



مركز نماء للبحوث والدراسات  
Namaa Center for Research and Studies

نماء وانتماء

أوراق نماء (٦٥)

## العدو في المرآة:

كارل شميت مسألاً الحدائة

عبد الرحمن عادل

«في العالم كما هو قائم، السلطة وليس الأخلاق،  
هي الحكم النهائي في ما يتعلق بكل ما هو سياسي»

**Carl Schmitt**

**The Concept of Political**

مدخل:

يتمثل هدف هذه الدراسة في تناول وتفكيك الرؤية التحليلية التي تزعم: بأن المفكر والمُنظر النازي "كارل شميت" كان معاديًا للحدثنة الغربية - خاصة قيمها الليبرالية -، حيث يسود خطاب تحليلي -حدثائي- في كثير من الدراسات بوصف "شميت" بالرجعية والخروج عن التقليد الحدثائي، ويثار في إثبات هذا الزعم من بين ما يثار ثلاثة أمور وهي: نقد العقلانية الحديثة، الدعوة والتأصيل الي الشمولية تحديداً "الدولة الشمولية"، والعنصر الثالث الذي لاينفك عن الأول والثاني ألا وهو تأييده للنازية.

وسيل هذه الدراسة للدحض هذه الفكرة هو الزعم بأن ما أتى به "شميت" علي الصعيد الفلسفي والفكري لم يكن أكثر من نسخة مختلفة داخل الإطار الحدثائي والليبرالي - بطبيعة الحال -، صحيح أن ثمة اختلافات بين الطرفين ؛ لكنها ليست جوهرية إلي الحد الذي يدعو إلي تصنيف "شميت" بحسب ما ذكر أعلاه، ولكي نُجلي هذه الفكرة أكثر سوف نستخدم مصطلحات "شميت" نفسه تحديداً ما أطلقه عليه "النطاق المركزي public domain" وبحسب "شميت" "فإن مشكلات النطاقات الأخرى تُحل في

إطار النطاق المركزي، وتعد هذه المشكلات ثانوية إذ يأتي حلها بصورة تلقائية ما إن تُحل مشكلات النطاق المركزي"<sup>٢</sup>.

ما النطاق المركزي للحدثة الغربية إذا؟ يجب علي هذا السؤال "جون غراي" قائلاً: أن النطاق المركزي للتنوير "كان استبدال الأخلاق المحلية والعرفية والتقليدية المستندة إلي الإيمان بالإله المتعالي بأخلاق عقلانية وعلمانية"<sup>٣</sup> ويضيف "ماكس شيلر" فيري بأن هوس السيطرة علي الطبيعة كان مركزياً لاسيما وأن التنوير يدين بالكثير من الفضل الي الثوره العلمية لكن هذه السيطرة تم توسيع نطاقها باتجاه الذات الإنسانية التي أصبحت " تدرك شأنها شأن الطبيعة بوصفها شيء يمكن السيطرة عليه والتلاعب به بواسطة السياسة والتعليم والتوجيه"<sup>٤</sup>.

جدير بالذكر في هذا المقام أيضا أن شमित يتفق مع التعريفين المذكورين وقد فصل في هذا في أطروحته حول "مفهوم السياسي"<sup>٥</sup>، وفي هذا السياق شن هجوماً شرساً علي ما أسماه "عصر الثقانة" حيث إنه في "عصر اقتصادي، لا يحتاج المرء إلا إلي حل مشكلة الإنتاج وتوزيع البضائع بصورة كافية حتي تصير المسائل الاخلاقية والاجتماعية كافة غير ذات أهمية"<sup>٦</sup>، ويكمل شमित نقده: " لقد عرفنا اليوم أسرار الكلمات، إن أبشع الحروب تشن باسم السلام، وأكثر النظم القمعية تمارس وحشيتها باسم الحرية، وأكثر الأفعال همجية تدعى: إنسانية"<sup>٧</sup>، وينتهي شमित نقده بخطاب قسيس ورع ولسان شاعر مفوه متحدثاً عن عالم الروح وقدسسية الأخلاق وأزمة العصر، وهو الأمر الذي يشي بتناقض بين شमित القسيس وشमित الذي اقتبسنا منه في صدر هذه الورقة!، وهو تناقض لا يرفع إلا من خلال نموذج الحلولية كما سيأتي في المبحث الثاني.

<sup>٢</sup> The Concept of Political, p86

<sup>٣</sup> وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ص ٤٠.

<sup>٤</sup> المرجع السابق، ص ١٥١. سنعود إلي هذه النقطة في معرض الحديث عن الشمولية

<sup>٥</sup> أنظر مقال: THE AGE OF neutralization

<sup>٦</sup> The Concept of Political, p86

<sup>٧</sup> المرجع السابق، ص ٩٣

## المبحث الأول:

### ماذا يريد العم شميت: إعادة ترتيب البناء المعرفي

يمتلك المفكرون أطروحات بينما القلة لديهم مشروع، ينتمي كارل شميت إلي النوع الثاني، لذا فإن ما لا يجوز هو قراءة أحد أعمال شميت منفصلاً عن غيره ، ومن المنطقي أيضاً: أن نجد نوعاً من التكرار في أعماله المختلفة ؛ صحيح أن المجال والزمن الذي تعد فيه هذه الورقة لا يسمح بعرض نقدي لكامل مشروعه، لكن محاولة بسيطة تضع في إعتبارها هذه العوامل قد تكون شيئاً لا بأس به، مع العلم بأن تلك التوطئة غرضها تباين ضرورة تجنب تحميل هذه الورقة ما لا تزعمه.

لم يكن موضوعاً في الخطة البحثية الأولية تناول طرح شميت في فصل منفصل، لكن الآن يبدو فعل ذلك ضرورياً ؛ إذ إن هذه المسألة تتم بشكل لاواعي خلال محاولة الفهم والكتابة ومن الأفضل وضعها هنا ؛ كي تصبح حجة علي الباحث ؛ إذ إن افتراض أن شميت يقدم طرحاً لا يختلف جوهرياً عن الطرح الحدائي الليبرالي لا يمكن ان يتم بدون وضع تصور محدد عن: ما الذي يريده شميت ؟.

وإن صح قول "ميشيل فوكو" في أن "المسافة كبيرة بين ما تظهره الرموز وما تحجبه، وما توميء إليه وما تستره، إلا أن ذلك التباعد ذاته هو ما يجعل عملية التأويل ممكنة، وتلك المسافة وما تتطلبه من عنق و جهد وشك وتساؤل = هي التي ترفع القراءة إلي مرتبة تجعلها فناً من الفنون"<sup>٦</sup>، فسأحاول تخيل مشروع شميت علي هيئة أحجية بحيث تقف أجزائها المختلفة مبعثرة بل أحيانا تقف بعض أجزائها وكأنها متناقضة مع البعض الآخر وما أسعي إليه هنا هو محاولة ترتيب هذا القطع المختلفة، حتي إذا وصلنا إلي آخر أجزائها وابتعدنا قليلاً = وجدنا صورة شميت ترتسم علي هذه الأحجية.

<sup>٦</sup> عبدالعزيز العيادي، ميشيل فوكو المعرفة والسلطة، ص ٧

ولنبداً بوضع جانبين من الأحجية كلاً علي حدى، الأولي: هي المجموعة التي سنسميها "حول الدولة"؛ إذ تتكون من مجموعة مفاهيم وهي: السياسي، الاستثناء، الشرعية، السيادة، اللاهوت، والدولة باعتبارها الفضاء الذي تجتمع فيه هذه المفاهيم، وعلي الجانب الآخر أضع نقد شमित للديمقراطية الليبرالية استناداً إلي ثلاث انتقادات يوجهها شमित إليها وهي: اللاسياسية، الفردانية، اللإنسانية.. كذلك، وتري هذه الورقة أنه من المنطقي أن تكون الليبرالية هي المقابل لما يريده وينظر له شमित، لذا فإن فهم المجموعة الأولى يمكننا من الانتقال الي المجموعة الأخرى؛ لتبدو واضحة بذاتها، وتبدو معها الأحجية أكثر وضوحاً.

يستهل شमित كتابه "مفهوم السياسي" بالقول بأن مفهوم الدولة يفترض مسبقاً مفهوم السياسي<sup>٩</sup>، وإذ يخصص شमित مقالة / كتباً للحديث عن هذا المفهوم وحده فإن الانطباع الأول لدي القارئ أن ثمة تمايزاً بين كلا المفهومين، بالقطع يوجد دوائر تقاطع لكن التمايز يبقى حاضراً، وهذا الظن قد يبدو غير دقيق إذا ما فحصنا كلا المفهومين.

وإذا حاولنا تحديد عناصر مفهوم السياسي حتي نقف علي معناه، سنبدأ مع استبعاد شमित للفردانية<sup>١٠</sup> حيث ينظر شमित لمفهوم السياسي كمقابل لمفهوم الرومانسية السياسية التي تُعنى بهذا العنصر، إذ يجعل هذا الأخير السياسي فضاءً للحرية السياسية والإرادة العامة التي تعبر عن نفسها من خلال النقاش العام، العنصر الثاني الذي يميز السياسي كما يلاحظ سترونج<sup>١١</sup> هو الارتباط الجذري بين مفهوم السياسي ومفهوم اللاهوت ( سيجري الحديث عن هذه النقطة بالتفصيل في معرض استكشاف العلاقة بين السياسي واللاهوت والسيادة )، يضاف إلي هذا وذاك كون مساحة السياسي هي مساحة السلطة لا القانون، القرار لا النقاش، وعليه فإن هذه المساحة تتصف بالإطلاقية والفردية، والفردية هنا تعني: أن ثمة مصدراً واحداً هو الذي يحدد ما الذي يجب فعله وفي حالتنا فنحن نتحدث عن صاحب السيادة، وعموماً فإن ما يهمنا من هذه الخواص الآن هما الأولى والثانية إذ نسعي الي ربطها في بناء واحد مع مايلي.

يُولي شमित إهتماماً خاصاً بفكرة النطاق المركزي، الذي هو الجوهر في أي بناء معرفي فمن خلاله يتم حل مشاكل وأسئلة باقي النطاقات الأخرى<sup>١٢</sup>، وعليه: فإن شमित يرى بأن المدار / النطاق السياسي هو

<sup>٩</sup> CARL SCHMITT, The Concept of Political, p19

<sup>١٠</sup> مقدمة سترونج في The Concept of Political.P14

<sup>١١</sup> المرجع السابق

<sup>١٢</sup> المرجع السابق، ص ٨٦

مدار مستقل عن باقي النطاقات: الاقتصادي، الديني، الجمالي، الأخلاقي، ولكل نطاق معيار للتقييم فالجمالي لديه: القبيح والحسن، والأخلاقي: لديه الشر والخير، فإن السياسي كذلك لديه تميزه الخاص هو العدو - الصديق، وهذا التميز يَجِبُ أي تميز آخر باعتباره نطاقاً مركزياً في رأي شميت.

وإنطلاقاً من كونه مستقلاً<sup>١٣</sup> ونطاقاً مركزياً: فإن الشرير أخلاقياً والمدمر إقتصادياً = ليس بالضرورة عدواً، كما أن الخير أخلاقياً والنافع إقتصادياً ليس بالضرورة صديقاً!<sup>١٤</sup>، ليس هذا فحسب بل إن النطاقات الاخلاقية / الاقتصادية / الدينية والتي تهتمش لصالح السياسي، يمكن أن تصبح معياراً للتمييز بين الصديق - العدو من خلال النطاق السياسي نفسه!، إذ أن هذا الأخير قد يجعل أيّاً من هذه التمييزيات تصبح سياسية لكن هذا لا يعني أن التمييز السياسي قد يبني على معيار الخير - الشر أو النافع - الضار، بل تتحول طبيعة أي تميز من هؤلاء إلي التميز بين الصديق - العدو من خلال كون النطاق السياسي هو النطاق المركزي!<sup>١٥</sup>، ومع ما في هذه التعريفات من غموض إلا ان شميت يجمل كل هذا من خلال القول بأن السياسي بين الصديق - العدو.

إلي الآن لا تبدو أيّاً من هذه التعريفات والخصائص لما هو "سياسي" كاشفة عن معناه، أو بالأحرى تبدو كأنها نسبية تماماً، فالأخلاقي / الديني / الاقتصادي نطاقات هامشية لا تحدد معنى السياسي، لكنها يمكن أن تحدد ذلك!، والتعريف القائل بأن السياسي هو التميز بين الصديق - العدو لا يجيب عن سؤال كيف نفرق بينهما، فالشرير أخلاقياً قد يصبح عدواً في أيام الثلاثاء والخميس وربما يكون صديقاً في أيام الأحد والجمعة، والمقصود: أنه مع كل هذا الإسهاب في تعريف السياسي؛ فإنه يبدو غير واضح المعالم يحمل الشيء ونقيضه، أو ربما تكون هذه النسبية - ظاهرياً - هي المعيار؛ إذ يكون الثابت هو التغير، وحتى لا يبدو هذا الحديث عامل تشتيت أو محض هراء فإن ما أقصده أنه ثمة ذات / كيان / وحده تكون هي "الثابت" والذي يتغير من حوله كل شيء وفقاً لماهيته، يستدعي هذا أن نتحدث عن الدولة.

"إن الدولة هي الكيان الوحيد القادر على التمييز بين العدو - الصديق، ومن ثم فهي الوحيدة التي تملك الحق في مطالبة المواطنين بحياتهم"<sup>١٦</sup>، ما أحاول طرحه هنا هو القول بأن "السياسي" ليس له مآل إلا

<sup>١٣</sup> المرجع السابق، ص ١٧، في مقدمة سترونج

<sup>١٤</sup> المرجع السابق / ص ٢٧

<sup>١٥</sup> المرجع السابق، ص ٣٦

<sup>١٦</sup> مقدمة شواب في كتاب "اللاهوت السياسي"، ص ١.

الدويان داخل الدولة أو أن يتماهى معها في أحسن الأحوال بحيث يفقد ما يمكن أن يجعله مميزًا بل أن "السياسي" بخصائصه التي ذكرت قبل قليل لا يمكن أن يوجد أو يُتصور إلا من خلال الدولة وليس حديث شواب الآنف كافيًا للتدليل علي ذلك، لذا فلنمض خطوة أخرى للبرهنة علي ذلك من خلال العلاقة العضوية التي تربط السياسي ( تميز الصديق - العدو) بالحرب "فعال الذي لا يحمل إمكانية الحرب وتقصي منه هذه الإمكانية تمامًا هو عالم لا ينطوي علي تميز الصديق - العدو وبالتالي فهو عالم بلا سياسة " <sup>١٧</sup>، إذًا فإن مجال تحقيق "السياسي" هو الحرب بين "الدول"، يبدو القول بالتمايز بين "السياسي" والدولة هشاً هنا وهذا هو ما التقط خيطه ليو شتراوس في تعليقه علي "مفهوم السياسي" إذ يقول أن " تأييد/ تأكيد شमित علي مفهوم السياسي هو تأكيد علي مفهوم الدولة " <sup>١٨</sup>.

ربما يبدو هنا القول بدويان السياسي داخل الدولة أوجه من القول بالتمايز، لكن تبقى النسبية المتعلقة بالمعيار / التميز وتبقي الدولة باعتبارها الثابت الوحيد أمرًا ليس مبررًا بعد \*، ولذلك فلننظر في دويان آخر وهو دويان معني الوجود الإنساني داخل الدولة أو كون الدولة هي التي تحدد معني الوجود الإنساني <sup>١٩</sup> وبحسب شमित فإن هذه الخاصية للدولة هي التي تعطي الحياة معني وتجعل المطالبة بالتضحية بالنفس وقتل الآخر = إمكانية قائمة وهو ما لا يوفره أي كيان آخر غير الدولة <sup>٢٠</sup>، وإن كان هذا الربط بين السياسي / الدولة ومعني الوجود الإنساني قد يعتره بعض الشك ؛ لأن شमित يأبى إلا أن يبدده " طالما وجد هذا التميز السياسي فسيبقي هو عامل الحسم الإنساني، وسيبقي كذلك صاحب السيادة فيما يخص القرار في الأوضاع الحرجة وكذلك في الاستثناء " <sup>٢١</sup>، هذا الربط بين الوجود الإنساني والدولة - المستعاض عنها هنا بالسيادة- والسياسي يبدو جليًا، فالسياسي تطابق مع الدولة والأخيرة هي مناط تحديد الوجود الإنساني، إذًا هل كون الدولة هي المحدد لماهية الوجود الإنساني كفيلاً للتبرير علي كونها هي الثابت ؟.

من المهم أن نشير هنا إلى أن ما نفعله في هذا المبحث فيما يخص السيادة هو تناولها بشكل غير نقدي بما يتلائم مع توضيح رأي شमित - بينما في المبحث التالي سيختلف الأمر - ووضعه في مقابلة مع

**The Concept of Political.P35 <sup>١٧</sup>**

<sup>١٨</sup> المرجع السابق، ص ١١٨

\* سنظر إلي هذه النقطة من زاوية مختلف في المبحث التالي بحسب طبيعة كل فصل.

<sup>١٩</sup> مقدمة ستروج في كتاب "مفهوم السياسي"، ص ١٨

<sup>٢٠</sup> المرجع السابق، ص ٣٥

<sup>٢١</sup> السابق ٣٨

مفهوم مع تصور الليبرالية - كما يراها شميت - عن نفس الموضوعات، نُكمل، " إن الدولة هي النقطة النهائية التي تتوقف عندها الإحالة، تلك الإحالة التي تشكل جوهر القانون / الفقه، يمكنها عند هذه النقطة أن تتوقف ... هذه النقطة هي التي تشكل النظام الذي لا يشتق من غيره، فهو نظام يبدأ من أعلى"<sup>٢٢</sup>، تبدو الدولة من وجهه نظر شميت علي أنها النقطة النهائية التي يستند إليها كل شيء ولا تسند هي إلي شيء فهي مبررة بذاتها ولذاتها.

وحتى تكتمل الصورة في مواجهه الليبرالية ربما يكون من المفيد أن ننظر إلي شميت وهو يشتبك مع فكرة العقد الاجتماعي باعتبارها المساحة التي تختص بالنظر في المبرر لوجود الدولة وشرعيتها، لم يكتف شميت بالاشتباك مع العقد الاجتماعي من الخارج فقط بل إنه بفعل ذلك من داخل فكرة العقد نفسها، إذ إن شميت يعود إلي هوبز وهو يري أن هناك ما يمكن أن نسميه إقترابين لفهم الدولة الأول هو العقد الاجتماعي والنظرية الجماعية\* والثاني هو اقتراب السيادة، الأول يجعل الدولة تنشأ من خلال الأفراد / المجتمع وتكتسب شرعيتها من خلالهم بينما الثاني يجعل الدولة مبررة بذاتها.

ولننظر الآن في إشتباك شميت مع "العقد الاجتماعي" من داخله، يري سترونج في تصديره لكتاب "اللاهوت السياسي": " أن شميت كان متناقضاً في تناوله لكل من لوك وهوبز إذ ينتقد شميت لوك في قوله "أن القانون يمنح السلطة" لكنه لا يحدد لمن هي السلطة بينما يتحاشي شميت مثل هذه المناقشة عندما يتناول هوبز بحسب سترونج ومن ثم فقد كان شميت متناقضاً<sup>٢٣</sup>، لكن الأمر ربما ليس كما يبدو ؛ إذ إن شميت يدرك مآل تنظير هوبز فصحيح أن المجتمع / الأفراد ربما يكونوا هم من صنعوا الدولة لكنهم فعلوا ذلك مرة واحدة وإلي الأبد وأصبحت الدولة بما هي آلة تتحرك بمفردها دون الرجوع لأحد وفق منطقها الخاص والمستقل، لذلك فإن شميت عندما يعود إلي لأحد مفكري العقد الاجتماعي فهو دائماً هوبز ليفيathan لا روسو الإرادة العامة، إذ ان "مفهوم الإرادة العامة لدي روسو تشكل بطريقة تجعله متطابق مع مفهوم صاحب السيادة، مما يعني أن الشعب / المواطنين قد أصبحوا هم أصحاب السيادة"<sup>٢٤</sup>.

<sup>٢٢</sup> Carl Schmitt political theology four chapters concept of sovereignty.p19

<sup>٢٣</sup> Carl Schmitt political theology four chapters concept of sovereignty. p 19. in strong foreword

\*هذه هي الترجمة التي استطعت الوصول لها لمفردة association

<sup>٢٤</sup> Carl Schmitt. Political theology four chapters concept of sovereignty. p 48.



ويتقاطع هذا أيضاً مع نقد وتحليل شملت لنظرية الجماعية كإقتراب لتحديد طبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة وتحديد معني هذه الأخيرة فمن خلال هذه النظرية "تصبح الدولة مجرد جماعة أو رابطة مساوية لمختلف الجماعات والروابط الأخرى" <sup>٢٥</sup>، ليس هذا فحسب بل إن "تبني هذه النظرية وليس نظرية السيادة للإقتراب من مفهوم الدولة، يجعل التدايمات الديمقراطية - عن حق - أمراً لا مفر منه" <sup>٢٦</sup>، في هذا الاقتباس الأخير يمكن أن نضع هوزاليفيathan محل نظرية السيادة وروسو الإرادة العامة محل نظرية الجماعية وسوف نخرج بنفس النتيجة، إذ يري شميت - محقاً - أن التعددية نتاج نظرية الجماعية <sup>٢٧</sup> " والتعددية بُنيت علي تفكيك السيادة" <sup>٢٨</sup>، وهو ما لا يمكن ان يقبل به شميت فدولته / الدولة الحديثة تُبني علي مفهوم السيادة لا العقد.

وحتى نُكمل الحجج النظرية التي تجعل الدولة مبررة بذاتها / نقطة الإحالة النهائية = يجب أن نلتفت إلي التناقض الذي يراه بين الشرعية والمشروعية <sup>٢٩</sup>، وهو تسلسل منطقي للغاية فإذا كنا نستند إلي السيادة ونري الدولة باعتبارها آلة تتحرك بمفردها ؛ فإن المجتمع سوف يتم دمجها بقوة داخل هذه الآلة <sup>٣٠</sup> "وبموجب القوة - التي تمتلكها الدولة - علي حياة الأفراد ؛ فإن المجتمع السياسي / الدولة تتجاوز كل الروابط والمجتمعات الأخرى" <sup>٣١</sup>، ولكل ما تقدم فإن شرعية الدولة تستمد من ذاتها بغض النظر عن أي رابط يشدها إلي المواطنين.

هذا الفهم لما يعنيه السياسي / الدولة الذي يركز علي السيادة لا العقد والسلطة النهائية الفردية لا النقاش وكذلك إنفرادها بتحديد معني الوجود الإنساني ؛ يجعل النقد الذي يوجهه شميت لليبرالية يتضح من حيث هي "السياسية / تفكك السياسي" إذ إن "معادلة الدولة = السياسية تصبح خاطئة عندما تتداخل وتختلط الدولة والمجتمع كلا منهما بالآخر" <sup>٣٢</sup>، وبما ان الدولة كذلك هي التي تحدد معني الوجود الإنساني ؛ فإن الليبرالية التي يغيب عنها هذه الدولة هي لا إنسانية " أن حرب كهذه هي حرب لا إنسانية

<sup>٢٥</sup> The Concept of Political.P25

<sup>٢٦</sup> المرجع السابق، ص ٢٥

<sup>٢٧</sup> المرجع السابق، ص ٤٤

<sup>٢٨</sup> المرجع السابق، ص ٤٠

<sup>٢٩</sup> أنظر تصدير سترونج في "مفهوم السياسي"، ص ١٩

<sup>٣٠</sup> The Concept of Political.P25

<sup>٣١</sup> المرجع السابق، ص ٤٧

<sup>٣٢</sup> المرجع السابق، ص ٢٢

لأنها - ومن خلال تجاوز الإطار السياسي، تقوم علي ( الحط) من مكانة العدو الي تميز أخلاقي - لاسياسي - "٣٣"، فنقد شमित لليبرالية يستند بشكل أساسي علي تصور معني لمفهوم الدولة لديه وتصور عن الدولة الليبرالية يرفضه فكما ينقد شमित "لاسياسية" ولا إنسانية الليبرالية ينتقد كذلك الفردانية / حرية الأفراد\* من خلال مفهوم الدولة أيضاً فالفردانية" لا يمكنها أبداً بمفردها أن تنتج نظرية إيجابية حول الدولة، الحكومة، السياسة" ٣٤.

إذن فإن المفهوم الرئيسي لدينا هو مفهوم الدولة فهو الذي يعين السياسي والإنساني، وهو الذي يرسم للمجتمع حدوده ومنتهاه، والمفهوم الليبرالي - بحسب شमित - للدولة الذي يستند إلي العقد الاجتماعي والإرادة العامة / مجتمع مدني / تمثيل شعبي برلماني.. وبكلمة واحدة مفهوم يستند إلي الإرادة الشعبية هو مفهوم يقف علي النقيض من تنظير شमित وبالتالي فهو عرضه لنقده.

في هذا المبحث حاولت أن أوضح بناء شमित المفاهيمي المعرفي في حدود فهمي، بدءاً من تماهي العلاقة بين الدولة والسياسي ؛ إذ يدوب الثاني في الأول، مروراً بعلاقة شमित بالعقد الاجتماعي، وإنهاءً باستخدام هذا البناء لفهم نقد شमित لليبرالية، ولكي نعود إلي سؤال البحث الرئيسي نقول: هل يقدم شमित إذاً طرحاً مختلفاً عن الطرح الحداثي الليبرالي بحيث يقف متناقضاً معه، الجواب لدي شमित وربما لدي الليبرالية أيضاً بنعم، ولكن هل كان شमित محقاً في تصوره عن ماهية الليبرالية الديمقراطية؟، نقد شमित يرتكز علي أمرين: مفهوم الدولة وتداعياته من جانب، ومن جانب آخر: مفهوم الحياد إذ يري شमित الليبرالية محايدة بسبب نطاقها المركزي الإقتصادي وبسبب ما يسميه عصر التقانه الذي تدشنه، المبحث الثاني والثالث يحاولنا النظر في الأمرين علي التوالي، ولنختتم هذا المبحث بما يبدو بادرة تناقض في نقد شमित لليبرالية " فحتي الأنظمة (اللاسياسية) تسيير وتخدم تميز الصديق - العدو، إن أحداً لا يمكنه ان يهرب من المنطق السياسي "٣٥، يضيف ليو شتراوس في تعليقه "إن السياسي بالنسبة لشमित مصير، لا يمكن الهرب منه"٣٦، إن هذان الإقتباسان يدعوانا إلي الحديث عن بينة الدولة الحديثة.

٣٣ المرجع السابق.ص ٣٦

\* هذه هي الترجمة التي تمكنت من الوصول إليها لمفردة **individualism**

٣٤ المرجع السابق.ص ٧٠

٣٥ المرجع السابق.ص ٧٩

٣٦ المرجع السابق.ص ١١٠

## المبحث الثاني:

### الدولة الحديثة بين شميت والليبرالية

ما أسعي إليه خلال هذا المبحث هو تحليل ونقد مفهوم الدولة لدى شميت / الدولة الحديثة وبيان أن ما نُظِرَ له حول الدولة لهُو تعبير عن الدولة علي إطلاقها\* وليس تنظير من بين عدة تنظيرات أخرى، بمعنى آخر: إن نظرية شميت حول الدولة هي كشف عن ماهية الدولة الحديثة أكثر منها تأييد لنمط معين للدولة، وكاتب هذه السطور يرى بأن نموذج الحلول يمكن أن يفكك شيئاً ليس بالهين فيما يخص مفهوم الدولة تحديداً السيادة وما يستتبعه ذلك من إعادة رسم الشئيات كالدولة في مقابل المجتمع وغيرها، ومن الجيد: أن شميت الذي ينظر حول الدولة لديه نزوع حلولي - أو هكذا أزع - فحق بذلك ان يكون نموذجاً لفهم الدولة الحديثة، ويمكن أن نرى الدلالة الرمزية التي تكمن خلف تخصيص شميت كتابه "اللاهوت" للحديث عن "السيادة"، فعلى طريقة ما أجمع "اللاهوت" وعلمنة إلا وكان الحلول ثالثهما سار شميت ولم يكن إستثناءً من هذا، إلا أن هذا المبحث لا يستند إلي نموذج الحلول فقط بل يستند إلي غيره كما سيتضح.

الإمساك بتعريف جامع مانع في حقل العلوم الاجتماعية ليس سوي سراب يتخيله باحث كسول لا يجد في هذه المرونة متعة فيهرب منها إلي هذا السراب، وبالطبع فإن "الحدائث" ليست خارج هذا القاعدة، ولكن حسبنا ان نجد بعض السمات العامة التي تمكنا أن نبين شيئاً ما عليها، وفيما يخص الحدائث ؛ فإن هذه السمة أو إحدي السمات هي "إعلان القطيعة مع العصر القروسطي" يبدو هذا شائعاً في كثير من الأدبيات وهذه السمة لسيت تفيد في شيء ما إلا إذا بدأنا نشك بها - أو إن شئنا الدقة فإن هذه السمة لا تفيدنا

إلا إذا حاولنا فهمها بشكل معكوس - إذ ان إفتراض القطيعة يعني وجود عالم من التصورات والتحييزات نقطع معه، ولأن الإنسان لا يبني في فراغ ؛ فإن طريق الحدائثة إلي هذه القطيعة قد تم من خلال قلب عالم اللاهوت وكامل عصر ما قبل الحدائثة رأساً علي عقب، فبدلاً من الإله المتجاوز صرنا نتحدث عن الحلول وعضواً عن الكنيسة نشأت الدولة والأخوة الدينية تحولت إلي المواطنة وأخيراً "تطور" العبيد الأفتنان الي مستهلكين، وعليه "فبدون مفهوم العلمنة لا يمكننا ان نفهم القرون الأخير من تاريخنا"<sup>٣٧</sup>.

"إن خط التطور الحقيقي والهام بلا شك سيكون كالتالي: إن كل المفاهيم المتعالية / المتجاوزة لن تصبح ذات قيمة بالنسبة الي المثقفين الذين لن يرضيهم إلا درجات أعلي من وحدة الوجود / الحلول أو اللامبالاة الوضعية تجاه أي ميتافيزيقا / تجاوز، إذ سوف تقوم الفلسفة اللزومية \ الحلولية - والتي وجدت أهم نظريتها مع هيجل - بدفع الإله داخل العالم بحيث تسمح {للدولة} و{القانون} أن يبنثقا من خلال الحلول " <sup>٣٨</sup>، وإذا كان شमित هنا يقدم رصدًا لمراحل التطور الفلسفي إلا أنه ينتمي إلي أولئك المتتورين الذين لا يرضون إلا بالحلول من خلال علمنة اللاهوت خصوصا في يتعلق بالدولة فبحسب شमित نري "أن كل المفاهيم الأساسية في النظرية السياسية الحديثة حول الدولة ليست في الواقع أكثر من مفاهيم لاهوتية معلمنة، حيث يتحول الله صاحب القدرة الكلية الي المشرع القادر علي كل شيء " <sup>٣٩</sup>، يبدو شमित هنا حلوليًا بامتياز كما أن سترونج في تصديره لكتاب "مفهوم السياسي" يري أنه يجب ان نلحظ ان" صاحب السيادة يشير فقط إلي نفسه " <sup>٤٠</sup> والطريف هنا أن سترونج أراد ان ينفي عن السيد كونه إلهًا ؛ فأثبتته، فأني منظومة حلولية تنهض بنفي ثنائية العالم والإكتفاء فقط بالإشارة إلي ذاتها " بحيث يتم إختزال الواقع ولا يتم الإشارة إلي أي عالم آخر " <sup>٤١</sup>، وعليه: فإن الوحدة السياسية / الدولة موضع الحلول وبسبب طبيعتها تكون هي الوحدة صاحبة القرار بغض النظر عن المصدر الذي تشتق منه مكانتها <sup>٤٢</sup>، ويمكننا ان نجد ما يدلل علي ذلك في لحظة أشبه ما تكون بلحظة ناماذجية في الإقتباس الذي

\* يجب الإحتراز من هذا التعميم إذ انه ينطبق علي التشكيل الحضاري الغربي أكثر من غيره، فمفاهيم كالدولة الحديثة وحالة الإستثناء والتشؤ والإغتراب والإستهلاكية وكذا الإقطاعية والرأسمالية، لا تنطبق كلها علي الواقع العربي بنفس الدرجة إذ ان الواقع الإجتماعي التاريخي وكذا الثقافي يجعل هذه المفاهيم كلها بحاجة إلي التمهيص والتطوير حتي تكون مفسرة في سياقات غير سياقات النشئة التي برزت فيها.

<sup>٣٧</sup> Carl Schmitt. Political theology four chapters concept of sovereignty. p 2

<sup>٣٨</sup> المرجع السابق. ص ٥٠

<sup>٣٩</sup> المرجع السابق. ص ٤٢

<sup>٤٠</sup> أنظر تصدير سترونج في "مفهوم السياسي" ص ١٥

<sup>٤١</sup> عبدالوهاب المسيري، اللغة والمجاز بين التوحيد ووحدة الوجود، ص ٢٢٤

<sup>٤٢</sup> The Concept of Political

إستخدمناه في المبحث السابق " إن الدولة هي النقطة النهائية التي تتوقف عندها الإحالة، تلك الإحالة التي تشكل جوهر القانون / الفقه، يمكنها عند هذه النقطة ان تتوقف"<sup>٤٣</sup>.

إذن إذا كان شमित لديه نزوع حلولي فما دلالاته وأهميته؟، تكمن الدلالة في الوضعية الجديدة التي سوف تتخذها الثنائيات المختلفة الدولة - المجتمع، الشمولية - الحرية، الشرعية - المشروعية، وما يعيننا الآن: هي تلك الأخيره فمن خلال هذه الرؤية الجديدة للعالم فإنه سيتم "إلغاء كل المفاهيم المتجاوزة ويتولد عن هذا مفهوم جديد للشرعية"<sup>٤٤</sup>، ماهو هذا الشكل الجديد يجب شमित سريعاً "إن وجود الدولة دليل علي تفوقها علي صحة القاعدة القانونية نفسها"<sup>٤٥</sup>، وإذا وضعنا هذا إلي جانب كل ما سبق فيما يخص وضع الدولة في هذا النموذج المعرفي سنخلص إلي ان الدولة تسبق القانون؛ إذ يأتي القانون في المرتبه الثانية بعد الدولة بل هي مصدر شرعيته، وعلاقة ذلك بثنائية الشرعية - الشروعية هوانها ببساطة "تلغيها" إذ لا يوجد عقد ما بين الدولة والمواطن، والقانون لا يعبر عن إرادة شعبية بقدر ما يعبر عن إرادة الدولة / صاحب السيادة، وعليه: فان السؤال حول ما هو شرعي وماليس بذلك غير ذي محل، فالدولة مرجعية ذاتها وهي التي تصبغ المعنى علي ما عداها، هذا عن أحد **دلالات** النزوع الحلولي وعلاقته بالسيادة.

**ماذا عن الأهمية إذن، السيادة، أو القدرة علي تفسير مفهوم السيادة** فثمة اقترابات عدة حاولت أن تفسر ماهية هذا المفهوم وأبعاده بما فيها العقد الإجتماعي نفسه\*، فإذا ما وصفنا الحداثة باعتبارها علمنة لعصر اللاهوت إلي جانب قراءة شमित بإعتباره نموذج لهذه العلمنة - في النظرية السياسية- وأضفنا إليها ان الدولة الحديثة هي التي تحتكر تعريف ما هو خير او شر وكذا ما هو شرعي وما هو لا شرعي، إذ تفعل ذلك من خلال "القانون" والأهم انها "تقف خارج حيز القانون" - سنأتي إلي هذا عند تحليل حالة الإستثناء- إذا وضعنا كل هذه الأمور جنباً إلي جنب سنجد انفسنا امام المفهوم الأم "السيادة" وليس لنموذج الحلول أهمية إلا فيما يتعلق بالكشف عن ذاكرة هذا المفهوم والأركيولوجيا الخاصة به - إن جاز التعبير - وعليه نمسك طرف الخيط لنفهم باقي التدايعات، إن مفهوم السيادة الذي نتحدث عنه هنا هو

<sup>٤٣</sup> political theology four chapters concept of sovereignty.p19

<sup>٤٤</sup> المرجع السابق.ص ٥١

<sup>٤٥</sup> المرجع السابق.ص ١٢

\* يبدو هنا مفهوم السيادة ذو قدرة تفسيرية أعلي من مفهوم العقد الاجتماعي، حتي يصح شमित ليبراليا، والليبرالية شميتية.

المفهوم علي إطلاقه ويمكن أهمية ذلك في أنه علي هذا النحو ينسف أي فكرة حول التعاقد، فهو ينطبق علي الدول الليبرالية الديمقراطية كذلك إذ هل يمكن ان يرجع أي مواطنين علي عقدهم مع الدولة؟! إن سؤال كهذا يجيب أن يمحي لنضع مكانه "السيادة" !، وهذا ما يجعل البحث حول السيادة ليس بحثًا قانونيًا حول طبيعة العقد بل بحثًا حول الهيمنة وطرق الإخضاع ووسائلها<sup>٤٦</sup>.

ما فعلناه في هذا المبحث إلي الآن هو محاول بيان النزوع الحلولي لدي شमित، ثم الإمساك بأركيولوجيا السيادة ومحاولة توضيح سمات عامة للدولة الحديثة / صاحب السيادة بحيث تكون عابرة للأيدولوجيات والمناورة التي نحاول تحقيقها هي نجعل شमित "الرجعي" يكشف معني الدولة الحديثة التي هي حاضرة في "الليبرالية الديمقراطية" شأنها شأن أي دولة حديثة، لكن هذا الزعم بإطلاق معني الدولة الحديثة لا يزال غير مكتمل ويمكن هنا أن نكتفي بالإحالة إلي الفصل الأول من من أطروحة جورجيو أغامبين "حالة الإستثناء" الذي يحاول فيه البرهنة علي كون حالة الإستثناء هي نموذج للحكم حتي داخل الدول "الديمقراطية الليبرالية"<sup>٤٧</sup>، إذ يفعل أغامبين ذلك من خلال عرض تاريخي يكشف فيه تغول السلطة التنفيذية علي غيرها من السلطات مما يجعلنا بإزاء "حكم الدولة لا القانون".

لكني أود ان أضيف هنا إقتراب آخر حتي نبرهن علي أننا طوال الوقت بإزاء "حكم الدولة لا القانون"، هذا الإقتراب هو الخاص بمفهوم السياسية الحيوية لميشيل فوكو إذ تعمل السلطة الحديثة علي ضبط الجسد وخلق ذات سياسية تستبطن بنية "طاعة" علي مستوي الوعي والعقل وعلي مستوي الواقع وهندسته مما يجعلنا بإزاء "إنتاج مواطنين"، ما أهمية ذلك إذا وما الذي يضيفه؟ أهميته تكمن في أنه حتي لو قلنا بأن ثمة انفصال بين السلطات مما يجعلنا بإزاء حكم القانون وسيادة شعبية لا حكم الدولة وسيادتها، حتي لو قلنا بذلك فإن هذا لا يهدم فكرة سيادة الدولة الحديثة إذ ان ما نظنه سيادة شعبية تعبر عن نفسها من خلال سلطة تشريعية ليس إلا مؤسسات تجتمع فيها الذوات المُشكلة وفق السياسية الحيوية المذكورة آنفا، فثمة حُطة بغض النظر عن الوجوه، هذه الحلقة المفرغة تستمر في حالتها تلك في مقابل هيمنة مفهوم "صاحب السيادة".

<sup>٤٦</sup> ميشيل فوكو، يجب الدفاع عن المجتمع، ص ٥٦.

<sup>٤٧</sup> والإكتفاء هنا سيكون مرده إلي ان تلك الحالة تكشف مفهوم سيادة الدولة في مقابل نسف سيادة الشعب، إذ تتجلي هذه الحالة بإعتبارها جوهر

الدولة الحديثة، أنظر ص ١٣ في [political theology four chapters concept of sovereignty](#).

يري شميت ان الدولة وسيادتها ليست صيغة لاهوتية معلنة فقط لان الإله تحول إلي المشرع ولكن بسبب "البنية التي يعمل بها نظامها"<sup>٤٨</sup>، أحد أهم ركائز هذه البنية هو "القانون" إذ ان هذه البنية المكونة من لاهوت / علمنة / سيادة / شرعية / قانون تتجلي وتتشابك من خلال ما يسمي بـ"حالة الإستثناء" بحسبانها اللحظة التي يصبح فيها اللامعاري معياري في إشارة هامة إلي مركز السيادة الذي يفسر هذا التناقض، إذ أنه لا يمكن فهم هذا التناقض "علي المستوي القانوني، حيث تتخذ حالة الإستثناء شكلا قانونيا لما لا يمكن أن يكون قانونيًا"<sup>٤٩</sup>.

إن السؤال الذي ننطلق منه فيما يخص حالة الإستثناء ومصدر كونها مثيرة للبحث هو كونها تدور حول: إمكانية خلق فضاء لا معياري داخل القانون، وكيف يمكن جعل اللاقانوني قانوني، وبلا شك فإن الموكل إليه هذه المهمة هي نظرية السيادة هذه الأخيرة التي تخلق من رحم "اللاهوت السياسي / الحلول" لذلك فإن حالة الإستثناء يمكن أن تعتبر تنظيرًا حول السيادة<sup>٥٠</sup>، ولنلاحظ هنا حالة السيولة والنسبية؛ إذ ان الحدود الفاصلة بين اللامعاري والمعياري تبدو مبهمة شأنها شأن التميز بين الصديق - عدو، يمكننا ان نري في هذه النسبية مظهر / رمزية حلوية فبفضل الدولة موضع الحلول والتي تتجلي في حالة الإستثناء نجد أنفسنا بإزاء حالة من "رقص الدوال" إذ لم يعد يشير القانون الي مجموعة قواعد محددة سلفًا بمعني: أن القانون قد أصبح دالا بلا مدلول واضح أو في أحسن الأحوال مدلول "متراقص" والأمر نفسه ينطبق علي طبيعة التميز بين العدو - الصديق\*، إذ إن كل شيء يتمحور حول كيان هو مرجعية ذاته ولننظر الآن في دلالة حالة الاستثناء فيما يخص الدولة / السيادة.

"إن كل القوانين هي قوانين ظرفية"<sup>٥١</sup>، مع إصرار شميت علي عدم تحديد قواعد مسبقة تمكّنًا

<sup>٤٨</sup> المرجع السابق. ص ٣٦

<sup>٤٩</sup> جورجيو أغامبين. حالة الإستثناء. ص ٤٢

<sup>٥٠</sup> المرجع السابق. ص ١٠٠

\* ثمة إشارة منهجية ربما يكون مناسباً ذكرها هنا، ما يجعلني مهتم "بالبنية" كمنهج هو كونها ليست متجسدة ملموسة في هياكل ومؤسسات كما انها ليست خفية مجازية، بل إنها تتموضع داخل أي نسق بشكل يجعلها في حالة بين هذا وذاك، أي أنها تتموضع بحيث تكون مساوية "للمعني" داخل النسق وما دامت ماهيتها علي ما هي عليه فإن طريق معرفتها يمر عبر "الرمز"، وفي حالتنا فإن "رقص الدوال" هذا يعد رمزا هاما علي الحلول الكامن داخل النسق موضع التحليل، إذ ان المعني الذي يحفظ العلاقة بين الدال والمدلول يتأسس من خلال كونه -أي المعني \ اللوغوس\ المركز- متجاوزا للذات أي ان المسافة حاضرة بين الذات والمركز وهذا ما لا يوجد في النسق الحلولي إذ يحل المركز في العالم وتلاشي المسافة المؤسسة للمعني والحفاظة لعلاقة الدال بالمدلول، وسأقوم في موضع آخر بتوسيع دائرة "الرمزية" تلك لنعود بها الي الافتراض الرئيسي للبحث المتعلق بماهية الحدائة.

من معرفة ما هو "الواقع / القاعدة" يتحول الواقع / القاعدة إلى الإستثناء<sup>٥٢</sup>، ولنصف إلي هذا أن صاحب السيادة الذي يختص بقرار الإستثناء " وعلي الرغم من كون يقع خارج النظام القانوني، لكنه ينتمي إليه في الوقت عينه، وينبع هذا التناقض من كونه صاحب القرار بتعليق القانون بأكمله"<sup>٥٣</sup>، ولكي لا تبدو الأمور مشوشة وغير واضحة ؛ نقول: إن فهم علاقة الإستثناء بالسيادة ودلالة الأولي علي الثانية يتولد من فهم علاقة الداخل بالخارج بالدولة / صاحب السيادة تقوم بإصدار القوانين فهو ينتمي إليه من جهه، ومن جهه أخرى هو الذي يملك تعليق هذا القانون وهذه الإمكانية تجعله أعلي من القانون بحيث لا ينتمي إليه.

لماذا يشغل صاحب السيادة / الدولة نفسه بهذه العلاقة المركبة إذن؟، تكمن الإجابة في أنه لا يمكن أن يسمح بوجود سلطة أعلى منه، فحاجة المجتمع للقانون من أجل إدراته أمراً لا شك فيه ومن ثم فإن المناورة تكمن في أن يُضمن القانون حالة اللامعيارية / حالة الاستثناء بحيث تحتفظ بنية القانون الكامنة بمفهوم السيادة لذلك تبدو حالة الاستثناء ذات "أهمية إستراتيجية كبيرة للنظام القانوني ولذا لا ينبغي ان يفلت منها مهما كان الثمن"<sup>٥٤</sup>؛ إذ ان التماهي بين السيد والقانون يجسد محاولة غرضها الحفاظ علي لا معيارية صاحب السيادة، إضافة إلي فرض علاقته الجوهرية بالنظام القانوني في الوقت نفسه<sup>٥٥</sup>.

ما الذي يستتبع حالة الإستثناء وكيف يمكن لها ان تنسف فكرة الشرعية المستندة إلي عقد، إن حالة الإستثناء تفعل ذلك من خلال بيان الأصل الذي تستند إليه وجود الدولة، ففي حالة الإستثناء ثمة سؤال واحد فقط يجب ان يجاب عليه "من أين يكتسب القانون قوته؟"<sup>٥٦</sup> إذ أنه معلق.

من الجيد هنا ان نستدعي محور الجدل الذي دار بين والتر بنيامين وكارل شميت والذي حلله أغامبين، إذ يري الأول ان حالة الاستثناء تقع خارج القانون لذا فهي حالة عنف محض، بينما شميت يري بأنها حالة قوة شرعية<sup>٥٧</sup> إذ ان حالة الاستثناء مدرجة داخل القانون وهو ما فككه اغامبين ليعرض له بصفته حالة قوة بلا قانون، واللافت في هذا الجدل اننا في حالة الإستثناء نكون بإزاء محض قوة وهذا ما يكسب القانون

<sup>٥٢</sup> المرجع السابق. انظر تصدير سترونج ص ١٥

<sup>٥٣</sup> المرجع السابق. ص ٧

<sup>٥٤</sup> جورجيو أغامبين. حالة الإستثناء. ص ١٢٧

<sup>٥٥</sup> المرجع السابق. ص ١٦٣

<sup>٥٦</sup> political theology four chapters concept of sovereignty p14

<sup>٥٧</sup> جورجيو اغامبين. حالة الإستثناء. ص ١٣٤



شرعية، فهي تتوقف علي قوة العنف إذ أنه "حينما تغدو في حالة الاستثناء هي القاعدة يتحول النظام القانوني والسياسي إلي آلة قاتلة"<sup>٥٨</sup>،

لذلك يري أغامبين - عن حق - أن حالة الإستثناء هي فضاء لامعيارى "مثار إهتمام فيه قوة قانون بلا قانون لذلك يجب ان تكتب قوة قانون"<sup>٥٩</sup>.

أود ان أختتم هذا المبحث بثلاث ملاحظات

ربما تجعل الصورة الكلية أوضح بعض الشيء وبعيداً عن التفاصيل:

**الملاحظة الأولى:** هي أننا إذا كنا مخلوقات لإله مفارق لهذا العالم يشكل مصدرا للقداسة وبالتالي القانون؛ فإن حالة الإستثناء باعتبارها تعليقا للقانون - القانون بمعناه العام أي المعيار الذي نحتكم إليه - تصبح كارثة علي حد وصف بنيامين إذ تصبح أمام فضاء عارى من أي معيار او مرجعية إلا القوة<sup>٦٠</sup>، بينما في في المنظومات الحلولية التي يتماهي في صاحب السيادة مع الإله تصبح حالة الإستثناء عبارة عن "معجزة دينية"<sup>٦١</sup> بل ربما تتحول إلي طقس إحتفالي بتجلي صاحب السيادة ولا تشكل هذه الحالة قلعا إلا لأولئك الذين الواقعين خارج أطار المنظومة الحلولية.

**الملاحظة الثانية:** إلام نهدف من وراء القانون يفترض أن القانون يحقق قيمة أعلى منه ولنقل أنها قيمة العدل مثلاً، إذا ثمة مستويين القيمة والقانون، الغاية والوسيلة، لكن تلك الشائبة تنمحي بفضل العلاقة التي تربط القانون بالدولة الحداثية، وهي علاقة بدأت مع أولي بذور الحداثة أقصد هنا الدسترة، دسترة القيم والمثل وأسرها في نص زمي هذا الأسر الذي يسحب عالم المثل ويُذيبه في عالم الواقع ويانتفاء هذه المسافة نصبح أمام تنظيم مؤسسي يسمي الدولة تلك "التي لا تعرف - بفضل دستورها - إلا ذاتها"<sup>٦٢</sup>

<sup>٥٨</sup> المرجع السابق.ص ١٩٢

<sup>٥٩</sup> المرجع السابق.ص ١٠٥

<sup>٦٠</sup> المرجع السابق.ص ١٤٠

<sup>٦١</sup> political theology four chapters concept of sovereignty.p36

<sup>٦٢</sup> وائل حلاق.الدولة المستحيلة.ص ٧٤

وعليه: فإن هذا التنظيم يهدف للبقاء لا العدل، ففي ساحات القضاء لا يمكن لأحدنا ان يحيل إلي الحق والعدل كمثل يأخذ به "قاضي الدولة" أن المعترف به هنا فقط هو "القانون" وهنا تحديداً تتحول الوسيلة الي الغاية ؛ إذ أن "بنية القانون والنظام القضائي الحديث لا تخول أيًا من هذه الأنظمة أن تعمل خارج معايير الدولة القانونية، فخدمة الدولة هي غاية القضاة الأسمى بل إن عملهم لا يكتمل من دون إضفاء الشرعية علي قوانين الدولة بغض النظر عن ماهيتها"<sup>٦٣</sup>.

**الملحوظة الأخيرة:** وهي أنني حاولت إلي هنا أن أوضح بعض الشيء أن مفاهيم السيادة وحالة الإستثناء وتداعياتها هي مفاهيم عامة تستند إليها بل لا تقوم بدونها أي دولة حديثة، وإذا أقررنا بذلك فيسكون من الصعب أن نجد تمايزًا جوهريًا بين شميت "الرجعي" وبين "الليبرالية الديمقراطية" بل إن تنظير شميت يصبح نموذجًا ومدخلًا لفهم بنية الدولة التي تقوم عليها الليبرالية الديمقراطية وغيرها.

وختامًا، ما دلالة إنتماء كارل شميت والليبرالية لنفس نموذج الدولة الحديثة، هل يدل ذلك علي كون كلاهما ينتمي لنفس البوتقة...الحداثة؟، أغلب الظن أن الإجابة بنعم، أن الدولة الحديثة هي الآلة الكبرى التي اجتمعت فيها كبري تحيزات الحداثة تلك التي تدور حول الترشيد والتقدم ووحدة العلوم وغيرها، إذ إهتدت الدولة الحديثة بهذه التحيزات وأخذت تتحرك من أجل إعادة صياغة الواقع بما يتفق وهذه التحيزات، لذا فان الدولة الحديثة ليست فقط نتاج للحداثة بل هي أحد اهم الفواعل في إنزال الحداثة إلي الواقع إن لم تكن أهم فاعل علي الإطلاق<sup>٦٤</sup>.

<sup>٦٣</sup> المرجع السابق.ص ١٠١

<sup>٦٤</sup> أنظر الفصل الأول من.وائل حلاق.الدولة المستحيلة. وكذلك انظر.عبدالوهاب المسيري.العالم من منظور غربي، ص ١٦٠

## المبحث الثالث:

### الشمولية إرث حدائي

ما أسعي إليه في هذا المبحث هو النظر في احتمالية إلتقاء شميت والطرح الحدائي الليبرالي في منعطف آخر ألا وهو الشمولية، بطبيعة الحال لا يبشر رسل الحداثة الأوائل بهذا فمشروع الحداثة وعلي حد قول زيجمونت باومان وهيرماس "كان يهدف إلي إستبدال الخضوع الإنساني الجماعي والفردى لقوى خارجية باستقلال ذاتى جماعى وفردى، ومن ضمن ذلك إستقلال الأفراد إزاء الضغوط وأشكال القصر الخارجية التي يضعها الإنسان " <sup>٦٥</sup>، لكن المآل الذي آلت إليه الحداثة يبدو متناقضا مع هذا التصور هذا علي الرغم من ان البعض كان يدرك تحديداً ما هو الكامن داخل هذا المشروع إذ أن عقلانيته " لا تعني إزالة سيطرة الكنيسة بشكل نهائي علي مختلف شؤون الحياة، بل يعني بالأحرى استبدال القديم منها بشكل جديد من السيطرة، وهي تعني استبدال سلطه متراخية بأخرى تخترق كل ميادين الحياة العامة والخاصة" <sup>٦٦</sup>، فالشمولية إرث حدائي بتجليات وتنويعات مختلفة، ففي حين تبدو الدولة كنموذج عند شميت\* فإننا نحتاج إلي النظر إلي ماهية الشمولية لدي النسق الليبرالي.

ومن المهم أن نشير هنا إلي أن البحث عن نمط الشمولية الذي أفرزته الليبرالية هو بلا شك نقداً لها، لكن في الوقت عينه يمثل نقداً لتصوير شميت عن الليبرالية ونقده لها في بعض جوانبها إذ يراها شميت

<sup>٦٥</sup> هذا هو الفصل الثالث من كتاب "هل للأخلاق فرصة في عالم إستهلاكي". زيجمونت باومان. ترجمه د. سعد البازعي ونشره في أحد عشر مقالا في

جريدة الرياض تحت عنوان "الحرية في زمن الحداثة السائلة"

<sup>٦٦</sup> ماكس فيبر. الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. ص ١٧

وبسبب نطاقها المركزي الإقتصادي يراها أيديولوجيا "محايدة"<sup>٦٧</sup>، إذ أنها تعتمد بشكل أساسي علي التقنية تلك الأخيرة التي "لا يمكنها ان تفعل شيئاً أكثر من المساهمة في الحرب أو السلم، فهي متاحة بنفس القدر لكلاهما"<sup>٦٨</sup>، والأهم من ذلك إن شملت يراها تفكك "السياسي" وذلك بفضل عدة عوامل من ضمنها ما يخص التقنية ذلك لأنها "ليس بوسعها ان تطرح أسئلة سياسية أو أن تجيب علي مثل هكذا أسئلة، إذ إن منظورها لا يسمح"<sup>٦٩</sup>، ومن بين ما يسعى إليه هذا المبحث هو أن يوضح الدور الأيدلوجي والسياسي الذي تقوم به هذه التقنية والنزعة الإقتصادية المنسويين إلي الليبرالية.

ولنبداً من حيث توقفنا مع شملت تحديداً عند "وهم" كون التقنية وعالمها هو عالم محايد لا يمت للسياسية بصلة ولا يلعب دوراً فيها، "صحيح أن ثمة رأي يقول: إن آلية العالم التكنولوجي لا تبالي بالغايات السياسية، إلا أن العقلانية التكنولوجية تسفر النفاذ عن طابعها السياسي في الوقت نفسه الذي تغدو فيه أعظم ناقل للسيطرة، بخلقها عالماً إستبدادياً بكل ما في كل الكلمة من معني"<sup>٧٠</sup>.

ولكي نفسر هذا المعني قليلاً فإنه يُمكننا إقتراح إسماً مختلفاً لكتاب ماركيز المأخوذ منه هذا الإستشهاد وهو "لماذا لم تعد الثورة ممكنة"، أن مفاهيم السيطرة والرقابة وكذلك الشمولية ليس لها إلا دلالة واحدة وهي الحفاظ علي الأبنية الإجتماعية والسياسية وصيانتها من "نقد" يحمل إمكانية "النقض" بحيث تفضي هذه الأخيرة إلي التغير، إذن كيف تلعب العقلانية التكنولوجية هذا الدور، إن الإجابة علي مثل هكذا سؤال لن تتم إلا إذا وضعنا مفاهيم ماركيز الرئيسية في سلة واحدة وهي الرقابة / السيطرة / الإندماج / النفي / السلب.

إن جوهر ما ينطلق منه ماركيز وأغلب نقاد المجتمع الصناعي وعصر التقنية هو ما يتعلق بكيفية دمج العوالم، عالم المثل وعالم الواقع بحيث يذوب الأول في الثاني فتلغي إمكانية التغير، بمعني انه عندما يتحول العالم الإنساني إلي عالم أحادي البعد / عالم الواقع يتم القضاء وقتها علي إمكانية كشف التناقض، فما الذي يمكن وضعه في علاقة تناقض مع الواقع إذا لم يكن هناك إلا هو، وتتجلي أهمية

<sup>٦٧</sup> The Age of Neutralizations and Depoliticizations. Carl Schmitt.

<sup>٦٨</sup> المرجع السابق. ص ٩٥

<sup>٦٩</sup> المرجع السابق. ص ٩٢

<sup>٧٠</sup> هيرت ماركيز. الانسان ذو البعد الواحد. ص ٥٤

\* من خلال ما حاولت إثباته في الاجزاء السابقة من الورقة يمكن ان نقول انه بما ان الدولة الحديثة الخاصة بشملت هي نفسها الدولة الليبرالية، فإن أحد أشكال الهيمنة والشمولية لدي هذا النسق هي الدولة كذلك.

التناقض في أنه هو الذي يجعل الواقع موضع إتهام ومن ثم يجعل التغير أمراً ممكناً بل مرغوباً، وعليه فإن "مهمة الفكر النقدي هي أن يتخذ المجتمع موضوعاً لتأمله وتفكيره، ومن هنا فإن جوهر هذا الفكر هو المحاكمة"<sup>٧١</sup>، وغني عن البيان أنه لا محاكمة بلا تمايز بين عالمين منفصلين متقابلين وبالتالي فإن مهمة الفكر السلبي وسائر قوي النفي أن "تناقض ما هو كائن، وتعارض حقيقة الواقع المعطي، إن الحقيقة التي تضعها قوي النفي نصب عينها هي المثال"<sup>٧٢</sup>.

"إن الخيال يدعو الوقائع بأسمائها فينهار ملكوتها"<sup>٧٣</sup>، ولكي نجمل القول هنا نقول: أن إنساناً متشياً عندما يتذكر أيدولوجيا السوق والتقنية وسائر عالمها لا يفكر إلا بالورطة الكبيرة والكارثة التي كانت لتحيط به هو ومجتمعه لولا هذا العالم، ان هذا النمط من التفكير هو وليد مجتمع شمولي يستخدم أدوات وآليات عدة لجعل الواقع القائم هو الإحتمال الوحيد وهذا الطرح يقدم بشكل بنيوي لا في شكل أوامر، بحيث نري الأبنية الإجتماعية والسياسية تبرر نفسها بنفسها إذ أنها موجود بدلالة كونها الإحتمال الوحيد\*.

وأكثر ما يعزز هذه التصورات هو أن العقلانية التكنولوجية التي تكف عن حيادها إذا نظرنا إليها كإطار مؤسس لبنية مجتمع بمعنى تحولها إلي رؤية للعالم، هذه الرؤية تخلق عقولاً أداتية إجرائية لا يمكنها ان تتخيل إحتمال آخر للواقع فهي عقول "متكيفة"، ويحدث هذا بسبب ما يمكن ان نسميه "نفي قوي النفي" تلك التي تعمل علي كشف التناقضات فبدونها تنتفي إمكانية التجاوز ليصبح عقل المجتمع موجهها إلي الارض لا السماء، إلي الواقع القائم لا المثال.

ويمكننا ان نري هذا باعتباره تجلي حدائي يامتياز إذ أخذت الحداثة تتصف بأنها حركة تعمل علي "نزع السحر عن العالم" وقد تجلت هذا الحركة في مفهوم "العقلانية"، فعالم الحداثة سوف يعمل علي نفي "المعجاز" ليصبح العالم أكثر وضوحاً وهو الامر الذي إنعكس علي سائر الأبنية، مما دفع ماكس فيبر الي التنبؤ بأن الإنسان صار أقرب من وقت مضي الي الحياة داخل ما أسماه "القفص الحديدي"؛ إذ سوق ينصب الجهد البشري علي عامل الكفاءة قبل أي شئ آخر وعليه فإن كل ما هو شخصي / ذاتي / مركب

<sup>٧١</sup> المرجع السابق. ص ١٣٧

<sup>٧٢</sup> المرجع السابق. ص ١٧٢

<sup>٧٣</sup> المرجع السابق. ص ٩٧

\* تبدو أطروحة فوكوياما حول نهاية التاريخ في بعض جوانبها نموذجاً لنمط التفكير المذكور هنا.

أو غير قابل للقياس سوف يتم نفيه لحساب الأبينة والمؤسسات التي لا تبعاً بهكذا عوامل، وهكذا صار لدينا بيرقراطية في التنظيم الإداري، وسلوكية ووضعية في البحث العلمي، وعقلانية تكنولوجية تدير المجتمع بشكل "لاعقلاني" لكنها مع ذلك مازلت تعمل والسبب في ذلك انها تركز علي "الكفاءة" لا المعني.

ولأن الحداثة بأجهزتها وأبنيتها سابقة الذكر أضحت تنتج "الإنسان" فقد صار هو نفسه مُرشداً، وداخل هذا السياق الرأسمالي الناتج عن والمرتبط عضويًا بالليبرالية ورؤيتها للعالم تم إنتاج أنظمة معرفية تعتمد أشكالاً تنظيمية جد مقننة للحياة الاجتماعية، وحمالة قيم وسلوكيات تنافح عنها من خلال إسقاط آليات فهم الظواهر الطبيعية علي نظريتها الاجتماعية<sup>٧٤</sup>، بل إن البعض يذهب إلي ان ما يسمي "العلوم الإنسانية" قد نشأت باعتبارها جزءاً من تكنولوجيا السلطة تلك الأخير التي خلقت المجتمع الرأسمالي الليبرالي الذي لم يكن في ترة من الفترات أكثر من إجراءات إنضباطية ورقابية للتحكم<sup>٧٥</sup>، بمعنى ان النسق الليبرالي في جوانبه تحول إلي أيولوجية شمولية، إذ تحولت المعرفة التي خلقت للسيطرة علي الطبيعة والتحكم فيها، تحولت إلي السيطرة علي الإنسان ونحن بذلك نضمن ان يعيد المجتمع إنتاج نفسه من خلال تميظه.

وجدير بالذكر هنا ان هذا المآل "للعقلانية" كامن في أصل النمط المعرفي الحديث الذي يتنظم وفقاً لمبدأ ان "لا أخلاق في العلم" إذ تبني النظريات المعرفية والإجراءات المنهجية بعيداً عن أي أن أطر قيمة<sup>٧٦</sup>، يظهر هذا النمط المعرفي كبنية تحتية لنظام شمولي، إننا نتحدث هنا عن نظام رقابة وسيطرة فعال وكفاء، وفي مقابل ذلك يبدو خطاب الديمقراطية والحقوق الفردية كديابات هشة.

إزاء هذه المظاهر الشمولية لهكذا مجتمع ما عاد ممكناً الحديث عن حياد التكنولوجيا، خاصة وأن مثل هكذا مجتمع يفعل نظام سيطرة ناعم وهادئ ولا يطرح نفسه عن طريق الإرغام وإنما الرغبة<sup>٧٧</sup>، ما أود الإشارة إليه هنا هو ذلك التماثل المعرفي لشمولية شملت وكذلك الشمولية العقلانية التكنولوجية إذ ان تماثلها ينبع من علاقة كلا منهما بـ "التجاوز" الذي يُصنّف لدي شملت من خلال الحلول بينما يُصنّف لدي النموذج الثاني من خلال التشيؤ وعالم الأفراد الخاضعين لنظام الأشياء الموضوعي.

<sup>٧٤</sup> حسن مصدق، بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، ص ٢٩

<sup>٧٥</sup> أزمة المعرفة التاريخية: فوكو وثورة المنهج، بول فين، ترجمة إبراهيم فتحي، ص ٥.

<sup>٧٦</sup> طه عبدالرحمن، سؤال الاخلاق: مساهمه في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، ٩٢

<sup>٧٧</sup> هربرت ماركيز مرجع سابق. ص ٢١٦ بتصرف

## خاتمة:

حاولت من خلال التحليل الذي قدمته ان أعيد تركيب النسقين محل الدراسة، فأعيد تركيب الدولة الحديثة من "عقد" إلي "سيادة" ثم إعادة تركيب أخري علي المستوي المعرفي في ضوء التركيب الأول، فبدلاً من العقلانية المستندة إلي أسس "كالعقد" نضع مكانها اللاعقلانية كتلك التي تسند إلي الحلول، ويمكننا ان نجمل الرؤية بسؤال ذو بعد نهائي: ما الإنسان؟، لنراه ليست بإعتباره ذاتا عقلانية تتسم بالرشادة وإنما مادة تتموضع داخل البني الفرعية للحدثة لتتخذ صوراً مختلفة، إذ يظهر الإنسان تارة بإعتباره "مواطن" فهو موضوع للإخضاع والهيمنة والتلاعب من خلال "بنية" الدولة الحديثة، ونراه تارة أخري "أداة" تنتج و"وعاء" يستهلك، وإذا كانت المقاربة المنهجية التي حاولت إستخدامها تسعى إلي الكشف عن الشرط الإبستمولوجي القبلي الذي يشترك فيه النسقين، فإنه من خلال البحث فإن مجال الإشتراك هو نفسه النطاق المركزي للحدثة الذي إفترضه في بداية البحث وهو الخاص أولاً بأن الذات الإنسانية تحولت إلي موضوع للهيمنة والرقابة من خلال شمولية الدولة الحديثة من جهة، وشمولية المجتمع الرأسمالي من جهة، وكذلك يبرز الإشتراك في موقف كلا النسقين من الأخلاق المتعالية وإستبدالها بأخري علمانية عقلانية إذ يتلاشي عالم الأخلاق هذا بفعل مستويات من الحلولية من جانب، وكذلك بفضل الخضوع لنظام الأشياء الموضوع من جانب، ولذا فإن القول بوجود إختلاف جوهري بين النسقين يبدو ضعيفاً، بل الأكثر الدقة هو الحديث عن بنية واحدة وتمظهرات مختلفة.

## قائمة المراجع:

### أولاً: المصادر الإنجليزية:

- Schmitt. Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, George Schwab(Translator), The Massachusetts Institute of Technology MIT Press, PDF version, U.S.A, 1985.
- Schmitt. Carl, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1996).
- Richard Wolin, "The Conservative Revolutionary Habitus and Aesthetics of Horror".

### ثانياً: المصادر المترجمة:

- وائل حلاق، "الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي"، عمرو عثمان (مترجم)، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الطبعة الأولى ٢٠١٤.
- جورجيو أغامبين، "حالة الإستثناء"، ناصر إسماعيل (مترجم)، مدارات للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى ٢٠١٤.
- هربرت ماركيز، "الإنسان ذو البعد الواحد"، جورج طرايشي (مترجم)، دار الآداب، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨.
- ميشيل فوكو، *يجب الدفاع عن المجتمع، الزواوي بغوره* (مترجم)، دار الطليعة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.
- بول فيين، *أزمة المعرفة التاريخية: فوكو وثورة المنهج، إبراهيم فتحي* (مترجم)، دار الفكر للدراسات والنشر، ١٩٩٣.
- جون ستروك، *النبوية وما بعد النبوية، محمد عصفور* (مترجم)، عالم المعرفة، ١٩٩٣.
- ماكس فيبر، *الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، محمد علي مقلد، معهد الإنماء القومي،*

### ثالثاً: المصادر العربية:

- عبد الوهاب المسيري، *اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ٢٠١٠.*
- عبد الوهاب المسيري، *العالم من منظور غربي، دار الهلال، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.*
- حسن مصدق، *يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى.*
- طه عبدالرحمن، *سؤال الاخلاق: مساهمه في النقد الاخلاقي للحداثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، ٢٠١٣.*
- زكريا إبراهيم، *مشكلة البنية أو أضواء علي النبوية، مكتبة مصر، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.*

### رابعاً: الجرائد والمجلات:

- زيجمونت باومان، *الحرية في زمن الحداثة السائلة، سعد البازعي* (مترجم)، *جريدة الرياض، ١٦٩٧٠،* نشر هذا الفصل من كتاب "هل للأخلاق فرصة في عالم إستهلاكي" في أحد عشر مقالاً.