

الفعل الإنساني بين الحق والقانون



عمر بن بوجليدة
باحث تونسي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الفعل الإنساني بين الحق والقانون⁽¹⁾

(1) نشر هذا البحث في مجلة يتفكرون عدد 9

ملخص

لعلّ أوّل ما ينبغي التذكير به هو أنّ الانهمام بالسياسي إنما ينهض على ضرب من التسليم، مضمونه كون السياسة فعلاً وممارسة في ثناياها ومن خلالها تتجز محاولة التعرّف على مقتضيات السياسي وفهمها، أو ذلك الذي خولنا له تدبير شأننا، كما أننا نريد أن ننظر في الطابع الإشكالي لهذا المقتضى للأنثروبولوجيا الفلسفية التي كانت تفهم في علاقة وثيقة بـ”الهشاشة الإنسانية”، أي محدودية الإنسان نفسه تركيباً مزيجاً من الإثبات البدئي والسلب الوجودي.

استهلال

لعلّ أوّل ما ينبغي التذكير به هو أنّ الانهماك بالسياسي إنما ينهض على ضرب من التسليم، مضمونه كون السياسة فعلاً وممارسة في ثناياها ومن خلالها تنجز محاولة التعرّف على مقتضيات السياسي وفهمها، أو ذلك الذي خولنا له تدبير شأننا، كما أننا نريد أن ننظر في الطابع الإشكالي لهذا المقتضى للأنثروبولوجيا الفلسفية التي كانت تفهم في علاقة وثيقة بـ”الهشاشة الإنسانية”، أي محدودية الإنسان نفسه تركيباً مزيجاً من الإثبات البدئي والسلب الوجودي.

فالإنسان هو ”فرحة النعم“ في حزن المتناهي، ما من شأنه أن يؤكد الإنسان وسيطاً للواقع خارج ذاته توسطاً هشاً لذاته، إنّ التفكير في وسائل السياسي إذن إنما هو في وجه من وجوهه تعاطٍ مع الإنسان المتألم، في علاقة بتجربته السياسية من جهة ما هي فعل مقاومة غير عنيف. هكذا يكون متاحاً لنا أن نتساءل، وأن نرسم لإشكالنا خطة، محاولة منا للتخلّص من ذلك الحذر الشديد الذي يؤكد الاقتران بين السياسة والعنف، وكيف للسياسي أن ينجح في اختراع الاقتران الصعب بين الحق والقانون؟ وهل غايته إلغاء إمكانية العنف، أم أنّ السيطرة على إمكانية العنف طموح لا يتعداه؟

العنف بين السيطرة والإلغاء

نودّ أن نرافق هذا المسعى إذن الذي يشخص مسألة العنف ومقارنته على نحو فينومينولوجي - وليست الفينومينولوجيا غير علم تجربة الوعي - ولعلّ ما يكون بياناً لذلك أنّ ماهية الشيء إنما تتجلّى في حضوره وظهوره، وهو ما يعني أن نكون على وعي بالعنف من جهة ما هو وعي لا يعرف من نفسه غير تجربته. وإنه ضمن هذا الأفق يشار إلى أنّ هذا الوعي إنما يكون من خلال معاينة مظاهر حضوره في التجربة الإنسانية بكلّ أبعادها، وهو ما يعني أنّ التفكير في العنف يستلزم تفكيراً في الإنسان ومعنى مقامه في العالم.

من أجل ذلك لا بدّ من إنجاز تشخيص لمظاهر العنف وتفكيك لمرتكزاته، فقد أصاب الإنسان في مستواه ارتباك فظيع أفقده كلّ ارتباط بالحياة، ذلك أنّ العنف يرتبط بتجربة اللذة والألم والسعادة، من جهة ما هو التجلي العيني لغرائز الموت. ذلك أنّ التاريخ برّمته يتغذى من هذا المرعب، ولأنّ الدولة موقع لتكثيف العنف وتحويله بامتياز، فالسياسة ترتبط بالسلطة وهي من توجه الذوات.

يدفعنا هذا الأمر إلى اكتشاف أنّ المطلوب يتعدى ترتيب علاقتنا بذواتنا ليشمل من هم ليسوا نحن، فضلاً عن أنّ العنف لا يكون مجرد قوة، بل إنما هو فعل وتأثير في كل مرة على أنفسنا وفي الأشياء وفي الآخرين. ومتى عرفنا هذا جاز لنا تأكيد دلالاته الوجودية، الفينومينولوجية التاريخية، ومن يتبصر هذه

الحقيقة لا يسعه إلا أن يدرك أيضاً أنّ التاريخ إنما يتجلى في علاقة جدلية مع الوعي، ليس لأنّ الوعي نقيض العنف، بل لأنهما يحضران معاً. ومما لا ريب فيه أنّ محاولة الإحاطة بأشكال العنف مشدودة إلى ضرب من ضروب أخلاق الحب¹، وعند إمطة اللثام عن الأصول البعيدة التي ترجع إليها المسألة نجدها في تواشج لطيف مع موقف المسيح "من يغضب من أخيه فهو قاتله"².

ومن أجل أن نتبين موقف الفلسفة أكثر ينبغي علينا أن نوضح أنّ العنف متعدد الدلالات (رعب، قتل، إقصاء)، "فهو يرتبط بشكل عضوي باستعمال قوة يكون لها مفعول سلطوي يفتقر في الوقت نفسه إلى ما يبرره، إنه في كلّ مرة اعتداء على إرادة أو حرية أو حق أو قانون"³.

ويبدو أنه خليف بنا أن ننتبه إلى أنّ العنف في بنيته إنما هو تهديد لكلّ القيم السياسيّة والأخلاقيّة، وأمارة ذلك ادعاء المرء تحقيق العدالة بنفسه⁴. ذلك أنه علينا أن نحترس، فالعنف، كما استوى، ليس مفهوماً مجرداً، بل إنّ "ريكور" لا ينفك يؤكد أنه إنما يجب أن يفهم ضمن أرضية نظر جديدة من جهة ما هو تجربة، أو هو بنية الإنسان ووجوده. إنه في هذا المستوى بالذات يظهر لنا وجه الإقدام على توضيح أنّ "العنف ليس إفراطاً في السلطة، والسلطة ليست الاستعمال المشروع للعنف"⁵.

ولا يسعنا للنهوض بهذه المقارنة إلا أن نوضح أنّ السلطة مفعول خارجي لا تختلف عن العنف في شيء، وإنه بالرغم من هذا التواشج الظاهر والتقارب الممكن، نستطيع تبيان أنّ الفرق بينهما لطيف ولكنه كبير. لحظتند يبرز العنف استعمالاً مادياً للقوة، وتتجلى السلطة استعمالاً رمزياً له. ولعلنا في هذا الطور من تقصينا والذي في مستواه بدأنا نقترّب من مرادنا، حقيق بنا أن نبين أنّ الدولة تمارس ضروباً من العنف، إذن قصدنا أن ننظر في عنف اللغة السياسيّة من حيث ارتباطها الوثيق بالخطابة التي تقتضي بدورها حججاً عادة ما تنبني على الاحتمال، ومن ثمة يكون وضعها غامضاً، وإذا نحن تأملنا هذا علمنا يقيناً أنها تتأرجح بين التدليل العقلاني والحجة السفسطائيّة كما ألمح إلى ذلك "أرسطو"⁶.

1- يحاول ريكور إيجاد جسر للتلاقي من خلال مفهوم وممارسة العطاء. فالعطاء فيض من التعاطف النفسي يتحول إلى فعل، بدلاً من المعاملة بالمثّل. فريكور مهتم بكيفية تحويل الوعي إلى الفعل في فيوضات من الحب. والنص الديني يصبح مرآة للذات، وتعددية خطابه الظاهر تؤول إلى الأبعاد الفردية المختلفة والمتعددة. الحب والعدالة، ترجمة حسن الطالب مراجعة، جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة، الأولى 2013

2- "إن أحببتم من كان يحبك فأف فضل لكم؟ وإذا أحسنتم إلى الذين يحسنون إليكم، فأف فضل لكم؟ فإنّ الخطاة أيضاً يفعلون ذلك. وإن أقرضتم الذين ترجون أن تستردوا منهم فأف فضل لكم؟ فإنّ الخطاة أيضاً يقرضون الخطاة لكي يستردوا منهم بالمثّل. أحبوا أعداءكم، وأحسنوا وأقرضوا، افعلوا الخير وأعطوا من دون أي مقابل". إنجيل "متى" (محبة الأعداء)، 5، ص 12 الإنجيل العهد الجديد، الترجمة العربية المشتركة، دور الكتاب المقدس، لبنان، النشرة الرابعة 1992

3- را، فتحي المسكيني، الهوية والزمان، نحو أنوار جديدة، دار جداول للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، فيفري 2011 ص 76- (الهامش).

4- بول ريكور العادل ص 233 بول ريكور، العادل ج 1، تعريب محمد البحري، الطيب رجب، منيرة بن مصطفى ومنير كشو، بيت الحكمة، قرطاج 2003 ص 233. (Ricœur (Paul), *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995)

5- P. Ricœur. *Lectures. I Autour du politique*. Ed. Seuil, 1991. p.17

6- Ibid. p 161

وتبرز هذه الوظيفة الخطابية على أضرب ثلاثة: الضرب الأول: المقصود به المناظرة السياسية التي نحتاج إلى القول فيها على مقتضى توظيف اللغة في طور التحرر داخل فضاء عمومي للحوار، وهو ما كان يمكن أن يجد دلالة دائماً في فضاء للتصادم بين الآراء لا يلين، ويحصل ممّا أسلفناه أنّ واقع استعمال اللغة يكشف عن مفارقة تظهر في كون التصادم مفتوحاً. وإمعاناً في التحديد والضبط يذهب "ريكور" إلى أنه يشتغل وفق قواعد متفق عليها، وهي في الوقت ذاته ملزمة. أمّا الضرب الثاني فيؤمى في مستواه إلى ضبط غايات الحكومة الجيدة، وقد يذهب بعيداً عندما يبيّن لنا أنّ هذا النقاش لا يكون حول القرارات فحسب، بل حول تلك المفاهيم التي لا تنفصل عن غايات الحكومة (المساواة، العدالة). وفي أفق هذا الفهم لا تكون وظيفة الحوار تبريرية للعيش المشترك، بل هي اختيار لشكل معين للدولة، وإذا نحن أمعنا النظر في الضرب الثالث، فسلاحظ أنه يرتبط بالشرعية، وهكذا كان مناط الإشكال إنما يدور حول سؤال أساس مهمته ومركز قوله تحريك التفاوض السياسي، إذ ليس لماذا عليّ أن أطيع الدولة، وإنما هل لي أن أتعرف على نفسي في هذا الشكل من أشكال الاجتماع؟

وبيّن بنفسه أنّ ما يستجمعه هذا السؤال الحاسم إنما يعود إلى مدى شرعية الدولة، وإذا نحن دققنا النظر فيما أوما إليه "ريكور" يتبيّن تعدد مظاهر الاستعمال الخطابية للغة السياسية، وأنّ الذي لا يعتريه شك هو أنّ اللغة غير منفصلة عن العنف، فاللغة والعنف يحتلان مجموع النشاط الإنساني، ويظهر عنف اللغة جلياً في المجال السياسي، لأنّ اكتساب الحق في الكلام والقدرة على تصريف المعاني والقدرة على الإقناع ليس إلا عملية سياسية، يراد من ورائها التحكم في مفاعيل التبادل الرمزي واحتلال مواقع على صعيد التنافس حول المشروع، إنها علاقات للقوة الرمزية بين المتكلم المتوفر على سلطة حاضنة، والجمهور الذي يعترف ويسلم له بتلك السلطة.

إنّ القول الذي استوى استواء لا نزاع فيه، هو أنه "مع الطغيان العنف يتكلم"⁷ ويبحث لذاته عمّا يبرّره ويجعله محلّ قبول. في هذا المستوى بالذات وبعد أن تبين أنّ العنف متجذر في الممارسة الخطابية، يطرح "ريكور" سؤالاً صار يملك وجاهته الفلسفية طرْحاً مطلوباً لذاته، إذ بعد التسليم بهذا التجذر ألا يكون مشروعاً التفكير في إمكانية مواجهة العنف؟

ومناط اهتمام "ريكور" إنما هو ترصد لحظات العنف بحثاً عن طرائق من شأنها أن تدلّنا على سبل استعمال اللغة استعمالاً جيّداً، ومجازة ما التبس من الإعضالات، ويرى في هذا الموضع أنه ربما كان من الأجدر أن يقيم فيصل تفرقة بين اللغة والعنف، فتكون اللغة مناهضة بالضرورة للعنف، وهو ما يمكن أن يكون مدخلاً لتجريم كلّ عنف من جهة ما هو تعارض مع إيتيقا الحياة الطيبة.

7- P. Ricœur. Lectures. I Autour du politique. Op, Cit. p133

ومن هنا نتأدى إلى مطلوبنا الذي هو الميل نحو تجذير الحقوق وتأكيد المكاسب وتأصيل تجربة التواصل، تلك التي تتأسس على العلاقة التفاعلية بين الذات، فليس الحوار فسحة أخلاقية، بل هو معركة روحية وجودية ومدنية غير مأمونة العواقب، إنه ما يسمح بالتححرر من مركزية الأنا والذات، والانفتاح على عقل تواصلي تفاهمي تذاوتي، وبالتالي القدرة على أن نهب العالم المعنى. وليس بوسعنا عندها إلا التفكير في القانون من جهة الاختيارات. وما يهم ليس تقرير أن العنف هو واقع الدولة، بل النظر في الأبعاد الفلسفية الأخلاقية التي يطرحها هذا الإشكال نفسه، وسوف نمتحن كل ما تقدم من خلال التساؤل التالي: ماذا يعني أن يسود الدولة عنف يتسم بالشرعية؟ وما انعكاسات ذلك على الذات والحياة؟

ههنا يقتضي المقام أن نوضح أن موطن الإحراج إنما هو العلاقة بين النجاعة السياسية والقيم الأخلاقية، وهو إحراج ليس مرتبطاً بالزاهن، وإنما يعود الوعي بأهميته إلى "أرسطو"، فقد حاول التعاطي مع هذا المشكل بشد الأخلاق إلى السياسة، وقد وقف على تناقض بين المثل الأعلى الأخلاقي للحكيم والمثل العملي للحاكم، فانشطرت الأخلاق، وقد عمل "شترابوس" (L. Strauss) على إيضاح القطيعة الحديثة مع المشروع القديمة تلك التي تقوم على الجمع بين الأخلاق والسياسة، أو ما سمّاه الحق الطبيعي عند القدامى⁸، وقد قدّم عناصر هامة في هذا الاتجاه عندما جعل من أعمال "مكيافلي" (Machiavel) التي قطعت مع التقليد اليوناني والوسيط في الفلسفة السياسية ومع الوصل الأوروبي الوسيط بين الدين والأخلاق والسياسة بداية تاريخ التنوير⁹.

وما لا يحتاج إلى بيان أن عودة "ريكور" للفلسفة اليونانية إنما كانت بالأساس عودة تأويلية حاول في مستواها استنطاق مغلفات المسائل في موضوع الدولة، واكتشف أن ثمة مفارقة تتمثل في أن الإنسان يحيا ضمن سجلين مختلفين ومتعارضين: سجل الحب وسجل العنف، والحقيقة أن هذين السجلين يتكاملان ويتعاضدان، ولا قيمة لأحدهما دون الآخر.

2 - القانون من جهة ما هو إحدى وسائل السياسي

هكذا يتجلى أن التفكير في القانون هو إحدى وسائل السياسي، الأمر الذي يستلزم الانطلاق من تحديد طبيعة الوجود السياسي من جهة وضع الإنسان ومنزلته، من أجل ذلك وجب العمل على تبيان أهمية الوقوف عند إمكانيّتين مختلفتين لتحديد منزلة الإنسان وطبيعة انتمائه السياسي، وذلك من خلال العودة إلى النظريات

8- أورده صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى مارس 2011 ص 15

L. Strauss. *Pensées sur Machiavel*, Trad. Fr. Paris 1982. p.252

9- را: صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية (مرجع مذكور) ص ص 14- 15

الفلسفة السياسية، وقد استيقن أنّ الإشكالية المحورية مقصورة على غاية جوهرية هي تحديد المسافة الواصلة أو الفاصلة بين الفرد والوجود السياسي.

ولما كان تاريخ الحداثة السياسية تاريخاً معقداً؛ تاريخ نزاع بين برنامجين: برنامج جمهوري ابتدأ مع "مكيافلي" و"سينوزا" و"روسو"، وبرنامج ليبرالي يعود ظهوره إلى "هوبز" وقد طوّره "لوك" و"هيوم"، ممّا يعني أنّ الحلّ الليبرالي لقضايا الحداثة لم يكن الحلّ الوحيد، بل نافسه تاريخياً حلّ آخر هو الحلّ الجمهوري¹⁰.

فقد استبان تصوّران مختلفان يشدّ أولهما الوجود السياسي إلى الفرد، في حين يشدّ الثاني الفرد إلى الوجود السياسي، ويكشف أنّ الموقف الأول إنّما يعود خاصة إلى "جون لوك" و"جون ستيوارت ميل". وينهض على ما مفاده أنّ الفرد قيمة في حدّ ذاته، من جهة ما هو ذات حاملة لحقوق طبيعية (الحق في الحياة والملكية...) من قبل المجتمع وبوجهه، وهكذا يتجلّى المجتمع فضاء مؤسساتياً، دوره الأساسي حماية هذه الحقوق وضمانها، فالحقوق الطبيعية مفترضات مقدّسة لا يحق انتهاكها¹¹. ويعود التصور الثاني إلى (هيغل وماركس)، وهما يؤكدان - وإن اختلفا - أهمية مجاوزة الموقف الأول ومسلّماته، فالقول إنّ للذات حقوقاً، بغض النظر عن الانتماء السياسي، من المسلّمات التي باتت منازعتها لا تخطر على بال. وعلى هذا النحو فلا معنى لإنسانية الإنسان إلا ضمن الفضاء السياسي الذي يسبق وجود الفرد ويتعالى عليه.

وإذا نحن تأملنا في صيغة هذين التصورين وجدناهما يمثلان في الحقيقة تأويلين مختلفين للانتماء السياسي، رغم اتفاقهما على أهمية الانتماء السياسي في ذاته وما يرتبط به من قوانين. ولا يسع "ريكور" هنا إلا أن يقترح إمكانية المفاضلة نظرياً بين هذين التصورين، ويبدو جلياً أنه يجنح إلى التصور الثاني، إذ يراه أكثر وجاهة، ويسوّغ هذا الميل بقيام هذا الموقف على ما يسميه "أنثروبولوجيا الفعل"¹²، وتنهض هذه الأنثروبولوجيا على الفعل الإنساني القابل للتطور، فهي تصوّرات تروم إقامة اعتبار للقدرة الإنسانية المتعددة أساساً للسعي المتواصل نحو الاكتمال والتحقيق، في حين يفتقر الموقف الأول إلى أساس أنثروبولوجي

10- انظر صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية ص 14 (المرجع السابق نفسه).

وبالرغم من أنّ "العربية" هي الوسيط بين اليوناني واللاتيني، وأنّ قدر القارة الروحية التي تحمل اسم "الإسلام" قد صار جزءاً لا يتجزأ من قدر "الغرب"، فإنّ "ريكور" يغفل ذلك كله، بل لا يذكر "الإسلام" مباشرة ولا يخطر بذلك، بل إنّ "ريكور" الواسع الاطلاع - فيما اطلعت عليه منه - والذي حاول أن يكون منفتحاً على كل الثقافات، لا يستشهد بمؤلفات عربية إلا نادراً (هناك استشهاده، منه، عابر بـ "إدوارد سعيد" في الجزء الثالث من الزمان والسرد، أيضاً في: الذاكرة، التاريخ، النسيان بالسوري "ريمون قسيس"، ليصفه بأنه أفضل عارف بهوسرل).

11- لا أحد رهن إرادة غيره، إذ ولدنا كلنا أحراراً ومتساوين، ولقد كانت المهمة التي اضطلع بها تاريخياً الليبراليون الكلاسيكيون من أمثال «لوك»، التعبير عن رفضهم أن يكون البعض من الناس خاضعين لطبيعة لغيرهم، تخيل هؤلاء حالة طبيعية يحظى فيها الجميع بالمنزلة نفسها. فكما قال «روسو» «ولد الإنسان حراً، ومع ذلك فهو مكبل في الأغلال في كلّ أنحاء الأرض»، ليست فكرة حالة طبيعية إذن مصادرة أنثروبولوجية على وجود وضع ما قبل اجتماعي للبشر، وإنما مصادرة أخلاقية في عدم تبعية بعض البشر للبعض الآخر طبيعة.

- انظر، كيملشكا (ويل)، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير الكشو، المركز الوطني للترجمة، تونس 2011 ص 91

12- P. Ricœur. *Lectures. I Autour du politique*. Op, Cit. p163

صارم، وهو ما يعني أنه بناء افتراضيّ يعبر عن بلوغ فكرة الفرد المستقلّ إلى قمة سلّم القيم في المجتمع الإنسانيّ، ذلك الفرد لا يشترّع من القوانين إلا ما يمكن أن يخضع له على نحو كليّ، إنه لا يخضع إلا لإرادته الخاصة، إنه الحقّ في الاحتكام إلى قوانيننا الخاصة، وهو الذي جعل المرور من "قانون الذات" (أوتو نوموس) (autonomia) إلى (autonomos) في معنى الذي يخضع إلى قوانينه الخاصة، وهذا هو مقتضى الاستقلال، ثم المرور من معنى مدنيّ (القانون الذاتي) إلى معنى إيتيقي (الفعل الإرادي)، بل وحتى جمالي كما يظهر في مسرحيّة "أنتيغون" (Antigone) لـ"سوفوكلس" (Sophocle)¹³.

لقد استبان أنّ التنبيه إنما يكون إلى أنّ السلطة السياسيّة ليس لها من مصدر ولا معنى إلا من خلال فكرة الإلزام الناتج عن الانتماء، وهو التزام بطاعة قواعد مشتركة تحدد تحديداً صارماً. والأمر الحاسم في ظهورها هو أنها شرط تطور قدرات وإمكانيّات الأفراد التي بها يكون الإنسان إنساناً، كما أنّ السبيل الوحيد للتمتع بخيرات الانتماء إنما هو أن يمنح الناس مقابلاً¹⁴. والملاحظ أنّ هذا التحديد الذي يؤثت طبيعة الانتماء السياسي يوضح أمرين نحن نروم أن نكشف عنهما بالانتباه إلى أنّ الفرد لا يكون حراً إلا داخل الفضاء السياسي، وهي أطروحة قد عبّر عنها خاصة "روسو" و"هيجل" من خلال التمييز بين الحرّية الطبيعيّة المجردة والحرّية المدنيّة العينيّة.

وإنّ ما ينبغي أن يشغلنا ههنا هو العزم الذي يطالب الفرد بأن يظهره، اعتناء بشكل الوجود السياسي الذي ينتمي إليه بنحو من الأنحاء بما هو كلّ، ويبلغ الاستدلال مرماه حين يسمح بتطوير إمكانيّاته، فإذا الاعتراف للفاعل l'acteur بقدرته على الفعل l'action ما يجعله جديراً بالاحترام.

ولو تمعنا قليلاً لاستنتجنا أنّنا نرتدّ صوب اكتشاف للحقّ لا يكون إلا في ثنايا كتاب "الليفيثان" (Léviathan) لـ"هوبز" من جهة ما هو أول نص يختزن المعنى الحديث للحق، وهو الأفق الذي تتكون داخله مسألة الدولة والعلاقة بين الحق JUS والقانون LEX، بل هو هذا الضرب من التدبير لترتيب ماهيّة الدولة.

ولنحاول الآن تقصّي الصعوبة التي يثيرها "هوبز"، وذلك برسم طريق نروم من ورائه تبيان الفرق بين الحق والقانون، إذ القانون من جهة ما هو قاعدة ملزمة ضابطة للسلوك أو مانعة له هو ما يعيّن طبيعة العلاقة بين الحق والعنف، ف"الحق يختلف عن القانون، لأنّ الحق يعتمد على حرّية المرء في أن يقدم على فعل أو أن يحجم عنه، في حين أنّ القانون يرتبط بأحدهما دون الآخر، أعني أنه يحدد ويلزم"¹⁵.

13- انظر فتحي المسكيني الهوية والحرّية (مرجع سبق ذكره) ص 73

14- P. Ricœur. *Lectures. I Autour du politique*. Op, Cit. p164

15- T. Hobbes. *Leviathan, Léviathan*, traduit Tricaud, Paris sierg 1971.p

إنّ ما نريد إظهاره بصورة بارزة يتعلق بتأكيد مفاده أنّ القانون والحقّ إنما يختلفان بالضبط كالإلزام والحرية¹⁶، لذا فإنّ ما يمكن أن يسترعي الانتباه هو أن يكون العنف ضرباً من ضروب الاعتداء على القانون وإمعاناً في التحديد والضبط، نبيّن أنه إنما هو الاعتراض على الإلزام والإقبال على الحرية من دون التزام بما يفرضه القانون، وهو ضرب خطير من اللقاء مع الحق مستحيل.

وما يجدر بنا ألا نغفل عنه، أنّ الحقّ هنا يرادف العنف، من جهة ما هو إخلال وانحطاط بالقانون، وغني عن البيان أنّ انشغال "ريكور" بالقانون الذي يحتّمه الانتماء السياسي للإنسان لم يكن الغرض منه التمجيد أو النقد، بل إنما كان الغرض إدراك ما ينهض عليه من مفارقات، ومن ثمّة تتراءى لنا جليّة خلفيّة موعلة في الشفافيّة كاشفة عن خصوصيّة السياسيّ، وفي هذا المستوى بالذات استطاع "ريكور" حصر وتحديد الغاية التي ترمي إليها السلطة السياسيّة، وهي أن توظف القانون قوّة أو قدرة بواسطتها تمارس ما ينام بها من مهامّ. وإنّ هذا الإقرار هو أمر ذو دلالة كبيرة، ووجه الدلالة هنا هو أنّ القانون فعل إرغام.

ويذهب "ريكور" إلى أنه حقيق بنا في هذا المستوى أن نفكر في استتبعات المماهة بين القانون والقوّة، ويعتبر أنّ هذه المشاكل لم تكن لتطرح لو كانت حياة الناس في الدولة قادرة على أن تعبر تعبيراً كاملاً عن مقتضيات الوعي الأخلاقي، ونرى مفيداً في القصد الذي يعيننا أن نوضح أنّ "ريكور" إنما كان حريصاً على استجلاء أهميّة انفتاح السياسي على ما هو أخلاقي، فقد سعى إلى فك كثير من مغلفات الأمر بالانتباه إلى أنّ الفلاسفة اليونان اتخذوا من المدينة (Polis) فضاء، قدروا أنّ الحياة الأخلاقية تبلغ عنده وفي

16- تشير دولة الحق إلى العبارة الفرنسية Etat De droit بيد أننا نجد من يعربها بـ: دولة القانون، إنّ الأمر لا يتعلّق ههنا باختلاف في الترجمة بل في قرار هيرمينوطيقي خطير، إنّ تعويض "الحق" بـ "القانون" معناه إخراج معنى الدولة تلك من أفق الحق الطبيعي الذي ينظم علاقة السلطة بالمواطن إلى أفق الشرعيّة المحضة الذي يجرد دولة الحق من روحها الحقوقيّة ولا يبقى فيها إلا على طابعها الشرعيّ، أي من حيث هي تملك صلاحية مبدئية لممارسة ضرب بعينه من السلطة، انظر فتحي المسكيني الهوية والزمان (مراجع مذكور) ص 88

مستواه كمالها، وأقرّوا اكتمال المدينة غاية ما يصدر عن الذات كافة من سلوك، إلا أنّ الواقع العيني ينبئنا أنّ هذا الزعم الرائع لم يصمد أمام المشكلات، وهكذا انزاح الأخلاقي عن السياسي انزياحاً¹⁷.

ويمكن القول إنّ الإلزامات القانونية إنما هي ضرب من ضروب العنف، أو ما سمّاه «ريكور» ذات مرّة الاستعمال المشروع للقهر، وهو ما يتجلّى واضحاً فيما تضطلع به الدولة من وظيفة عقابية في ظلّ مؤسسات تمنح قوّة قهرية للأخلاق العامة تحت حراسة دولة القانون، ولا مناص لنا هنا من الإشارة إلى أنّ العلاقة بين القاضي من جهة ما هو ممثّل للقانون ومُؤوِّله والفرد الذي نستجيز لأنفسنا افتراض أنه «آثم» إنما هي علاقة مفارقة.

وهكذا وفي الآن ذاته الذي يظهر القاضي فيه إنساناً حاملاً لكل الدلالات الأخلاقية، تستلزم منه المهمة المناطة بعهدته أن يعامل شريكه في الإنسانية كآخر لا تربطه به صلة، ومن ثمّة تنفصم عرى الروابط الأخلاقية. ونعلم أنّ هذه الصعوبة مهما استعصت فإنها إذا ارتدّت أمارات تدفع إلى اشتراط دقة أشدّ وأوفى لمعنى الحق، وكانت الاستعاضة عنه بما ليس هو: العنف.

استقام لدينا حينئذ أنّ الحق الذي يتعارض مع القانون إنما هو الحق الذي لكل واحد فينا لحظة غياب القانون. بيد أنه ما إن يعلن عن شبكة مفهومية ينهض نسيجها على السلطة والشرعية والقانون حتى يكون الحق مقاماً، إلا أننا مطالبون بأن ننتبه إلى أنه لو يكون لنا الحق في أن نفعل ما نشاء ينقلب أمرنا ضرورة إلى حرب «الجميع ضد الجميع»، إنه التنافس والتوجس والفخر.

17- الصلة بين معنى السياسي ومعنى المدني مبثوثة في المقابل اليوناني (بوليتيكوس) (Politikos)، فهذا اللفظ مشتق من (بوليس) (Polis) وهي المدينة، وقد كان فلاسفة اليونان يرون في (المدينة) النموذج الأكمل للمجتمع وبنوا تصوراتهم للسياسة والتدبير على مقتضى هذا النموذج فجاءت كلمة «بوليتيكوس» لتدل على السياسي والمدني معاً حتى لا انفكك أحدهما عن الآخر، ويترتب عن هذا الجمع بين المعنيين، أنّ الأخلاق اليونانية هي أخلاق مدنية سياسية وصفت بكونها «أخلاق المواطن الصالح» علماً بأنّ مدلول «المواطنة» هنا هو التساكن في المدينة الواحدة، والشاهد على رد الأخلاق إلى السياسة عند الإغريق أمران:

- إنّ أفلاطون يطابق بين الفضائل الأخلاقية وبين الطبقات المكونة لسكان المدينة، فالحكمة التي هي فضيلة القوة الناطقة تقابل طبقة الحكام التي تتولى وظيفة الإدارة، والشجاعة التي هي فضيلة القوة الغضبية تقابل طبقة الجند التي تتولى وظيفة الدفاع، والعفة التي هي فضيلة القوة الشهوية تقابل طبقة العمال التي تتولى وظيفة الإنتاج.

- إنّ أرسطو يستهل حديثه عن الأخلاق في «الأخلاق إلى نيقوماخوس» بالكلام عن الخير الأسمى - كما سبق أن أشرنا - بوصفه المقصد الأقصى الذي تتجه إليه أفعال الإنسان «البحث فيه ينبغي أن يختص بأفضل العلوم مرتبة وألا علم أشرف من علم السياسة، إذ هو الذي يعيّن من بين العلوم أوجبها للمدن ويعيّن من بين اصنافها أوجبها لكل طبقة من مواطنيها، كما أنه هو الذي تردّ العلوم الأخرى كالحرب والاقتصاد والخطابة، ومتى كان علم السياسة يستخدم كل العلوم العملية الأخرى وكان هو الذي يشرع ما يجب فعله وما يجب تركه فإن مقصد هذا العلم شامل لكل المقاصد وهو الخير للإنسانية على وجه التحقيق» Aristote.Ethique à Nicomaque I.1093.2a.1094b10

ولا تتمثل الحجة في إلحاق الأخلاق بالسياسي قدر اعتنائها بانتظام تراتبيّ بين الفاعلين المعنيين، «وأنه وإن كان الخير لإنسان واحد وللمدينة واحد بعينه فقد يظهر أنّ الخير للمدينة أعظم وأكمل وأنّ تناوله وحفظه ألا يزول، قد يستحب للواحد فقط، إلا أنه للأمة والمدن أفضل». Aristote.Ethique à Nicomaque I.1094.b7.1094b10

الأولوية إذن للسياسي بالمعنى الذي جعله أرسطو له اتباعاً لأفلاطون، وهو بهذه الحال صناعة تدبير المدن، إلا أنّ هوبز كان عليه أن يقلب علاقة التماثل هذه بين خير الفرد وخير المدينة، وهي التي كانت بمعنى ما سمة مشتركة بين كافة الفلسفات الأخلاقية والسياسية للقدامى.

وقصد الفصل بين الحق بصفته حرية لا حدود لها وبين القانون الباعث على التحريم، قد حلت أوامر يجوز القول عنها إنها من جنس شبه أخلاقي ما دامت تحاكي قواعد الأخلاقية الإلزامية، ولو تعقبنا وجودنا الاجتماعي لتبين لنا أنه لا يخلو من القوانين الملزمة. وفي هذا الطور من النظر ينعطف "ريكور" إلى تحليل القانونية ويردها إلى ثلاثة شروط: أولها هو المنع من حيث هو الوجه الصارم الذي يوجهه القانون ضدنا، فهو قمع يتخلل وصايا تضع حدوداً للفعل ارتباطاً بالتمييز بين الخير والشر، غير أنه لا يخفى أنه للمنع وظيفة بنائية، فهو يضبط العلاقات ويرتب السلوك الإنساني، وأما ثانيها فالكونية - رغم نسبية التشريعات في ارتباطها باختلاف المجتمعات واختلاف عاداتها وطبيعتها نظرتها للعالم - حيث إن القوانين تميل دوماً لادعاء الكونية أي الصلاحية، وعلى هذا النحو فإن "منع القتل" يفقد صفته المعيارية إذا لم نحكم عليه بكونه صالحاً للجميع في كل الظروف دون استثناء، في حين يتمثل ثالثها في الارتباط بالنوع الإنساني، والمقصود بذلك: أن ما يمنع كونياً هو مجموع التجاوزات والمظالم التي تلحق بالآخر.

وبعد الفراغ من استعراض شروط القانونية لا يجد "ريكور" بداً من استخلاص مفاده أن تكون المسرب نحو الوعي بالذات باعتباره ليس سوى وعي بالهوية الذاتية لا ينفصل عن التوجه الأخلاقي للذات، بل إنما هو تحققه ضمن الفضاء السياسي، ومرد ذلك أن يلزنا القانون بطاعة القواعد الخارجية أي بمطابقتها في سلوكنا، بينما تجبرنا الأخلاق كما يرى "كانط" على احترام القانون حباً للواجب. ويقودنا ذلك إلى استخلاص مؤداه أن القانون يشرع للتدخل الفيزيائي لردّ الحقوق إلى مستحقيها، وإذ قد تبين ذلك فإنه ما يجعل طاعته مقترنة اقتران تلازم بالخوف من العقاب، في حين يبقى الوعي الأخلاقي تعبيراً عن الحرية التزاماً تكون الذات مصدره.

إنه في هذا السياق تكون ضرورة شدّ القانون إلى الذات في توجهاته الأخلاقية حتى يزيل التباين بينها، هاهنا تتبدى وجهة استعمال "ريكور" مفهوم "الاستدخال" الذي يرتبط بإمكان خفض أو محو المساحة حتى بين القوانين في موضوعيتها وادعائها الكونية وذاتية الوعي بالذات وطبيعته التلقائية، ولا يكون ذلك إلا من خلال النظر إلى القوانين من جهة قابليتها لأن تحترم من طرف الذات على نحو احترام القانون الأخلاقي بالمعنى الكانطي. وهكذا فالأمر يطرح أفقاً ممكناً للذات في مسعاها إلى الخير وإلى التحقق وفق الوعي بذاتها، إنه يشترط النظر إلى المنع الذي به يختص القانون من جهة ما هو ليس قهراً، بل إنما هو ترتيب لعلاقتنا بالوجود وانتماء جذري للنوع الإنساني، مما يجعله مسؤولاً عن المصير.

خاتمة

وهكذا فإنّ علينا أن نستبصر وجه الحضور الكثيف لهذا الدور التوسطي للقانون، فسعي الذات إلى الفعل يقترن اقتراناً تلازمياً بالنقلة من علاقة التخرج إلى علاقة استدخال في مستواها يتمها هي الوجه السالب للقانون مع مشروع الوعي بالذات، مضطلعاً بمهمة ترتيب الوعي ذاته، ومردّ الأمر أنّ تحقق الذات إنما يستلزم الانوجاد في فضاء سياسي اجتماعي، أمانة تحقّقه التشارك بين الذوات، إلا أنّه لما استتب التحليل وظفّرنا بمعنى القانونيّة انعطفنا نوضح تناقضاً مفترضاً بين مفهومي القانون عامّة والقانون في دلالته السياسيّة خاصّة تناقضاً يجعل الجمع بينهما أمراً متعذراً.

وللإبانة على ذلك يذهب "ريكور" إلى أنّ مفهوم القانون إنما ينهض على القواعد التي يستوجبها التمييز بين الخير والشرّ - كما سبق أن أومأنا - وهو مقتضى موضوعيّتها وكونيّتها. أمّا الوعي بالذات فهو يتسم بالذاتية والتلقائية، كما أنّ فكرة الوعي مقترنة اقتراناً حميماً بفكرة الخير، وباعتباري كائناً أخلاقياً فإنني أحقق ذاتي في الفضاء الأخلاقي، وليس الوعي سوى هذا التوجه. وإذا كان القانون في مفهومه الأبعد إنما هو ضرب من ضروب الإحالة على "التقييمات الصارمة" من جهة ما هي تقييمات ثابتة في الوعي المشترك تحيل على التمييز بين الخير والشرّ فإنّ الوعي بالذات إنما يجعلنا نتلفت صوب التجذر في الحياة الأخلاقية السياسيّة والاجتماعيّة.

مسرد المراجع والإحالات

- بول ريكور، الحب والعدالة، ترجمة: حسن الطالب، مراجعة: جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، الطبعة الأولى 2013
- الإنجيل «العهد الجديد»، جمعية الكتاب المقدس، لبنان، النشرة الرابعة 1992
- فتحي المسكيني، الهوية والزمان، نحو أنوار جديدة، دار جداول للنشر والتوزيع، ط1، بيروت، فيفري 2011
- بول ريكور، العادل ج 1 تعريب محمد البحري، الطيب رجب، منيرة بن مصطفى ومنير كشو، بيت الحكمة، قرطاج 2003
- بول ريكور، العادل ج 2 تعريب عبد العزيز العيادي ومنير كشو، بيت الحكمة، قرطاج 2003
- Ricœur (Paul), *Le juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995. Regroupe l'ensemble des conférences données par Ricœur à l'Institut des hautes études sur la justice.
- Ricœur (Paul), *Le Juste II*. Paris, Éditions Esprit, 2001.
- P. Ricœur. *Lectures. I Autour du politique*. Ed. Seuil, 1991
- صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى مارس 2011
- كيملنكا (ويل)، مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة، ترجمة منير الكشو، المركز الوطني للترجمة تونس 2011
- T. Hobbes. *Leviathan*, traduit Tricaud, Paris sierg 1971
- أرسطو طاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس «ترجمه من اليونانية إلى الفرنسية وصدره بمقدمة في علم الأخلاق وتطوره وعلق عليه» بارتلمي سانتهاير، نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1924
- أرسطو طاليس - الأخلاق، ترجمة إسحاق بن حنين، حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، ط 1، 1979
- Aristote, *Ethique de Nicomaque*, tard, préface et notes, J, voilquin, Garnier, Flammarion, 1965
- Aristote, *l'éthique à Nicomaque*, trad. J tricot Vrin 1987

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكدال، المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com