعل أو الراعي أو الكاهن.[9]

ألجأ هنا إلى تمييز عريق بين **الآلة** و**الأداة**، لأن اللعبة اللغوية (jeu de langage) بتعبير فتغنشتاين في المنطوق "آلة" لا تضاهي اللعبة اللغوية في المنطوق "أداة"، حتى وإن ترادفتا سيمانطيقياً. التمييز العريق الذي ألجأ إليه هو من اقتراح إخوان الصفا: «واعلم أن كل صانع من البشر لا بد له من أداة وأدوات أو آلة وآلات يستعملها في صنعته، والفرق بين الآلة والأداة، أن الآلة هي اليد والأصابع والرجل والرأس والعين وبالجملة أعضاء الجسد، وأن الأداة ما كانت خارجة عن ذات الصانع كفأس النجّار ومطرقة الحدّاد وإبرة الخيّاط وقلم الكاتب [...] وما شاكل هذه من الأدوات التي يستعملها الصنّاع في صنائعهم ولا يتمّ صناعتهم إلاّ بها».[10] فالآلة ليست الأداة، لأن الآلة ترتبط بالإنسان في شكل عضو من الأعضاء، بينما الأداة هي ما يستعين به الإنسان في تدبير شيء ما. يمكن القول إن الآلة تستعين بالأداة في أداء فعل معيّن. الفارق بين الآلة والأداة مهم جدّاً من حيث القيمة النظرية الخاصة بالإيالة. وإذا كانت الآلة هي عضو من أعضاء الإنسان، فإن بتر أي عضو هو إخلال بالمنظومة العضوية والحيوية والوظيفية لهذا الإنسان؛ بينما الأداة هي مستقلة عن الإنسان، وغايتها الاستعمال.

أقول بأن الآلة هي ما لا يمكن فصله دون أن يُحدث خللاً في منظومة ما، يكسّر انسجامها الوظيفي فضلاً عن مبناها العضوي؛ وهي وثيقة الارتباط بالإيالة بحكم الشبه العائلي (air de famille)، بتعبير فتغنشتاين دائماً. أن تكون الذوات هي آلات في مجتمع معيّن، فهذا طابع "صحي" في الحضارة، أما أن تكون الذوات هي أدوات، فهذا طابع "مَرَضي"؛ فـ«الذوات – الآلات» تنتمي عضوياً ووظيفياً إلى المجتمع بحكم الإقليم أو التراث؛ فهي أعضاء (organes) هذا المجتمع. ولم يقم التصوّر القديم، من أرسطو إلى الفارابي مثلاً، سوى

[9]- Cf. Michel Foucault, « Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique », in: *Philosophie: anthologie*, établie et présentée par Arnold Davidson et Frédéric Gros, Paris, Gallimard, 2004

[10]- إخوان الصفا، **الرسائل**، الجزء الأوّل، الرسالة الثامنة، مطبعة نخبة الأخبار، الهند، 1305هـ، ص 27

بتبيان هذه العضوية الطبيعية في كل عمران بشري أو مدينة اجتماعية على سبيل الاستعارة: «والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان، وعلى حفظها عليه. وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله، ابتغاءً لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة – فهذه في الرتبة الثانية – وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية، ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا ترؤس أصلاً. وكذلك المدينة، أجزاؤها مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات».[11]

لربما قدم الفارابي هنا نظاماً «أركتكتونياً» (architectonique) بالمعنى الأرسطي في خدمة الأعضاء بعضها بعضاً تبعاً للأهمية والمكانة: مثلاً السياسة في خدمة الأخلاق عند أرسطو، حيث الأولى هي وسيلة لغاية أرقى، وهي سعادة الإنسان. هذا النظام الهندسي في تفاضُل الملكات أو القوى مثلما تتفاضل الأعضاء من شأنه أن يكون "بنيوياً" (systémique)، حيث يؤثّر كل عنصر في النسق بحركته أو الدور الذي يشغله في هذا النسق على العناصر الأخرى، ويتأثّر بحركتها والأدوار التي تلعبها. ليست هذه الفكرة جديدة بحكم أن المدرسة الرواقية كانت السبّاقة إلى تبيان المتانة التي يتميّز بها كل نسق (عضوي، نظري، عملي...) حيث إن أيّ خلل في هذا النسق ينعكس سلباً على كل العناصر التي تشكّله. ولم تقم الرواقية سوى بتطبيق هذه "البنيوية" على فلسفتها بالذات، حيث إن المباحث في الطبيعة تنطبق أيضاً على السياسة وعلى الأخلاق بشكل شبه مرآوي. ويضيف الفارابي أن ثمة اختلافاً بين العضو الطبيعي والعضو المدني، بحكم أن الأول هو ضروري، والثاني هو إرادي: «غير أن أعضاء البدن طبيعية، والهيئات التي لها قوى طبيعية وأجزاء المدينة، وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم للمدينة ليست طبيعية، بل إرادية. على أن أجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان، لشيء دون شيء. غير أنهم ليسوا أجزاء المدينة بالفطر التي لهم وحدها، بل بالملكات الإرادية التي تحصل لها، وهي الصناعات وما شاكلها. والقوى التي هي أعضاء البدن بالطبع، فإن نظائرها في أجزاء المدينة ملكات وهيئات إرادية».[12]

[11]- أبو نصر الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**، شرح وتعليق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995، ص 114

[12]- المرجع نفسه، ص 114-115؛ ونقرأ في موضع آخر: «إن تدبيره تعالى للعالم بوجه وتدبيره للمدينة الفاضلة بوجه آخر غير أن بين التدبيرين تناسُب وبين أجزاء العالم وأجزاء المدينة أو الأمة الفاضلة تناسب، وأنه يلزم أيضاً أن يكون بين أجزاء الأمة الفاضلة ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد بالأفعال، وأن الذي يوجد في أجزاء العالم من الائتلاف والارتباط والانتظام والتعاضد بالأفعال عن الهيئات الطبيعية التي لها يجب أن يوجد مثلها في أقسام الأمة الفاضلة عن الهيئات والملكات الإرادية التي لها» الفارابي، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، تحقيق وتقديم محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1991، ص 65

فمن الواضح، أن الفارابي يضيف شيئاً للتماثل الاستعاري بين الجسد والمدينة أو بين العضو الحي وتدبير السياسة، وهذا الشيء هو الفعل الإرادي الذي به الصناعات والوظائف النابعة عن تخمين ودراية؛ أي نابعة من العقل. بهذا المعنى، ينتمي الفعل الإرادي إلى الإيالة، فيما تبقى الضرورة الطبيعية في نطاق العيالة. إذا عدتُ الآن إلى مفهوم الآلة، فإنه يفيد التماثُل بين المنظومة الطبيعية والمنظومة السياسية، مع الفاصل الحاسم بين الفعل اللاإرادي في الأولى والفعل الإرادي في الثانية؛ لكن تستقل الآلة بخاصية أشار إليها الفارابي نفسه في «كتاب الملة» بالصيغ التالية: ائتلاف، ارتباط، انتظام، تعاضُد. ليس فقط "وحدة عضوية" تقتضيها طبيعة النسق نفسه، ولكن أيضاً "وحدة قصدية"، بأن تكون الآلات البشرية في اجتماع إنساني معيّن على توافُق، مثل المعزوفة أو المقطوعة السيمفونية، تؤدي فعلاً له معنى أو مغزى بالنسبة لهذا الاجتماع. عندما أتحدث هنا عن القصدية في الاشتراك النظري والفعلي، فإنني أستحضر تلك القوة التي سماها الرواقيون "التوتُّر" (tonus)، وهي قوة حيوية ونشيطة تستهدف غاية معينة هي السعادة القصوى بتعبير الفارابي وأسلافه على غرار أفلاطون وأرسطو.

عندما نتحدث عن هذا "التوتُّر" فليس بالمعنى المبتذل للقلق أو الهيجان، حين نقول على سبيل المثال "توتُّر الأعصاب"؛ ولكن بالمعنى الإيجابي في تشكيل وحدة من الأوتار تتجه نحو قصد معيّن، والأوتار مشدودة إلى بعضها البعض بإحكام وقوة، يكون عنها ذلك الانسجام النسقي الذي نتكلم عنه، أو تلك المعزوفة أو السيمفونيا بفعل حركة الأوتار. فالآلات البشرية ترتبط ببعضها البعض، تأتلف وتتآلف (هل لذلك علاقة بالتأليف بالمعنى الخطابي والكتابي للكلمة؟ تأليف حضارة من النوابغ والبدائع والروائع)، تنتظم حسب نبرة أو إيقاع، تتعاضد فيما بينها كالمفاصل أو فقرات الهيكل العظمي. تبقى الصورة عضوية بطبيعة الحال، لكن تُضاف إليها دائماً تلك الوحدة القصدية المتوتّرة والمتوجّهة نحو بُغية معيّنة بفعل دافع أو رغبة أو نية، إلخ. فالآلات البشرية ليست أدوات معطلة العزيمة أو مسلوبة الإرادة. إنها الشيء الذي تقوم عليه الإيالة في اجتماع إنساني معيّن، إنها الوظائف الممكنة لتأويلية سياسية، أو كيف يُدرك الأفراد ذواتهم كآلات متعاضدة **تؤوّل** (بتشديد الواو) السلوك السياسي الذي تباشره و**تؤول** بهذا السلوك نحو غايات يحددها الاجتماع البشري ويوفّر لها الوسائل المنوطة. ثمة إذن، دورة أو حلقة لغوية يمنحها لنا الجذر (أول) بين المنطوقات التي نحن بصدد اكتشافها: الآلة، الإيالة، التأويل. يبقى الغرض الآن في معرفة ما المقصود بالتأويل من أجل تأويلية سياسية تأخذ في الحسبان الإيالة كرؤية نقدية داخلية لسؤال السياسة ذاته.

2– العقل التأويلي والمدلول السياسي:

لا يمكن حصر كل الدراسات من مؤلفات وترجمات وملتقيات التي انكبت في العقود الأخيرة على استرجاع القيمة النظرية للتأويل في مختلف الحقول المعرفية والمجالات العلمية؛ فهي غزيرة من حيث الكمية وهادفة من حيث النوعية. لا يمكن الاعتماد عليها كلها، ولكن الاستناد إلى البعض منها، خصوصاً تلك التي خوّلت للتأويل بأن يكون المفتاح النظري في فتح أقفال التراث وخزائن الفكر المعاصر. أقصد على وجه الخصوص بعض المرجعيات الحاسمة في التاريخ الحديث التي أعطت للتأويل سنداً نظرياً قوياً، مثل اللاهوتي الألماني فريدريش شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768-1834) والفيلسوف الألماني المعاصر هانس جيورج غادامير Hans-Georg Gadamer (1900-2002). هنالك بالطبع، مرجعيات أخرى لا تقل أهمية من حيث الطرح الإبستمولوجي أو الفينومينولوجي وعنيتُ بها فلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey (1833-1911) بشأن العلوم التاريخية في ألمانيا، وبول ريكور Paul Ricoeur (1913-2005) فيما يخص الفلسفة في فرنسا. لكن سأكتفي بنموذجين على الأقل، وستكون النماذج الأخرى مساعدة أو إضافية، وعنيتُ بهذين النموذجين شلايرماخر وغادامير لمسوغين اثنين على الأقل:

1- ميلاد التأويل في الحقل الديني قبل انتقاله إلى المجالات الأخرى، وشلايرماخر – رجل دين بروتستانتي لوثري – درس في جامعة هاله (Halle) وعقد صلات متينة مع التيار الرومانسي المعاصر له وخصوصاً مع مؤسّسيه الإخوة شليغل. قدم محاضرات حول الدين في جامعة برلين سنة 1799 وعُيّن بعدها عميداً لكلية علوم الدين في برلين. ترجم الأعمال الكاملة لأفلاطون من الإغريقية إلى الألمانية وأسهم بمحاضراته في وضع الأسس المبدئية لفن معرفي قائمٍ على أربعة أعمدة رئيسة: الهيرمينوطيقا (التأويلية)، الإيطيقا (الأخلاق)، الإستيطيقا (الجمالية)، الديالكتيكية (لجدلية). اتخذت فلسفته شكل منظومة فكرية قائمة على هذه الأعمدة التأسيسية، وعمل طوال حياته على التنظير لها في شكل محاضرات جُمعت بعد وفاته في 31 مجلداً، ولم يُترجم منها إلى اللغات الأخرى سوى النزر اليسير.

2- النُقلة النوعية للتأويل التي أحدثتها فلسفة غادامير بتوسيعه على المجالات الخصبة من التجربة البشرية في الفن والتاريخ واللغة والقانون والأدب. درس غادامير في جامعات ماربورغ (Marburg) وفريبورغ (Freiburg) عند كل من بول ناتورب (Paul Natorp) ونيكولاي هرتمان (Nicolai Hartmann) ومارتن هايدغر (Martin Heidegger). أصبح أستاذ الفلسفة في جامعة ماربورغ عام 1928، وتقلد مناصب أخرى في فرانكفورت (Frankfurt) وهيدلبيرغ (Heidelberg). الهم الرئيس الذي شغله في أبحاثه هو مد العلوم الإنسانية بسند فلسفي يبتعد عن الهموم العلموية التي لصقت بها منذ القرن التاسع عشر، ووجد المبدأ الأساسي

الذي تقوم عليه هذه العلوم هو الهيرمينوطيقا القائمة بشكل جوهري على ظاهرة **الفهم**: الفهم الذاتي للعلوم الإنسانية انطلاقاً من همومها المعرفية وإجراءاتها المنهجية. فكيف أصبحت الهيرمينوطيقا المفتاح الأساسي في قراءة النصوص والوقائع؟

تنحدر الكلمة "هيرمينوطيقا" من الفعل hermeneuein في اليونانية، والذي ينطوي على أفعال خطابية متعددة: نُطق، إعراب، إفصاح، إثبات، تفسير، ترجمة، إلخ. التعبير عن هذه الأفعال الخطابية هو الانتقال من المنطوق إلى الدلالة التي ينطوي عليها. وبالتالي، فإن الكلمة hermeneia كانت تحمل هذه الفكرة في الحصول على معنى من خلال كلام منطوق (الخطابة، الشعر، الإيحاء..)، وأصبح الاسم Hermeneutikè يدل على ثلاثة معاني متظافرة: التعبير، التأويل، الترجمة. فالهيرمينوطيقا هي فن التعبير عن أشياء النص (صور، أفكار، خواطر...) بتفسيرها وتبيانها وإيضاح معانيها. إذا كانت الكلمة اليونانية تتضمّن على "التقنية" (technè)، فلأنها تستعين بمجموعة من الآليات والوظائف للكشف عن المعنى في النص أو في الظاهرة، وتتبدّى هذه التقنيات في اللغة والمنطق والأساليب البيانية من رمز واستعارة ومجاز. بهذا المعنى، جاز لنا تعريب الهيرمينوطيقا بـ«فن التأويل»[13] لا بعلم التأويل، لأنها عبارة عن تقنيات وأدوات في القراءة وليس مبادئ بديهية كالتي يقوم عليها العلم بالمعنى الحديث؛ أي بالمعنى الدقيق والتجريبي. لا شك أنها تستهدف شيئاً أعم وأشمل من التفسير التقني، وهو الفهم (السيكولوجي أو الأنطولوجي حسب المدارس والحساسيات الفكرية من شلايرماخر إلى هايدغر)، ويشكل هذا الفهم المبدأ الرئيس الذي تقوم عليه الهيرمينوطيقا. فهل من الحصافة اختزال الهيرمينوطيقا في فن إجرائي بدلاً من معرفة بديهية؟

في الحقيقة، تشتمل الهيرمينوطيقا على الخاصيتين معاً وعنيتُ بهما التفسير والفهم، أو الإجراء التقني والمعنى المنشود. لكن هذا المعنى ليس حصيلة تنسيق علمي ولكن نتيجة فهم بوصفه نباهة عقلية وفتوحات فكرية، مما يجعل الهيرمينوطيقا نظاماً معرفياً لا علمياً، إذا اتفقنا على جعل **المعرفة** غير يقينية بحكم ارتباطها بالاحتمال والإمكان والافتراض، فيما ينتهي **العلم** (بالمعنى الدقيق للكلمة) باكتشاف قانون ثابت في الطبيعة كما هو الحال مع السببية أو مبدأ العطالة. أقول إذن، إن الهيرمينوطيقا هي «معرفة» في شكل أفكار وأنظمة من الرؤية والتصوّر، و«فن» في شكل إجراءات وتقنيات. من وجهة نظر تاريخية، حدّد جون غروندان[14] بعض التحديدات الخاصة بالهيرمينوطيقا كما تجلت في المذاهب المتعاقبة:

[13]- محمد شوقي الزين، **تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2002، ص 29 وبعدها.

[14]- Jean Grondin, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006, 3e éd., 2011, coll. « Que sais-je ? », p 5-6

أ- المعنى الكلاسيكي الذي هيمن لفترة طويلة، وكان يحصر الهيرمينوطيقا في فن تأويل النصوص، وخاصة النصوص الدينية مثل الكتابات المقدسة أو النصوص العُرفية، الفقهية، التسويغية (casuistique)، إلخ، والتي كانت تضطلع بها معارف مختلفة، مثل علم الكلام أو اللاهوت (الثيولوجيا)، فقه اللغة (الفيلولوجيا)، الحق أو القانون، إلخ. كانت الهيرمينوطيقا تختص بدلالة معيارية في تقديم مجموعة من الأحكام والضوابط في حُسن تأويل النص الديني، فكانت عبارة عن «قانون التأويل» (canon de l'interprétation) أبرز بعض جوانبه القديس أغسطين في الثقافة المسيحية وكان ساري المفعول إلى غاية شلايرماخر.[15]

ب- المعنى الحديث الذي وضعه فلهلم دلتاي بنقل مضامين التأويل من المجال الديني إلى حقل العلوم الإنسانية والنفسية والاجتماعية. تصبح الهيرمينوطيقا في هذا المجال بحثاً نظرياً ومنهجياً في الكيفية التي تصل بها العلوم الإنسانية إلى الموضوعية بنفس المزاعم التي ارتقت بها العلوم الوضعية نحو الحقيقة. المنهج هو الأداة المشتركة بين العلوم الوضعية والعلوم الإنسانية منذ التأسيس الحديث مع فرانسيس بيكون ورونيه ديكارت. فهل ينبغي أن تحاكي العلوم الإنسانية نمط اشتغال العلوم الوضعية لضمان الموضوعية وبلوغ الحقيقة؟ هذا ما ندركه على الأقل في رغبة دلتاي أن تكون العلوم الإنسانية والتاريخية موضوعية المنهج ويقينية النتيجة.

ج- المعنى العالمي في هيرمينوطيقا شاملة لا تنحصر في تفسير النصوص وتأويل المقاصد، ولا تختص بالموضوعية والمنهجية في العلوم، ولكن ترى كيف أن التأويل هو رؤية عامة في العالم وأنه خاصية كل إنسان مفكر في تعامله مع الوقائع أو الأشخاص. يتجاوز هذا المعنى الإطار الإبستمولوجي للهيرمينوطيقا نحو البُعد الأنطولوجي، ويخص موقع الإنسان في العالم وموقفه من الوجود. هذا الشكل من الهيرمينوطيقا تجلى بشكل بارزٍ عند هايدغر في مجاوزته للتصوُّر القديم حول تأويل النصوص نحو تصوُّر فينومينولوجي وأنطولوجي يأخذ في الحُسبان وجود الكائن في العالم (دازاين)، وهي الطريقة الفكرية التي اتبعها غادامير وريكور أيضاً، لكن بالعودة إلى العلوم الإنسانية ومباشرة حوار نقدي مع أصولها ومبادئها وعدم التقيُّد الصرف بالطابع المنهجي الذي يميّزها، والذي غالباً ما يأتي من العلوم الوضعية؛ ولكن بالبحث عن باراديغم جديد نابع من طبيعتها ورؤيتها الخاصة للإنسان وللمجتمع.

[15]- نجد كذلك في الثقافة الإسلامية العريقة بعض الجوانب الخاصة بقانون التأويل في شكل مجموعة من المعايير في التأويل الصحيح. يمكن الرجوع مثلا إلى مؤلفات: النعمان بن حيون التميمي، **كتاب أساس التأويل**، تحقيق وتقديم عارف تامر، منشورات دار الثقافة، بيروت، 1960؛ أبو بكر بن العربي، **قانون التأويل**، دراسة وتحقيق محمد السليماني، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، 1986؛ أبو حامد الغزالي، **قانون التأويل**، تعليق محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، 1993؛ أحمد بن تيمية، **الإكليل في المتشابه والتأويل**، تعليق محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، الإسكندرية، د. ت.، إلخ.

هذه الدلالات الثلاث حول الهيرمينوطيقا (النص، المنهج، العالم) من شأنها أن تُبرز خاصية التأويل في كونه أداة في قراءة النصوص وتفسيرها؛ منهج نظري في بلوغ الحقيقة في العلوم؛ موقع الإنسان في العالم وموقفه من الوقائع والقضايا التي يجابهها. إذا ما تأملنا جيّداً، فإن السياسة تنخرط، بشكل أو بآخر، في هذه المقتضيات التأويلية من كونها علماً يدرس النصوص التأسيسية للأفكار السياسية (أفلاطون، أرسطو، لوك، هوبس، سبينوزا، توكفيل...)، ويستعين بمناهج في مقاربة السؤال السياسي، ويتكفّل أخيراً بفحص موقع الإنسان في العالم على سبيل الاجتماع والاشتراك والتعاقد، ونمط العلاقة (الودية أو الصراعية أو المصلحية) التي ينسجها مع أنداده من البشر. السياسة هي بالتعريف دراسة في الاجتماع البشري ونمط العلاقة الكائنة بين البشر.[16] السياسة هي علاقة؛ فلا تتحدّد في ماهيات مفارقة أو جواهر ثابتة أو فرديات منعزلة، بل هي «علاقة» أو مجموعة من العلاقات التي تحدّد الفُسحة الحرّة للسلوك البشري في حاضرة أو مدينة أو دولة أو إقليم. عندما نتحدث عن الإيالة، فإننا نضع بجانبها هذه العلاقة في سياسة الأفراد، أياً كانت الأنماط: عمودية إذا كانت **تراتبية** (hiérarchique) في الأشكال العريقة من الحكم السياسي، أو أفقية إذا كانت **تشاركية** (participative) في الأشكال الحديثة والمعاصرة من الحكم الديمقراطي.

تنبني العلاقة في السياسة على مجموعة من الأحكام التي تخص **الفعل** في خلوصه الأدائي كما بيّنت حنه أرندت وسأفصّل المسألة بالتدريج؛ وأيضاً **الفهم** في أساسه النظري والأنطولوجي. لا نفعل سوى لكوننا نفهم. الفعل هو دائماً فعل معقول ونتاج دافع عقلي يبتغي غاية معيّنة. لكن ثمة أفعالاً لا تُفهم: أن نمشي في الطريق لا ينجرّ عنه بالضرورة أن نفهم خطواتنا أو ندرك عملية المشي ذاته؛ فهي أفعال عفوية، روتينية، تكرارية، لا ينجر عنها بالضرورة فهم مبدئي. لكن الفعل في السياسة هو غير الفعل الإرادي أو اللاإرادي. الفعل في السياسة هو أداء مدروس، عملية عقلية، ممارسة محسوبة، شيء ينتمي إلى ما سماه أرسطو بالتعقُّل (phronèsis). أن نتعقّل الفعل في السياسة هو أن نفهم محتوى ما نقوم به من إجراءات أو حسابات أو عقود. يعود الفضل إلى شلايرماخر في وضع الأسس اللغوية والسيكولوجية للفهم، هذا الفهم الذي جعله نشاط الهيرمينوطيقا ذاتها، الفهم بوصفه ممارسة تأويلية.[17] يقتضي الفهم فناً (Kunst)؛ أي مجموعة من الآليات في طريقة إدراك أو استيعاب ظاهرة معينة. وغرض هذه الآليات هو تفادي عدم الفهم (mécompréhension) بتفسير المقاطع الغامضة من النص، خصوصاً النصوص الإيحائية كالأشعار والأساطير والكتابات المقدسة، وكل ما من شأنه أن ينطوي على غرابة (étrangeté) لا يستسيغها المألوف أو الشائع. لتفادي عدم الفهم يتوجّب إذن، الاحتكام إلى منهج

[16]- Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Seuil, 1995, p 39-42

[17]- بشأن اكتشاف قارة الفهم عند شلايرماخر، طالع: فتحي المسكيني، «"الهيرمينوطيقا": كيف صارت التأويلية فلسفة؟ مدخل إلى مسألة الفهم»، في: علي عبود المحمداوي واسماعيل مهنانة، **فلسفة التأويل: المخاض والتأسيس والتحولات**، ابن النديم للنشر ودار الروافد الثقافية، بيروت – الجزائر، 2013، ص 16 وبعدها.

صارم (méthode rigoureuse) تضطلع به الهيرمينوطيقا ذاتها. ويكون على عاتق هذا المنهج إعادة تركيب (reconstruction) مقاصد الكاتب بأمانة لبلوغ اللحظة التأسيسية التي انبثقت منها العبقرية المنتجة للنص أو الأثر الفني.

يبدو أن شلايرماخر انسجن في تصوّر سيكولوجي قائم على التكهُّن بأن يشغُل المؤوّل مجال الكاتب ويحيا الظروف المعيشية الداخلة في تكوين العبقرية والروائع أو الصنائع الناتجة عنها؛ ولربما فهم مضامين هذه الابتكارات أفضل مما فهمها صاحبها. غير أنني سأبرز من خلال هذا العرض أن السياسة كإيالة تأخذ بالتأويل كأداء لا بالتأويل كتفسير. يُقال في الفرنسية: «تأويل معزوفة» (interpréter une symphonie) والتأويل هنا ليس التفسير ولكن الأداء بموهبة خاصة (virtuosité): أن نؤوّل معزوفة بيتهوفن أو موزارت ليس أن نفسّرها ولكن أن نلعبها. يمكن إذن، شق سؤال التأويل إلى نصفين: 1- الشق النصي القائم على التفسير والبيان، وهو المعنى الكلاسيكي للتأويل؛ 2- الشق الأدائي القائم على الاحترافية واللعبة والسيولة. أن يكون الفعل السياسي عبارة عن تأويل، معنى ذلك أنه ينتمي إلى النظام التداولي في الأداء، والنظام الجمالي في اللعبة، هذه اللعبة التي بيّن غادامير القيم التأويلية التي تنطوي عليها؛ كون اللعبة تشتمل على قواعد ضمنية وهيكلية خاصة بطبيعة اللعبة ذاتها. عندما نتحدث عن اللعبة، فمن الإجحاف اختزالها في تسلية أو لهو أو عبث. اللعبة هي شيء جاد ورصين، بل شيء مقدّس، إذا علمنا أن المواسم الدينية أو الولاءات العشائرية كانت في الأزمنة العريقة تمرّ عبر اللعبة (حفلة، مبارزة، مسامرة...).

كذلك تنتمي طبيعة العلاقات البشرية في التجارة أو المنافسة أو الانتخاب إلى نظام اللعبة، حتى أضحت السياسة عبارة عن «لعبة» قائمة على مجموعة من القواعد والأحكام (نتحدث في الغالب عن "قواعد اللعبة الديمقراطية")، ولأن كل لعبة هي بالتعريف فسحة حرة من الأداء داخل قائمة من الإكراهات تمتحن قدرة الفرد على الظفر بالنتيجة وثقف الوضعية. تعلّمه اللعبة الانضباط والشجاعة والإقدام والعديد من الخصال التي كان السياسي (في شكل العسكري والفاتح: الإسكندر المقدوني، صلاح الدين الأيوبي...) يتحلى بها وتتجلى في أفعاله وقراراته السياسية. السياسة هي لعبة واللعبة بالتعريف هي قواعد تنظّم مساحة الفعل في أي مجال كان: قواعد الاقتصاد، قواعد الرياضة، قواعد الحكم السياسي، إلخ. عندما نتحدث عن اللعبة، فإننا نضع دائماً في الحسبان الكيفية التي ينتظم بها السلوك البشري؛ أي مجموعة من الإجراءات والاستعمالات تبعاً للتحديد الذي وضعه فتغنشتاين: «إن اتباع قاعدة أو ذكر تقرير أو إصدار أمر أو القيام بلعبة الشطرنج، إن هي إلا عادات أو استعمالات ونُظُم».[18] فالعادات والاستعمالات والنُظُم (usages) هي التي تُبرز الطابع **الأدائي** للعبة (الذي

[18]- فتغنشتاين، **بحوث فلسفية**، ترجمة عزمي إسلام، الكويت، 1990، فقرة 199، ص 150

أضع فيه الآلة البشرية والإيالة السياسية)، فيما وراء الطابع **الأداتي** من وسائل وأدوات (الطابع الذرائعي الذي انتقدته حنه أرندت بشأن الأنظمة الشمولية في اتخاذ الأشخاص "أدوات" للحكم السياسي، وهو النقد نفسه الذي ميّز مدرسة فرانكفورت مع أدورنو وهوركايمر).

يفسّر غادامير خاصية اللعبة في كون غايتها في ذاتها، وأنها تستغرق اللاعبين في شباكها، تلعب بهم قبل أن يلعبوها: «لذلك، فإن نمط وجود اللعب ليس من قبيل أنه، من أجل أن تُلعب اللعبة، يجب أن تكون هناك ذات تتصرف على نحو لعوب، بل في الحقيقة أن المعنى الأصلي للعب هو المعنى العادي. وهكذا، نحن نقول إن شيئاً ما "يلعب" في مكان ما، أو في وقت ما، وإن شيئاً ما يجري، أو إن شيئاً ما يحدث. تبدو لي هذه الملاحظة اللغوية دليلاً غير مباشر على أن اللعب يجب ألا يُفهم كشيء يقوم به شخص. وفيما يتعلق باللغة، فإن الذات الفعلية المندرجة في اللعب هي، من الواضح، ليست ذاتية الفرد التي تقوم، من بين فعاليات أخرى، باللعب، إنما هي اللعب نفسه».[19] لا يتحدث غادمير هنا عن "لاشعور اللعبة" كما قد يوحيه هذا النص، ولكن عن الطابع "البراكسي" (praxis) للعبة، كونها ممارسة تكمن غايتها في ذاتها وليس في شكل براني عليها، مثلما هو الحال مع الصنعة (poièsis) التي هي شيء خارج الذات في شكل بناء أو تشكيل. وبالتالي، فإن الإيالة تنخرط في هذا البُعد المراسي أو "البراكسي" (praxique) الذي يجعل من اللعبة السياسية عبارة عن قواعد متعالية على الأفراد، لأنهم منخرطون فيها بحكم الانتماء أو المصلحة أو المنفعة.

3– العقل التداولي: الإيالة كأداء براكسي

لمعرفة هذه الخاصية "البراكسية" أو "المراسية" (من الممارسة) لدى الفاعل السياسي الذي أنعته بالآلة من أجل تنظيم سياسي أنعته بالإيالة، يتوجّب إذن، نقل سؤال السياسة من السيكولوجي إلى الأنطولوجي، من السلوك إلى الفهم، من التفسير إلى التأويل، من الدلالي إلى التداولي. لماذا هذه الإزاحة؟ لأن حقل السياسة بقدر ما يحتمل الدرس التأويلي، وكانت حنه أرندت قد تساءلت بحق عن معنى السياسة الذي حددته في الحرية: «معنى السياسة هو الحرية»[20]؛ كذلك يحتمل الدرس التداولي في كون السياسة عبارة عن ممارسة أدائية. تسلّم أرندت بوجود فضاء بيني (بين- البشر) تتسلّل فيه الحرية ويُكتشَف فيه المعنى، ولا يختلف هذا الأمر عن مفهوم اللعبة عند غادامير بكونها تشغُل الوسائط بين اللاعبين أو الأقاليم البينية للبشر؛ تلك اللعبة التي جعلها غادامير نموذج العمل الفني، وبالتالي باراديغم الهيرمينوطيقا ذاتها. لمعرفة كيف تشتغل الإيالة كفضاء في الحرية وفي الممارسة الأدائية، يتطلب الأمر العودة إلى مفهوم العيالة، ليس كنقيض للإيالة، ولكن كحقل

[19]- غادامير، **الحقيقة والمنهج**، المرجع المذكور، ص ص 174-175

[20]- H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?* ibid., p 64

مشترك أو متداخل. إذا كانت **الإيالة** هي سياسة الأفعال، فإن **العيالة** هي سياسة الأجساد، وأضيف الكلمة **الكيالة** للدلالة على الحِرفة أو سياسة الأشياء، وآخذ كنموذج "الكيْل" كما جاء في القاموس،[21] والكيالة تعادل هنا مفهوم الأثر أو الصنعة عند أرندت، وتحتمل دلالات الوزن والقسطاس، هذه الدلالات الحاسمة في معرفة أن الكيالة أو الصنعة تفيد النظام الاقتصادي المنعطف على النظام الاجتماعي من خلال الموازين والمكاييل والحسابات والتصريفات المعهودة في البنوك والمراكز المالية، مثل البورصة والسوق.

لم أضف الكيالة عبثاً لأن لها بالنظام الاقتصادي شجنة، ولأن هذا النظام الاقتصادي – الفاعل اليوم أكثر من أي وقت مضى – يتخذ من تربة نموّه وازدهاره العيالة أو العمل بمفهوم أرندت. كيف تشتغل هذه المفاهيم التي أتحدث عنها؟ هل بمنطق التوازي أم بمنطق التقاطع؟ هل الفصل النظري بينها (كما فعلت أرندت) هو لضرورة إبستمولوجية إذا ما علمنا أن هذه الظواهر في الواقع – قبل أن تصبح مفاهيم في النظرية – تشتغل في مساحة مشتركة؟ سأبيّن دلالات كل مفهوم على حدة (عمل – أثر – فعل) لتبيان خاصية كل حد ومدى إسهامه في طبع الظاهرة البشرية كما تتبدى للأعين البصيرة:

أ- **العمل** (travail, Labor): تقصد به أرندت عمل الجسد المرتبط بسيرورة الحياة من أكل وشرب وسكن ونكاح، وهو عمل الأجهزة الهضمية والتناسلية من أجل الحفاظ على النوع البشري. استخلصت ذلك من مقولة جون لوك «عمل أجسادنا وصنعة أيادينا» (The labour of our Body and the work of our Hands).[22] ينتمي العمل إلى الضرورة العضوية والحيوية؛ أي الضرورة البيولوجية في رعاية الجسد ودرء المفاسد من أمراض وعاهات ومجاعات. وتسمي أرندت هذه الخاصية "الحيوان العامل" (animal laborans)، ذلك المنهمك في إشباع الرغبات الضرورية وتدبير المنزل؛ فنطاق العمل هو الاستهلاك وتجديد الدورة الطبيعية والحيوية للكائن البشري.

ب- **الأثر** (œuvre, Work): تقصد به عمل اليدين والساعدين؛ أي كل الحِرف والمهن اليدوية التي تنتهي بإنتاج شيء ملموس. يختص فيه "الإنسان العامل" (homo faber) بصناعة مجموعة من الأشياء بالاستعانة بمجموعة من الأدوات الخاصة بكل حِرفة من الحِرف، والتي تنتهي باستعمال خاص تبعاً للعلة الغائية التي نص عليها أرسطو؛ فخاصية الأثر هي الشيئية بصناعة تُحفة تنتمي إلى العالم وقابلة للتداول والاستعمال والديمومة في الزمن (مثلاً الاحتفاظ في مكان معزول مثل المتحف)، بخلاف العمل الذي ينقضي

[21]- مجمع اللغة العربية، **القاموس المحيط**، ص 808: «الكيالة: أجرة الكيّال وحرفته، والكيل ما يكال به من حديد أو خشب أو نحوهما».

[22]- H. Arendt, *Human Condition*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1958, 1998, p 79; « Condition de l'homme moderne », tr. fr. Georges Fradier, in *L'humaine condition*, édition établie par Philippe Raynaud, Paris, Gallimard/Quarto, 2012, p 122

في الزمن بفعل إشباع رغبة أو نزوة، بينما ينتمي العمل بحذافيره إلى الجسد بدافع الضرورة الطبيعية، فإن الأثر يستقل عن الجسد بوجود شيء مصنوع خارج الذات، شيء مستقل وقابل للاستعمال من جهة، وللصيانة والاحتفاظ من جهة أخرى.

ج- **الفعل** (action, Action): يُقصد به الحركة البشرية من أفعال وأقوال تأسيسية والمؤسَّسة على الاجتماع والاشتراك والتعدُّد والتفاعُل؛ فالحرية التي تعتبرها أرندت معنى السياسة وجوهرها تتسلّل في العلاقة البينية للبشر، فهي تقتضي المعية أو «الوجود-مع» (Mitsein)، لأنها المساحة الواسعة التي يؤدي فيها الفاعلون أدوارهم بالمعنى المسرحي. يضاف إلى بداهة الفعل باده القول بالمعنى العريق لكلمة "لوغوس" (logos) التي تعني المنطوق والتفكير. كل قول هو تفكير، لأنه نتيجة النشاط الذهني وإعمال العقل. الفعل هو البدء، الحركة التأسيسية، والقول هو السرد، هو التعبير عن سيرورة الفعل؛ الفعل هو انبجاس الحركة، والقول هو تأويل هذه الحركة، بمعرفة مصدرها أو "أول" انبثاقها وبمعرفة "مآلها" أو المرمى الذي تصبو إليه.

القول البشري هو وصف الفعل بتأويله، بعطف البداية (التأسيس) على النهاية (الهدف)، وليست النهاية خارج الفعل، وإنما محايثة له، بمعيته وفي صحبته. مما يجعل الفعل أقرب إلى الأدائي (praxis)، على العكس من الأثر الذي ينتمي إلى الصنائعي (poièsis)؛ ومما يجعل الإيالة اشتراك فعلي وخطابي في تأويل الأداء السياسي؛ بمعنى اشتراك الآلات البشرية في تفعيل هذا الأداء. ليس التأويل مجرّد تصوّر حول المعنى الممكن إضفاؤه على الفعل – ولا بدّ من ذلك إذا أردنا البرهنة على أن الفعل معقول وصادر عن عقل منسجم لا مشوّش–؛ ولكن النظر في الكيفية التي صدر فيها الفعل والطريقة التي يؤول بها إلى تأليف مركّب من الأفعال الداخلة في تشكيل سلوك سياسي معيّن. ويأتي هذا التأليف كنوتات موسيقية منسجمة أو حروف متناسقة موضوعة ومطبوعة تشكّل عبارة مفهومة. وتأتي الإيالة على نمطين: 1- رؤية انعكاسية (réflexive) في ما هي عليه السياسة من أبنية وأطر وأشكال؛ 2- ممارسة أدائية لما هي عليه السياسة من تجارب وتصرّفات. فالإيالة تجمع بين التصوّر والفعل، بين الرؤية التي تشكّلها السياسة حول ذاتها في نمط معيّن من السلوك السياسي، والأداء الفعلي لهذا النمط في ظروف أو سياقات معيّنة. من شأن هذا الفعل أن يزيح السياسة عن التحجُّر والجمود في هياكل ثابتة أو أنساق صلبة. السياسة هي ممارسة الحرية بالإزاحة النقدية للتأسيسات التي تقوم عليها، بتأويل قواعدها، بأن تكون ممارسة مشتركة، عملية جماعية، ظاهرة تعدُّدية. إنها إذن، الإيالة.

لكن لم تكن السياسة في الغالب بهذا المعنى في الإيالة، لأنها تجلّت في نطاق هيكل يسوس الأجساد من حيث هي آلات مستهلكة (العمل) وصانعة (الأثر)، لا من حيث هي فاعلة (الفعل). وحدّدها ميشال فوكو في الضرورة البيولوجية للسلطة (biopouvoir) بعد أن حدّد طريقة ابتكار الجسد من خلال الضرورة البيولوجية

للسياسة (biopolitique): «إن مراقبة المجتمع للأفراد لا يتم فقط عبر الوعي أو الإيديولوجيا، ولكن أيضاً في الجسد وبالجسد. بالنسبة للمجتمع الرأسمالي، فإن البيو-سياسة كانت لها الأولوية: البيولوجي، الجسدي، الجسمي. الجسد هو حقيقة بيو-سياسية؛ الطب هو استراتيجية بيو-سياسية».[23] تذهب فكرة ميشال فوكو بشأن السلطة على العكس من فكرة أرندت حول السياسة، لأن المعامل الأساسي في العلاقات السلطوية هو الجسد، فيما المعامل الرئيس في السياسة هو الفعل. ولم يعالج فوكو الفعل بقدر ما انكب على دراسة موقع الجسد في خارطة الاختراقات السلطوية؛ أي أن نظام اشتغاله الإبستمولوجي كان العيالة وليس الإيالة، بمعنى كيف تنظّم السياسة عملية اشتغال الأجساد: ولادات، وفيات، نسل، صحة، تغذية، استهلاك، إلخ. كان هذا التنظيم من اختصاص الدولة التي لم تنفك عن التطوُّر والتقوّي منذ نشأتها الحديثة في القرنين السابع والثامن عشر؛ أي منذ بزوغ الأنوار وتحديد عقلانية السلطة في إدارة إقليم أو مجتمع.

غير أن الصعود الكاسح للروح الليبرالية، جعلت سياسة الأجساد من اختصاص حكومة قوية لا دولة جاكوبينية (بالمعنى الفرنسي الحديث)[24]، هذه الدولة ما هي سوى امتداد في الشكل لا المضمون لملكية هيمنت على الرقعة الجغرافية في فرنسا قرابة ستة قرون. ففي التصوّر الليبرالي، تكفي حكومة في عيالة الأجساد تبعاً لما سماه فوكو "تكنولوجيا السلطة" التي تتوزّع على ميكروفيزياء موزّعة من السلطات في العدالة والطب النفساني والتربية والصحة. الدولة هي مجرّد هيكل في التنسيق بين هذه السلطات بمنحها الإطار القانوني والمعياري للاشتغال. الحكومة هي التي لها تماس مباشر بالآلات البشرية وعلى عاتقها سياسة هذه الآلات من حيث الإنتاجية، حيث يكون معيار هذه المردودية هم الأفراد وليس المجتمع، لأن هذا الأخير لا يُختزَل إلى مجموع أفراده كما هو الحال في التصوّر الاشتراكي أو الجاكوبيني.

ويبيّن فوكو أن الإدارة البيو-سياسية للأجساد تخص قبل كل شيء السكان (population) لاستبعاد التصوّر الإيديولوجي حول الشعب (peuple) الذي استبدّ بالنظريات السياسية الحديثة وأيضاً بالممارسات السلطوية. من شأن "السكان" المتواجدين في إقليم معيّن ولهم روابط معيّنة بالأرض وبطريقة الإقامة في هذه الأرض وتعميرها واستثمارها في كل المجالات الحيوية، من شأنهم أن يشكّلوا المادة الدسمة لكل جسد اجتماعي

[23]- M. Foucault, *Dits et écrits*, vol.3, 1974, Paris, Gallimard, 1994, p 210

[24]- في الأصل "جاكوبيني" (Jacobin) هو المنتمي إلى الفرقة المسيحية "الدومينيكان" (Dominicains) التي أسسها في القرن الثالث عشر القديس دومينيك (Saint-Dominique)، وأصبح يدل خلال الثورة الفرنسية (حوالي 1789-1790) على حركة سياسية ثورية وُلدت في دَيْر سابق للدومينيكان في باريس. أهم الأفكار الأساسية التي تعتمد عليها هذه الحركة هو تدعيم الجمهورية الناشئة من أنقاض الملكية في فرنسا، وجعل الدولة مركزية وقوية. وكانت هذه عقيدة أشهر الثوريين مثل روبسبيير (Robespierre) وسان جوست (Saint-Just). يمكن الرجوع إلى الكتاب الهام لفيليب نيمو حول تاريخ الأفكار السياسية:

Philippe Némo, *Histoire des idées politiques*, vol.2: *aux Temps modernes et contemporains*, Paris, Quadrige/PUF, 2002, p 845

في عملية اشتغاله بفعل إجراءات سلطوية تقنّنها السياسة وتنظّمها الحكومة. يشغل هؤلاء الأفراد – في طريقة إنتاجهم بقوة العمل – دور الآلات في تمتين حركة الجسد الاجتماعي. ثمة إذن اشتغال متواقت بين الإجراءات السلطوية في التفريد (individualisation) والانشغالات السياسية في عيالة السكان في إقليم معيّن. لا يتعلق الأمر فقط بجهاز انضباطي كما أثبت فوكو في «المراقبة والمعاقبة»[25]، ولكن أيضاً – وخصوصاً – بجهاز إنتاجي كما صحّح ذلك في دروس الكوليج دو فرانس (Collège de France)، على عاتقه عيالة السكان تبعاً للبداهة البيولوجية في الرعاية والنمو: «إن السمات البيولوجية لسكانٍ ما تُصبح عناصر سديدة من أجل إدارة اقتصادية، ومن الضروري تنظيم حولهم جهاز لا يضمن فقط خضوعهم، ولكن الزيادة الدائمة لمنفعتهم»[26]. هذا ما استشفه فوكو في سياسات القرن الثامن عشر، السياسات نفسها التي لا تزال تنظّم السكان بالوتيرة عينها. لم تأت هذه السياسات خبط عشواء، بل كانت تستجيب إلى للتطوُّر الحاسم الذي شهده الغرب في منعطف عصر الأنوار، بالتحرُّر السياسي من جهة (الثورات الأمريكية والفرنسية)؛ وبالصعود الحاسم للعلم والتقنية ابتداءً من القرن التاسع عشر، وبالتالي الاستجابة إلى معطيات ديمغرافية وحيوية وجيو-استراتيجية فرضتها المرحلة.

نتج عن هذا المعيار الجديد في تقييم عامل السكان توجيه فكرة السياسة نحو اشتغال آخر، لا ينحصر في فن الحكم بالمعنى العريق لفردية مسوسة، ولكن في تكنولوجيا السلطة التي تجعل من العيالة شُغلها البارز: ميلاد الاقتصاد السياسي. فمن الواضح إذن، أن العيالة تخص قبل كل شيء الاقتصاد، فيما تنتمي الإيالة إلى نظام السياسة. نرى بدون لبس توجّهين مختلفين في مقاربة سؤال السياسة بين أرندت وفوكو. إذا كان الشيء المشترك بينهما هو اعتبار السياسة أو السلطة «علاقة بينية» تتسلّل بين الأفراد أو الجماعات الموزّعة في أقاليم؛ فإن الشيء المختلف هو ميل فوكو نحو الأخذ بالبُعد الحيوي الذي ينعطف عليه الاقتصادي، فيما ركّزت أرندت جهودها على البُعد الفعلي الذي يتمفصل به السياسي. ولا يمكن الحسم بشأن حصافة الرؤية لديهما للاجتماع البشري، لا يمكن القول من كان على حق منهما، ما دامت المنطلقات مختلفة والأدوات مغايرة والنتائج متباينة. لكن نظرة خاطفة على النماذج أو "البراديغمات" (Paradigmes) التي حكمت الغرب طيلة مئات السنين، تبيّن بدون لبس – ومنذ النجاح الباهر للتصوّر الليبرالي في الثقافة الغربية – ميله نحو عيالة السكان والتدبير الحيوي للأقاليم منه إلى إيالة الأفراد بأجهزة تقليدية كالتمثيل السياسي (représentativité). أكتفي بثلاثة نماذج على الأقل طبعت الغرب كما يشتغل اليوم أمام أعيننا المعاصرة:

[25]- M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975

[26]- M. Foucault, « La politique de la santé au XVIIIe siècle », in: *Dits et écrits*, vol.3, p 18

أ- **البراديغم اللاهوتي/الديني:** منذ تبني المسيحية من طرف الإمبراطور قسطنطين الأول، فإنها قامت بإدارة التصوّرات والسلوكيات (سياسة الضمير)، ودخلت في التقاليد كبديل عن الوثنيات الشائعة وقتئذ (منذ العصر اليوناني)، وأصبحت الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية، في مختلف الجوانب الحياتية للرومان كالتشريع والعلاقات الاجتماعية والعائلية وتقنين السلوك والوعي وسياسة الحروب والغزوات، خصوصاً في مواجهة العالم الإسلامي وقتها، فيما كان يسمى بالحروب الصليبية. احتكم الغرب في تلك الفترة للنموذج اللاهوتي بأن أصبحت الكنيسة الكاثوليكية هي لسان العقيدة Dogme والراعية على سياسة الضمائر والسلوكيات. فوضعت مجموعة من الأحكام العقائدية والتشريعية، وأرست نظاماً تراتبياً محكماً في شكل مجمّعات دينية Conciles يترأسها البابا بوصفه قمة الهرم التراتبي. وكانت الكنيسة الكاثوليكية في علاقة قِران وتواطؤ مع الأمراء الذين كانوا يسوسون أقاليم واسعة من أوروبا، خصوصاً في العهد الإقطاعي. كانت الوحدة المبتغاة هي الوحدة الدينية، بحكم انعدام الوحدة السياسية وتشرذم الغرب (أوروبا على وجه الخصوص) في دُويلات بينها صراعات. فالبارادِيغم اللاهوتي هو أول تركيبة إيديولوجية شكّلت الغرب تاريخياً وثقافياً وذهنياً. كان الأفق الوحيد الذي وضع معالم رؤية لاهوتية للعالم (vision théologique du monde) في تلك الأزمنة التي ننعتها بالعصر الوسيط.

ب- **البراديغم السياسي/الأخلاقي:** لكن مع بداية النهضة وصعود العلم بالمعنى التجريبي (مع فرنسيس بيكون ورونيه ديكارت) وحدوث الثورة الكوبرنيكية التي حطّمت الركيزة الأساسية التي كانت تقوم عليها العقيدة الكاثوليكية، وهي مركزية الأرض، فإن الغرب بدأ ينقلب تدريجياً نحو براديغم جديد ولكن ببطء وصعوبة. كان المنعطف الحاسم لهذا الانقلاب في حدود القرن السابع عشر بانحسار دور الكنيسة الكاثوليكية وبداية تصدُّع البراديغم اللاهوتي: كانت الأزمنة حالكة سياسياً بوجود ممالك أوروبية مهيمنة، وهشّة اجتماعياً ودينياً بعزوف الوعي الأوروبي عن سلطة الكنيسة وتبعثر المذاهب الدينية وبروز نزعات إلحادية وخلاعية. ويعد تطوّر العلوم والفنون وظهور نظريات في السياسة والاجتماع البشري مع جون لوك وديفيد هيوم وجون جاك روسو من بين العوامل في توجيه الوعي الغربي الناشئ والقلق نحو آفاق جديدة، حيث تمثّل الثورات الأمريكية والفرنسية في نهاية القرن الثامن عشر إحدى الدوافع والمحفّزات. بانحسار النموذج اللاهوتي وانهيار الوحدة النظرية والإيديولوجية التي كانت ترعاها الكنيسة، أصبحت الدولة الحديثة والناشئة في القرن الثامن هي هذه الوحدة المنشودة، والتي اعتبرها هيغل (عن حق أو عن غير حق) "نهاية التاريخ". وساعدت النظريات السياسية والأخلاقية التي دوّنها فلاسفة الأنوار في تدعيم الدولة فكرياً (مثلاً: الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن)، وساعدت الأحداث السياسية (الثورة الفرنسية، ظهور الإمبراطورية مع نابوليون بونابارت) في ترقية الدولة هيكلياً وتنظيمياً بوضع دساتير وقواعد وعلمنة التشريع والقانون بالفصل التدريجي بين الحساسية

الدينية التي كانت تؤطرها الكنيسة وبين الدولة الناشئة والمتعزّزة بالإطار القانوني والانتخابي إلى غاية سنة 1905 بصدور قانون الفصل بين الدولة والكنائس في فرنسا من اقتراح جول فيري Jules Ferry.

ج- **البارادیغم الاقتصادي/الليبرالي:** على غرار الكنيسة في العصر الوسيط التي تصلّبت هيكلياً وتعزّزت بالقوة والردع والترويع، فإن الدولة الحديثة تصلّبت هي الأخرى من جراء الصراع من أجل المصالح الداخلية أو المصالح الجيو-إستراتيجية بين الأمم. ومع تقدُّم التقنية ابتداءً من القرن التاسع عشر واختراع الأسلحة زادت سطوة الدولة في إحكام القبضة على المجتمع بظهور ديكتاتوريات، مثل الفاشية والستالينية والنازية تحتكم إلى نظام الدولة-الأمة-الحزب؛ وازداد الاحتدام بين الأمم في الحربين العالميتين (1914-1918 و1939-1945). وجعل الإنهاك السياسي والانهيار الإيديولوجي الغرب المعاصر يميل تدريجياً نحو الاحتكام إلى براديغم جديد، لا هو لاهوتي لأنه برهن على فشله من خلال تسلُّط الكنيسة ودعم الإقطاع والممالك، ولا هو سياسي، لأنه برهن على حدوده من خلال تسلُّط الحزب وحصر السلطة في شخصيات متربّعة على عرش الدولة (ستالين، موسوليني، هتلر...)؛ ولكنه براديغم اقتصادي يعطي الأولوية والصدارة لتعميم الإنتاج والتسويق والمبادلات التجارية والمالية، وتكون فيه الحرية للفرد في الإبداع والابتكار والمشاركة والمساهمة شبه مطلقة. هناك بلا شك عوامل ساعدت في انقلاب الغرب نحو البراديغم الاقتصادي، وهو "العولمة" (mondialisation)، والسرعة في الحركة Vitesse (فكرة نظّر لها بول فيريليو Paul Virilio عبر السيولة المالية وتعميم الأوتوستراد أو الطريق السيّار السريع ووسائل النقل المتطوّرة، مثل القطار السريع TGV والميترو والترامواي...)، والتقنية الحديثة، مثل الأنترنت والتكنولوجيات الرقمية.

يتبدّى من خلال هذا العرض المقتضَب للنماذج الثلاثة أن الغرب في تاريخه الطويل احتكم إلى أنظمة من التصوّر والسلوك نظّمت بشكل بارز حياته اليومية ورؤيته للعالم؛ فالنموذج الثالث الذي يعيشه الغرب ونعيشه أيضاً بحكم العولمة وتعميم الأطر الاقتصادية والأشكال التنظيمية هو الأكثر فاعليةً، لأنه الأقرب إلى البنية الذهنية للبشر: النموذج اللاهوتي هو نموذج روحي متجسّد في هيكل دنيوي، وهو الكنيسة أو المؤسسة الدينية عموماً التي تستعمل القوة أو الإقناع لفرضه وتعميمه؛ والنموذج السياسي والأخلاقي هو نموذج في الفعل البشري القائم على مجموعة من القيم والسلوكيات ويتجسّد في هيكل وظيفي، وهو الدولة التي تستعمل هي الأخرى القوة في تنظيم المجتمع بدرجات متفاوتة حسب طبيعة هذه الدولة إذا كانت تسلّطية أو ديمقراطية. أما النموذج الاقتصادي/الليبرالي، فإنه يسوس الأجساد عبر الاستهلاك الواسع والمعمَّم؛ والنفوس عبر مفاتن الصورة في الفنون عموماً: الإشهار والإعلام، السينما والمتحف والمسرح والتكنولوجيات الافتراضية. فالثقافة الغربية المعاصرة ترتبط بهذا البراديغم الاقتصادي/الليبرالي، لأنه نموذج قائم على الحركة والإبداع والمبادرة

الفردية، وعلى الاستهلاك بتسويق البضائع بما في ذلك الأشياء الرمزية، مثل الفنون (البيع والشراء في المزاد العلني) والمعارف (أكاديميات وجامعات خاصة).

4– التأويل بوصفه تفعيل الآلة:

السؤال الذي أود طرحه بناءً على هذه النماذج الثلاثة بوصفها "ثقاف" الغرب في مراحله التاريخية الكبرى، هو: هل يُعلن هذا التعاقب بين النماذج موت السياسي بانتصار الاقتصادي؟ أو بتعبير آخر: هل يمكن القول إن العيالة أصبحت السؤال المصيري الوحيد أمام إيالة لم تستطع بناء قواعد دائمة في السلوك السياسي؟ هل مرجع ذلك هو العتبة الأصلية للإنسان، عتبة بيولوجية ونزوية، الإنسان بوصفه حيواناً ناطقاً، هذه الحيوانية التي يتوجب أخذها بالمعنى الإيجابي في تجسيد الحياة في أبهى صورها وعنفوانها، وليس بالمعنى السلبي في البهيمية؟ لربما برهنت الفلسفات العريقة عن هذه الحيوانية الكامنة في الإنسان (من أرسطو إلى الفارابي) التي تبرّر بشكل بارز الميل نحو الأخذ بالبُعد الاقتصادي/الحيوي في سياسة الآلات البشرية، لكن لا يمكن القول بشكل حاسم، إن البيولوجي هو الثابت (invariant) من الوجود البشري على الأرض، رغم ميل السياسات الاقتصادية نحو العناية بعيالة الأفراد والتجمعات السكانية في إقليم معيّن. ثمة سمة مميّزة للاجتماع البشري، لم تنفك أرندت عن الإشارة إليها وهي القول الذي يمكن أخذه كدلالة واسعة على التبادل الرمزي في الأفكار والخواطر والأشكال التي بُنيت عليها الثقافة الإنسانية. فإذا لم نستطع البرهنة على أولوية الاقتصادي على السياسي أو العكس، يمكن على الأقل الاتفاق على "تكوير" أحدهما على الآخر، لأنهما (وبكل بساطة) مترابطان ولا ينفكان عن بعضهما. إذا كان الاقتصادي يبرهن بلا مرية على **التبادل التجاري** من أجل بشرية مزدهرة بالإنتاج والاستهلاك؛ فإن السياسي لا يمكنه التغاضي عن **التبادل الرمزي** بين البشر، حيث تمثّل بعض الأدوات (الاتصال، الدبلوماسية، الفضاء العمومي..) الصيغة والفاعلية.

جاء نقد أرندت للسياسة كونها خضعت لجدلية الوسائل والغايات؛ أي أنها خضعت لمنطق الأثر أو الكيالة بوزن الأفعال وكيل السلوكيات، وتجلى هذا واضحاً منذ القرن الثامن عشر بابتكار الإحصائيات مع كوندورسه Condorcet (1743-1994) والقرن التاسع عشر بتأسيس الفيزياء الاجتماعية من طرف أوغست كونت Auguste Comte (1798-1857). أصبح الفعل قابلاً للتكميم (quantification)؛ أي بجعله كمية قابلة للحساب والمقارنة والزيادة أو النقصان في الحصص والمقادير؛ لأن في حقيقة الأمر، الأثر هو الذي يخضع إلى هذه الاعتبارات الكمية بحكم انتمائه إلى عالم الأشياء الممكن وزنها وقياسها، وأيضاً حساب قيمتها في السوق أو البورصة على سبيل الوفرة أو الندرة، العرض أو الطلب، إلخ. فالاقتصادي طغى بظلاله على السياسي الذي ارتكز على الإحصائيات والحسابات الرياضية لكيل التجمُّعات السكانية على الصعيد الديمغرافي

وحساب مستوى الإنتاجية والمردودية لدى الأفراد أو المؤسسات. فضلاً عن ذلك، انتقلت معاجم الأثر إلى مجال الفعل للحديث عن صُنع القوانين والأحكام، بتشبيه المشرِّع بالحِرفي. فالحِرفي يشتغل على المادة الخام لابتكار أشكال وصُنع أشياء، كذلك يشتغل المشرّع أو القانوني على مادة المعطيات الواقعية، ليصوغ بها الأحكام أو القواعد. ونرى بوضوح ارتحال أشكال العمل والأثر إلى الفعل، مما جعل هذا الأخير يحيد عن طابعه البراكسي ويتلبّس في صورة الحيوي من أجل العيالة، وفي صورة الصنائعي من أجل الكيالة. بتعبير آخر، فقد الفعل من صيغته العفوية والأدائية، كونه ينتمي إلى مجال الإيالة.

وهذا بيّن في السياسة المعاصرة التي تسلّلت فيها عناصر صنائعية يمكن تحديدها بسهولة في التكنوقراطية (technocratie) التي تتّخذ من عقلانية التخطيط والتنفيذ السلوك البديهي لكل إدارة في شؤون السكان الحيوية. التكنوقراطي هو الوجه المعاصر لما كان عليه الإنسان الصانع (homo faber) قديماً، بارتحال الأثر إلى الفعل وتطويق العالم بالحياة، على اعتبار أن السياسة تنتمي إلى نطاق العالم، كون العالم هو الفسحة الحرة بين الفاعلين؛ فيما ينتمي الاقتصاد إلى نظام الحياة في دورتها التجديدية ومسارها في الاحتفاظ. لا يمكن بطبيعة الحال الفصل بين الأشكال الذي أنعته بالكلمة «التشاكُل»، كون السياسة تأخذ أشكال الاقتصاد في الصيانة والعيالة لضرورة تاريخية حديثة أملتها هيمنة البراديغم الاقتصادي/الليبرالي في وحدة كبرى تُسمى «العولمة» (mondialisation, Globalization). لكن هل يمكن الإفلات، ولو بشكل دهليزي، من هيمنة أشكال العمل والأثر على حقيقة الفعل السياسي الذي تجسّده الحرية؟ هل يمكن تأسيس إيالة تنتمي إلى عالم مشترك لا تُختزَل إلى عيالة الضرورة الحيوية للمجتمع؟ أقول إن التأويل هو تفعيل الآلة البشرية في المنظومة الأدائية. إنه الطريقة النظرية والعملية في قيادة الفعل السياسي تبعاً للدور الذي يشغله الأفراد وقواعد اللعبة التي يحتكمون إليها.

نعرف أن السوسيولوجيات الأمريكية على غرار الإثنوميتودولوجيا (Ethnométhodologie) التي أسّسها هارولد غارفنكل Harold Garfinkel (1917-2011) والتفاعلية الرمزية (Interactionnisme symbolique) التي أنشأها إرفنغ غوفمان Erving Goffman (1922-1982) كانت تعطي الأولوية لطريقة تأويل الفاعل الاجتماعي لفعله قائمة على الوصف والتقييم والتقرير (Accountability)، وهذا النشاط الذهني من شأنه أن يبرهن على عقلانية الفعل بتأويله وتصريفه وتحليل مستوياته وملابساته. تأويل الفعل هو معرفة كيف تشتغل الآلة البشرية في نطاق الاشتراك في السلوك. ولوصف عملية اشتغال الآلة البشرية والفعل الفردي، فإن القول هو الوسيلة المثلى لذلك، وسيلة في **السرد** (narration) من وجهة نظر خطابية، وفي **الرد** (réduction) من وجهة نظر فينومينولوجية. إن اشتغال الفعل والقول في السياق من شأنه أن يبرز خاصية الإيالة كأداء واستعمال. لاستبعاد العمل والأثر من المجال الفعلي؛ فالأداء هو الشكل الوحيد الذي تختص به

السياسة والاستعمال، وهو العنصر المساعد في نقل الفعل نحو إنجازاته السياقية وتعبيراته الخطابية. لكن ألا ينتمي الاستعمال إلى نطاق الأثر بحكم استخدام أداة أو الاستعانة بشيء ملموس؟ في الواقع، لا ينحصر الاستعمال في الأشياء خارج الذات، بل هناك استعمال آخر يخص الأشياء اللامادية النابعة من الذات من لغة ورمز وإشارة. والسياسة وافرة بهذه الخصائص الرمزية واللغوية (خطابة، بلاغة، فصاحة، استعارة، فكر...) التي تنعطف على الفعل البشري وتمدّه بوسائل التأويل.

وينبغي أخذ التأويل بالمعنى الواسع في التواجد-في-العالم كما رأينا من قبل وليس بالمعنى الحصري في تفسير النصوص والوقائع. وبما أن العالم يتسلّل في العلاقات البينية للبشر، فإن التأويل بالتعريف هو الكينونة في نظام العالم الذي تتحقق فيه الحرية. لماذا إذن العالم؟ لماذا العالم هو الفضاء الذي تتجلى فيه السياسة بوصفها مجال الإيالة وممارسة الحرية؟ لسبب بسيط، وهو أن العالم كروي الهيئة، الكل ينطلق منه والكل يعود إليه، ويذكّرنا هذا بخاصية التأويل ذاته الذي ينعطف فيه أوّل الأشياء (البداية) على مآلها (النهاية) في دائرة أو حلقة، حيث الكل يحيل إلى الأجزاء، والأجزاء تحيل إلى الكل في دورة تذكّرنا مرة أخرى بالنسق الذي تحيل فيه العناصر إلى بعضها البعض في انسجام محكم، وتذكّرنا بالانعطاف الذي يتميّز به التأويل، وبالكروية التي يختص بها "العالم" (monde, World, Welt) إلى درجة استغراق أجزائه من الثقافات والأقاليم في "عولمة" كاسحة. لكن لا أناقش خاصية العالم بوصفه عولمة، لأن هذه الأخيرة أملاها البراديغم المهيمن اليوم هو النموذج الاقتصادي/الليبرالي. أستحضر العالم بالمعنى الأنطولوجي والفينومينولوجي الذي نظّرت له حنه أرندت، في كونه عالم يتخلّل العلاقات ويتسلّل في الفضاء البيني للفاعلين البشر.[27] ما هذه البينية التي تجعل السياسة عالماً ممكناً؟ إنها تفعيل الآلة، عندما تشتغل الآلات البشرية بانتظام يحقّقها التمفصل (articulation) بينها على شاكلة التمفصل بين فقرات الهيكل العظمي. الفعل (articuler) في الفرنسية يُقال لمعنيين: 1- النطق أو التلفّظ بوضوح؛ 2- وصل أو ربط بمفصل.

فالآلات البشرية التي تجعل الإيالة ممكنة والسياسة عالماً تقطنه الحرية تقوم على هاتين الخاصيتين في **الوصل** بين الأطراف وفي **التعبير** عن هذا الوصل في خطاب أو سرد؛ أي أنها تقتضي الفعل والقول بالمعنى المشار إليه أعلاه. إذا قمت بتفصيل المسألة دون السقوط في الاستطراد أقول بأن العالم يتغذى من تربته اللغوية في كونه **علامة** تدل على معنى: «هل للسياسة من معنى في نهاية المطاف؟» تساءلت أرندت[28]. وأقصد بالعلامة كون العالم يحمل آلات بشرية هي العلامات نفسها، ويحتمل دلالات هي حركة هذه الآلات في انتظامها

[27]- Cf. Dana R. Villa, *Arendt et Heidegger: le destin de la politique*, Paris, Payot, 2008, p 85

[28]- H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?* op. cit., p 65

الأدائي (performatif). ففي الإيالة، يجد الفاعلون أنفسهم أمام بعضهم البعض، في وجه لوجه لا يمكن حجبه، بحكم بداهة الفعل وباده القول، فتنكشف لهم حقيقة أفعالهم وأقوالهم ويقومون بالتالي بإضفاء المعنى على نشاطهم السياسي المشترك. ما يقومون بتداوله هو مجموعة من العلامات التي تشكّل عالمهم الخاص، علامات تحتمل دلالات، دلالات ترتبط بسياقات، سياقات تتقيّد باستعمالات. كونهم علامات هذا العالم، فهذا يُبرز بلا لبس الطابع البراكسي لأفعالهم، كون غاية هذه الأفعال في ذاتها، في محض أدائيتها. لكن هل من الممكن أن نتصوّر عالماً بدون أشياء؟ هل ينبغي استبعاد الأثر من العالم؟ لا يمكن ذلك ما دامت الأشياء تعمّر العالم بشيئيتها المادية، وما دامت هنالك الإرادة البشرية في "تشييء" الظواهر (réification, chosification).

تنتمي الأشياء إلى العالم بوصفها علامات كما يدل على ذلك الأثر الفني الذي عالجته أرندت بإسهاب. عندما نتواجد في متحف أمام كرسي ملكي (الملك لويس الرابع عشر مثلاً في قصر فرساي قرب باريس)، فإن الكرسي هو علامة على عالم انقضى، يحمل في علامته خصائص رؤية معينة للعالم، وكيف تجسّدت هذه الرؤية في الأشياء البسيطة للحياة العادية آنذاك. فالكرسي في المتحف هو علامة على عالم وليس شيئاً نجلس عليه. لربما يجد الشخص نفسه في السجن إذا تجرّأ على الجلوس على الكرسي، لأن قيمة هذا الكرسي هي رمزية وليست استعمالية. وبالتالي، فإن أشياء العالم التي هي حصيلة الأثر من فبركة وصناعة تصبح علامات عندما تتوقف عن كونها أدوات، عندما تخلق أيضاً الرابطة الخفية بين الآلات البشرية، عندما تصبح ظواهر قابلة للتأويل؛ أي عندما تكون لها القدرة على الانخراط في العالم وتجسيد الحرية، وتتوقف عن الانتماء إلى الحياة وتلبية ضرورة عضوية. كذلك الإيالة هي مسألة تأويل الأفعال والأقوال، عندما تكون هذه الأفعال والأقوال علامات على عالم مفتوح لا ينفك عن التحرك بفعل الآلات البشرية، يتمدد ويتمطط ويتقلص تبعاً لعفوية هذه الآلات ومساهمتها في تنويع العالم الذي تنتمي إليه. معنى الإيالة هو أن السياسة هي مسألة اشتراك في الفعل والقول وانتشار في الفضاء العمومي. عندما تتجسّد في هياكل وأنظمة، فإنها تتشيّأ وتتشخّص؛ فهناك خطر أن تكون عمودية أو تراتبية تنفي الطابع المتعدّد (الكثرة) والمتردّد (العفوية) والمتمرّد (الاستقلالية) للسلوك البشري.

خاتمة:

يتطلب الأمر إعادة التفكير في السياسة من أقاليم تأويلية وفينومينولوجية لا تزال هذه السياسة تحترس من وضع قدمها فيها: إما لأن النظرية السياسية استسلمت للقراءات التاريخية والعلمية للسلوك السياسي، ولم تطوّر عدّتها المفهومية ومجالها الفكري؛ وإما لأن أشكال السياسة كما تجسّدت في أنظمة وهياكل جعلت الثابت أقوى من المتحوّل، وأنه لا يمكن التفكير في السياسة من خارج الأشكال السياسية التي تعاقبت في التاريخ (إمبراطورية، أوليغارشية، ديمقراطية...). السؤال الممكن فتحه لنقاشات أو سجالات قادمة: هل يُختزل التفكير السياسي في الأشكال السياسية الموضوعة؟ هل يمكن إزاحة هذا التصوّر نحو فكرة أخرى أفقية أكثر منها عمودية، تعاقدية أو تشاركية أكثر منها إكراهية أو إملائية؟ كيف التفكير في السياسة من خارج الصورة التي تجسّدت فيها تاريخياً؟ هناك بالطبع هياكل موضوعة كالدولة أو مطبوعة كالسلطة المتوارثة: لكن هل هذا هو معنى السياسة كما تساءلت عن حق حنه أرندت؟ أليس من الإجحاف اختزال السياسة في أنظمة من الاجتماع البشري، بينما ما يؤسّس حقيقتها، ما يشكّل جوهرها، هو "ما تحت" أو "ما فوق" كل الهياكل والأنظمة والتجليات العُرفية؟ أي أن ما يشكّل صلبها وعلة وجودها هو الحرية بالذات، هو أدائية الفعل وطلاقة القول وبداهة المشاركة، اليومية والدائمة (وليست فقط المحصورة في انتخابات أو مجالس)، حيث عندما نتحدث عن السياسة، فإننا نقول إنها «لادونية» البنية، إذ لا مرؤوس بلا رئيس، ولا رئيس بلا مرؤوس، على شاكلة العالم في كرويته أو النسق في دائريته. لهذا الغرض جاءت هذه المحاولة كتفكير جدّي وطموح لتأسيس تأويلية سياسية تأخذ من الإيالة مادتها المفهومية والنظرية، وتتجاوز الرؤية الكلاسيكية في إدارة إقليم أو عيالة مجتمع أو تدبير منزل.

المصادر والمراجع:

- ابن منظور، **لسان العرب**، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
- الزبيدي، محمد مرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، 1965
- الزين، محمد شوقي، **تأويلات وتفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، بيروت-الدار البيضاء، 2002
- الفارابي، أبو نصر، **آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها**، شرح وتعليق علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، 1995
- الفارابي، أبو نصر، **كتاب السياسة المدنية**، تحقيق وتقديم فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، ط2، 1993
- الفارابي، أبو نصر، **كتاب الملة ونصوص أخرى**، تحقيق وتقديم محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط2، 1991
- فتغنشتاين، لودفيج، **بحوث فلسفية**، ترجمة عزمي إسلام، الكويت، 1990
- المحمداوي، علي عبود ومهنانة اسماعيل (إشراف)، **فلسفة التأويل: المخاض والتأسيس والتحولات**، ابن النديم للنشر ودار الروافد الثقافية، بيروت – الجزائر، 2013
- غادامير، هانس جورج، **الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية**، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه عن الألمانية جورج كتوره، دار أويا، طرابلس، 2007
- إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، مطبعة نخبة الأخبار، الهند، 1305هـ.

- ARENDT Hannah, *Human Condition*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1958, 1998; *L'humaine condition*, édition établie par Philippe Raynaud, Paris, Gallimard/Quarto, 2012
- ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique?* Paris, Seuil, 1995
- FOUCAULT Michel, *Philosophie: anthologie*, établie et présentée par Arnold Davidson et Frédéric Gros, Paris, Gallimard, 2004
- FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, 4 vol, établie sous la direction de François Ewald et Daniel Defert, Paris, Gallimard, 1994
- GADAMER Hans Georg, *Wahrheit und Methode: Grunzüge einer philosophischen Hermeneutik*, in: *Gesammelte Werke*, Hermeneutik I, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, 1990; tr. fr. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et corrigée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, éd. du Seuil, 1996
- GRONDIN Jean, *L'herméneutique*, Paris, PUF, 2006, 3e éd., 2011, coll. « Que sais-je ? ».
- NÉMO Philippe, *Histoire des idées politiques*, 2 vol., Paris, Quadrige/PUF, 2002
- VATTIMO Gianni, *Ethique de l'interprétation*, Paris, La Découverte, 1991
- VATTIMO Gianni, *Au-delà de l'interprétation. La signification de l'herméneutique pour la philosophie*, Bruxelles, éd. de Boeck, 1997
- VILLA Dana R, *Arendt et Heidegger: le destin de la politique*, Paris, Payot, 2008

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com