المنظمة العربية للترجمة

ألان سوبـــيـــو

الإنـسان القـانـوني

بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجيّة

ترجمة

عادل بن نصر

علي مولا

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

لتحميل المزيد
من كتب أعلام
الفكر العربي
والعالمي : انقر
هنا

الإنسان القانوني

بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجيّة

لجنة العلوم الإنسانية والاجتماعية

عزيز الحظمة (منسقاً)
عزمي بشارة
حمبل مضر
جورج قرم
السيد يسين
علي الكنز

المنظمة العربية للترجمة

ألان سوبـــيـــو

الإنـسان القـانوني

بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجيّة

ترجمة

عادل بن نصر

مراجعة

جمال شحيّد

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد المنظمة العربية للترجمة
سوبيو، آلان
الإنسان القانوني. بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجية/ آلان سوبيو؛ ترجمة عادل بن نصر؛ مراجعة جمال شحيّد.
384 ص. ـ (علوم إنسانية واجتماعية)
ISBN 978-9953-82-544-1
يشتمل على فهرس.
1. القانون. 2. الأنثروبولوجيا. أ. العنوان. ب. بن نصر، عادل (مترجم). ج. شحيّد، جمال (مراجع). د. السلسلة.
340.2

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Supiot, Alain
Homo Juridicus: Essai sur la fonction anthropologique du droit.
© Editions du Seuil, 2005.

© جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً لـ:

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع الصنوبر، ص. ب. 5996 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
هاتف: 753031 ـ 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية «بيت النهضة»، شارع الصنوبر، ص. ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2407 2034 ـ لبنان
تلفون: 750084 ـ 750085 ـ 750086 (9611)
برقياً: «عروبي» ـ بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، أيلول (سبتمبر) 2012

المحتويات

مقدمة المترجم 9

تمهيد 13

القسم الأول
الدغمائية القانونية: معتقداتنا التأسيسية

الفصل الأول: مدلول الكائن البشري الإنسان على صورة الإله 43

بنية الكائن البشري المعيارية 45

أسس الشخص القانونية 54

الفرد، واحد ومتطابق 58

الذات، سيادة خاضعة 64

الشخص، عقل متجسّد 70

الآخر ضامن الهوية 78

نحو التحرر المطلق: الإنسان المجزأ 80

الفصل الثاني: سلطة القوانين إن القانون حازم ولكنه قانون 99

تحولات في طريقة تفكير 101

سيطرة الإنسان على القوانين ... 115
شرح الإنسان بالقوانين ... 128

الفصل الثالث : العقد شريعة المتعاقدين ... 155
"مهمة العقد التمدينية" ... 157
في أصول العقد ... 168
الدولة ضامنة الاتفاقيات ... 180
إحياء النزعة الإقطاعية في الرابط التعاقدي ... 188

القسم الثاني
التقنية القانونية : مصادر التأويل

الفصل الرابع : إتقان التقنيات أسلوب المنع ... 205
القانون يساهم في التطور التقني ... 212
من المؤسسة إلى الشبكة ... 214
من التنظيم إلى الانتظام ... 223
القانون يؤنسن التقنية ... 232
حدود الإيمكانية ... 234
حدود الشفافية ... 240
الإنجاب في مواجهة تقنيات التناسل ... 248

الفصل الخامس : ترشيد السلطات من الحكم إلى "الحكم الرشيد" ... 255
زوال السيادة ... 261
تحوّلات الدولة ... 264
الفصل بين الحكم والسلطة ... 270

تجزئة السلطة التشريعية 275
تشتيت الحريات 286
تنميط التصرفات 286
تحويل مصادر القانون إلى أدوات 304

الفصل السادس: توثيق الصلة بالإنسانية في حسن استعمال حقوق الإنسان 311
عقيدة حقوق الإنسان 313
الوجوه الثلاثة للأصولية الغربية 322
المسيحانية 323
الطائفية 327
العلموية 329
فتح أبواب التأويل 338
حقوق الإنسان، مورد الإنسانية المشترك 339
مراجعة مبدأ التضامن 344
من أجل أجهزة تأويل جديدة 352

الثبت التعريفي 357
ثبت المصطلحات 363
الفهرس 375

مقدمة المترجم

قرأنا كتاب آلان سوبيو على مكث فوجدنا فيه من المزايا ما يعز اجتماعها في كثير من التآليف. وقد جمع جهد صاحبه بين المقدرة على تشخيص مياسم القول التقعيدي (le dire normatif) والدقة في رصد مرجعيات الخطاب القانوني (le discours juridique). وفي هذا الحيز من التحقيقات المفاهيمية لاذ آلان سوبيو بالمنهج الأنثروبولوجي، وهو مقاربة تقتفي أسس النماذج التنظيمية والوسائل التي تعتمدها لتحقيق احترامها واستبطانها من قبل الأفراد والمجموعات. واستناداً إلى ذلك، جعل الخيط الناظم لتأملاته طرحاً مفاده "أنه من الخطأ اختزال (القانون)، مثلما ننزع إليه اليوم، في "تقنية خالصة" خالية من كل دلالة" (ص 39). وجاء تفصيل ذلك في عنصرين كبيرين مثّلا مادة الكتاب؛ فخصّص الجزء الأوّل لاستقراء ملامح "الدغمائية القانونية ومعتقداتنا التأسيسية". وقد سعى المؤلّف في هذا الصدد إلى تفعيل الوعي لدينا بأنّ الإنسان "لا يولد عقلانياً بل يصبح كذلك بامتلاكه معنى يتقاسمه مع الآخرين. وهكذا يبدو أنّ كلّ مجتمع هو معلّم العقل على طريقته. فحبكة ما نسمّيه "مجتمعاً" نسجت بواسطة علاقات قولية تربط الناس بعضهم ببعض" (ص 15). وارتأى آلان سوبيو في الجزء الثاني من كتابه الوقوف على

ما منح القانون ميزته الكبرى والمقصود بذلك "وظيفة المنع" وما يرتبط بها من "مصادر تأويل" لإرث القواعد الضخم.

ولا شك أن الأداء الترجمي الأمين والسليم الذي سينفي الغرابة عن الدلالات الأصلية الواردة في كتاب آلان سوبير ويرسي بعد ذلك ألفة المعنى لدى المتلقي العربي، هو مكابدة تقوم على الانتباه المستمر لفضاء الخطاب، والحرص على إنجاز حفريات مصطلحية: لذلك يجدر بنا تقديم بعض الإيضاحات التي تطلع القارئ على النهج الذي اعتمده المترجم والمقتضيات التي تحكمت برسمه حتى بـــأس بمحتوى الكتاب:

1- إن طبيعة المقاربة الأنثروبولوجية المعتمدة في سياقه المفاهيم القانونية وتحليلها حملنا على البقين بجدوى هذا التكييف أي تطويع النص الأصلي ليلائم مستلزمات اللغة والثقافة العربيتين المنقول إليهما، ولسنا نرى في التكييف، هنا، إلا أداة لتحقيق الاستيعاب لدى المتلقي العربي؛ وهذا ما أجاز لنا، في حدود معقولة، التصرف والشرح وتطويع السياق والمعاني. لقد رمنا من خلال هذا النمط ترجمة الخطاب الأصلي باعتماد "المكافئات الديناميكية" أو "التأثيرية" بحسب تعبير أوجين نيدا (Eugène Nida).

2- بعد جرد المصطلحات المحورية التي شدّت إليها مفاصل الكتاب، أنجزنا تحقيقات مفاهيمية جعلتنا نعتقد في اتساع الفضاء الدلالي للخطاب التقعيدي (le discours normatif)؛ ومن ثم استقامت في رأينا مراجعة صلاحيات المترجم، فبدت الأمانة في النقل، عندنا، هي حصر الروافد الدلالية والقيم الإضافية والشحنات المعنوية القادرة لوحدها على تحقق الفهم وبلوغ الإفهام.

3- لما بدا الخطاب التقعيدي قابلاً للتأويل، قدّرنا أنه من

الملائم توظيف اللسانيات القانونية (la linguistique juridique) باعتبارها علماً تطبيقياً موضوعه تفكيك البلاغ وتجويد ترجمته.

4- إنّ ما تتسم به الأنثروبولوجيا القانونية من جرأة في الطرح، وطرافة في التناول فرضت علينا استحضار ثنائية مصيرية لضمان نجاعة الأداء الترجمي : إنها ثنائية قائمة على صنفين من المقتضيات هما "ترجمة القانون وقانون الترجمة".

عادل بن نصر

تمهيـــد

تزحلقوا أيها الفلاسفة، بحفة، فالجليد هش تحت أقدامكم

بيار إيف تارفور

إنّ الإنسان حيوان ميتافيزيقي. وبما أنّه كائن بيولوجي فهو موجود في هذا العالم بفضل أعضاء حواسّه أوّلاً. غير أنّ حياته لا تنتشر في عالم الأشياء فحسب، وإنّما تطول أيضاً عالم العلامات. ويمتدّ هذا العالم، في ما وراء اللغة، إلى كلّ ما يجسّد فكرة ويحيل إلى الذهن كلّ ما كان عالماً مادياً. وهو الحال بالنسبة إلى جميع الأشياء التي أدرج فيها معنى، لاسيما الأشياء المصنوعة، بدءاً بأكثرها وضاعة (حجر مصقول، منديل) ووصولاً إلى أكثرها قداسة (لوحة الجوكوندا، مدفن العظماء)، تلك التي تضم فكرة كانت قد وجّهت صنعها فجعلتها بذلك تتميّز عن عالم الأشياء الطبيعيّة. وينطبق الأمر ذاته أيضاً على العلامات التجاريّة (المعايير الخاصّة بالثياب، مستحضرات التجميل، الوشوم إلخ) أو الأنظمة (الحركات، الطقوس، الرقص... إلخ) التي تجعل من الجسم البشري نفسه علامة. إنّ حياة الحواس تمتزج في الكائن البشري بمعنى للحياة قادر على أن يدفعه للتضحية من أجله، ملمحاً بذلك منه عينه معنى. أن ننتسب إلى ذواتنا وإلى العالم دلالة فذلك أمر أساسي

حتى لا نغرق في انعدام المعنى، أي حتى نصبح كائناً يعقل ونعقل هكذا.

هكذا يجيء كلّ إنسان إلى العالم حاملاً معه ديْناً من المعنى، معنى عالم موجود سلفاً بمنح دلالة لوجوده. ويفترض هذا الولوج إلى المعنى أن يتعلّم كلّ طفل الكلام وأن يخضع إذاً إلى "مشرّع اللغة". وإذا كان هذا المشرّع، كما كتب أفلاطون، "هو ذاك الذي نادراً ما يظهر في الإنسانية"[1]، فلأنه يختفي عادة خلف وجه أمّنا. إنّ اللغة الأم، باعتبارها أوّل مصدر للمعنى، هي أيضا أوّل الموارد الدعائية الضرورية لتشكّل الذات. وما تمنحه من حرية لكلّ شخص بأن يفكّر ويعبّر كما يشاء يفترض خضوع الجميع للحدود التي تضفي معنى على الكلمات التي تشتمل عليها. ومن دون تباينها الجذري، لا يمكن توقع استقلاليتها. إلاّ أنه، وحتى قبل أن يلج لاحقاً في الكلمة إلى إدراك ذاته، فإن كلّ مولود جديد يكون قد سمّي وأدرج في بنية: لقد أسند له موضع في سلسلة أجيال؛ ذلك لأنه حتى قبل أن يتكلّم من التلفظ بكلمة "أنا"، كان القانون قد جعل كلّ واحد منّا ذاتاً قانونية. فحتى يكون الشخص حرّاً، عليه أن يقتد أوّلاً (وهو معنى sub-jectum باللاتينية: ألقي إلى الأسفل) بأموال تربطه بالآخرين. وهكذا تمتزج روابط القانون بروابط النسب لتدخل كلّ مولود جديد في العالم البشري، أي أن تمنح حياته دلالة بالمعنيين اللذين تحويهما هذه الكلمة[2]: العام والقانوني. وبانفصال الإنسان

(1) Platon, *Cratyle*, dans *Oeuvres complètes*, trad. L. Robin (Paris: Gallimard, 1950), t. I, pp. 620 sq.

(2) Signum باللاتينية تعديلة يرادفها بالكلمة اليونانية (sema) وتعني عموماً "العلامة المميزة" و"الحسنة" وتدل أيضاً على اللافتات والرايات وتصور الرسوم أو النحوتة أو الأسماء المميزة للاختصاص أو الإشارة أو الكلمة التي تأمر الأشارة المشرّة أو البشرة أو الدلّ. -

عن كلّ رابط يجمعه بنظرائه، نكون قد كتبت عنه اليلاهة، بالمعنى الاشتقاقي للكلمة (تعني كلمة nlios باليونانية "من كان مقتصراً على نفسه"). ويكون كذلك مهدّداً باليلاهة من كان، سجين تصوّره الخاص للعالم، عاجزاً عن إدراك وجود تصوّرات أخرى ممكنة، أي إنّه غير قادر على أن يتفق مع نظرائه على تمثّل للعالم يحظى فيه كلّ فرد بمكانه المناسب. إنّ التوق إلى العدالة ليس هو إذاً من مخلّفات الفكر ما قبل العلمي ولكنّه يمثّل، في الثراء والضراء، معطى أنثروبولوجياً أساسيّاً. فقد يُقتل الإنسان أو يموت من أجل قضية يعتقد أنّها عادلة (حريّته، وطنه، إلهه، شرفه... إلخ)، ومن هذا المنظور، فإنّ في كلّ واحد منّا قتيلة.

لا يولد الإنسان عقلانيّاً، بل يصبح كذلك بانفلاته معنى يتناسبه مع الآخرين. وهكذا يبدو أنّ كلّ مجتمع بشري هو معلّم العقل على طريقته؛ فحيكة ما نسمّيه "مجتمعاً" نسجت بواسطة علاقات قولية تربط الناس بعضهم ببعض، وبناء على ذلك فإنّه لا وجود لمجتمع حيواني[1]. وفي اللغة الفرنسية الشائعة، نتحدّث عن القانون وعن العقد لنميّز بين نوعي العلاقات القانونية التي نمسكها ونجعلها أيضاً تماسك: فمن جهة القانون، توجد النصوص والأقوال التي تُفرض علينا بصرف النظر عن إرادتنا؛ ومن جهة العقد، نعثر

---

* وفي اللغة الفرنسية نجد مصطلح pacte لأول الدلالة على ما يسمح بتحقيق وجود شيء خاص، فإن الدلالة الكامنة القديمة لكلمة المعنى القانوني موجود في فعل "تقرير المصير". انظر لتعليم رسمية المعنى لأصحابه، انظر: A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française* (Paris: Robert, 1992), and A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4ème éd. (Paris: Klincksieck, 2001), s.v. *pignus*.

1. P. Legendre, *De la société comme texte: Linéaments d'une anthropologie dogmatique* (Paris: Fayard, 2001).

على تلك التي تنبثق عن الاتفاق الحر مع الغير. إذ كلّ شخص ملزم أولاً بحاجاته الضمنية التي يسمح إياها القانون قبل أن يكون ملزماً بالتعهدات التي يعاقد في شأنها. وكلّ أقوالنا لا تقيدنا ولا "تلزمنا". بالتعيين الحرفي والتأثيلي للكلمة على السواء (تعني كلمة oh-ligare باللاتينية : ربط)؛ فأنا مثلاً لست مقيداً إطلاقاً بما أكتب الآن وأحتفظ بحقي في العدول عنه أو في التناقض مع نفسي. ومن ضمن الأقوال والنصوص التي تلزمني وتربطني بالآخرين. عليّ أن أميز بين ما يصدر عني وما يصدر عن الغير، الآن الأقوال التي لها سلطة عليّ. دون أن أكون قد نطقت بها أو وصيت بها، كانت حتماً الأولى في مجرى حياتي. وهكذا، فإنّ مفاهيمنا المتعلّقة بالقانون والعقد مرتبطة ارتباطاً شديداً في ما بينها، ويصدر كلّ منها عن اعتقادنا بوجود مشترع إلهي هو الضامن أيضاً للعهد الذي يعطيه الأولئك الذين يؤمنون به، المخلصين له، والموفين بعهدهم، من أجل ذلك يعزّ وجودهم، بهذه الصيغة العامة والمجردة، في حضارات أخرى مثل الصين واليابان. ونظراً إلى ما تتسمان به من اشتراك بين حضارات الكتب المقدّسة، فإن فكرتي القانون والعقد تمثلان فقط طريقة من بين عدة طرائق في تأسيس العدالة بين الناس وإخضاعهم إلى سلطان العقل.

إن نجعل كلّ واحد من "إنساناً قانونياً"، هو الأسلوب الغربي في ربط البعدين البيولوجي والرمزي اللذين يكوّنان الإنسان. إنّ القانون يربط لامحدودية عالمنا الذهني بسامي تجربتنا المادية؛ وفي هذا الصدد، هو يؤدي لديّا وظيفة أنثروبولوجية تعنى بتأسيس العقل. وإنّ الجنون يترصّدنا بمجرّد أن ننكر أحد البعدين الموجودين في الإنسان. وذلك إمّا لمعاملته كحيوان أو لاعتباره روحاً خالصة متحررة من كلّ قيد، ما عدا ذلك الذي يفرضه على نفسه. وقد وفّق بامكان في التعبير عن ذلك بأبسط الكلمات، إذ قال : ليس الإنسان

بملاك ولا بوحش؛ غير أنّ هذه الفكرة البسيطة لا زالت مستعصية على فهمنا، لأن أصناف تفكيرنا تخلق معارضة بين الجسم والروح وبين "المادية" و"الروحانية". ونظراً إلى أنّ تقدّم العلوم والتقنيات قد أذكى هذه الثنائيات، فإنها تحملنا على الاعتقاد، من ناحية، بأنه يمكن تغيير الإنسان مستقبلاً مثل أي شيء طبيعي، وأنه لا شيء يمكن أن يعرف عنه وليس بمقدور علوم الطبيعة في أحد الأيام أن تكشفه لنا وتحوّلنا التصرف فيه؛ ومن جهة أخرى، تدعونا هذه الثنائيات إلى الاعتقاد بأنّ الإنسان، بعد أن تحلّى نفسه، يمكنه التحرر يوماً من كلّ حتمية طبيعية، كاختيار جنسه والقدرة على أن لا يبلى الدهر، والتغلّب على المرض ولم لا على الموت ذاته. وأن ننظر إلى الإنسان كشيء خالص أو أن نرى فيه روحاً خالصة، فهي دلك وجهان للجنون ذاته.

ومن الغير التي استخلصتها حنة أرندت من تجربه التوتاليتارية هي أنّ "أول مظهرة مهمه، على الدرب لمؤدي إلى الهيمنة الكلّية، تتمثّل في قتل الشخص القانوني في الإنسان"[4]. وإنّ إنكار وطبيعة القانون الأنثروبولوجية، باسم واقعيّة بيولوجية أو سياسية أو اقتصاديه مزعومة، لهو القاسم المشترك بين كلّ المحاولات الشمولية. ويبدو أنّ هذا الدرس قد نسيه رجال القانون الذين يدعمون القول بأنّ الشخصيّة القانونية هي عارض خالص لا علاقة له بالإنسان المحسوس؛ واعتبار الشخصية القانونية حادثاً مصطنعاً فذلك أمر لا غبار عليه، ولكن في العالم الرمزي، الذي ميز الإنسان، كلّ شيء مصطنع. ومن المؤكد أنّ الشخصيّة القانونية ليست حدثاً طبيعياً؛ إنها

H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace (4) and World, 1951; trad. fr., *Le système totalitaire: Les origines du totalitarisme* (Paris: Seuil, 1972), p. 185.

مظهر من مظاهر تمثّل الإنسان الذي يلتمس وحدة جسمه وروحه ويمنع من أن يُختزل في كيانه البيولوجي أو الذهني. لذا أعرب الناس بعد زوال هول النازية عن الحاجة إلى ضمان الشخصيّة القانونيّة لكلّ إنسان أينما كان[5]. وهذا المنع هو الذي يقصده أولئك الذين يسعون اليوم لتجريد الذات القانونيّة من أهليتها قصد فهم الكائن البشري كمجرّد وحدة حساب والتعامل معه كقطيع أو كتجريد خالص[6]، والأمران سيّان.

ويتساوى هذا الاختزال للإنسان مع حيويّة الحساب التي قامت عليها الرّأسماليّة والعلوم الحديثة. وينزع اليوم مبدأ المساواة القانوني، مثلاً، إلى قبول التأويل بهذه الطريقة. فالمساواة الحيويّة تسمح باللاتميّزيّة: فإذا قلت < أ = ب >، يستنتج من ذلك أنّه في كلّ الوضعيات التي توجد بها أ، يمكنني أن أضع ب من دون تمييز، وبذلك أصل إلى < أ + ب = أ + أ = ب + ب >. إنّ تطبيق هذا المنطق على المساواة بين الجنسين يعني أنّ الرّجل هو المرأة والعكس صحيح؛ غير أنّ المساواة بين الرجال والنساء لا تعني أنّ الرجال نساء، حتى وإن جاز لهم تمنّي ذلك أحيانا. إنّ مبدأ المساواة بين الرجال والنساء هو من أثمن فتوحات الغرب وأكثرها هشاشة ولن يدوم تحذّره إذا استندت هذه المساواة إلى الطريقة الرّياضيّة، أي إذا ما كان التعامل مع الكائن البشري قائماً على الطريقة الكميّة الخالصة. ويكمن بالضبط كلّ صعوبة المجتمعات الغربية في وجوب التفكير في المساواة وعيشها من دون نفي الاختلافات. وينبغي أن يفهم هذا من العلاقات القائمة بين الرجال والنساء، وكذلك من

---

(5) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (1948)، المادة السادسة.

(6) الأوجه الجماعية لمشكلة الإنسان قانونيّاً، انظر: B. Edelman, *La personne en danger* (Paris, P.U.F., 1999).

علاقات الرجال أو النساء ذوي الجنسيات أو العادات أو الثقافات أو الأديان أو المنتمين إلى أجيال مختلفة. ولا تكمن ميزة الرأسمالية في السعي وراء الثراء المادي، وإنما في سلطان الكمية الذي يجعلها تسود تنوّع الناس والأشياء. وتصبح المساواة موضوع تأويلات جنونية عندما تُحمَل، تحت سلطان الكمية، على الاعتقاد في تجريد العدد بصرف النظر عن نوعية الكائنات التي وقع إحصاؤها[7].

ليس الحساب بالتفكير، والعقلنة الحسابية التي أقامت مجد الرأسمالية، تصبح عقلنة مجنونة عندما تعدّ ما لا يحصى للاشيء. إنّ القدرة على الحساب هي، بداهة، صفة جوهرية في العقل[8]، ولكنها ليست كلّ ما في العقل. فالتقعيد المنطقي لهذه القدرة الذهنية هو الذي سمح باختراع الحاسوب. وهكذا كان دوماً المنهج المتمثل في إسقاط الفكر البشري في شيء، وذلك منذ أول حجارة صوانية مصقولة، تكون نبض التقدّم التقني والسيطرة البشرية على الأشياء؛ غير أنّه من بنايا تيار عكسي تنبثق اليوم "النزعة المعرفية" التي تقوم مقام علم الفكر، إذ إنّها تعكس على الفكر أنموذج الآلة الحاسبة وترجو، هكذا، بلوغ السيطرة المادية على الفكر في يوم ما مستعينة في ذلك بالتكنولوجيات الدقيقة. وعلى غرار الأيديولوجية الاقتصادية

---

(7) R. Guénon, *Le règne de la quantité et les signes des temps* (Paris: Gallimard, 1945).

(8) اشتقت كلمة عقل في الفرنسية (raison) من اللاتينية ratio المأخوذ من فعل reor عدّ، حسب. وكانت تعني أولاً في اللاتينية الحساب قبل أن تدل على الحكم والذهب لم أخيراً العقل اجتازه. انظر: A. Ernout et A. Meidet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine* (Paris: C. Klincksieck, 1967), s. v. *reor*.

واحتفظت فضلاً عن ذلك كلمة ratio على هذا المعنى في اللغة الفرنسية المعاصرة (علاقة رقمية).

الجاري بها العمل. حالياً، يقوم هذا التيار الجديد على الاعتقاد بأنّ الكائن العقلاني هو كائن حسابي خالص، وأنّ سلوكه ذاته يمكن أن يُحسب ويبرمج. ولكن، حتى يتسنّى الحساب، يجب توفّر الاقتدار على نسيان تنوّع الأشياء والكائنات والاحتفاظ منها فقط بخاصيتها الأساسية التي هي أصلها. إنّ هذا النسيان، الضروري، سواءٌ لحساب المصالح أو للحساب العلمي، عدا ممكناً بفضل وجود الجانب الأخر من العقل البشري الذي يتعهد بكلّ ما يبدي مقاومة إزاء تجريد العدد. فلا وجود لرياضيات من دون مسلّمات لا تقبل البرهنة ومن دون حقائق مقرّرة يمكن أن يتأسّس عليها الفكر. فلا يمكن أن نجمع البرّاق أو السُّحُب لأننا لا نقدر أن نحصي إلاّ الأشياء التي يمكن التعرّف إليها والتي يمنحها طبيعة مشتركة. وأصناف التفكير التي نتعرّف من خلالها على الأشياء الطبيعية وترتيبها ليست هي ذاتها كائنات رياضيّة؛ وهذا لا يعني أنّ هذا التعرّف وهذا الترتيب ليسا عقلانيين. ويتمثّل عمل الفكر في منح الحساب دلالة، وذلك بإرجاع الكميات المقيسة دوماً إلى معنى يتعلّق بالقياس. ويصحّ تعريف هذا المعنى، حتماً، بعداً دغمائياً، لأنّ أصناف تفكيرنا تم تهيئها لنا الطبيعة، بل هي أداة نتوسّل بها فهم الطبيعة.

"تجرّأ على استعمال فهمك الخاص!"[19]. قول كانْت الشهير يذكّرنا بالعقيدة التي بُني عليها عصر التنوير: أي الإيمان بأنّ الإنسان كائن يتمتّع بملكة الإدراك. وهكذا يتمثّل الوفاء لعصور التنوير في الاعتقاد بأنّ الإنسان قادر على التفكير بحرية. إنّ هذا الإيمان لا يمنع من التساؤل عن الظروف التي يمكن الإنسان أن يبلغ فيها مرتبة

E. Kant, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?* (1783), trad. fr. «Réponse à la question: Qu'est-ce que les lumières?» dans: *Oeuvres philosophiques*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1958), t. II, pp. 209 sq.

الرشد. ولكنه، بخلاف ذلك، يحظر تمثيله بالحيوان أو الآلة أو أن تدّعي تفسيره بأكمله بواسطة حكم الحتميات الخارجية. وعندما تقلّد علوم الإنسان العلوم الصلبة أو تسعى لاختزال الإنسان في شيء يقبل التفسير والبرمجة، فإنها لم تعد هي ذاتها سوى رواسب من الدغمائية الغربية وآثار مثيرة للشفقة على فكر علمي في طور التحلّل ويسعى إلى محو المسائل التي ينبغي عليه توضيحها؛ ذلك لأنّ هذه العلوم تصرّ، من دون جدوى، على إدراج المجتمعات البشرية في نماذج مستقاة من علم الآلات أو علم الأحياء. فبينما يجد الجسم البيولوجي قاعدته في ذاته، فإنّ القاعدة التي تؤسّسه والتي تضمن له الحصول على مكان في المجتمع البشري يجب البحث عنها خارج ذلك المجتمع. وهنا تكمن، حسب جورج كانغيلام، "إحدى المسائل الرئيسة التي يطرحها العقل"[101]. هذا يعني أنّ معنى الحياة لا يكمن في أعضائنا، ولكنه ينبثق بالضرورة من مرجعيّة خارجة عن نطاقنا. ورفض فهمها أو مماهاة العقل بالتفسير العلمي أو القانون بالتنظيم البيولوجي لا يمكنها إلاّ أن تطلق العنان للجنون والقتل. ومردّ ذلك أنّه حين نغفل عن مسألة تأسيس العقل، فإننا سنحمل على اعتبار المجتمع كومة من الجزئيات الأساسية يحرّكها حساب منافعها الفردية أو جبلّتها الفيزيائية والكيميائية. وهكذا أنذر كلّ الناس بوجوب تصرفهم ككائنات مكتفية بذاتها، في حين أنّ لا أحد منهم بقادر على أن يستغني عن الآخرين. ولتعذّر المرجعيّة المشتركة التي تضمن لكلّ واحد معنى ومكاناً، فإنّ الكلّ وقع في فخ المرجعيّة الذاتية وانحصر خياره ما بين العزلة والعنف. وهكذا صار الإنسان ذئباً على أخيه الإنسان، وغدا عريسة لما

---

(6). Georges Canguilhem, «Le problème des régulations dans l'organisme et dans (10) la société», *Cahiers de l'Alliance israélite universelle*, vol. 92 (sept-oct. 1955), pp. 64 sq., repris dans *Écrits sur la médecine* (Paris, Seuil, 2002), cité p. 118.

كان يسمّيه فيكو "المرض المدني" لدى الشعوب المتحلّلة[11].

تاريخيّاً، إذا كان العلم والتقنية، مثلما هو الأمر مع اقتصاد السوق، يمثلان ثمار الحضارة الغربيّة وبقيا مرتبطين بها شديد الارتباط، فذلك بسبب المعتقدات التي قامت عليها تلك الحضارة. لقد انبثق الإنجاز العلمي والتقني من الاعتقاد بأنّ الله كان قد استخلف الإنسان في الأرض، وبأنّه ينظّم الطبيعة بحسب نواميس ثابتة وبأنّ معرفتها يمكن أن تجعل الإنسان سيّداً عليها. لذلك، فإنّ قوّة الغرب الماديّة مدينة جدّاً للمسيحيّة التي رسّخت هويّتها[12]. ونميل إلى الاعتقاد بأنّ هذا المشهد ينتمي إلى الماضي وأنّ المجتمعات الغربيّة تحرّرت من الدّين. إنّ عبارتي "خيبة أمل العالم" و"انحسار عن الدّين" أصبحتا صيغتين مبتذلتين روّجت لهما العلوم الاجتماعيّة. ويرى كثير من الغربيين في تمسّك شعوب أخرى بأسسهم الدينيّة وبمجتمعهم أسلوباً بالياً مآله الزوال. وتلوح الأمور مختلفة إذا ما تذكّرنا أنّ معنى كلمة "دين" انقلب مع علمنة مجتمعاتنا. وهكذا أصبح الدّين "ديانات". وبعد أن كان الدين قديماً أساس المجتمعات العقائدي، تحوّل اليوم إلى مسألة حرية فرديّة؛ وبعد أن كان شأناً عمومياً صار شأناً خاصّاً؛ لذلك فإنّ الحديث عن

---

(11) G. Vico, *Principi di Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (1744), trad. fr. A. Pons, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations* (Paris: Fayard, 2001), pp. 536 sq.

(12) نعود الإحالة إلى "الغرب" إلى القطيعة الكبرى بين الإمبراطوريات الرومانية في الشرق والغرب. وهي تعني التفاهات المختلفة وزيلة البنيات المؤسسية لمسيحية القرون الوسطى. ومن جملة ما يفسره هذا الميراث الإمبراطوري هو الداعي الذي حمل الغربيين، الذين يعتقدون في الكونية المطلقة لتصوّرهم للعالم، على رفض التماهي مع هذه المرجعية الغربية التي تساوي بينهم وبين الحضارات الأخرى.

الدين اليوم هو مصدر لالتباسات لا يتضب من سوء التفاهم. وفي القرون الوسطى، لم يكن الدين في أوروبا مسألة شخصية ولم يكن هناك دين بالمعنى الذي نضفيه اليوم على هذه الكلمة[13]. لقد كان دين العصور الوسطى يؤسس، في الوقت ذاته، وضع الملك ورعاياه القانوني. وحتى قانون التجار، **قانون السوق** (lex mercatoria) الذي صيغ في تلك الفترة، كان نتاج مجهود المسيحيين الصالحين الذين جمع بينهم الإيمان المشترك. وقد أحدث الاتحاد الاحتكاري للمنتجين الذي سيصبح لاحقاً أداة هائلة في خدمة الرأسمالية، استجابة لحاجات الرهبان الفرنسيسكان الموهوبة لهم الأموال، التي لم يكونوا يرغبون في امتلاكها[14]. ويجد مفهوم الدولة التي لا تموت أصوله في فكرة الجسد الصوفي، وذلك مع نظرية الملك ذي الجسدين[15]. أجل، علمن الغرب هذه المفاهيم، وجعل من الدولة الضامن الأخير لهوية الأشخاص وللعهد. غير أن التمييز ظل قائماً بين ما يمكن إجمالاً أن نسميه مجال الإيمان ومجال الحساب. أما مجال الإيمان، فهو الذي يتعلق بالنوعي وبما يتعذر إثباته. وقد كان في الأساس من مشمولات القانون والمداولة العمومية؛ وأما مجال الحساب، فيرتبط بالكمي، وهو شأن العقد والتفاوض.

---

(13) J. C. Schmitt, «La croyance au moyen âge», *Raison présente*, vol. 115 (1995), p. 15, repris dans: *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essai d'anthropologie médiévale* (Paris: Gallimard, 2001), pp. 77 sq.

(14) L. Parisot, «L'involontaire contribution franciscaine aux outils de capitalisme», dans: A. Sifpiot, *Tisser le lien social* (Paris: MSH, 2004), pp. 199 sq.

(15) E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theory* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1957), trad. fr.: *Les deux corps du roi* (Paris: Gallimard, 1989).

إن فقدان المسيحية البرم كلّ مكانة دستورية في بعض الدول الغربية لا يعني إطلاقاً أنّ تلك الدول افتقدت الأسس الدغمائية. فالدّول كالأشخاص مازالت تستند إلى ضروب من اليقين يتعذّر إثباتها، وهي معتقدات حتمية لا تنبثق عن اختيار حرّ، وإنما تنبع من هويتها. أن تطلب من شخص إنجليزي إن كان "يؤمن بالملكة" (رئيسة الدولة والكنيسة الأنغليكانية "حفظ الله الملكة!") أو من فرنسي إن كان "يؤمن بالجمهورية" ("غير القابلة للتجزئة، واللائكية والعلمانية والديمقراطية والاجتماعية") فهو أمر يبدو اليوم على الفور نفسه من السخافة التي كان قد يكتسيها سؤال لو كان طرح في أوروبا القروسطية، وذلك بالقول: "هل تؤمن بالبابا؟". أجل، المعتقد الأحدث عهداً لدى الإنسان الغربي هو أنه لم يعد يؤمن بشيء. وهذه ظاهرة منتشرة خصوصاً في البلدان الكاثوليكية القديمة والتي انفصلت فيها أيضاً الدولة عن الكنيسة بكلّ وضوح. ولكن، حتى الذين يعتبرون أنفسهم غير مؤمنين، فإنهم سيستسلمون سريعاً باعتقادهم في قيمة الدولارات التي يصنّعونها إلى صدورهم بينما لا يعدو الأمر مجرّد قطع من الورق. صحيح أننا نقرأ عليها: "نؤمن بالله"[16] وهي علاقة تحرّر في ذلك الشعار الشهير: "لبيارك الله أميركا". ولكن عملات مثل اليورو تحدث الثقة نفسها التي يثيرها الدولار، في حين مع أنه تمّ الحرص على نزع كلّ مرجعية دينية عنها.

وفي صميم العقلانية الحسابية المميزة لعصرنا الحالي، توجد دائماً معتقدات أنسيها القانون وضمنها. فعندما يدعي الاقتصاد

---

(16) "لا يمثل ذكر الله عند أداء قسم الولاء خرقاً للحقوق، في الواقع، هو تأكيد هو أننا نعتبر حقوقنا من الله مثلما جاء في ذلك إعلان استقلالنا". هذا ما أعلنه الرئيس بوش أمام فقه القانون العام في العاشر من كانون الأول في خطاب ألقاه في جامعة نوتردام. يونيو 2002

United Press International, 28/6/2002 et *USA Today*, 27/6/2002.

التبادل، يكون ذلك قبل كلّ شيء مسألة تصديق (تعني كلمة credere في اللاتينية صدق)؛ لذلك، فتعميم التبادل الحرّ بجعله يقوم بأكمله على مجموعة تصورات قانونية كمفهوم الشخص السعيد أو تداول الديون، أي تداول المعتقدات. وتصير هذه الأسس الدغمائية لنشوق[17] بارزة عندما يتذبذب إيمان المشاركين الاقتصاديين. فهل يعني ذلك أنهم يقدمون على الشك في حقيقة الصور المرغمة التي تمثّل من خلال قواعد المحاسبة أيقونات المؤسسات؟ وهكذا تبرز من جديد وبسرعة تلك التقنية القديمة المتمثلة في القسم وفي عقوبات الحنث باليمين الشديدة التي يسعى القانون الأميركي، حالياً، إلى تعميمها على العالم بأسره، وذلك لتجديد الإيمان (المتداعي) بصحة الصور المحاسبية[18]. وفي النهاية، لا تقوى أيّ دولة، حتّى تلك التي تعلن لانتكينها المطلقة، على أن تصمد من دون أن تعتنق جملة من المعتقدات التأسيسية التي لا تخضع لبرهنة تجريبية، ولكنها تحدّد، مع ذلك، أسلوبها في الوجود وطريقتها في التصرّف. والأمر ذاته ينطبق على حرية التعبير والقدرة على التواصل اللتين يعسر تحقّقهما في غياب الصيغة الدغمائية في اللغة؛ كما ينعكس على الشرّ الكامن في ظلّ تلك الدول بحرية ووفق من دون توفر صيغة القانون الدغمائية.

لقد قامت عملية هيمنة الغرب على بقية العالم على اليقين في امتلاك الحقيقة والتفوق على كلّ المجتمعات البشرية الأخرى. وهذا

«The dogmatic foundations of the market», *Industrial Law Journal*, vol. 17 (1) 39, no. 4 (December 2000), pp. 321-345.

(18) بعد تصادمه عليها في آخر شهر تموز/ يوليو 2002، على إثر فضائح إنرون ووورلد كوم، فرض قانون ساربانيز - أوكسلي على مديري الشركات المساهمة في البورصة أن تعلن على الشرف صدق حساباتها وتتركّب من تحذف باليمين عقوبة السجن مثل تلك عشرين سنة، ولا يسمح بالتجرد من قانون الإفلاس للإعفاء من المسؤولية.

اليقين لم يُشرع فيه بعد عبثاً، حتى وإن أخذ وجوهاً عدة على مرّ التاريخ. فقد استند في البداية إلى عقائد المسيحية الرومانية؛ ومفهوم الغرب ذاته نبع منها، خلافاً للمسيحية الموجودة في إمبراطورية الشرق. وهذه المعتقدات في ذاتها التي وظّفت لتبرير عمليات الاحتلال وهداية العالم غير المسيحي. وبعد ذلك، حلّ العلم محلّ الدين كتبرير للهيمنة على الشعوب الأخرى. وإلى فترة الحرب العالمية الثانية، كانت فكرة التفاوت البيولوجي بين الناس تعدّ جزءاً من "حقائق علمية" نشرها على نطاق واسع علم ما بعد الداروينية، لا سيما في البلدان البروتستانتية[19]. وفي الدول ذات الثقافة الكاثوليكية، مثل فرنسا، فإنّ فكرة "رسالة الغرب التاريخية" هي التي ساهمت، بالأحرى، في تبرير العملية الاستعمارية؛ وهي "مهمّة تحضيرية" ترمي هداية الشعوب ـ التي لا تزال تعيش في الظلمات والشعوذة ـ إلى الأنوار. ولم تصمد مقولة تفاوت الأجناس بعد التجربة النازية، كما أدّت "الرسالة التحضيرية" إلى انهيار الإمبراطوريات الاستعمارية. غير أنّ العمل ظلّ جارياً بقوانين التاريخ الغربية ولكن في صيغة معدّلة جزئياً. بعد ذلك انقسمت الإنسانية إلى دول نامية وأخرى متخلفة، سميت مؤخراً "في طريق النموّ"، بل إنّ بعض الاقتصاديين الصادقي النية وضعوا "مؤشرات تنمية بشرية" تصلح لقياس التأخير الذي يجب على بعضهم تداركه مقارنة بالغربيين[20]. أمّا أولئك الذين ينادون بنهاية التاريخ، فإنهم يرون في تقييد الدول الغربية بقوانين الاقتصاد الس

A. Pichot, *La société pure: De Darwin à Hitler* (Paris: Flammarion, (19) 2000).

Rapport mondial sur le développement humain, publié dans le cadre du (20) programme des Nations Unies pour le développement (PNUD) (Bruxelles: De ← Boeck et Larcier, 2002).

الموضوعي الكامن وراء هيمنتهم على بقيّة العالم. وقد حلّت محلّ هذا الاعتقاد المنظّمات الدوليّة والأوروبية التي تعمل على نشر مزايا الاقتصاد غير المنظّم المفترضة في العالم بأسره. ومهما كان الأمر، فإنّ الدول الغربيّة متيقّنة من أنّها تساير التاريخ وهي تنحو نحواً تؤمن به لوحدها[21].

إنّ الأنظمة القانونيّة الغربيّة، التي عمّقت إلى أقصى حدّ مفهوم الإنسان باعتباره كائناً عاقلاً، تقوم هي ذاتها على مقولات دغمائيّة المنشأ. هكذا، مثلاً، ينصّ الإعلان الوارد في ديباجة الدستور الفرنسي الصادر سنة 1946 والذي أخذ به ثانيةً دستور عام 1958، على ما يلي: "يعلن الشعب الفرنسي من جديد أنّ لكلّ إنسان من دون تمييز من حيث العِرق أو الدّين أو المعتقد، حقوقاً غير قابلة للارتهان ومقدّسة". إنّ الذات التي تعلن هكذا عن "حقوق مقدّسة" (الشعب الفرنسي) لا تخضع حتماً إلى الطبيعة البشريّة المحكوم عليها بالفناء، وهو ما يخوّلها تذكير العالم بشيء كانت قد قالته له سنة 1789 والمقصود به قداسة الإنسان. والأمر ذاته نلمسه في إعلان استقلال الولايات المتحدة الأميركيّة؛ فهو يقوم على ما يسمّيه "حقائق بديهيّة في ذاتها" ("ونحن نؤمن بهذه الحقائق البديهيّة، وهي أنّ جميع البشر قد خلقوا متساوين، وأنّ خالقهم قد منحهم حقوقاً معيّنة ثابتة لا يمكن انتزاعها") أي على معتقدات بالمعنى

- فسّر تكوين مؤشّر التنمية البشريّة في مذكّرة فنيّة وردت في ملحق التقرير ص 252 وما يليها. وقد تبيّن أنّ النرويجيين، كانوا عام 2002 أكثر الناس تقدّماً على الأرض.

(21) K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* (1953), trad. fr. M.-C. Challbol-Gillet, S. Hurstel et J.-F. Kervégan, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (Paris: Gallimard, 2001).

التأثيلي للكلمة (ما هو حقيقي وما أُظهر وعظّم بصفته تلك). إنّنا هنا إزاء مقولة دينيّة المنشأ، بالمعنى التاريخي الأوّل للكلمة، أي مقولة لا تتعلّق بالتقدير الحرّ لدى كلّ شخص، وإنّما تُفرض حتماً ولا زمنياً على الجميع. وإنّ الفكرة المبتذلة التي تتردّد دوماً عن تأخّر القانون عن الوقائع تجهل تلك الزمنيّة الخاصّة بالأنظمة القانونية. وككلّ نظام دغمائي، لا يوجد القانون في استمراريّة التسلسل الزمني، وإنّما في زمن تعاقبي يتدخّل فيه ليعيد الخطاب المؤسّس ويولّد، وفي الوقت عينه، أصنافاً معرفيّة جديدة[22].

ويرجع الفضل لبيار لوجاندر (Pierre Legendre) في إدراج مفهوم الدغمائيّة في صميم تحليل الحداثة[23]. وباعتبار الدغمائيّة مفهوماً رئيسياً في تاريخ العلوم (لاسيما في مجال الطبّ)[24]، وتعدّ اليوم في اللغة الشائعة كنقيض العقل. ومع ذلك يستند العقل البشري اليوم مثل الأمس، وفي الغرب أو في غيره، إلى أسس دغمائيّة، أي إلى وجود "مكان للحقيقة القانونيّة، المسلّم بها والمعمول بها اجتماعياً بصفتها تلك"[25]. إنّ التمكّن من الكلام، ميزة الإنسانيّة، هو أيضاً مجال مفتوح لجميع مظاهر الجنون. وما وجود الدغمائيّة إلاّ

---

(22) توجد هذه الزمنيّة الخاصّة بالخطاب القانوني في مختلف التقنيات الصادرة عن الديانات المتداولة. انظر في ما يتعلّق بالإسلام: Aziz Al-Azmeh, "Chronophagous Discourse: A Study of Clericalegal Appropriation of the World in an Islamic Tradition," in: F. E. Reynolds and D. Tracy, eds., *Religion and Practical Reason* (Albany, NY: State University of New York Press, 1994), pp. 162 sq.

(23) P. Legendre: *L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels* (Paris: Fayard, 1983), *Sur la question dogmatique en occident* (Paris: Fayard, 1999), et *De la société comme texte* ([s. l.]: [s. n.], [s. d.]).

(24) M. Herberger, *Dogmatik. Zur Geschichte der Begriff und Methode in Medizin und Jurisprudenz* (Francfort: Klostermann, 1981).

(25) Legendre, Ibid., p. 78.

لإغلاق هذا الباب. ولم يكن هذا البعد الدغمائي في العقل البشري غائباً عن الرواد المؤسسين لعلوم الإنسان. وبحسب توكفيل، "باستطاعة المعتقدات الدغمائية أن تغير شكلها وموضوعها؛ ولكن لا يمكن أن تتصرف من دون وجود تلك المعتقدات، أي في غياب رأي يتلقاه الناس بثقة ومن غير جدل"[26]. وأما أوغست كونت، الذي اجتهد بالعنوان نفسه في تأسيس مدرسة الوضعية العلمية ودين الإنسانية، فقد كان أكثر وضوحاً، إذ قال: "إن الدغمائية هي الوضع العادي للذكاء البشري الذي ترنو إليه الإنسانية، بجبلّته، باستمرار وفي كل الأشكال، حتى وإن بدت أنها تبتعد عنه أكثر من أي أمر آخر. وسبب ذلك أن الريبية ما هي إلا وضع متأزم ونتيجة حتمية للفراغ الفكري الذي يظهر بالضرورة كلما كان الفكر البشري مدعواً إلى تغيير المذاهب؛ كما إنه يمثل في الوقت ذاته وسيلة ضرورية يستعملها إما الفرد أو الجنس ليسمح بالتحول من دغمائية إلى أخرى؛ وهذه هي الفائدة الرئيسة الوحيدة من الشك [...]. وقد خضعت الشعوب الحديثة إلى هذا القانون المشؤم في طبيعة البشرية حتى في فترات ثوراتها، بما أنه كلما اقتضى الأمر التصرف، ولو من أجل الهدم فقط، حملت حتماً على إضفاء شكل دغمائي على أفكار نقدية خالصة بموجب جوهرها"[27]. و حيثما يعلم المكانة المركزية التي يحتلها الحدث الديني في علم الاجتماع الغربي إلى دوركهايم أو فيبر، وكذلك في أنثروبولوجيا مارسيل موس أو لويس ديمون. إذ

---

(26) A. de Tocqueville, "De la démocratie en Amérique," dans *Œuvres*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1992), t. II, chap. II: "De la source principale des croyances chez les peuples démocratiques," p. 511.

(27) انظر: "Considérations sur le pouvoir spirituel (1826)," dans *Appendice: système général de politique positive* (Paris: Thorel, 1854), p. 204.

أنّ أيّاً من هؤلاء المؤلّفين الكبار لم يغفل أبداً المعتقدات التي تشدّ المجتمعات البشرية بعضها إلى بعض. غير أنّ فكرة الدغمائية تبرز اليوم كأنّها نقيض العقل، وكشيء فاحش علينا أن نتطهّر منه.

وبما أنّ القانون هو آخر موطن تعمل فيه الدغمائية صراحةً، فإنّ هناك جهداً لإذايته في قوانين العلم: فبالأمس راجت قوانين التاريخ أو قوانين الجنس البشري، واليوم تسود قوانين الاقتصاد أو علم الموروثات. وحلّ محلّ هذا المسعى عمل منظّري القانون الذين لا يودّون أن يروا في القانون إلا نتاج قوى سياسية واقتصادية. كان ذلك أوّلاً المعنى المنسوب إلى مفهوم النقد المادي الذي لا يعتبر القانون سوى تقنية السلطة في خدمة الأقوياء، وأنّها وحدها القوانين المنزّلة التي تفرض على الإنسان. وبعد أن توسّع باسوكانيس (Pasukanis) بتألّق في تحليلها خلال الثورة الروسية[28]، وجدت تلك النظرية صيغاً جديدة لدى كلّ من كانوا عادة مرهفي الحسّ تجاه الظلم الحقيقي في أنظمة القوانين الوضعية[29]، والذين ينكرون كلّ وجاهة على فكرة العدالة ذاتها في إطار تحليل "علمي" للقانون. ولكن أن يختزل القانون بهذا الشكل ليصبح الأداة الخالصة المكرّسة لخدمة القوّة، فذاك مظهر قد طبع كلّ التجارب الشمولية التي في صورة ما، لم تمحُ الشكل القانوني بلا قيد ولا شرط، فإنّها قد نزعت عنه كلّ أثر ملزم تجاه أصحاب السلطة. ويُظهر فشل هذه

---

(28) انظر: E. B. Pasukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme* [1924], trad. fr. (Paris: EDI, 1970).

(29) وصف دوكان كينيدي (وهو ممثل لامع لمدرسة "دراسات القانون النقدية") بدايات دراسته القانون كما يلي: "دخلت كلية الحقوق عام 1967، وكان يخالجني شعور بأنّ "النظام" يحتوي على كثير من الظلم، أي أنّ توزيع الثروة والأجر والنفوذ والانتفاع بالعرفة كانت كلّها أموراً محرّفة جوراً باعتماد الطبقة والعرق" "The Stakes of Law, or Hale and Foucault!," *Legal Studies Forum*, vol. 15 (1991), p. 327.

الجهود الدائم عزوز النظريات التي تزعم اليوم تفسير القانون من دون اللجوء إلى فكرة العدالة. إنّ مثل هذه النظريات هي وليدة أذهان شغوفة بالتبصّر[30]، بإخلاص. (حتى وإن نسيت تلك الأذهان كلّ ما تدين به للمكانة الجامعية المريحة التي تمكّنهم من تدريس تلك النظريات بالشكل القانوني). غير أنّ كلّ من كان مدعواً إلى التفكير في هذه المسائل داخل الجحيم الشمولي برهن على وعي آخر: "إذا كانت القوة مطلقة السيادة، كما كتبت سيمون فايل عام 1943، فإنّ العدالة غير حقيقية على الإطلاق. إلاّ أنّها ليست كذلك. ونحن نعلم ذلك بالتجربة. إنّها حقيقية في صميم أفئدة الناس. وتركيبة القلب البشري حقيقة من بين حقائق هذا الكون مثلما هو الحال بالنسبة إلى مدار كوكب من الكواكب. ولا يمتلك الإنسان القدرة على أن يقضي مطلقاً كلّ نوع من العدالة من الغايات التي يرسمها لأعماله. والناريون أنفسهم عجزوا عن ذلك. ولو كان ذلك متاحاً

---

(30) كان التيار الفرنسي "نقد القانون" يقع صراحة في الحراك الماركسي انظر: M. Bourjol [et al.], *Pour une critique du droit: Du juridique au politique* (Paris, Grenoble, Maspero et PU de Grenoble, 1978).

وهذا ما يفسّر ربّما عزوف "الوضعيين النقديين الحاليين" التام عن الرجوع إليه. يطيب لهم أن ينتمو إلى تيار "دراسات القانون النقدية" الأمريكي المعروف باسم "Crits" انظر: R. M. Unger, *The Critical Legal Studies Movement* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), A. C. Hutchinson and P. J. Monahan, "Law, Politics, and the Critical Legal Scholars: The Unfolding Drama of American Legal Thought," *Stanford Law Review*, vol. 36 (1984), p. 199.

وبالفرنسية: P. Gabel, "Critical Legal Studies" et la pratique juridique," *Droit et société*, vol. 36-37 (1997), p. 379, and M. Fabre-Magnan, *Les obligations*, Thémis (Paris, PUF, 2004), no. 43.

ومما أنّه يستند كثيراً إلى أعمال فوكو ودريدا، فإنّ تيار جماعة Crits يعطي دفعاً جديداً لمشروع "زوال" القانون القديم، الذي غيّر اسمه مصدر "إعادة بناء" وخلص بذلك من ذكرى الشيوعية الحقيقية المؤرقة.

لستر لقام به النازيون من دون شكّ [...]. وإذا كانت العدالة لا تُمحى من قلوب الناس، فإنّ حصيلتها ثابتة في هذا العالم؛ لذلك فالعلم هو المخطئ»[12].

إنّ الخطأ المجسم، واللاواقعية العميقة، لدى رجال القانون الذين يعدّون أمراً واقعياً إبعاد اعتبارات العدالة عن تحليل القانون، هو تصابهم أنّ الإنسان كائن ذو بعدين، تمتدّ حياته الاجتماعية في الآن ذاته على مستوى الكينونة وعلى مستوى الكينونة الإلزامية. فالقانون لم ينزّله الله ولم يكتشفه العلم؛ إنّه عمل إنساني تماماً يساهم في إنجازه أولئك الذين يستهون تدريسه ولا يقدرون على تأويله من دون الأخذ بعين الاعتبار القيم التي يدعو إليها. ويستجيب العمل القانوني لحاجة المجتمع الحيوية إلى تقاسم الكينونة الإلزامية التي تحضنه من الحرب الأهلية. وبالطبع، تتغير مفاهيم العدالة من حقبة إلى أخرى ومن بلد إلى آخر، لكنّ الحاجة إلى تمثل مشترك للعدالة في بلد وفترة معينين لا تتغير. والقانون هو موقع هذا التمثل الذي بمقدور الأحداث أن تكذّبه، إلاّ أنه يضفي معنى مشتركاً على أعمال الناس. وهذه الحقائق البسيطة جداً هي التي أعادت إلى ذاكرة الناس تجربة أهوال الحرب العالمية الثانية والتي يساهم اليوم رجال القانون الذين يتجديدهم الصلة بالتمثل الوضعيّ في فترة ما قبل الحرب[13]. فإنّهم يزعمون باسم

---

5. Weil, *Le cas Giraudoux. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* [1943], dans: *Oeuvres*, Quarto (Paris: Gallimard, 1999), pp. 1179-1180.

(12) نصر الله اللاوي، الذي كان يرفضه إليهم منذ عام 1918 في دوبرو. إنّ الوضعيين القانونيين مدينون جداً حتى اليوم لهذا المفهوم المزعج للعدالة. القضاء عليه واحتجازه تحت أنقاض أي مكتب، وغلق جميع النوافذ حتى لا تعيده القانون الغائبة تعيده بالتصريح إلى مكانه؛ إنّ العدالة تنتزع عن كل قاعدة وتطهر من جديد عند التبعث أو وضعه، وكل محاولة لحد التحرات ستتعرض لانتقام مستمر؛ إنها تنتزع إلى حاز الخلود من كل جانب ("Les grands problèmes du droit", *Archives de philosophie du droit*, vol. 1-2 (1938), pp. 30-211).

العلم[10]، أن كلّ "اختبار قيم" يتعلّق بالأخلاق الفردية ويجب أن يظلّ خارجاً عن النطاق القانوني. إن دراسة القانون بحاجة إلى علماء وجمع من المجاهدة القادرين على فهم الرهانات الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية التي تمسّ الكتبة القانونية معنى، وليس إلى منافسين للدكتور "فاوستوس" الطامح إلى صفة "العالم الحقيقي".

ولا ينكر بعض رجال القانون الآخرين ما للقانون من صلة بالعدالة، ولكن هذا الاعتراف مردّه فقط إلى مماثلة هذه الأخيرة فوراً مع دفع المنافع الفردية[11] إلى حدّها الأقصى. وهذا هو المقصود من

---

(10) إن طموح بعض رجال القانون في أن يرسموا لمهنتهم رجال علم يتخذ نقطة أمر مضحكاً (...) وأرى أن بعضهم يتمنى لو أنه يكون عالماً (...) إن بعض رجال القانون يحبّ أن يكون عالماً بما كتبه جورج ريبير عن تلاميذه: "أحاطة عن القوانين التي تحدّد عمل..." إن رجال القانون أحبّ إلى أن لا يكتفوا بتتبع دراساته العلمية". انظر: *Essai sur le droit civil moderne*, (Paris: LGDJ, 1964), pp. VI-VII.

(...) Satyre (Eloy), *L'université et le juge* (Paris: Les Belles Lettres, ...), 1992), p. 139.

وبصفته عميد كلية الحقوق في باريس لم تكن دولة للعلم الحقوقي أي حكومه بيتي، أشرف ج. ريبير على عبارات الجمهور العرفي والسياسي الآن في سبيل التحسين وقد كان الحسن هو اعتراف أنه يمتلك الفوائد الأولى للعدالة الجيدة "مفيدة وسارة". وكان (Singer, Ibid., p. 93, cit. D. Lochak [et al.], ...) انظر: *Droits, valeurs et vocabulaire juridique* (Paris: PUF, 1994), pp. 252 sq.).

(11) انتقد في هذا الصدد النزعة الأفيضانوية السائدة ويجدد نجح كتاب ج. رولز J. Rawls, *Théorie de la justice* (1971), trad. fr. (Paris: Seuil, 1987).

إن أنه هو من تعبير حسن فقد أسماً تعاقداً، وبالاطلاع على عدم أكثر بصفته ...), S. Becker) ولكنه أيضاً أكثر وضوحاً من هذا الأسلوب في التفكير في المجتمع، انظر: *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

مذهب "القانون والاقتصاد" الذي يتمثل في إرجاع كلّ قاعدة إلى حساب منفعة يكون في الوقت نفسه مصدر شرعيتها ومقياسها[35]. وبعد أن وجد رواجاً واسعاً في جامعاتنا، حظي هذا المذهب بدعم محكمة النقض الفرنسيّة التي كانت كأنّها حماساً في الدّعاية له[36]. وهكذا صار لرجال القانون أنفسهم هوسٌ بالحساب وسعوا بدورهم إلى اختزال مجتمع الأشخاص في مجموع فوائدهم الفردية[37]. وفي هذا المنظور، لا تعدّ حقوقاً إلاّ الحقوق الفردية، وكلّ قاعدة أبدلت بحقوق ذاتية، كالحق في الأمان والإعلام واحترام الحياة الخاصة والكرامة والإنجاب والمحاكمة العادلة ومعرفة الأصول... إلخ.

---

(35) R. A. Posner, *Economic Analysis of Law*, 5th ed. (New York : Aspen Law and Business, 1998); R. Cooter and Th. Ulen, *Law and Economics*, 2nd ed. (Glenview-Illinois: Scott, Foresman and Cie, 1988); E. Mackaay, "La règle juridique observée par le prisme de l'économiste, une histoire stylisée du mouvement de l'analyse économique du droit," *Revue internationale de droit économique* (1986), t. I, p. 43, et *L'analyse économique du droit*, vol. 1 (Montréal (Montreal) et Bruxelles: Thémis et Bruylant, 2000).

(36) هذا الحماس الذي قد يعتقد أنّ وضعه كان يماثل في الحكم لا في ذمّ المذهب وشرعاً، نظّم سنة 2004 (بالموازاة مع ذكرى "الانتظام" في معهد الدراسات السياسية في باريس) ندوة محاضرات تحت إشراف "القاضيين وفيوجا" "وعرفة التحليل الاقتصادي وعلاقته بالسبب إن القانون والاقتصاد و العدالة" وقد قام رئيسها توضيحاً في الصفحة الأولى "يجب أن تكون قصاة محكمة النقض قادرين على إدماج الحس الاقتصادي في الاستدلال القانوني" G. Canivet, "La cour de cassation doit pouvoir à une "analyse économique "pertinente." *Les échos* (1er mars 2004).

ويبدو أن أحد المحللين الاقتصاديين في الاستدلال القضائي يعيد التحليل الاقتصادي بعده المعياري مكرساً من أجل ذلك في فرنسا

(37) على هذا النحو، نحن مدينون على عصر القانون في حساب لمصالح المتعاملين في العقد. وكذلك عندما نفعل ذلك عارضين حتى فكرة العقد ذاتها، علماً أنّ ذلك يمثّل نظرية "الخرق الفعّال للعقد" المعاصرة، والتي لا يوجد بحسبها فرق بين الوفاء بالعهد وتعويض الأضرار الناجمة عن خرقه. انظر أدناه، الفصل الثالث من هذا الكتاب

وتوزّع الحقوق مثلما توزّع الأسلحة، ثمّ النصر للأحسن! وبتجزئته هكذا إلى حقوق فرديّة، يختفي القانون بصفته منفعة مشتركة. والسبب في ذلك أنّ للقانون وجهين، أحدهما ذاتي والآخر موضوعي. وهما وجهان لعملة واحدة. وحتّى يتمتّع كلّ فرد بحقوقه، يجب أن تندرج حقوقه الضيّقة في قانون شامل، أي في إطار مشترك يقرّه الجميع. ولأنّ القانون هندسة معياريّة تأوي إليها الحقوق الفرديّة، فإنّه ينبثق عن الدولة أي عن السّيادة التشريعيّة المسندة إلى ملك أو إلى أمّة. وما يتلاشى اليوم هو فكرة الحق الوضعي، فضلاً عن التمييز بين الحقوق الضيّقة والقانون الشامل[38]. وليس الفرد بحاجة إلى القانون حتّى يتمتّع بالحقوق بل، على نقيض ذلك تماماً، يكتمل القانون بفعل تكدّس الحقوق الفرديّة وتصادمها، وذلك سواء بالجمع أو بالطرح.

يبدو أنّ القانون العام الذي يسيطر اليوم على الثقافة القانونيّة، ويمدّها بالتحليل الاقتصادي للقانون، ينساب بسهولة في هذا المسلك الجديد إذ إنّه يفتقد كلمة تعيّن مفهوم الحق الوضعي. ويعبّر عن هذا المفهوم بالإنجليزية مصطلح Law أي القانون، وهو يفتقد بهذه الصيغة لا فقط فكرة الاتّجاه والمعنى المشترك التي استلهمها القانون من اللفظ اللاتيني directum[39] (الاتّجاه/ الوجهة)، وإنّما أيضاً التمييز بين القانون (legge, Gesetz, ley...) والحق (Diritto, Recht, Derecho)، وهو أمر مشترك بين جميع دول القارة الأوروبيّة. ويعود

(38) انظر J. Carbonnier, *Flexible droit: Pour une sociologie du droit sans rigueur* 6e éd. ([s. l.]: LGDJ, [s. d.]), p. 85.

(39) مشتقّ من dirigo ويعني: رسم الطريق، وجّه، انظر: A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, t. 1, vigo

أصل هذا التمييز إلى القانون الروماني[40]، حيث تعني كلمة lex موطن أساس النظام القانوني (وهو ما تحسن التعبير عنه اللغة الألمانية بلفظ Gesetz: "ما وُضع") وتعني كلمة ius قواعد تسيير هذا النظام. وقد استقى هذا التمييز معناه الحديث من التقاليد الرومانية الكنسية التي تظهر الدولة في صورة السلطة الباباوية، أي كدولة مشرّعة هي في الوقت ذاته مصدر القانون (أي نظام القواعد) ومصدر الحقوق (أي امتيازات مضمونة للأفراد). ومن كلمة ius لم تحتفظ اللغة الانجليزية إلا بصورة "القاضي" و"العدالة" أي الاعتراف بنزع حقوق الأفراد. وفي لقافة القانون العام، فإنّ القاضي، وليست الملكة (الدولة)، هو الذي يجسّد مصدر الشرعية الأخير، وبناء عليه، صورة القانون الطوطمي. ولا توجد كلمة للدلالة على الوحدة المعيارية التي تستقي منها الحقوق الفردية معناها ومداها[41]. وبالطبع، يجب ألاّ نضخّم هذا الاختلاف الدلالي، لأنّ فكرة الوحدة حاضرة فعلاً في سياق القانون العام، ولكنه حضور ثانوي بما أنّ القانون يصدر عن الحقوق وليس العكس. فمثلاً، حيث تطرح السيطرة القانونية على العولمة، بالنسبة إلى رجل قانون أوروبي، إنشاء مؤسسات دولية قادرة على سنّ قواعد مشتركة، وبالأحرى توقظ لدى رجل القانون، في نطاق القانون العام، فكرة الاعتراف

---

(40) انظر مثلاً مدوّنات غايوس، 3-1. وعن أصول مفهوم ius انظر: A. Magdelain "Le Ius archaïque" [1986] repris dans *Ius imperium auctoritas: Études de droit romain* (Rome: École Française de Rome, 1990), pp. 3-93.

(41) إن أ. ر. جاءت الإنجليزية لكتاب هيغل (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*) تشهد بهذه الصعوبة نظراً إلى أنّ صيغة العنوان فلسفة القانون (انظر ترجمات ت. م. نوكس (T. M. Knox) (Oxford: Oxford University Press, 1965)، أو س. و. دايد (New York: Prometheus Books, 1996) (S. W. Dyde).

وهي ترجمة عويصة بالنسبة إلى قارئ ناطق باللغة الانجليزية

بنفس القوانين الفردية نفسها لكل سكّان كوكب الأرض. وقد ازدهر القانون العام في البلدان البروتستانتية التي عمّقت إلى أقصى حدّ فكرة علاقة المؤمن المباشرة والفردية بالنصّ المقدّس. ومن دون أن نضطرّ هنا إلى توضيح التأثير المتبادل بين الثقافتين القانونية والدينية، علينا أن نحتفظ بهذا الاستعداد لتقبّل انعدام الرابط بين القانون والفرد. وتكمن قوّة هذا التحليل في العالم المعاصر في الحوار الذي تمنحه بالتفكير في القانون من غير الدولة. ويمكن أن ينظر إلى البشريّة قاطبةً من خلال التحليل الاقتصادي على أنّها مجموعة أفراد مزوّدين بالحقوق نفسها (حق الانتخاب، حق الملكيّة، حقوق الإنسان) في إطار التنافس الذي يخوضونه تحت رعاية قانون وحيد هو قانون السوق أي قانون صراع الجميع ضدّ الجميع. إنّ رؤية كهذه للأشياء تخوّل إنجاز اقتصاد الدولة واقتصاد القانون، وهما مظهران من السيادات المحليّة الفاقدة مكانتها في الأنموذج الإمبريالي العائد من خلال قناع "العولمة".

ولكن أن نجعل من ذلك الفرد بداية الفكر القانوني ونهايته، فهذا يحزننا، لا محالة، إلى الغفلة عن اليقين الوحيد الذي يمكن أن تقدّمه دراسة القانون، ومفاده أن لا هويّة من دون حدود، ومن لم يجد حدوده في ذاته وجدها خارجها. وأن نفكّر في الأوربة أو العولمة لعمليتين تمحوان الاختلافات وتوحدان المعتقدات، فمعناه أن نهيئ مستقبلاً مملاً للغاية. وأن نعتقد في كونيّة مقولاتنا الفكرية أو أن نروم فرضها على العالم، فذاك هو أضمن سبيل يؤدّي إلى الكارثة. ولأوروبا العجوز في هذا الشأن عبر كثيرة، فقد سلكت ذلك السبيل مراراً. ففرنسا بخاصة، من واقعة وانرلو إلى حرب دنان بنان فو، آل الأمر بها دوماً إلى الوقوف على حدود مزاعمها الكونيّة. إنّ الحلم بعالم معولم، قد يتفاعل يوماً بفضل لغة إنجليزيّة

هجينة مع قيم الشوق وحقوق الإنسان، هو أمر مشحون بخيبات أمل مشابهة. وقد أدّت الفردية الجذرية، التي سيطرت على الفكر القانوني، إلى تحويل المعتقدات التي بني عليها القانون إلى قانون مقدّس وإلى تسييد هذا القانون على العالم بأكمله. وهكذا وعدنا في أصوليّة عرجيّة لا يمكن إلاّ أن تغذّي في المقابل، الأصوليّات الصادرة عن أنظمة المعتقدات الأخرى. وبزعمنا توحيد العالم، فإنّنا نهدّم كل أمل في توحّده. إنّ ذوبان الحق الوضعي في مجموعة من العوائد الفردية التي يؤمّنها قانون، يفترض فيه أنّه كوني، يدخلنا بالتأكيد في "صدام الحضارات"، فتتصارع بذلك المعتقدات شاهرة أسلحتها.

ونرى من الأجدى أن نعود إلى التأمّل في ما جعل القانون ذا ميزة كبرى: إنّه ليس إرث المعتقدات التي ازدهر على أساسها الغرب، وإنّما هو ذلك الرصيد من موارد التأويل التي ينطوي عليها، وكأيّ نظام معياري آخر، يقوم القانون بوظيفة المنع. إنّه كلمة تفرض على الجميع وتتوسّط بين كلّ إنسان وتصوّره عن العالم. وفي كلّ مكان آخر، كانت هذه الوظيفة الأنثروبولوجيّة من نصيب الأديان التي بإسنادها معنى مشتركاً للحياة البشرية، أوقفت احتمال أن يطبّق على كلّ شخص جنون فردي سببه امتلاك اللغة. وتتمثّل خصوصيّة القانون، منذ ظهوره في العصور الإغريقية الرومانية القديمة، في انفصاله تدريجيّاً عن ذلك المصدر الديني وإحداث ما سمّاه لويس جيرني "علمنة الكلمة"[45]. وهكذا صار القانون تقنية تحريمه، وينعت بالتقنية لأنّ معناه لا ينحصر في لفظ نصّ مقدّس وثابت.

(42) L. Gernet, "Droit et prédroit en Grèce ancienne", *L'année sociologique* (1951), pp. 21 sq., repris dans *Droit et institutions en Grèce antique* (Paris, Flammarion, 1982), p. 110.

ولكنه ينبثق، مثلما هو الشأن مع أي شيء فني آخر، عن مقاصد إنسانية لا إلهية. غير أنها تقنية تحريمية تضع بين علاقات كل فرد بغيره وبالعالم معنى مشتركاً يتجاوزه ويلزمه ويجعل منه مجرّد حلقة في سلسلة بشرية؛ وبناء على ذلك، يمكن أن يخدم القانون غايات متنوّعة ومتغيّرة، سواء كان ذلك في تاريخ الأنظمة السياسية أو تاريخ العلوم والتقنيات؛ ولكنه يخدمها بإخضاع السلطة والتقنية لعقل بشري. وإنه لخطأ أن نختزله، مثلما نزع إليه اليوم، في "تقنية خالصة" خالية من كلّ دلالة، بقدر ما هو غير وجيه إرجاعه، مثلما كنا نقوم بذلك قديماً، إلى قواعد عرفت بثباتها ضمن قانون طبيعي مفترض، ومردّ ذلك إلى أننا في كلّ حالة نجانب الأمر الجوهري، وهو قدرة القانون على أن يعيد إلى طريق الحق أشكال ممارسة القوة السياسي أو السلطة التقنية الأكثر تنوعاً.

إنّ تلك القدرة هي التي تستحق اليوم أن نذكّر بها وندافع عنها، وإنه لمن قبيل الجنون أن نسعى إلى جعل القانون أداة لنشر معتقداتنا. ولكن من المنطقي أن نرجو من موارد التأويل الخاصة بالتقنية القانونية أن تجتنبنا آلام الانطوائية، وذلك بإرغامنا على النظر إلى العدالة بأعين الآخرين. ونظراً إلى أنها لا تقوم على عقيدة محبوسة إلى الأبد داخل حرفية النص المقدّس، أو داخل أصناف اليقين التي يصوغها علم نعبد كالأوثان، فإنه لا يمكن موارد القانون الدعمائية إلاّ أن تؤسّس توازنات هشة يهدّدها دوماً الإغراء الأصولي. وما العدمية القانونية والتعصّب الديني إلاّ وجهان لهذا الإغواء، وكلاهما يغذّي اليوم من الآخر تاركاً صدق المعاني مفقوصاً لدى الأجيال الصاعدة، ومطلقاً بذلك العنان لتيار العنف. وليس القانون تعبيراً عن حقيقة نزّلها الله أو اكتشفها العلم، ولا هو أيضاً مجرّد أداة يمكن أن نقوّم وفق مبدأ النجاعة (نجاعة بالنسبة إلى من؟). وكوسائل الفنّي

الواردة في لوحة دورير "الماليخوليا" (La melencholia)، فإن القانون يقرّب من تصوّر عادل عن العالم من دون أن نقدر على بلوغه قط.

القسم الأوّل

الدغمائيّة القانونيّة: معتقداتنا التأسيسيّة

الفصل الأول

مدلول الكائن البشري

الإنسان على صورة الإله

"إنّ ما يميّز العقل البشري عند استعاقته، هو أنّ لكلّ ظاهرة معنى لديه."[1]

ل. فيتغنشتاين

لنتعرّف، إذاً، على قيمتنا: نحن شيء ما ولسنا كل شيء؛ إنّ ما يجعلنا موجودين يسرق منّا معرفة المبادئ الأزلية الواردة من العدم. وإنّ القليل الذي يجعلنا موجودين يحجب عنّا رؤية اللامتناهي.

باسكال[2]

---

(1) انظر: "*Das ist eben das Charakteristische am erscheinenden Geist des Menschen*, daß ihm eine Erscheinung bedeutend wird." "Remarques sur *le rameau d'or*", trad. fr. J.-P. Cometti et E. Rigal, in L. Wittgenstein, *Philosophica III* (Mauvezin: TER, 2000), p. 32.

(2) انظر: "*Pensées*," dans *Oeuvres complètes*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1962), p. 1105.

تمثل ملحمة جلجامش[3] أقدم سردية مكتوبة عرفها الإنسان؛ فهي تروي رحلات ملك شاب، نصفه إنسان ونصفه الآخر إله؛ وبسبب فقدانه رفيقه إنكيدو الذي خلق شبيهاً له[4]، طفق يجوب العالم بحثاً عن جواب لسؤاله : "لم نموت؟". "كيف يمكن تفادي الموت؟". ولم ينفكّ هذا التساؤل يشغل بالنا منذ نشأة الإنسان. ولأنّهما يعدان بالإجابة عن ذلك، فإنّ علم الجينات والتكنولوجيا الحيويّة يعبّان موارد كثيرة ويثيران اهتماماً واسعاً. إنّ الكشف عن أسرار خلق الإنسان وإنجاب أبناء خالين من العيوب، ومعرفة الأسباب النهائيّة الكامنة وراء المرض والشيخوخة والسيطرة عليهما، والبقاء على قيد الحياة بعد فناء دواتنا عبر استنساخ الذات أو بواسطتها، هي من أكثر وأقدم الأحلام التي يتكفّل اليوم علم الأحياء بتحقيقها. وينير العلم والتقنية هذا المزيج من الرجاء والخوف الذي كان قد احتل مكان الصدارة، منذ بضعة قرون، في تشييد الكاتدرائيات. وترغب كلّ مدينة كبيرة في أن يكون لها قطبها التكنولوجي أو جهاز لتحطيم نوى الذرات وأن تنافس بأريحيّة عندما يتعلّق الأمر باستقطاب مجموعة كبيرة من التجهيزات العلميّة. وبوسعنا الشك في قدرة أجهزة تسريع الإلكترونات وأقطاب الهندسة الوراثيّة على ترك آثار مثيرة للإعجاب لدى الأجيال القادمة، مثلما فعل ذلك الفنُّ القوطي، ولكن من دون أن نندهش من أننا اليوم مثل الأمس ننفق من دون حساب عندما يتعلّق الأمر باكتشاف ألغاز الكون أو إظهارها. ولكن، بينما كان الذين يرجع تجاوز الوضع البشري إلى العالم الآخر، فإنّ العلم والتقنية يسمحان بمعاينة ذلك في الدنيا. فالإنسان الحديث الذي يحرّكه الأمل السّري في ألا يموت، لا

---

(3) انظر : *L'épopée de Gilgamesh: Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, trad. fr. J. Bottéro (Paris: Gallimard, 1992).

(4) انظر : المصدر نفسه، ص 69.

يشذّ عن البنية المعيارية المتأصلة في كلّ كائن بشري. ولكنّ إيمانه في تقدّم العلم وخوفه من ذلك، في الآن ذاته، يكشفان عمّا كان لهذه البنية من تفرّد في الغرب، حيث صاغ الإنسان نفسه على صورة الإله. وبفصله عن جذوره الدينية، فإنّ هذا التماثل مع الإله يحثّنا على تخطّي كلّ حدّ. غير أنّ هذا الحلم باللامحدود هو أيضاً وعد بالتحلّل، لأنّ إلغاء حدود الإنسان يتحقّق عند تحلّله فقط.

بنية الكائن البشري المعيارية

لا شيء أعسر من إدراك ما يؤسسنا. نحن نؤمن جميعاً بالبند الأوّل من الإعلان العالمي لشرعة حقوق الإنسان الذي ينصّ على أنّ كلّ البشر يولدون أحراراً ولهم عقول. إلاّ أنّنا لا نقدر على الاعتراف بأنّ العقل والحرية هما بناءان هشّان يقومان على المؤسسات. فمراجعة ذواتنا وهشاشة عقولنا كفيلتان بتمكيننا من رؤية حدود سيادة العقل على نفسه. فحتّى هذا العقل الذي اعتنق اليقينيات المطمئنة للمعرفة، ولمّا تم تصوّره كحاسوب بوجه بشري قادر على معالجة مليارات المعلومات؛ فإذا ما تساءل عمّا يعرف، قد يحمل على القول على غرار القديس أوغسطين: "إنها لقوّة عظيمة تلك التي للذاكرة، بل ومفرطة في العظمة؛ يا إلهي، ما لها من حرم شاسع ولامتناه! من ذا الذي بلغ أعماقه؟ إنّما هي قوة عقلي المرتبطة بطبيعتي؛ ومع ذلك، لا أستطيع فهم كل كياني. فهل العقل ضيق جداً إلى درجة العجز عن امتلاك نفسه؟ ولكن أين يمكن أن يوجد، إذاً، ما يستعصي عليه من كيانه؟ هل هو خارجه وليس في داخله؟ لكن كيف لا يدركه؟ ها هو موضوع مثير للدهشة بالنسبة إليّ. إنّ الذهول يستحوذ عليّ"[5].

---

(5) انظر: Saint Augustin, Les confessions, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1998), livre X, VIII, 15, p. 991.

إذا كان هذا الذهول يهدّدنا جميعاً فذلك لأنّ عقلنا، مثل عقله، صيّر جداً لكي يمتلك نفسه وعليه أن يجد خارج نفسه علل وجوده. وككلّ حيوان حيّ، يوجد الإنسان في هذا العالم بفضل حواسه ولكنّه، خلافاً لكلّ ما سواه، يتيح بواسطة اللغة إلى كون يتجاوز الهنا والآن في هذه التجربة الحسيّة. وفي مقابل فناء حياته العضويّة والبهيميّة ينتصب عالم تصوّراته الذهنيّة اللامتناهي.

إنّ الطفل ليصنع معجنات رملية، ولكنّه يبني قلعة ينصّب نفسه ملكاً عليها ويعمرها بمخلوقات من اختراعه. إنّه هناك على الشاطئ ولكنّه، عبر التاريخ الذي يرويه لنفسه، بعيد جداً وموجود في زمن الفرسان في غابة سحيقة، أو إنّه نُقل بواسطة صاروخ إلى كوكب آخر. ومن خلال الكلمات التي يهمس بها لنفسه أو التي يتبادلها مع رفاق اللعب، يعرف نشوة حريّة لم يعرف لها أيّ حيوان مثيلاً، وهي إعادة بناء عالم آخر ممكن كما يشاء، عالم يستطيع فيه الطيران وينشطر فيه ويتخفّى سواء في شكل غول أو كائن عملاق... ويعطي فيه معنى للأشياء التي يشكّلها أو للصور التي يرسمها والتي تصبح علامة عقله الظاهرة.

وبمجرّد أن ننتج هذا العالم الرمزي، وحده الموت الدماغي يستطيع إخراجنا منه، وعندئذٍ ينتشر وجودنا في الوقت ذاته في عالم كياننا البيولوجي ومحيطه الطبيعي، وفي عالم الكلمات والأشياء الرمزي الذي شحبها العقل البشري بالمعاني. إنّ قطعة الخشب المصقولة هذه هي فعلاً من الخشب وتنتمي بصفتها تلك إلى الطبيعة التي تحيط بي. إلا أنّها أيضاً عصا وشيء فني مفعم بالمعاني، بالنسبة إلى كل شخص مخالف محتمل[6]. إنّ كلمة "لا" هي فعلاً

(6) انظر: A. - G. Haudricourt, *La technologie science humaine: Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques* (Paris: MSH, 1987), p. 57.

صوت يخرج قابل للتحليل بواسطة علم الصوتيات أو حرف يخطّ بالحبر على الورق، هو شيء مادي إذاً، ولكنّه أيضاً كلمة تستقي معناها، خلافاً للضجيج، من المكان الذي تحوزه في مجموعة العلامات المهيكلة التي تتكوّن منها اللغة الفرنسية[1]. فبواسطة الإشارة التي تشكّل الأشياء والكلام الذي يحيّنها، يلج الإنسان إلى حرية مدوّخة، وهي حرية تعيد بناء العالم على صورته هو، والتملّص من جاذبية الأشياء وذلك بإكسابها معنى.

ولكنّنا لا نلج عالم المعنى كما نلج الطاحونة، فلكي ندخل إليه، علينا أن نتخلّى عن قولبة العالم وفق صورتنا فحسب. وحتّى يكون لنا مكان في هذا العالم، يتعيّن على كل فرد منا أن يدرك حدود ذاتيّته. ولكون الإنسان حيواناً ميتافيزيقياً، فإنّه مهدّد دائماً بأن يجمح به خياله. لذلك، ينبغي عليه تعلّم التمييز بين الأشياء عند استعمال مواهبه العقلية، أي التمييز بين ما هو خيالي و ما هو واقعي في عالم الرموز الذي يربطه بالعالم المادي ويفصله عنه في الوقت ذاته. عندئذ فقط سيتمكّن من ختم الأشياء بعلامة عقله. وإنّه لمعنوء بالمعنى الحقيقي للكلمة ذاك الذي، باعتباره سجيناً في قفص رؤيته الخاصة للعالم، يكون غريباً عن المعنى الذي يمنحه إياه البشر الآخرون، وبصير بذلك عاجزاً عن إبلاغ هذه الرؤية. وللدّخول إلى عالم المعنى، على كلّ إنسان العدول عن ادّعاء إملاء معنى العالم، والاعتراف بأنّ هذا المعنى يتجاوز إدراكه لوحده.

إنّ العلم الحديث يجسّد الشكل الأكثر تطرّفاً في هذا التخلّي عن إسناد معنى للعالم. ذلك أنّ موضوع هذا العلم هو عالم الحواس

---

1. T. Deacon, *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Human Brain* (Londres: Penguin, 1997). حول خصوصية اللغة البشرية، انظر

وليس عالم المعنى. ولكن المسعى العلمي الحقيقي في ترك البحث عن مسألة علّة الأشياء لمحاولة البحث عن الكيف. وهو يأبى على نفسه تفسير الأشياء التي يدرسها بغائية مفترضة وبواسطة عقل كان بالإمكان إيداعه فيه، وذلك من أجل تفسير هذه الأشياء فقط بواسطة القوانين التي تحكم المادة. وهذا الموقف يظلّ خاصاً بهذا الوضع حتى عندما يبدي رأيه في أصل الأشياء النهائي. وتهدف فرضية الانفجار العظيم إلى تفسير الكيفية التي نشأ بها العالم، ولكنها لا تسعى إلى تفسير علة وجوده. وتتميّز هذه الفرضية جذرياً عن قصص نشأة الكون التي تقوم في كل دين بإضفاء معنى على الوضع البشري. ومنذ اللحظة التي يدعي فيها العالم تفسير معنى الحياة الإنسانية باسم العلم، فإنه يضع نفسه على النقيض من المنهج العلمي ويغرق في النزعة العلموية. وعلينا أن نحترس من الخلط بين علم العلمويين المكتوب بالحرف البارز والعلم الحقيقي.

وفي سعيه لمحو الذات من أمام الموضوع، لا يستطيع العلم الحقيقي تفسير أساس هذه الذات[81]. ينبغي عليه أن يسلم بأن الناس قادرون على أن يتفقوا على تمثل للعالم متطابق مع حياة المعاني. إن هذه القدرة هي العقل البشري الذي ليس بنتيجة، وإنما شرط للمنهج العلمي.

إنّ العقل البشري فتح دائم، فتح هشّ يطال معنى مشتركاً يمكن أن يؤمن به كلّ فرد، لأنه يعبّر عن تجربته الحسية. إنه يستند إلى أمور يقينية لا يمكن البرهنة عليها وإلى مصادر عقائدية تمثل جسوراً ممدودة بين عالم المعنى وعالم الحواس. وهذه المسائل اليقينية

---

(81) السفير F. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* [1926], trad. fr. (Paris: Gallimard, 1976).

يمكن أن تتغير من مجتمع إلى آخر ومن فترة زمنية إلى أخرى، ولكن الحاجة إليها لا تتبدل[٩٧]. لا يوجد في العالم الطبيعي معنى موضوعي قد تتمكن من اكتشافه؛ إن المعنى يوضع بالضرورة. ولكي يصبح الإنسان موضوعاً يتمتع بعقل، عليه الولوج إلى عالم من الرموز يتخذ في كنفه هو نفسه والأشياء المحيطة به مدلولاً. وقبل أن نحكم عليه بأنه مدين بالحياة التي وهبت له، فإن الإنسان يولد مدينا لهذه الحياة بمعنى ما. وإن تعليم كلّ طفل الكلام هو الطريقة الأولى لتسديد هذا الدين. غير أن هذا التعلّم يقتضي من الطفل الخضوع للقواعد التي تكوّن لغته، وبالاستجابة لهذا الشرط فقط يمكنه التعبير بحرية وابتكار أفكار جديدة. ويلاحظ دو سوسور أنه "عندما يخرج علماء فيلسوف أو عالم نفس بعد اشتغال الصريح - بنظام يوحي كل مفهوم سابق له، فلا يعني ذلك أنّ جميع أفكاره الجديدة، مهما كانت نورية، لا يمكن تصنيفها من خلال اللغة الشائعة. ولكن، وفي كلّ الأحوال لا يمكن أنْ من هذه الأفكار، على حدّ سواء، أن تبلور بالكلمات الموجودة [...] وأنه يوجد مسبقاً مصطلح معين بسبب فصل من غيره للمميزات الحديدة"[٩٨].

إنّ خضوع اللغة يفرض نفسه هكذا على الجميع، وهو شرط النقاش ولا يمكن أن يكون محلّ نقاش. إن عالماً يكون فيه نزاع على أي شخص إعادة اختراع اللغة أو لإعداد ذلك، سيكون عالماً من المجنونين. وتفاسم المعنى يفرض تسمية القط قطاً من دون التساؤل

---

(٩٧) حول هذا الموضوع، انظر: A. Comte, *Considérations sur le pouvoir spirituel*, p. 246, et A. de Tocqueville, *De la démocratie*, t. II, 1, chap. II, dans *Œuvres*, op. cit.

(٩٨) F. De Saussure, *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard, coll. "Folio", 2002, p. 74.

عن سبب اختيار اسم القط. ولا داعي كذلك لجعل سائق السيارة يسير إلى اليمين عوضاً عن اليسار؛ ولكن إذا ترك الأمر لأي سائق حتى يقرّر بنفسه اتجاه سيره في أيّ لحظة شاء، عندئذ يمكن أن يعدّ الموتى على الطرقات بالملايين. وتعتبر اللغة والعادة وكذلك الدّين والقانون والطقوس من المعايير المؤسسة للكائن البشري الذي إذا ما اطمأنّ إلى وجود نظام ما، فإنّه يستطيع تدوين فعله فيه حتى وإن كان معارضاً.

إنّ تأسيس العقل يعني أيضاً السّماح لكلّ إنسان بالتوفيق بين محدوديّة وجوده المادي ولا محدوديّة عالمه العقلي. وعلى كلّ واحد منّا أن يتعلّم الحدود الثلاثة التالية في عالم المعنى، وهي حدود تحيط بوجوده البيولوجي، والمقصود بها الولادة والجنس والموت. إنّ تعلّم هذه الحدود يعني أيضاً تعلّم العقل. فأن نصفي معنى على مولدنا ومولد أطفالنا، هو أن نفهم أنّنا ننتمي إلى سلسلة مولّدة للنّشء نحن مدينون لها بالحياة[11]، وندرك، بالمنوال نفسه، فكرة السببيّة. إنّ الإقرار بأنّ لنا طبيعة تناسلية يعني الإدراك بأنّنا لا نجسّد إلا نصف البشريّة، وأنّنا بحاجة إلى الآخر، وبذلك نستوعب فكرة التمايز ونتعلّم إرجاع الجزء إلى الكلّ.

إنّ تعلّم الموت هو التسليم بأنّ العالم يبقى بعد فنائنا، وأنّ حياتنا خاضعة لإكراه يتجاوزنا، وهو في الوقت نفسه استيعاب لفكرة

---

(11) حول هذه الفكرة المتعلّقة بدين الحياة، هذا العقد الذي أبرمه كلّ إنسان بمجرد ميلاده، انظر: Ch. Malamoud: *La dette* (Paris: EHESS, 1980), et *Cinq de vie, cinq mortels. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien* (Paris: EHESS, 1988), et M. Agherra et A. Orléan, *La monnaie souveraine* (Paris: O. Jacob, 1998), pp. 65 sq.

المعيار[12]. وفي كل مجتمع، تفترض عملية أنسنة أشباه البشر، وهي الشاكلة التي نحن عليها - إعطاء معنى وشكل لهذه الحدود الثلاثة، وجعل أفراده يتمتعون بالعقل. وهذا هو الموضوع الذي يمكن أن نسميه، بالمعنى الأوسع، الشعور الديني، وهو علامة مميزة للإنسانية تتمثل في إدراج حياة كل إنسان في معنى يتجاوزه[13]. إنّ الغرب المعاصر لا يُستثنى من هذه القاعدة؛ و"خيبة أمله" لا تصل إلى رفض كل طقوس المآتم والتعامل مع جثثنا كنفايات[14]؛ أو، بدقة أكثر، إنّه لا يعاملها على هذا النحو- وهذه تجربة عالم النازية في معتقلاتها - إلاّ عندما يهوي في الهذيان العلموي، ويحطّ من قيمة الإنسان فيعدّه شيئاً. وهكذا تسير اللاعقلانية الجماعية، جنباً إلى جنب، مع نفي معنى الوجود الإنساني.

إنّ إعطاء معنى لاختلاف الأجناس والولادة والموت لا يعني قطعاً أن الإنسان لا يقدر على تخيل عالم تلغى فيه هذه الحدود، عند آلهة الكون الفسيح (الهندوسي)، يعتبر مفهوم الإنجاب متبادلاً وقابلاً للارتداد: فالآباء، هم أبناء أولادهم أو حتى أبناء أنفسهم[15]. وصورة الملاك في مختبَلة ديانات الكتاب هي هيئة كائن لا جنس له

---

(12) نوح هو أحد النماذج التي يؤسس نظام الشرائع وإله الموت المنبجي (في الكتاب المقدس لدى اليهود). ياما، هو أيضاً، الداروما، إله الشرائع. انظر: Ch. Malamoud, *Le jumeau solaire* (Paris: Seuil, 2002), pp. 8 sq.

(13) انظر: Vercors, *Les animaux dénaturés* (Paris: Albin Michel, 1952; rééd. : Le Livre de poche).

(14) حول التطور المعاصر الممثل بنظام الجثة الثاني، انظر: J.-R. Bloch, *Rites et mythes de la mort aujourd'hui. Sciences du deuil, volontés et bricolages* (Paris: P.U.F., 2002), pp. 209 sq.

(15) انظر: Malamoud, *Le jumeau solaire*, p. 36.

ولا يموت. فموضوع الإنسان الخالد مذكور في التوراة (مع قصة خلق حواء، التي خرجت من ضلع آدم)[118] كما في الأسطورة الإغريقية (مع ديونيسوس الذي ولد من فخذ جوبيتر)[119]. وزعم الاستنساخ عبر التوالد العذري هو إحدى الصفحات الجديدة التي تسيها تاريخ البيولوجيا الحديث[120]. وإذا كانت مرحلة الاستنساخ الإنساني موضوع مناقشات ساخنة اليوم، فذلك لأنها تندرج في مجال عالم ما فوق البشر. إن منظور القدرة على الانتظار يحتوي على الوعد بمحو الحدود الثلاثة للوضع الإنساني، في آن واحد، وذلك بتخليصنا من السلسلة الوراثية وتحريرنا من تبعية الجنس الآخر وبمكننا من البقاء إلى ما لا نهاية بعد أن نفنى. وليس حلم الانتصار علينا جديداً: فقصص المضاعفات جمة في الحضارات الأكثر اختلافاً والمرتبطة عالياً بالنوادر وأخطارها الخاصة[121]. وقد أنهم موضوع التضاعف كثيراً من مؤلفي الخيال. وصحيح أن النقطة المشتركة بين هذه القصص هي أنها تنهي دائماً بفشل للمستنسخ (مثلاً، في السينما، في "النسخة طبق الأصل"[120] أو في "المملك والعصفور"[121])، أو للاستنساخ (مثلاً بالنسبة إلى الأساد مورتيمر

---

(118) انظر R. Zapperi, *L'homme accouché. Le drame d'Ève et le fantasme masculin de procréation* (Paris: PUF, 1983).

(119) انظر C. Isler Kerenyi, *Dionysos ou la force fécondante de l'ivresse* (Paris: Retz-Institut scientifique et pédagogique international, 2001).

(120) A. Pichot, "Sauvage frankenstein ou pieds nickelés?", *Le monde*, 8-9 juillet 1984, p. 1; "Clonage: le pire est à craindre", *Le monde*, 27-28 février 2000, et "Qui se souvient de Mendel?", *Le monde*, 27-28 décembre 2002.

(121) انظر C. Kerenyi, *Dans les mythes et les rêves* (Paris: Payot, 1951), pp. 120 sqq.

(120) ريدلي سكوت، الفيلم.

(121) فيلم لـ D. Dreville (Paris, 1947).

(121) فيلم لـ P. Grimault (Paris, 1979).

في مذكراته الأخيرة)[22]. وإذ كانت القناعة تطغى دوماً على تشظّي الإنسان فذلك لأنه يمتلئ بتجسيد اللامعنى المطلق، خافراً قوياً للخيال يحمله على اعتبار أن القصة لا يمكن أن تختم إلا بموت الأصل أو النسخة. ولكن بعضهم سيقول: إن البشر عانياً ما حلموا بالتحليق في السماء. على سبيل المثال الملائكة. وحلم إيكاروس هذا، كان قد عدّ هو أيضاً كارثياً حتى جاء اليوم الذي سمح فيه علم الطيران بتحقيقه. فلماذا لا ينتظر ذلك ربما بالطريقة نفسها في حالة الاستنساخ؟ أليست هي مهمة الإنسان بالضبط أن يجعل من خياله محركاً يحوّل به العالم وأن يدفع بذلك دائماً حدود وضعه أبعد فأبعد؟ وبما أنّ العلم يمنحنا فرصة معرفة الإمكانية التقنية لانتظارنا، فلم ينبغي منعها؟ أفلا يجب تحقيق كلّ ما هو ممكن وكذلك المفكر التفكير فيه[23]؟

غير أنّ الاستنساخ ليس مشروعاً تقنياً كغيره. فهو لا يهدف إلى نقل الحدود التي تضبط فعل الإنسان في الطبيعة، ولكنه يرزم فسخ الحدود المشكّلة للكائن البشري. وإذ وجب أن نعتبر له على سابقة تاريخية، فحري بنا، إذاً، أن نفكر في علم تحسين النسل لا في الطيران، لأن الطائرة، كما هو الحال بالنسبة إلى الحجر الأول المصقول، تدرج إرادة الإنسان في موضوع خرج عنها؛ في حين أن علم تحسين النسل أو الاستنساخ يحاولان إدراج إرادة بعض الناس في تكوين أناس آخرين. وبرعاية من "قوانين العلم"، تنقسم البشرية،

---

1. P. Jacob, *Les « enfants du désir »*, Suzy, 1re partie (Bruxelles, éd. du 22e Lombard, 1955, Marabout n° 1062).

(23) انظر المقال الذي قدمه لوموند عن برنامج علمي إيطالي وأسماه في المقدمة «مشروع لتصنيع النصب على أبواء المقابر». «عندما تكون الأشياء ممكنة، فإنها تصبح للأسف مقبولة في الأغلب». *Le monde*, 1 - 2001, p. 10. [هل سؤال في بوه من الأبواء في المنتزه؟]

هكذا، إلى منتجي البشر ومنتجات البشر[24]. وبإنتاج الإنسان على صورته، يحقق الكائن البشري، أخيراً، حلمه الأكثر جموحاً وهو التصدّر مكان الإله الأب، الأب المطلق الذي ليس هو ابن أحد و لا زوج أحد، والإفلات بذلك من كل الحدود التي تعرّف الوضع البشري. وبإعاده سفر التكوين إلى أصله، سيتوقف ربما عن لعب دور المنجب، أي سيصبح مجرد حلقة في سلسلة وراثية تتجاوزه دلالتها، لينصّب نفسه خالقاً وأصلاً نهائياً لكائنات برمجت من لدنه. وبتعامله مع الإنسان كخالق قدير وموضوع تقني بحت في الآن ذاته، فإنّ مشروع استنساخ الإنسان المولّد يحدث انتقالاً إلى حدود المفهوم الغربي للكائن البشري. وفي الواقع، لم يكن بإمكانه أن يبرز إلاّ في السياق الأنثروبولوجي الغربي الذي يفهم الإنسان في صورة الله ويندرج ضمن حركة أكثر عمقاً وقدماً تتمثّل في انسياق العقلانية العلمية إلى الهذيان العلموي. ولكي نستوعبه لا بد من الرجوع إلى مفهوم الإنسان الخاص بالغرب وإلى ما يميّزه عن غيره من المفاهيم الأخرى.

أسس الشخص القانونية

يقوم مجتمعنا ككل مجتمع، على تصور للإنسان يعطي معنى للحياة البشرية. ومن منظور قانوني، نعتبره كذات، تتمتع بحقل واسع حقوق غير قابلة للاستلاب ومقدسة. ولكن من منظور علمي، نعتبره موضوع معرفة يسمح الاقتصاد والبيولوجيا والعلوم الاجتماعية باكتشافه وبتفسير قوانين التصرف لديه. إن هذين الجانبين، الذاتي والموضوعي، في الكائن البشري هما وجهان لعملة واحدة. لأنه

(24) انظر: J.-L. Baudouin et C. Labrusse-Riou, *Produire l'homme : De quel droit ? Etude éthique et juridique des procréations artificielles* (Paris: PUF, 1987)

يجب التفكير في العقل أولاً لنعتبر الجسد شيئاً[25]. وتعرّف مفاهيم الذات والموضوع والشخص والشيء والفكر والمادة بالتقابل المتبادل. ولا يمكن تصور مفهوم من دون الآخر؛ وما كان العلم الوضعي ليظهر أبدًا من دونها.

في الواقع، ليصبح العلم ممكناً يجب التسليم بأن الإنسان ذات قادرة بالعقل. وهذا التعريف المتعلّق بالكائن البشري لا ينتج عن براعة علمية وإنما عن تأكيد دغمائي؛ فهو نتاج تاريخ القانون لا تاريخ العلوم، وفي منظومة الفكر التي تجاهل هذه الثنائيات، مشغلو بساطة من أي معنى المشاجرات المدرسية التي يواجه فيها اليوم، مثلاً، طبيب الأمراض العصبية "المادي" الفيلسوف "الروحاني"[26]. فمنظومة ثقافية كانتي كانت في الصين الإمبراطورية والتي كانت تجهل فكرة الذات[27]، لم يكن بمقدورها طبعاً، على خلاف إمبراطورية روما، أن تُنعت بعض البشر بالأشياء، وما كان بإمكانها إلا أن تجهل العبودية بالمعنى الدقيق للكلمة. كان لا بدّ من التفكير في الإنسان كشيء مادي لتصور الطب كعلم والعمل كسلعة قابلة للتداول. وما كان العلم والاقتصاد الحديثان ليريا النور من دون هذا التشكيل القانوني الخاص بالغرب، ألا وهو الشخصية الإنسانية.

ولقد استوجب الأمر مساراً تاريخياً طويلاً، بدءاً بالقانون الروماني

---

(25) انظر: G. Bataille, *Oeuvres de la religion* (1948) (Paris: Gallimard, 1973), pp. 50 sq.

(26) انظر: J.-P. Changeux et P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle* (Paris: O. Jacob, 1998).

(27) انظر: L. Escarra, *Le droit chinois: Conception et évolution* (Paris: Sirey, 1936); L. Vandermeersch, *La formation du Légisme. Recherche sur la constitution d'une philosophie politique chinoise à l'époque des Royaumes combattants* (Paris: École française d'Extrême-Orient, 1965), coll. LVI, réimp. 1967, pp. 192 sq.

ووصولاً إلى إعلانات شرعة الحقوق، تبنّاكد مفهومنا الغربي للإنسان كمبدأ كوني مجرد، ولد حراً ومتساوياً عقلاً، وهو متساوٍ مع بقية البشر[128]. ولم تصبح علاقة الذات بالموضوع والفكر بالمادة مبدأ عاماً للسيطرة والسيطرة على العالم[129] إلا في العصور الحديثة. وبعد صدورها عن النقد الإنساني لمعرف اللاهوتين المدرسيين والمعتقين، تأكدت هذه الطريقة الحديثة في العالم في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وذلك مع فكرة علم مؤسس على الكوجيتو الديكارتي ومؤسس بشكل أبراطورية العقل وليس بمقتضى الأبراطورية[130]. وإنها الحقبة المعاصرة التي انطلقت في ما بعد مع عصر الأنوار، فقد تميزت باحتفاء الله عن المشهد السياسي، ولهذا السبب عُرفت على أنها خروج على الدين وتحييد أمر العالم[131].

---

128) الإحالة حول حقوق الإنسان [1948] بدون تاريخ.

129) L. Cassuto, *Intériorité et économie. Après la philosophie du droit* [1927], trad. fr. (Paris: Minuit, 1983).

130) A. Wijffels, "European Private Law: A New Sixth-teaching Tool and Other Outdated Operating Systems?," in: M. van Hoecke and F. Ost, *The Harmonization of European Private Law* (Oxford: Hart Publishing, 2000), pp. 113-116, and "Qu'est-ce que le *ius commune*?," dans A. Supiot, *Deux âges de la mondialisation* (Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 2005), pp. 107 sq.

131) M. Gauchet, *La désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris: Gallimard, 1985).

Max Weber, *Le savant et le politique*, [نشر] في مكان ما: Ex-Libris-Verlag, بدون تاريخ، مجرد حقيقي *Oeuvres complètes*, trad. fr. par J.-P. Grossein (Paris: Gallimard, 2003), spec. pp. 300-187, et *Sociologie des religions*, textes réunis et traduits par J.-P. Grossein (Paris: Gallimard, 1996), p. 380.

الذي يستعمله في معنى مختلف بشكل كلّي (رفض الأنوار مشروعية في البحث عن الحداثة وتحرير العقل في حين يعتبرها نتيجة للاستمرار مع الفكر العلمي اليوناني). انظر في هذا الصدد ملاحظاتنا في كتاب تريستان في لغات تراجمه الكتب *Sociologie des religions*, pp. 10 sq.

ولكن يصح أن نرى في ذلك نشوة ثلاثية للعلم (الذي أخذ مكان الدين كهيئة تنطق بالحق على مستوى الكون) والدولة (التي تطيب ذاتاً قديرة ومصدراً حيّاً وأعلى لسنّ القوانين) والإنسان، أخيراً، الذي صار غاية ذاته بصرف النظر عن كلّ مرجعية إلهية (وذلك بإعادة كتابة قصة أصوله، من هوبز وروسو إلى رولز، وتأسيس دين الإنسانية المرتبط بالوضعية العلمية[12] والمزوّد بوصاياه العشر، ونعني بذلك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان).

وقد نستفيد كثيراً المناقشات الحالية حول أخلاقية علم الأحياء بانفتاحها على مفهومنا للكائن البشري الذي يمثّل جزءاً من تاريخ الغرب المسيحي. وهذا التصوّر الذي ورثناه نحن هو ذلك الذي يصرّر الإنسان على صورة الإله على النحو الذي يكون من خلاله سيّداً للطبيعة. فهو مثله، كائن واحد، لا يتجزأ؛ وهو مثله، ذات مستقلة تتمتع بقوّة الكلمة؛ وهو مثله، أخيراً، باعتباره شخصاً وروحاً مجسّدة. ولئن كان الإنسان مصمّماً على صورة الإله، فإنه مع ذلك ليس الإله. إنّ كرامته الخاصّة لا تنبثق منه بل من خالقه ويتقاسمها مع بقية البشر. وهذا ما يفسّر وجود الازدواجية في الصفات الثلاث التالية: الفردية والذاتية والشخصية. وباعتبار الإنسان فرداً، فهو فريد، لكنه أيضاً شبيه بالآخرين جميعاً. وباعتباره ذاتاً، فهو سيادي، لكنه خاضع أيضاً للقانون العام؛ وباعتباره شخصاً، فهو روح، ولكنه مادة أيضاً. لقد استطاع هذا التركيب الأنثروبولوجي أن يصمد في وجه علمنة المؤسسات الغربية. والتفت تلك الصفات الإنسانية الثلاث، في ازدواجيتها، لدى إنسان الإعلانات عن الحقوق. لقد

---

(12) المنظر: A. Comte, *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle* [1852] (Paris: Garnier-Flammarion, 1995).

اختفت المرجعية إلى الإله في قانون الأشخاص من دون أن تختفي الحاجة المنطقية إلى إرجاع كل كائن بشري إلى هيئة تضمن هويته وترمز إلى منع التعامل معه كأنه شيء.

الفرد، واحد ومتطابق

تدرك ما تفردنا من ميزة، ليس ثمة أفضل من إلقاء نظرة من الخارج. وليس أوضح في هذا الشأن مثلاً، من ملاحظة ما صاغه حكيم أفرغي هو أمادو أومبتي با. فبسؤاله عما كانت تعني، في نظره، الهوية الإنسانية أجاب بالطريقة التالية : "عندما كانت ترغب والدتي في التحدث إليّ، كانت تستدعي أولاً زوجتي أو أختي وكانت تقول لهما : "أرغب في التحدث إلى ابني أمادو، لكنني أود مسبقاً أن أعرف أي أمادوات هنا فيه الآن"[33]. إذا كانت هذه الإجابة، التي تشعر حدسياً بحقيقتها العميقة، تربكنا، فذلك لأنها تباغت لاانقسامية الفرد التي تمثل بالنسبة إلينا سمة الهوية الإنسانية. وحسب ثقافتنا القانونية، فالشخص واحد ولا يقبل التجزئة منذ ولادته حتى وفاته: إنها فردانية غير قابلة للقسمة. وليست مكاناً حيث يمكن أن يتعايش العديد من الشخصيات. ويظلّ اغترابنا هو ذاته عندما نعلم من شخص ملانيزي أنه يمكن تعريف الكائن البشري بأنه مكان فارغ تحدّه جملة من العلاقات التي تربطه بالآخرين (الأب، العم، الروح، الحشيرة... إلخ)[34]. وبالنسبة إلينا، يعرّف الإنسان على خلاف ذلك بأنه "أنا" كامنة تنسج بكلّ حرية روابطها

(33) انظر A. Hampâté Bâ, "La notion de personne en Afrique noire," dans *La notion de personne en Afrique noire*, ouvrage coll., préface de M. Cartry (Paris: CNRS, L'Harmattan, 1985), p. 182.

(34) انظر M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, réed., Tel (Paris: Gallimard, 1947), pp. 249 sq.

الاجتماعية ولا ينسجها الآخرون. وبينما ينظر إلى الإنسان، في أغلب الحضارات الأخرى، كجزء من كل يغمره ويتجاوزه، كان قد سبقه في الوجود وسيعيش بعده[85]، فإن ثقافتنا القانونية تقودنا، على عكس ذلك، إلى تصوّر الإنسان كالجزيء الأساسي في مجتمع بشري، وكفرد ازدواجي الدلالة، أي بالمعنيين النوعي والكمي. فحسب المعنى النوعي، يمثل الفرد، وفق صورة الإله لدى التوحيديين، كائناً فريداً لا يمكن مقارنته بغيره، وهو في حدّ ذاته غاية ذاته. وعلى المستوى الكمّي، هو كائن لا ينقسم وهو ثابت. و بما أنه كائن مطابق لنفسه ولكلّ الآخرين، فهو بذلك وحدة حساب بامتياز. ولمّا كان خلق الناس قائماً على هذا الأساس، فهم متساوون بالضرورة. وبما أنّ كلّ إنسان خلق على صورة الإله، حتى وإن كان امرأة أو عبداً أو هرطوقياً، فهو في الآن ذاته فريد وشبيه ببقية البشر.

في هذه الصياغات الأكثر حداثة والأكثر علمانية، يبقى مبدأ المساواة مكوناً بهذا التوتر بين وجهي الهوية الفردية: فمن ناحية، كلّنا متشابهون، وبذلك فنحن متطابقون؛ ومن ناحية أخرى، نحن مختلفون لأنّنا منفردون.

ونظراً إلى تطابق الأفراد جميعاً، فإنهم عبارة عن مرايا متساوية البعد من الهيئة الإلهية أو، لصياغة ذلك بالاصطلاح "العلماني" المعتمد في مقدمات الدستور الفرنسي، فهم جميعاً أصحاب "حقوق لا تستلب ومقدّسة". إنّ هويّتنا هي أساساً ذاتها لدى أيّ إنسان آخر

(85) انظر مثلاً L. Dumont, "Absence de l'individu dans les institutions de l'Inde," dans I. Meyerson, *Problèmes de la personne* (Paris: La Haye, Mouton, 1973), pp. 99 sq.; O. Nishitani, "La formation du sujet au Japon," *Intersignes*, vol. 8, no 9 (1994), pp. 55-77, spéc. p. 70; et M. Chebel, *Le sujet en islam* (Paris: Seuil, 2002).

وكلّ اختلاف قائم على الجنس أو العرق أو الدين أو الجنسية أو السنّ... إلخ، يكون محمولاً على أن يصنف كتمييز ممنوع. وحسب عبارة القديس بولس البليغة: "لا يوجد يهودي ولا يوناني ولا عبد ولا إنسان حرّ، ولا رجل ولا امرأة"[36]. وهذا ما يفسّر الدور المحرّك الذي يؤدّيه مبدأ المساواة داخل ثقافتنا القانونية والسياسية[37]. فنظراً إلى أنّ كلّ واحد يتمتّع بالحقوق نفسها والواجبات نفسها، فإنّنا جميعاً متطابقون، وذلك يعني إمكانية استبدال إنسان بآخر. ولكلّ إنسان أيضاً استعداد ليتولّى جميع المناصب في المجتمع وألّا يتماثل إطلاقاً مع أيّ منها[38]. إنّ هذا التصوّر يعيد كلّ البعد، مثلاً، عن نظام الطبقات الكهنوتية الذي يعيّن لكلّ فرد، على عكس ما ذكر، وظيفة في حياته الحاضرة؛ فالحركيّة الاجتماعيّة تجد مجالها في دورة التناسخات[39].

ولمّا كانت من سمات البشر قابلية الاستبدال، فإنّهم يتّسمون بقابلية المقايسة الكمّية، إذ يمكن تناول كلّ واحد كوحدة حساب. إنّ هذه المقايسة الكمّية معتمدة في تاريخ مؤسساتنا السياسيّة، التي ساد

---

(36) انظر: الكتاب المقدس، "رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية"، الأصحاح 3، الآية 28.

(37) يعني الرجوع هنا طبعاً إلى توكفيل (لا سيما *De la démocratie en Amérique*, II, II, chap. 1, dans *Œuvres*, pp. 607 sq.).

وإلى لويس دمون الذي كان أوّل من عرف طرح التساؤل الأنثروبولوجي في الغرب، (*Homo aequalis* (Paris: Gallimard, 1977), t. I et t. II, 1991) et *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Seuil, 1983).

(38) انظر: "باعتبار كلّ المواطنين متساوين [...] فإنّه يجوز لهم أيضاً أن يتمتّعوا بجميع المناصب العليا والمناصب العامة والوظائف وفقاً لقدراتهم ومن دون أي تمييز غير ذلك الذي يقوم على فضائلهم ومواهبهم" Décl. des droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1789, art. 6.

(39) النسطير L. Dumont, *Homo hiérarchicus. Le système des castes et ses implications* (Paris: Gallimard, 1966).

فيه قانون العدد فوق كل اعتبار نوعي وأدّى الى ظهور تصوّر حسابي بحت لمبدأ الأغلبية[40]. كما إنّ التعمق جار بهذا القانون في إطار ازدهار الإحصائية الاقتصادية والاجتماعية؛ وهكذا اتخذت صورة جديدة للمعيار. فإزاء الاعتباطية المفترضة في القواعد القانونية التي تدّعي تأسيسها على مبدأ التقييم النوعي للأشخاص والأشياء، يوجد موجه يثير اليقين المفترض في المعايير الكمية القائمة على تكميمها[41]. وبالإضافة إلى أن الفرد وحدة حساب، فإنه يمتلك أيضاً كياناً ثابتاً لا يتبدّل من الولادة إلى الممات. وبحسب عبارة هوريو، "تبدو لك الشخصية القانونية الفردية متواصلة ومطابقة لذاتها؛ إنها تولد مع الفرد؛ فهي مكوّنة من الوهلة الأولى وتظل دائماً هي نفسها طيلة الوجود. فندعم من دون إخلال وضعيات قانونية ثابتة. ونسهر سوياً نحن الإنسان ويبقى سليمه بينما هو يهذي"[42]. إنّ هذا الخيال

---

(40) انظر بخصوص أصول هذه الظاهرة الراجعة إلى قرار المجمع الوسطي:
L. Moulin, "Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes," *Revue internationale de l'histoire politique et constitutionnelle* (Avril-juin 1953), pp. 143-148, et «*Sanior et maior pars*. Etudes sur l'évolution des techniques électorales et délibératives dans les ordres religieux du VIe au VIIIe siècle," *Revue historique de droit français et étranger*, Col. Vol 4 (1955), pp. 368-397 et pp. 491-529.

وعن نجاح هذه الظاهرة بعد الثورة الفرنسية، انظر:
P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France* (Paris: Gallimard, 1992).

(41) G. Canguilhem, *La normal et le pathologique*, 3ème éd. (Paris : PUF, 1975).

إنّ البحث عن بناء ثابت على مثال هذه القاعدة "الموضوعية" هو الذي يفهم الأحكام الصادرة من المحكم الزبيدي والاستئناف، المتفقة مع الحكم والمعللة بالأسلوب نفسه:
Supiot, "Un Lotus dilemme: La loi ou le contrat," *Droit social* (2003), pp. 59 et s.

(42) M. Hauriou, *Leçons sur le mouvement social*, Libr. de la Soc. du Recueil general des lois et arrêts, 1899, pp. 148-150, cité par A. David, *Structure de la personne humaine* (Paris: PUF, 1955), p. 1.

الذي يمثل النقطة التي تستند عليها النظرية الاقتصادية، يبدو بالطبع غريباً عن بعض الثقافات الكبرى مثل البوذية التي تركز، خلافاً لذلك، على الزوال وتقلب الحالات الفيزيائية والنفسية لدى الكائن البشري[43]. أخيراً، بما أننا مخلوقون جميعاً على صورة الإله الأب، فنحن من ذوي القربى بدرجة ثانية أي إخوة خاضعون بهذه الصفة لواجب النجدة والمساعدة المتبادلة. وقد تأكدت روح الأخوة هذه منذ الفصل الأول من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. فمنه ينبثق مبدأ التضامن الذي ألهم تركيبات الدولة الراعية.

ولكن كل فرد، بخلقه على صورة الإله الواحد، فإنه هو أيضاً كائن فريد مختلف عن الآخرين جميعاً. وهذا التفرّد الجذري للفرد لا ينتج عن عوامل موضوعية فرضت عليه منذ ولادته، وإنما يعبّر عنه عند ممارسة حريته. ونظراً إلى أنه يولد حرّاً ومتساوياً مع جميع البشر، فإنه يتحلّى لذلك وتغيره عبر التنافس مع الآخرين كلهم. وباعتباره مفهوم الإصغاء هذا محفزاً أساسياً يقوم عليه اقتصاد السوق، فقد فرض نفسه مع البروتستانتية[44]. وإن أعمالنا لا تخوّلنا ولوج العالم الآخر، ولكنها تكشف لنا ما نحن عليه في هذه الدنيا، لذلك فالنجاح المادي هو العلامة الظاهرية للخلاص[45]. ولقد تمكّن

(43) انظر: R. de Berval, *Présence du bouddhisme* (Paris: Gallimard, 1987), pp. 113 sq., et A. Barsau, "La notion de personne dans le bouddhisme indien," dans: Meyerson, *Problèmes de la personne*, pp. 55 sq.

(44) انظر: Weber, *L'éthique protestante*, et E. Troeltsch, *Protestantisme et modernité* (Paris: Gallimard, 1991).

(45) انظر: F. G. Dreyfus, "Les piétismes protestants et leur influence sur la notion de personne aux XVIIIe et XIXe siècles," dans: Meyerson, Ibid., pp. 131 sq.

لويس ديمون من وصف هذه الميزة قائلاً: إنه، في العالم البروتستانتي، يوجد في داخل كل فرد راهب[46]. ويمكن أن نصيف بأنه راهب محارب لأن المفتاح التوحيد لنظام عادل هو المنافسة الحرة بين الأفراد المتساوين رسمياً. وبانتصاب التنافس مبدأ لتنظيم الحياة الخاصة (الحرية الزوجية وحرية الأخلاق) والحياة السياسية (انتخاب الحكّام بطريقة حرة) والحياة الإدارية (حرية الترشّح لمسابقات الوظيفة العمومية) والحياة الاقتصادية (حرية المنافسة)، فإنه يصبح حافز الحياة بالذات في المجتمع، عوضاً عن الاقتصار على هذه الهوامش وكأنها شيء هامّ وخطير[47].

لقد سمح إنكار الشخصية المعنوية بأن يستوعب هذا التصوّر الفرداني كلّ أشكال الجماعة أو المجتمع الإنساني. فمع الشخصية المعنوية باستطاعة كلّ أوجه اشتراك الأفراد، سواء كانت قائمة على تقاسم الأشياء أو على تواصل الأفراد، أن ترقى بدورها إلى درجة الفرد[48]. وهكذا، يتوصل مفهوم الإنسان القانوني إلى التعامل مع صيغة الجمع على أنها صيغة المفرد ومع ضمير الجمع المتكلّم "نحن" وكأنه ضمير المتكلّم المفرد "أنا" القابل للمعاشرة على قدم

---

(46) مراجعة لويس ديمون (L. Dumont)، ذكرت في: Meyerson, Ibid., p. 183.

(47) Ph. Thireau-Dangin, *La concurrence et la mort* (Paris: Syros, [n. pb.], 1995).

(48) مراجع أساسية: O. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4 vols (Berlin: [n. pb.], 1868-1913), R. Saleilles, *De la personnalité juridique: Histoire et théories* (Paris: Rousseau, 1910), et L. Michoud, *La théorie de la personnalité morale: Son application au droit français*, 2 t. (Paris: LGDJ, 1924) [réd. 1998].

وفي أعمال أخر للتأليف تكسب البحث دقة: P. Gillet, "La personnalité juridique en droit canon spécialement chez les décrétistes et les décrétalistes et dans le code de droit canonique," thèse, Université catholique de Louvain (Malines, W. Godenne, 1927).

المساواة مع كل الأفراد الآخرين. إنّ حجر الزاوية في هذا النظام الإنساني المأهول حصرياً بالأفراد تتمثل في فرد أعلى تسلّم إزاءه هنا أيضاً، وعلى منوال أنموذج صورة الإله، بالوحدة واللاتجزؤ. وقد كانت الجمهورية الفرنسية الواحدة وغير المجزأة أحد الوجوه الأولى لدى هذه الدولة المفصولة عن كل نوع من أنواع المرجعية الدينية والتي، خلافاً للجماعات المهنية، ليست أداة في خدمة أعضائها، وإنما هي كائن خالد يتجاوز مصالحهم الفردية.

الذات، سيادة خاضعة

الذات هي التي تتحدث بالمعنيين الموجودين في الجذر "حدث"؛ فهي تتحدث مع الغير وكلامها يحدث القانون.

وحسب القانون المسيحي، تعدّ سلطة تنظيم العالم بواسطة الكلمة أوّل صفة ربانية: "في البدء كانت الكلمة والكلمة كانت عند الله، وكانت الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله. كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء"، بالمطابقة بين الميتافيزيقا واللغة ويجعل اللغة مصدر دلالة الكون الأخيرة، يمثل هذا التمهيد الشهير الوارد في إنجيل يوحنا تعبيراً مذهلاً عن علم سيتخذ له لبوساً مختلفاً في أنواع من الحضارات. ويقول الحكيم الأفريقي أوغوتيميلي، "المرء العريان هو الذي لا يملك الكلام"، وقد كان الكلام هو أوّل ثوب ألقاه إله الماء على العالم ليمنحه نظاماً[149]. وحسب التقليد الكونفوشيوسي، تتعلق النظام الجيد بأكمله بإصلاح اللغة، لأنّ تسمية الأشياء يعني إسنادها فردية تصنع لها كياناً[150]. ويثير أفلاطون في كتابه **كراتيل** (*Le Cratyle*)

M. Griaule, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli* (Paris: [illegible] 149) Fayard, 1966, p. 86.

M. Granet, *La pensée chinoise* [1934] (Paris, Albin Michel, 1988), [illegible] 150) pp. 365 sq.

صورة مشرع اللغة "ذاك الذي نادراً ما يظهر في عالم البشر" وبفارزة بتشاح قادر على أن يستنسخ في كل اسم الشكل الذي يلائم حال[51]. وحسب ما ورد في القرآن، وهب الله آدم سرّ "حجاب الاسم" الذي يغطي الأشياء، جاعلاً بذلك الإنسان خليفته على الأرض[52]. وجميعنا يعلم أنّ القاعدة مفهوم ظهر في القانون الروماني كمرادف للفظ "تعريف" (definitio)[53]. كانت تلك كلّها مظاهر تعكس معرفة أنثروبولوجيّة لم يحز فيها العهد الجديد لا على الريادة ولا على الاستئثار؛ فحري بنا أن نعرف أنّ السلطة المعيارية المتمثلة في:

سلطة التسمية وتأسيس أصناف التفكير، وأنّ خضوع اللغة هو مسألة أوّلية في الحياة البشرية.

وفي المقابل، تعدّ فكرة خاصة بالعرب المسيحي تلك التي تعتبر أنّ الله وضع قوانينه في الطبيعة، فكلمته لا تبرز في نصّ مقدّس أو قانون منزّل محسوب، وإنّما في النواميس التي وضعها الله في كتاب **الطبيعة العظيم** (لاسيما اليوم في ما يسمّيه العلماء كتاب **صبغيات النوع العظيم**). إذاً، تشتمل الثقافة المسيحية على قانون وكتابين مقدسين: كتاب **الوحي الإلهي** وكتاب **الاكتشاف العلمي**[54].

---

(51) انظر أعلاه، تنبيه في هذا الكتاب.

Platon, *Cratyle*, وتوجد صورة النسخ مشكّكة لأنه في كتب أفلاطون الكاملة *Le politique* (dans: *Oeuvres complètes*, t. III, pp. 375 sq.).

(52) استشهد A. Lalo, "Pour une archéologie du lien social," dans: A. Supiot, *Face au droit*, pp. 61-72.

(53) L. Gineste, *La règle méthodologique dans les sciences juridiques*, 4ème éd. (Paris: Vrin, 1981), pp. 30 sq.

(54) استشهد G. Alpa, "I principi generali," dans: Iudica, P. Zatti (a cura di), *Trattato di diritto privato* (Milan: Giuffrè, 1994), p. 54.

انظر أيضاً الفصل الثاني من هذا الكتاب.

لقد ورثنا هذه الثنائية التي لا نعرفها، مثلاً، الثقافة الإسلامية؛ فبالنسبة إلى الإسلام، الله هو فقط أصل سنن نظام الطبيعة. وهي سنن تقوى قدرته على تغييرها[55]. بينما نجد إله المسيحيين قد قيّد نفسه فوجب عليه الالتزام بالقواعد التي حدّدها هو نفسه. وقدرة كلمته على درجة عالية بحيث تُفرض عليه. والتصوّر ذاته نعثر عليه في نظام الشؤون البشرية ولاسيما في سليل الوجه الإلهي لدى المشرّع والمقصود به دولة القانون، المعقّدة هي أيضاً بقوانينها. ذلك أنّ السّمة الأخرى المميّزة للعالم المسيحي، على الأقل في جانبه الغربي، هي اعتباره أنّ الإنسان بمقدوره أن يوظّف لصالحه السلطة التشريعية للكلمة، وأنّه يستطيع بذلك أن يحوّلها إلى ذات بكلّ ما في الكلمة من معنى: أي العلّة الأولى لكلّ معلول وليس هو معلول ناتج عن علّة.

إنّ تملّك الذات المتكلّمة لسلطة الكلمة المعيارية لا توجد فقط في الحضارات الكبرى التي منها استمدت المسيحيّة جذورها. ففي اليونان القديمة، التي كانت مع ذلك أولى الحضارات التي أفرزت فكرة القانون المدني[56]، ظهر تحريم مثل هذا التملّك كشرط لتحقيق الديمقراطيّة. ونتيجة لذلك جاء القرار، أثناء إرساء تلك الديمقراطيّة وكذلك كتابة قوانين أثينا (عام 430 ق.م.)، بمحو الحرف «H» الحلقي الهوائي من الأبجدية، أي الـ pneuma، وكان يرمز إلى نفس الحياة والإلهام الإلهي والروح التي تجمع بين الناس وتربط المدن بعضها ببعض. وفي نظر مبتكري الديمقراطيّة، بدت خصخصة النفس خطيّاً، ومن ثمّ روح المدينة، غير متوافقه مع خضوع القوانين[57]. والأمر ذاته

---

(55) انظر Gauchet, *Le vrai monothéisme*, p. 117.

(56) انظر J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque* (Paris: Les Belles-Lettres, 1971; rééd. 2001).

(57) انظر C. Florenschmidt, "L'écriture entre monde visible et monde invisible en Asie, en Israël et en Grèce," dans J. Bottéro, C. Florenschmidt et J.-

ينطبق على الأبجدية العبرية التي لم تكن تعرف الحروف الصوتية، فجعلت القانون غير مقروء بالنسبة إلى من كان عاجزاً عن إدخاع النفس الإلهي[58] في النصّ المقدّس، نظراً إلى أنّه لا يندرج ضمن النبرة الموسوية. كما إنّ استحالة تحوّل الفرد إلى ذات مشرّعة هو أمر أكّدته بشدّة التعاليم الإسلامية التي لا ترى للإنسان شأناً بذكر أمام قدرة الله. ففي الوقت الذي يعتقد به الإنسان أنّه يملي قانونه، لا يعدو أن يكون أداة تمسّكك تظلّ عصية على فهمه[59]. ومن بين الديانات السماوية الثلاث، تبدو المسيحية في مظهرها الغربي، الديانة الوحيدة التي منحت الأفراد تماماً صفة الفاعل التي لا تعرفها التقاليد الإسلامية إلا له ولا تمنحها التقاليد اليهودية على الأرض إلاّ لبني إسرائيل، الذين تعزّزوا أنفسهم مثل "شعب مقدّس يتمتّع بدلالة كونية"[60].

P. Vernant, *L'univers, les dieux, les hommes* (Paris: Albin Michel, 1999), pp. 174 sq.

أصل كلمة (قانون) هو (قصب) أو (قصبة) (انظر: J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, p. 14).

وبما أنّ القانون في الأصل هو موضوع قسمة بين الناس، لا يمكن أن يكون ضبطاً يملكه أي أحد منهم.

Horowitz, "L'écriture entre monde visible et monde invisible," (انظر: 58) en Israël et en Grèce," pp. 162 sq.

Gardet, *Le vécu musulman*, pp. 46 sq. et Chebel, *Le sujet en* (59) islam

Lowith, *Nature et histoire*, p. 242. (انظر: 60)

وحينما كان عند الكتاب المقدّس، الشعب Beruth عنصراً حقيقياً ملزماً للطرفين يتم بين الله والشعب اليهودي (انظر: F. Ost, *De Sinaï au Champ-de-Mars. L'œuvre et le nume au fondement du droit* (Bruxelles: Lessius, 1999)).

فإنّ محمداً الإسلامي، المنبثق، يمثل لتزام الله المجاني تجاه كلّ الناس، هو عقد أحادي الجانب يسمح للإنسان أن يتخلّى من حريته الخرساء ويصير صاحب حقوق وواجبات. (انظر: Gardet, *Le vécu musulman*, pp. 55 sq.)

ويتجلّى هذا الحذق العربي للقوانين من خلال طريقة تصوّر العلاقات بين الناس، وكذلك عبر أنواع ارتباطهم بالأشياء. وتخضع العلاقات القائمة بين الناس إلى ذلك التحوّل الإنساني الخالص الذي يشهده القانون، وهو الحق في حدّ ذاته. ومع بروز مفهوم الحق، غدا الإنسان صانع قوانينه، سواء تعلّق الأمر بالقانون المشترك الذي يقوم، في إطار النظام الديمقراطي، على الشعب ذي السيادة، أو بالقانون التعاقدي المؤسّس في النظام الليبرالي على سيادة الفرد. وباعتباره ذاتاً لها إرادة، فإنه يتمتّع بسلطة الالتزام بواسطة الكلمات التي يصبح مسؤولاً عنها. وهكذا يقوم مصدر مسؤوليته في الأصل على حرية اختياره السابق لتصرفاته لا اللاحق لها، وذلك في إطار ما ينجم عنها من آثار، مثلما هو الحال مثلاً في الثقافة اليابانية[61]. إنّ علاقة الناس بالأشياء هي بمثابة "تفتيش" الطبيعة بواسطة التقنية[62]، التي لم تعد ذاك الترقيع الناجع[63] مثلما هو الشأن في حضارات أخرى، وإنما صارت تجسيداً للمعرفة العلمية التي اكتسبها الناس من نواميس الكون. إنّ الأمر الإلهي الذي كان قد كلّف الإنسان بأن يكون سيد الكون، بلغ، إذاً، مداه المنطقي، وهو طرد الإله ذاته، واحتكار الإنسان صفة الذات في عالم يسيّره بنفسه، وفيه تشكّلت الأشياء على صورته.

---

(61) انظر: M. Pinguet, *La mort volontaire au Japon* (Paris: Gallimard, 1984), pp. 59 sq.

(62) انظر: M. Heidegger, "La question de la technique," dans: *Essais et conférences* (Paris: Gallimard, 1985), p. 26.

(63) وهو الحال في اليونان القديمة، حيث لم تكن التقنية سوى "نظام من الوصفات التعاقدية والمهارات العملية". انظر: J.-P. Vernant, "Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs," *Revue d'histoire des sciences* (1957), pp. 205-225, repris dans: *Mythe et pensée chez les Grecs* (Paris: Maspero, 1971), t. II, pp. 44 sq.

غير أنّ هذه العلمنة الكاملة للذات لم تُفقدها تراوحها الوجداني العميق. ومن المؤكّد أنّ الذات في القانون هي ذات لها سيادة، أي هي كائن يولد "حرّاً ويتمتّع بالعقل" الذي يمكّنه بالتالي من حكم نفسه وإخضاع عالم الأشياء. فهو علّة المعلومات التي هو مسؤول عنها وليس نتيجة سبب موجود خارجه. غير أنّه لا يظفر بهذه الحرّية إلا إذا بقي ذاتاً بالمعنى التأثيلي والأوّل للكلمة أي ذاتاً خاضعة لاحترام القوانين (في اللغة اللاتينية تعني كلمة sub - jectum الرمي إلى الأسفل) سواء تعلّق الأمر بقوانين المدينة أو بقوانين العلم. والنهوض بهذه الذات من جانبيها هو طريقتنا في إنشاء الإنسان وجعله ذاتاً قانونيّة تستمدّ من الخضوع إلى القانون وسائل استقلالها[64]. وعندنا، نحن كما في الخارج، لا توجد "أنا" ممكنة من دون وجود مرجع ضامن للـ"أنا"، أو، بصياغة قانونيّة، من دون وجود هيئة ضامنة لحالة الأشخاص. لا أحد، إذاً، بمقدوره تقرير نسبه أو جنسه أو سنّه بمطلق إرادته. لقد ظلّ هذا الهيكل لفترة طويلة، بل لا يزال إلى الآن في العديد من البلدان، ذا طبيعة دينيّة[65]. في الغرب، الدولة هي الضامنة الأخيرة لحالة الأشخاص اليوم، وهذه الحالة لا يمكن التصرّف فيها، أي إنّها تخرج عن دائرة

164: انظر P. Legendre: *Les enfants du texte: Étude sur la fonction parentale des états* (Paris: Fayard, 1992) (voir spec. pp. 87 sq.) sur le *Gaum destinées* dans la traduction juridique occidentale, et *Sur le gaussien dogmatique en Occident* (Paris: Fayard, 1999), pp. 106 sq.).

165: مثلاً في إسرائيل، حيث تسود نظام قانون الأحوال الشخصية وحيث تتمتّع المحاكم الحاخامية بالاختصاص الحصري للنظر في قانون العائلة. انظر C. Klein: *Le caractère juif de l'état d'Israël* (Paris: Cerus, 1976), et *Le droit israélien* (Paris: PUF, 1996), pp. 68 sq.).

توجد قاعدة مشابهة معمول بها في بعض الدول الإسلامية.

سيادة الفرد. فقد حلّت قواعد الوضع المدني والخصومات الدغمائية بخصوص شخصية الجنين[46] محلّ الإفتاء الديني المتعلق بمنح سرّ المعمودية؛ ولكن يستمرّ الاعتراف بالكائن البشري الفاني تحت رعاية ذات بشريّة متفوّقة وأزليّة. وقبل أن يلج الكائن البشري بواسطة خضوع اللغة لاستقلال الكلمة، فإنّه يمرّ هكذا، عبر الخضوع للقانون، إلى صفة الذات القانونية.

الشخص، عقل متجسّد

في نظرنا، يقسم العالم إلى مجموعتين مختلفتين جداً: فمن ناحية نجد مجموعة الأشياء، ومن ناحية أخرى نجد مجموعة الأشخاص. هذا التقسيم الأعظمي في اللغة اللاتينية (summa divisio) هو تقسيم قديم راسخ جداً في ثقافتنا القانونية. فبعد أن مُنهج أوّلاً، في قانون جوستينيان، صرنا نلمس حضوره في مخطّط قانوننا المدني. ولكن، بينما ظل الفصل بين الأشخاص والأشياء في القانون الروماني نسبيّاً، فإنّه اكتسب منذ ذلك الوقت قيمة معيارية؛ فأصبحت معاملة الأشخاص كأشياء بمثابة تدنيس للمقدسات؛ وأصبحت معاملة الأشياء كأشخاص أمراً غير منطقي. وهكذا صارت لهذه التفرقة قيمة دغمائية أي أنّ لها قوة الأمر البديهي الذي ينير عموم نظرتنا للعالم. وينبثق عن هذه القوّة الدغمائيّة أزواج المتناقضات التي تهدهد المشروع العلمي: ثقافة/ طبيعة، عقل/ مادة، نفس/ جسد، علوم إنسانيّة/ علوم بحتة.

في أصول فكرتنا عن الشخصية الإنسانية نجد الـ (personae)

---

(46) انظر العرض الواضح والكامل بخصوص هذا النقاش في كتاب: C. Labrusse-Riou et F. Bellivier, "Les droits de l'embryon et du fœtus en droit privé," *Revue internationale de droit comparé*, vol. 2 (2002), pp. 579 sq.

وهي أقنعة الموت لدى الأولين[67]. وفي روما القديمة، كان من يملك الشخصية مؤتمناً على هذه الصور وعلى أسماء الأولين: أي سيّد الأسرة[68] (le pater familias). وفي القانون الروماني، لم تكن تجميع الكائنات البشرية الشخصيّة القانونية الكاملة: فكان جائزاً معاملة بعضهم كأشياء[69]. في حين أن الآخرين لم يكن بوسعهم إلا المساهمة في شخصية سيد الأسرة (le pater familias). وهكذا لم يكن يوجد إذاك مفهوم "الشخصية" الشمولي، وإنما فقط درجات الشخصية وهي تمتدّ من صفة العبد إلى صفة سيد الأسرة (le pater familias) مروراً بالعبيد المعتقين والأبناء والنساء الأحرار وأهل الرحال... إلخ[70]. ومع النصرانية فقط، أصبحت الشخصية خاصية معترفاً بها لجميع البشر. وهي الديانتين السماويتين الأخريين بقي الله

---

(67) صعبة وجهة الصورة المخترقة ابست صورة "البت"، أي تصوير أو جدار بظله، ولكنها تخفي، خلافاً للإله الحقيقية، إن بينها جاريه وليست استعارة. وكانت تحفظ هذه الصور في حرزة وتعمل مخفية (ولا تخرج إلا لاستعمال خلف أثناء مراسم الجنازة)؛ وعلى عكس ذلك، كانت تعرض على الأنظار مكتوبة على لافتات رمت خرج الجرزة ومرسم عليها شجرة العائلة وأسماء البت والذين) وكان الاسم والقناع مرتبطين ولم يكن يسمح إلا لأولاد أسماء من كان قناعهم في حرزة القاصين على الدفن، انظر:

F. Dupont, "L'autre corps de l'empereur-dieu," dans: Ch. Malamoud et J.-P. Vernant, *Corps des dieux* (Paris: Gallimard, 1986), pp. 315 sq.

(68) انظر: M. Mauss, "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de "moi"," (1938), repris, dans: *Sociologie et anthropologie*, 3ème éd. (Paris: PUF, 1983), pp. 333 sq.

(69) انظر تعليق الفقيه الشهير (شخاص، أشياء، أعمال) الذي كان يعالج (كشخاص ويعاملهم من جهة أخرى كأشياء). انظر: Gaius, *Institutes*, éd. bilingue par J. Reinach (Paris: Les Belles-Lettres, 1991).

(70) انظر: P.-F. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, 8ème éd. (Paris: Rousseau, 1911), pp. 91 sq.

ذاتاً يستحيل حصرها ويستعصي. إذاً، نمثيلها. ونظراً إلى أنها غير قابلة للإحاطة، فإنّ الألوهيه لا يمكن أن تحصر في ما يحدّد الشخص: الاسم والوجه اللذان يعطيان له قيداً رسمياً وشكلاً وحدوداً. وفي المقابل، فإن تجسيد الله لدى المسيحيين من خلال سمات ابنه يمنحه وجهاً (prosopon)، ويمنحه، إذاً، شخصية[71]. لقد كانت معظم نقاشات الكنيسة اللاهوتية في علم أصول الدين خلال القرون الأولى تنطوق إلى هذه المسألة المتعلّقة بازدواج طبيعة المسيح، الإلهية والإنسانية، ولم يجد أصحابها من مخرج سوى نظرية الثالوث. ومثلت هذه النقاشات الفترة الخصبة التي ترعرع فيها التصوّر المسيحي بشأن الكائن البشري الذي، على غرار صورة الإله، سيجد نفسه ذا طبيعة مزدوجة: روحية وزمنية. فجسده الفاني هو معبد لروح خالدة. وقد نظم هذا التصوّر رجال القانون في القرون الوسطى. ففي نظرهم، كلّ كائن بشري، من دون استثناء، هو مركّب من جسد وروح (homo naturalis) يدعوه العميد ليصبح شخصاً في الكنيسة[72]. والكنيسة نفسها، في ذلك الوقت، نُظر إليها على أنها جسد المسيح الذي أصبح مركزياً في الحياة السياسية والاقتصادية المعاصرة؛ والمقصود به الشخصية المعنوية، وهي كائن قانوني مرتبط بالبشر ويسمو بوضعهم الفاني[73].

ومثلما كتب مارسيل موس (Marcel Mauss)، "إنّ مفهومنا نحن عن الشخصية الإنسانية لا يزال بصفة أساسية المفهوم

---

(71) انظر: J. Daniélou, "La notion de personne chez les pères grecs," dans: Meyerson, *Problèmes de la personne*, pp. 111 sq.

(72) انظر: G. Le Bras, "La personne dans le droit classique de l'Eglise," dans: Meyerson, Ibid., pp. 189 sq.

(73) انظر: O. von Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, tr. F. Maitland, *La personnalité juridique en droit romain* et Kantorowicz, *Les deux corps du roi*

المسيحي»[34]. هو بصفة خاصة، أصل مبدأ الكرامة، كما أعلن عنه الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (البند 1) أو قوانين الأخلاقيات الحيوية (المادة 1b من القانون المدني). كانت تعني الكرامة في لغة القرون الوسطى هيئة نقابية عن طريق التوارث؛ ولم تكن تستند في المكان وإنما في الزمان. محققة الوحدة الصورية المتعلقة بالأسلاف والأخلاف المفترضين، وكأنهم حاضرون ومجسّدون في صاحبها الحالي. إنّ الكرامة في حقيقتها مفهوم لا يموت مطلقاً[35]. وبعد أن كان استعمال هذا المفهوم مقتصراً على الوظيفة الملكية، أخذ ينتشر بشكل ديمقراطي («يدمقرط») لدى تيار الإنسانيين الأوائل في عصر النهضة. وهي البدء مع دانتي الذي كان يعتبر أنّ كلّ رجل، بصفته كائناً فانياً، يجسّد كرامة «الإنسانية»[36] (humanitas) الخالدة.

وبوفائها لأصلها الاشتقاقي تظلّ الشخصنة قناعاً ولكنه قناع يسمح لكلّ إنسان بالمساهمة تماماً في الكرامة الإنسانية والتدخل بفضل قوة عقله والكوجيتو إلى معرفة الطبيعة العلمية. «عند الصعود على خشبة مسرح هذا العالم، حيث لم أكن وقتئذ سوى متنزّه، فإنني أتقدّم مقنعاً». هكذا كتب ديكارت في تمهيده الذي أصبح أشهر تأملاته[37].

---

(34) Meyer: "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de «personne», celle de «moi»" p. 357

(35) انظر Kantorowicz: *Les deux corps du roi*, pp. 278 sq.

(36) الصدر نفسه، ص 188 وما بعدها. سيتناول هذا المحور لاحقاً خلف دانتي، ولاسيما عند ذي الامراندول في كتابه خطاب في كرامة الإنسان. إذ يقول: «بما أن سيدنا سمح له بأن يكون ما يشاء، وأن لا يحرص قبل كل شيء على أن لا يفهم تماهل جبهته الإنسانية بتشبيح من الذئاب والحيوانات المفترسة من الغابة» (Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, éd. Bilingue par Y. Hersant (Paris: Combas, éd. de l'éclat, 1993) p. 33)

(37) «هكذا فقد سكنون على أنفسه الانحدار في مسرح هذا العالم الذي يصنعني مشهداً» (Descartes, *Cogitationes privatae* [1619] «أنا أفكر، وهو يتفكر» dans *Oeuvres* (Paris: Vrin, 1996) t. X, p. 213).

إنّ الشخصيّة هي، إذاً، المفهوم الشمولي الذي يسمح بجمع الجسد والعقل معاً. وهي تتجاوز الطبيعة الفانية لكلّ إنسان لتجعله يسهم في خلود الفكر الإنساني. لكن فيما كانت تفترض هذه المساهمة في حضارات أخرى محواً تدريجيّاً لشخصيّات إزاء مطلق العقل، فإنّها أخذت لدى الرّجل الغربي شكل تجلّي العقل في تجربة تجسّده. إنّ الشخصيّة القانونيّة المعترف بها في جميع الأصقاع لكلّ كائن بشري بمقتضى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان (البند 6)، هي عبارة عن صفحة بيضاء له وحده الحق في أن يضع عليها سمة تفكيره. فأفق الإنسان في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هو أفق "تطور شخصيّته الحر والمطلق" وهو ما يبرّر منحه الحقوق التي من دونها يكون هذا النموّ معرقلاً (البنود 22 و26 و29). وهكذا، فالشخصيّة القانونيّة ما هي إلا وسيلة يضمنها القانون لكلّ واحد حتى يتمكّن في هذه الدنيا الفانية من تحقيق شخصيّته الخاصة به، تلك التي تحدّد هويته في نظر معاصريه والأجيال القادمة. وبعد أن ذكّر هنريش زيمر (Heinrich Zimmer) بأصل كلمة (Persona) "الشخصيّة" التي كانت تعني في اللغة اليونانيّة أقنعة الممثلين، لاحظ أيضاً أنّ "التصوّر الغربي - الذي ظهر لدى اليونانيين ذاتهم ثمّ تطوّر في الفلسفة المسيحيّة - ألغى ما كان يدلّ عليه المصطلح من تمييز بين القناع والممثل الذي يخفي وجهه. لقد أصبحا متماثلين أحدهما مع الآخر. وعند انتهاء الدّور المسرحي، لا يمكن انتزاع الشخصيّة (Persona) منك؛ فهي تلازمك من خلال الموت وفي حياة الآخرة. والممثل الغربي الذي تماثل تماماً مع الشخصيّة المسرحيّة خلال وجوده في مسرح الدّنيا، غير قادر على نزعها عندما يحين وقت الانطلاق، فهو يحتفظ بها من دون انقطاع، لا بل يؤبّد، بعد انتهاء العرض"[78].

---

(78) H. Zimmer, *Les philosophies de l'Inde* [1941], trad. fr. M. S. [illegible] Renou (Paris: Payot, 1953), pp. 188 s.

وعلى العكس، فقد كان بمثل المجهود المهيمن على التفكير الهندي على امتداد العصور في وضع فاصل واضح بين الممثل والدور الذي يتقمصه: "بعبور جميع طبقات الشخصية الظاهرة وإذابتها، فإن الوعي المسطوي على ذاته بلا كلل يحترق القناع، وبالتخلي عن طبقات هذا الأخير على الأقل، فإن الممثل المجهول الاسم وغير المبالي بصورة غريبة"[79] يصل إلى ممثل الحياة التي نعيشها، وينبثق هذا الموقف عن حتمية دورة التناسخ وعن ملل الرغبة في الحياة الموسوم بالكآبة إزاء "منظور هذا الخلود السابق والخلود اللاحق، كممثل فقد فجأة حب مهنته"[80]. هكذا يجد العقل نفسه في العالم قد وقع في فخ قوة حيوية عمياء تزج بالمخلوقات في إعصار دوري لا نهاية له. هذا ما يفسّر في هذه الحضارة، هيبة صورة الزاهد والناسك الذي شأنه شأن الممثل المرتدّ الذي تعب من تقمص دور شخصية تلو أخرى في فرقة الحياة التي لا تنتهي، فقرر الانسحاب من المسرحية. ردّاً على من يطرح ربما السؤال التالي: "من هو المعتوه الذي يغذّي هذا المزاح الثقيل على خشبات المسارح؟" تجيب المعرفة الهندية بأنه الإنسان، الإنسان ذو العقل واللسان وذو الأعضاء المتحركة التي تمكنه، بصورة يتعذّر إصلاحها، حاجة لفعل شيء معيّن، وتعجزه في آخر المطاف[81]. وبينما يُنظر في الحضارة الهندية إلى الشخصية على أنها قناع يجب انتزاعه، فإنها تمثل في الغرب قناعاً يستوجب التشكيل. ويظهر هذا الفرق في طقوس الدفن، فعوضاً عن الاحتفاظ ببقايا الميّت المادية لتخليد ذكراه[82]،

---

(79) المصدر نفسه.

(80) المصدر نفسه.

(81) المصدر نفسه، ص 191.

(82) انظر: Ph. Ariès, L'Homme devant la mort (Paris, Seuil, 1977).

تجسيد الحضارة الهندية في ائتلافها[83].

بناء على ما سلف، نفهم سبب بقاء الحضارة الهندية، رغم تراتبها، وكأنها غير مبالية بتاريخ البشر الذي لا يعدو أن يكون بالنسبة إليها سوى تجدد أبدي وباذخ، في حين أنّ الغرب، وعلى عكس ذلك، جعل من التاريخ محرّك الفهم الذي يمكن أن نأخذه عنه، ونرى كذلك أنّ تفكير الشخص يتجلّى في تاريخه الفردي، وكذلك الشأن بالنسبة إلى تاريخ الإنسانية الذي كان له دائماً معنى في عيون الغرب، سواء تعلّق الأمر بالمسيرة نحو الخلاص أو باكتشاف التفكير الإنساني لذاته أو بالتقدّم العلمي والتقني. وللتاريخ بالنسبة إلينا بُعد سيّئ، ونحن نسعى إلى استقاء الدروس منه[84]. هكذا، فإنّ أيديولوجيا التقدّم ترتكز على افتراضات بعلم أصول الذين خلقوها لنا المفهوم المسيحي المتعلّق بالشخص[85]. وهذا ما يفسّر الصعوبة التي لمسها علماء الأنثروبولوجيا الأوائل في تحثّ الزنج بالمجتمعات التي كانوا يدرسونها في شكل من أشكال ما قبل تاريخ الإنسانية الذي كانوا يحجزون، في نهاية الأمر، عن إدراك معناها العميق. "إنّ فرايزر، كما لاحظ فيتغنشتاين، أكثر وحشيةً من معلّم المتوحّشين،

Images de l'homme devant la mort (Paris: Seuil, في وعجيبة الصور المتعلّق عليها في 1983).

(83) انظر: Malamoud, *La puissance solitaire*, pp. 67 sq.

(84) انظر: F. Trochsler, "L'édification de l'histoire de la culture européenne," dans *Religion et histoire* (Genève: Labor et Fides, 1990) pp. 141 sq., et Löwith, *Histoire et salut*.

(85) كنت هذه الفكرة بالذات موضوع تحليل مستفيض على الطول النقدي من عجيبة لعبدالله سيمون فاير الظاهرة: "أحلت النسبية إلى العالم مفهوم العناء، المجهول سابقاً، وبعد أن صار هذا المفهوم هو العلم الحديث، ما لبث أن انزع من مسبحه، وجب التخلّي عنه". (Simone Weil: "Lettre à un religieux" [1942], dans *Oeuvres* (Paris: Gallimard, 1999) p. 1081)

لأنهم ليسوا أبعد عن فهم مسألة روحية من إنجليزي في القرن العشرين. وإنّ هذه التفسيرات المتعلّقة بالاستعمالات البدائية هي أكثر فظاظةً من معنى هذه الاستعمالات ذاتها. وما التفسير التربيحي المقصود، باعتباره فرضية تطوّر، إلاّ طريقة لجمع المعطيات، وتقديمها في ملخّص. كما يمكن كذلك رؤية المعطيات في علاقاتها المتبادلة ووضعها في صورة عامة من دون تقديمها في شكل فرضية تطوّر في الزمن»[٩٦].

إنّ تصوّر الشخص لدينا، باعتباره فكراً يتجلّى في تجربة الاستنساخ، يظلّ أيضاً من مبادئ الحقوق الغربية. وتتجلّى في النظام القانوني الخاص بالجسد وفي نظام الأشياء التي تحمل بصمة الفكر على حدّ سواء. وحيث ما كانت الكنيسة ترى في الجسم البشري معبد روحه الخالدة، فإننا ما زلنا نجدّ فيه مقر الشخصية، ونعامل ذلك الجسم، حتى قبل ولادته وإلى بعد موته، كأنّه شيء مقدّس. إن القانون يحمي أيضاً الأعمال الفكرية، أي تلك التي تحمل بصمة شخصية المؤلّف. وبذلك فإنّ حق المؤلّف المعنوي يتبع الشيء الذي يجاوز أشكال الاستلاب والتمرت نحن آلت إليه ولاية الإبداع المقصودة[٩٧]. وإن الأعمال التي تُبرز بألق فائق كرامة الفكر الإنساني تُقصاة حرفياً أو كنياً من التجارة وتدخل في إطار ما يسميه القانون الفرنسي التراث الثقافي[٩٨]. وهكذا فهي تنبثق عن الشأن العام وهي

(٩٦) Wittgenstein, "Remarques sur *le rameau d'or*," p. 33.

(٩٧) B. Edelman, *La société de l'auteur* (Paris: Seuil, 2004), et *La propriété littéraire et artistique*, 3ème éd. (Paris: PUF, 1999).

(٩٨) انظر في ما يتعلّق بهذا التوزت الثقافي: A.-H. Mesnard, *Droit et politique de la culture* (Paris: PUF, 1991), pp. 419 sq., et F. Choay, *L'allégorie du patrimoine* (Paris: Seuil, 1992).

مكرّسة قانونياً بصفتها تلك، في المعنى الأوّل للفظ التكريس أي الانتقال من الفضاء المدنّس إلى الفضاء المقدّس. أخيراً، وباعتبار العمل البشري نقطة انصهار الروح مع الشيء، فإنه كان موضوع أحكام خاصة تسمح بجعله قيمه تبادل، ولكنها تحظر التعامل مع جسم العامل على أنّه سلعة تجارية[89]. وهكذا، فمفهوم الشخص هو ما يخوّلنا التفكير في الروح والمادة في وحدتهما وليس باعتبارهما عالمين منفصلين جذرياً، وتفرض هذه الوحدة الاعتراف. وفي نخوم الأشخاص والأشياء، بوجود أشياء مقدّسة (كالجسم والأعمال الفكرية) لا يمكن التعامل معها كأنّها مجرّد أشياء تحت تصرّف الإنسان. ونظراً إلى امتلاكها معاني خاصة بها، فيتبغي ألاّ يفرض عليها الإنسان دلالاتٍ معاكسة. وبما أنّها أشياء يغلب عليها المنع، فإنّ الإغراء بمخالفتها حاصل لا محالة . إغراء سادي (sadique) لا يرى بموجبه الجسم البشري إلا كشيء خاضع لجبروت عقل المبرمج؛ وإغراء تقني يحمل على تحويل الجسم البشري إلى إبداع ينتجه العقل البشري. وليست شخصية الإنسان معطى بيولوجياً مثل الجينوم أو فصيلة الدم؛ إنها بناء دعماني قد يهدّد بالانهيار إذا ما تُرك لتصرّف الأشخاص المطلق[90]. ويعتبر مبدأ عدم الجاهزية في الحالة المدنيّة عن هذا المنع. ويطرح أيضاً وجود طرف ثالث ضامن للهوية.

الآخر ضامن الهوية

يمثّل الفرد والذات والشخص الركائز الثلاث التي يقوم عليها

(89) ألان سوبيو، *نقد الحق*، ترجمة: [illegible] (باريس: PUF، 2007)، ص. 294.

(90) كان بوسع القارئ الشغوف بالجموح من هوايته التي انحفرت فيه فقه بالحيوان المطرود خارجاً قوياً وراء الإنسان الأمين، وهو عنصر مقيم منذ الأساطير القديمة إلى عالم السينما الهوليودية مروراً بقصة جلد الحمار (peau d'âne) لشحيه الفطرات في الشعر والأمراء المجانين إن دبة في قصص غرو.

دستور الإنسان الغربي والمشوبة بتناقض عميق. فالفرد هو في الآن ذاته الفريد والمتشابه، والذات هي في الوقت نفسه السيّد والعبد، والشخص هو في الوقت ذاته لحم وروح. إنّ نرصد هنا أصنافاً عدة من الفكر تسمح بإدراك المعطيات المتناقضة ظاهرياً في التجربة البشرية. كمعطيات ذات وحدة منطقية، كما تخوّل التوفيق بين عالم الحواس واحتياجاتنا للمعنى. إنّ تعقّل الإنسان كشخص فريد وغير قابل للتجزئة، وفي الوقت ذاته كشخص سوي ومختلف قطعاً عن الآخرين جميعاً، هي شهادة لا يستوعبها بالطبع أي علم تجريبي. والأمر ذاته ينطبق على مفاهيمنا المتعلّقة بالذاتانة (التي تشمل المتعة والاستقلال) وبالشخصية (التي تشمل الجسد والروح). ويتعذّر تأسيس هذا التركيب الأنثروبولوجي على العلم، نظراً إلى أنّ العلم ذاته ناتج عن هذا التركيب، وذلك عندما يفترض أنّ الإنسان ذات عارفة وقادرة على أن تتأمل نفسها كموضوع معرفة. وإيمانا بتصوّر الإنسان هذا ليس مسألة شخصية، بمقدار ما صارت عليه العقيدة الدينية اليوم، وإنما هو اعتقاد مشترك بين الناس كافة. إنه يفترض وجود مرجعية قصوى ترمز وتضمن أيضاً، ما تسميه وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة "حقائق واضحة في ذاتها" وتضفي عليها قيمة دعائية.

وفي ظلّ نظام قانوني معلمن حذرياً، مثلما هو الشأن في الجمهورية الفرنسية، تضطلع الدولة بهذه المرجعية[91]. لقد خلقت الدولة الكنيسة، ولكنها "كنيسة محوّلة"، تقوم حصرياً على تمثيل الأفراد[92]. وباعتبار الدولة حجر الزاوية في بنائنا المؤسسي، فإنها تعدّ التمثيل الخالد لصفات الإنسان المطهّرة من عيوبها، وبصفتها فريدة، فهي ليست

P. Legendre, *Les enfants du texte. Etude sur la fonction parentale des états* (Paris, Fayard, 1992). (91) انظر

L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris, Seuil, 1983), pp. 69-70. (92) ـــــــ

مساوية للبشر؛ وبصفتها ذات سيادة، فهي غير خاضعة لأي شخص سوى ذاتها؛ وبصفتها روحاً عمومية، فهي لا تموت أبداً لأنّ جسمها المادي هو الشعب الذي يتجدّد باستمرار. ونظراً إلى كون الدولة شخصاً سامياً، يتمتّع بامتيازات هائلة من القانون العام، فإنّها تمثّل الضامن الأخير لشخصيّة الكائنات القانونيّة، حقيقيّة كانت أم صوريّة، والتي ترجع إليها. ومن دون هذا المرتكز سينهار تركيبنا الأنثروبولوجي. ومن دون أن تكون هذه المرجعية هي القاعدة، المقتصرة حصرياً على الدولة لتحديد الأشخاص، فإنّها تمثّل الاستثناء بالأحرى. وفي بلدان عدّة، بما فيها البلدان الغربيّة، ما زالت مسائل الأحوال المدنيّة تنتمي كليّاً أو جزئياً إلى المجال الديني. ففي المملكة المتحدة، يملك الأطراف العازمون على الزواج الخيار بين اعتماد الزواج المدني أو اللجوء إلى قائمة (تحديديّة) من الزيجات الدينيّة؛ والأمر ذاته معمول به في كثير من الدول الأوروبيّة[41]، حيث لا تضطلع الدولة إلاّ بدور ثانوي كضامن أخير لهويّة الأشخاص. ذلك أنّ هذه الهويّة البشريّة تظلّ دوماً، في آخر المطاف، مسألة عقيدة بالمعنيين: الثقة والإيمان، حتّى إنّ كلّ تراجع في تماثل المواطنين مع الجمهوريّة وقيمها يؤدّي إلى بروز هذا الأسّ الدّيني من جديد، بأشكاله المختلفة من التطييف، بما في ذلك داخل البلدان التي تبدو أكثر علمانيّةً مثل فرنسا.

نحو التحرّر المطلق: الإنسان المجزّأ

إنّ العلم التكنولوجي هو منتج صادر مباشرة عن التركيب

(41) للحصول على رؤية شاملة ومحلّية، انظر: J. Poisson-Petit, *L'identité de la personne humaine. Étude de droit français et de droit comparé* (Bruxelles: Bruylant, 2002).

الأنثروبولوجي الخاص بالغرب، وفي الوقت ذاته حافز سيطرته على بقية العالم.

ولكن المنهج العلمي يطرح نسيان العقائد، كمسلّمة تجعل هذا المنتج ممكناً، وكذلك نسيان تاريخنا. ولمّا كان مشدوداً إلى عالم الأشياء، ومدفوعاً بقدرة الكوجيتو الديكارتي، فإن هذا المنهج يتكئ على النظر إلى الإنسان كشيء. وينطبق هذا الأمر مثلاً على علم الاجتماع الذي، حينما يطمح إلى الاعتراف به كعلم، يرغم أنه يدرس الأفراد "باعتبارهم "حزئيات" واقعة تحت سيطرة قوى الجاذبية، والتنافر ... إلخ، كما هو الحال في مجال مغناطيسي"[94]. ويصح الأمر أكثر مع علم الأحياء الحديث الذي قام على احتزال الكائن الحي بما هو فيزيائي وكيميائي ورفض كلّ أشكال "المذهب الحيوي"[95]. وبمطاردة مذهب الغائية حتى في مفهوم البرنامج الجيني، يؤكد علماء بيولوجيون بارزون اليوم أن "الحياة لا توجد بصفتها تلك كموضوع علمي، بما أنّ آليّاتها تختزل في تفاعلات كيميائية"[96]. فأن يكفّ علم الكائنات الحية وجود الكائن الحي كموضوع علم، فذلك يبرز درجة الزهد التي يفتقدها المشروع العلمي... وبإمكاننا، من دون شك، أن نفهم من وجهة النظر المنهجية، أنّه قد نحسن بذلك العالَم البيولوجي على اعتبار "انعدام الحياة بصفتها تلك" وهو شكّ يقوم على ضرب من الزعم من شأنه أن يؤثّر على صرامة نماذج علم الأحياء باعتباره علم الكائن الحي. وإننا بالأحرى مستعدّون للتسليم بأنّ "الإنسان لا يوجد

---

(94) انظر: P. Bourdieu, *Réponses* (Paris, Seuil, 1992), p. 87.

(95) انظر: A. Pichot, *Histoire de la notion de vie* (Paris: Gallimard, 1993).

(96) انظر: H. Atlan, *La fin du "tout génétique"? Vers de nouveaux paradigmes en biologie* (Paris: INRA, 1999), p. 52.

بصفته تلك كموضوع علم"[97]، إذ كان بمقدور هذه الفكرة أن تحمل بعض الاقتصاديين وعلماء الاجتماع أو الألسنيين إلى التحلي ببعض التواضع[98] في مزاعمهم العلمية. إنّ الشكّ في وجود الحياة أو الإنسان أو الكون ما هو إلاّ إعادة اكتشاف تلقائي لتجربة الفراغ الديكارتي ولعزلة الكوجيتو المغتر؛ غير أنّه إذا لم يمثّل الحياة ولا الإنسان بصفتهما تلك كموضوعين علميين، فذلك يؤكّد أنّ العلم عاجز أصلاً عن تأسيس أيّ إثبات، عن "الغايات" القادرة على إسناد معنى للحياة البشرية[99]. وليس لهذا العجز آثار طالما ظلّ العلم خاضعاً، بصفته نشاطاً مختصّاً، للتركيبات الدغمائية التي تعطي معنى للإنسان وللمجتمع، ويصبح قاتلاً عندما نسعى إلى تحقيق هيمنته على تلك التركيبات ونبحث فيها عن أسّ القوانين النهائي[100]. وبخروج

---

(97) وهو ما يقترحه ج. ج. كوبيك وب. سونيغو، في J. J. Kupiec et P. Sonigo, *Ni Dieu, ni gène. Pour une autre théorie de l'hérédité* (Paris: Seuil, 2000).

إجابة عن التساؤل الذي طرحاه "هل يوجد الإنسان؟". يجيب عالم الأحياء المذكوران والملاحظان: "نحن مضطرون لتحليل المسألة بكلّ هدوء" (المصدر المذكور، ص 32 وما يليها). أمّا ريتشارد دوكنز فلا يأخذ هذه الاحتياطات ويؤكّد بلا مواربة أنّ لا وجود إلاّ للموروثات (R. Dawkins, *Le gène égoïste*, trad. fr. (Paris: O. Jacob, 1996)).

(98) اشتقّت كلمة Humanitas اللاتينية أي "إنسانية" من humare وتعني "دفن وواري" وذلك حسب التأثير الذي يدافع عنه فيكو؛ انظر: G. Vico, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, trad. fr. A. Pons (Paris: Fayard, 2001), p. 14.

(99) هذا ما يسلّم به علماء الأحياء الأكثر إدراكاً والذين يرون أنّه على الأخلاق أن "تتحمل مسؤولية خيارات أكثر فأكثر استقلالاً عن المعطيات البيولوجية"، انظر: P. Sonigo, "Une vague idée de l'individualité," dans: M. Fabre-Magnan et Ph. Moullier, *La génétique, science humaine* (Paris: Belin, 2004), p. 170.

(100) انظر ملاحظات نوربيرت إلياس الدقيقة عن الطريقة التي يتصلّب بها تيار الانفصال الديكارتي في ملاحظة الآخرين وملاحظة الذات وتحوّله إلى موقف ثابت يولّد لدى الملاحظ رؤية ذاتية مفصولة عن الآخرين جميعاً وموجودة بصرف النظر عنهم، انظر: Norbert Elias, *La société des individus* (Paris: Fayard, 1991), pp. 152 sq.

العلم عن مجال صلاحيته، ينقلب إلى علمويّة.

ومثلما يفيض النهر، فإنّ العلمويّة نظراً عندما يغادر العلم مجراه. وبمغادرة المجال العلمي، وهو مجال الشكّ حيث نعلم لزاماً أنّنا لن نجد إلاّ تجسيداً وقتياً وتقريبياً لحقيقة لا تدرك دوماً، فإنّ العلمويّة تنشر في فضاء التأويليّة المتعلّقة بالحياة البشريّة أصناف اليقين النابع من التوثّن (betichisme). وإنّ مثل هذا التجاوز ليس وقفاً البتّة على علوم الطبيعة. وإنما متواتر لدى علماء البيولوجيا الأكثر شهرةً أولئك الذين يدّعون تفسير الإنسان. وهذا ما قام به أيضاً كثير من الباحثين في العلوم الاجتماعيّة الذين بطموحهم إلى الانصهار في علوم الطبيعة يصرّون على اعتبار الإنسان شيئاً، لا غير. وسواء انحدر من العلوم الثابتة أو من العلوم المرنة، فإنّ العلموي يُعرَف باعتقاده في أنّ الإنسان شيء يمكن شرحه تماماً وأنّ لا شيء فيه يستحقّ المعرفة وليس على علوم الطبيعة كشفه لنا يوماً والسماح لنا بالسيطرة عليه. ويمكن أن يكون شعاره هذا العنوان الكبير الوارد في الصفحة الأولى من جريدة لوموند الفرنسيّة والمعلن عن انتهاء مرحلة فكّ رموز الجينوم البشري: "تعرية الإنسان"[101]. ويمثّل هذا الموقف بالنسبة إلى معرفة الإنسان ما تمثّله الإباحية بالنسبة إلى معرفة الحبّ. لذلك، نخطر على بالنا التحلّي بالتسامح تجاهه نظراً إلى أنّنا نظلّ أحراراً في التخلّص من تكراره الممل. وعموماً توازي العلمويّة في طرحها التركيب الأنثروبولوجي لدى الغرب الحديث الذي يتصوّر الإنسان، في الوقت ذاته، كعقل قادر على معرفة جملة القوانين التي تسيّر الكون وتتمّ السيطرة عليها وكشيء خاضع لهذه القوانين. ولكن ما لم يتنبّه إليه خلال هذا الجهد التصوّري هو وجود صورة الآخر الضامن للهويّة، أي البعد المؤسّساتي في ما هو إنساني. لم الانشغال بهذا الأمر؟

---

(101) انظر: *Le monde*, 27-6-2000

لقد وجب القلق من ذلك، إذ ازدهر على مثل تلك الأسس ما سمّاه بيار لوجاندر (بعد دراسته موضوع البنوة) "تصوّر حزازيّ" للإنسانيّة[102]. ويبيّن التاريخ الحديث المصير الذي يؤول إليه اختزال الإنسان إلى كيانه البيولوجي. ولعلّ أبرز أثر له هو إبدال كلّ المعتقدات المؤسسة للكائن البشري[103] بعقائد علم مقدّس. والمقصود بها طبعاً معتقدات الآخرين أي تلك التي يدين بها أشباه الإنسان من هنود وأفارقة وآسيويين ومسلمين... الخ، الذين اختزلهم الغرب منذ زمن بعيد في مواضيع معرفة أنثروبولوجيّة، وأدخلهم في مرحلة ما قبل تاريخ العقل[104]. ولكنّها تشمل أيضاً معتقداتنا الخاصة أي تلك المنبثقة عن مفهوم صورة الإله، التي تؤسس تصوّر الإنسان لدى الغرب. وفي عالم يتّخذ من العلم مرجعيّته النهائيّة، فإنّ الإيمان بكرامة الإنسان أمر أقصي إلى الفضاء الخاص، ووضع بجانب الديانات، وذلك حتى لا يبقى مكان في المجال العام إلاّ إلى "واقعية" الصراع من أجل الحياة. في هذه الحالة، تصبح تلك الواقعيّة المفترضة، بل تلك العلمويّة، معتقداً يحرص أنصارها على أن تكون أساس النظام الاقتصادي والاجتماعي.

كان زوال اعتقاد الغرب في ما وضعه من مقولات مؤسّسة للنوع البشري ميزة القرن العشرين. ولهذا التحوّل ما يبرّره، إذ كيف نستمرّ في الإيمان بإنسانيّة الإنسان بعد أن كشفت الحرب العالميّة الأولى عن قدرة التقنية القاتلة؟ وعندما نعت الشعرانيون (les poilus) أنفسهم بأنهم

---

(102) المصدر: P. Legendre: "L'attaque nazie contre le principe de filiation.", dans *Filiation* (Paris, Fayard, 1990), pp. 205 sq.

(103) المصدر: J.C. Guillebaud, *Le principe d'humanité* (Paris, Seuil, 2001).

(104) المصدر: O. Nishitani, "La formation du sujet au Japon", *Interrogations*, vol. 1, no 9 (1994).

"لحوم للمدافع"، نجحوا، أحسن من غيرهم، في تحديد الطّرافة الجذريّة في تسيير المجزرة الصناعيّة، واختزال الكائن البشري إلى حالة حيوانية موجّه مآله الذبح. وبما أنّ هتلر ابن طبيعي لهذه الحرب، فقد حفظ الدرس إذ قال في هذا الصدد: "ليس بفضل مبادئ الإنسانيّة يستطيع الإنسان أن يبقى في درجة أسمى من عالم الحيوان، وإنّما فقط بالصراع الأكثر شراسة"[105]. هكذا، فهو يعبّر عمّا مثّل في نظر لويس ديمون المعتقد الحقيقي الوحيد الذي كانت تقوم عليه النازيّة: "صراع الجميع ضدّ الجميع، باعتباره الحقيقة القصوى الكامنة وراء الحياة الإنسانيّة وسيطرة الواحد على الآخر، باعتبارها ميزة نظام الأشياء"[106]. وبعيداً من أيّ دلالة عن عودة مرضيّة إلى القيم الطائفيّة، فقد مثّلت النازيّة قراءة أصوليّة في الداروينية الاجتماعيّة التي لا تقرّ بحقيقة إنسانية غير تلك التي تقول إنّ الأفراد البيولوجيين هم في معركة دائمة، حيث ينتصر، بحسب عبارة الفوهرر (الزعيم) "الأشدّ قوّة والأكثر براعة على الأكثر ضعفاً والأقل مهارة". وبما أنّ حقيقة الإنسان الوحيدة هي بيولوجية، فإنّ الراسب الوحيد المعقول لتأسيس مجتمع هو التشابه الجسدي والمماثلة العرقيّة. وما الدولة، تبعاً لذلك، إلاّ أداة موجّهة للحفاظ على مجتمع من الناس متشابهين بصورة مثاليّة، ولتطويره[107].

---

(105) خطاب ألقاه هتلر يوم 5 شباط/فبراير 1928 وأورده لويس ديمون في كتابه: Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, p. 178.

(106) المصدر نفسه، ص 182.

(107) المصدر نفسه، ص 185. لاحظ إرنست تروالتش، منذ عام 1911، أنّ بطولة التطوّر، التي تستبدل تناغم المصالح بالصراع من أجل البقاء كمحرّك للتاريخ "ليست سوى راسب نهائي وصعب من الاعتقاد الديني في معنى العالم" (*Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* [1911], trad. fr. dans: Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, p. 186).

"تشكّل حياة شعبنا وتشريعنا وفق أحكام علم الوراثة"، هكذا كان يقول النازيون[108] معبّرين بذلك عن يقين أصبح اليوم موضوعاً مشتركاً، مفاده أنّ معرفة الإنسان هي قضيّة العلم، وعلى القانون أن يخضع له.

واستناداً إلى الثقة في سحق النازيّة عسكريّاً، اعتقد الغرب أنّه ارتبط من جديد، بعد فترة الحرب، بعالم منظّم حول قيم معتمدة عالمياً؛ كما تعزّز لديه هذا الاعتقاد بعد نصف قرن، وذلك بعد انهيار الشيوعيّة. ولقد كان تبنّي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر سنة 1948 معاودةً لقيم موروثة عن المسيحيّة، قامت بتنقيتها فلسفة عصر الأنوار. وقد كانت غايته إعادة تأسيس دين للإنسانيّة قادر على توحيد كلّ الشعوب على وجه البسيطة. وفي الوقت ذاته، كان بعث نظام منظومة من الهيئات الدوليّة القائمة على الاعتراف بحرمة سيادة الدول يهدف، من جهة، إلى تشجيع نشر "تطور اجتماعي" لدى الأكثر فقراً فيها، وفق مفهوم الغرب، وذلك في ميادين التربية أو الثقافة أو العمل أو الصحة[109]. هكذا كان يرجى تجنّب عودة أشكال الوحشيّة الجديدة التي لا ترى في الإنسان سوى حيوان بيولوجي خاضع لقوانين الاصطفاء الطبيعي. ولكن من خلال رفضنا التسليم بأنّ النازيّة لم تكن قد مثّلت حداثة تاريخية سقطت علينا من كوكب المريخ، بل كانت عبوراً إلى حدود تصوّر الغرب للكائن البشري[110]،

---

(108) المصدر: "Manuel des jeunesses hitlériennes," cité par H. Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme* (Paris: Seuil, 1972), p. 76.

(109) انظر أيضاً الفصل السادس من هذا الكتاب.

(110) التعنّي المنطقي للعبور إلى الحدّ الذي يعني الدخول في شيء مختلف نوعياً، المصدر: (R. Guénon, *Les principes du calcul infinitésimal* (Paris: Gallimard, 1946), pp. 77 sq.).

ومنذ بداية القرن العشرين كان إيمانيل لوفيتش قد لاحظ هذا التأرجح في تاريخ الرأسمالية إذ قال: "إنّ تطوّر الرأسمالية الحالي [...] يصرّ منها الرياضة والإنسانية وطبعها -

نكون بذلك قد منعنا أنفسنا من العودة إلى نقد "الواقعيّة" العلموية التي مثلت السمة المشتركة بين التجارب الشموليّة. وكما لاحظ ذلك دومون، فإنّ "كلّ ما فعله هتلر هو أنه دفع التمثلات المألوفة جداً في عصرنا إلى نتائجها القصوى، سواء تعلّق الأمر "بصراع الكل ضدّ الكل"، وهو كناية عن حيّز مشترك للهمجيّة، أو اتّصل الأمر بمكافأة الأكثر تهذيباً والمتمثّل في حصر السياسة في السلطة. والحال أننا، بمجرّد الاعتراف بمثل هذه المقدّمات، فإنّنا لا نرى، ومثال هتلر يدعم ذلك، ما من شأنه أن يمنع من يملك وسائل الإبادة أن يقضي على من يشاء. وقد برهنت النهاية الفظيعة على زيف المقدمات. ويبيّن الاستنكار الكوني لتلك النهاية وجود اتفاق حول قيم معيّنة وأنّ على النفوذ السياسي أن يكون في خدمة القيم. ولا يمثل جوهر الحياة البشرية في صراع الكل ضدّ الكلّ، كما لا يمكن أن تكون النظرية السياسية هي نظريّة النفوذ، وإنّما نظريّة السلطة الشرعيّة"[111].

ونحن نعيش في الوقت الراهن عصر "ما بعد هتلر"[112]. إنّ ذاكرة جرائم النازية، وكذلك الجرائم – الأقل فظاعة – التي ارتكبتها الشيوعيّة[113]، قد تخلّصت من كل ما من شأنه أن يلزم الأنظمة

= المتوحش وهبات الشفقة، وهاجسها في الروح من أجل الروح، ومعاداتها للسامية والفظة وحاجتها العميقة إلى الانتصار والنمو بسعادة الانتصار نزوة إقامة شبكة الحضارة في كل مكان، كل ذلك تقطع صلاتها بأحلامها الأصلية. بل إنها تحوّلت إلى قوة مجابهة تماماً للكاثوليكية الحقيقة وكذلك لبروتستانتية" (Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, p. 94).

(111) انظر: Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p. 186.

(112) انظر: P. Legendre "L'attaque nazie contre le principe de filiation," dans: *Esprit*

(113) وفي الوقت الذي يمكن أن نعتمد فيه ذاكرة أهوال معسكر الاعتقال النازي حل الأفلام والصور محل غابر التمثلات، لا توجد صورة نوعاً ما لتخليد ما حدث في غولاغ أو إبادة الكولاكيين.

الديمقراطية بالقيام بنقد ذاتي. هذه هي حال "الاقتصادوية" (كمذهب) التي كانت في صميم الأيديولوجيا الشيوعية، والأحيائية (كمذهب)، وهي التحيز الذي برمجت فيه الأيديولوجيا النازية. وبعيداً من أن يكون اختصاصاً نازياً، فإن الأنموذج الغربي قد سقى، داخل مجموع البلدان الغربية[114]، كلاً من الأنثروبولوجيا وعلم الأحياء في فترة ما قبل الحرب. وبامتناع الأنظمة الديمقراطية عن النظر في ما قد انشأ في داخلها أصول النسولية، واصلت اعتقادها بأن الاقتصاد يحدّد في نهاية المطاف العلاقات الاجتماعية. وأن، علم الأحياء في نهاية المطاف هو حيز التعرف إلى الإنسان. وصار العلم، يشغل، المكانة النبوية كهيئة تحدّد الحق. التي كانت تتبوّاها الكنيسة قديماً. وتراجع علم الوراثة المتعلّق بالسكان، منذ نحو خمسين سنة، وذلك لفائدة علم الوراثة المتعلّق بالذرة[115]. إن تفسير الأمور، بالاعتماد على الموروثات[116]، قد عوّض التفسير بالرجوع إلى السلالة، في خطاب فلّت بنيته الدغمائية على حالها. وتتواصل الفكرة القائلة بأن صراع الكل ضدّ الكل هو محرّك التاريخ، ولكن ليس ذلك آتياً في شكل جماعي لصراع الطبقات أو الأجناس، بل في شكل ديمقراطي للتنافس الفردي والمنافسة التي

---

(114) انظر البحث الرائق الذي قام به ... بشير ... A. Pichot, *La société pure. De Darwin à Hitler* (Paris: Flammarion, 2000).

(115) A. Pichot, *Histoire de la notion de race* (Paris: Flammarion, ... بشير ... 1999).

(116) لقد اكتشف آخر عهد في الصحف الأول من الصحف العربية حديثاً *Le monde*, 9 mai 2001. "La mutation du gène FOXP2 pourrait avoir engendré la parole".

لقد التحق بورث اللغة في هذا المجال التفسيري بموروثات الوسط والذكاء والعنف والخ. التي تحتل هي نفسها عرش ملكة الرياضيات وملكات أخرى على فراش الجمجمة لنيتشه الذي يعقل الذاريه.

تمتدّ إلى كلّ مجالات الحياة البشريّة الاقتصاديّة منها والجنسيّة والدينيّة... إلخ. وتؤدّي الفكرة إلى دراسة المجتمع، ليس ككيان موحّد، بل باعتباره كتلة[117]، وتعاقباً لأفراد تحرّكهم الرغبة في طلب مصالحهم الخاصّة. وحتّى تشكّل مجموعة معيّنة من الأفراد كياناً موحّداً، ينبغي ربط كلّ واحد منهم بالمبدأ التنظيمي نفسه وبقانون مشترك يتجاوز الوجود الأحادي لكلّ فرد داخل المجموعة. وفي التركيب الأنثروبولوجي لصورة الإله، يُحال كل فرد إلى كائن علوي هو الضامن لهويّته. ويرجع كل كائن تناسلي إلى الجنس البشري نفسه الذي يشمل الجنسين والذي على أساسه، نشأت فكرة قانون الناس: المشترك بين البشريّة جمعاء. وينطبق الأمر ذاته على كل عضو وعلى كلّ خليّة وعلى كلّ مورّثة، فتنسب، من خلال علم الأحياء، إلى كيان موحّد يفوقها جميعاً، ويتمثّل في جسم الإنسان. ولا يمكن تصوّر أيّ كيان موحّد إذا ما نزعنا عنه مقولات المرجعيّة والهرميّة بالقانون المشترك: إذا لم نسلّم، بحسب عبارة كانغيلام، بأنّه "يوجد نوع من هيمنة الشكل على المادة ونوع من تحكّم الكلّ في الأجزاء"[118]. وهذه هي المعضلة التي اصطدم بها علم الأحياء في تعريفه للكائن الحي. ونظراً إلى أنّ هذا العلم يختزل الجسم الحي في الأجزاء المكوّنة له ويحصر تلك الأجزاء في التحدّيات الفيزيائيّة والكيميائيّة التي تمثّل موضوعه، فإنّه لن يتبقّى شيء يمكن أن

---

(117) انظر Dumont, *Essais sur l'individualisme*, p. 292

(118) انظر G. Canguilhem: "Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société," dans: *Écrits sur la médecine* (Paris: Seuil, 2002), p. 114.

من الآفاق المفتوحة بعلم الأحياء بواسطة مادة الاعتبار للشكل، انظر مفهوم حقل التكوين الشكلي الذي طوّره ر. شيلدراك، انظر: R. Sheldrake, *Une nouvelle science de la vie: L'hypothèse de la causalité formative* (Monaco: ed. du Rocher, 1985).

نلاحظه لنقيم الدليل على وجود الكائن الحي. ومن هنا، نستنتج أنّ هذا الكائن ليس موجوداً بصفته موضوعاً للعلم. فدغمائية الفرد نقلت عندئذٍ إلى أجزاء الجسم ـ من جيبات وخلايا ـ ويفترض أن تتصرف بدورها طبقاً لقانون صراع الكل ضدّ الكل. وكما هو الحال دوماً، فإنّ رؤانا للجسم البشري وللجسم الاجتماعي تتطور على حدّ سواء. ونحن ننظر بالمنوال نفسه إلى المجتمع باعتباره جمهرة من الأفراد، الذين يتنافسون في ما بينهم. وبما أنّ الفرد هو خلاصة من تركيبات "صورة الإله"، فإنّ التعامل معه يتمّ باعتباره جزئية أساسية وكائناً ذا مرجعية ذاتية لم يعد يحتاج إلى المعلّم ليحصل على الحكمة ويحافظ عليها.

وتعليم الإنسان يعني في مفهومه الأوّل وضعه على قدميه وجعله منتصب القامة[119]، وذلك بضمّه إلى مجتمع يربطه حسّ مشترك؛ كما يعني السماح له بأن يشغل مكانته ضمن الجسم البشري. وتلك كانت مهمّة المعلّم في النظام الجمهوري والمتمثلة في اكساب الأطفال القدرة على التصرّف والتعلّم بالاعتماد على أنفسهم وذلك من خلال ترسيخ ما يريده ذلك النظام من آداب في أذهانهم. إنّنا نرصد هنا تغييراً مصطلحياً شديد الإيحاء: فقد طلب المدرّسون أنفسهم تخليصهم من هذا اللقب الذي أصبح مبهماً، وذلك ليتمكّنوا من الانصهار في عالم الأساتذة (ويدلّ نائيل الكنمة باللغة الفرنسية على: أولئك الذين يدفعون بعلمهم إلى الأمام)، ولقد نالوا شرف هذا اللقب. أمّا في ما يتعلّق بمفهوم الجنس البشري الذي كان يشمل الجنسين والذي كان يجب أن ينتسب إليه كل كائن بشري، فقد اضمحلّ في وقتنا الراهن ليترك مكانه لمفهوم النوع البشري (الذي

(119) مختصر من مفهوم: انظر: Colum instinctif, *Etude sur la fonction parentale des etats*, pp. 87 sq. et *Sur la question dogmatique en Occident*, pp. 106 sq.

يغلّب الإنسان على الحيوان)، وهي مقولة مفهومة تجاوز الاختلاف بين الجنسين، وتسمح بتصوّر الإنسان ككيان موحّد أو ككلّ يشمل الذكر والأنثى[120]. ولم يعد مفهوم الجنس البشري متماشياً مع العقيدة المعاصرة التي تحصر مفهوم الجنس في علم الأحياء الصرف. ومن هنا، كان تحوّل دلالة "الجنس"، الذي أصبح يعني في التعليم المتعلّق "بدراسات الجنوسة" الفرض التعسّفي لوضع تناسلي، ذكري أو أنثوي، يطبّق على أفراد لهم حرية التخلّص منه. والأفق المسطّر هنا هو ذاك الذي يحيل إلى عالم يكون لكلّ فرد فيه الحق في اختيار جنسه وتغييره[121]، بفضل تقدّم علم الأحياء والجراحة.

هكذا يؤدّي الجمع بين العلموية العادية والاعتقاد الغربي في التقدّم إلى أيديولوجيا من دون حدود تؤثّر في كلّ ميادين الحياة البشرية. فعلى المستوى التقني، تترجم بإيمان راسخ باكتشافات مقبلة قادرة على تجاوز ما يكدّسه طموحنا الاقتصادي والتكنولوجي

---

(120) بخصوص التمييز بين النوع والجنس في الفصل الروماني، انظر: J.-H. Michel, *Les instruments de la technique juridique* (Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint-Louis, cahiers du centre de recherches en histoire du droit et des institutions, 2002), pp. 3 sq.

وبحسب التعريف الذي صاغه شيشرون "النوع هو الذي يجمع أجزاء تشبه بفضل بعض العناصر المشتركة ولكنه مختلف عن الجنس وقد يكون عدده اثنين أو أكثر" (*De oratore*, I, 42, 188).

(121) كرّست هذا الحق الجمعية بكامل هيئتها محكمة النقض (Cass. Ass. Plen., 11 déc. 1992, *Bulletin civil* (1992), no. 13, *Gazette du Palais*, 1993, 1 jur. 180, concl. Jeol),

التي باستعادتها مبدأ لاتاهية التصرّف في الأحوال المدنية، ذهبت إلى أبعد مما تطالب به المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان (CEDH, 25 mars 1992, Botella et France, *Recueil Dalloz* (1993), J. 101, note Marguenaud).

من أجل حماية الحياة الشخصية للمواطنين.

المفروط على دبدبة كوكبنا[122]. وأما على المستوى القانوني، فإنها تؤدي إلى اعتبار القانون ليس فقط ضامناً لحالة الأشخاص، وإنما إكراهاً، علينا التحرز منه[123]. وباعتباره قوة معنفة للنهاية للناموس، كما أعلن ذلك القديس بولس[124]، فإنّ هذا التحرز نبع من الإيمان بكائن بشري قادر على بناء نفسه بنفسه، ويبدو أننا نسير نحو عهد مشرق، لا يخضع فيه كلّ إنسان إلاّ للحدود التي يحدّدها لنفسه بكلّ حرية. وهذا ما يبرّر رفض كلّ الحدود المفروضة من الخارج. وقد أصبحت نشعر بالإغراء الذي يمارسه هذا الوهم لدى تيار اليسين وتيار اليسار، على حد سواء. ففي الصيغة اليسينية، للسياسة الإخلالية، نرى أنها انصرفت إلى المجال الاقتصادي: إذ ترمي من الأجدر تخليص الإنسان الاقتصادي من القوانين التي تقيّده. ثم الاحتكام إلى قواعد العقد الحرّ. وأما التيار اليساري، فإنه لذه (ويحق) بالآثار المستمرة الناجمة عن هذا الجانب من الجدوح. ولكن طبّق أصحابه بالضبط العقيدة نفسها في مجال الحياة الخاصة. فكلّ قانون كان يحدّ من حرية أصول

---

(122) J-P Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain* (Paris: Seuil, 2002).

(123) إن تعميم الحروض في حرائي، وهو عويز سق وجب القانون، يوضح جلياً هذه الأسوجيجاب، وذلك عندما يريدون (إحاطة بالمثال) تعليمة بوة الأشخاص فإنهم يميزون "الهوة المفروضة" (القانون) و"الهوة المحذورة" (من قبل الفرد). انظر Ruyssen-Petit, *L'élaboration de la personne humaine*.

وهكذا يتلاشى مفهوم القانون الضامن لحرية الناس من ذهن رجال القانون. وراجع البحث المتميز عن "الأمن" بالمعنى الشهير في D. Guimann, *La sécurité juridique: Enjeu de savoir du pouvoir et de la liberté* (Paris: LGDJ, 1999).

(124) انظر رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية، 3، 24-25. وقد تحدثنا عن هذا الموضوع بتفصيل أكثر في مقالنا "الإيمان في الشرع الدستوري"، في كتاب مؤلفنا *Entre une Galatie*، مرجع سابق، ص 25 وما بعدها. وقد أوردنا هذا الإيمان في بعض مؤلفاتنا.

لعبة الحب أو الكره عُدّ شرّاً، وعندئذ تم تشجيع شديد، وباسم مقاومة "آخر المحرّمات"، لسياسة الإحلال بحالة الأشخاص. وفي نهاية المطاف، وبالنوع نفسه من الآثار، عاد قانون الأقوى، وتعمّقت الفجوة بين عدد قليل من الرابحين وعدد كبير من الخاسرين. وسواء تعلّق الأمر بالحياة الخاصة أو بالحياة المهنية، لم يكمن المشكل في الاختيار بين الانضباط الجماعي والحرية الفردية، وإنما في إعادة تحديد تركيبتهما الضرورية. فلا يؤدّي أيّ نظام قانوني مهمّته الأنثروبولوجية إلا إذا ضمن لكلّ مولود جديد على الأرض، من ناحية، وجوداً قبلياً لعالم سابق يطمئنه على هويته على المدى البعيد، ومن ناحية أخرى، إذا ضمن أيضاً إمكانية تعبير هذا العالم وطبعه بعلامته الخاصة. فليس ثمة فردٌ حر إلا من كان خاضعاً لقانون يؤسّسه.

إن التركيب الأنثروبولوجي الغربي بحرمانه من الإيمان بطرف ثالث ضامن للهويات، فإنه يواصل، إذاً، في الانحلال أمام أعيننا، كما تزدهر خطابات جامحة على بقاياه. وإنّ مبادئ المساواة والحرية الفردية، بحرمانها من ركيزتها المؤسساتية ومن ترسيخها في قانون مشترك يُفرض على الجميع من دون أن يرتهن لأهواء أحد بإمكانها، فعلاً، أن تصلح لتبرير إلغاء كلّ اختلاف وكلّ حدّ أي أن تكون موضوع تأويلات مجنونة. وقدمت المطالبات الشائعة في البلدان الغربية شهادات عديدة في هذا الشأن؛ ومنها مثلاً إلغاء الفرق بين الجنسين[125]، و"نزع صفة

(125) إنّ اختلاف الجنسين هو من قبيل "الأندروجيا" وهو "لا يتناسب مع طموحات إلى المساواة والكونية (جمعية سكس سيتي باريس [حركة مخصصة من أجل المساواة بين الجنسين])"، انظر: ("Que's pourri pour demain!" Le monde, 14 juin 2001, p. 15)

المباشرة" عن الأمومة[126] باعتبار أنّ الطفل "عدوّ المرأة اللّدود"[127] وتفكيك "الوضع المخصوص" للأطفال (باعتبارهم أقلية مضطهدة)[128]، وتعويض النسب بالعقد[129]، أو حتى حقّ أن يصبح مجنوناً على نحو واضح ومنطقي جداً[130].

= إن مقولة الطبع "غير اللائم" في الترويج العالمي للاختلاف يعرضها اليوم في وسائل الإعلام رجال قانون من المركز الوطني للبحث العلمي انظر M. Iacub, "L'humour: Le triomphe des mères," *Le monde des débats*, mars 2000, pp. 16-17.

ويحسب علماء الاجتماع التابعين لمدرسة الطبيعة العليا، مثل إسدال حبر الشر في هوية جنسه بالتوازي مع الجنس الذي يختاره كل فرد بحرية بدءاً من انظر E. Fassin, "Il ou elle, jouons de l'un à l'autre," *Le monde*, 14 oct. 2000, p. 20

(126) "وبالتشكل ذاته الذي اختصت بموجبه استمرارية بين الجنسين بمنح الصفة الرسمية جانباً من الأمومة في الأنثى، فإنّ المساواة الجنسية والمساواة الجنائية تتطلّب مع الصفة الرسمية للأمومة وانتفاء الجنس الحالي من تربية الطفل" انظر "Quels parents pour demain?," *Le monde*.

انظر في الاتجاه نفسه النقد الذي يوجهه رجال القانون في المركز الوطني للبحث العلمي لآخر القانون تعريفي الذي "لم يجز بعد الانتساب من مستقبل التعليمي والأول بالأطفال" والذي "يجنّد" وكذلك "يرتبط" إرساء ثابتين خاصين تابعين تلك الأيديولوجيا القديمة المتعلقة "بتعلّم الإنسانة المتكاملين" انظر "Filiation: Le triomphe des mères," *Le monde des débats*, p. 17.

(127) انظر M. Iacub, *Le monde*, 9-10 mars, 2003.

(128) "إنّ حجة الطفل في الأساء وفي وضعهم العالمي "الخصوصي" هي مناهضة للقول "بالجنس المضعف" الذي "يُبرّر حرمان النساء من استقلاليتهن"، انظر ("Quels parents pour demain?," *Le monde*). وللأسف تشارك الاتفاقية الدولية لحقوق الطفل (منظمة الأمم المتحدة 1989) في هذا التوجه، نظراً إلى أنها تعامل الطفل كوارث صغير ينتج بكلّ الحقوق (حرية المشاركة في الجمعيات وحرية التعبير والمعتقد والتعبير والاجتماع السلمي... إلخ)، ما عدا الحق في أن يكون سعيداً.

(129) انظر F. de Singly, "Le contrat remplace la lignée" *Le monde des débats*, mars 2000, p. 19.

لقد صدر عن علم الاجتماع هذا الشهور في مجال المتعة تعبيراً مفاده أنّ منع حمل المحارم قد كان خطأً تاريخياً لأن بإمكان الإنسان الحديث أن يتخلّص منه في أحد الأيام، انظر ("La suite dans les idées," *France culture*, 14 mars 2007)

(130) هذا ما طالب به في فرنسا بعض رجال القانون من المدرسة العليا للدراسات في =

لقد نظّمت حلقات دراسيّة موسومة بالعلم، تحت إشراف مدينة العلوم، اقترح فيها إدراج الإنجاب والنسب في إطار "يتّسم بنهاية احتكار الإنجاب من قبل أبوين من جنسين مختلفين، وترك المجال لنظام متحرّك من الأشخاص حول الطفل، تكون فيه الأدوار والانتماءات الجنسيّة والانتسابات البيولوجيّة والثقافيّة غير ثابتة وغير مترابطة"[131]. ويمكن أن نفهم في مثل ذلك السياق، الانبهار الذي يمارسه الاستنساخ الإنجابي، الذي يكون من شأنه، عندما يطبّق على الكائن البشري، أن يتحرّر مرّة واحدة من الفرق بين الجنسين ومن الأجيال ومن إنشاء "تلك المنظومة المتحرّكة من الأشخاص التي تكون فيها الأدوار، والانتماءات الجنسيّة والانتسابات البيولوجيّة والثقافيّة غير ثابتة، وغير مترابطة في ما ما بينها"؛ إنّه أمر شبيه نوعاً ما بعالم الملائكة. اللهم إلا إذا تعلّق الأمر بعالم من الحيوانات المفترسة؛ ولكن كما يقول المثل الفرنسي: "من قلّد الملائكة كان أشبه ما يكون بالحيوان"، بما أنّ جميع الذين لا يتوصلون إلى تأكيد أنفسهم كأسياد، في سوق المواقع الاجتماعيّة المختلّ، سيحكم عليهم بأنّهم الوحيدون المسؤولون عن بؤسهم، وسيتمّ طردهم وتنزيلهم في منزلة هي أشبه ما تكون بما دون الإنسانيّة، وسيعجزون فيها عن الاستمتاع بمزايا حريّة غير محدودة[132]. وحالما يتمّ نزع الصفة المؤسسية عن الأمومة، سيتعيّن، بل يتعيّن الآن، بناء سجون للأطفال، لأنّ من لا يجد

- العلوم الاجتماعيّة الذين يعرّفون الحرية "كنوع من الحق الذي لا يستلب بالحيوان"، انظر: O. Cayla et Y. Thomas, *Du droit de ne pas naître* (Paris, Gallimard, 2002), pp. 65 sq.

(131) *Procréation, sexualité et filiation*, séminaire dirigé par V. [illegible] Nahoum-Grappe et P. Jouannet, Cité des sciences, janvier-mars 2001.

(132) انظر: Ph. D'Iribarne, *Vous serez tous des maîtres: La grande illusion des temps modernes* (Paris: Seuil, 1996).

حدوداً راسخة في داخله، سيجدها بالضرورة خارج ذاته.

وهكذا يستمر الانقلاب الثوري على القانوني والحسي، وقد كان من قبل سمة الأنظمة التوتاليتارية في القرن العشرين. وعند ذلك لن يكون القانون ولا الدولة سوى مسألة انعكاسات قابلة دوماً لإعادة المراجعة، وسوى أدوات بسيطة مفرغة من المعنى، خاضعة لحقائق العلم وإنما تحرزه التقنيات من تقدم مفرط. ولن يكون الهدف من تلك الأداة خدمة السيطرة الطبيعية لطبقة من الطبقات على غيرها أو تعرق ر الأعراق البشرية على ما سواها، وإنما خدمة الفرد المتنافس مع جميع الأفراد، سعياً لتأكيد نفسه. إن تجنّد العلموية على هذا النحو سيؤدّي إلى ما آلت إليه العلمويات السابقة، أي إلى مأزق دموي لأنه يستخف بمكانة التحريم في مؤسسة العقل.

وبالانتباه إلى ما بلغه الجهاز البيولوجي من درجة، كنمط وجود استثنائي لا فرق فيه بين وجوده ونظامه، لاحظ كانغيلام أنّ الأمر يختلف بالنسبة إلى نظام الشؤون الإنسانية، إذ إنّ هذه القاعدة ليست جوهرية وإنما خارجة بالضرورة عن "التجسيم الاجتماعي"[113]. وهذا ما يفسّر سبب اعتبار الألم (المرض) لا العافية (الصحة) المشكلَ في مجال الطب؛ بينما، في رأي المجتمع، ما لا بعد أمراً بديهياً هو تعريف النظام العادل. ذلك أنّ القاعدة لا يمكن اكتشافها داخل المجتمع ذاته: فهي تنبثق من مكان آخر لا يدركه البحث العلمي ولا الشرعة الدائمة، حتى إن تذكّرت في هيئة "الأخلاق". وليست هذه القاعدة أقل أهمية في حماية الإنسان من أوهامه المتعلّقة بالقتل والجبروت، وخصوصاً عندما تذكيها قوة التقنيات الحديثة. فمنطق

(113) انظر: Georges Canguilhem, "Le problème des régulations dans l'organisme et dans la société," dans *Idées sur la médecine*, pp. 109 sq.

التحريم ما هو في كلّ الحضارات إلاّ تلك الوساطة الضرورية التي يقوم بها مبدأ محايد بين الإنسان وتصوّراته الذهنية (الكلام) أو المادية (الأدوات). وتمنح هذه الوظيفة الدغمائية[134]، أي الوساطة والتحريم، القانون مكانة فريدة في عالم التكنولوجيا[135]: أي تقنية ألسنة التكنولوجيا. فإن تتهجم باسم العلم على دغمائية القانون، كما يفعل العديد من رجال القانون اليوم، فذلك يعني فتح باب الارتدادات الخطيرة لأنه، كما يشير إلى ذلك لوربيرت إلياس، "من الممكن أن تؤدّي غفلة الفكر الذي يحاكي العلوم الطبيعية الكلاسيكية إلى تعزيز نزعة الإنسان إلى الهروب من ذاته نحو الملاذ المناسب في الفكر الغيبي والأسطوري والسحري"[136]. فالإيمان بـ"غدٍ مشرق"، حيث نتحرر فيه من كلّ قانون خارج عن قوانين العلم، كان منذ قرنين الدافع لنفي الإنسان. وهو يظلّ اليوم الرحم الخصبة لفظاعات لم يسبق لها مثيل. فالرعب لا يتكرّر بل يتجدّد، حتى إن خطوط ماجينو المتعلّقة بالذاكرة ليست كافية للوقاية من عودته. ويجب أيضاً الحفاظ على صلابة روابط القانون التي من دونها ليس بمقدور الإنسان والمجتمع أن يظلاّ قائمين.

---

(134) انظر في ما يتعلّق بهذا المفهوم: P. Legendre, *L'empire de la vérité. Introduction aux espaces dogmatiques industriels* (Paris, Layard, 1983), pp. 29 sq.

(135) انظر أيضاً الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(136) انظر: Elias, *La société des individus*, p. 120.

الفصل الثاني

سلطة القوانين

إنّ القانون حازم ولكنّه فانون

إننا لم نجد من بين وصايا الحكم ما يمكن مقارنته بواجب دراسة الشريعة. في حين أن هذا الواجب في حد ذاته يعادل في الأهمية جميع الوصايا الأخرى.

موسى بن ميمون
(كتاب المعرفة)

لا تغتروا بالمظاهر. ففي الأعماق كل شيء فانون.

راينر ماريا ريلك
(رسائل إلى شاعر شاب)

إنّ عالم القوانين أوسع بما لا يُقاس من عالم الحقوق. فالحقوق هي الطريقة التي ينظّم بها الغرب القواعد التي يفرضها الناس على أنفسهم، هي وريثة القانون الذي كان يعني الصيغ التي تعبّر عن العدالة[1]؛ ولكن باعتباره قائماً على فكرة الإدارة، فإنّه يقرن

(1) Ius. كلمة مصدرها غامض وهي تعبّر في معناها الأكثر عموماً عن صيغة من -

فكرة العدالة بقاعدة سلوك موجودة من قبل في اللفظتين اللاتينيتين (regula) المسطرة أو (norma) الزاوية القائمة (الكوس). مسطرة، كوس، مثلث، خطوط وزوايا مستقيمة : بارتباط العدالة بالقانون تصبح العدالة موضوع رسم هندسي أكثر من كونها علماً يعالج القضايا؛ إنّها تنبثق من المسح أكثر ممّا تصدر عن التحكيم، حتى وإن تعلّق الأمر دوماً في آخر المطاف، بحسب العبارة الشهيرة الواردة في كتاب *Le digeste* بإعطاء كلّ ذي حق حقّه. ولهذا السبب، فإنّ كلمة قانون، بمعناها الموضوعي كهندسة معياريّة، ليس لها معادل دقيق في ديار القانون العام؛ ففيها تترجم كلمة قانون بـ Law، ولكن مصدر القانون الأوّل في بريطانيا أو في الولايات المتّحدة الأميركيّة يكمن في السوابق وليس في المدونات، أي في القضايا التي حسم فيها القاضي وليس في طرق التقاضي التي رسمتها الدولة. ومثلما هو الشأن خصوصاً بالنسبة إلى القانون المعمول به في القارة الأوروبيّة (Legge, ley, Gesetz)، فإنّ مصطلح Law الإنجليزي يشمل أيضاً القواعد التي لا سلطان للناس عليها، كقانون موسى أو شريعة الإسلام أو قوانين كبلر أو نيوتن أو القوانين المتعلّقة بالحركيّة الحراريّة أو الجاذبيّة الكونيّة. وإنّ القانون، الذي كان معناه الأوّل دينياً، يعبّر دائماً عن أمر وقوّة مفروضة على الناس؛ غير أنّه قد يدلّ أيضا على قوة فيزيائيّة أو غيبيّة أكثر ممّا يدل على قوّة بشريّة. وبينما تلتصق فكرة القانون بالفكر القانوني، وتخوّل رجل القانون أن يحبس

- صيغ العدالة، وهو ما حمل إ. بنفنيست على الادعاء بأنّه "ليس الفعل" ولكن "التصريح" هو الذي يشكّل دائماً "القانون". انظر : *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris: Minuit, 1969), t. II, p. 114.

انظر في الصدد نفسه أ. ماجدلان الذي يرى أنّ "القانون في روما القديمة هو لغة" :
A. Magdelain, "Le Ius archaïque" [1986], repris dans: *Ius imperium auctoritas: Etudes de droit romain* (Rome: Ecole française de Rome, 1990), pp. 3-93.

نفسه داخل نظام قواعده. فإن فكرة التشريع أيضاً هي من شأن الدين والعلم وتسمح، إذاً، بإدراك مختلف سجلات المعيارية التي تهيكل الفكر الغربي؛ وتعليل ذلك، أنّ هذه الطريقة في التفكير، بالاستناد إلى القانون، ليست بديهية ولا تملك من الكونية شيئاً. وإنّ فهمها يسمح، من زاوية أخرى، برؤية ما تسمّيه ديناميكية الغرب[2].

تحوّلات في طريقة تفكير

عندما بلغ مارسيل غرانيه نهاية تأليف كتابه الرائد عن الفكر الصيني، تساءل عن الكيفية التي تمكّنه من حوصلة ما كان قد فهمه ممّا توصّل إليه؛ وكانت إجابته كالتالي: "بالتأكيد على أنّ الصينيين لا يحتملون طوعاً أي إكراه، حتى وإن كان دغمائياً، فإنّني أقتصر على وصف روح الأخلاق الصينية بالصيغة التالية: لا إله ولا قانون"[3]. وحسب غرانيه، وفي ما يتعلّق "بتحديد أعظم الحضارات المشهورة[4] وأعرقها"، فإنّ صيغة كتلك تسمح أيضاً بتحديد طرقنا في التفكير وفق التيار نفسه.

كل ذلك لا يعني أنّ الفكر الصيني يجاهل تماماً فكرة القانون، وإنما يدلّ على أنّه لم يمنحها قطّ المكانة المحورية التي يحظى بها في العالم الغربي. وحتى لا نحيد عن تناول مظهر الأشياء القانوني، نذكّر بأنّ إمبراطورية الوسط كانت قد عرفت بالتأكيد قانوناً إدارياً[5]،

---

(2) انظر: N. Elias, *La dynamique de l'Occident* [1969], trad. fr. (Paris: Calmann-Levy, 1975), p. 324.

(3) انظر: M. Granet, *La pensée chinoise* [1934], (Paris: Albin Michel, 1988), pp. 475-476 (souligné dans le texte).

(4) المصدر نفسه.

(5) انظر بخصوص: E. Balazs, *La bureaucratie céleste* (Paris: Gallimard, 1968), spés. la première partie "société et bureaucratie", pp. 15 sq.

وكذلك فانوناً جزائياً. ولكنها تجاهلت دائماً فكرة القانون المدني الذي أرسى لدينا مفهوم الحضارة. ووفق العرف الكونفوشيوسي، لا يحتاج الإنسان "المتحضر" إلى قانون لأنه يجسّد في ذاته كلّ الحس المتعلّق بآداب السلوك الجماعي ("الطقوس"). فلا يصبح القانون إلا للمهمجين العاجزين عن بلوغ آداب السلوك. وذلك يطبّق القانون في شكله الأكثر فظاظة وقسوة، أي في صيغته الجزائية[6]. ذلك أنه وُجدت، في فترة الفوضى التي سبقت تأسيس الإمبراطورية، مدرسة فكرية تنتدب بنفاق هذه "الحكومة القائمة على الأشخاص" (التي سلّمت الزمام إلى تعسّف الذهانيين) وإنشاء "حكومة قائمة على القوانين". كانت تلك مدرسة المشرّعين (Fa - kia) الذين عرفناهم خصوصاً بفضل كتاب ليون فاندرميرش[7]. ولكن، باعتماد ما كان متوفّراً لديهم، فإنّ هؤلاء المشرّعين اجتهدوا في تعميم القانون الجزائي على جميع مظاهر الحياة الاجتماعية. ولقد كان انتصارهم السياسي وراء ازدهار الإمبراطورية الأولى، ورافقه تمجيد

---

(6) انظر: Escarra, *Le droit chinois: Conception et évolution* (Paris: Sirey, 1936).

وللإطلاع عن تحليل اصطلاحي انظر: Xueping Li, "L'esprit du droit chinois: perspectives comparatives," *Rev. Internat. dr. comp.* 1-1997, p. 7 sq.,

وبخصوص التطوّر المعاصر انظر: Tche-hao Tsien, "Le concept de "fa" en Chine," *Archives de philosophie du droit* t. 25, p. 231,

X. Y. Li- Kotovtchikhine, *Les sources du droit et la réforme juridique en Chine* (Paris: Litec, 2003), bilingue fr -angl

(7) انظر: L. Vandermeersch, *La formation du légisme. Recherche sur la constitution d'une philosophie politique caractéristique de la Chine ancienne* (Paris: Ecole française d'Extrême Orient, 1965), vol. LVI, comp. 1987 and "An inquiry into the Chinese Conceptions of the Law," dans, S. R. Schram, ed., *The Scope of State Power in China* (London: European Science Foundation, St. Martin's Press, 1985) pp. 3-26

الكونفوشيوسيين القاسي (فقد أحرقت كتبهم عام 213 ق.م.) ؛ غير أنّ هذا النصر لم يدم طويلاً، إذ تمّ التخلّي عن أطروحاتهم منذ الإطاحة بسلالة كين (206 ق.م.). وقد سجّل التاريخ، في ما بعد، مظاهر وحشيّتهم وتجاوزاتهم.

يقال إنّهم كانوا ينقشون نصوص القانون على القدور النحنبذية التي كان يُسلق فيها الجناة؛ بهذه الطريقة، كان المشرعون يرومون تأمين نشر القانون وجعل مضمونه وعقوبته واضحين للجميع. إنّ الآلة التي تخيّلها كافكا في روايته **المستعمرة الاصلاحية** (*La colonie pénitentiaire*) تقوم على مبدأ عكسي تماماً، فهي تنحت نص القانون الغامض المنهك في جلد المعذّب، الذي يلج بفضل هذا الأسلوب فقط، وفي احتضاره الأخير قبل الموت إلى الاطّلاع على دلالتها[8].

وتتماثل نصوص كافكا مع صوره القانون الذي تتناوله؛ ويبذل جهداً تأويلياً لا حدّ له. وفي هذا الصدد، يمكن أن نقتصر هنا على ثلاث ملاحظات : أ) أن يكون القانون لغزاً، فتلك فكرة غريبة بمعظمها كان باستطاعتها أن تخطر على بال المشرّعين التابعين لمدرسة فا-كيا (Fa - kia) (وبحسب ما ورد في إحدى أمّهات كتب المدرسة، وهو كتاب **الشانجون شو** الذي يقول: "من السهل حكم الشعب لأنه غبيّ" وبإمكان القانون أن يؤمّن الأمن؛ ويجب أن يكون واضحاً وسهل الفهم ليؤدّي وظيفته بالضرورة[9] ب) أن يكون، كالجسم البشري، المكان الأمثل الذي ينبغي أن يندرج القانون فيه، وتلك

(8) اصغر F. Kafka, "In der Strafkolonie" dans, *Ein Landarzt und andere Erzählungen* Folio bilingue. (Paris: Gallimard 1996), pp. 24 sq.

(9) أوردهـــــا Vandermeersch, *La formation du légisme. Recherches sur la constitution d'une philosophie politique sous la dynastie de la Chine ancienne*, p. 200

كانت إحدى مسائل الخصومة بين الجماعات اليهودية والمسيحية (بسبب الجدل القائم بشأن وجوب الختان[110] ج) أن يكون تجسد الفكر الذي تحقق بمكابدة العذاب هو موضع إلهام. وذلك أمر لم يفلت بعض الفكر الغربي. مثلما نرى ذلك في ما كتبه جورج باتاي[111]، أو ميشال فوكو[112].

وفي كلّ الحالات، لا نجد أثراً في تاريخ الفكر الصيني، وحتى عند المشرعين، لمفهوم القانون الضامن لحريات الأفراد[113] المعمول به عندنا (ولا أثر كذلك للبحث بالمعنى القانوني للمصطلح، ولكنهما مرتبطان بعضهما من دون أي شك). فيف يفسر هذا الاختلاف الجوهري بين الفكرين الشرقي والغربي؟ هاهنا ينبغي أن نقرأ ما كتبه هوديكور وتلامذته، وبصفته عالم اجتماع وعالم نفس وعالم تقنية ومستشرقاً، يبين لنا هوديكور، في كامل أعماله، ثم

---

(110) انظر: **الكتاب المقدس**، سفر التكوين، الإصحاح 17، الآيات 1-14، وإعلان بولس الرسول في الرسالة إلى أهل رومية، الإصحاح 2، الآية 25.

(111) [illegible] خاصة في كتابه: G. Bataille, *La peinture préhistorique. Lascaux ou la naissance de l'art* [1955], trad. fr. *La Peinture préhistorique. Lascaux ou la naissance de l'art*, Genève et Paris: Skira, 1955; cf. P. Legendre, *Les enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États*, Paris: Fayard, 1992, spec. p. 220 et 241.

(112) انظر خاصة الصفحات التي خصصها لـ [illegible] في كتاب: *Les Anormaux*, cours au Collège de France (1974-1975), Paris: Gallimard/Seuil, 1999, pp. 237 sq.; وفي كتاب: *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard, 1975, pp. 9 sq.

(113) يمكن [illegible] أن نحيل على [illegible]، انظر كتاب: *Naissance de la clinique*, Paris: PUF, 1963, pp. 92 sq.

(114) يمكن [illegible] أن نحيل على [illegible]، انظر: J. Gernet, *L'Intelligence de la Chine. Le social et le mental*, Paris: Albin Michel, 1994, pp. 70 sq.).

وفي هذا الكتاب، انظر: M. Pinguet, *La Mort volontaire au Japon*, Paris: Gallimard, 1984, spec. pp. 49 sq.

"إن علاقات الإنسان بالطبيعة هي أهم بكثير من شكل جمجمته أو من لون بشرته لتفسير سلوكه والتاريخ الاجتماعي الذي يترجمه"[14]. وفي مقال نشر عام 1962، يقترح هودريكور تصنيفاً لهذه العلاقات[15]. فنجد من ناحية، البستاني الذي تمثله صورة قابيل في سفر التكوين، ونجد، من ناحية أخرى، القنّ الذي تمثله هابيل. وقد تضمّ مجتمعٌ ما هذين الصنفين، وتجمع بينهما عملياً في أغلب الأحيان، ولكنه سيتميز من خلال نمط مهيمن في العلاقة بالطبيعة. فالعلاقة المهيمنة في المجتمعات الرعوية على ضفاف البحر الأبيض المتوسط كانت تتمثل في تدجين الحيوانات (ومعلوم أن يهوه [رب العبرانيين] فضل رائحة مشاوي هابيل على هبات قابيل النباتية؛ كما ورد في سفر التكوين، الأصحاح الرابع، الآية 3 وما بعدها)، بينما كانت زراعة الأرز والإنيام (digname) أساس عيش المجتمعات الآسيوية. وتفترض زراعة النباتات أن يسلّط عليها فعل غير مباشر وسلبي؛ إذ إنها لا تنمّي بجذبها إلى الأعلى، وإنما بتوفير الظروف اللازمة لنمائها (الضوء، الرطوبة، نوعية التربة...). بعبارة أخرى، كانت الطبيعة تصاحب أكثر مما تُجبر؛ وعلى العكس من ذلك، فإن ممارسة الإكراه هي التي تميز تربية الماشية. فهي تستوجب استعمالاً للعصيّ والحواجز والكلاب والحبال. وتنعكس هذا النمط المهيمن على كلّ الثقافات الموجودة في المستوى الثانوي. وهكذا العرب، طبعت فكرة ترويض الطبيعة العلاقة

---

(14) انظر: A.-G. Haudricourt, *La technologie science humaine: Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques* (Paris: MSH, 1987), p. 285.

(15) انظر: A.-G. Haudricourt, "Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui," *L'homme* (1962), pp. 40-50, repris dans: Ibid., pp. 277 sc.

بالنباتات (انظر الحديقة على الطريقة الفرنسية أو - والأمر محيّر أكثر - تقييس النباتات المعتمدة في أعمال المعهد الوطني لبحوث الهندسة الزراعية). وفي الصين، طبع أيضاً البحث عن الانسجام مع الطبيعة العلاقة بالحيوانات؛ وقد كتب بخصوص ذلك: "للثور ذات نفس الإنسان ودمه، ومن ثم وجب أن نعدّل أنفسنا وفق أحاسيسه"[16]؛ بينما يرى أرسطو أنه "لا وجود لصداقة أو عدالة ممكنة بين الإنسان والثور تتجاوز علاقة السيد بالعبد"[17].

وكما توحي به قولة أرسطو، فإن علاقة الناس بالطبيعة في مجتمع معيّن تنعكس أيضاً على الصورة التي يحملونها عن السلطات التي تمارس عليهم. وقد تطلب بناء فكرة الحكومة على صورة دفة قيادة السفينة توفّر البحّارة والصيّادين. وكلّنا يعلم نجاح الموضوع الريفي في المجال الديني والسياسي الغربي (صورة الراعي[18]، والحمل الفصحي وقطيع المؤمنين؛ ورموز العصا الأسقفية أو الصولجان)؛ وتتطابق السلطة في هذه الصورة مع ممارسة القيادة، وفيها يوفّر (في الحاضر كما في الماضي) أصحابُ القرار وزعماء الناس. ولكن، على عكس ذلك، تضمن السلطةُ السياسيّة في العرف الكونفوشيوسي الانسجامَ الذي ينبغي أن يمكّن كلّ فرد من ممارسة موهبته الخاصّة؛ وإنّه ليستحقّ امتلاك هذه الموهبة من فاضت فضيلته: "إذا كان مستقيماً استقامت له الأمور من دون أن يُصدر أي أمر؛ وإن لم يكن كذلك فلا يطاوعه شيء حتى وإن جدّ في

---

(15) [illegible] "*Traité d'agriculture*", cité par A.-G. Haudricourt, *La technologie, Science humaine*, p. 284.

(17) انظر *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2, cité par Haudricourt, ibid., p. 282.

(18) انظر مثلاً التقريب بين الراعي الإلهي والراعي البشري الذي قام به أفلاطون للتفكير في أصول الفن السياسي، انظر: *Le politique*, I, II, pp. 362 sq.

الأمر»[99]. ومن ثمّ يدرك سبب ازدهار فكرة الحكم بالقوانين في الغرب، بينما فضّلت آسيا الحكم بالأشخاص. وبعبارات شدّدها كان الإمبراطور كانغ هسي، الذي حكم الصين في القرن السابع عشر، قد أعرب عن تعبير الصينيين أو اليابانيين الشديد من الناس الذين يحاججون في أمور القانون ويلجأون إلى القاضي لتمكينهم من حقوقهم، فقال: «من شأن الدعاوى أن تتضاعف بصفة رهيبة إذا لم يخش الناس المثول أمام المحاكم، وإذا ما كانت لديهم ثقة في أن يجدوا فيها عدالة سهلة المنال وكاملة.

وبما أنّ الإنسان معرّض للتوهّم في ما يخصّ مصلحته، فإن الاعتراضات ستكون عندئذٍ بلا حدّ؛ كما إنّ تصنيف رعايا إمبراطورية قد لا يكفي لتسوية خصومات النصف الآخر؛ لذلك، فإنّي أرغب في أن يعامل أولئك الذين يلتجئون إلى المحاكم من دون أيّ شفقة، بحيث يصيرون مشمئزين من القانون ويرتجفون من فكرة المثول أمام قاضٍ»[100]. وفي المقابل، فإنّ الراعي الصالح هو من يخضع قطيع النعاج إلى قانونه الخاص، وفكرة النظام (السماوي أو الطبيعي أو الاجتماعي)، في أوروبا المسيحية، هي التي أحالت بصفة طبيعية إلى فكرة القانون (الإلهي أو العلمي أو الإنساني). فإن نفكّر، إذاً، بمنطق القانون، ذاك أمر لم يكن يوماً ما حكراً على رجال القانون.

ويمكننا فهم هذه الفكرة انطلاقاً من التعريف الشهير الذي قدّمه

Les entretiens de Confucius, XIII-6. trad. P. Ryckmans (Paris: Gallimard, 1987), p. 72. (191)

S. Van der Sprenkel, *Legal Institution in Manchu China: A Sociological Analysis* (London: Athlone, 1966), p. 73. (192)

مونتسكيو في مقدّمة كتابه **روح القوانين** إذ قال: "القوانين في دلالتها الأكثر شيوعاً هي العلاقات اللازمة المشتقّة من طبيعة الأشياء، وبناء على هذا المنطق، فإنّ لكلّ الكائنات قوانينها الخاصّة بها"[21]. ويواصل معتبراً أنّ للإلوهية قوانينها، وأنّ للعالم المادي والحيواني قوانينه، وأنّ للإنسان كذلك قوانينه. هذه الأنواع الثلاثة من القوانين تملك أمراً مشتركاً هو فكرة "العلاقة اللازمة". وبعبارة أخرى، فإنّ القانون يشير هنا إلى مبدأ السببيّة كمبدأ كوني يلتقي فيه التسامي (الإله)، والكمون (أي الطبيعة الفيزيائيّة والبيولوجيّة)، والإنسان. وبالتالي، فإنّ فهم القانون كمبدأ سببيّة، يحملنا على الاستنتاج، كما فعل مونتسكيو، بأنّ: "القانون بصفة عامّة، هو المنطق الإنساني، طالما أنّه يسيّر كلّ شعوب العالم"[22].

إنّ تصوّر القانون بهذه الطريقة، هو الذي يسيّر فعلاً الفكر الغربي؛ كما إنّه لم يتوقّف إلى الآن عن إحداث آثار واسعة النّطاق، لأنّه يدخل مجال القانون (القانون الإنساني) في مجموعة توحّدها فكرة السببيّة الكونيّة، التي يلتقي فيها أيضاً القانون الإلهي مع قوانين العلوم. ولسنا معتادين على إثارة موضوع العلاقة بين "العلم والقانون"[23] بهذه الطريقة. نحن ننظر إليها، بالأحرى، من وجهة نظر الحدود القانونيّة أو الأخلاقيّة[24] القادرة على وضع حدّ

---

(21) انظر: Montesquieu, *L'esprit des lois*, I, 1, dans: *Oeuvres complètes*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1951), t. II, p. 232.

(22) المصدر نفسه.

(23) انظر في هذا الموضوع: Christian Atias, *Epistémologie juridique* (Paris: PUF, 1985), spéc. pp. 99 sc.

(24) انظر عن جملة ما كتب في هذا الصدد: R. Drai et M. Hanchaux, *Bioéthique et droit* (Paris: PUF, 1988); G. Braibant, *Sciences et droits de l'éthique du droit* (Paris: Etude du Conseil d'Etat, La Documentation française, 1986); N

لاستغلال بعض الاكتشافات العلمية، لاسيما في مجال علم الأحياء. وهكذا، يؤدي بنا الأمر إلى معضلة: "هل يجب سن القوانين أم لا؟"، أي أننا سنتأمل في القانون (الحتوفي) كجواب ممكن للانزعاج الذي تسبّب فيه علم من دون ضمير[25]. على العكس أن نرى، في المجال القانوني مسألة مشتركة بين القانون والعلم. فذلك ما قد يسمح بفهم المشكل المتعلّق بالروابط القائمة بينهما في جذورها الدينية[26].

يوجد على الأقل مؤرخ علوم، وما شأنه بالقبل، كان قد وضع المسألة على النحو التالي: إنه يحملنا إلى الصين، بما أنّ الأمر يتعلّق بحوريف نيدام. فقد تساءل نيدام عن السبب الذي جعل الصينيين، الذين كانت معارفهم و تقنياتهم، إلى حدود القرن السادس

Lenoir, *Aux frontières de la vie: Une humanitude à la française*, rapport au premier ministre (Paris: La Documentation Française, 1991), et C. Neuriack, *De la bioéthique au bio-droit* (Paris: LGDJ, 1994).

وسمحت البوء عن أخلاقيات أكثر من الأخلاق، والسبب وراء ذلك هو من دون شك أن الأخلاقيات تندرج في الحقل الدلالي المتعلّق بالتقنية والرياضيات والفيزياء أو علم الأحياء (انظر "الأخلاقيات الجيوب"). وأيا تعيدنا إلى حدّ معقّد، بينما الأخلاق في احتضارها وتبكّرت فوتها أحيانا إلى حدّ ما لا يسر عوده. وحتى تضمن لجنة الوطنية للأخلاقيات بعضهم، ذهب النحت الوطنية للأخلاق الحيوي.

(25) J-L. Baudouin et C. [illegible] الخبر: الشركة الخبر: Labrusse-Riou, *Produire l'homme: De quel droit?* (Paris: P.U.F, 1985), B. Edelman [et a.], *L'homme, la nature et le droit* (Paris: C. Bourgois, 1988), C. Labrusse-Riou, *Le droit saisi par la biologie. Des genres au laboratoire* (Paris: LGDJ, 1996); B. Feuillet-Le Mintier, *Normativité et humanisme* (Paris: Economica, 2003), sdd. Les numéros spéciaux des revues "Biologie, personne et droit," *Droits*, vol. 15 (1991), et "Droit et science," *Archives de philosophie du droit*, tome 36 (1991).

M. Fabre-Magnan et Ph. Moullier, *La génétique: [illegible]* انظر (26) (Paris: Belin, 2004).

عشر، تفوق في كلّ المجالات تلك التي كان يمتلكها الأوروبيون، يقلقون على الرغم من ذلك في مواكبة مسار العلم الحديث. إنّ أحد التفسيرات الأساسية التي يقدّمها تتمثّل في أن العلم الأوروبي تأسّس على فكرة قانون كانت غائبة عن الفكر الصيني[27]. إنّ لفكرة قوانين الطبيعة المرتبطة بالقوانين الإنسانية أصولاً قديمة؛ فحضورها نعود ولا شكّ إلى البابليين الذين كانوا، في عصر حمورابي (2000 قبل الميلاد)، يتمثّلون إله الشمس مردوك على أنّه مشرّع النجوم. كان "هو الذي يفرض القوانين على آلهة النجوم وهو الذي يضع حدودها" وهو الذي يلتزم في مسارها بتوجيه الأوامر لها و بإصدار المراسيم[28] الموجّهة إليها. وتظهر الصورة من جديد في العادات العبرية، وجميعنا يعلم كم هو أساسي مفهوم التشرّع الإلهي في الديانة اليهودية، ومن خلالها في الفكر المسيحي: " فيها أصدر الإله تعاليمه للبحر، ملزماً المياه بأن لا تعصي أوامره"[29]. ويتحدّر مفهوم القانون الطبيعي ذاته من القانون الروماني الذي كان يجتهد مشرّعوه، في ما وراء القانون الإنساني، في إيجاد قاسم مشترك بالنسبة إلى عدد كلّ الشعوب المعروفة. ولكن، تحت تأثير الفلسفة الرواقية، صار القانون الطبيعي يشمل بالنظر الإنسان والطبيعة.

---

(27) P. Needham, "Human laws and the laws of nature in China and the West," *Journal of the History of Ideas*, vol. 12, no. 3 (1951), p. 194; trad. fr. dans: *La tradition scientifique chinoise* (Paris, Seuil, 1974), pp. 304 sq.

(28) المصدر نفسه. إنّ التعاصرة المتعلّقة بهذا الموضوع، لريمون جوريس، تستحقّ أن تُقرأ. وبالإضافة إلى عالمه الشهير، أمكن اعتبار هذا الكاتب رائداً في الفكر العلمي. انظر: J. Bottéro, *Mésopotamie: L'écriture, la raison et les dieux* (Paris, Gallimard, 1987), pp. 191 sq.

(29) حول العلاقة بين نشأة الكون في ملاء الرافدين وسفر التكوين، انظر: J. Bottéro, *La naissance de Dieu: La Bible et l'historien*, nouvelle éd. (Paris, Gallimard, 1992).

هكذا، وبحسب ما ورد في الفقرة الأولى من الموجز *Le digeste* (والعبارة تعود إلى أولبيان (Ulpien)) فإنّ: "القانون الطبيعي هو كلّ ما تعلّمته الحيوانات من الطبيعة؛ وليس هذا القانون خاصاً بالبشر، فهو مشترك بين كلّ الحيوانات التي وجدت على الأرض أو في البحر، وكذا الطيور في السماء؛ ومن ذلك كان الاتحاد بين الرجل والمرأة وهو ما تسمّيه زواجاً، والذي يؤدّي إلى الإنجاب وتربية الأطفال. وممّا يلاحظ في الواقع أنّ الحيوانات عامّة، وحتّى المتوحّشة منها، تتّصف بمعرفة هذا القانون"[30]. وتبرز فكرة قانون الطبيعة من جديد في أوروبا القروسطية بصفتها من مكوّنات تشريع إلهي يمتثل له الجميع. وقد روى نيدام أنّه في عام 1474م، في مدينة بال، حُكم على ديك بالحرق حيّاً بسبب ما اقترفه من جريمة بشعة ومخالفة للطبيعة، وذلك بوضعه بيضة[31].

ما من شكّ في أنّ ديكاً كهذا كان سينتهي أمره، في زمننا هذا، بين يدي عالم بيولوجي سيسعى جاهداً إلى فهم الحالة بدلاً من معاقبة هذا الحرق للقوانين الجينية. وسبب ذلك أنّ منعرج العلم الحديث كان قد تمّ حينما انكبّ العلماء على فكّ رموز القوانين الإلهية في كلّ تجلّياتها، عوضاً عن اتّخاذ مواقع لحراستها. وبالفعل، فقد سوّغت فرضيّة وجود قوانين "أودعها الله في الطبيعة" (والعبارة لديكارت)[32] اكتشاف تلك القوانين والتعبير عنها رياضياً؛ وعندئذ كفّ الله عن

---

(30) انظر: *Digeste*, I, I, 1, 3

(31) انظر في ما يتعلّق بمحاكمة الحيوانات في القرون الوسطى: M. Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen âge occidental* (Paris: Seuil, 2004).

(32) انظر: R. Descartes, *Discours de la méthode* [1637], cinquième partie, dans: *Œuvres et lettres*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1953), pp. 153-154.

التحدث باللاتينية ليتكلم بالأرقام. وقد ورد عن نيدام قوله في هذا الشأن: "ساهم القانون الوضعي في أوروبا في تطوير علوم الطبيعة بفضل صياغته الدقيقة وبسبب افتراضه الضمني فكرة تقول إن للمشرع نظيراً في السماء تسري أوامره حيثما وجدت أشياء مادية. وحتى يؤمن بقابلية الطبيعة للفهم العقلاني، كان على الفكر الأوروبي أن يفترض (أو يرى أنه من الملائم أن يفترض مسبقاً) وجود كائن أسمى، هو ذاته عقلاني، وضع صفة المعقولية في الطبيعة [...]، ولا نجد ذلك في الفكر الصيني. وحتى الترجمة الصينية الحديثة لمصطلح "نواميس الطبيعة" هي "زي ران فا"، أي "القانون العفوي"، وهي صيغة تحتفظ، بصرامة، بالرفض الناوي القديم لذات إلهية، وهو ما يؤدي تقريباً إلى تصارب في المصطلحات"[33].

إن هذا الأصل الديني المشترك بين القوانين البشرية وقوانين العلم يبرز أيضاً بشكل أوضح من المنظور التاريخي لا من المنظور المعرفي. ولم تأخذ فكرة نواميس الطبيعة قيمة علمية إلا تدريجياً، وذلك عند بروز فصل الكنيسة عن الدولة وتميز السلطة الروحية عن السلطة الزمنية. وبحسب نيدام، حدثت القطيعة عندما انتصرت داخل النظام السياسي السلطة الملكية المركزية على الإقطاع، ولم ترد تأملات ديكارت إلا بعد أربعين سنة من المجهود الذي قام به بودان لتطوير نظرية السيادة[34]. وببلوغ الاستبدادية الملكية ذروتها، ستزدهر

---

(33) انظر Needham, "La loi humaine et les lois de la nature," *Journal of History of Ideas*, pp. 238-239.

(34) قام بتقريب ديكارت نفسه الذي في رسالة بعث بها إلى الأب ميرسين، كتب بشأن الحقائق الرياضية: "إن الله هو الذي سن هذه القوانين في الطبيعة مثلما يسن ملك قوانين في مملكته" ("Lettre du 15 avril 1630," dans: Descartes, *Oeuvres et lettres*, p. 933).

انظر أيضاً بخصوص الرأي الديكارتي في قانون الطبيعة، الملاحظات الدقيقة التي صاغها ب. توبليه، انظر P. Thuillier, *La grande impression* (Paris: Fayard, 1995), spéc. pp. 280 sq.

فكرة قانون الطبيعة لدى سبينوزا وبوبل وبيوتن[35].

ولكن قلّما نعلم ما تدين به نظرية الدولة الملكية ذاتها للثورة الغريغورية، الممتدة بين القرنين الحادي عشر والثاني عشر، والتي فصلت في الوقت ذاته بين السلطتين الدينية والدنيوية ونصبت الكنيسة كنموذج دولة مركزية[36]. ويرجع الفصل إلى "ثورة المؤوّل"[37]. إلى غراسيان[38] وإلى مدرسة رجال القانون البولونيا الإيطالية (موطن

- ومن ذكره السائد عند بودان، انظر أيضاً الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(35) انظر Nisbet, Ibid., pp. 222-223.

الذي يشدد حتماً إن أحسن إدخال (بلسيل) Edgar Zisel, "The Genesis of the Conceptual Physical Law," *Philosophical Review* (mars 1941)

وليس العلاقة بين تاريخ العلوم وتاريخ الرياضيات بحديثة. وقد سبق أن أشرنا إلى العلاقة بين فكرة مشرع الكواكب والمركزية السياسية للزمن لدى جاهو إلى حد ما لدى كبلر عبيداً كان المذهب الراقي المتعلق بالعصور يكوّن له أصل في إعلان مؤسس الإسكندرية الكبير.

(36) انظر: E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi* (Paris: Gallimard, 1989), P. Legendre, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique* (Paris: Jouve, 1964), et *Les enfants du texte. Etude sur la fonction parentale des états* (Paris: Fayard, 1992), pp. 237 sq.; H. J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983) (trad. fr. R. Aydelotte, *Droit et révolution* (Aix: Librairie de l'Université d'Aix en Provence, 2002) préface de C. Atias, spec. pp. 55 sq.

ويرى برمان أيضاً في درسه لتراتبي الأنموذج الأدبي للعنوان التجريبي، ولكنه يعيب على ليندو تجاهله دور الثورة الغريغورية في هذه المبادئ (المصدر نفسه، ص 151 وما يعدها، والهامش رقم 78 ص 553).

(37) مناقشة مستفيضة لدى ليجاندر Legendre, *Les enfants du texte: Etude sur la fonction parentale des états*

(38) قبل مونتسكيو بزمن طويل، عبّر غراسيان، وإن بأسلوب أقل انتظاماً (النظرة الإلهية للقوانين، ب) قوانين الطبيعة التي تعتبر أبعد من (إرادة الإله) ولكنها تدرك بالعقل البشري، ثم قوانين الوراثة (قوانين الحكام) وقوانين الكنيسة التي يجب ألا تتعارض مع القسمين الأولين. انظر: Berman, Ibid., p. 145

نشأة الجامعة في أوروبا)، في ارتباط القوانين بمبدأ السببية، وذلك بإدراجها في منظومة من النصوص. وله، أيضاً، يعود الفضل في ما توصّل إليه مفكرون أمثال أبيلارد (Abélard) وما جاء به من تمييز بين العلل الطبيعية والعلل المعجزاتية وتأكيده سيادة العقل إزاء سلطة العادات[39]. وهكذا بدأ الفكر الغربي يتخلّص من البحث عن الأسباب المحسوسة والفريدة (العلّة القريبة والبعيدة والفعّالة... إلخ)[40]، ليلتزم بالبحث عن العلل السببية الشكليّة التي سيقدم علم الجبر أبلغ أنموذج لها.

ومن جهة أخرى، وجب انتظار حدوث الثورة الفرنسيّة والمنعطف الذي شهده القرن التاسع عشر حتى تتحرّر الدولة والعلوم كليّاً من المرجعيّة الدينيّة وكي تتشكّل "النظريّة الكفريّة" التي صاغها في عصره غروتيوس، أي من قبل حقوقي افترض غياب الله[41]. أمّا بالنسبة إلى العلم، فإنّ الأمر سيكون محسوماً بعد فترة وجيزة مع لابلاس الذي قال عن الله: "لست بحاجة إلى هذه الفرضية". فقوانين الطبيعة تكتفي، إذاً، بذاتها، ولم يعد من الضروري اللجوء إلى المشرّع الرّباني لترفع الحجاب عن جهلنا؛ إنّ باستطاعة الاكتشاف العلمي أن يعوّض تماماً الوحي الإلهي.

---

(39) حول إضافة أبيلارد الفكرية انظر: Actes du colloque international réunis par J. Jolivet et P. Habrais, *Pierre Abélard à l'aube des universités* (Nantes: Presse de l'université de Nantes, 2001).

(40) ليس ثمة مكان لنظرية السبب إلا في القانون المدني: في فنون العقود وفي مادة المسؤولية (انظر: J. Carbonnier, *Droit civil*, 20 ème éd. (Paris: PUF, 1996), t. IV, *Les Obligations*, § 58 sq. et 213 sq.).

انظر قائمة المراجع المذكورة.

(41) انظر: P. Legendre, *Le désir politique de Dieu. Étude sur les montages de l'état et du droit* (Paris: Fayard, 1988), p. 21.

هكذا تطلّب الأمر سبعة قرون، امتدت من القرن الثاني عشر إلى القرن التاسع عشر، حتى يتلاشى الغموض القائم بين المجالات الدينية والإنسانية والطبيعية في ظلّ قانون وحيد، وحتى يثبت الدولة والعلم بالمعنى الذي نسنده لهاتين الكلمتين. والحال أنّ نستطيع أن نتساءل عما إذا كان هذا الخلط قد بدأ يشبّ اليوم، ولكن بصيغ جديدة.

سيطرة الإنسان على القوانين

لكي نتطرق إلى الوضع الحالي، علينا أن نفهم ازدواجية هذه العلمانية وهذا الانقسام في القوانين[42] التي، مثلها مثل تماثيل عصر النهضة، واجب تملّص من الكتائس لتسجلّ الساحات والحدائق. وتاريخ الفنّ يوضّح تماماً هذا الأمر. فهو يتبع مجرى موازياً لتاريخ القانون أو العلوم. حتى إنّ تحويل الفضاء إلى مجال رياضيات، في سياق الرسم، وذلك باكتشاف قوانين المنظور، قد سبق ما أحدثته قوانين كبلر في ميدان العلوم. وقد اعترض الشرق القديم، وكذلك الحضارة الإغريقية والرومانية القديمة والعصر الوسيط، إلى حدّ ما على مبدأ المنظور "لأنه كان يُدخل على ما يبدو عاملاً فردياً وعرضياً في عالم خارج، من ناحية أخرى، عن الذاتية أو يفوق الذاتية"[43]. ويصحّ هذا بالخصوص في شأن الفنّ الديني. فصوره الأخرة لم يكن بالإمكان إخضاعها إلى وجهة النظر المركزية التي كانت مدعوة، على

(42) يستعمل برمان مفهوم "تفكيك". انظر Berman, *Law and Revolution*, p. 121.

(43) E. Panofsky, "*Die Perspektive als symbolische Form*", dans *Vorträge der Bibliothek Warburg* (Leipzig: [n. pb.], 1924-25), pp. 258-330, trad. fr. *La perspective comme forme symbolique* (Paris: Minuit, 1975), p. 180.

العكس، إلى تجاوزها[44]. فحسب قوانين المنظور، تنتظم الصورة بصرامة حول وجهة نظر فاعل وحيد. وهذا ما يفسّر ازدواجيّة إحداثيّاتها، والتي برع بانوفسكي (Panofsky) في تحليلها، عندما قال: "لنا كلّ الحقّ في اعتبار تاريخ المنظور انتصاراً أحرزه معنى الواقع، الذي يشكّل المسافة والموضوعية، وبصراً قضت به رغبة القوة الكامنة في الإنسان والمنكرة لكلّ مسافة، تنظيماً للعالم الخارجي وتثبيتاً له، وكذلك توسيعاً يشمل نطاق الآنا"[45].

إنّ ما يقوله بانوفسكي هنا عن ابتكار قوانين المنظور يمكن أن ينطبق على إنشاء القوانين البشرية وقوانين العلم المفصولة عن كلّ مرجعية ميتافيزيقية. فمن جهة، تُحدث هذه القوانين بالفعل "تنظيماً في العالم الخارجي وتثبيتاً له": إنها تخضع العلاقات القائمة بين الناس وعلاقات الناس بالطبيعة إلى إمبراطورية الموضوعية. وعندما يتم تصور القانون البشري كقاعدة عامة ومجرّدة، فإنّه يُفرض أيضاً على الجميع، بما في ذلك دولة القانون التي تمثّل مصدره الحيّ؛ بينما يُخضع قانون العلم علاقات العالم إلى مبدأ السببية ويقصي المعجزة أو التدخّل الإلهي[46]. إنّ قوة هذه القوانين تزداد عندما نتصورها كعناصر جسم منطقي يربط بعضها ببعض. ولكن، من ناحية أخرى، تُحدث هذه

---

(44) إنّ نزعة منظورية تمزه فعلاً على الفن الذهبي "منطقة السحر حيث يحقق العمل الفني هو ذات معجزات، وبقدر كانت منطقة الرمزية تدعمانه حيث تخفق بالمعجزة أو تشهد بوجودها". Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*, p. 181

(45) المصدر نفسه، ص 160.

(46) عند تردد أعمال ديكارت، يبدو أن الله أخضع، قبل الدوران، لمعادلة شاملة "جميع مقدورات الخالق". "سئال لك إذا كان الله قد وضع هذه الطبائع [الرياضية] في ممكنه أن يغيرها مثلما صنع ملك قوانينه؟ على ذلك تكون الإجابة نعم إن كان ممكن يريده أن نعتقد ونكتفي لفهمها على أنها أزلية وثابتة. وإن أحكم أيضاً مطلقاً من الله". Descartes à Mersenne du 15 avril 1630, Descartes, *Oeuvres et lettres*, p. 934.

القوانين "توسيعاً في نطاق الأنا". لأنّ مركز «الرأس؟» هذا الجسم المنطقي يوجد في العقل أي قائمة في دماغ الإنسان (من وجهة نظر الرسم، بحسب إحالة الكوجيتو الديكارتي في نظرية العلوم، أو في إرادة المشرّع المطلقة وفق نظريّة الدولة). فبينما لم يكن إنسان القرون الوسطى يشغل إلاّ مكانة تابعةً للقدرة الإلهيّة، فإنّ الإنسان الحديث سيقدر على التفكير في نفسه كما لو كان مركز العالم الفكري[147]. وبفضل الدولة المشرّعة[148]، سيؤسّس هو نفسه نظام المجتمع البشري؛ وبواسطة اكتشاف قوانين العلم، سيحدّ الوسائل للخضوع للطبيعة. وفي ما عدا ذلك، ارتبط هذان المظهران ارتباطاً شديداً بعصر الأنوار، حيث حظي مشروع إرساء القانون على طبيعة الإنسان ببالغ الاهتمام، وذلك باللجوء إلى منهج العلوم الفيزيائية والرياضية[149]. وإذا ما أردنا أن نحدّد موقع القانون في الفكر المعاصر، فعلينا أن نتفحص بدقّة الوجهة التي كان يؤدّي إليها هذان المجالان.

وبما أنّ القانون كان يغلّب دلالة الواقع، فإنه بدأ تدريجياً مستعلقاً على العقل البشري، ومن ثم أفسح المجال لمفاهيم أخرى (أمثلة، نماذج، مثل عليا، سنن، أسواق، حقول، أنظمة،

---

(147) انظر خصوصاً، في هذا الصدد، تحليله المتعلّق بالنقد الاسمي الذي قام به جون دوكن للكوجيتو الديكارتي. انظر: H. Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, trad. de la 2e éd. allemande [1988] (Paris: Gallimard, 1999).

(148) انظر ما لاحظ في الصفحة 164. "لم يكن بالإمكان إدراك فكرة الطبيعة الأحادية لو لم تكن الإنسانية الشاملة لا أن الإنسان كان قد حظي جذرياً الكون القانوني لدى الإنسان".

(149) حول هذا المفهوم انظر: Legendre, *Les enfants du texte. Etude sur la fonction parentale des états*, pp. 258 sq.

(150) كان مكدنال، كما هو معلوم، يعتبر أنّ مفهوم فقه لايتز وغروتيوس وهوبز أو سبينوزا يدرج [illegible] A. Dufour, "La notion de loi dans l'école du droit naturel moderne," *Arch. de philos. du droit*, t. 25, pp. 212 sq.

اتفاقيات... إلخ) تمثل قدراً كبيراً من التحولات. وحتى في القرن التاسع عشر، داخل نظام علوم الطبيعة، كان العلماء يجتمعون في مؤتمرات دولية ليتفقوا على ماهية القانون العلمي حول نقاط كانت موضع جدل[150]. أما اليوم، فلم تعد فكرة القانون - ومنها قوانين نيوتن - مقبولة داخل النظام المذكور إلاّ في حدود صلاحية ضيقة. وبناء على مبدأ الحتمية اللايقينية الذي نادى به هايزنبرغ، سلّم الفيزيائيون بوجود ما هو دون القوانين من جهة المتناهي في الصغر، وهو شيء لا يقبل الخضوع للتسلسل وهو مبدأ السببية كما نفهمه من خلال فكرة القانون. ومن جهة العلوم الإنسانية، فإن اكتشاف فرويد اللاوعي هو الذي أدّى، على ما يبدو، إلى التعرّف على جانب مظلم في الإنسان يعمل على منوال اللغة، ولكنّه يخرج عن التحديد المنطقي. أخيراً، وداخل النظام السوسيو، مازال المشرّع والدولة المحفوفة بمستكان يزماه الأمور وبساسكان. ولكنّ ذلك لا يحوّلنا القول أنهما مازالا قائمين على أحسن وجه. وبما أنّ الدولة غدت فريسة لأشكال جديدة من الإقطاع، فإنها على ما يبدو تحدّت، من خلال قوانين ثابته وعامة ومجرّدة، عن الإمساك بعالم لا تدرك تعقيداته: إذ صار القانون قاعده محدودة الصلاحية أو أنه تلاشى أمام الأسواق والاتفاقيات[151].

هكذا، وبإخضاع الناس إلى مبدأ الواقع، وفي القانون حقاً بوعوده، التي كان أعطاها قديماً كل من الفيلسوف بولس ولوثر حين نادى بـ: إقناع الإنسان بعجزه وتدريبه على اليأس من نفسه[152].

---

(150) انظر، حول هذا التحديد من جون ديودنيه، in Jean Dieudonné (conférence) Séminaire de la MSH Colloque sur le fait national, I, 1965.

(151) انظر، حول هذا التحليل، ما قلناه في هذا الكتاب.

(152) Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), éd. [illegible] bilingue *De la liberté du chrétien* (Paris: Seuil, 1961), trad. fr. pp. 34 sq.; comparer à Paul, *Epître aux Romains*, IV, 15.

وعندما جاء في المثل الذي رواه كافكا، سوف يقضي الإنسان حياته يترقّب، من دون جدوى، أن تفتح أمامه أبواب القانون وهو يحصي عدد البراغيث التي تسقط من لحية حارسها[53]. فهل سيتمكّن من كسر هذا الباب وفكّ رموز أحد القوانين ليكتشف بعد ذلك، حتماً، وجود ألف باب وراءه، هي أعسر تخطّياً بألف مرة؟ لقد سبق أن عبّرت في فجر العصر الحديث لوحة دوريو (Melencholia I) عن الإحساس الذي يتمثّل في عجز العقل عن إدراك مدى تعقّد العالم وعن التوق إلى العصر الغابر، الذي كان التفكير فيه يستند إلى القانون الإلهي[54].

إلاّ أنّ القانون، بفصله من أصوله الدينية، حرّر أيضاً "الرغبة في القوّة التي تسكن الإنسان والتي تنفي كلّ مسافة"[55]. ومع شعور مكانة القانون الديني، لم يكن الإنسان مفتقراً في الحرص على ملئها والأخذ بزمام الخطاب المؤسّس لكلّ قانون. وما كان بمقدور هذا الخطاب أن يزدهر إلا باكتساب شرعية شبيهة بتلك التي تقوم عليها العلوم الطبيعية، أي بنقل مناهج هذه العلوم لدراسة الإنسان والمجتمع. وقد كان نتاول أوغست كونت لهذه المسألة

- "حيث لا يوجد قانون فلسفة حرّة" (I, 7). "لا تعاقب، عصبة في غياب القانون" (VII, 1). "لا أعرف خطيئة إلا بالقانون. وكنت فعلاً لأجهل احتجّ لو لم يقل القانون: لا تصنع ذلك".

(53) كلّ نصّ كتاب المحاكمة (*Procès*). كتاب هذه هي النغمة الوحيدة التي سمح كافكا بسماعها في حياته. وتوجد في أدنة تاسعة من الطبعات المنشورة بعد وفاته. انظر: F. Kafka, *Oeuvres romanesques*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1976), t. I, pp. 453-455.

(54) هذه الصورة المشوّهة وخلافاً لما يملك الذي يمثل سيدنبرغ جيروم في مكتبه. انظر: E. Panofsky, *Durer et l'ornement d'Albert de Durer*, 1re éd. 1943, trad. fr. Hazan, 1987, pp. 237-265.

(55) انظر: Panofsky, *La perspective comme forme symbolique*

أوضح ما ورد في هذا الصدد، فبحسب كونت، إنّ اختفاء المصدر الخارق للطبيعة، والذي كان من شأنه وحده تخليص القانون من المناقشة البشرية، لا يترك مكاناً إلاّ للقوانين المستوحاة من دراسة الطبيعة[56]. لقد كان ذلك سبباً في تأسيس علم جديد، سمّاه علم الاجتماع[57]. و اكتشاف "قانون الحالات الثلاث" الذي يفسّر التطوّر التاريخي في المجتمعات البشرية ويخول التكهّن بقدوم مجتمع من دون قانون. لقد كان اوغست كونت يرجو بذلك أن يكون من الممكن، بحسب عبارة سان سيمون (وقد كان من أتباعه) تكليف الناس بتسيير الأشياء. لقد كان لهذا اليقين، القائل بأنه يجب على المعيار العلمي والتقني الحلول تماماً محلّ القانون البشري، صدىً في النقد الماركسي للقانون[58]. إزاء المظالم السائدة في عصر كل من سان سيمون وكونت وماركس الذين حلموا بتحرير الإنسانية، التي يعتقدون

---

(56) انظر النظريات المختصة في كتابه: A. Comte, *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle* [1852] (Paris: Garnier-Flammarion, 1996), notamment pp. 218 sq.

بعد أن صنعت أولاً عام 1844 في كتابه: *Plan des travaux scientifiques pour réorganiser la société* (publié dans: *Appendice général du système de politique positive*, pp. 47 sq).

إن نظرية قانون الحالات الثلاث (اللاهوتي والميتافيزيقي والوضعي) التي عرضها كونت بخاصة في دروسه: A. Comte dans son *Cours de philosophie positive* [1830-1842]; t. II: *Physique sociale*, présentation et notes de J.-P. Enthoven (Paris: Hermann, 1975), spéc. la 51e leçon, pp. 202 sq.

(57) انظر: W. Lepenies, *Die drei Kulturen: Sozialwissenschaft zwischen Literatur und Wissenschaft* (Munich: Hanser, 1985), trad. fr. *Les trois cultures* (Paris: MSH, 1990).

(58) يوجد من دون شك النظم الأكثر ذكاء والأكثر مهجة لهذا النقد في كتاب: F. B. Pavukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme* [1924], trad. fr. (Paris: EDI, 1970).

أنها ستجد، في قوانين العلوم الوسائل اللازمة للتحرر من سلطة الحكومات، وذلك بعد أن ألفت الإلوهية جانباً.

لقد استبدل عصر الأنوار ثلاثية مصادر القانون (الإلهية والطبيعية والبشرية) بتنائية القوانين الطبيعية والإنسانية المجتمعة تحت راية العقل. ورغبة في تقليص هذه التنائية، أرادت العلوم الاجتماعية حديثة النشأة إرساء سيادة العلوم التشريعية والحط من شأن علم اللاهوت (وجلّب محلّه في الجامعات)[59] والناموس. أما على المستوى العلمي، فقد كان مآل هذا المشروع الفشل بما أنه (كما قيل لنتو) إذا ما أخضع الفكر إلى البحث عن القوانين، فذلك يفرض الوعي بحدود إدراكه. وبقدر ما كانت العلوم الاجتماعية تُراكم خلاصة معارف لا سابق لها، فإن ما كانت تكتشفه كان يثبت بطلان مقولات القوانين النحاسية التي قد تحدد في نهاية المطاف مصير الإنسان (قوانين التاريخ والاقتصاد والمجتمع... إلخ).

وفي المقابل، على المستوى الأيديولوجي والسياسي، عرف هذا المشروع نجاحاً باهراً لأنه فتح آفاقاً لامتناهية لرغبة القوة الكامنة في الإنسان، أو بالأحرى، فتح أبواب الجنون. فالأنظمة الاستبدادية التي ميزت القرن العشرين تمكّن من أن ترى، بدقة، المسألة الجنونية في مشروع تنظيم المجتمع علمياً، فهي لا تكمن في نقاط التشابه، رغم كثرتها، مع العديد من الديانات، وبالتأكيد بين أولئك الذين يعتبرون أنفسهم أدوات القانون الإلهي، ومن يعتبرون أنفسهم أدوات تخدم قانون التاريخ التي بموجبها لا تبقى إلا الطبقة الأكثر تطوراً أو الطبيعة (التي لا يعيش وفقها إلا الأصلح للبقاء). يوجد أكثر من

---

(59) انظر: P. Legendre, *La Mort et les hommes, le droit et le théâtre de la raison* (Paris: Fayard, 1994), p. 95.

تمثل» والمقارنات بالأرقام المتعلقة بالمجازر التي ارتكبت باسم هذا القانون أو ذاك من تلك القوانين ليس من شأنها أن تظهر الاختلاف بينها. فالاختلاف موجود في موضع آخر. والقانون الإلهي (في ديانات الكتاب)، شأنه شأن قانون الجمهورية اليوم، يخاطب دائماً الإنسان ككائن. فهو يمنحه هويته، وفي الآن ذاته يطالب بحريته وبمسؤوليته (على الأقل حرية انتهاك القانون وبالتالي التعرّض إلى العقوبات). أما قوانين العلم فهي على العكس من ذلك تعتبر الإنسان شيئاً، وتفسّر الأمر بإرجاع ماهية الإنسان وفعله إلى محدّدات موضوعية لا تُلزم مسؤوليته. ولا يعرف قانون العلم بريئاً أو مذنباً. إنه يعرف فقط تسلسلات قوامها علاقة العلة بالمعلول. وعلى هذا النحو، في مستهل القرن السادس عشر، كتب اللاهوتي الإسباني سواريز أنه لا يمكن الحديث عن القانون إلاّ من وجه الاستعارة، "عندما يتعلّق الأمر بالأشياء التي يتغيّب فيها العقل"[60]. أن ندّعي تأسيس قوانين المجتمع على العلم، فذلك يفترض أن لا نستمرّ في تصوّر الناس كذوات وكائنات لها عقل، وإنما كأشياء وكجزيئات في حقل مغناطيسي أو كحيوانات داجنة أو "كأشياء يعوزها العقل"[61]. وقد

---

(60) F. Suarez, *Tractatus de legibus* [1612], cité par. Needham, "La loi humaine et les lois de la nature," *Journal of History of Ideas*, p. 218. Sur Suarez, voir aussi J.-L. Vullierme: "La loi dans le droit, les sciences, la métaphysique," pp. 47 sq., et "La loi," *Archives de philosophie du droit* (Paris: Sirey, 1980), t. XXV, pp. 47 sq. et p. 55, et M. Bastit, *Naissance de la loi moderne: La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez* (Paris: PUF, 1990).

(61) مثل هذا التصوّر لم يعد يسيطر إذاً على مفهوني الشرعي وغير الشرعي وفي الماضي والمحرّم. بل يلجأ إلى ما هو عادي وما هو مرضي: "فالعدالة في منزلة سفلى" (أي اعتقال المتشرّدين والمختبرين في مستشفيات الأمراض العقلية) كما كانت تمارس في الاتحاد السوفياتي، هي مثال حيّ للانفلات من هذا التعيين. انظر في هذا الموضوع: A. Supiot, *Critique*

تجرأ هتلر على أن يقول عن نفسه : "ما أنا إلاّ مغناطيس ينجذب باستمرار عبر الأمة الألمانية ليستخرج منها الفولاذ"[62]. ويستحق القياس على قوانين الفيزياء أن نتوقف عنده؛ فهتلر لا يدّعي أنه تصرف باسم قانون بعيد عنه، ولكنه يزعم أنه تجسيد المبادئ وموضوعه النشيط. وكتب أيضاً في هذا الصدد : "في عالم تتبع فيه الكواكب والنجوم مسارات دائرية، وحيث تدور الأقمار حول الكواكب، وحيث تسيطر الفيزياء في كلّ مكان وحدها كسيدة على الضعف، الذي تلزمه أن يخدمها بطواعية وإلاّ كسرته، لا يمكن الإنسان أن يتخذ قوانين خاصة"[63]. وكتب لغة الرايخ الثالث بزة ترعرعت فيها مفاهيم مثل "المواد البشرية"، التي تغلّب بذلك عالم الكائنات على عالم الأشياء[64]. إن إزاحة الذات القانونية، باسم العلم، هي المسألة الجامحة التي يرسخ فيها الفكر التسولي[65].

---

du droit du travail. Quadrige, 2ème éd. (Paris: P.U.F., 2003), 3ème partie: "Le légal et le normal," pp. 187 sq.

(62) Arendt, *Le système totalitaire: Les origines du totalitarisme* (Paris: Seuil, 1972), coll. 52, pp. 260.

(63) هتلر، كفاحي (*Mein Kampf*) ذكرها مبعوث فايل التي تقول : "تعبّر هذه الأسطر بطريقة لا غبار عليها عن الاختناق الوحيد الذي يمكن استخلاصه بطريقة عقلانية، مستندة من مفهوم الحاز للتعلق على علمياء وليست حياة هتلر بأكملها إلاّ تجسيداً لهذا الاختناق". انظر S. Weil, *L'enracinement: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* (Paris: Gallimard, 1943), pp. 1127- 1128.

(64) بخصوص هذا التعبير، انظر V. Klemperer, *LTI: Notizbuch eines Philologen* (Leipzig: Reclam Verlag, 1975), trad. fr. *LTI: La langue du IIIe Reich* (Paris: Albin Michel, 1996), pp. 197 sq.

ومن دون أن نكون جميعاً بعد الحرب، فإنّ مثل هذه الأيام المظلمة لا تفتأ تزدهر اليوم؛ إذ قد تحدثت عن "لغة الشر"، وإنما عن "رأس المال الشرير" مفتتحين هذا التعبير عن غير علم من لغة مثاليين.

(65) Arendt, *Le système totalitaire: Les origines du totalitarisme*, p. 189.

وإذا كان إنكار القانون، ضامن البنوة وحقوق الأفراد، هو السمة المميزة للشمولية، فذلك لأنه يريد أن يكون الأداة لقانون أعلى، وهو قانون عالمي وخارق يبطل الدولة والقانون الوضعي. وقد حوّلت الشيوعية والنازية الدولة كذمية بسيطة في خدمة مصالح الحزب وكحكومة ظاهرة تصلح لتحجب الأماكن الحقيقية لممارسة السلطة. وكما كتب هتلر: فإن "الدولة لا تمثل الجوهر بل الشكل"[66]. كما دعا بوفراغ القانون الوضعي من جوهره والإبقاء على الاسم فقط. "نحن نشكل حياة شعوبنا وقوانيننا وفقاً للأحكام المتعلقة بالوراثة"؛ هكذا جاء في كتاب شباب هتلر[67]. وكما كرر هس مرارا "ليست الدولة هي من يحكمنا. بل نحن من يحكم الدولة"[68]. وأن "الدولة ليست سوى وسيلة لبلوغ غاية" والغاية هي "المحافظة على العرق"[69]. ثم تقتصر سياسة الإبادة التي قادها النازيون على قتل الملايين من الرجال والنساء والأطفال باسم صراع الأجناس فحسب، بل تمثلت أيضاً في حرمانهم من الأطر القانونية المختلفة التي كانت تجعل منهم ذوات قانونية. أي حرمانهم من أهليتهم المدنية الكاملة وتجريدهم من وضعهم المهني (وليس فقط من مهنهم)، وبعد ذلك من تراثهم (وليس فقط ممتلكاتهم)، ومن جنسيتهم (بجعلهم من دون أوطان)، ومن أسمائهم بعدئذ، وذلك بتحويلهم إلى أرقام، مما يعني إنكار صفة البشر عنهم قبل القضاء عليهم. ولم يكن الجلادون أنفسهم يتصرفون باسم قانون العرق، بل

---

(66) انظر: Hitler, *Mein Kampf*, trad. fr. Nouvelles éd. latines, 1982, p. 393

(67) Arendt, Ibid., p. 76

(68) المصدر نفسه، ص 288

(69) المصدر نفسه، ص 289

كانوا يجتدونه. وكل مسافة بينهم وبين هذا القانون هي أيضاً مرفوضة. وقد ذهبوا إلى اعتبار أنفسهم كالوالب آلة تحركها قوى عليا، وأن يتخلصوا من كل شعور بالمسؤولية أو الذنب[70].

تعني المرجعية السياسية في القوانين العلمية المزعومة (كالقانون "البيولوجي" لنقاء العرق الأكثر جذارة[71] أو القانون "التاريخي" لهيمنة الطبقة "المحركة" في التاريخ) التخلص من الوظيفة الأنثروبولوجية للقوانين الوضعية. وكما كتبت حنة أرندت، فإن هذه الأخيرة لها دور "نصب الحواجز وتهيئة وسائل الاتصال بين الأشخاص، التي يتعرض فيها المجتمع إلى تهديد دائم من قبل الأشخاص الجدد الذين يولدون فيه". فمع كل ولادة جديدة هناك بداية جديدة تحدث في العالم؛ إنه عالم جديد جاء إلى الوجود افتراضياً. ويستجيب ثبات القوانين إلى الحركة الأبدية التي تعانيها كلّ المسائل الإنسانية. وهي حركة لا يمكن أن نوقف مويقاً. طالما كان الناس يولدون ويموتون. ويحيط القانون كلّ بداية جديدة بحواجز ويضمن لها في الوقت ذاته الحركة وإمكانية حدوث شيء آخر جديد كلياً وغير متوقع. ومثل حواجز القوانين الوضعية بالنسبة إلى وجود الإنسان السياسي كمثل الذاكرة بالنسبة إلى وجوده التاريخي. "إذ

---

(70) نجد هذه الفكرة تتكرر في مواضع أخرى من كتاب: H. Arendt, *La Nature du totalitarisme* (Payot, 1990), trad. fr. (Paris: Gallimard, 1995).

(71) ترى أرندت بأن إحدى مشاكل "شر الطبيعة" كانت إمكانية الرعب الذي يعيشه الفرد دون سبب أحياناً، عندما يعلم في آن واحد بأنه "ما لم تفعله شيئاً خرق طبيعة البشر، يجب أن تكونوا خارجين على نحو يتجاوز طبيعة البشر" (الجحيم الكبير، ص 417).

(72) إن تدمير "المصير" الذي يخلقه عادة الأحياء يشكل أحياناً الشر الذي لا يغتفر في نظر الحرب العالمية الثانية، والمشروع في الدول البوليسية. انظر: Primo Levi, *Si c'est un homme* (Paris: Julliard, 1987), p. 10 sq. وقارن مع: *Le Devoir et l'Ordre*

إنها تضمن الوجود المسبق لعالم مشترك، وتضمن كذلك حقيقة استمرارية محددة، كما تسمو بمدّة حياة كلّ جيل وتمتصّ كلّ البدايات الجديدة، وتتعدّى بها"[72]. أن نتحدّث عن وظيفة أنثروبولوجية للقوانين، فذاك أمر يمكّن من التخلّص من مناقشات لا نهاية لها عن الحق، وذلك بإبراز الضمان الضروري "الموجود من قبل" لكلّ جيل جديد. وهو ما تسمّيه أرندت هنا "ما قبل وجود عالم مشترك يتجاوز مدّة الحياة الفردية لكلّ جيل". وهذه الحاجة مرتبطة بالإنسان باعتباره حيواناً رمزياً؛ وعلى خلاف بقيّة الحيوانات، فإنّه يدرك العالم عن طريق اللغة وينظّمه بواسطتها. وهذا لا يعني أنّ القانون أو التنظيمات القانونيّة الغربيّة هي الوسيلة الوحيدة لتأمين الوظيفة الأنثروبولوجية. كانت تلك الطريقة الغربيّة؛ ولكن هناك طرق أخرى، وأوّلها الطريقة الصينيّة التي تعتمد على العلاقات لا على القوانين، وعلى الشعائر لا على القواعد.

إنّ الإسهاب هنا في ذكر جنة أرندت هو ضرب من التذكير بعدها بأنّ إبادة اليهود التي اقترفها النظام النازي كانت "التجربة الجوهريّة في عصرنا ومحنته الأساسيّة"؛ وأنّه انطلاقاً من هذا الأساس يجب أن نبني "معرفة جديدة بالإنسان"، وأن نعي بأنّ هذه الواقعة لا تقدم "برهاناً قادراً على أن نخدم أيّ هدف سياسي مهما كان"[73]. ولا يبدو في الواقع أنّ العبر قد استخلصت من

---

(72) انظر: Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, p. 211.

(73) انظر: H. Arendt, "*The Image of Hell* [1946]", trad. fr. dans: *Anciennes et Jérusalem* (Paris: Deuxtemps Tierce, 1991), pp. 154-155.

بخصوص استخدامات ذاكرة الإبادة النازية وسوء استعمالها، انظر التحاليل الدقيقة في كتاب T. Todorov, *Les abus de la mémoire* (Paris: Arléa, 1995).

هذه الدروس، فمن جهة، يلاحظ إنكار الوظيفة الأنثروبولوجية للقوانين الوضعية حتى في صفوف الحقوقيين[34]. ومن جهة أخرى، فإننا لا نتفكّ عن الدعوة إلى الأخلاق. (يمكن أن ينقسم المنتج إلى العديد من الصنع: علم الأخلاق الأحيائية، أخلاقيات الأعمال التجارية، ... [إلخ]، مستجيبين بذلك، من دون علم، إلى الأمر الذي أصدره هتلر إلى رجال القانون الألمان سنة 1933، إذ قال: "على الدولة الشمولية أن تتجاهل كلّ اختلاف بين القانون والأخلاق"[35]. إنّ الحكم يعود على ما يبدو إلى "مفعول عكسي" حمل بذلك الواشين الذين يؤمنون بالنظام الشمولي إلى التصرّف اليوم وفق ما كانوا يتظاهرون به. فمجرّد التفكير بأنّ النازيين (أو أتباعهم الحاليين) ليسوا بشراً مثلنا، هو في حدّ ذاته تفكير على منوالهم؛ والرغبة في حرق كتب هواة الإحراق هو نوع من تعزيز صفوفهم؛ وإدراج حقيقة رسمية في القانون الجزائي هو رفض الإيمان بقوّة الحقيقة التاريخية[36]. وباختصار، فإنّ

---

(34) الأسرار التي سبّبها بين رجال القانون مذهب الوضعية القانونية "الحايد" والموضوعي"، انظر: D. Lochak, "La doctrine sous Vichy ou les mésaventures du positivisme", et Jouin, "L'oubli et la science," add L. Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, CT: Yale University Press, 1994).

واليوم أيضاً يسعى العديد من رجال القانون إلى إخفاء افتراضاتهم المسبقة حيال التقنية القانونية. انظر: M. Troper, "La Doctrine et le positivisme".

[بخصوص مقال دنيال لوشاك] متجاهلين بذلك أن التقنية القانونية هي أي تقنية أخرى ليس لها معنى إلاّ إذا أرجعت إلى الأهداف التي كانت وراء تعيينها. (انظر آخذاً الفصل الرابع من هذا الكتاب). انظر: D. Lochak [et al.], *Les usages sociaux du droit* (Paris: PUF, 1989), p. 291, et Y. Thomas, "Le sujet de droit, la personne et la nature," *Le Débat*, vol. 100 (mai-août 1998), pp. 85 sq.

(35) Arendt, *Le système totalitaire: Les origines du totalitarisme*, p. 124.

(36) انظر: Rebérioux, "Le génocide, le juge et l'historien," *L'Histoire au*

"الموروث الاستبدادي صار يغذي ممارسات الاجتماعية"[77].

شرح الإنسان بالقوانين

هل تواصل فكرة القانون تأثيرها على طريقتنا في التفكير؟ وإن كان هذا هو الحال، فعلى أي هيئة تتجلى اليوم؟ إن الاستنتاج الذي نتخلص إليه من الوهلة الأولى هو انحسار القوانين. هذا هو عادة التشخيص الذي يقوم به رجال القانون بشأن القانون الوضعي: فتضخم القوانين وتقلبها وعجزها عن إدراك عالم معقد في الحقيقة، كل ذلك يفقد القانون هيبته وقيمته. والقيمة التي ترتفع في بورصة القانون هي العقد. من جانب العلوم عامة والعلوم الاجتماعية بالخصوص، يبدو أن هناك، أيضاً، تخلياً عن حصر ترتيب الأشياء في قوانين أساسية على غرار قانون الحالات الثلاث. ومن هذا المنظور، أدى القانون، كما كان يتصوره القديس بولس أو لوثر، مهمته. وهي إقناعنا بتعذر إدراكه (هذا الجانب الجيد في القوانين). نحن نظن أنفسنا بمعزل عن العلماء المجانين الذين باعتقادهم أنهم اكتشفوا القانون الذي يحكم الكون بأسره، يتصورون أنهم سيخضعون له. ولم يعد الدكتور "مابوس" يلقى إهمالاً إلا في وادي السنماء وإن ما يملأ كواليسه هو بالأحرى الخوف من علم أو تقنية لا تخضع لأي سيطرة بشرية. وبالتأكيد، صارت جرائم القتل والمجازر ترتكب على عتبات أبوابنا، في إطار نزاعات قانونية دامية: فالقانون الإلهي قد يواجه قانون الدولة والشرائع السماوية قد تتصارع في ما بينها. يمكن أن تهزنا هذه الأحداث، لكننا نميل إلى التفكير بأن

---

128 novembre 1990, p. 93 et J. P. Le Crerus, L.A. Martin, "Vérité historique, vérité judiciaire", *Droit et société*, vol. 38 (1998).

(77) سطر Legendre, *La loi d'une horreur. Étude sur le théâtre de la raison*, p. 130.

فصل الكنيسة عن الدولة يحمي العالم الروماني القانوني من مثل هذه الانحرافات القاتلة. وهكذا، قد نصبح متشككين في مجال القوانين.

تتأسس حقيقة الشك هذه إذا اقتصرنا على تعريف بسيط للقانون، باعتباره تسلسلاً خطياً ينطلق من معقول ليصل إلى علّة. ولكن في ما يتعلّق بتاريخ القانون على الأقل، فإنّ تجاوز هذا التعريف نشأت بداياته منذ القرن الثاني عشر. فقد تمثلت ثورة المؤوّل ليس فقط في فهم التفكير في القانون كمبدأ سببيّة، وإنّما أيضاً في إدراج مجموع القوانين في هيكل نصوص منهجي. فمفهوم "المدوّنة القانونية" كان غائباً عن تصنيف جوستنيان، ورجال القانون في القرون الوسطى هم الذين أدخلوه. وهكذا كانت قد طرحت فكرة استحالة اكتفاء أيّ قانون بذاته، وأنّه لا معنى لقانون معيّن ولا قيمة له إلاّ بربطه بمجموعة تتجاوزه. لقد كانت، إذاً، نظريّة سببيّة القوانين حاضرة مثلما هو الحال بالنسبة إلى نظريّة منظومة القواعد ومشيمة القوانين المنطقية. وعلى هذا النحو، تواصل القوانين اليوم، من دون شك، ممارسة سطوتها على الفكر العربي. لقد تراجعنا عن تفسير العالم بعلاقات سببيّة أفقيّة، ولكنّنا نعتقد أنّنا نستطيع إرجاعه إلى منظومة من القواعد. نحن نسلّم بأنّ القوانين نسبيّة، ولكن فقط لنقول على الفور إنّها أولاً نسبيّة في ما بينها وأنّه يجب، إذاً، أن تكون بالإمكان تقييم نظريّة النظام التي تندرج فيه. ومثلما كان البحث عن القوانين قد وارى في فجر الأزمة الحديثة البحث عن الأسباب، فإنّ ما يتصدّر الاهتمام اليوم هو البحث عن "نظام الأنظمة"[78]؛ هو البحث عن القوانين الأخيرة التي تنظّم القوانين الخاصّة.

---

(78) نعود العبارة إلى: C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 2e éd. (Paris: Plon, 1974), p. 374.

وقد لاحظ موسيل أنّ "البحث الحديث ليس علماً فقط، لكنّه سحر واحتفال على قدر كبير من الأهميّة العاطفيّة والفكريّة يضعف الإله أمامه تدريجياً؛ إنّه ديانة تتشرّب فيها الدغمائيّة وتتدعم في آن واحد بالمنطق الجدّي والشجاع والمتحرّك والشديد والقاطع كسكّين الرّياضيات"[79]. إنّ هذا البحث يذكّرنا بذاك الذي اعتمده شيوخ الصوفيّة الذين يظلّ في نظرهم المبدأ الأوّل، مفسّر كلّ شيء "خفيّاً وفاتناً وموجوداً في ما وراء القانون، ولا يستسلم إلا لأولئك الذين يبحثون عنه"[80]. قبل أن يكون الدّافع وراءه الاستمتاع بطعم حلّ الألغاز[81]، فإنّ أقوى ما في الحافز النفسي عند القيام بالبحث العلمي هو البعد الصوفي: "التوصّل، في ما وراء الاستدلال وما وراء المحسوس، وعلى الأقلّ في ما وراء الذات نفسها، إلى اختبار المعرفة الفوريّة بشأن الحقيقة العليا"[82]. إنّ كلّ عالم كبير يطمح، سرّاً، إلى ولوج المجال الذي يبدو فيه كلّ شيء جليّاً. لذلك، اعتبر الغرب البحث العلمي "رسالة" أيّ تطبيقاً مهنياً لعقيدة، استطاع ماكس فيبر أن يصفه بالعبارات التالية: "تفترض علوم الطبيعة [...] أنّه من البديهي أن يتحمّل المرء عناء معرفة القوانين الأخيرة التي تتحكّم في مصير الكون، ما دام بمقدور العلم إثباتها. وليس السبب في ذلك أنّ معارفنا تسمح لنا بتحقيق بعض النتائج التقنية، فحسب،

---

(79) انظر: R. Musil, *L'homme sans qualités*, trad. fr. Ph. Jaccottet (Paris: Seuil, 1987), t. I, p. 45.

(80) انظر: R. Pérez, présentation de l'ouvrage d'Ibn Khaldoun, *La vue et la loi, ou le maître et le juriste* (Paris: Sindbad, 1991), p. 58.

(81) انظر: T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2e éd. (Chicago: University of Chicago Press, 1970), trad. fr. *La structure des révolutions scientifiques* (Paris: Flammarion, 1983).

(82) انظر: Pérez, Ibid., p. 14.

بل لأنها تمتلك من قيمة "في حد ذاتها" باعتبارها تُحسَّد، تماماً، رسالةً ما؛ غير أنْ لا أحد سيتمكّن من تفكيك هذه المسلّمة؛ بل يعسر أيضاً إثبات أنّ العالم الذي تصفه تلك المعارف جدير بالوجود وأنّه يحمل معنى أو أنّه ليس من العبث العيش فيه"[83]. على غرار أزمة النزعات الدينية، فإنّ "أزمة الرسالات العلمية، التي يأسف المرء لحدوثها اليوم، لا يمكن أن يفهمها من يغفل، خلال مجهوده في البحث، عن هذا الأساس الدعمائي، وإنّه لذو رسالة من كان لا يقنع بالقوانين المكتشفة وبروم متابعه البحث عن المبادئ الأخيرة التي انبثقت عنها تلك القوانين؛ ويفقد الرسالة من لم يعد يعتقد في أنّ علوم الطبيعة ستخوّننا يوماً ما معرفة نواميس الكون الأخيرة".

إنّ تأثير علوم الطبيعة قد وسم بعمق هذا البحث في "القوانين الأخيرة" التي تحكم الإنسان والمجتمع. ولطالما أنهمت استعارة الجسد الفرويديين، وساهمت في دفع التفكير في "نظام الأنظمة" في العلوم الاجتماعية (سيّما لدى مؤسّسي علم الاجتماع، إذ برزت معهم مفاهيم مثل التضامن العضوي). ويكثر الحديث اليوم عن الوظائف والأعضاء والجسد الاجتماعي. غير أنّ بريق هذه الاستعارة قد بهت نوره بمرور الزمن، تاركاً المجال لغيره من الاستعارات المستنبطة من العلوم "الصلبة" (كالفيزياء أو علم الوراثة) أو من العلوم "الرخوة" الأكثر انجذاباً إلى الصلابة (كالاقتصاد والألسنية). ويبدو الوضع الحالي أكثر تعقيداً لدرجة أنّ الاتفاق في مجال العلوم الاجتماعية لم يتمّ بعد على هذا النظام من القواعد. وإن صحّ التعبير، فإنّ كل واحد سينطلق من مفهومه الخاص ويخصّص جزءاً

(83) انظر M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919), trad. fr. *Le savant et le politique*, 10/18 (Paris, Plon, 1959), p. 77.

أساساً من أعماله للدفاع عن هذا المفهوم[٨٤]. حتى إن المثقف المستكين الذي يسعى جاهداً ليطّلع على الموضوع، يمكنه أن يتلقى ما صرّح به غومبروفيتش في حوار دائر عنوانه "كنت نمسوياً قبل الجميع"، فإن فيه: "بلى، بلى، لقد أخبرت، ويسكنكم تصديقي، فقد اطّلعت هنا وهناك على بعض ما كتب غريماني، وبورديو، وجاكوبسون، وماشري، وإيهرمان، وبارتوت، وألتوسير، وبوتيه، وليفي ستراوس، وسانت إيلير، وفوكو، وجنيت، وغودوتييه، وبورباكي، وماركس، ودوبرزفسكي، وشوكنخ، ولاكان، وبوليه، وكذلك غولدمان، وستروبنسكي، وبارت، ومورون، وباريرا. واعلموا أني مطلع على كلّ جديد، مع أنني لا أعلم أي جديد... فهناك أكثر مما يلزم"[٨٥]. ورغم كلّ شيء، فإنّ ما قرأناه لأحسن المكتّب بين أنّ فكرة القانون ما زالت تطبع طريقة تفكيرنا في الإنسان والمجتمع، في صيغة (وهذا مألوف بالنسبة إلى رجال القانون الأوروبيين) أنظمة قواعد ذات رسالة كونية. كما أننا نجدها في صلب الأنموذجين اللذين سيطرا على العلوم الاجتماعية منذ آن حنا صوت المعتقد الماركسي في فنوني التاريخ: البنية والنسق.

وباعتبار مفهوم البنية نظاماً تفسيرياً يتناول القواعد، فإنه ينحدر من تحليل اللغة. وكما نعلم، فهو سليل الألسنية العامة (وعلى وجه الخصوص أعمال جاكوبسون) التي كانت قد أخذته هي ذاتها عن

---

(٨٤) لا وجود إذاً للمسنين الذين يشعرون القانون باستمرار لمثاقب تتعبهم قواس جمهورية بشكل خفي. هناك قانون واحد ناتج عن ذلك رسوس. ولكن ثريعة قوانين باسم أوروبا، أكثر من قانون عمل اسمه أوربي؟! من جهة العلوم البشرية هذا. فضلاً عن الأنوية التشريعية (من قبيل تأثير بنوني أو لاكاني) وليس في أبنية النظريات أو العالم التي يمكن أن توذي إلى حيد دقيق عن عيبها: إنها تبقى بعد من قرابة الأعمال. التي بدأت بمكث عصر النهضة.

(٨٥) انظر: *Dans, Gombrowicz*, [Paris: Cahier de l'Herne, s. d.], p. 228.

الفيزياء. وحسب جاكوبسون : "إنّ تصاعد عدد القوانين التي نكتشفها يصبح في الصدارة متكلل القواعد الكونية التي تؤسس علم النظام الضوئي للغات العالم، لأنّ التعددية المزعومة بشأن عناصرها المتباينة واهمة إلى حدّ كبير [...]. وإنّ قوانين الانجرار نفسها تكون خفية في كل لغات العالم، سواء من وجهة نظر سكونية، أو حركية"[187]. ولقد تبنّت الأنثروبولوجيا الفكرة نفسها حتى تثبر هي أيضاً القوانين الكونية الخفية في ما وراء تنوع المجتمعات التي تمّت دراستها. وتصدر قوة الأنموذج اللساني، كما يعتبر ليفي ستراوس، عن قدرته على وضع قوانين نحوية و مورفولوجية ثم تذركها[188]. ومن هنا جاز الافتراض في علم الأنثروبولوجيا أيضاً أن نجرّد، انطلاقاً من أشكال الحياة الاجتماعية، "أنظمة سلوك بعكس كل واحد منها، على مستوى الفكر الواعي والمشترك، صورة قوانين كونية تنظم النشاط اللاواعي لدى الفكر"[189]. وفي آخر المطاف يرتكز فوز التحليل البنيوي على "البهوتة التي تنشدها قوانين العالم والفكر"[190] وإنّ القوانين التي تهم عالم الإناسة هي بالطبع تلك القوانين اللاواعية التي تحرك الناس من دون دراية منهم. "وهي الواقع، ترى أنّ النماذج الواعية، والتي نسميها عامة المعايير، تعدّ من بين الأكثر نفوراً بين ما هو موجود، وذلك بسبب وظيفتها المتمثلة في تخليد المعتقدات والعادات، بدلاً من عرض بواعثها". وما عدا الحالة التي "يجب على عالم الأجناس أن يبني فيها أنموذجاً، ثم نرصد فيه بعد ميزة النظام في المجتمع الذي

(186) R. Jakobson cité par C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 100

(187) المصدر نفسه، ص 71.

(188) المصدر نفسه، ص 74.

(189) المصدر نفسه، ص 103.

يدرسه"، فإنّ عليه، إذاً، أن ينفذ إلى نظام التعابير الواعي "الذي يحجب" عنها الوعي الجماعي[90]. وفي الأنثروبولوجيا، كما في الألسنية (وفي الفيزياء من قبل)، يتمثّل التحليل البنيوي في تحيين نظام القواعد الذي يحدّد بشكل خفيّ المواضيع المدروسة.

إنّ القيمة الإرشادية التي لا تقبل الجدل والموجودة في ذلك الإبدال كانت قد مارست تأثيراً قوياً على حملة العلوم الإنسانية[91]، وإنّ الرجوع إلى بنى اللغة يجد له صدى في مجالات أخرى غير علم الإناسة، مثل أعمال "لاكان" المتعلّقة باللاوعي. فقد حمل نجاحه ليفي ستراوس على تصوّر تأسيس علم اتصال واسع، كان سيشمل أيضاً الاقتصاد (بل وحتّى علم الوراثة)، إضافة إلى الألسنية والأنثروبولوجيا. وقد قال في هذا الشأن: "يتمّ التواصل داخل كلّ مجتمع في ثلاثة مستويات على الأقلّ: تواصل النساء وتواصل الأرزاق والخدمات، وتواصل الرّسائل [...] لا بل يمكننا أن نضيف قائلين إنّ القواعد المتعلّقة بالقرابة العائليّة وبالزواج تحدّد صنفاً رابعاً من التواصل، والمقصود به تواصل الجينات في ما بين الأنماط الظاهرية. وهكذا لا تتمثّل الثقافة حصراً في أشكال تواصل تنتمي إليها على وجه الخصوص (كاللغة)، وإنّما أيضاً، إلى قواعد قابلة للتطبيق على كلّ أنواع "ألعاب التواصل"، سواء أكانت تجري في مجال الطبيعة أو في إطار الثقافة"[92]. غير أنّ "تواصل الأرزاق

---

(90) المصدر نفسه، ص 334-335.

(91) وحتى لدى رجال القانون؛ انظر: A.-J. Arnaud, *Essai d'analyse structurale du code civil français. La règle du jeu dans la paix bourgeoise* (Paris: LGDJ, 1973) préface de M. Villey et postface de G. Mounin.

(92) انظر: Lévi Strauss, *Anthropologie structurale*, p. 353, (مؤكّد عليها في الناس)، وننوه بالإحالة إلى نظرية أصول الألعاب المبنية هي أيضاً على فكرة نظام القواعد.

والخدمات" كان من قبل تحت تأثير أنموذج آخر أذى نجاحه، منذ ذلك الوقت تقريباً، إلى أفول النبوية، والمقصود به: السوق.

ومن دون شك، كان أنموذج السوق قد تزهر لدى الاقتصاديين أنفسهم، ولكن تأثيره يمتد اليوم إلى كلّ العلوم الاجتماعية. ولمن يبدأ بالبحث عن القوانين الخفية التي تحكم العالم، فإنّ يد السوق الخفية ممدودة بكلّ ترحاب. وفي تاريخ الفكر الاقتصادي، هي التي "تظهر" "حكمة الطبيعة"، فعلاً، أي ديمومة القوانين"[93]. ومثل اللغة، يتجلّى السوق كمنظومة قواعد لاواعية تحكم العلاقات بين الأشخاص تلقائياً[94]. وحتى عهد قريب، كان الاقتصاد السياسي قد عرّف من خلال موضوعه (إنتاج السلع المادية وتبادلها). وتمثلت محاولة التوسع الأولى في إدراج كلّ ظواهر تخصيص الموارد النادرة في هذا الموضوع، ولكن كان خصّص كلّ شيء فيها تقريباً، وبذلك اتخذ الاقتصاد هيئة العلم الكلّي مجازفاً بفقدان صدقيته. وبالإضافة إلى ذلك، أنجزت خطوة حاسمة عندما اعتبر بعض علماء الاقتصاد أن علمهم لم يكن يتميّز بموضوعه وإنّما بمنهج تحليله الذي كان يمكن تطبيقه بكلّ مشروعية على كلّ جوانب الحياة البشرية، بالإضافة إلى جوانب العلوم الاجتماعية الأخرى. وقد نظّم هذا الموضوع خاصّة "غاري بيكر"[95] الذي تزخمت أعماله بجائزة نوبل في الاقتصاد سنة 1992.

---

(93) انظر: J.-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique*, XVIIe-XVIIIe siècle (Paris, EHESS, 1992), p. 319.

(94) إن لهذا البيان للكلمات وبدون الأموال، الخاصين تقنيا بالنوع البشري، هو منهج حين أن استخدامه أبعد بكثير. (انظر: المصدر نفسه، ص. 333، الذي يؤكد على هذه الفروق بين اللغة والكتابة لدى الملايين من الناس أو هو أو بوعي أو كرمياك).

(95) انظر: G. S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior* (Chicago, University of Chicago Press, 1976).

وحسب "بيكر" يقوم التحليل الاقتصادي على ثلاث حقائق مقررة يمكن أن تنبثق منها عدّة نظريات في السلوك البشري، وهي مبدأ تحقيق الحدّ الأعظمي وتنظيم الشوق الذاتي واستمرار الميول البشرية[100]. وعلى غرار التحليل البنيوي، لا يفترض التحليل الاقتصادي أن تكون للناس مدركين لما يحفزهم. وكان آدم سميث قد أشار من قبل إلى أن الإنسان "تقوده يد خفية لتحقيق غاية ليس لها علاقة بمقاصده؛ وهو هو بالأمر المضرّ بالمجتمع أن لا تنمي هذه الغاية البتّة إلى هذا المقصد"[101]. فقوانين السوق (حقائق مقررة ونظريات : قانون العرض والطلب ومبدأ تحقيق الحدّ الأعظمي من المنافع... إلخ) تنطلق خارج وعي البشر، وبغضّ النظر عن عقلانية أو لاعقلانية سلوكهم[102]. هكذا يبدو أنّ للتحليل الاقتصادي خصائص إرشادية محادلة، على الأقل، تلك الممنوحة إلى البنية في التحليل

"*The Combined Assumptions of Maximizing Behavior, Market* ... نظر : 1961 *Equilibrium and Stable Preferences. Their Refinements and Combinations, Form the Heart of the Economic Approach* [ ] *They are Responsible for the Many Theorems Associated with this Approach*" (G. S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, p. 5)

A. Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* [1ère éd. 1776] (Paris, Gallimard, 1976), cité par J.-C. Perrot, *Une histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIIe - XVIIIe siècle)*, p. 335.

وبالنسبة إلى عادي بيكر "لا تفترض نظرية الاقتصاد أن تكون وحدات نظر نعي بالضرورة جيدة في ذلك، لأنني أر مدر ي عن تجربة، أو عدم تجربة، عن الوسيلة بشكل اعتباطي. الأسباب التي تبرر خضوع تصرفاتنا للمنطق كثيرة"

("*The Economic Approach Does not Assume that Decisions Ordinary Necessarily Considered by their Effects to Maximize in Any Verifiable or Objective Sense. It Only Requires for the Systematic Patterns in their Behavior*", Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, p. 3

(98) نفسه، ص. 133 وما بعدها

الاجتماعي[99]. فهي تسمح فعلاً بكشف دوافع السلوك البشري العميقة في كل مجالات وجودهم وتحيز الأمل في العثور، في آخر المطاف، على نظام من القواعد يظهر هذه الأنماط من السلوك. و"يمكن اعتبار كل سلوك بشري كحدث يشرك عملاء يعظمون من فائدتها، وذلك انطلاقاً من مجموعة ثابتة من الخيارات، ويجمعون حزمة مثلى من المعلومات، وكذلك متضمنات أخرى على مستوى أسواق متنوعة. وإذا كان هذا الاقتراح صحيحاً، فإن المقاربة الاقتصادية تكون بذلك قد وفرت إطاراً موحداً في فهم السلوك البشري، الذي طالما حظي باهتمام بنثام، وكونت، وماركس وغيرهم من الباحثين، ولكن من دون جدوى"[100]. هكذا مخض بيكر وفق متطلبات السوق جميع مظاهر الحياة الإنسانية (السياسة والقانون والزواج والإنجاب وتربية الأطفال والعلاقة بالزمن ... إلخ). ففي ما يتعلق بالزواج مثلاً، يسلم بيكر بوجود سوق خاصة بالقران يتنافس فيها المؤهلون للزواج (أو أولياؤهم). كما يفسر بالقوانين المتبعة في هذه السوق الخيارات التي يقوم بها الأفراد[101]. وتكمن أهمية نظرية

---

(99) "تحدد الأسعار وأدوات السوق الأخرى إسناد الموارد النادرة في المجتمع وهي بذلك تلزم الرغبات وتمنع الشوقات وتنسق بين أعمالهم. وفي المقاربة الاقتصادية، تؤدي الأدوات المذكورة أعلاه إلى ترتيب جميع الوظائف المعهودة إلى البنية في النظريات الاجتماعية". المصدر نفسه، ص 5.

(100) انظر: "*All Human Behavior Can be Viewed as Involving Participants Who Maximize their Utility, from a Stable Set of Preferences and Accumulate an Optimal Amount of Information and Other Inputs in a Variety of Markets. If this Argument is Correct, the Economic Approach Provided a Unified Framework for Understanding Behavior that Has Long Been Sought by an Elite Bentham, Comte, Marx and Others*".

المصدر نفسه، ص 14.

(101) المصدر نفسه، ص 205 وما يليها. كذلك تحليل الإجرام يمكن تناوله من حيث

بيكر في أنّ أنموذج السّوق يعمل، بأسمى درجة من النقاء، كمنهج لكشف نظام قواعد يفترض أن يتحكّم في السلوك البشري كلّه. وإنّ التأثير الذي أحدثه هذا الأنموذج كان ولا يزال هائلاً ليس فقط على مستوى وسائل الإعلام التي تنشر هذا التعليم الاقتصادي أو داخل مؤسسات الاتحاد الأوروبي أو الهيئات الدولية التي تسعى إلى منح ذلك التعليم قوّة قانونيّة، وإنّما في العلوم الاجتماعيّة وحتّى لدى رجال القانون[102].

ينتسب اليوم إلى هذا الأنموذج عدد من الأنظمة التفسيريّة المطروحة خارج مجال الاقتصاد. وهذا هو الحال في فرنسا مع علم اجتماع بيار بورديو الذي يبدو فيه مفهوم "الحقل"، هو أيضاً، كنظام قواعد تفسّر سلوك البشر. أجل إنّ فكرة الحقل تنوّه على الأرجح بعلم الفيزياء، ولا يتردّد بيار بورديو ذاته في القول إنّه يعتبر الأفراد

- التكاليف/ المزايا بالنسبة إلى الدولة وإلى المتحرف في آن، بصرف النظر عن كل اعتبار معنوي اجتماعي (المصدر نفسه، ص 39 ما يليها). أما على الصعيد السياسي، فيمكن تحليل الناخبين كسوق يتنافس من خلالها رجال السياسة (المصدر نفسه، ص 34 وما يليها). ويمكن تفسير تطور الخصوبة التي يكتفي بملاحظتها علماء النمو السكاني، يمكن شرحها بواسطة التحليل الاقتصادي بما أنّا نكتشف وظيفة الدفعة التي تحفز أولياء الخالجين (المصدر نفسه، ص 171 وما بعدها).

(102) ذهب هيئته في البلدان الأنجلوسكسونية حركة "القانون والاقتصاد" (انظر خاصة R. A. Posner, *Economic Analysis of Law*, 5e éd. (New York: Asper Law and Business, 1998).

انظر باللغة الفرنسية التحليل التعددي الذي قام به (مع قائمة مراجع ثريّة) M. Fabre-Magnan, *De l'obligation d'information dans les contrats. Essai d'une théorie* (Paris: LDGJ, 1992), no. 66 sq., pp. 57 sq.; *Les obligations*, thémis (Paris: PUF, 2004); colloques d'Aix-en-Provence et Corte, *L'analyse économique du droit*, actes dans *Droit prospectif* (Paris: Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1987), et E. Mackaay, "La règle juridique observée par le pensée de l'économiste. Une histoire stylisée du mouvement de l'analyse économique du droit," *Revue internationale du droit économique* (1986).

" "كجزيئات" واقعة تحت تأثير قوى الجاذبية والتنافر... إلخ، كما هو الحال في حقل مغناطيسي"[103]. غير أنّ الأمر المهمّ هو أنّ مجمل المقولات الفكرية تتحدر من الاقتصاد (رأس المال، السعر، المصلحة... إلخ). وداخل حقل واحد[104]، كما يقول، "هناك أمر واحد، فقط يجب عليه أنْ يحدّد ماهية الحقل وحدوده، وأن يضبط أنواع رأس المال الفاعلة والحدود التي تتحسب فيها تأثيراتها"[105]. وإننا نستعمل غالباً مفهوم السّوق من دون أن نتمكّن دوماً من تمييزه بوضوح عن الحقل. هكذا، مثلاً، "العائلة والمدرسة تعملان بشكل غير منفصل، وكأماكن تتشكّل فيها، عن طريق الاستعمال ذاته، مهارات تعدّ ضرورية في وقت من الأوقات، وكأماكن أيضاً يتشكّل فيها ثمن هذه المهارات، أي كالأسواق"[106]. وبالطريقة نفسها ينفصل العالم بين سوق الزواج وسوق المنتجات الرمزية وسوق السلع الثقافية والسّوق العالمية... إلخ[107]. وفي هذه الأسواق أو الحقول، يراهن الأفراد على ثلاثة أنواع من رأس المال: رأس المال الاقتصادي ورأس المال الثقافي ورأس المال الاجتماعي. وأنا في ما يتعلّق بسلطة الدولة، فهي

---

(103) انظر: P. Bourdieu, *Réponses* (Paris: Seuil, 1992), p. 82.

(104) يعرف الحقل بأنه "شبكة أو تشكل من العلاقات الموضوعية بين عمومة مواقف. وتحدّد هذه المواقف موضوعياً من حيث وجودها ومن حسب القوانين التي تفرضها على من يشغلها، سواء كانوا أو موسسات، بفعل وضعهم الحالي أو الافتراضي داخل بنية توزيع مختلف أنواع السلطة (أو رأس المال) موضوع الرهان في الحقل. وفي الآن ذاته بفعل العلاقات الموضوعية مع المواقف الأخرى (هيمنة، تبعية، تماثل... إلخ)". (المصدر نفسه، ص 17).

(105) المصدر نفسه، ص 74.

(106) P. Bourdieu, *La distinction: Critique sociale du jugement* (Paris: Minuit, 1979), p. 91.

(107) انظر في هذه النقطة الموسوعة في: المصدر نفسه.

"كناية عن رأس مال متعاظم قادر على ممارسة نفوذ على أصناف رأس المال الأخرى، وبخاصة أسعار الصرف في ما بينها"[108].

وعلى الأرجح، يمكن الاستعاضة عن كلمة "سوق" في المعنى الواسع الذي استعملته بيكر - بكلمة "حقل"[109]، وذلك من دون إلحاق ضرر كبير بعمل بيار بورديو، وبالمعنى الواسع الذي وردت فيه عند بيكر، فإنّ بورديو يمنح، في الواقع، المفاهيم المستمدّة من التحليل الاقتصادي بُعداً عاماً. فحسب بورديو، "لا يقتصر، بشكل متصنّع، علمٌ عام يتعلّق باقتصاد الممارسات على ممارسات اجتماعية معترف بأنها اقتصادية"؛ إذ عليه أن "يحاول فهم رأس المال، باعتباره "طاقة فيزياء اجتماعية"، في كل أشكاله، وبكشف القوانين التي تنظّم تحويلها من صنف إلى آخر"[110]. وهنا أيضاً، يجب أن يسمح توسيع هذا المنهج على الممارسات الاجتماعية كافة باستخراج القوانين العامة التي تحرّك الناس من دون علم منهم: "هناك قوانين عامة متعلّقة بالحقول، وهي حقول مختلفة اختلاف الحقل السياسي والحقل الفلسفي والحقل الديني، ولها قوانين عمل ثابته (وهذا ما يجعل مشروع وضع نظرية عامة أمراً رشيداً...)"[111]. وينبثق عنه

---

(108) Bourdieu, *Réponses*, p. 90.

(109) يتابع بورديو من جهة أخرى، الاقتصاديين قائلاً إنّ الشيء الوحيد الذي يتفق فيه مع الأيديولوجيا الاقتصادية هو "عدد مهول من الكلمات" (المصدر نفسه، ص 94). إلاّ أن هذا الاتهام لا يقنع بما فيه الكفاية؛ إذ يمكن الردّ عليه بالنقد الذي يوجهه هو نفسه إلى استعمال الفلسفي لغة "تجمّعوه من عبارات جاهزة لها تعاطفات جزئية لا يمكن أن تستعمل بطائر إلاّ عن طريق متكلّمين قادرين على إسناد كل كلمة إلى بطاقة تأخذ في تلك اللحظة المعنى الذي يعطيه إياها" (P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques* (Paris: Fayard, 1982), p. 188).

(110) Bourdieu, *Réponses*, p. 94.

(111) انظر: P. Bourdieu, *Questions de sociologie* (Paris: Minuit, 1980), p. 113. وقد أشار إليه في الحوار مع لاسو أن القانون يعمل غالباً لدى الفعل...

المرجعية من الاقتصاد خاصة من رفض البنيوية، التي يؤاخذها عالم الاجتماع على تجاهلها علاقات النفوذ المستخدمة في الممارسات اللغوية: "فالقواعد اللغوية لا تعرّف المعنى إلاّ جزئياً، وفي العلاقة بسوق معينة يتم تحديد معنى الخطاب بالكامل"[112]. ويؤدّي هذا النقد، بالأحرى، إلى اقتراح "أنموذج إنتاج وتبادل لغوي بسيط كعلاقة بين المظاهر اللسانية والأسواق التي تعرض فيها منتجاتها"[113].

وبالطبع، لم يكن بورديو، وهو معاصر لغاري بيكر، تلميذاً له، وأهدافها لم تكن متشابهة؛ إذ كان أحدهما يسعى إلى كشف العلاقات الجماعية الهيمنة، بينما كان الآخر مهتماً بتحديد السلوكيات الفردية. غير أنه، ومع الاختلاف الشديد بينهما، فإنّ أعمالهما تستمدّان جزءاً من قوّتهما من العناصر الصاقلة الخاصة بأنموذج السوق، الذي يقصي كلّ القواعد التي يزعم الناس أنّهم يتصرّفون وفقها، ويحتفظ بتلك التي يشمئزّون من الاعتراف بها، ألا وهي البحث عن مصلحتهم بفهمهم الجيد (أو السيّئ)[114].

هكذا تبدو اليوم كلّ من البنية اللغوية والسوق بمثابة المرجعيتين اللتين تنظم العلوم الإنسانية حولهما بحثها عن القوانين الخفية التي

---

(112) انظر: Bourdieu, *Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques*, p. 15.

(مشدّد عليه من طرفنا).

(113) المصدر نفسه، ص 14 (مشدّد عليه من طرفنا).

(114) إنّ كوبنة البحث عن المصلحة الفردية هو الذي كان يؤسّس فكرة القانون في مدرسة الفاكيا (Fa-Kia)، هو سبعة متشائمة من النفعية الغربية في القرن الثامن عشر. انظر: Vandermeersch, *La formation du legisme. Recherche sur la constitution d'une phénomène politique caractéristique de la Chine ancienne*, pp. 219 sq.

نسيز الشؤون البشرية. وكلتاهما توفر أنموذج نظام من القواعد أ) ليس بحاجة لأن يعترف به حتى يكون ناجعاً ب) قادر على أن ينتظم بذاته ج) مفسح المجال إلى المبادرة الإنسانة د) يخضع تلك القواعد لقرارات حتميّة صادرة عن مشرّع سواء أكان مشرّع اللغة، الذي تحدّث عنه أفلاطون في ما مضى في كتابه[115] **اليد الخفية** (*Cratyle*)، لـ آدم سميث[116]. وتبرز اليوم أصناف من الفكر في العلوم الاجتماعيّة، مثل مفهوم الشبكة[117]، وهي أنماط هجينة قوامها السوق والبنية.

فكيف لنا أن ندرج القوانين الوضعيّة وقوانين الحقوق ضمن هذا المشهد؟ في ذهن رجال القانون، مثلما هو الشأن في ذهن العلماء، لا يتخذ قانون معيّن معنى إلاّ إذا ما ربطناه بنظام من القواعد التي ينتمي إليها. وكما هو الحال في العلوم الاجتماعيّة، فإنّ طبيعة هذا النظام وتعيينه يمثلان موضوع مجادلات علميّة[118]. وقد أصبحت نظريّة كلسن في القانون، نسبة إلى هانس كلسن، وهو رجل قانون

---

(115) المصدر نفسه.

(116) تجتمع عند كلّ حسنات إن حقي، بصر *Perrot, Un histoire intellectuelle de l'économie politique (XVIIe-XVIIIe siècle)* pp. 333 sq..

هذه الفكرة التي تدعم وجود الإله الخفي أو المشرّع الداعي سيد هو حد الإنسانية المجتمعة. يبدو أنّه قد حلّت محلّ المشرّع السماوي في كثير العديد من العلوم.

(117) نـــظـــر: M. Castells, *The Rise of the Network Society* (Oxford: Blackwell 1996), trad. fr. *La société en réseaux* (Paris: Fayard, 1998); G. Teubner, "The Many-Headed Hydra: Networks as Higher-Order Collective Actors", in J. McCahery, S. Picciotto and C. Scott, *Corporate Control and Accountability* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 41 sq.; F. Ost et M. van de Kerchove, *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit* (Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 2002).

(118) لطلاع شامل وجيد بنظر S. Gerard-Fabre, *Les fondements de l'ordre économique* (Paris: PUF, 1992).

أمبركي باعتباره نظام قواعد منطقياً، قيمة الأنموذج، كما صارت موضوع تدقيقات كثيرة[119]، لاسيما مع نظرية تنظيم الشبكة التي حلّت لغز القاعدة الكبرى (Grundnorm)، وذلك بغلق نظام القواعد على ذاته[120]. إنّ المفهوم الأدواتي للقانون، وفق النوع الذي شهده اليوم على حقلي النقد الماركسي، يعترف هو أيضاً بالقانون بناء على إدراجه في نظام معياري[121]. وتجلّى مبدأ الارتياب من خلال التفوق المسموح إلى قواعد الإجراء (التي تفتح مجال الحلول والمبادرات الفردية) على القواعد الجوهرية[122]. واستناداً إلى هذه النزعة الإجرائية، فإنّ القانون يرسم إمكانات بصدور التعقد وحده تفعيلها.

---

(119) وهو الحال عند H. L. A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961), trad. fr. *Le concept de droit* (Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976).

(120) إنّ مفهوم مجبود البقاء الذاتي المستوحى من علم الأحياء ومن التحكّم الآلي يصبح لتحديد نظام مغلق قادر على إنتاج مكوّناته وإحفاد عنيها ذاتياً. وهذا المفهوم رئيس في علم الاجتماع لدى نيكلاس لوهمان، انظر: Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, انظر: *Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfort: Suhrkamp Verlag, 1984).

Gunther Teubner: "انظر" كذلك عنوره بخصوص في الحال القانوني عوسر موسر "انظر": *Recht als autopoietisches System* (Francfort: Suhrkamp Verlag, 1989), trad. fr. *Droit, un système autopoiétique* (Paris: PUF, 1993), et *Droit et réflexivité: L'auto-référence en droit dans l'organisation* (Paris: LGDJ, 1994).

(121) قريب على وجه الخصوص ريدايع أ. جامر حل "تصور أدواتي للمعيارية القانونية" الذي يعبر بالقانون قولاً يعمل بدراجه في مجموعة تعد معيارة اجتماعية، يؤدّي وظيفة أسلوب تعبير رأداة تبني الحلول: "La regle de droit ou comme modèle?" *Rev.* انظر: *Dalloz* (1990), chr. pp. 199 sq.

(122) انظر بخصوص تأثيرات أعمال عرمرماس الذي رجال القانون انظر: *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Francfort: Suhrkamp Verlag, 1992), trad. fr. *Droit et démocratie* (Paris: Gallimard, 1997) ou de John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard, 1971), trad. fr. *Théorie de la justice* (Paris: Seuil, 1987).

غير أن الأمر الذي يتقاسمه كلّ أولئك الذين يدعون اليوم العمل من أجل "علم القانون" هو طرد كلّ اعتبار للقيم التي تؤسس المعايير التي يدرسونها من دائرة ذلك العلم. وقد كتب سيمون فايل في هذا الصدد: "القيمة هي أمر نقبله من دون شرط؛ ذلك أنّ حياتنا في كلّ لحظة تتوجّه فعلاً حسب منظومة قيم؛ وفي الوقت الذي توجّه فيه هذه المنظومة حياة معلنة، فإنّ قبولها غير خاضع لشرط، ولكنّه مقبول بكل بساطة. وبما أنّ المعرفة مشروطة، فالقيم ليست قابلة لأن تُعرف؛ غير أننا لا نستطيع التخلّي عن معرفتها لأنّ في ذلك تخلّياً عن الإيمان بها، وهو أمر مستحيل، لأنّ الحياة البشرية لا يمكن أن تكون غير موجّهة. وهكذا يكمن تناقض[123] في صميم البشرية". وهذا التناقض هو محرّك الفكر القانوني. فمن جهة، تبدو طبيعة القانون الدعماتية غير قابلة للجدل؛ ولكن، من جهة أخرى، نلاحظ أنّ القانون ينبثق عن حضارة وضعت المعرفة العلمية في صميم نظام القيم. فرجال القانون الذين يزعمون إدراج دراسة القانون في مجال "قوانين العلم الحقيقية" يرفضون الإضطلاع بمسؤولية هذا التناقض. وهكذا كتب ميشال تروبر لكي نصف القانون المعمول به، فإنّ معرفة القيم التي تقوم عليها القواعد أمر لا يهمّ البتة. إنّ الفيلسوف الوضعي يقنع، إن صحّ القول، بإثبات "أنّ اليهود، حسب القانون المعمول به، تمّ إقصاؤهم من الوظيفة العمومية". وهذا المسلك لا يسمح "بتفسير" القانون ولا بتحديد كيفية تأويل تلك القاعدة ولا تطبيقها في هذا الوضع الملموس أو ذاك. لكن هذه المسائل تهمّ الممارسة القانونية فقط وليس علم القانون [...]. وحتى نقول الأشياء بأسلوب فظ، نعتبر أنّ علّة

---

(123) انظر: S. Weil, "Quelque reflexions autour de la notion de valeur," [1941], dans: *Oeuvres* (Paris: Gallimard, 1999), p. 171.

القانون ليست هي القانون ولا الحق؛ لا بل إنها ليست داخل الحق ولكنها خارجه»[124].

يمكن التعرف، إذاً، إلى "علم القانون" باعتباره يحظر التنازل عن الأشياء المحفوظة (وغير المحفوظة) في القانون. فالحجة على القدر نفسه من الإقناع التي يصوغه التقني، ذاك الذي قد يزعم أنّ علم الأشياء التقنية يمنع التنازل عن فائدة هذه الأجسام وعن الغايات التي صنعت من أجلها. هنا، نلمس من جديد، وفي شكل متطرف بفعل الادّعاء العلمي[125]، وضوحاً، والحق يقال، قديماً لدى رجال القانون، يتمثل في إحالة محفوظة القوانين إلى الأخرين دوماً، "يوجد كلّ شيء في حسم القانون"؛ هكذا كتب قديماً أكورس، وهو الرائد في إعادة اكتشاف القانون الروماني إبان العصور الوسطى، والذي كان يجيب بالنفي عن السؤال التالي: "هل على رجل القانون أن يدرس علم اللاهوت؟"[126]. بالتأكيد، لا يطمح اليوم علم القانون

---

(124) Tropet, "La doctrine et le positivisme".

في ما يتعلق بمفهوم "الأشياء المحفوظة"، انظر: D. Lochak [et al.], *Les usages sociaux du droit*, Paris: PUF, 1989, p. 291.

(125) أنظر، على سبيل المثال، (ص 290) الرأي القائل بضرورة "القانون" الذي لا يتجزأ من المحفوظة التي يدعى فيها "رجل القانون" تأويل النصوص والقائل الرجوع إلى "هذه القانون" الذي يجد نفسه موضوعاً "معارضاً للطبيعة". وسيكون بطبيعة الحال، على القانون، تعلاة المهمة لنص القانون الترجمة صحيحة للتأويل ليس علناً بمعنى العلوم، ولكن بخلاصة تعبيراته التي تستنتج (على رجل القانون العادل أن يرفض التأويل) خاصة، من خلال هذه الترجمة، الخلاصة الوحيدة التي يمكن أن نصوغ بها في الأخير أن القانون، بالنسبة إلى معرفته أو إلى ليس علماً من أجله، توضعه ولن يكون قابلاً للتغيير.

(126) "Omnia in corpore iuris sunt inventa," cité par: Legendre, *La Pénétration du droit romain dans le droit canonique classique*, p. 409.

يجب الوقوف عند أنسنة القانون بطريقة أكورس نفسها عن السؤال "هل يجب على رجل القانون أن يتعلم الأنصاف أو علم الأجسام أو علم الحشرات أو الأنثروبولوجيا؟". وقد ذهب كثيرون من الحقوق منذ نهاية القرن التاسع عشر بعيداً كل ما يمكن بصدد هذه الصيغة.

إلغاء مسألة أسس القانون على علم اللاهوت، ولكن يعتزم تكليف العلوم الأخرى بها، وخصوصاً علم الأحياء والعلوم الاجتماعية.

ومن منظور العلوم الاجتماعية، تجد القوانين الوضعية تفسيرها داخل نظام القواعد الذي يكشف البحث العلمي عن وجوده الخفي. سيغدو عالم الإناسة البنيوي القانون الوضعي كتناشة ترتسم عليها المعتقدات، ولكنها تخفي بنية المجتمع العميقة. أما عالم الاقتصاد، فسيحلله كأداة تصرّف تتوقف نجاعة استعمالها على مدى تناسبها مع قوانين السوق؛ وأما عالم اجتماع الحقوق، فإنه يرى فيه أداة هيمنة رمزية، يجب تحليلها ضمن منطق الحقل القانوني[127]. وكما لاحظ ذلك بيار لوجاندر، فإنّ الشرعنة العلمية تأخذ، هكذا، بنيوياً مكان الدغمائية[128]. ولكن تنشأ صعوبات عدّة حين نذيب القانون الوضعي في علم يبتغي القوانين الحقيقية للبشرية. وفي هذا المسار، فإننا لا نفقد فقط مفهوم صاحب الحق (محتصراً في وضعية حسيم اقتصادي أو خطابي)، بل نُقوّض أيضاً فكرة العدالة التي يُرجع إليها عادة وعيُ الشأن التزاف للقانون؛ وبعبارة أخرى، فإننا نفتح على علم من دون ضمير (وهو كما نعرف، منذ رابليه، سبب تندمير الروح...) من شأنه ان يبرز أكثر الأعمال إجراماً.

فعلام سنقيم، إذاً، أفكار العدالة والتكافل بعد أن نكون قد ألغينا فكرة الحق؟

إنّ سكوت الذي يبرز برهانه كما وعد، من دون شفقة ولا تردد،

---

(127) انظر P. Bourdieu, "La force du droit: Eléments pour une sociologie du champ juridique," *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 64 (1986), pp. 5 sq.

(128) انظر P. Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident* (Paris: Fayard, 1999), p. 246.

لا يخفى صعوبة الأمر. كيف لنا أن نبرز الغيرية في عالم يحركه السعي وراء المصلحة الفردية؟ يتناول بيكر هذه المسألة في الفصل الأخير من كتابه الذي يحمل عنوان **الغيرية والأنانية والقدرة الجينية : الاقتصاد وعلم الاجتماع البيولوجي**[129]. وبالنسبة إليه، تكمن الإجابة في قوانين الصورثات فالغيرية تجاه الأقرباء هي شرط بالنسبة إلى عدة أجناس، ولذلك وقع اختيارها جينياً؛ وما يصح في وضع الحيوان، فإنه يستقيم وحرياً في وضع الإنسان[130]. وقد توصل بيكر، وبعده العديد من خبراء الاقتصاد المعاصرين، وبطريقة مختلفة تماماً عن تلك التي اعتمدها ليفي ستراوس، إلى البحث من جهة علم جينات قوانين السلوك البشري الأخيرة[131]. ويبدو أن عديد المؤثّمين يسلكون اليوم

---

(129) اشكر بيوب هانكي امركز البحوث في علم الاجتماع/ برلين) على لفت انتباهي إلى هذه المادة.

(130) انزك، في معرض الحديث على مغالطة المركزية البشرية الكامنة وراء هذه الأطروحة، طبرتسيو عما الحيوان بدأ يعرض أمامه تكريه مشابهة عن التجربة البشرية (عن الغيرة). ثم سنتبع أن الإنسان والحيوان يصاغان لقواعد السلوكية نفسها، إن توسط اللغة، وهو الأمر الخاص بالتجربة الإنسانية، يختفي في هذه الحالة التي تسلل تقلي (بالرغم من ذلك) لو كان يمكنه، أن يتكلم؟ لكن، هذا النوع من الانحراف يعبر عن قلق كبير عن الفصل الذي يتبين في مباحثنا تتراوح بين الحيوان والإنسان. قطع أوضحه علماء البيولوجيا أنفسهم، انظر الأعمال الخاصة بـ A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* (Paris : Albin Michel, 1965), t. II: *La mémoire et les rythmes*, pp. 20 sq., et T. Deacon, *The Symbolic Species : The Coevolution of Language and The Human Brain* (New York: W.W. Norton, 1997).

(131) إن مقاربة عمداء الأعمال الاجتماعية مأخوذة بشكل كبير لدى الاقتصاديين بما أنها مستمدة من المقاربة وعن تخصيص موارد محدودة، كالغذاء والطاقة، مثلاً على تكيف الفعل مع البيئة. وعلى مفاهيم أخرى يستعملها الاقتصاديون، انظر Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, p. 283.

إن علاقة العلوم الاجتماعية مع الأعمال سبق أن أكدها أوغست كونت قائلاً: «إن دراسة المجتمع المنهجية تتطلب حتماً مسبقة بالقوانين العامة للحياة، ولكل منتمية إليه وإلى علم الأحياء، يجب ألا يبرر أحد إلا في إطار ما توفره من أسباب مشتركة لجميع البشر، دون =

هذا المنزلق. ورغم تحفّظ بعض علماء الأحياء على علم الاجتماع البيولوجي، فإنهم يرسون اليوم نظرية التطور الأنثروبولوجية التي قد ترجع إلى بيانات جينيّة كونيّة (غير مرتبطة "بعرق" معين) عدّة استراتيجيات تأقلم (وليست تصرفات محدّدة)[137].

وبالتوازي، ظهر تيار فكري يسعى إلى تركيز اليسار السياسي على أسس داروينية، وذلك باعتبار أنّ جزءاً من الطبيعة البشرية (مثل معنى التسلسل الهرمي) يتحدّد وراثياً ولا يمكن تغييره ثقافياً[138]. وإزاء الدارونيّة الاقتصادية، التي تعتمد اليوم على تبرير مبدأ البقاء

- يستشهدون به [...] ولا يمكنه إلا رسم دراسة الإنسان الفعلية بشكل سيء. انظر: Comte, *Catechisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle*, p. 96).

نجد، فإنّه يجب الحذر من نشوء أفكار "كونت" التي لم يكن يجهل الأسس الدغمائية التي يقوم عليها الإنسان وتجتمع والتي لا تزال فكرة "دين البشرية" هي الوجيهة فيها التي تقوم اليوم مقدّمات دغمائية في الغرب لاسيما من خلال دغمائية "حقوق الإنسان" (انظر أدناه، الفصل السادس من هذا الكتاب).

(R. Dawkins, *Le gène égoïste* (Paris: O. Jacob, [انظر مثلاً: ريتشارد دوكينز] 1996).

"التي يعتبر آلاب لسقاء على قيد الحياة بشرٌ "الذين" مرجعين (روحانيين) بطريقة احتمالية للحفاظ على الخزينات الأدبية المعروفة باسم التوراة (الخيّة)" (المصدر المذكور، ص 9). انظر أيضاً: M. Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation* (New York: Viking Press, 1997); J. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby, eds., *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

الفكر إن جيرار كان أساساً عالم الأحياء في جمعية آل أب على كل المعلومات التي أمتلكها بهذا الموضوع. في فرنسا، يدافع فلسفة الإنسان الآن معروفة أكثر بخاصيات "الإنسان العصوني". وذلك حسب جون جاك شنيو. وهو الرئيس السابق للجنة الوطنية للأخلاقيات. وللحصول على هذه الخاصية الأخيرة، انظر: Thuillier, *Le grand n'importe quoi*, pp. 44 sq.

P. Singer, "Evolutionary Weekend Party," *The Times Higher* [انظر: بيتر سينغر] (1997) vol. 15 (mai 1998), p. 15.

للأقوى (يختار السوق من هم الأنسب، وإذاً، الأفضل)، توجد، في المقابل، محاولة لإرساء داروينية تطوريّة (اليسار الدارويني) تعدّل فكرة العدالة الاجتماعيّة وفق بيانات علم الوراثة. وتكمن الطريقة الوحيدة التي تضمن عدم الابتعاد عن مثل هذه الأفكار في التوسّل بالوظيفة الأنثروبولوجيّة للقوانين البشريّة، وهذا يعني الاعتراف بمكانة القانون المناسبة في بناء الهويات الفرديّة والجماعيّة.

وفعلاً، ما إن يتحرّر النشاط الاقتصادي من القوانين للدول الوضعيّة، ويُظن أنه يجسّد السوق أو قوى علم الأحياء غير الشخصيّة، فإنّه يحمل في ذاته بذور التصوّر الشمولي المتعلّق بالقانون. وهذا التصوّر، مثلما أحسنت توضيحه حنّة أرندت، عرّف كما يلي: "بزعمه الصعود إلى مصدر السلطة، الذي استمدّت منه القوانين الوضعيّة أكبر شرعيتها، فإنّه يسعى إلى التخلص من قانونيتها السخيفة، وهو مستعد للتضحية بالمصالح الحيويّة، لأيّ كان، تحقيقاً للقوانين التي تفوق طاقة البشر والمفروضة عليهم"[134]. وهكذا، تدفع العقيدة الاقتصاديّة السائدة اليوم إلى اعتبار الناس، في أسوأ الأحوال، تكلفة ينبغي تقليصها، وفي أحسن الأحوال، رأس مال بشري" يجب إدارته، أي أنه مورد يخضع استغلاله إلى قوانين كونيّة تفرض على الجميع[135]. إنّ مديري الأعمال المكلّفين "بتقليص عدد

---

(134) انظر: Arendt, *Le système totalitaire. Les origines du totalitarisme*, pp. 205 sq.

(135) للحصول على تحليل للدولة الاقتصاديّة المعتمدة لدى البنك العالمي أو صندوق النقد الدولي، انظر: M. Michalet, *La régulation mondiale. Le rôle des organisations européennes et internationales* (Paris: Institut D'études Politiques de Paris, 23-24 mai 1997), actes publiés par la Fondation nationale des sciences politiques, J. Stiglitz, *Globalization and Its Discontents* (New York: W. W. Norton, 2002), trad. fr. sous le titre (mutilement: racoleur) *La grande désillusion* (Paris: Fayard, 2002).

العمّال" في المؤسسات يمثلون أدوات هذه القوانين البسيطة، ويُحكم على أدائهم انطلاقاً من قدرتهم على التغلب على فظاعة الآلام التي ينزلونها بالآخرين[136]. وبالنسبة إليهم، تتمثل المهنية في المباشرة في التسريع من دون وازع أخلاقي ويكون هذا "التطهير"، مصدراً "لخلق القيم". إنّ هذا الضرب من المهنية كان معمولاً به لدى مديري الأعمال الأوائل في الموارد البشرية، في إطار اقتصاد معولم، والمقصود بهم ضبّاط مراكب الرقيق. فقد كانوا قادرين على أن يساووا في الاعتبار بين حمولة من البشر وحمولة من خشب الأبنوس[137].

إنّ الرغبة في إذابة الحقوق في قوانين العلم تقود إلى طريق مسدود كل الذين يزعمون، بعد ذلك، التنديد بالآثار المدمّرة لما نادوا به هم أنفسهم. ويؤدّي عالم الاجتماع الذي مارسه بيار بورديو، ولا مراء في تميّزه، إلى هذا المأزق نظراً إلى أنّه يتناول مسألة الحقوق، فكيف يمكن التوفيق مثلاً بين الصيغ التالية: أ) "النمولة

---

(136) عن بظهر الاهتمام الحديث بمفهوم بساطة الشيء الذي استبطنه جملة أو عبارة C. Dejours, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale* (Paris : Éditions du Seuil, 1998), pp. 93 sq.

J.-M. Monfout, *Violence des échanges et milieu* [illegible] (s. l.] : [s. n.], 2013)

(137) نظر ملاحظة روبرت هارمس في دراسته لتجارة تشهد روبيرت نوريس، وهو ملاح تزل من ظهر السفينة بنقل العبيد: "إنّ الأمر الذي يؤثر في نفوس عند قراءة هذه الذكريات هو نبرة المهنة والضرورة في نفسه. كان يتحدث عن بيع البشر كما لو كان يتحدث عن بيع براميل من الزيت أو شحنات من السكر، وعند تأدية واجبه لم يكن يراوده أي إحساس بالخجل أو الإدانة لأخلاقه. سوف يحلف، وإلى آخر أيامه، على اختلاف الفياض إلى "عزّة الله ومجده الأبدي". ولم يكن ذلك دوره، تاجر رقيق متمرّس، إذ مكث له من العمر إلا 26 سنة، وكانت تلك أيام ازدهار تجارة الرقيق". انظر: R. Harms, *The Diligent: A Voyage through the Worlds of the Slave Trade* (New York: Basic Books, 2002), p. 5

هي مفهوم ميتافيزيقي تقريباً ينبغي تحطيمه»[138] ب) «صراعات المثقفين [...] يجب أن تتجه بالأساس ضدّ نهالك الدولة»[139]. إذا «لم يكن لمفهوم الدولة من معنى سوى الإشارة الاختزالية (ولكنها بهذه الصفة شديدة الخطورة) إلى العلاقات الموضوعية بين مواضيع نفوذ (بأصناف مختلفة) يمكن أن تدرج في شبكات مستقرة نوعاً ما (من التحالف والزبائنية... إلخ)»[140]، فكيف يمكننا مقاومة «تدمير حضارة مرتبطة بوجود الخدمات العمومية وهي تلك المتعلّقة بالمساواة الجمهورية في الحقوق، وبالحق في التعليم وفي الصحة وفي الثقافة والبحث والفن وعلى الأخص في الشغل»[141]؟ تجنباً لمثل هذه المفارقات المحرجة، من الأجدر أن نجتدّ الصلة بأفضل ما في الموروث السوسيولوجي وبمؤلفين أمثال «موس» الذي لم يكن يدّعي احتزال مسألة القانون في بعض الصيغ الثقافية، وإنْ كان على العكس قد تمكّن، من إبراز الوضيعة الأنثروبولوجية للذهنية القانونية[142]. ولا بد من مشاركة بيار بورديو سخطه من الأسلوب الذي تقاد به، اليوم، الجماهير البشرية إلى العدم الاجتماعي وسم قوانين السوق، غير أنّ هذا الغضب لا يمكنه أن يقود العمل الفكري ولا أن يقاد به إذا ما تخلّينا عن التفكير في القانون الوضعي بصفته تلك. ولا جدوى من التحزن على تفكّك الدولة الراعية إن لم نمتلك

---

(138) انظر: Bourdieu, *Réponses*, p. 86.

(139) انظر: P. Bourdieu, *Contre-feux* (Paris: Liber-Raisons d'agir, 1998), p. 46.

(140) انظر: Bourdieu, *Réponses*, p. 87، مشار عليها في النص.

(141) انظر: Bourdieu, *Contre-feux*, p. 31، مشار عليها في النص.

(142) انظر بخاصة: M. Mauss, "Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de "moi"" (1938), repris dans *Sociologie et anthropologie*, 8ème éd. (Paris: PUF, 1984), pp. 333 sq.

الوسائل لتحليل بعدها المؤسسي؛ فالرعاية الاجتماعية ليست مبنى تاريخياً علينا حمايته من إهانات الزمن؛ هي أنه قانونية شديدة التعقيد وفي تطوّر دائم وبقاؤها يتوقّف على طبيعة إدراكنا لها[141].

وعلى نطاق أوسع، يسمح التحليل القانوني باختبار الفرضية القائلة إنّ مفاهيم القانون الوضعي وقانون العلوم تسلك مسارات موازية. وقد تأكّدت فكرة قانون العلوم في ذات الوقت الذي تأكّدت فيه فكرة الدولة القومية. وحريّ بنا اليوم أن ندرس بمعنى الطرق التي تتشقق فيها أعمدة الدولة الحديثة والارتباطات الجديدة بين القانون والاتفاقية، المعمول بها خصوصاً في حركة الإجرائية القانونية التي تعدّ تحوّلاً في أنموذج السوق. فالاقتصاديون المجلدون (أي الذين مازالوا يدرسون ممارسات إنتاج الثروات المادية) هم أوّل من عاينوا ذلك- فقد لاحظ روبيرت سالي أنّ "الاهتمام المفرط بالإجراءات والخطابات هو نتيجة نماذج ملاحظة مستمدّة من نظريات السوق. وفي أنموذج المجتمع، باعتباره سوقاً معمّمة مكوّنة فقط من معاملات بين الأفراد (أو بين الأطراف الفاعلة طرّاً)، لا يعدّ فعلاً إلا بدرجة أفضلية الإجراءات التي تنظّم المعاملات. وبافتراض أنّ الأفراد عقلانيون ويؤدّون أدواراً استراتيجية، فإنّ السياسة العامة لا تتصوّر إلا كتنظيم يهدف إلى منع التصرّفات الانتهازية. إنّ مضمون التصرّفات الفعلي وما يترتّب عنها من منتجات مادّية بالمعنى الواسع للكلمة، لا تعني الكثير بالنسبة إلى السلطة العامة، لأنّها في الأصل تنتمي إلى المجال الخاص وإلى مسؤوليّة الأطراف الفاعلة؛ ونتيجة لذلك، فقدت كلّ وجاهة في الملاحظة"[144].

---

(141) ويكتب تعليم اللامبالاة بدراسة الضمان الاجتماعي التي تسود في فرنسا، خصوصاً في كتب الحقوق.

(144) انظر R. Salais, "La politique des indicateurs: Du taux de chômage au ...

يمثّل قانون الاتحاد الأوروبي أرضيةً مثاليّةً لدراسة مسار إسباغ النسبية على القانون في نظام قانوني مبني على فكرة "السّوق الموحّدة"؛ لأنّنا لا نعثر فيه من الوهلة الأولى لا على قوانين ولا على دولة، باستثناء الذين هم تابعون لها. فلأيّ مفهوم نرجع هذا الموضوع القانوني المجهول الهوية: للاتحاد الأوروبي؟ وفي أيّ صنف ندرج توجيهات المجلس وأنظمته اللاقانونيّة؟ ليس هذا الموضوع القانوني بدولة ولا بإمبراطورية؛ وإنّه مجرّد منظومة من النصوص[145]؛ ولكنّه نظام يمثّل القانون بالنسبة إلى الدول الأعضاء، ومن مشمولاته اليوم سكّ النقود. إنّ الدولة تمّحي بصفتها النقطة المركزيّة لفرض النظام القانوني، غير أنّ القوانين تبقى بعد هذا الزوال. وفي هذه الحالة لا تعدو قيمتها أن تكون نسبيّة ومحلّيّة؛ لذلك تستمرّ فكرة القانون محافظة على هذه الصّلة (قوانين وطنيّة مدرجة ضمن نظام اتحادي يقوم مقام القانون بالنسبة إليها)، التي تترك مجالاً لتنوّع الأوضاع الوطنيّة (التوجيهات) المحلّيّة أو المهنيّة[146]. ولا يسعنا إلاّ أن نقوم بمقارنة مع تطوّر الفيزياء الحديثة التي تخلّت هي أيضاً عن تحديد نقطة موحّدة لفرض النسبيّة ذات القوانين النسبيّة والقيمة المحلّيّة فحسب. وهكذا تتأكّد وحدة الفكر الغربي القائمة على تصوّر للقانون يتطوّر على الوتيرة نفسها في مجال الحقوق وفي مجال العلوم. وتتأكّد كذلك القيمة الإرشاديّة في نظريّة نسبيّة القوانين الوضعيّة التي صاغها مونتسكيو، إذ قال في هذا

= faux d'emploi dans la stratégie européenne pour l'emploi" dans: B. Zimmermann et P. Wagner, *Action publique et scientifiques sociales* (Paris: MSH, 2004).

(145) P. Legendre, *De la société comme texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique* (Paris: Fayard, 2001).

(146) انظر: ازدهار الاتفاقيات في قانون العمل، J. Pélissier, A. Supiot et A. Jeammaud, *Droit du travail*, 2e éd. (Paris: Dalloz, 2004), no. 347 sq.

الصدد: "يجب أن تكون متصلة بطبيعة البلد، وبالمناخ المجمّد، أو المحرق أو المعتدل، وبنوعية الأرض، وموقعها الجغرافي ومساحتها، ونمط حياة شعوبها، فلاحين أو صيادين أو رعاة؛ ويجب أن تكون متصلةً بدرجة الحرية التي باستطاعة الدستور أن يتحمّلها، وبديانة السكان وبمشاربهم وبثرواتهم وبعددهم وبتجارتهم وبطرق تصرّفهم. وإنّ لها، أخيراً، صلات في ما بينها وعلاقات بأصولها أيضاً، وبمادّة المشرّع وبنظام الأشياء الذي تقوم عليه. وإجمالاً، يجب أن ينظر إليها من جميع هذه الزوايا"[147]. لقد استوفى هذا القول جسامة مهمّة رجل القانون.

(147) لمنتسكيو: Montesquieu, *L'esprit des lois*, I, 3, dans *Oeuvres complètes*, p. 23 (مشدّد عليها في النص). أجاب مونتسكيو هنا ضمناً مسكت ("القانون يضحك"... إلخ) الذي لم يكن يستطيع عن مرار بعض العلماء اليوم، تصوّر القانون إلا كأمر مطلق.

الفصل الثـــالث

العقد شريعة المتعاقدين

تُربط الثيران من قرونها

والناس بأقوالهم

(لويزل، الشرائع المعتادة)

"تكمن قوّة العقود في أصل الحياة الجماعيّة نفسها؛ وعلى مرّ الأزمان، عُدّ واجب الوفاء بالعهد من البديهيات الأساسيّة المنبثقة عن القانون الطبيعي التي دخلت جميع التشريعات"[1]. يندرج هذا التأكيد، الذي قدّمه الفقيه الفرنسي في القانون المدني جوسران، في تقليد قديم يمنح القول المأثور "يجب احترام الاتفاقيات" (Pacta sunt servenda) قيمة المعتقد المفروض على كلّ مجتمع منظّم. وليس هذا المعتقد خاصاً بدول القارة الأوروبيّة؛ فقد كان أيضاً موضوع تأليف لدى كتّاب ينتمون إلى القانون العام، مثل إدّيسون، الذي يقول: "يجوز القول إنّ قانون العقود هو قانون عالمي يتلاءم

(1) انظر: L. Josserand, "Le contrat dirigé," *Recueil hebdomadaire*, no. 32 (1933).

مع كلّ الحقب والشعوب والأماكن والظروف لأنه قائم على المبادئ الأساسية الكبرى المتعلّقة بالعدل والجائر، التي استنبطت من العقل الطبيعي، وهي ثابتة وأزلية»[121].

ومنذ بداية القرن التاسع عشر، لاحظ المؤلّفون الأكثر حرصاً على حياة القانون أنّ العقد، بعيداً عن أن تكون له صفة اللازمنية، كان يندرج في تاريخ الحضارات. وفي كتاب مشهور، كان السير هنري مـاين يفسّر كلّ تاريخ القانون في الغرب كعبور من النظام الأساسي إلى العقد، باعتباره شكلاً نموذجياً من الارتباط القانوني[122]. وكان لـون بورجوا يصف الحداثة بـما آل إليه العقد فيها، إذ أصبح «قاعدة القانون البشري النهائية»[123]. ولم يكن يرى هؤلاء الكتّاب في العقد تحريراً خالداً معلّقاً في سماء الأفكار الأفلاطونية، ولكن نتيجة لا محيد عنها لتطور تاريخي يخلّص الناس من أشكال الخضوع إلى

---

(121) المقطع: "The Law of Contracts: What Justly Entitled Is Said to be an Universal Law Adapted to all Times and Places, and all Places and Circumstances, Being Founded Upon Those Great and Fundamental Principles of Right and Duty Deduced from Natural Reason Which Are Immutable and Eternal." Adolphe Tremblot des Contres, 1847, cité par P. S. Atiyah, Essays on Contract (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 17.

يجب تقريب التماسك نفسه في جملة نفسها في كتابات جان لوي الأرستقراطي: "إنّ الالتزام الذي ينشأ عن كلّ عقد هو مابين القانون الذي أقرّه المشرّع من فروض تكمله وما كان عليه إلا أن يتكلّم لو تدخل للبت طريق التنفيذ". انظر: J. Locquin, *Théorie et pratique des obligations*, 2 vol., 1re éd. (Paris: A. Durand, 1852), vol. 1, p. 379.

(122) انظر: H. Sumner Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*, 1861, 1re tr. de la 4e éd. par M. Courcelle-Seneuil, *L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes* (Paris: Durand et Pedone, 1874), spéc. chap. IX, pp. 288 sq.

(123) انظر: L. Bourgeois, *Solidarité*, 3e éd. (Paris: A. Colin, 1907), p. 132.

الأنظمة الأساسية ويدخلهم عالم الحرية. وتاريخ القانون معنى، في رأيهم، وهذا المعنى يقودنا إلى عالم متحرر، حيث لا يحمل الإنسان قيوداً غير تلك التي يحددها نفسه[5].

"مهمة العقد التمدينية"

بانقضاء أثر عصر الأنوار، استقرت الفكرة التي مفادها أنّ مسار التحرر بواسطة العقد كان له بعد كوني، وأنه قد يشمل يوماً كلّ الشعوب الصاعدة. وما إن حصلت هذه الشعوب على استقلالها، حتى دعيت إلى الانخراط بالمؤسسات الدولية التي تضمن حرية التعاقد في ما وراء الحدود. لقد أصبح الولوج إلى ثقافة العقد شرطاً للدخول إلى الحداثة وإلى ائتلاف الأمم. كان ذلك صحيحاً بالأمس مع بنيان عهد "التمدين" الذي، حرصاً على التخلص من عبء "المعاهدات الجائرة"، عزز بقانون عقود كانت فلسفته غريبة عنه جوهرياً. ويصح الأمر ذاته، اليوم، على بعض الدول الشيوعية السابقة التي تفتش بالأساس انكبابها في اقتصاد السوق بعدم تحقير العقد في ثقافتها.

إنّ هذا الاعتقاد في مهمة العقد التمدينية هو من أقوى حوافز القانون المعاصر. ولكنّ صيانته وثيقة الصلة بالأصل الغربي، مثلما يبيّن ذلك القانونُ المقارن، إذا ما قلنا بأن لا نحصره في دراسة القانون العام نحوّل[6] وأن نحوّل النظر، هنا أيضاً، إلى الشرق الذي كانت له دوماً

---

(5) كان لا بدّ من حسن إدراك تركيبة حتى لا يقع استسلام لكلّ هذا الخطاب. وكتبت في الآن ذاته ما طلب من عدد الأسبوع حيث ورد نصي.

(6) هذا السحر عدم نفسه في ذلك، انظر: D. Tallon et D. Harris, *Le contrat aujourd'hui: Comparaisons franco-anglaises* (Paris: LGDJ, 1987), 44. Alpa, "L'oeuvre du contrat. Aperçu d'une recherche bibliographique," *Rev. interna. de comp.*, vol. 1 (1985), pp. 7-26, et D. Tallon, "L'évolution des idées en matière de contrat: aperçu comparatif," *Droits* (1990), pp. 81-91.

مزيّة زعزعة الغرب وإرباك أفكاره المسبقة[7]. وحالة اليابان معتبرة، بصورة خاصة، لأنّ العقد تكيّف في هذا البلد منذ أكثر من قرن من دون أن يمحو ثقافة كونفوشيوسيّة جديدة، لا تجهله فقط، بل هي متمردة عليه بشكل عميق. وليس الفرد هو مركز الثقل في هذه الثقافة ولا إرادته، من باب أولى وأحرى، وإنّما هو التناغم الكوني والاجتماعي. إنّ الفكرة التي مفادها أنّ التعقد المبرم في وقت معيّن يمكن أن يلزم مستقبلاً، مهما كانت الظروف الطارئة والضرر الناجم عن تنفيذه، هي فكرة غريبة عن هذه الثقافة وهي تنفر منها بشدّة. ويمكن عموماً إرجاع هذا الاختلاف في الموقف إلى مكانة الكلام الذي تتغيّر قيمته حسب الحضارات. صحيح أنّ الغرب ليس هو الوحيد الذي يولي الكلمة مقاماً رفيعاً. فإفريقيا السوداء اعتبرت أيضاً أنّ في الكلمة يوجد المبدأ الذي ينظّم العالم[8]؛ والثقافة الصينيّة ذاتها تولي اللغة الأهميّة الكبرى، وتعتقد أنّه في التسمية الدقيقة المنسوبة إلى كلّ كائن يكمن الشرط الأوّل للنظام الجيّد[9]. ولكن في الغرب فقط راح التفكير بأنّه، على غرار صورة الإله، كان بمقدور كلّ إنسان أن يتصرّف لحسابه الخاص في السلطة للكلمة التشريعيّة وأن يحبس المستقبل في أقوال[10].

---

(7) قصّة معرفة في القدم، انظر: Ensemble, *L'Europe chinoise* (Paris: Gallimard, 1988), vol. I, vol. II, 1989.

(8) انظر: M. Griaule, *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemmêli* (Paris: Fayard, 1966).

(9) هذا جانب النظرة العروفة بتصحيح الأسماء، للشركة في كلّ تيارات الفلسفة الصينيّة، انظر: M. Granet, *La pensée chinoise* (1934) (Paris: Albin Michel, 1988), pp. 47 sq.; J. Escarra, *Le droit chinois: Conception et évolution* (Paris: Sirey, 1936), pp. 21 sq., et X. Li, "L'esprit du droit chinois: Perspectives comparatives," pp. 1 sq., (9), 33-35.

(10) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

وتوضح المثنية الخاصة بكل لغة، ولاسيما بأشكال كتابة هذا الاختلاف بين الشرق والغرب. ففي لغة أحادية المقاطع ودات كتابة ترميزية، مثل اللغة الصينية، تلعب الكلمة دور رمز صوتي أو خطي[11]. فنظراً إلى أنها لا تعرف الإعراب، وبما أنها أيضاً غنية بالمفردات بقدر افتقارها إلى الصوتيات، فإنها لا تحيل على التجريد بقدر ما تثير النوع المحسوس بين البشر والأشياء والأحاسيس. ونجسّد العلامة الألسنية في تلك اللغة الأشياء أكثر مما تنظمها في بنية شكلية. وعلى عكس ذلك، في الثقافة الغربية، فإن الكتابة الأبجدية وإعراب الكلمات، بفضل الاقتصاد في العلامات الذي ينجزانه، يعطيان عن العالم تصوراً تجريدياً إلى أقصى حدّ. بل أصبحت هذه القدرة على التجريد تمثل بالنسبة إلينا، خصوصيّة الثقافة الراقية؛ فكلّ بلد أوروبي كبير يزعم أنّ لغته هي الأكثر أهمية في هذا الصدد، وجميع تلك البلدان تشحذ في تقديس التعقيد الرياضي والتكميم. وعلى خلاف ذلك، في اللغة الصينية، تمتلك الكلمة أو العلامة التي تمثلها من القوّة ما يجعلها قريبة من الفعل أو الشيء الذي تدلّان عليه. والحال أنّ الكتابة الصينية، كما هو معروف، تركب المرأ في ثقافة جميع بلدان الشرق الأقصى. وإذ كان الخطّ الصيني قد حافظ إلى عصرنا هذا على استعمال "الكانجي"، وهو الترميز في الكتابة الصينية، فذلك راجع إلى قيمته الرمزية وإلى قدرته على الإيحاء البليغ. ويوجد في هذه الثقافات حذر فطري من أولئك الذين يدّعون إخفاء تنوّع الكائنات وتقلّبها تحت مقولات مجرّدة.

وحشد بولي الغرب لغته الثانية للكلمة الصريحة. فإن اليابان لا

---

(11) انظر: Granet, Ibid., pp. 33 sq.

تعوّل إلاّ على الفعل ذاته. وقد فسّر موريس بانعبه، وهو أحد محلّلي الثقافة اليابانية الدقيقين، هذا الاحتراس العميق من العهد على النحو التالي: "لا تدرك الخفيفة من الكلمات ذاتها؛ إنها تمثّلها وتظهر من عكس ما تقول؛ فهي في الفجوات والشقوق؛ إن ما مهدّ له اليابان، على ما يبدو، من خلال ممارسة القول الضمني، هو حدس فرويدي. وما من ثقافة فاقتها في الانتباه إلى الرموز إلى درجة بسط سلطتها على جميع مظاهر الحياة؛ ولكن أيضاً لم يشذّ من ثقافة في موضعها بالقدر ذاته، واعتبرتها فقط مجموعة ظواهر مصطنعة"[112]. وفي ثقافة كتلك، لا يعبّر عن الالتزام بالعمل وتكن بالأفعال. فقوّة الروابط بين الناس ومدّتها ليست رهن الكلمات المتبادلة، وإنما تتوقفان على المحافظة على الشاهم الذي حرص على تكوينها. وينجم هذا الحفاظ عن قدرة كلّ شخص على تنمية هذه العلاقات التي تربطه بالآخرين، وعن أهليته لتعديل ادعاءاته وفق طبع الناس والظروف المتغيّرة، وأن يطالب الغير بما هو مصدر ضرر له أو بما لم يعد مستعداً لفعله. فذلك أمر مخالف لقواعد آداب السلوك الأساسية، المعروفة في الثقافة اليابانية بقواعد "الجيري"[113] (giri)،

---

(112) انظر M. Pinguet, *La mort volontaire au Japon* (Paris: Gallimard, 1984), p. 188. Y. Noda, "La conception du contrat des Japonais," dans: I. Arai et al., *Etudes de droit japonais*, préface de J. Robert et A. Blanc-Jouvan, (Paris: Société de Législation Comparée, 1984), pp. 341 sq.

(113) انظر التحليب حسبي الشلق بهذا الموضوع الرئيسي في R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword* (Boston: Houghton Mifflin, 1946), trad. fr. *Le chrysanthème et le sabre* (Arles: ed. Ph. Picquier, 1995), pp. 132 sq.; adde: I. Kumano, "Une esquisse psychanalytique de l'univers juridique du Japon," *Rev. internat. de comp.*, vol. 4 (1987), repris dans: Arai et al., *Etudes de droit japonais*, pp. 25 sq.

والتي يختلف فحواها حسب السن والمكانة الاجتماعية. ومفهوم "الجيري" الذي يترجمه "بالالتزام والواجب والدين الأدبي"[14] لا يقوم على قانون كوني أو على عقد يمسخ عندما يحقق موضوعه. وبما أنه يتوقف على الأشخاص الواقعيين الذين يربطهم بعضهم ببعض، فإن مفهوم "الجيري" يمثل مصدر "علاقات مستدامة وغير قابلة للإلغاء. تلزم الفكرة التي بكوّنها الإنسان عن نفسه والتقدير الذي يكنه الناس له، بعهود في رعايته ولطفه. وعليه أن يرد المعروف، أو بالأحرى يظهر بأنه لا ينساه. وعليه تسديد الديون، وهنا لا يلغي العلاقة وإنما يوطدها. ويمكنه أن يتخذ ألف شكل جيد..."[15]. هكذا ينسج مفهوم "الجيري" سلسلة قوية من الالتزامات المرنة التي يُعزز بعضها بعضاً. وتحافظ على التجاء المجموعة.

ومنذ عهد الـ"ميجي" أخذت اليابان تتتلمذ على مدرسة الثقافة القانونية الغربية (الفرنسية ثم الألمانية فالأميركية) ووجدت نفسها الآن تتمتع بقانون عقود مطابق لقواعد العولمة[16]. وهكذا كان من المتوقع، لو كان العقد فعلاً ما يراه الغرب أي شكلاً مكتملاً وعالمياً ولا يتجاوز الرابط القانوني، أن تسدّد الحداثة مفهوم "الجيري" باعتباره صيغة تقليدية في التبادل. غير أنّ شيئاً من ذلك لم يكن. فبعد أن أخذت ثقافة العقد عن متوحشي الغرب، فإنها مكنت اليابانيين من التعامل مع هؤلاء المتوحشين؛ ولكن تأثيرها على علاقاتهم الداخلية

---

(14) يشير [illegible] هذه التعريف بتعلق "بالجيري" الموجود في قاموس [illegible] للأستاذ R. Benedict. Et : يُنظر : "الجيري يعني به كرماً حتى لا يعتذر للآخرين". يُنظر *Chrysanthème et le sabre*, p. 158.

(15) يُنظر : Prigent. *Le savoir traditionnel au Japon*, p. 345

(16) يُنظر : E. Hoshino, "L'évolution du droit des contrats au Japon," dans Awaji [et al.], Ibid., pp. 403 sq.

لم يكن ذا شأن يذكر. وتكفي إحصائية واحدة لتكشف أهمية مفهوم "الجيري"، ومن السرية واجتناب طرق القانون: فبينما يوفر في الولايات المتحدة الأميركية محامٍ لكلّ ثلاثمائة شخص، يعدّ اليابان محامياً واحداً لكلّ عشرة آلاف شخص[17]. وفي حربها الكبيرة تفتقر نجاحات اليابان الاقتصادية، وربما نجاحات الصين في المستقبل، بهذه الخصائص التي تعتبر ثقافتين "لثقافة القانون والعقد المستوردة من الغرب": وثقافة الانسجام والترابط المتوارثة عن الكونفوشيوسية.

وبالطبع يجب أن نحترس من منح نسبية العقد الثقافية ثباتاً تفتقده، إذ يبدو فعلاً أنّ ثقافة العقد، المكثفة في البداية وفق حاجات الاقتصاد العالمي، توسعت داخل المجتمع الياباني نفسه، مع أنها تتحول بالاحتكاك بحضارة هذا المجتمع[18]. ولكن هذا التيار ليس أحادي الجانب: ففهم الثقافة اليابانية هذه تفرعت أيضاً في فكر الغربيين بفضل التبادلات الدولية. وهذا التأثير بديهي في نظام الإدارة، حيث اكتسبت الأساليب اليابانية في الاتفاق قيمة الأنموذج في مجال التصرف داخل المؤسسات الغربية. وقد وجد أيضاً هذا الأنموذج الياباني صداه في المجال القانوني مع النظرية العلائقية للعقود، التي صارت في الآونة الأخيرة موضوع تأملات عديدة، بخاصة في الولايات المتحدة[19]. وتعكس هذه النظرية الأهمية التي

---

(17) انظر R. Abel et P. S. C. Lewis, eds., *Lawyers in Society* (Berkeley, CA: University of California Press, 1988).

(18) انظر T. Awaji, "Les Japonais et le droit," *Rev. Internat. de comp.*, vol. 2 (1936), repris dans Awaji [et al.], *Ibid.*, p. 9.

(19) انظر I. R. MacNeil, *The New Social Contract: An Inquiry into Modern Contractual Relations* (New Haven, CT: Yale University Press, 1980).

وقد عالجت مفهوم "العقود العلائقية" مساهمات فكرية هامة. انظر بالخصوص: M. A. Eisenberg, "Relational Contracts," dans: J. Beatson and D. Friedmann, eds.,

بلغتها، في مستوى ممارسة الأعمال التجارية، الاتفاقيات الإطارية التي تنظّم، على المدى الطويل، علاقة تعاون تندرج ضمنها مجموعة من عقود المبادل. فالعقد الملائم يربط صلةً مرنة ودائمة تغذّيها أحكام الخدمات المتبادلة من دون أن تحلها. أفلا يجدر، إذاً، أن نرى في هذا الطراز الأخير من هندسة القانون الخربة تحوّلاً في أشكال التأقلم الشرقية، وبغيراً في ثقافة "الحبري"؟

لم يعد العقد مقولة كونية بأنّ الأسلوب الغربي في التأقلم هي الإنسان وفي المجتمع يتزع إلى الانتشار في العالم بأكمله. تلك هي على الأقلّ عقيدة "العولمة"[20] التي تحتفي، في المنحى ذاته، بفضائل التبادل الحرّ وبمزايا العقد المعروف بأنّه مرن، ومساوتي ومحرّر، على عكس ثقل الدول وعيوب القانون المعروف بأنّه صارم وأحادي الجانب ومقيّد. ويمكن بحق أن نتحدّث في هذا الصدد عن نزعة تعاقدية، أي عن أيديولوجية ينبغي ألاّ نخلط بينها وبين عمليات التعاقد.

إنّ النزعة التعاقدية، أي المقولة التي ترى في الرابط التعاقدي

Good Faith and Fault in Contract Law, Clarendon Paperbacks (Oxford, Oxford University Press, 1995), pp. 391-394, and H. Muir-Watt, "Du contrat relationnel," dans Association H. Capitant, *La relativité du contrat* (Paris, LGDJ, 2000), p. 169.

(20) تستعمل اللغة الألمانية والإنجليزية كلمة "mondialisation" (وهو مفهوم فرنسي حاضر!) وتتحدّث عن globalisation، وإحالة على الشعب الغربي بهذا المفهوم، ترجم كينشي أوهمي *L'Horizon mondialisé* (Dunod, 1992) عنوان كتاب الإنجليزي (رغم أن صيغته تختلف بشكل واضح عن لغة الأمم *La naissance des nations* لتصبح *لم سيث*) لروبرت روبرت Robert Reich *The Work of Nations* (New York, Alfred Knopf, 1991). انظر: ريتش، المرجع نفسه. ذلك من دون شكّ إن أن مصطلحي "عمل" و"أمة" لا يعدّ لهما رواج في فرنسا إلا إذا نظّمنا حكمة "أمة".

الشكل المكتمل للرابط الاجتماعي، والتي تصبو إلى الحلول في كل مكان محل أحكام القانون الأحادية الجانب، هو بمثابة مكوّن من مكوّنات الأيديولوجيا الاقتصادية[21]؛ التي تتصوّر المجتمع كخليط من الأفراد تحرّكهم فقط فضيلة حساب المصالح. وأمّا التعاقدية، فتعني التوسع الموضوعي لمبدأ اللجوء إلى التقنيات التعاقدية، تكشف في عملها عن بعض وعود النزعة التعاقدية.

وتتّسع سلطة النزعة التعاقدية مع تقدّم الأيديولوجيا الاقتصادية التي لا تمثل إلاّ مظهراً من مظاهرها. وفيما مضى، كان سمر مين قد لاحظ أنّ "ميل أغلب الأشخاص المتمكّنين من الاقتصاد السياسي هو اعتبار الحقيقة العامّة التي تقوم عليها عملهم قابلة لأن تصبح كونية. وأنّهم عندما يلحون نطاق التطبيقات، فإنّ جهودهم تنزع عادة إلى مضاعفة مجال العقود وتقليص حيّز القانون الآمر في حدود ما يلزم لتنفيذ العقود"[22]. وتبيّن هذه الملاحظة، تماماً، العلاقات الحالية القائمة بين التحليل الاقتصادي المعياري والقانون. فتيار "القانون والاقتصاد"، الذي يستهوي اليوم كليات الحقوق الفرنسية، يعمّم بذلك على كلّ سلوك بشري ما يمكن أن نسمّيه الأنثروبولوجيا البسيطة المتعلّقة بقانون العقود، أي صورة الإنسان الذي يعرف ما يريد وما هو أصلح بالنسبة إليه[23]. وهذه الأنثروبولوجيا هي أصل

---

(21) "أيديولوجيا"، مصطلح لا يحمل هنا إطلاقاً المعنى التحقيري. فلا يمكن أن يقوم مجتمع دون نظام أفكار مرتّب قيمياً، أي من دون أيديولوجيا. انظر: L. Dumont, *Homo aequalis* (Paris: Gallimard, 1987), tome I, *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, pp. 26 sq.

(22) انظر: H. Sumner Maine, *L'ancien droit considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes*, trad. fr. par J. G. Courcelle-Seneuil, p. 289.

(23) انظر بخصوص: R. A. Posner, *Economic Analysis of Law*, 9 éd. (New

("المرحلة الأولى") للتحليل الاقتصادي للقانون، مثلما يعرضها لنا أحسن ممثّليها؛ إذ يقول كوتر: "لنرسم مراحل تحليل اقتصادي تام لمشكل قانوني. تتمثّل المرحلة الأولى" في افتراض أنّ الأفراد أو المؤسسات الذين يتخذون قرارات يحقّقون إلى أقصى حدّ أهدافاً اقتصادية معلومة جدّاً وواضحة كلّ الوضوح، من ذلك مثلاً أن تحقّق الشركات مرابحها، وأن يحقّق المستهلكون أقصى ثرواتهم ورغباتهم. أمّا المرحلة الثانية، فتتمثّل في تبيان أنّ التفاعل بين جميع أصحاب القرار المؤهلين يرتكز على ما يسمّيه الاقتصاديون بالتوازن، وهو حالة لا تتغيّر تلقائياً. بينما تعني المرحلة الثالثة الحكم على مدى التوازن مع قياس الجدوى الاقتصادية"[24].

إنّ قانون العقود، في رؤية مثل هذه، لا يستبق اقتصاد السوق، ولا يحدّد شروطه. إنّه أداته (وقد يعبّر أحد الماركسيين عن ذلك

York: Aspen Law and Business, 1998); R. Cooter et T. Ulen, *Law and Economics*, 2e éd. (Glenview-Illinois: Scott, Foresman and Cie, 1996), et B. Coriat et O. Weinstein, *Les nouvelles théories de l'entreprise* (Paris: Le Livre de poche, 1995).

ولنحصل على رؤية شاملة عن تيارات التحليل الاقتصادي، انظر: F. Mackay, *Canal de économique du droit* (Montréal, Bruxelles: Thémis et Bruylant, 2000), vol. 1: *Fondements*, et T. Kirat, *Economie du droit*, Repères, (Paris: La Découverte, 1999).

(24) التعليق: "Let us Outline the Steps in a Complete Economic Analysis of a Legal problem. The First Step is to Assume that the Individuals or Institutions who Make Decisions are Maximising Well Known and Clearly Specified Economic Objectives for Example, that Business are Maximising Profits and that Consumers are Maximising Wealth and Leisure. The Second Step is to Show that the Interaction, Among all Relevant Decision Makers Settles Down into What Economics Call an Equilibrium, a Condition that not Spontaneously Changes. The Third Step is to Judge the Equilibrium on the Criterion of Economic Efficiency." in: Cooter and Ulen, Ibid., p. 7.

بالبنية الفوقية) وليس أساسه. إنّ المؤسسين الأصليين للتحليل الاقتصادي للقانون يؤكدون ذلك بالقول: نبني المبدأ القانوني لحرية التعاقد هو الذي يؤسس حرية التبادل. لأن التبادل الحر معطى من معطيات الحياة الاقتصادية، ولا وظيفة لقانون العقود إلا مصاحبته وتيسيره[25]. هنا، نجد مزة أخرى البقيات القديمة السائدة في القرن التاسع عشر، مع اختلاف طفيف يتمثل في أنّ القانون الطبيعي ترك المجال للعلوم الاقتصادية لتؤسس قانون العقود، وأنّ الشجاعة تأخذ دور المقياس في الحُكْم، وهو دور كانت العدالة في القديم تمثله.

وهكذا كادت حركة "القانون والاقتصاد" أن تحمل المشرعين على الاهتمام بفكرة لم يحسن ماركس إقناعهم بها، ألا وهي ضرورة إقامة القانون على قاعدته "الحقيقيتين"، ونعني بذلك أساسه الاقتصادي. ومن هنا ظهر سيل الأدبيات الذي يتمثل موضوعه الأساسي في ربط كلّ قاعدة في قانون العقود بقانون اقتصادي: فحالات العجز متصلة بآليات العامل العقلي، وآفة العنف مرتبطة بحرية الاختيار لدى العامل العقلي، وآفة الخطأ ووجوب الإعلام تعود إلى شفافية السوق، وهكذا دواليك[26]، هذه الطريقة تذكّرنا تذكيراً حاداً بالنقد الماركسي للقانون الذي زعم هو أيضاً ربط كلّ قاعدة قانونية بحتميتها الاقتصادية[27]. والفرق بينهما هو أنّ التحليل الماركسي كان يهدف إلى نقد "الشكل القانوني" وذلك

(25) انظر مثلاً: A. T. Kronman et R. A. Posner, *The Economics of Contract Law* (Boston-Toronto: Little, Brown and Cie, 1979), pp. 2-3

(26) انظر مثلاً: Cooter and Ulen, *Ibid.*, pp. 234 sq., et le tableau 6.1 p. 241

(27) انظر مثلاً: M. Miaille, *Une introduction critique au droit* (Paris: Maspero, 1976)

بالكشف عن نظائره وقوانين الاقتصاد، بينما يغرق هذا التطابق مشرّعينا الاقتصاديين المحدثين في حالة انبهار لا حدود له. ولكن في كلتا الحالتين يتعلّق الأمر بتمييع الشكل القانوني، وذلك بربطه بقانون طبيعي يفسّره ويتجاوزه. فاليوم تؤسّس السلطة الإلزامية للتعاقد على قوانين الاقتصاد. ونصفي على هذه القوانين قيمة كونية. لهذا كتب ل. سامرز (L. Summers)، وكان مديراً اقتصادياً في البنك الدولي: "من الأشياء التي تعلّمتها أثناء عملي في البنك الدولي أنه كلّما قال أحد ما "ولكن الأمور لا تسير هنا على هذا النحو" إلاّ وكاد أن ينطق بحماقة"[28]. إذاً، فالنزعة التعاقدية لا ترتكز اليوم البتّة على نظرة سياسية للتعاقد الاجتماعي، بل على بُعد مضمون علمياً يقول بأنّ السوق تمثّل القانون على مستوى كونيّ. وعندما ينزع رجال القانون جبّة القانون الطبيعي ليرتدوا ملابس التحليل الاقتصادي الجديدة، يكون بمقدورهم أن يواصلوا الاعتماد على الفكرة التي مفادها أنّ النظام العالمي يسمو على التشريعات الوطنية التي يجب أن تكون له وسائل. وفي مجهود الرامي إلى تنظيم مقولة "العولمة"، احتلّ العلم الاقتصادي المكانة المهيبة في الخطاب المؤسّس للنظام الكوني، تاركاً فقط للقانون نصيباً زهيداً من حقوق الإنسان.

وهكذا صار كلّ قانون لا يصدر عن اتفاق موضح شبهة، وأصبح ثمّة اجتهاد لتأسيس كلّ التزام على موافقة المكلّفين. ومقابل

---

(28) انظر: *"One of the Things I Have Learned in my Short Time at the Bank is that Whenever Anybody Says "But Things Work Differently Here" They Are About to Say Something Dumb"*، cité par C. A. Michalet, "Le nouveau rôle des institutions de Bretton Woods dans la régulation et la crise du capitalisme," dans: M. Berthod-Wurmser, A. Gauron et Y. Morvan *La régulation sociale. Le rôle des organisations européennes et internationales* (Paris: IEP, 1997), p. 66.

ذلك، صارت موافقة المكلف تنزع إلى أن تكون شرطاً كافياً لوجود الالتزام، مقلصة بالقدر ذاته مجال الحقوق التي لا يجوز التصرف فيها. وهذا ما أدى إلى تعميم المفردات التعاقدية التي انتشرت في جميع مجالات الحياة الإنسانية، بما في ذلك المجال العمومي. ولإدراك دلالة هذا التيار، ينبغي الرجوع إلى أصله: لم، ومنذ متى يمكن أن يلتزم الإنسان بأقواله؟

في أصول العقد

"العقد شريعة المتعاقدين": تولا هذا المبدأ الذي يفرض احترام الوعد المبرم شفوياً، لما أمكن للعقد أن يكتسب هذا الطابع الكوني المجرد الذي يعد مفخرة رجال القانون في العصر الحديث. ومن دون هذه القاعدة الخاضعة علناً لإرادة الغير، فإن استقلالية الإرادة تصبح عاجزة قانونياً. ولكن ما هو مصدر هذه القاعدة؟ منذ متى، ولم نحن ملزمون بعهودنا؟ إن عرض منشأ هذه القاعدة يسمح بفهم المكانة المركزية التي تحتلها الدولة في بنية الرابط التعاقدي.

وللتأكيد بأن تبادل الموافقة كاف لتكوين العقد، وجب قبل ذلك أن يرى العقد ذاته النور. غير أن الوصول إلى مفهوم العقد يفترض الفصل جذرياً بين عالمي الأشياء والأشخاص، ويفترض ذلك أيضاً أن يسلم المستقبل بالعهود. وقد عرفت فترة "ما قبل تاريخ العقد" التحالف والتبادل، ولكنهما كانا تحالفاً وتبادلاً لا يميزان بوضوح بين الأشياء والأشخاص ويلجآن إلى طرق ملتوية للتأكد من السيطرة على الزمن.

وفي حالة التحالف، لم نكن ندرك الأشياء إلا عبر الأشخاص. أجل، لقد كان التحالف يفهم أولاً على أنه طريقة خاصة في القرابة.

وكان يمكن أن ينتج سواء عن زواج أو عن "قرابة مصطنعة"[29] تؤسس عبر طقس تحالف بواسطة الدم "دم العهد". وكثيراً ما وصف علماء الأعراق[30] طقوساً من هذا النوع، إذ كانت موجودة في أغلب المجتمعات القديمة وكان لها دوماً بعد ديني. وقد استطاع هذا الوصف، ذو الحضور البارز في الكتب المقدسة، أن يسمح إلى أيامنا هذه من خلال الديانات السماوية التي تلجأ إلى رمزية فصد الدم لختم التحالف[31] في الله ومعه (القربان المقدس، الختان). وفي حالة التحالف عن طريق "الدم"، مثلما هو الشأن مع الزواج، فإنه بفضل تحوّل الإنسان من حالة إلى أخرى يحصل ارتباطه بالغير. فالقرابة هي الحيلة التي تسمح على المدى الطويل بإنشاء علاقة التزام[32]. غير أن موضوع هذه العلاقة الالتزامية - الأشياء والخدمات المرتبطة بها - يظل بالضرورة غير محدّد حين إبرام التحالف؛ ومضمون فحوى الالتزام متوقّفة على التوقعات في حياة المتحالفين، وكذلك على حاجات كلّ منهم. إنّ هذا النوع من الصيانة، الذي يؤكد علاقة

---

(29) انظر: G. Davy, *La foi jurée. Etude sociologique du problème du contrat. La formation du lien contractuel* (Paris: Alcan, 1922).

إن مفهوم "القرابة الاصطناعية" الذي استعمله عند دوبي لا يحمله على أن يسير الفصل تعريفاً سوسيولوجياً لعلاقات القرابة؛ إنه يؤكد فقط أنذاك أن "القرابة أصلاً ليست معطى وضعياً" (المصدر المذكور، ص 9).

(30) بدءاً بأوّل واحد منهم وهو هـ. وندت: انظر ومعه لتبادل الدم أي شعوب السيبير (يستخدمون خمر في مدح كبير ويخلطونه بدم الأشخاص الذين يريدون أن يصبحوا أصدقاء) *Ethnopsychologische Studien über experimentelle Untersuchungen* (Leipzig, 1874), trad. fr. dans *Oeuvres complètes*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1964), p. 310.

وأقرب منا الأعمال وتراجيم بني فلهوزن، دوبي، المصدر المذكور، ص 43 وما يليها.

(31) انظر: A. Chouraqui, "L'alliance dans les écritures," *Revue de sciences morales et politiques* (1995), p. 5.

(32) انظر: Davy, Ibid., pp. 32 sq.

التزام، بناءً على مصاهرة مصطنعة، لا يزال حاضراً في تراثنا القانوني. وتظهر فكرة مجموعة أرباب العمل ذاتها، التي تخلّى عنها[33] حديثاً رؤساء المؤسسات الفرنسية، تأثير أنموذج البنوة الأبوية الدائم على علاقة الشغل، إذ تلمس سريانها منذ عهد القانون الروماني (وكانت تعني الرابط الذي يجمع المعتوق بسيّده القديم، ذاك الذي أوجده في الحياة المدنيّة[34] ومنحه اسمه[35] إلى عصر قانون الشغل المأجور)[36]. إنّ عقد التشغيل الحديث عندنا ينشئ انطلاقاً من تحويل وضعية مهنية (الحصول على شغل بما يعنيه من تبعية وأمان) إلى التزام لا ينكشف مضمونه الدقيق إلاّ بقدر ما ينفّذ العقد.

وعلى العكس يُدرك الأشخاص، في حالة التبادل، من خلال الأشياء. ومعلوم أنّ شكل التبادل الأوّل ينتج عن تسلسل التزامات المنح والقبول والإرجاع، ومثلما بيّن ذلك "موس" في بحثه الشهير

---

(33) عام 1998 أعيدت تسمية المجلس الوطني لأرباب العمل الفرنسيين وهو يعرف بحركة المؤسسات الفرنسية (Medel).

(34) "أسند السيّد إلى العبد المحرّر الشخصية مثلما يعمل ذلك تقريباً الأب مع ابنه" Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, p. 123.

(35) يحمل العبد المحرّر اسم سيّده (صيغة المحرور) منسوباً بحرف ح (حز) عوضاً عن اسم والسيّد انظر: (G. Sicard, "L'identité historique," dans: J. Poisson-Petit, *L'identité de la personne humaine: Étude de droit français et de droit comparé* (Bruxelles: Bruylant, 2002), p. 119

(36) حرّر الانخراط في الضمان الاجتماعي مؤخّري هذه القرابة الاصطناعية إزاء أجرائهم، لتحيلها إلى مؤسسات تكافل. إنّ مفهوم التكافل، وهو هجين، يجمع بين قانون الالتزامات وقانون المعاملة، انظر: Alain Supiot, "Les mésaventures de la solidarité civile," *Droit social* (1999), p. 64.

يؤسّس بدوره قرابة اصطناعية بين المنخرطين، ولكن في الضمان الاجتماعي يأتي التبادل في الدرجة الأولى، فأمّا الرابط بين الأشخاص فما هو إلاّ النتيجة (انظر أدناه، وضع القاعدة).

نحقق عن الهبة، ما يلزم بالإرجاع هو "روح الشيء الممنوح"[37]، ويقول في هذا الشأن : "إن الشيء المستلم ليس ساكناً، حتى وإن تخلّى عنه الواهب، فهو يظل شيئاً صادراً عنه، وبه يكون له تأثير على المستفيد، مثلما ننسبه له بفضله السيطرة على السارق [...] إن تلك "الروح" تلاحق كلّ مالك"[38]. ونحتفظ لغتنا بشيء من تلك الفكرة من خلال كلمة «Gift» الدالة في اللغة الألمانية على السم ونعني في اللغة الإنجليزية الهدية. أن نعطي شيئاً، ففي ذلك وسيلة لتقييد شخص الواهب في المستقبل، الذي كان يتعذّر عليه التخلّص من ذلك الوضع إلا إذا ما أرجع هو بدوره شيئاً. ويعني هذا التسلسل، الذي انبثق عنه واجب تسديد الديون، أن يوضع مبدأ ثالث، متمثل هنا في روح الشيء، لضمان الإرجاع. ولم يغب هذا النوع من التركيب عن قانوننا. هكذا نرى أن أنظمة التقاعد لدينا، القائمة على الشرائح، تؤسّس رابطاً عُدّد بشكل غير مناسب، على أنه "عقد بين الأجيال"[39]، ولكنه يستجيب أكثر، في التزامات المنح والقبول والإرجاع، إلى التسلسل "التقليدي". و إزاء سلسلة

---

(37) انظر M. Mauss, "Essai sur le don forme et raison de l'echange dans les sociétés archaiques," *L'année sociologique* (1923-1924), repris dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: PUF, 1973), pp. 145 sq.

(38) المصدر نفسه، ص 159.

(39) انظر *Un système pour les générations. Livre blanc pour ensemble*, sur les retraites, préface de M. Rocard (Paris: Gallimard, 1991).

تكون فكرة العقد بين الأجيال معبرة عن التفكير بشكل خاطئ عن علاقة يقوم على التعاقد في العلاقات بين الناس، وتشير ذاته بغض عن الروابط بين الناس والطبيعة التي لا يمكن تصنيفها في أيضاً، حسب ما يرى أحد آخر، للاستمرار في حال الحياة، إلا بواسطة "عقد" بيئي مفهوم (M. Serres, *Le contrat naturel* (Paris: F. Bourin, 1990)). انظر : وهكذا تخضع العلاقات الاجتماعي وتأويل السنة إلى التوجه التعاقدي، ولكنهما يعترفان بتغيير بين الأشياء والأشخاص.

الديون الواجبة والديون المستحقة (تلقي الحياة من الجيل السابق، منحها للجيل اللاحق، وعندما تعطي فإنها تعاد إلى الجيل السابق). فإنّ النقاعد القائم على الشرائح يطابق منسلة، ولكن في الاتجاه المعاكس: إعطاء شيء للجيل السابق، أخذ شيء من الجيل اللاحق الذي سيعيد بدوره ما سبق أن أخذ. وبناء على هذا، علاقة الدائن بالمدين، ينشيء نظام النقاعد رابط التكافل بين الأشخاص[40].

ويعود الفضل في استعمالنا مفهوم العقود إلى القانون الروماني، كما يرجع إليه الفضل في تمييزنا الواضح بين الأشياء والأشخاص. واستغرق هذا التمييز وقتاً لا بأس به حتى يتأكد. ففيما يتعلّق بالقرض[41] (الذي يتمثّل رهنه في شخص المدين ذاته)، لا تزال علاقة الالتزام القائمة بين الدائن والمدين تبع من تغيّر حالة (تبعيّة المكلّف الافتراضية). كما يمكن أن ننشأ من هبة، وهي عبارة عن سبيكة من البرونز تتمثل في هديّة مسمومة توضع بين يدي المعين

---

(40) إنّ نفيّة الطبيعة الصلوية للحق في النقاعد تثير مسألة معقدة بالنسبة إلى رجل القانون الذي لا يملك سوى حصورات من الفقود الحاضر لأنها تستعصي على تفسيرنا من الماضي والحرمي (بين الجزئي والجماعي وتضيع تلك الطبيعة حين نفي اعتبارها كأداة تملك يقوم بها القانون الاجتماعي ويمكّنه من ابراز الروابط التبادلية (بصورة في القيمة أكثر من تلك للظاهر من التمييز، ومن دون أن يستثير من الوتلاخ (Potlatch) لا يمكن اعتبار هذا الرابط إلا جماعياً. وبما أنه مثل البوتلاخ، فهو يؤسس الأعضاء عن تبادل في الالتزامات الثانية تضامنا بين الجماعات.

(41) حول "hetum" وتصويبات تأويله، انظر P. F. Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, 3e éd. (Paris: Rousseau, 1911), pp. 479 sq.; P. Noailles, *Fas et Jus. Études de droit romain* (Paris: Les Belles Lettres, 1948), p. 91; A. Magdelain, *Ius imperium auctoritas. Études de droit romain* (Rome: Ecole Française de Rome, 1990), pp. 25 sq. et pp. 713 sq.; et P. F. Girard et J. de malafosse, *Histoire du droit privé*, 2e éd. (Paris: PUF, 1961), t. I *Les obligations*, pp. 15 et la bibliographie citée, pp. 36-37.

إلى حين إبراء ذمّته)[42]. ورغم أنّ القانون الروماني ميّز بين الأشخاص والأشياء[43]، إلاّ أنّه لم يجعل من كلّ البشر أشخاصاً، بل ظلّ مرتبطاً شديد الارتباط بالتنوع الملموس بين الأشياء. فهو يعرف، إذاً، العقود التي يختلف نظامها حسب موضوعها الملموس، أي عملها (القانوني، لكنّه لا يهتمّ بتحديد مفهوم العقد باعتباره مقولة عامّة)[44]. ولم يخطر ببالنا أبداً أنّ مجرّد تبادل الموافقة المعروف باسم المعاهدة أو الاتفاقيّة يتطابق مع العقد. وللمرور من الاتفاقيّة إلى العقد، كان يجب اعتماد صيغ (صيغ الوعد أو الاشتراط أو اليمين) أو تصرّفات ماديّة (إعادة الشيء المأخوذ) كانت تتغيّر حسب العقود. وكانت القوّة الإلزاميّة في العقود العينيّة تنبع من انتقال الشيء إلى المكلّف. أمّا القوّة الإلزاميّة

---

(42) انظر: M. Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques," *L'année sociologique*, (1923-1924), pp. 229 sq. spéc. pp. 230 sq.

(43) انظر مخطط المدوّنة التشريعيّة لجوستينيان التي يستفهم منها القانون المدني والذي يستعيد التقسيم الثلاثي الذي نقله غايوس (Gaius). كلّ قانون يفترض وجود شخص هو صاحبه الذي يمارسه ويفترض وجود شخص يمثل موضوعه الذي يتعلّق به ودعوى تمثل العقوبة وتسمح بتأمين تحقيقه. انظر: (Girard, *Manuel élémentaire de droit romain*, pp. 7 sq.).

(44) انظر: M. Villey, "Préface historique à l'étude des notations de contrat," dans: "Sur les notations du contrat," *Arch. phil. droit*, vol. 13 (1968), pp. 1 sq. et p. 7.

إنّ اسم المفعول من *contrahere* وهو *contractus* باللاّتينيّة نادراً ما يستعمل كموصوف في القانون الروماني. إنّ فعل *contrahere* يدلّ على عينيّة الالتزام قانونياً. ولكن نتيجة هذه العمليّة كانت توصف إمّا بصفة عامّة كالتزام وإمّا باسم العقد المقصود (بيع، كراء، شركة، توكيل... إلخ). انظر: W. Wołodkiewicz, "Contrahere-contractum-contractus dans le droit romain classique," dans: *Le droit romain et sa réception en Europe*, actes d'un colloque, Varsovie, éd. H. Kupiszewski et W. Wołodkiewicz, 1978, p. 295.

المتعلقة بالشرط، فتستمدّ نفوذها من الحضور الدينيّ[41]، والأمر ذاته ينطبق على اليمين. وهكذا ظلّ جوهر الأشياء أو جوهر الآلهة حاضراً في تكوين الروابط بين البشر.

وإذا كان ثمّة مبدأ في القانون الرومانيّ، فهو بالأحرى خلوّ العهد من الصبغة القانونيّة. فقاعدة "العهد المجرّد هو تصرّف عقيم"[42] لم يتمّ الاستغناء عنها البتّة، حتى في عهد جوستنيان نفسه، رغم التعديلات المطّردة التي كانت ترفق بها تلك القاعدة[43]. ويتعلّق العقد المجرّد، نظرياً، بالتخلّي الإراديّ لفائدة الغير وبالاعتماد على مجرّد الثقة، المتأصّلة بالنيّة (fides)، تلك الإلهة المحجوز التي اتّخذ رأسها شيباً والتي تفوق كوكب المشتري نفسه سنّاً (لأنّه كان يجب أن تكون موجودة حتى يسود النظامُ العالم)، والتي يقال إنّها كانت تقيم في يده اليمنى. وفي الأصل، فإنّ من يثق في عهد الغير يُقصي نفسه من حماية القانون[44].

---

(41) يُنظر الرهان على هذا الأصل الدينيّ لدى الشرّاح الذين يستعملون لفظ (الفرنسيّ) gendre للدلالة على الصهر (spendre). ينظر: Girard، تعليق فرانسين سالفة الذكر التي يجب أن يستعمل لتدول الوعود. ينظر: Girard, Droit, p. 486; P. Ourliac et J. de Malafosse, *Histoire du droit privé* (Paris: PUF 1961), no. 8, p. 31.

وبالمقابل، ينكر P. Noailles, *Du droit au droit civil* (Paris, Sirey, 1949).

ولأجل إثارة الجدل في نظريّة التي تمنح الأسبقيّة على الاستعمال الشعائري للعهد، ينظر M. Mauss, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques," *L'année sociologique* (1923-1924), p. 230.

(42) ينظر Ulpien, D., 2, 14, 7, 4، وكذلك Paul, *Sentences*, 2, 14, 1.

(43) ينظر Girard, Droit, p. 482.

(44) ينظر J. Imbert, "De la sociologie au droit: La "fides" pour un "status"," *Studi in onore di Emanuele Gianturco* (Napoli: Jovene, 1957), pp. 409 sq.

ينظر في المعنى نفسه، وبعد أعمال موسّعة في تلك المسألة، L. Gernet, "Droit et prédroit en Grèce ancienne," *L'année sociologique*, pp. 138 sq.

وإن جاز القول، أصبحت "إلهة النيّة" علمانيّة وذلك تحت تأثير "قانون الشرف" الذي واكب ظهور الاتفاقيات بين الرومان والأجانب. وقد كانت التجارة الدوليّة قبل ذلك قائمة على الثقة أو بالأحرى على خشية انقلاب الحجة على صاحبها، ولم تكن، إذاً، تعرقلها الشكليات. ولقد حصل الذين جابهم الآخرون، من لدن الحاكم الشرعي الروماني المتنقّل، على الحق في التقاضي على أساس حسن النيّة، وذلك قصد اتخاذ التدابير الزجريّة إزاء المعاملات الأكثر تداولاً من بيع وإيجار وشراكة ووكالة من لمّ. والمقصود بحسن النيّة: هنا، الثقة المبنيّة موضوعيّاً والتي يمكن لأيّ تاجر أن يمنحها إذا وجد في الوضع نفسه.

أمّا في ما يتعلّق بالعقود غير المسمّاة، فلا يمكن الاعتراف بها إطلاقاً إلاّ عن طريق إجراء يطبّقه الحاكم الشرعي، حسب الحالات، وحصراً عندما تكون عمليّة الافتراض التي وعد بها أحد الطّرفين قد نفّذت سابقاً. وهكذا، وبإيلاء العهد في تحرير العقود مكانة معيّنة، فإنّ القانون الرّوماني لم يتساءل قطّ عن المبدأ العام الذي تستمدّ منه تلك العقود صلاحيتها.

وقد تبنّى مفسّرو القرون الوسطى مقولة "العهد المجرّد تصرّف عقيم" وأقاموا عليها نظريتهم المعروفة "بكساء العقد"[49]؛ وبما أنّ العقد المجرّد يعدّ طبقاً لقاعدة أكور (Accurse)، مثل المرأة العقيم، فإنّ الأمر يتعلّق بكساء جيّد حتى يقدر على إنشاء الحقوق. "وثمّة بعض العقود دسمة وساخنة بحيث يكفي القليل لكسائها"، على غرار عقود البيع والإيجار التي كان يعتبرها القانون الروماني عقوداً بالتراضي. أمّا بالنسبة إلى العقود الأخرى، فهي بحاجة إلى أن تكتسي بثياب أخفّ من التوافق المجرّد: الشيء، الالتزام، الشرط،

(49) انظر: Ourliac et De Malafosse, *Histoire du droit privé*, no. 64, pp. 84 sq. et bibliographie, pp. 104 sq.

إجراء. وفي القرن السادس عشر، سخر لوبيل من نظرية "الكسب"، بعد ما تم إعطاء الشرعية صورتها الأشهر على الإطلاق والمتمثلة في القول المشهور: "تربط الثيران من قرونها والناس بأقوالهم"؛ ويضيف بوبيل قائلاً: "الوعد البسيط أو الاتفاق أفضل من نصوص القانون الروماني"[50]. ولكن لنبدأ أحد منعرجاً مختلفاً تماماً في ما بين فترة الشراح وبوبيل، وصار المعمول به، عكس القانون الروماني، أنه "ينشأ من العقد المجرّد حق اللجوء إلى القضاء".

ويعود الفضل في هذا التحوّل في المبدأ إلى علماء القوانين الكنسيّ في العصور الوسطى الذين ابتكروا القاعدة القائلة إنّ "الاتفاق يجب أن يراعى"[51]. وكما نعلم، فإنّ الكنيسة استمرّت في مكافحة استعمال اليمين في الصفقات لأنّها كانت تعتبر أنّ مجرّد الوعد هو ملزم أيضاً أمام الله. وفي الواقع، يجب أن تبني تصرّفات المسيحي دائماً على الحقيقة، وعلى المرء أن يكون وفياً لعهده. والذي يعد ولا يحافظ على وعده، فهو يتصرّف خلافاً للحقيقة، إذ هو يخدع

---

(50) انظر: *Institutes coutumières*, I, III, t. I. على لويزل الحديث عن الأمر في متن [illegible] شرح الربط القانوني في مدينة جوستينيان، يظهر بشكل دقيق على مطرق الكلمات مقتبسة في النص: "الأمر إذا كان بين الثيران يربط بالقرون، فإنّ الناس من بين أعمالهم يربطون بالكلمات" *"ut enim boves cornibus vinciuntur, ita homines verbis ligantur"*. راجع: *De l'obligation du droit naturel*, trad. par Spoer (Paris: Sirey, 1928), p. 228.

(51) المصدر نفسه. انظر حول هذا التحوّل: H. J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 346 sq. P. Legendre, *Les enfants du texte: Etude sur la fonction parentale des états* (Paris: Fayard, 1992), pp. 360, et comp. J. Bartman, "Pacta sunt servanda. Considérations sur l'histoire du contrat consensuel," *Rev. historique de droit*, (1961), pp. 18 sq.

قريبه ويرتكب خطيئة مميتة. وفي الحدّ الأدنى، أرسى احترام العقد الممنوح باعتباره قاعدة أخلاقية سنّة سنّ الكتب المقدّسة وعلى فقه قضاء آباء الكنيسة. وأمّا صنعته الأولى "في احترام الاتفاقيات بسود الأمن"، فتوجد في قانون أنيغونوس، الذي من خلاله كان مجمع قرطاج المسكوني الأوّل (348 م.) قد أدلى برأيه حول نتائج الاتفاق الذي أبرم ما بين أسقفين في ما يتعلّق بحدود الأبرشيتين التابعتين لكلّ منهما[52]. إنّ المسيحيّ الذي لا يفي بوعده إنّما يعرّض نفسه لعقوبات الكنيسة المتعلّقة بالكذب. وتمّ تحوّل هذه القاعدة الأخلاقية إلى إلزام قانوني إلاّ في القرن الثالث عشر. ففي سنة 1212، منح **معجم الشرح الكبير** (*Glossa Ordinaria*) للرسوم غراسيان قوة قانونية للإلزام القاضي باحترام الاتفاقات البسيطة وجاسها برفع دعوى[53]. وبعد أن اعتمد لاحقاً في القضاء البابوية لغريغوار التاسع في سنة 1230، كان لا بدّ أن يفرض هذا الحلّ في مواجهة المبدأ المضاد له والموروث عن القانون الروماني وعن الشكلانية التعاقدية المعمول بها في الفترة الإقطاعية. وفي المحصلة انتصر وتمّ تبنّيه بشكل نهائي من قبل شرّاح القانون الروماني[54] المتأخرين، وطبّق كذلك في فرنسا

---

(52) انظر: Synn. *De Observantia des conciles oecuméniques et d'une monarchie*, pp. 31 sq.

في هذا القانون، يعتبر الإخلال بالعهد خطيئة قاتلة بالطبيعة. وكان الأسقفان أنسوبيوس وبانديوس قد اتفقا على رسم الحدود لأراضيهما. وعندما اشتكى أنسوبيوس أمام المجمع (المكوّن) من إخلال بانديوس بالتزامه وبرّر بعضه على أنه بريء، أجاب رئيس المجمع: "ليست الإساءة والأفضل تشابه الكسبي" وأردف الحاضرون: "في احترام الاتفاقيات يسود الأمن" "*Pax servetur, pacta conservantur*".

(53) المصدر نفسه، ص 40 وما يتبعها: *Grégoire IX traite sur le droit de la*

(54) انظر: Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*, p. 346

في النصف الأول من القرن السادس عشر[55]. ولاحقاً، سيصوغه القانون المدني في تلك العبارة الشهيرة الواردة في البند 1134: "تقوم الاتفاقيات المبرمة بشكل شرعي مقام القانون بالنسبة إلى الأطراف المعنية"[56].

هكذا، وبسبب الاعتقاد في وجود إله واحد، يرى كلّ شيء، ولا يجوز لأحد أن يكذب بحضرته أبداً، آلت الاتفاقية البسيطة (الاتفاق المجرّد) إلى التماهي مع العقد بعبارة أخرى، ما كان لمفهوم العقد الحديث أن يتطوّر من دون الإيمان بضامن كلّي للعهد. وفضلاً عن ذلك، فإنّ هذا العهد ليس له من قيمة إلا بقدر ما يكون مطابقاً للقانون الذي يضعه هذا الضامن؛ فبالأمس، كان القانون الإلهي الذي يشترط أن تكون الاتفاقيّة متعلّقة بقضية عادلة[57]، واليوم، صار قانون الدولة الذي لا يسمح من قوّة قانونيّة إلاّ إلى الاتفاقيات "المبرمة بشكل شرعي". إنّ البعد الثاني والأهمّ لتباين أو انحلال ما كان له أن ينحزل إلى هذا المستوى المنجاتي والمجرّد، حيث يزدهر اقتصاد السوق، من دون البعد الثلاثي والعمودي للطرف الثالث الذي يرعى تحت رعايته العقود.

---

(55) انظر: Spies, *Die Fabrikationsverbote (Kartelle) im antiken Rom* (München, 1966), pp. 139 sq.

(56) أحسن هذه الصياغة انظر: المصدر نفسه، ص 358 و A. J. Arnaud, *Les origines des principes du droit civil français* (Paris: LGDJ, 1969), pp. 199 sq.

(57) من هذا الاقتضاء تنجم خاصة نظرية الثمن العادل *Berthelot: The Forerunners of the Thomist Legal Tradition*; A. Steiner, "Die Lehre im Kaufkontrakt und Vertragsrecht des Mittelalters bei der Glossatoren, Kommentatoren und Kanonisten," *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte romanistische Abteilung*, vol. 57 (1940), pp. 152-269 and R. S. Cahn, "The Roman and Frankish Roots of the Just Price of Medieval Canon," *Law Studies in Medieval and Renaissance Times*, vol. 8 (1960), p. 1

ولفهم كلّ ذلك، يكفي أن نضع أقدامنا يوماً ما في ساحة السوق في أي مدينة من العصر الوسيط، وعلى سبيل المثال في ساحة السوق في بروكسل التي تستحثّ، بشكل خاص، إخراجاً مسرحياً ناجحاً، لقوانين التبادل. نحن نعرف أنّ هذا المجموع المعماري البديع يعزف أوّلاً بحدوده المصنوعة من بنايات كرّس بعضها للعمل المنظّم (منازل الجماعات المهنيّة) والبعض الآخر للسلطة العموميّة الضامنة لأمانة المبادلات (مقر البلديّة). ويظهر هذا السعمار مباشرة أنّه لا وجود لتبادل يتمّ من دون طرف ثالث ضامن للمبادلات ومن دون تنظيم جماعي للعمال الذين ينتجون الممتلكات التي يقع تبادلها. وأن نخرج من هذا الفضاء المؤسّس، على هذا النحو، فذلك يعني أن نخرج أيضاً من فضاء السوق ومن قوانينه؛ فإذا وقفنا فوق الهضبة التي تطلّ على الساحة، في قصر العدل أو في القصر الملكي، فسنكون محكومين هناك بقوانين أخرى غير قوانين التبادل. وإلاّ فإنّ قرار العدالة أو القرار السياسي قد يباع ويشترى، أي إنّنا قد نجد أنفسنا في مدينة فاسدة حيث ينحطّ مفهوم السوق بالذات وينحوّل إلى علاقات إجراميّة وبعبارة أخرى، السّوق ليس المصدر التلقائي الذي تصدر عنه القواعد الكونيّة- وإنّما هو بناء مؤسّساتي فريد توقّف متانته على قواعده القانونيّة وعلى المجموعة المؤسّساتيّة الأوسع التي يندرج ضمنها.

لقد تغيّر هذا الإطار المؤسّساتي بالتأكيد منذ القرون الوسطى، ولكنّ السّوق استمرّ في التمركز على أسس دعائيّة. وإذا اقتضى الأمر التذكير بذلك اليوم، فلأنّ الفكر الاقتصادي المهيمن وقع في فخّ الحيل القاموسيّة التي يقوم عليها. ولإقامة نظام متبادل حرّ على مدى قرنين، وجب اعتبار العمل والأرض والعملة منتجات قابلة

للتبادل، مثلها مثل البضائع[98]. وبالتأكيد، فإن العمل والأرض والعملة ليست بمنتجات، بل هي شروط يقوم عليها النشاط الاقتصادي. وهكذا، فإنّ معاملتها كمنتوجات ترتكز على قدر ضئيل من التصورات. وهذه التصورات هي بمثابة حوادث قانونية مصطنعة؛ إذ إنّ القانون هو الذي يسمح مثلاً باعتبار العمل بضاعةً قابلةً للفصل عن شخص العامل، وذلك بتنظيم وضع قانوني للأجور يحدّ من هذه النزعة إلى المتاجرة ويحجر معاملة العامل كشيء. وأن ننسى بأن المسألة تتعلّق بالتصورات القانونية الخاصة بحد ذاتها لتقييم التي تؤسّس النظام القانوني، وأن نعامل الناس والطبيعة كبضائع فقط، عندئذ ليس أمراً مزعجاً فحسب على الصعيد الأخلاقي، وإنما يؤول لزاماً إلى حدوث كوارث بيئية و"إنسانية" هائلة؛ إذ إنّ حسن نشاط السوق يفترض وجود قواعد ومؤسسات تضمن سلامة الموارد البشرية والطبيعية والمالية.

الدولة ضامنة الاتفاقيات

مع بداية عصور التنوير، أصبحت الدولة هي ضامن المبادلات، على الأقل في الدول الغربية العلمانية. لقد تمّ الانتقال من ثقافة دينية، حيث كانت فيها الكلمة التي يقطعها المؤمن تحت رعاية القانون الإلهي، إلى ثقافة علمانية يلتزم فيها الفرد العقلاني بكلمته تحت إشراف الدولة. ولا نعني هذه "العلمانية" إطلاقاً أنه يحق للعقد أن يستغني عن الإيمان والاعتقاد في حارس العهد، هكذا روى ماكس فيبر، إثر سفره إلى الولايات المتحدة الأميركية، هذا التأمل المعذب عن رجل أعمال فقال: "لا أكترث لما يعتقده كلّ شخص.

K. Polanyi, *La grande transformation : Aux origines politiques et économiques de notre temps* [1944] (Paris : Gallimard, 1983), pp. 102 sq.

ولكن إذا علمت عن زبون أنّه لا يتردّد على كنيسته فإنّ قيمته عندي، آنئذ، لا تتجاوز خمسين سنتاً. فلم يدفع لي إذا كان لا يؤمن بشيء»[59]. وتوجد في صميم الحساب العقلاني المسموح به عقيدة لا يمكن أن يتغيّر إلاّ موضوعها. وقد كان توكفيل قبل ذلك يقول إنه يشكّ في «أنّ الإنسان بمقدوره يوماً ما أن يتحمّل في الآن ذاته استقلاليّة دينيّة تامّة وحريّة سياسيّة كاملة»؛ وأضاف «إذا كان [الإنسان] من دون إيمان، فعليه أن يخدم، وإذا كان حرّاً، فيجب أن يؤمن»[60]. إنّ هذه الملاحظة تنطبق تماماً على حريّة التعاقد التي لا يمكن تصوّرها من دون ثقة متبادلة في طرف ثالث ضامن للاتفاقيات. وهذا ما يفسّر الوجود الكلّي لصورة ذلك الطرف الثالث في بنية العقد القانونيّة.

تبرز هذه البنية أوّلا بالرجوع إلى القانون الذي ظهر ثلاث مرات على الأقل في المادة 1134 نفسها من القانون المدني[61]. فالقانون يصدر عن بنية كلّ عقد وهو يعلو على الأشخاص والأشياء والمكان والزمان. ويمثّل القانون دوماً صوت الضامن، سواء تعلّق الأمر بالجمهورية في الإرث الفرنسي، أو بالقاضي في أنظمة القانون العام.

---

(59) النص الإنجليزي: "Why Pay Me if he Doesn't Believe in Anything?" M. Weber, "Eglises" et "sectes" en Amerique du nord" [1906], trad. Jr. J.-P. Grossein, dans: *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. (Paris: Plon, 1964), p. 200.

(60) انظر: Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (Paris: Gallimard, 1992), tome II, 29, cité par L. Dumont, *Homo hierarchicus* (Paris: Gallimard, 1967), p. 29.

(61) القانون المدني (الفرنسي)، المادة 1134: «تقوم الاتفاقيات المبرمة بصفة شرعية مقام القانون بالنسبة إلى المعنيين بها، ولا يمكن الرجوع عنها إلا بالموافقة المتبادلة أو لأسباب يقرّها القانون ويجب أن تبتعد عن حسن نية».

وقد كرّس القانون الدولي هذا الاقتضاء البنيوي: فمن خلال السماح دوماً بتحديد قانون أو عدّة قوانين قابلة للتطبيق على العقد الدولي، فهو يكرّس المبدأ القائل بأنّ "العقد يحكمه القانون"[62]، إذ لا يوجد ولا يمكن أن يوجد عقد من دون قانون يؤسّس على الأقلّ شخصية أولئك الذين يتعاقدون ويمنح عهدهم القوة القانونية[63].

ويظهر ثانياً حضور الطرف الثالث الضامن من خلال الإحالة إلى العملة في نصّ الالتزامات التعاقدية. فعلاً، فالعملة لا تقبل الذوبان في التحليل الاقتصادي الموحّد[64]. فالأداء وظيفتها، كأصل مالي أو كأداة تسديد، عليها بالضرورة تكوين تجتمع من المتعاقدين الذين يؤمنون بقيمتها. ويكفي، علاوة على ذلك، أن ننظر إلى الورقة النقدية من فئة الدولار حتى نتبيّن أنّ الرمزية النقدية ما زالت تستثمر

---

(62) اتفاقية روما تاريخ 19 حزيران/ يونيو 1980 المتعلقة بالقانون الواجب على الالتزامات التعاقدية، المادة 3، الفقرة الأولى.

(63) سنحيل إداً من التحليل من المقاطع التي أوردها وهم العقد من دون قانون في مجال الحقوق الدولية الخاصة. والتدقيق في هذه المسألة بإمكان القارئ الهتدي أن يطلع على P. Mayer et V. Heuzé, *Droit international privé* 7e éd. (Paris : Montchrestien, 2001), no 700.

إنّ الفرضية الواسعة التي عمل فيها فكرة العقد من دون قانون شيئاً من التساؤل في تلك التي تتناول عموماً بروتوكول مع دولة. غير أنّ الدول ليست من صنف المتعاقدين العاديين، والاختلافات التي تربطها بشخص خاصّ من قانون العقود (انظر أدناه). وحول الملاحظات المعمقة جداً التي تجمع اليوم لمناقشة هذه الفرضية، انظر: F. Gérard, F. Ost et M. van de Kerchove, *Droit négocié, droit négocié?* (Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1998), vol. 72.

(64) ليست العملة وحدها المعنية، حتى داخل مجموعات، لأنها وسيلة يمكن التفكير فيها في الاقتصاد، وهو ما قد يمكن أن يقال عن موضوع غير اقتصادي. انظر: M. Aglietta et A. Orléan, *La monnaie souveraine* (Paris: Odile Jacob, 1998), p. 30, et Simmel, *Philosophie de l'argent*, trad. fr. (Paris: PUF, 1987), et R. J. Schaber, *La monnaie en droit privé* (Paris: LGDJ, 1992), et la bibliographie citée

العقيدة الدينية. وإنّ ما يرصّ صفوف هذه المجموعة من المؤمنين ليس منوطاً بالإدارة الفردية لدى كلّ واحد من أعضائها. وعلى الرغم من الأوهام المعاصرة عن عملة ذات مرجعيّة ذاتية، فإنّه لا توجد ولا يمكن أن توجد عملةٌ من دون طرف ثالث ضامن لقيمتها[65]. وإلى حدود السنوات الأخيرة في أوروبا، بل وإلى أيّامنا هذه في معظم الدول أخرى، فإنّ هذا الطرف الثالث تجسّده الدولة، التي تمثّل، من خلال بنكها المركزي، الحارس النهائي لتوعيّة العلاقات النقدية.

إنّ الدول الحديثة باحتكار صياغة القانون وسك النقود، نجحت في إنقاذ أهمّ ما في البناء الفروسطي. وتحت رعاية الدول، استمرّت الديناميكيّة التاريخيّة، التي أوجدتها فكرة الضامن الشمولي خلال القرون الوسطى، في ممارسة تأثيراتها. وعندما جمعت الدولة بين أيديها أهم صفات هذا الضامن، سمحت بأن يمتدّ ويحسّن تجريد الرابط التعاقدي، وهو تجريد لا يمكن من دونه وضع الرابط الاجتماعي تحت رعاية حساب المصالح العقلاني. وهكذا، حلّت محلّ صيغتي "البند الأوّل" و"البند الثاني"، المعروفتين في القانون الروماني، الرموز الرياضيّة المعتمدة في المعادلات الاقتصاديّة. واستجابة لحاجة هذا الحساب، ينبغي التعامل مع الأشخاص كجزيئات متعاقدة ومعتبرة تجريدياً فقط (مفهوم الشخص مستقلاً عن العوارض الفيزيائيّة) ومتساوية رسمياً (ديناميكيّة مبدأ المساواة)، بل كتصورات خالصة (شخصيات معنويّة) تسند له الوجود القانوني نفسه الذي تمنحه للبشر. ويجب معاملة المال والخدمات، المختلفة جميعها حسب طرق استعمالها، كسلع متشابهة كلّها من جهة قيمتها

(65) انظر: A. Orléan, "La monnaie autoréférentielle. Réflexions sur les évaluations monétaires contemporaines," dans: Aglietta et Orléan, 1984, pp. 359 sq.

النقدية وحرّة أيضاً في عمليات التبادل (هذا ما يفسّر ظهور ديناميكية التراثية بخصوص الاسم والأعمال... إلخ، التي تفرغ الأشياء من "روح الأشياء").

لا يعدّ الزمن معطى متجانساً وقابلاً للقياس الكمي[66]، أو زمناً توقيتياً خاصاً بتقدير الالتزامات، إلاّ إذا محاه التقدّم التقني. وفي النهاية، يجب أن يكون المكان مكاناً متواصلاً وخالياً من أيّ عائق يحول دون التنقل الحر للبضائع والعمّال ورؤوس الأموال[67]. عندئذ، يمكن أن نفكّر في العقد كعلاقة مجرّدة ومستقلة عن تنوّع الأشخاص والأشياء، يمنح المصالح قوّة قانونيّة. لكن هذا لا يمكن أن يحصل إلاّ إذا ضمنت سريانه دولة معيّنة تمثّل أيضاً ضامناً للتعريف النوعي للأشخاص (الأحوال المدنيّة والمهنيّة) والأشياء (وتستطيع أن تمنع التجارة أو أن تحدّ منها) والزمن (الذي تنظمه) والمكان (الذي تقسمه إلى مناطق).

وباعتبار يرتبط بالدول، فإنه يواجه التبادل القائم على الحساب، دائماً ثلاثة أنواع من العقبات. تتمثل الأولى في مقاومة بعض الأشياء تحويلها إلى سلع؛ فمن جهة، نجد أنّ بعض هذه الأشياء تحتفظ ببصمة الشخص الذي صنعها. فالفكر يتعلّق ببعض الأعمال، وكما أشار إلى ذلك موس[68]، أحيا قانون الملكية الفكرية

---

(66) انظر العبارة الشهيرة التي قالها بنجامين فرانكلين: "الوقت من مال Le temps, c'est de l'argent" وتعليق ماكس فيبر الذي لا يقل صيته شيوعاً في Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr. (Paris: Plon, 1964), pp. 46-84.

(67) انظر حول هذه المظاهر المختلفة: Capitant, *La relativité du contrat*.

(68) النصّ: M. Mauss, "Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques," *L'année sociologique* (1923-1924), p. 260.

المقولة التي مفادها أن بعضاً من شخصية الصنع تظل مرتبطة بالشيء الذي صنعه[69]. ومن جهة أخرى، نجد أشياء لا يمكن أن ننسبها إلى شخص معين، وهي لا تتلاءم مع حالتي التملّك والتداول؛ من ذلك مثلاً الثروات الطبيعية أو الثقافية التي يجب أن يخرج كلياً أو جزئياً عن نطاق التجارة (كالحماية المحيط، والتراث الجيني، والاستنساخ البشري[70]... إلخ).

وأما العقبة الثانية، فتتمثل في أن المتاجرة بالموارد البشرية المتأصل في فكرة عقد العمل وتأسيس سوق الشغل تناقض فكرة فصل الأشخاص والأشياء التي يقوم عليها نظام السوق. ومن هنا في هذا المجال، كان ابتكار مفاهيم، كتلك المتعلّقة بالتشغيل، أو التضامن، التي تهجر العقد وتعطي روحاً جديدة لأشكال ما قبل التعاقدية في الترابط الاجتماعي، وهي أشكال لم تكن تعرف هذا التمييز. وقد استثمر القانون الألماني من المفاهيم، التي لطالما تشبّث بدقتها، نظاماً قانونياً ثلاثي التقسيم يفسح المجال، إلى جانب القانون العام والقانون الخاص، لقانون اجتماعي يمزج بين التقنيات الاتفاقية والتقنيات التنظيمية.

وعلى العكس من ذلك، فطالما وجد رجال القانون الفرنسيون

---

(69) الخواتم المصنوعة التي يحتفظ الصانعون في بعض الأحيان بنماذج منها هي نوع من الذكرى المتخذة التي يحتفظ الفكر الشهير الذي يسبب أذاه ذلك غير الشرعي (بل والشرعي ...).

(70) حسبنا من الامتلاك الخاص بقول عادة إنها إرث الإنسانية المشترك، هكذا نراهن على ترويج منهج الإرث الذي حافظ على مرتبة خاصة في الوقت ذاته على الدلالات في مضمون أخص وحل أسوء في مضمون عمومي انظر: A. Sériaux, "Patrimoine naturel et culturel : réflexions sur le verbe avoir", *Rev. trim. de dr. civ.* (1994), pp. 801-815, et F. Ost, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit* (Paris: La Découverte, 1995), pp. 186 sq.

الذين يجلّون التقسيم الثنائي، عناة في فهم أهميّة هذه الأصناف الهجينة ودمجها في إطار مفاهيمها القانونيّة الأساسيّة.

وتتمثّل العقبة الثالثة في أنّ علمنة وظيفة ضامن المواثيق عرقلت عالمية العقد. وفي علاقتنا بالله، فقدنا أوّلاً وحدة الفضاء المعياري حيث تتحدّر العقود. لقد انزاح الضامن الكوني تاركاً مكانه لضامنين محليين. ومهما كانت تطلعات الدول إلى الكونيّة (وهي شديدة لا سيما لدى الفرنسيين)[71]، فإنّها لا تضمن الاتفاقيات إلاّ داخل حدود ترابها الوطني الضيق. وإنّه بفضل تجزئة الفضاء المعياري استطاع أن يزدهر القانون الدولي الخاص وتقنياته في حسم تنازع القوانين واختصاصات المحاكم. وبالتأكيد، بذلت في هذا الصدد جهود لمنح العقود الدوليّة قواعد جوهريّة عالميّة. ولكنّ بلوغ ذلك يتوقّف على تناول كل حالة على انفراد، أي إنّه يشترط الرجوع إلى التقنية القديمة وهي العقود المسمّاة (بدءاً بالبيع مثلما جرى به العمل في روما) ومن ثمّ، خسارة وحدة الإدراك على المستوى الدولي، وهي الوحدة التي اكتسبها بعناء مفكّرو القرون الوسطى. كما إنّ لعلمنة المرجعيّة عائقاً ثانياً. إذ قليلاً ما كان يتمّ التعاقد مع الله[72]، بينما كانت الدّول في الآن ذاته ضامنة ومتعاقدة. غير أنّها لم تكن بهذه الصّفة كغيرها من

---

(71) إنّ هتاف جنود قتلى "يحيا الوطن" لم يكن المقصود به الأمة الفرنسية، ولكن الأمة كمبدأ عملي لتنظيم المجتمعات على أساس المصالح المشتركة انظر: E. Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, trad. fr. (Paris: Gallimard, 1992), p. 32.

ولكن اليوم أيضاً عندما تطلق الدولة صفة "العالمية" للضمان الاجتماعي الذي أنشأته (انظر في نهاية انطلاق الضمان الصحي العالمي). وتقتصر هذه العالمية على من يملكون الجنسية وعلى الحاصلين على بطاقة إقامة.

(72) تبرم معه أيضاً حالفات أصلها تعاقدي وليس من الصائب تشبيهها بالاتفاقيات (انظر أعلاه).

المتعاقدين، أي أشخاصاً مسرفين لا يخضعون لمبدأ المساواة ويخرجون قانون العقود. ويزداد هذا الإحراج كلما يتمّ اعتماد التعاقدية في أساليب الحكم، وهنا أيضاً نرى أصنافاً هجينة تتكاثر، ولها طبيعة قانونية مترددة، ووراء مظهرها التعاقدي البرّاق تظلّ عصيّة على عالميّة مبادئ قانون العقود.

وقد أبرزت بعض التيارات المعارضة للنظرية الاقتصادية أوجه القصور في التصوّر العالمي والمجرّد للتبادل. فنظراً إلى استناد الاقتصاد الموحّد إلى التجريد الخالص للفاعل العقلاني الذي يدفع إلى الحدّ الأقصى مرايا الحساب، بقي (وفي ركبه تيار "القانون والاقتصاد")، إن أمكننا القول، في مستوى جهود التجريد المتعلّقة بالنظرية العامّة للعقود. غير أنّ صحّة هذا النوع من التحليل عرضة اليوم للجدل. فبعد اكتشاف اقتصاد الاتفاقيات مجدّداً مكانه الاعتقاد والثقافات والعمل والمنتجات المحسوسة في معقوليّة حياة البشر المادية، جعل هذا الاقتصاد مركز[73] التحليل الاقتصادي الطريقة التي يتّفق عليها الأشخاص الماديون قصد التصرّف[74]. ومن جانبه، بيّن اقتصاد الانتظام أهميّة المؤسسات ودورها في فهم الظواهر الاقتصادية[75]. ورغم أنّ تظلّ هذه الأعمال غير منفتحة على مسألة

---

(73) انظر: A. Orléan, *Analyse économique des conventions* (Paris: PUF, 1994), et Les contributions réunies dans: "L'économie des conventions," *Revue économique*, vol. 40, no. 2 (numéro spécial) (mars 1989).

(74) إنّ رجل التحليل الاقتصادي الموحّد لا يعمل، إنّه يتصرّف، ولكن في الواقع "الرجال الفعليون لا يتصرّفون وإنّما يعملون وفق فكرة في ذهنهم حتى وإن كانت تتمثّل في التطابق مع الاستعمال الشائع"، انظر: Dumont, *Homo hierarchicus*, p. 19.

أنّ تعبد الاعتبار للفعل هو خصوصاً إعادة اعتبار إمكانية تقول بأنّ أهداف الأعمال تستطيع أن تتحقق خلال العمل، مما يكسر تجريد الإنسان الذي يعرف دائماً ومسبقاً ما يريد.

(75) انظر: R. Boyer et Y. Saillard, *La théorie de la régulation: État des savoirs* (Paris: La Découverte, 1995).

الغير الضامن[70]، فإنها خصبة جداً ومثيرة في التحليل القانوني؛ ولكنها تكشف أيضاً بجلاء شديد، تطوّر الأفكار المعاصرة عن التبادل. وتتيح عودة المحسوس الذي يؤثّر على جميع مقاييس العقد.

وهكذا نشأت قوانين توصف بالخاصة (مثل قانون الشغل وقانون الضمان الاجتماعي وقانون البيئة وقانون الاستهلاك وقانون الخدمات العامة... إلخ)، وذلك لتمنح وضعاً قانونياً لكلّ ما يتجاوز أفق حساب المصلحة الفردية. وقد أخضعت جوانب كاملة من قانون العقود لاحترام قواعد النظام العام، التي تطبّق على أصناف خاصة من الأموال أو الأشخاص.

وتمثل هذه القوانين الخاصة كثيرة ركائز لقانون مشترك يتعلّق بالعقد تتراجع قدرته على إبراز تعقّد ظاهرة التعاقدية. وتفقد هذه الركائز شيئاً من فاعليتها مع ديناميكية التبادل الحرّ وفتح الحدود لتنقل رؤوس الأموال والممتلكات والخدمات، ممّا يضطرّ الدول إلى تقليصها أو جعلها "مرنة".

إحياء النزعة الإقطاعية في الرابط التعاقدي

بعد أن كانت الدولة في الماضي الضامن الوحيد للمبادلات، أصبحت تمثّل اليوم، على الساحة الدولية، العائق أمام هذه

---

(70) يتناول اقتصاد الاتفاقيات مسألة المؤسسات في آخر أعماله، ولكن لتقليصها إلى صفة منتج الاتفاقيات، انظر: R. Salais, F. Chatel et D. Rivaud Danset, *Institutions et conventions. La réflexivité de l'action économique* (Paris: EHESS, 1998).

ولم ينجح الاقتصاد المنتظم كثيراً في التخلص من مفهوم أدواتي للقانون، وعثر كشكل من أشكال "الانتظام". إنّ قضية تأسيس الذات تظلّ غائبة في كل هذه الأعمال. ولكن يمكن أن نعيب على الاقتصاديين غفلتهم عن الرهانات المؤسسية التي يجهلها اليوم التحليل القانوني الموحّد.

المبادلات. وعدت تنازعها في دور القاصر مؤسسات جديدة، نظراً إلى أنّ الأمر يتعلّق بسنّ قوانين المبادلات أو بالمحافظة على العملة. وتمكّنت المؤسسات الدولية، التي يؤمن لها معتقد اقتصادي هويتها ومهمتها (المنظمة الدولية للتجارة، منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية، البنك الدولي، البنك الأوروبي، صندوق النقد الدولي، لجنة بروكسل)، من الحصول على جوهر النفوذ المادي (منح القروض) والروحي (نشر الإيمان في فضائل المبادل الحرّ). وتحت رعاية هذه الهيئات، نفوذت حرية التعاقد عبر الحدود على احترام القوانين الوطنية. وإنّ الدول لمدعوّة إلى تفويض كلّ تلك القوانين التي تنظّمها الأصناف من النصّ "المحلّي" (خدمات عامة، تعاونيات، مساعدات عامة) بشكل عائق أمام التبادل الحرّ للمنتجات والخدمات ورؤوس الأموال. وفي المقابل، ليس للمنظمات المتعهّدة بالجانب "الاجتماعي" (منظمة العمل الدولية، اليونسكو، منظمة الصحة العالمية... إلخ) أن توزع لا المال ولا تطلق التعويضات، وهي لا تملك تراجع طموحاتها الآخذة في التدنّي. بالأمس، كان الأمر يتعلّق بجعل كلّ الناس يستفيدون بالرفاهية الغربية؛ واليوم، هناك انطواء على المطالب الدنيا التي كانت في ما مضى مطالب المحسنين الاجتماعيين الأوائل، خلال القرن التاسع عشر، والمتمثلة في عزل الأمية ومنع العمل الشاق والحدّ من تشغيل الأطفال[٢٢]...

وتبرز نزعة العقد إلى تخطّي الأطر التي كانت تحبسها الدولة وفيها من خلال تراجع كل ما يمكن أن يعيق، في تعريف الأشخاص والأشياء أو الزمن، أحكام التفاوض الحرّ بشأنها. وهكذا أعيد النظر

(٢٢) انظر: La Déclaration de l'OIT relative aux principes et droits fondamentaux au travail (1998).

في المنظومات القانونية التي كانت تضم، بإشراف الدولة، أبعاد النشاط "الاقتصادية" و"الاجتماعية". وبذلك خلق الخلل في قانون الشغل، من جهة، وتحطيم الحقوق الاجتماعية الدنيا، من جهة أخرى، يبدوان كوجهين لعملة واحدة يظهر فيها الشغل كشيء مخلّص من الشخص، شيء قابل للشراء والبيع بحرية، ولا يظهر الشخص فيه إلا عند "الضرورات" الملحة، حتى لا تفوق المجموعة على تجاهله. ويبرز المسار ذاته أكثر جلاء في سياسات المنظمات المالية الدولية (البنك الدولي، صندوق النقد الدولي): إذ إنها تشجع، من ناحية وباسم حرية المنافسة تحطيم أنظمة التضامن، وتموّل من ناحية أخرى، باسم "السمة البشرية"، مخطّطات لمقاومة الفقر. وهكذا لا يفلت شيء مجال الأشياء التي يمكن التعاقد بشأنها. أمّا حق المؤلف الأخلاقي، فهو في تراجع ضمن الاتفاقيات الدولية الأخيرة المتعلقة بالملكية الفكرية. وأمّا قانون براءات الاختراع، فقد صار يشمل أجساماً حيّة. وسُلّم جسم الإنسان قطعاً إلى قانون العقود[78]. وباسم مواطنة حدّدت لا بالإحالة إلى الدولة وإنّما بالرجوع إلى حقوق المستهلك في السوق، يسط قانون العقود سلطته على الممتلكات والمرافق العامّة كلما تقدّمت الخصخصة[79].

أخيراً، مع الثورة المعلوماتية، صار الوقت وحدة حسابية خالصة وعلامة حسابية لحواسيب مبرمجة كي تحقق أفضل

---

(78) انظر: B. Edelman, *La personne en danger* (Paris: PUF, 1999), pp. 277 sq., "L'homme dépossédé. Entre la science et le profit," dans M. Fabre-Magnan et P. Moullier, *La génétique, science humaine*, coll. Débats (Paris: éd. Bélin, 2004), pp. 215 sq. et J.-R. Biner, *Droit et progrès scientifique. Science du droit, valeurs et bio-médecine* (Paris: PUF, 2002).

(79) انظر: M. Freedland and S. Sciarra, eds., *Public Services and Citizenship in European law* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

المعاملات المالية حسب تطور الأسواق. في كلّ حين، وحيثما كانت، صار بإمكان الأطراف أن تتعاقد في "الوقت الفعلي" أي في "لحظة الرشد" التي كانت قد تصوّرتها النظرية القانونية قبل أن يجتذبها التطوّر التقني[80]. وتهدف إزالة القيود المفروضة على زمن المبادلات (مراجعة عطلة يوم الأحد أو منع العمل الليلي) إلى إلغاء كلّ بعد نوعي في الزمن لترك المجال خالصاً لزمن متجانس ومتواصل لا يعيق في شيء النشاط التعاقدي ويسمح لكلّ إنسان أن يكون في كلّ وقت منتجاً أو مستهلكاً.

إنّ عملية إضعاف الدولة لا يمكن إلاّ أن يصاحبها تعزيز صورة الغير الحارس للمواثيق، وهذا ما يفسّر بالخصوص انتشار السلطات المستقلة المكلّفة بالشرطة التعاقدية داخل مجموعة إقليمية (اللجنة الأوروبية) أو في مجال نشاط معيّن (الطاقة، البورصة، النقل، الاتصالات، الأمن الغذائي، المستشفيات، الأدوية... إلخ)[81]. وبعيداً عن وجهات نظر نظام قانوني عالمي موحّد ناجم عن احترام حقوق الإنسان والسوق مجسمين، وبعيداً عن أحلام "العولمة" أو كوابيسها، نلمح وفرة المرجعيات الملموسة والمحدّدة جغرافياً. هكذا، وتحت غطاء التعاقدية، ندرك دلالة ما سمّاه بيار لوجاندر إعادة إدراج الرابط الاجتماعي في النظام الإقطاعي[82]. إنّ ديناميكية العقلنة بواسطة الحساب تهزّ الدول ذاتها، لأنّها لم تعد تقنع بخاصيتها المحلية والمحسوسة ولا باختلافها العميق. غير أنّ تحرّر العقد من الوصاية العمومية يغيّر هيئته تغييراً عميقاً. وفعلاً، عندما

(80) انظر F. Ost, *Le temps du droit* (Paris, O. Jacob, 1999).

(81) انظر بداية الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(82) انظر P. Legendre, "Remarques sur la refféodalisation de la France," dans *Leçons offertes à Georges Dupuy* (Paris, LGDJ, 1997), pp. 201 sq.

تتعهد الدولة فقط بمظاهر الحياة الإنسانية التي لا تحصى، يمكن تصوّر العقد كأداة حساب عقلاني وكعلاقة مجرّدة ومستقلّة بين الأشخاص الذين يتعاقدون والأشياء التي يشملها تلك العلاقة. وهكذا يرتبط القانون بالعقد ارتباطاً وثيقاً، وفي عالم يتعقّد ويتدوّل، مستغيراً، لزاماً، توزيع الأدوار بين القانون والعقد.

فمن ناحية، نلاحظ أنّ الطلب على القانون وعلى الدولة استمرّ في الازدياد لمواجهة كلّ ما يخرج عن منطق الحساب الخالص؛ فمثلاً، أصبح هناك لجوء إلى القدرة العمومية للاحتراس من المخاطر التي لا تحصى والناجمة عن "النمو" الاقتصادي والتقني، والتي تتجاوز النطاق الإحصائي في عقد التأمين. هاهنا يكمن المعنى في بروز مبدأ الاحتراس[83]؛ ولكن القدرة العمومية لا يمكنها أن تواجه هذا الطلب إلاّ إذا أسّست بدورها شرعية القانون على علم الخبراء، الذي غالباً ما يتجلّى مؤسسياً في شكل سلطات مستقلّة، وطنيّة أو دوليّة.

ومن ناحية أخرى، أحيلت، حديثاً، المسائل التي تكفّل بها القانون إلى العقد وإلى التفاوض. لقد صارت تُفرغ القوانين من قواعدها الجوهرية لفائدة قواعد التفاوض. هذا التيار – المعروف بتيار الإجرائية[84] – ينقل إلى المجال التعاقدي المسائل المحسوسة

---

(83) انظر: P. Kourilsky et G. Viney, *Le principe de précaution*, rapport au premier ministre (Paris: O. Jacob, La Documentation Française, 2000); K. Fouche, *Principe de précaution et risque sanitaire* (Paris: L'Harmattan, 2002), et J.-P. Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain* (Paris: Seuil, 2002).

(84) انظر: M. Mekki, *L'intérêt général et le contrat: Contribution à une étude de la hiérarchie des intérêts en droit privé* (Paris: LGDJ, 2004), préface de J. Ghestin.

والنوعية التي كانت تسوّيها الدولة فيما سبق. وتؤدي هذه التعاقدية إلى تنويع في النظام القانوني المتعلق بالعقد، حسب موضوعه، أي إننا سنشهد تكاثر "العقود الخاصة" التي ستعيدنا إلى تقنية "العقود المسمّاة" في القانون الروماني. إن هذا التيار سيضاعف فرضيات نزاعات المصالح، ومن ثم الحاجة إلى أخلاقيات تعاقدية قائمة على اعتبار الأشخاص الماديين[185]. إنه يفرض ربط الصلة بالتقدير النوعي للزمن، لأنه يرجّح قوّة الرابط الفريد واستمراره على النظام الآلي للالتزامات المجردة. وأخيراً، لا يقرر ضعف صورة الدولة فقط آثاره نحو الأعلى، عبر توحيد الفضاء المعياري على الصعيد العالمي، وإنما أيضاً نحو الأسفل بإعادة تنظيمه إقليمياً. وإزاء العقد التجاري الآخذ في الدولية، يجب أن نحدّد، إذاً، موقع عقد إدماج صاحب الدخل الأدنى الذي يتعلّق موضوعه، بل وترتبط آثاره دوماً، بتجديد انضمام الأشخاص الإقليمي، أو أيضاً بإرجاع المنظومة التعاقدية التي رافقت حركة اللامركزية وسياسة تنظيم المناطق والسياسية الفلاحية أو سياسة التشغيل. غير أنه يتعذّر بعد ذلك تصوّر العقد كعلاقة مجرّدة ومستقلّة عن هوية المتعاقدين وعن الطبيعة الفريدة للممتلكات والخدمات. إن لم نقل عن الأشخاص المشمولين به.

إن العقد، بصيغته القانونية، يلزم أشخاصاً متساوين كانوا قد تعهّدوا إرادياً بالتزامات متبادلة عموماً. وما يعوز تحوّلات العقد الجديدة هو أحد هذه السمات المؤسّسة لفعل التعاقد، والتي تشترك فقط في كونها اتفاقات مولّدة للالتزامات. وقد ألغي العمل بمبدأ الأثر النسبي للاتفاقيات مع تطوّر نوع الاتفاق الذي، وعلى منوال أنموذج

---

4. Labrusse-Riou, "De quelques apports du droit des contrats au droit des personnes," dans *Le contrat au début du XXIe siècle. Études offertes à J. Ghestin* (Paris: LGDJ, 2001), pp. 499 sq.

الاتفاقية الجماعية، لا يربط بين الأشخاص المتعاقدين فحسب، وإنما يلزم أيضاً الجماعات التي يتولّون تمثيلها. وهكذا يهجّن العقد، من حيث فحواه التنظيمية، ومنح آثاره لتشمل مجموعات تضم عدداً غير محدّد ومتغيّر من الأشخاص. وقد يصبح أيضاً مبدأ المساواة عرضة للتراجع، لا سيما في إطار سياسات لامركزية المنظمات (العامة أو الخاصة)، وذلك عندما يكون موضوع العقد تراتب مصالح الأطراف أو أولئك الذين يمثلونهم أو إرساء سلطة رقابة بعضهم على البعض الآخر أو إطلاق مقتضيات المصلحة الجماعية غير القابلة للتفاوض من حيث مبدؤها، من عقد الإدماج إلى عقود التخطيط، ومن اتفاقيات الفسخ الاجتماعي إلى عقود تشغيل العمّال. تكثر الأمثلة المتعلقة بمثل هذه الأنماط التعاقدية، سواء أكان ذلك في القانون العام أو القانون الاجتماعي أو القانون الدولي أو قانون الأعمال التجارية. أخيراً، لم تسلم حرية التعاقد أيضاً من التعرّض إلى الخروق، وذلك كلّما كان القانون هو الذي يفرض المنحى التعاقدي. وفي هذا الشأن، تعفي كثرة الالتزامات في مجال التأمين فكرة عن ديناميكية الالتزامات القانونية في التعاقد والتي ضخمها تيار إزالة الترتيب وخصخصة الخدمات العامة؛ فالمستعمل يتصرّف كمتعاقد ملزم، ويرى نفسه مثقلاً بمسؤوليات جديدة بدءاً من اختيار شريكه في التعاقد.

وإذا نظرنا إلى مجمل هذه التحوّلات المختلفة يبرز عندئذٍ صنف جديد من العقود. وليس هدفها الأوّل مبادل منافع محدّدة ولا إقامة تحالف بين نظراء، وإنما إضفاء الشرعية على ممارسة سلطة معيّنة. وتؤدّي ديناميكية مبدأ المساواة، التي يقوم عليها الغرب منذ قرنين، إلى إبدال ممارسة السلطة الأحادية الجانب في العقد قدر المستطاع، أي السلطة لثنائيه الجانب، وإبدال السلطة الخاضعة بالمستفتَى. ولكن يعزو مواطن الخضوع، بتطبيع القانون بها ويصبح

أداة إخضاع للأشخاص. وباستناده إلى مبدأ المساواة، فإنّه يسيطر على موقع ممارسة السلطة؛ ولكن لا يتسنّى له هذا الأمر، كما وضّح ذلك جلياً لويس ديمون، إلاّ باحتواء نقيضه: والمقصود هو تنظيم هرمية للأشخاص وللمصالح. وإلى نطاق المبادلات والمعاهدات، أصبح قانون العقود، إذاً، يضيف، الولاء الذي يلج بموجبه أحدُ الأطراف مجال ممارسة السلطة لدى طرف آخر. ويوجد صنفان من العقود يتداخلان في الغالب عملياً ويجسّدان صورة الولاء: وهما عقود التبعية والعقود الموجّهة.

وتتميز عقود التبعية في أنّها تُخضع نشاط شخص معيّن لمصالح شخص آخر[86]. وفي هذا الصدد، يظلّ عقد الشغل هو الأنموذج؛ غير أنّ الصيغة التي استحدثت فيه – أي التبعية الإرادية – آخذة في الاضمحلال، لأنّ التبعية لم تعد تكفي لتلبية حاجات المؤسّسات التي تفضّل الشكل الشبكي[87] على الأنموذج الهرمي. وبما أنّ الشبكة تعود إلى النظام الإقطاعي (وكيف لا نستحضر هنا العلاقة بين السيّد والتابع؟) فإنّها لا تقوم إلا بإطاعة الأوامر فحسب. إنّ عليها أن تُخضع أشخاصاً من دون حرمانهم من الحرية ومن المسؤولية اللتين تمثّلان جوهر قيمتهم. كما نشهد في هذا السياق ازدهار نماذج هجينة تنظّم انضواء أفرادها تحت مصالح الغير. وهذه النماذج الهجينة

---

(86) انظر G. Virassamy, *Les contrats de dépendance* (Paris: LDGJ, 1986).

(87) حول التحليل القانوني الخاص بالشبكات، انظر المقال التأسيسي لصاحبه: G. Teubner, "The Many-Headed Hydra: Networks as Higher-Order Collective Actors," in: J. McCahery, S. Picciotto and C. Scott, *Corporate Control and Accountability* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 41 sq., and Ost et Kerchove, *De la pyramide au réseau?*.

في فرنسا، يبدو أنّ هذا التحليل لا يزال محصوراً في قطاع التوزيع. انظر: (L. Amiel-Cosme, *Les réseaux de distribution* (Paris: LGDJ, 1995)).

متأصلة بقوة في الحياة الاقتصادية (التوزيع، تشغيل العمال، الإدماج الفلاحي... إلخ). وهي تتحكم في ثقافة التسيير العمومي أو الخاص. وبالجمع بين الحرية والعبودية وبين المساواة والهرمية، فإنها تسلك مسلكاً معاكساً لقانون العمل[88] ولقانون المسؤولية[89] وتفتح المجال لتطبيق صيغ غير مسبوقة من السلطة على الناس[90].

وتتمثل خاصية العقود الموجهة في أنها لا تهدف إلى التوفيق بين مصالح الأطراف المتعاقدة وبين العقد فحسب، وإنما تنزع أيضاً إلى تحقيق مصلحة جماعية. وكان جوسران أول من أشار إلى ظهور العقد الموجه، وذلك خلال الثلاثينيات من القرن العشرين، إذ كان يتخوف من سيطرة النظام العام المتنامية على حياة بعض العقود (كعقدي الإيجار والنقل)[91]. ولكن الأمر لم يكن يتعلق إلاّ بالجيل الأول ممن صنعوا الطفرات. فقد كانت هذه العقود لا تزال منضوية تحت مفهوم هرمي عن الاقتصاد الموجه يروم إخضاعها لقواعد المصلحة العامة التي حددتها الدولة[92]. وخلافاً لذلك، فإن منتجات

---

(88) أ. سوبيو، A. Supiot, *Au-delà de l'emploi: Transformations du travail et devenir du droit du travail en Europe*, rapport pour la commission européenne (Paris: Flammarion, 1999), spec. pp. 25 sq.

(89) انظر: C. Del Cont, *Propriété économique, dépendance et responsabilité* (Paris: L'harmattan, 1997).

(90) انظر أدناه الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(91) انظر: L. Josserand, "Le contrat dirigé," *Rev. Hebdo. Dalloz*, (1933), no. 32, chr. p. 89.

(92) انظر: A. Ronast, "Le contrat dirigé," *Mélanges juridiques dédiés au prof. Shirimma* (Tokyo: Maison Franco-Japonaise, Assoc. fr. des juristes de langue française, 1940), pp. 317-327 et R. Morel, "Le contrat imprévu," dans *Le droit français au milieu du XXe siècle, études offertes à Georges Ripet* (Paris: LGDJ, 1960), t. II, p. 116.

التكنولوجيا التعاقدية، الأكثر حداثة، تقوّض هذه العقود الموجّهة ليس فقط التعهّد بتعبئة مقتضيات المصلحة الجماعية، وإنما أيضاً المساهمة في تحديدها. كما إن تقنية هذه العقود الموجّهة لم تعد حكراً على الدولة؛ فقد طالت المجال الخاص في شكل اتفاقات إطارية تضبط قواعد ذات مصلحة جماعية يجب أن تخضع لها العقود التي في مجال تطبيقها. فعقود التخطيط والاتفاقات الطبية والاتفاقيات الشريعية المدرجة في القانون الاجتماعي للاتحاد الأوروبي هي كلّها مظاهر من التوجيهية التعاقدية الجديدة التي تشرك عدداً كبيراً من الأشخاص، عموميين أو خواص، في ممارسة السلطة. ونبت تعاقدنة العمل العمومي[93] إلاّ المظهر الأكثر بروزاً لإيجار السلطة، الذي يبدو أنه أحدث وجرّب أوّلاً داخل المؤسسات الخاصة.

وتتمثّل السمة المشتركة بين جميع هذه الأصناف من العقود في إدراجها الأشخاص (أكانوا ذوات قضائية أو معنوية، أكانوا من الخواص أو من العموم) في فضاء ممارسة سلطة الآخر من دون المساس بمبادئ الحرية والمساواة، على الأقل بصورة شكلية.

ويقترن تطوّر هذا النوع من علاقات الولاء بمخالفة تسيرنا بين العام والخاص، وبتجزئة صورة ضامن المواثيق (خصوصاً تكاثر السلطات المستقلّة). وهكذا، علينا أن نتخلص من أوهام "التعاقد

---

(93) انظر: Conseil d'Etat, Rapport public, *L'intérêt général*, no 50, La documentation française (Paris: Etudes et Documents du Conseil d'Etat, 1999), pp. 313 sq.; J. Caillosse, "Sur la progression en cours des techniques contractuelles d'administration," dans: L. Cadet, *Le droit contemporain des contrats* (Paris: Economica, 1987), pp. 89 sq.; A. Garbar, "Les conventions d'objectifs et de gestion: nouvel avatar du "contractualisme," *Droit social* (1997), p. 516; V. Fortin, *La contractualisation dans le secteur public des pays industrialisés depuis 1980* (Paris: L'Harmattan, 1999), et Association Capitant, *La relativité du contrat*

الشامل" من دون أن نعني "تعاقدية المجتمع" البتة انتصار العقد على القانون، فإنها تمثل، بالأحرى، دليلاً على تهجين القانون والعقد وعلى تنشيط الأساليب الإقطاعية في نسج الرابط الاجتماعي. وفي هذا السياق، فإنّ العقد يجدّد الصلة بما صنع قوته في تاريخ الغرب القانوني، والمقصود بذلك قدرته على تشبيك كل السلطات. وبعد أن لاحظ مارك بلوخ مدى ما يدين به للنظام الإقطاعي تصوّرنا عن العقد، كان يرى فيه الفرق الكبير الذي يميّزه من الإقطاع الياباني؛ وقد خلص إلى القول عن المجتمع الإقطاعي في كتابه الرئيسي: "تكمن خصوصية نظامنا الإقطاعي في تركيزه على فكرة الاتفاق القادر على تشبيك السلطات. ومن ثمّ، ورغم قسوة هذا النظام على الضعفاء، فقد أورث حضاراتنا في الحقيقة شيئاً نودّ أن نعيشه إلى الآن"[94]. حري بنا، إذاً، أن نسجّل عودة هذه النزعة إلى الإقطاعية، وأن نجتهد في السيطرة عليها عوضاً عن أن نفسح المجال لأوهام "التعاقد الشامل".

ولم يكن في الحقيقة تحديد الدولة والقانون والعملة سوى لحظة من التاريخ؛ وهذه الرموز المرجعية الثلاثة عرضة لأن نستقل بذاتها. وحسبنا مثالاً الدولار، حتى نتبيّن أنّ بعض الدول لا تزال تعتبر الله ضامن قيمة عملتها. وهناك دول أخرى، على العكس، قد تتخلّى عن سيادتها النقدية، إمّا بقصد الاعتماد على أقوى واقعياً أو قانونياً (التبني النقدي للدولار أو للفرنك الإفريقي)[95]، وإمّا لإنشاء

---

(94) انظر: M. Bloch, *La société féodale* (Paris: Athio Michel, 1994), pp. 615-619.

(95) يظهر تاريخ القرون الوسطى إمكانية اختيار المعاكس حيث وهب الحق الملكي في سكّ العملة إلى سيادة النظام الإقطاعي. انظر: M. Weber, *Histoire l'économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société* [1923], trad. fr. (Paris: Gallimard, 1991), p. 278.

"عملة موحّدة" مثل اليورو. وأخيراً، نلاحظ بروز مؤسسات جديدة تنازع الدول القومية دور الضامن، سواء تعلّق الأمر بسنّ قوانين التبادل أو بالحفاظ على العملة. ويمثّل قانون الاتحاد الأوروبي، المتعلّق بالمنافسة؛ أو البنك الأوروبي المركزي، أحد أبرز الأشكال المباشرة في تلك الظاهرة. إذاً، إن الوظيفة الهيكليّة التي يؤمّنها المشرفون على المعاهدات غير مرتبطة بالدولة بشكل لا يقبل الفسخ: لأنّها سبقت الدولة في الوجود وربّما تستمرّ بعدها، ولكنّها لا يمكن أن تظلّ شاغرةً من دون أن تسبّب هدم فكرة النظام القانوني نفسها، لأنّه في غياب حارس على العهد المقطوع، وحده منطق القوة الذي يؤخذ بالاعتبار. وقد نجح ريتشارد فاغنر، الذي تعرف ما كان له من تأثير ساحر على النازيين، في توظيف هذه الفكرة موسيقياً في سمفونيته "غسق الآلهة"، وجاء فيها: "نقش أوتان على رمحه ما يضمن المعاهدات من كتابات، وبه ملك العالم. وفجأة، ظهر بطل مقدام، وبضربة واحدة حطّم الرمح، فأبطل حزمة القوانين المقدّسة التي كانت في الأمس القريب، عماد النظام في الكون"[96]. إنّ الذين يعتقدون اليوم أنّهم قادرون على تأسيس نظام عالمي جديد يقوم فقط على حساب المنفعة الفرديّة هم الورثة الجديرون لهذا الحلم الذي يفوق قدرة البشر، وهم الذين سيقودوننا بكلّ لطف نحو غسق فاغنري جديد.

إنّ إرجاع كلّ قاعدة إلى حساب المنفعة، التي ستكون في الآن ذاته مصدر مشروعيتها ومقياسه، يقود فعلاً إلى اعتبار أنّ الشخص الذي التزم بأمر ما له الحق في الإخلال به إذا تبيّن له في النهاية أن

(96) انظر: ب. "Gotterdämmerung, prologue", trad. A. Pauphilet, in *Théologie de Richard Wagner* (Paris: H. Piazza, 1938), p. 154.

هذا الخرق سيكون أكثر نفعاً له. تعني نظرية الخرق الفعال للتعاقد، حسب صيغة تأويلية مبالغ فيها صادرة عن القاضي الأميركي هولمز، أنّ "واجب احترام العقد يعني أنّه عليك أن تتوقّع دفع تعويضات إذا أخللت بذلك الالتزام، نقطة على السطر"[97]. ويمكن تبرير هذه النظرية بفكرة التوزيع الأفضل لموارد السوق. وسيكون من الأنسب، على سبيل المثال، من وجهة النظر الاقتصادية، أن أتراجع عن تسليم بضاعة ما (ممثّلة في دواء، على سبيل المثال) إلى شخص كنت قد وعدته بتسليمه إيّاها (شخص معوز)، في حال تبيّن أنّني سأكسب أكثر إذا ما بعت هذا الدواء إلى طرف ثالث (شخص ثريّ) يسلّمني مبلغاً يتجاوز مقداره المبلغ الذي كنت سأجنيه في البداية، كما يفوق التعويضات التي سأتكبّدها جرّاء الغبن الذي أوقعته بالمشتري الأوّل. ولقد وجدت هذه النظرية وقعاً طيّباً في نفوس بعض رجال القانون، في فرنسا، الذين صرّحوا بأنّه لا يوجد فرق بين الوفاء بالالتزامات وبين جبر الضرر الناجم عن خرقها[98]. وما دامت الثقة قد حُوّدت من قيمتها، فإنّها لم تعد تساوي شيئاً في هذه الحال. وإذا ما علمنا أنّ هذا المفهوم المتعلّق بالحقّ قد انتشر في أيّامنا هذه في جميع أنحاء العالم، وأصبح أنموذجاً تُقدّم إلى بلدان الجنوب، جاز لنا فعلاً أن نشعر بالقلق. ذلك أنّ العالم الذي لا يفي فيه كلّ فرد بالتزاماته،

---

(97) انظر: O. W. Holmes, "The Path of the Law," *Harvard Law Review*, vol. 457, (1897) cité par M. Fabre-Magnan (*Les obligations*).

(98) الذي يعطي عرضاً واضحاً وموثقاً عن هذه النظرية، انظر النقد النهائي الذي قام به د. D. Friedmann, "The Efficient Breach Fallacy," *Journal of Legal Studies*, فرنسا، ص. 1 (1989).

(99) السطر: P. Remy, "La responsabilité contractuelle: Histoire d'un faux concept," *Rev. trim. de dr.*, (1997), pp. 123 sq. et P. Le Tourneau et L. Cadiet, *Droit de la responsabilité et des contrats* (Paris, Dalloz, 2002), pp. 222.

إلا في حدود ما تدرّ عليه من ربح، هو عالم تنتفي فيه قيمة "العهد" فالمجتمع الذي يقوم على هذه العلامات، لن يزداد إلا عنفاً وسوف يكثف اعتماده على الإجراءات الأمنية. وهو أيضاً عالم لم يعد يولي فيه الأشخاص المستضعفون، والذين يدفعون الثمن الأغلى، أدنى ثقة بالخطاب السياسي؛ ولا بأية قيمة للقوانين، ولا يعدو الكفاح على المدعوم للتماسك الاجتماعي أن يكون سوى مهزلة، وذلك عندما نسعى جاهدين، في كل مكان، إلى تقويض صرح وظيفة القانون الرمزية وحرمان البشر، بذلك، من العلامات التي من شأنها أن تعطي معنى مشتركاً لتصرف كل شخص.

القسم الثاني

التقنية القانونية: مصادر التأويل

الفصل الرابع

إتقان التقنيات

أسلوب المنع

إذا أمكنت أن ندرس الشيء نفسه من وجهات نظر مختلفة، فإنه، خلافاً لذلك، وبكلّ تأكيد، توجد وجهة نظر أكثر أهمية من غيرها، تلك التي تقدر على سبر قوانين ظهور الشيء وتموّله. من الواضح أن الأمر الجوهري، بالنسبة إلى شيء مصنوع، هو المفهوم البشري الكامن وراء صنعه واستعماله من قبل الناس؛ وأنه إذا وجب أن نصنّف التكنولوجيا كعلم، فإن ذلك يكون بصفتها علم الأنشطة الإنسانيـــة.

أ. ج. هودريكور
التكنولوجيا، علم إنساني (1964)

يكفي أن نقارن بين آلة الميسينيل والحاسوب حتى ندرك العلاقات المتبدلة التي تربط في وقت ما بين الشيء التقني والثقافة التقانوتية. ففي الميسينيل، نتعرّف إلى روح القانون الفرنسي المنظّم للخدمات العمومية: تنظيم متفرّع وهرمي ومركزي؛ دخول مضمون للجميع وفق ظروف مساواة تامة وبأرهد الأثمان؛ تعامل مع

النصوص من خلال وساطة شخصية عمومية. وفي الحاسوب الموصول بالإنترنت، تتعرف الى روح القانون العام: تنظيم وظيفي لا يدرك نطاقه؛ دخول غير متساوٍ وخاضع للموارد الاقتصادية والتقنية والثقافية لكل شخص.

تعامل مباشر مع كلّ النصوص من دون وساطة أي هيئة مركزية. إنّ المقارنة بين هذين الشبيهين تضعنا بأنّه لا يوجد رابط آحادي وحتمي بين القانون والتقنية[1]. ومن المؤكد أنّ تطوّر التقنيات يؤدّي إلى حدوث تحوّلات في القانون؛ فقد كان من الضروري أن تُفهر المعلوماتية حتى يهتمّ بالتشريع في هذا الميدان وفي مجال الحريات ... غير أنّ التطوّر التقني يتوقّف هو ذاته على الثقافة السائدة في وقت ما: ذلك أنّ مؤسسات الغرب كانت تقوم على فكرة القانون، وكان الاعتقاد سائداً بأنّ الطبيعة تخضع هي نفسها لقوانين، وأنّ اكتشاف هذه القوانين، علمياً، كان قد غدا أساس التقنية[2].

أن نفهم بأنّ القانون والتقنية يشاركان في الثقافة ذاتها ويسيران على وتيرة واحدة، فذلك منهما بجنبا الانطواء داخل الحصام الذي يسود بالعادة التفكير في الروابط التي تجمع بينهما. وباختزال شديد، يقابل هذا الخصام بين مصوّرين للقانون. فمن ناحية، نجد تصوراً متعالياً أو مليئاً من أنّ الطبيعية يرى في القانون تعبيراً عن مبادئ كونية وغير مرتبطة بزمن معين، من جهة. ونجد من جهة أخرى، تصوراً وضعياً وآلياً يرى في القانون إجراء فنياً بحتاً ومحايداً، هي

---

(1) انظر: A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole* (Paris: Albin Michel, 1964), t. I: *Technique et langage*, pp. 245 sq. et A.-G. Haudricourt, *La technologie, science humaine: Recherches d'histoire et d'ethnologie des techniques* (Paris: MSH, 1987) pp. 44 sq.

(2) انظر أعلاه الفصل الثاني من هذا الكتاب.

حدّ ذاته، وخالياً من كلّ معنى. وبالنسبة إلى البعض، تتمثّل المسألة في إخضاع الجوانب الفنيّة إلى المبادئ الكبرى التي قد يكشف عنها القانون؛ في حين أن البعض الآخر يرى أن القانون قد يتحوّل إلى عربة يد قادرة على نقل المضامين التقعيديّة مهما كان نوعها، بحيث إنّ كلّ ما هو قابل للتحقّق فنّياً يفترض أن يصبح جائزاً قانوناً.

يبرز وجه الغرور في هذا الخصام إذا ما قبلنا الوقوف عند معنى كلمة "تقني". يتميّز الشيء التقني عن الشيء الطبيعي بفعل دلالته التي يوجدها الإنسان، الذي يصنعه ويستعمله. عندما سئلت مارغريت لماذا تنحت الحجارة، أجابت قائلة بأنّ الحجر كائن له قيمة عندها لأنّه لا يفكر، في حين أنّ في الأشياء التي صنعها الإنسان، كالأثاث والمنزل، يوجد فيها دوماً بعض من الفكر[3]. ومن ناحية أخرى، لاحظ هودريكور أن الطاولة أو الكرسي، يمكن، فعلاً، أن تُدرسا كأشياء طبيعيّة من وجهة نظر رياضية (المساحة، الحجم) وفيزيائيّة (الوزن، الكثافة، مقاومة الضغط) وكيميائيّة (القدرة على الاشتعال أو الذوبان) وبيولوجيّة (عمر الشجرة التي زوّدت الخشب وجنسها)؛ إلاّ أنّ وجهة النظر التي يقوم عليها تصنيعها، وكذلك استعمالها من قبل الإنسان، هي وحدها التي تسمح بفهم ماهية الطاولة أو الكرسي[4]. بعبارة أخرى، تكمن العلامة المميّزة للشيء في كون "الأداة لا تحمل قيمة في ذاتها - كالذّات والعالم أو عناصر لها معنى مشابه - وإنّما تستمدّها من علاقتها بنتيجة متوقّعة"[5].

---

(3) انظر: R. Magritte, *Écrits complets* (Paris, Flammarion, 2001), p. 627.

(4) انظر: Haudricourt, Ibid., pp. 33-38.

(5) انظر: G. Bataille, *Théorie de la religion* [1948] (Paris, Gallimard, 1973), p. 33.

فكرة غياب التعقل (أي موضعتها في العقل) الطبيعة بالتقنية لدى هايدغر، في: *Essais et conférences* vol. Tel. (Paris, Gallimard, 1958), rééd. (1980), pp. 26 sq.

ولما كان الشيء التقني يستمد معناه من الإنسان الذي يتصوّره، فإنه ليس شيئاً مادياً بالضرورة؛ إذ توجد تقنيات الجسد[6]، وهناك أيضاً تقنيات غير مادية، تمثل البرمجيات المعلوماتية أحدث مثال عليها.

وفي ضوء هذا التعريف، فإن انتماء القانون إلى عالم التقنيات لا يقبل الشك؛ بل إن القانون هو من أوّل التقنيات اللامادية التي زود بها الغرب المسيحي خاصته، وذلك بتبنيه إرث القانون الروماني بداية من القرن الحادي عشر[7].

وبعد أن تمّ تخليص القانون الروماني، بشكل مقبول من أصوله الدينية[8]، في العصور القديمة، أمكن تأهيله طوال قرون ليقدر، لاحقاً، على توفير أحد محركات الإقلاع التقني والعلمي لأوروبا الغربية[9]. وخلافاً للتشريع اليهودي أو الإسلامي، فإن القانون الذي تطور في الغرب لا يعبّر عن حقيقة متسامية تُفرض على الإنسان. من هنا ينشأ البون الذي يفصل مناهج التأويل في القانون الغربي عن تلك

---

(6) انظر: M. Mauss, "Les Techniques du corps," (1934) repris dans *Sociologie et anthropologie*, 8ème éd. (Paris: PUF, 1983), pp. 366-383.

(7) انظر: P. Legendre, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique* (Paris: Jouve, 1964), et H. J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983), pp. 85 sq.

(8) انظر: P. Noailles, *Du droit sacré au droit civil* (Paris: Sirey, 1949), et A. Magdelain, "Le fus archaïque," [1986] repris dans *Ius imperium auctoritas: Études de droit romain* (Rome: Ecole française de Rome, 1990).

ملاحظة: روما بواسطة الإدارة والقانون، فراغ الفكر الديني الجغرافي كله تقريباً، في *Découverte de l'archipel* [1932] (Paris: Seuil, 1995), p. 210.

(9) انظر: P. Legendre, *La 901 conclusion: Étude sur le théâtre de la raison* (Paris: Fayard, 1998), pp. 214 sq.

التي تعتمدها التوراة[10] أو الشريعة الإسلامية[11]. إن معناه لا يكمن بأسره في ذاته أو في مقولاته، لأنه ينبع عن مقاصد آستدعا إليه الإنسان من الخارج، وهي مقاصد إنسانية لا إلهية. ومن ثم، فإن تأويله ليس محصوراً في حرفية النصوص، ولكنه منفتح على روحها المفترضة. وهذا ما يفسّر قدرته على خدمة أغراض متنوعة ومتغيرة، سواء في تاريخ الأنظمة السياسية أو في تاريخ العلوم والتقنيات، وكذلك قدرته على المساهمة في تطوّر التقنيات.

ولكن، مثلما أنه لا يكفي القول إنّ الرفش أداة لنفهم ما هو الرفش، فإنه غير كاف أن نقول إنّ القانون تقنية حتى نستوعب مكانته داخل مجموعة التقنيات؛ إذ علينا أن نحدّد وظيفته الحقيقية في ذلك الإطار. فكلّ شيء تقني مسيّر، فعلاً، بالهدف الخصوصي الذي صُمّم من أجله. فالرفش أو الطائرة أو الحاسوب كلّها أشياء تعرّف من خلال التصوّرات الذهنية التي وجّهت عمليّة تصميمها، ومن خلال الفكر الذي يمثّل كلّ منها صورة[12] لـ: حفر الأرض، التحليق في

---

(10) انظر: A. Abitbol, *Langage du droit talmudique* (Paris: éd. des Sciences Hébraïques, 1993).

(11) انظر: J. Berque, *Essai sur la méthode juridique maghrébine* (Rabat: M. Lefrançois, 1944); L. Milliot, J.-P. Blanc, *Introduction à l'étude du droit musulman*, 2ème éd. (Paris: Sirey, 1987); et J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964).

Introduction au droit musulman (Paris: ترجم إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان: Maisonneuve et Larose, 1983).

(12) انظر بخصوص موضوع الآلة المصوغة على صورة الإنسان أعمال الفيلسوف (عالم الرياضيات) Norbert Wiener، وتأويل لفكره نجده عند ماكس هاير تحت عنوان: *Réseau sur quelques points de collision entre cybernétique et religion* (Cambridge Mass: MIT Press, 1964).

ترجم إلى اللغة الفرنسية عن دار نشر (Paris: éd. de l'éclat, 2000).

الأجواء، معالجة المعلومة. وبالتأكيد، يمكن أن أقتل جرذاً بضربة رفش، وأن أستعمل الطائرة كقذيفة، أو أحوّل حاسوبي إلى تحفة من الفن الحديث. ولكنني لا أقدر على فعل ذلك إلاّ بتحرير تلك الأشياء وتحويلها إلى أدوات أخرى (قاطعة، متفجّرة، مزوّقة). فما هي إذاً، وظيفة القانون المميّزة في عالم التقنيات؟

إنّ تاريخ قانون الشغل الذي رافق الثورة الصناعية يسعفنا بشيء من الإجابة عن ذلك السؤال. ففي مجال قانون الشغل، فعلاً، وقبل أن تلجأ التكنولوجيا الإحيائية إلى القانون المدني بأمد طويل، طُرحت مسألة العلاقة القائمة بين القانون والتقنيات باكراً جداً وبأوضح شكل. وقد مرّ هذا الحدث التاريخي بثلاث مراحل. في المرحلة الأولى، أرست الثورة الفرنسيّة القواعد القانونيّة لاقتصاد السوق وللثورة الصناعية. فبفرضها تصوّراً لقانون الملكية مجرّداً من العلاقات الإقطاعية، وبتحريرها عقد تأجير الخدمات من علاقاته بالنقابات المهنيّة، سمحت بتسريع النزعة الآليّة، بشكل لم يسبق له مثيل. وفي مرحلة ثانية، كان ماركس قد حلّلها بإمعان[13]. أفرزت الآليّة الصناعيّة ظروف عمل خطرة وغير إنسانيّة. وبتقليص الحاجة إلى القوة العضليّة، جعلت الآلات استغلال عمل المرأة والأطفال أمراً ممكناً؛ ولمّا كانت الأحصنة البخاريّة لا يصيبها تعب ولا تعرف النظم البيولوجي اليومي، فقد مكّنت من تمديد يوم العمل إلى ما لا حدّ له؛ وباعتباره مقرّاً لجيش صناعي، نُظّم المصنع على المنوال العسكري بكوادره، وفرقه وانضباط ثكناته. وفي مرحلة ثالثة، ساعد تطوّر قانون الشغل، في كلّ البلدان الصناعيّة، على الحدّ من عبوديّة

(13) انظر المادة المخصّصة للنزعة والصناعة الكبرى في: *Le Capital*, livre I, chap. xv, et K. Marx, *Oeuvres Economie*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1965), t. I, pp. 913 sq.

الإنسان لأدواته الجديدة، وبفضل حماية العمال الجسدية، وبتحديد مدّة العمل وإرساء مفهوم المسؤولية المترتّبة عن الأشياء والاعتراف بالحريات الجماعية الأولى، فلّص قانون الشغل عبء الآلة الصناعية العمل للغاية والخانق للحريّة، وساهم في تحويلها إلى وسيلة "رفاه".

يبيّن هذا التاريخ أنه إذا صحّ اعتبار القانون تقنية من ضمن التقنيات، فإنها تظلّ تقنية مختلفة. فقد جعل القانون من الآلية الصناعية ظاهرة يمكن العيش معها إنسانيّاً، كما سمح للإنسان باستعمال تقنيات جديدة من دون أن يؤدي ذلك إلى تدميره. وبتوسّطه بين الإنسان والآلة، ساعد على حماية البشر من سلطة الأوهام التي تحدثها قدرة الآلة. وباعتبار القانون أداة تتوسّط بين الإنسان وتمثّلاته، أكانت التمثّلات الذهنية (الكلام) أو المادية (الأدوات)، فإنّ القانون يؤدّي بدوره وظيفة دعمائية في التوسّط والمنح. وهذه الوظيفة هي التي تمنحه مكانةً مميّزة في عالم التقنيات: إنّها تقنية أنسنة التقنية.

واليوم، تُظهر المشاكل التي تتبرعم "التكنولوجيات الحديثة للمعلومات والاتصال" أنّ هذه الوظيفة الأنثروبولوجية لا تختفي حين ننتقل من نمط تقني إلى نمط آخر. إنّ دراسة هذه المشاكل تخوّل فهم الصلات التي لم تنفكّ التقنيات تربطها بالقانون. وهذه الصلات لا تسمح بأن نختزل إلى تكييف في القانون، قد يكون في الأصل متأخّراً عن التطوّر التقني، ولا إلى إخضاع هذا التطوّر للمبادئ القانونية الثابتة. وساهم القانون بصفته تقنية، منذ البداية، في ظهور تكنولوجيات الإعلام والاتصال. ولكن مضمونه يتطوّر اليوم على مرأى منّا ليخضع استعمال هذه التكنولوجيات لقيم إنسانية خالصة. هكذا يظلّ قانون الشغل مرصداً مفضّلاً للعلاقات التي تربط القانون بالتقنية. والملاحظات التي يمكن أن نبديها في هذا الصدد، من شأنها

أن توضح المسائل الجوهرية التي تثار في مجالات قانونية أخرى، هي نفسها عرضة لمخاطر تكنولوجية كبرى. وهذا خصوصاً، كما سنرى، حال المشاكل التي يثيرها اللجوء إلى التكنولوجيات الإحيائية في مجال البيّنة.

القانون يساهم في التطور التقني

إنّ المكانة الكبيرة التي احتلتها المعلوماتيّة خلال سنوات وجيزة، في أنماط حياتنا، عوّدتنا على تصوّر المجتمع كنظام اتصالات. غير أنّ هذا المفهوم يبتعد عن تحديد أشمل للنماذج العلمية، كان له تأثير على الفيزياء وعلم الأحياء والأنثروبولوجيا. إنهم البشر ذاتهم الذين اخترعوا القنبلة الذرية والحاسوب، وهم الذين تصوروا مشروع المجتمع المنفتح على الاتصالات والمبدلات، كردّ على الأهوال التي سببتها الانحرافات العلموية، تلك التي أدّت إلى خلق تمييز بين البشر حسب هوية مزعومة تقوم على الجنس أو الطبقة أو الموروثات[14]. في بدء تطور تكنولوجيات المعلومات والاتصال، تكمن الفكرة القائلة إنّ الإنسان ينبغي أن يُعرّف لا بهويّة داخلية، وإنّما بمجموعة العلاقات التي ينسجها مع محيطه. من هنا نشأ، أوّلاً، اختراع الحاسوب الذي لم ينجم عن تطوّر في التحكّم بمواد أجهزة الكمبيوتر، وإنّما نتج عن آلية توسيع التنظيم المنطقي، وبالتالي الكلّي، للدماغ البشري الذي كان يعتقد أنّه يعمل عموماً وفق أسلوب ثنائي[15]. من هنا برز لاحقاً التحكّم الآلي كعلم عام للاتصال

(14) انظر: P. Breton, *L'utopie de la communication* (Paris: La Découverte, 1992).

انظر في هذا الصدد، أعلاه، الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(15) انظر: P. Breton, *Une histoire de l'informatique* (Paris: La Découverte, 1987).

لا يشمل كلّ الناس فحسب، وإنما يشمل أيضاً الآلات والحيوانات[16].

من هذا المنظور، أن ننشئ مجتمعا فإنّ ذلك لم يعد يعني تعيين الناس[17] أي أن يُمنح كلّ فرد وضعاً مستقراً ومعيّناً يعطيه قدرة على التصرّف والارتباط بالغير. فأن نسند إلى كل شخص مكانة محدّدة في نظام اجتماعي كلّي، فذلك يفترض فعلاً التسليم بوجود حلّ سحري (الله، السماء، الدولة، الجمهورية، الطبقة العاملة...) يتحكّم بحياة كلّ فرد. غير أنّه، ومن وجهة نظر فيزيائية محضة للعالم، لا مكان لرمز متعالٍ من هذا القبيل من شأنه أن يخرج عن مكان وزمان التجربة الفردية. على المؤسسات، إذاً، أن تترك المجال لأنظمة الاتصال المرنة: تلك التي تسمح للناس بأن يتفاعلوا في ما

- أعيدت طباعته في:

(Paris: Seuil, 1980), p. 90

إن اختزال الإدراك الإنساني إلى منطق تلقي ينتقد من وجهة فلسفية سمة للعلوم الحديثة ويجعل التلقي في الآن ذاته تكنولوجيا ومذهباً حاليين للمصير. انظر: E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1936), trad. fr. (Paris: Gallimard, 1976), pp. 116 sq.

N. Wiener, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1950).

Cybernétique et société (Paris: UGE-Éd. des : ظر : شرت الترجمة الفرنسية تحت عنوان Deux Rives, 1962).

Breton, *L'utopie de la communication*, pp. : انظر حول نقد هذا الايديولوجيا 174 sq.; I. Sfez, *Critique de la communication* (Paris: Seuil, 1988); P. Thuillier, *La grande implosion* (Paris: Fayard, 1995), pp. 363 sq. et C. Lafontaine, *L'empire cybernétique. Des machines à penser à la pensée machine* (Paris: Seuil, 2004).

(17) في ما يتعلق بسلسلة هذا "تعليم الجبل" في الفكر *Leçon inaugurale*) الحقوقي، انظر: P. Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident* (Paris: Fayard, 1999), pp. 106 sq.

بينهم وأن يعدّلوا بالتعاون سلوكهم داخل إطار شبكي ينتظم بنفسه. هكذا يصبح الإشكال متمثلاً في الربط لا في التعيين، وفي التواصل لا في الأمر، وفي التعديل لا في التنظيم. وبذلك ينشأ أمل في بناء عالم يتجلّى فيه الإنسان والمجتمع كلاهما ويتخلصان ممّا تبقّى من آثار الميتافيزيقا.

لقد مورست هذه الأفكار في المجال القانوني قبل أن تنتشر الحواسيب في المؤسسات. وتطوّر قانون الشغل بالوتيرة نفسها التي سارت عليها التقنيات الحديثة للمعلومات والاتصال والتي كان قد أعدّها ورافق انتشارها. وهكذا، فإنّ التقنية القانونية ساهمت في نشر مفاهيم الشبكات والانتظام في أنماط تفكيرنا وتصرفاتنا.

من المؤسسة إلى الشبكة

يدور تطوّر قانون الشغل في العصر الصناعي حول ثلاثة رموز مؤسساتية كبرى تتطابق مع ثلاثة من مفاهيمه الأساسية وهي: صورة المشرّع، ومفهوم دولة الرعاية؛ وصورة المشغّل ومفهوم المؤسسة؛ وصورة الأجير ومفهوم الشغل. إنّ تآكل هذه الأطر الثلاثة للفكر القانوني يرجع، شأنه شأن التكنولوجيات الحديثة، إلى منطق "مجتمع المعلومات والاتصال". ففي القانون، كما في غيره من المجالات، حلّ عصر الشبكات[18] أي حلّ عهد البنى المتعدّدة المركز، حيث يكون كلّ عنصر، في الوقت ذاته، مستقلاً وموصولاً بغيره من العناصر. وحتى نتبيّن ذلك، يكفي أن نقرّب هذه المفاهيم

(18) بخصوص تحليل الشبكات القانوني، انظر: G. Teubner, *Droit et réflexivité: L'autoréférence en droit dans l'organisation* (Paris: LGDJ, 1994), et F. Ost, M. van de Kerchove, *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit* (Bruxelles: Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 2002).

إلى التصوّرات المتسترة وراء ثلاثة رموز مألوفة لدى كلّ قارئ "موصول" والمقصود بها : PC، «www»، «html».

إن الرمز «html» (لغة تأشير النص الفائق) يشير إلى القطيعة التي أحدثتها المعلوماتيّة في علاقتنا بالنصوص. تعني عبارة "تأشير النص الفائق" حجماً عالمياً: فالمعلوماتيّة تضفي شكلاً موحّداً على مختلف أصناف النصوص وتمحو عنها، إضافةً إلى تنوّع أشكالها المادية، التراتب الذي ينظم عالم النصوص المكتوبة منذ اختراع المطبعة (الكتاب، المجلّة، الصحيفة، النشرة، الملصق، الرسالة... إلخ). تعني كلمة «Hypertext» رابطاً افتراضياً بين النصوص: فالمعلوماتيّة تربط بين نصوص سلسة وعزيزة وبين التضاعيف الرجراجة؛ وباكتساب النص بعداً ثالثاً، بفضل النص التشعّبي«Hypertext»، فإنه يسمح بولوج محيط من النصوص المتقلّبة والخالية من كلّ بنية والمنفتحة على الإبحار، والمعرّضة أيضاً للغرق[19].

يمكن النظر أيضاً إلى القانون على أنه مسألة نصوص. وقد استطاع المنطق الذي يحكم النص التشعّبي أن تكون له أصداء حتى قبل أن يتطور فصل المعلوماتيّة في نهاية السبعينيات. لقد تضرّر مبدأ تمييز النصوص وتراتبيتها بسبب النص التشعّبي الذي تبنّاه الاتحاد الأوروبي في أحد توجيهاته. وباعتماد "حجم" مشترك بين الدول

---

(19) بخصوص هذه التحولات، انظر: R. Chartier, *Le livre en révolution Entretiens avec Jean Lebrun* (Paris: Textuel, 1997); J.-Y. Mollier, *Où va le livre?* (Paris: La Dispute, 2000); J. D. Bolter, *Writing Space: The Computer, Hypertext and the History of Writing* (Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1991); and Ilana Snyder, *Hypertext: The Electronic Labyrinth* (Melbourne: New York: Melbourne University Press, 1996).

لأعضاء ممكن ان يندرج ضمن عدد لا حصر له من التشريعات (كلما يسجل انضمام جديد إلى الاتحاد)، فإن التوجيه المذكور لا يتوقف إلى التطبيق، وإنما إلى التحويل إلى نصوص (قوانين أو اتفاقيات) تستمد دلالتها من الاتحاد الأوروبي ذاته، ولكن قوتها القانونية، تستمد من دوله أو شركاء اجتماعيين[120]. تعززت تشعبية النصوص منذ إبرام معاهدة ماستريخت الاجتماعية، التي تفرعت عنها توجيهات تستمد قوتها القانونية من الاتحاد الأوروبي، وأن دلالتها تأتي من اتفاق أولي بين الشركاء الاجتماعيين[121]. وهكذا صار ترتيب النصوص مشوشاً، وكان يسمح في ما مضى، في إطار القانون الداخلي، بالربط الثنائي بين قوة النص (القانون، النظام، الاتفاقية الجماعية) والسلطة التي يصدر عنها (البرلمان، الحكومة، الشركاء الاجتماعيون)، وكذلك المكانة التي يحتلها في هرمية مصادر القانون. في نظام الاتحاد الأوروبي، لم يعد القانون ذلك التصرف القانوني ذا السيادة والذي لا يقبل الاعتراض، مثلما هو الأمر في النظام الداخلي؛ إذ يمكن أن نحصل من ابن القاضي الوطني على حكم يغلب أحكام أحد توجيهات الاتحاد الأوروبي على نصوص التشريع الوطني التي لم يدرجها أو ربما أساء إدراجها[122]. كذلك الأمر بالنسبة

---

(120) يلزم الموجه الأوروبي كل دوله عضو «فيما يخص النتيجة المرجوة مع ترك الاختصاص للشكل والوسائل بحسب الهيئات الوطنية» (المادة 249 الفقرة الثالثة من اتفاقية الاتحاد الأوروبي). وعلى الرغم من [118] فيما [118] يتعلق بالتوجيهات الاجتماعية، يطلب منه معاً، تحديد التوجيهات في المجال الاجتماعي.

(121) اتفاقية الاتحاد الأوروبي، المادتان 138 و139 (1) فقرة (2) و(3). انظر، مثلاً: Rodière, *Droit social de l'Union européenne* (Paris: LGDJ, 1998), nos 75 sq. et pp. 72 sq. et P. Teyssié, *Droit européen du travail* (Paris: Litec, 2001), nos 120 sq. et pp. 48 sq.

(122) محكمة العدل للمجموعة الأوروبية، 30 أبريل، سبتمبر 1988 مقبلة 1990/ 87 (أمورتال). المشورة من 4689 يختصر فيه القضاء المقصود على الاعتراف بالر-

إلى "قرار" المجلس الأوروبي الذي يسبغ قوة إلزامية على كل اتفاق جماعي أوروبي، إذ يمكن أن يطعن فيه بناء على فحواه أو استنادا إلى شروط التفاوض[23] التي أفيم عليها.

ويمكن أن ترصد الظاهرة نفسها في القانون الداخلي، حيث تحول التمييز الواضح بين مختلف النصوص (القوانين والاتفاقيات الجماعية وعقود الشغل الفردية) إلى مشهد ضبابي. ويشتد هذا الوضع بتضخم نسبة القوانين ذات الطبيعة التفاوضية والمفاوضات ذات الطابع التشريعي، وكذلك بالبدائل المبتكرة لتعويض عن نقص المفاوضات الجماعية داخل المؤسسات الصغرى، وما الإصلاحات التي شهدها منعطف هذا القرن، من تأمين ضد البطالة[24] أو تخفيض في مدة العمل إلى حدود 35 ساعة[25] إلا تجسيم "لنظام" التعاقد الجديد الذي يجمع، إلى ما لا نهاية، السجلات التشريعية والاتفاقية والترتيبية والتعاقدية من دون أن يكون من الممكن أن نسندها إلى

= ذات الطابع الملزم والمحدود، غير أن التفاوض الوطني الذي يتم في شهد بدعم في مجمله أكثر أهمية ومباشرة. انظر مثلا: قرار القاضي الفرنسي المتعلق بمدونة التفاوض الشغل بمعمل السكة (بلاد) لتعدد تنقيح الوجه (Jurisprudence Collective Agreement Code) (المجموعة الاتفاقية الأوروبية في ما يتعلق بمشاركة المهنة) بتاريخ 26 نوفمبر 1998، *Droit social* (1999)، 130، مع تعليق مختصر لـ P. Chesmould، H. Masse-Dessen et M.-A. Moreau، "A propos du travail de mise des normes Nouvelle contribution sur l'application des directives communautaires." *Droit social* (1999) p. 391.

(23) مثلا قرار المحكمة الابتدائية الأولى بتاريخ 17 يونيو 1998 (القرار T-135/96)، UEAPME، *Droit social* (1998)، 99، مع تعليق M.-A. Moreau.

(24) بخصوص هذا الإصلاح، انظر لاحقا الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(25) انظر خاصة المجلس الدستوري، 13 كانون الثاني/ يناير 2000 (قرار 99-423) الذي أقر بمدى دستورية أشكال التأمين التي تراجع مضمون الاتفاقيات الجماعية السابقة من دون تقديم من كان هو على الصعيد الفعلي. انظر:
X. Prétot، "Le conseil constitutionnel et les trente-cinq heures." *Droit social* (2000)، p. 253.

تراتبية تقوم على المعيار الشكلي للطبيعة القانونية لكلّ منها، أو حتى على البحث عن الأصلح فيها للأجير[26]. وفي مستوى أعمّ، نرى أنّ جعل العمل العمومي تعاقدياً يؤدّي إلى ضرب من التشابك والتهجين لمختلف أنواع النصوص المعروفة (قانون، نظام، اتفاقية، عقود جماعية أو فردية) والتي أصبح تصنيفها وتراتبها أمراً أكثر فأكثر صعوبة[27].

أمّا العلامة «www» (World Wide Web)، أي شبكة الإنترنت، فترمز إلى قطيعة حدثت في تاريخ المعلوماتية. فإلى نهاية السبعينيات من القرن الماضي ظلّ عالم المعلومات محكوماً بالآلات الضخمة (IBM) الموصولة بالمستعملين عبر الطرفيات. فالعامل "الموصول" كان موصولاً بآلة وحيدة لا يفيد إلاّ في استعمال جزء من مواردها وفق إجراءات، وفي حدود يضبطها بشكل مركزي سيّد هذه الآلة. وفي أحسن الحالات، كان حاسوب الطرفيات يسمح له بالتواصل مع محطّات الطرفيات الأخرى الموصولة بالآلة نفسها في إطار شبكة داخلية (إنترنت). كانت هذه البنية توافق أنموذج المؤسّسة التي قام عليها قانون الشغل: وهو تنظيم هرمي منغلق على نفسه تتكوّن قاعدته (المستخدمون) من مجموعة مستقرة ذات وضع منجانس تمثله هيئات مختلفة لدى القمة التي يشغلها المؤجّر الذي يعتبر أيضاً المسؤول الأوّل عن سير المؤسّسة لدى العمّال وأصحاب الأسهم والغير على حدّ السواء.

---

(26) انظر F. Docquillon, "Que reste-t-il du "principe de faveur"?," *Droit social* (2001), p. 253, et A. Jeammaud, "Le principe de faveur: Enquête sur une règle émergente," *Droit social*, no. 2 (février 1999), p. 119.

(27) انظر أعلاه الفصل الثالث من هذا الكتاب.

وفي عالم المعلوماتية، لم تبدأ مراجعة هذا الأنموذج الهرمي المعزول إلاّ خلال فترة الثمانينات داخل الأوساط الجامعية، وذلك حين شرع في وصل مراكز البحث بعضها ببعض (الإنترنت). كان لا بدّ من انتظار سنوات التسعينيات حتى يتمّ إرساء أنموذج جديد، وهو نظام شبكة الاتصالات الذي يربط عبر العالم حواسيب مختلفة الحجوم. وفي هذا الأنموذج المستحدث، لا تدور المنافسة حول صنع الحواسيب بقدر ما تدور حول الملكية الفكرية: فقد غدا التحكّم في قوانين الاتصال، وليس التحكم في الآلات، مفتاح السيطرة على الأسواق[28]. وهذا ما أنتج ثروة شركة ميكروسوفت (Microsoft) ومنتجها المعروف باسم "نظام الاستثمار".

وفي قانون الشغل، وابتداء من التسعينيات من القرن الماضي، بدأ يظهر تحوّل من هذا القبيل، وذلك مع تفكك قطب أرباب العمل (قانون الإنابة، قانونا الوحدة الاقتصادية والاجتماعية ومجموعة الشركات) وبروز قضايا تحديد هوية المشغل[29]. غير أنّ ما كان يعدّ مجرد تصدّعات أصبح اليوم القضية المركزية في قانون الشغل، وذلك مع تعميم أنموذج المؤسسة "الشبكية" وما يثيره من صعوبات قانونية: تمثيل ذوي الأجور لدى المجموعات[30]، تغيير مقر

---

(28) انظر: M. Borrus et J. Zysman, "Globalization with Borders. The Rise of Wintelism as the Future of Global Competition," *Industries and Innovation*, vol. 4, no. 2 (decembre 1997).

(29) انظر أطروحة فريكاري التي نوقشت عام 1978، ونشرت: I. Vacarie, *L'employeur* (Paris: Sirey, 1979).

(30) بالخصوص التوجيه الأوروبي 45/94 تاريخ 22 أيلول/سبتمبر 1994: انظر: K. Rodière, *Droit social de l'Union européenne*, 2ème éd. (Paris: LGDJ, 2002), no. 252 sq., pp. 262 sq. et B. Teyssié, *Droit européen du travail*, no. 220 sq., et pp. 264 sq.

العمل[31]، تحريج الشغل[32]، نظام التشغيل[33] وقضايا حدود المؤسسة[34]... إلخ. إنّ الاستيهام الذي يراود اليوم علنياً بعض الحكّام هو إيجاد مؤسسة صناعية من دون مصانع، قد تعفيها الملكية الفكرية للرموز (علامات، معايير، براءات اختراع... إلخ) من منغّصات الالتزام بصنع الأشياء وتشغيل الناس. هذان التياران يغذّي أحدهما الآخر: فتحسين الشبكات المعلوماتية ييسّر تشبيك المؤسسات[35] وهو ما يؤدي في المقابل إلى تحسين تقنيات المعلومات والاتصال.

أخيراً، الرمز PC (Personal Computer) ويعني الحاسوب الشخصي، للدلالة إلى تحوّل عميق في العلاقة القائمة بين الأداء والعمل. إنّ كلّ أداة تسجّل شيئاً مادياً معيناً وتضخّمه في إحدى

---

(31) انظر: Cour de cassation, Chambre sociale (dorénavant, Soc.), 5 avril 1995, *Droit social* (1995), pp. 497, ss. obs. P. Waquet et G. Lyon-Caen, "Sur le transfert d'emploi dans les groupes multinationaux," *Droit social* (1995), p. 489, et M.-A. Moreau, "La délocalisation des entreprises à l'étranger," dans *Droits fondamentaux des salariés face aux intérêts de l'entreprise* (Aix-Marseille: P.U. Aix-Marseille, 1994), p. 1.

(32) انظر: G. Couturier, "L'article L. 122-12 du Code du travail et les pratiques d' "externalisation"" des arrêts *Perrier Hotel France* du 18 juillet 2000, *Droit social* (2000), p. 845.

(33) انظر: M.-L. Morin, "Sous traitance et relations salariales. Aspects de droit du travail," *Travail et Emploi*, vol. 60, (1994), pp. 23 sq.

(34) انظر: F. Gaudu [et al.], "Les frontières de l'entreprise," *Droit social*, numéro spécial (mai 2001), pp. 471-513.

(35) وجهة نظر الشغل، انظر: S. Darmaisin, "L'ordinateur, l'employeur et le salarié," *Droit social* (2000), p. 580, et plus généralement, J.-M. Chevalier [et al.], *Internet et nos fondamentaux* (Paris: PUF, 2000).

(36) انظر: Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t. II, pp. 35 sq.

ملكات الإنسان البيولوجي[38]. فابتداءً من عصر الحجارة المصقولة التي صانت له أظافره وأسنانه، إلى عصر الطواحين الهوائية، ثم البخارية التي وفّرت عليه تعب عضلاته، أبدى الإنسان قدراته البدنية وضاعفها. وأمّا اختراع الكتابة، ثم مدوّنات الصيدلة، فالمطبعة، كلّ ذلك قد وفّر ذاكرته بأن خوّله تركيز ذهنه على النصوص. وتتمثل طرافة الحاسوب في تاريخ التقنيات في كونها تخرّج الملكات الذهنية لمعالجة المعلومات. ولكن الحواسيب الضخمة الأولى لا تزال بمثابة أدوات جماعية صمّمت من أجل الحاجات التي يقتضيها تنظيم على طريقة مصاهر الحديد أو القاطرات. ومع اختراع الحاسوب الشخصي، تحوّلت الوسيلة المعلوماتية إلى أداة تفوق في بعدها الشخصي أي وسيلة أخرى نظراً لكون محتواها وتنظيمها سيطبعان فكر من يستعملهما[39]. وبعد أن كانت هذه الأداة جماعية، صارت فردية؛ وبعد أن كان العامل مأموراً أصبح مستقلاً. وعلى الرغم من ذلك، لا يذهبنّ بنا الظّن إلى أنّ تحوّل تلك الدلالة سيجعل مما كان رمزاً بالفرنسية (PC) يحيل على الحزب الشيوعي، من دون التنويه بغد وردي. أجل، إنّ الحاسوب الشخصي يحرّر مستعمله بفضل ما يسمح له من إبداء لملكاته الذهنية وتنميتها. غير أنّه، من ناحية أخرى يخضعه لسلطة صانعي البرمجيات الخفية، ويعرّضه إلى مخاطر جديدة (التوقّف الفجائي، التجسّس، فقدان الذاكرة، القرصنة، الجرثمة... إلخ).

---

(38) إنّ الشيء الأكثر تداولاً الذي يشبه الحاسوب الشخصي أكثر من غيره هو من دون شكّ الحذاء. إذ إنه عندما يكون جديداً فهو يلائم كلّ رجل لها فبالله ولكن إذا ما لبس فإنه لن يصلح إلا لرجل واحدة. أفلا يجيز الأنثروبولوجيا علاوة على ذلك، أن الإنسان مدين بعقله إلى أحوالات رجله السابقة؟ انظر المصدر نفسه، ج 1، ص 90 وما بعدها. ويكمن الفرق في أنّ صياح حذاء أمر قابل للتعويض، بينما في حال عدم التسجيل فإنّ صياح الحاسوب يحرم صاحبه نهائياً من جزء من ذاكرته.

وقبل تعميم الحاسوب الشخصي بأمد بعيد، كان يحدث تطوّر من القبيل نفسه في أنظمة العمّال المهنية، سواء أكان أولئك أجراء أو أصحاب أعمال حرة، مستعملين لمحاسوب أم لا. وبداية من الستينيات، كان الفلاحون يحصرون العمل المستقل المندمج في شبكات كانت تراقبها مؤسسات الصناعات الغذائية[38]. ومنذ منتصف السبعينات، أصبح القانون فريسة لتزويت الأنظمة. وقد تنوّع العمل المؤجر، مع اختراء الشغل النموذجي الذي كان يجمع بين التبعية والسلامة؛ وبذلك علا شأن العقد الفردي؛ ونتيجة لذلك، تشوّشت الحدود التي تفصل بين انتظام المأجور والاستقلالية، وبين الحياة الخاصة والحياة المهنية. لقد صار للتبعية وجوه عدة، في حين باتت السيطرة الاقتصادية في شبكة المؤسسات، وأصبح تخويض مدة العمل يتماشى مع تكثيف الأداء المهني[39]. وفي هذا الصدد، تتوارى مرة أخرى مسيرة القانون مع التقنية. ففي عالم الشغل، لا يمكن أن نتطوّر الاستقلالية في رحم التبعية من دون اللجوء إلى الحاسوب الشخصي أو الهاتف الخلوي اللذين يسمحان بالعمل والمراقبة في أي مكان وفي أي زمان[40]. وفي المقابل، مثلت أشكال تنظيم العمل الجديدة دافعاً قوياً لتطوير المعلوماتية، إذ كانت الشركات تستثمر ميزانيات ضخمة في اقتناء

(38) انظر: J. Daniel, "Droit et disciplines de production et de commercialisation en agriculture," (Thèse, Paris-I, 1982), et L. Lorvellec, "L'agriculteur sous contrat," dans *Le travail en perspectives*, ouvrage coll. (Paris: LGDJ, 1998), pp. 179 sq.

(39) كان ماركس قد أشار إلى هذه العلاقة في ما يتعلّق بالقوانين الأولى لتحديد أيام العمل. انظر: Marx, *Le capital*, pp. 949 sq.

(40) انظر: J.-E. Ray, "Nouvelles technologies et nouvelles formes de subordination," *Droit social* (1992), p. 525.

السعدات التي كان المزودون يسعون فوراً إلى جعلها غير صالحة للاستعمال[41].

وبالنسبة إلى متخصص في علم الاجتماع أو الاقتصاد أو المعلوماتية، تبدو الشبكة مثل شيء حديث جداً[42]. وعلى عكس ذلك، فإنها تثير لدى رجل القانون، وبشكل لا يقدر على مقاومته، بنى الإقطاع لا سيما العلاقة الإقطاعية التي يسخر بموجبها شخص حر لخدمة سيد إقطاعي أو مجموعة إقطاعيين. وهذا ما تسعى إليه الشركات داخل إطار أشكال تنظيم العمل الجديدة. إذ لم يعد هناك اقتصار على التبعية؛ فالحصول على عمال طيعين غدا أمراً غير كاف. وإن مقتضيات تحسين نوعية المنتجات وتخفيض كلفتها لتدعو إلى حمل العمال على أن يتحلّوا في نشاطهم بالاستقلال والمسؤولية؛ وعلى نقيض ذلك، أحرزت التبعية تقدّماً في علاقات المؤسسات البينية. وبانكباب كلّ مؤسسة على وظيفتها الأساسية، يبقى عليها أن تراقب بدقّة النوعية وتراعي مواعيد الخدمات التي تؤمّنها مزوّدوها أو المشغّلون، والتي تتوقّف على ذلك نوعية ما تنتجه هي نفسها.

من التنظيم إلى الانتظام

استناداً إلى المقولة التي مفادها أنّه لا وجود لحقيقة ملموسة، عدا تلك التي يدركها حسّ الجميع، لا تفرض نظريات الإعلام والاتصال الكائن البشري إلاّ من خلال الطريقة التي يتواصل بها مع

---

(41) تلاحظ هذه أحد تفسيرات مفارقة سولو (Solow) الشهيرة، إذ تبدو الحواسب حسب رأيه واضحة في كلّ مكان إلاّ في منحنيات إنتاجية المؤسسات. انظر T. K. Landauer, *The Trouble with Computers: Usefulness, Usability, and Productivity* (Cambridge: Mass. MIT Press, 1995).

(42) انظر M. Crozier, *La société en réseaux* (Paris, Fayard, 1998).

بيئته ويتفاعل عبرها مع العلامات التي يتلقاها منها[43]. وحسب منظري علوم الاتصال (باتيسون (Bateson) في الأنثروبولوجيا، غوفمان (Goffman) في علم الاجتماع، فاتسلافيك (Watslawick) في علم النفس... إلخ) فإن الإنسان لا يفعل وإنما يتفاعل، ولا يتفاعل مع عمل ما ولكن مع متفاعل آخر؛ وسيلة هذه التفاعلات هي التي تشكل الرابط الاجتماعي (وهذا ما يبرر الأهمية التي يحظى بها "المفعول الرجعي"، وهذه ترجمة فرنسية للكلمة الإنجليزية feed-back. ونعلّ أبلغ ما في هذه المقولة أنها تبين، فضلاً عن كون الوجود الإنساني تبادلي فهو غني بإمكانات التواصل[44]. من هذا المنظور السلوكي (المدرسة السلوكية)، يلوح "نشاط الفرد الجدلي ونشاط أحدث آلات الاتصال متوازيين، تماماً، في جهودهما المتشابهة لتبرقة الغموض بواسطة المفعول الرجعي"[45]. هنا يكمن منطلق "نظرية في الانتظام" التي تشمل البشر والحيوانات والآلات، والتي من المفروض أن تؤدي، بالوتيرة نفسها، إلى تطوّر الآلات والقوانين[46]. وعليه، ليس مثيراً للدهشة أن نلاحظ أنّ القانون لمعاصر لم يكيّف فقط مع تطور تقنيات التواصل، وإنما ساهم تماماً في قيام "مجتمع الإعلام والاتصال". ويتجلّى ذلك من خلال التشجيع الثلاثي للإعلام والإخراء والتعاوض.

---

(43) انظر G. Bateson [et a.], *La nouvelle communication*, textes réunis et présentés par Y. Winkin (Paris: Seuil, 1981) (avec une importante bibliographie).

(44) انظر Breton, *L'utopie de la communication*, pp. 54 sq.

(45) انظر Wiener, *Cybernétique et société*, p. 71.

وتم استيراد هذه المقولة من الديناميكا الحرارية، حيث الغموض (أصل الكلمة باليونانية entropie ومعناه حرفياً "التطوّر") هو حالة الطاقة في كل نظام مستقر لتشكك. ويبلغ الغموض أقصاه عندما يكون التشكك كاملاً. هكذا يتكون من نمط الاكتشاف العلمي الوعي البراق القديم: "كل شيء يسير إلى مكان واحد، لأن كل شيء من تراب، وكل شيء يعود إلى التراب" (انظر الكتاب المقدس، "سفر الجامعة"، الأصحاح 3، الآية 20).

(46) انظر Wiener, Ibid., chap. VII, "Les et communications", pp. 129 sq.

إنّ تشجيع الإعلام ظاهرة قانونية عامّة تجسّدت بطريقتين: أوّلاً، بتفاقم واجبي الإعلام و"الشفافية" اللذين أصبحت لهما آثار على العقود وقدرة على تغيير المفهوم التقليدي لعدّة روابط اجتماعية (طبيب/ مريض، مزوّد/ زبون، إدارة/ مرؤوس، مهني/ مستهلك، مساهم/ شركة... إلخ)[47]. وتشكّلت الطريقة الثانية عبر توريث المعلومة التي تعامل، أكثر فأكثر، على أنّها مال غير مادي قابل للاستملاك[48]؛ هذا التوصيف القانوني هو الذي مكّن تحكّم المؤسسات الاحتكارية في المقاييس التقنية مع تطوّر علامات الملكية (تعتيم النصوص الرقمية) التي تطغى اليوم على الوسائل المعلوماتية في السراء و(غالباً) في الضراء. إنّ هذا التوريث الذي يدافع عنه رجال القانون يجدّ بخلاف ما ذهب إليه المنظّرون الأوائل لمجتمع الإعلام والاتصال، والذين كانوا يدافعون، بكلّ حزم، عن مبدأ حرية انتقال المعلومة ويشدّدون على الآثار المدمّرة الناتجة عن استملاكها الشخصي[49]. وإنّ قانون الشغل الذي شهد هو أيضاً منذ نصف قرن انتعاشاً ملحوظاً لحقّ الإعلام، تطوّر في اتجاه أكثر تطابقاً مع المبادئ

---

(47) انظر: Y. Loussouarn et P. Lagarde, *L'information en droit privé* (Paris: LGDJ, 1978); Cutapp, *Information et transparence administratives* (Paris: PUF, 1988); et M. Fabre-Magnan, *De l'obligation d'information dans les contrats: Essai d'une théorie* (Paris: LDGJ, 1992).

(48) انظر: P. Catala, "Ébauche d'une théorie juridique de l'information," *Recueil Dalloz* (1984), p. 975; "La "propriété" de l'information," dans *Mélanges Pierre Raynaud* (Paris: Dalloz-Sirey, 1985), pp. 97-112; textes repris dans *Le droit à l'épreuve du numérique* (Paris: PUF, 1998), pp. 224 sq. et M.-A. Frison-Roche, "le droit d'accès à l'information ou le nouvel équilibre de la propriété," dans *Le droit privé à la fin du XXème siècle: Études offertes à Pierre Catala* (Paris: Litec, 2001), pp. 759 sq.

(49) انظر: Wiener, *Cybernétique et société*, pp. 139 sq., et Breton, *L'utopie de la communication*, pp. 126 sq.

الأساسية لنظرية التواصل، وبعيداً عن دعم استدلالك المعلومة، فرض قانون الشغل، على العكس، تقاسمها، وذلك بأن ألزم المشغّل بأن يعتمد الإعلان ويُطلع الأجراء أو ممثليهم على المعلومات المتعلّقة بسير المؤسّسة[50]، وخصوصاً في ما يهمّ التدابير المؤثرة على الشغل؛ بحيث أصبحنا نتوغّب في هذا المجال أحسن ممّا هو الحال مع القانون المدني أشكالاً من المداجاة المؤسّسة لمجتمع الإعلام والاتّصال[51]. وفي عالم تكنولوجيات الإعلام والاتصال، تتوع مفاهيم الإعلام والمعرفة إلى الاختلاط. وعلى نقيض ذلك، يبيّن لنا قانون الشغل أنه لا يكفي أن نتواصل لنتفاهم، ولا أن نعلم حتى نعرف.

فقد تجلّت على وجه السرعة الروابط الضرورية التي تجمع بين الإعلام والتأهيل والخبرة[52]؛ لذلك رافق انتشار الحقوق والواجبات المرتبطة بالإعلام نموٌّ في الحقوق والواجبات المتعلّقة بتأهيل الأجراء وتنظيم مجالسهم، وكذلك اللجوء إلى الخبرة[53]. هذا الارتباط الضروري بين التأهيل والإعلام يحيلنا إلى صميم الإنسان وإلى هوّته المهنية؛ كما يبيّن لنا عجزنا عن اختزاله، على طريقة المذهب

---

(50) انظر خاصة، في ما يتعلّق بإقحامه مواطنين أوربيين (Aarhus) أطروحة ماتينيه R. Vatinet *Les atteintes à l'environnement* (الاعتداءات على البيئة) التي تخصّص كلّ جزئها الأوّل لإعلام المواطن (Vatinet *contentieux de l'emploi d'entreprise* (Paris: Sirey, 1991).

(51) انظر خاصة: "Le progrès des années dans l'entreprise" dans *Les mutations du droit du travail: Etudes offertes à Gérard Lyon-Caen* (Paris: Dalloz, 1989), pp. 461-484.

(52) انظر Gérard Couturier, *Traité de droit du travail* (Paris: PUF, 2001), t. 1, *Les relations collectives de travail*, no. 78 sq. et pp. 177 sq.

(53) انظر P.-Y. Verkindt, "NTIC et nouvelles pratiques d'expertise," *Droit social* (2001), p. 54.

المنطقي، إلى وضع جسم مواصل مع الآخرين.

إنّ تحويل القانون إلى مسألة إجرائية ظاهرة آمر يُجمع عليها كلّ رجال القانون، حتى وإن اختلفوا في تأويله وتقييمه. وقد لعب مفهوم الإجراء دوراً مصيرياً في اختراع الحاسوب، وكانت الفكرة الأساسية لدى مخترعه، جون فون نيومان، تتمثل في إكساب الآلات القدرة على ترتيب العمليات الحسابية وفق الطريقة الخوارزمية في حلّ المسائل الرياضية، أي حصر كلّ مسألة قابلة للحساب في لعبة تعليمات صريحة ومسجّلة في داخل الآلة. ونتيجة لذلك، تطوّرت اللغة المعلوماتية وفق ما تتطلبه استعارات البرنامج (الذي تفرّع أيضاً إلى علوم الإدارة وعلم الوراثة[54])، وذلك على شكل نظام قواعد إجرائية قادرة على معالجة المحتويات أيّاً كان نوعها[55]. وفي السجال القانوني، برز موضوع الإجرائية أيضاً في الفترة ذاتها؛ ولم يفتأ منذ ذلك العهد في غزو مجالات أخرى. ومن بين أشهر أطروحاته تلك التي تعود إلى يورغن هابرماس، الذي سعى إلى دمج القانون في نظرية التواصل، راجياً بذلك، العثور داخل تطوّر المناهج الخطابية على تفسير للإفلاس الألماني لفكرة هيغل عن الدولة[56]. وكذلك على وسيلة للتوفيق بين

A. Pichot, "Sur la notion de programme génétique," *Philosophia scientiæ*, vol. 6, no. 1 (2001/2), pp. 163 sq. انظر (54)

Breton, *Une histoire de l'informatique*, p. 93. انظر (55)

J. Habermas, *Théorie des kommunikativen Handelns* (Francfort : Suhrkamp Verlag, 1981), trad. fr. *Théorie de l'agir communicationnel*, 2 tomes (Paris : Fayard, 1987). انظر (56)

J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Francfort : Suhrkamp Verlag, 1992), trad. fr. *Droit et démocratie. Entre faits et normes* (Paris : Gallimard, 1997). انظر أيضاً

الديمقراطية والعقلانية التقنية العلمية[57]. ولا يعثر على أثر لهذا الأمل في مجموعة أعمال معاصرة، الألماني أيضاً نيكلاس لوهمان، الذي، انطلاقاً من تطبيقه مفهوم الأنساق[58] على القانون، يرى في إجرائيته دليلاً على زيف كل أنواع الخطاب التي تروم تأسيسه على قيم خارجة عن بوتقة القانون وتأكيداً على أنه يتميز بصبغتي الإسناد الذاتي ووجهد البقاء الذاتي[59]. إن هذه الأطروحات التي تشط المواجهات بينها المناقشات المتعلّقة بنظرية القانون في أوروبا منذ عشرين سنة، لها على الأقل الفضل في إبراز ظاهرة الإجرائية المعتمدة في كل فروع القانون، وليس قانون الشغل بمأى عن ذلك، فقد كان تجلّى الالتزام بالإجراءات المتوالدة قبل أن تنتشر البرمجيات المعلوماتية داخل الشركات، إنها ظاهرة بارزة بالخصوص في مجال التسريح منذ سنة 1973. فنظراً إلى تعذّر إخضاع القرار الاقتصادي للمشغّل إلى قاعدة حكم جوهرية (وهو ما قد يؤدي إلى إلقاء مسؤولية حسن سير الشركة على عاتق القاضي)، فضاعف المشرّع إجراءات التسريح التي، وعلى منوال برمجيات ميكروسوفت (Microsoft)، تشكل طبقات متتالية وتبطئ تنفيذ البرمج (مضاعفة مطّردة لزمن فتح البرنامج أو تشغيله).

---

(57) انظر: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1968), trad. fr. *La technique et la science comme "idéologie"* (Paris: Gallimard, 1973).

(58) إن نظرية الأنظمة، باعتبارها نموذجاً عاماً للعلاقات، تجد هي أيضاً أصلها في الحكم الآلي، انظر مصطلح نظام: D. Lecourt, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences* (Paris: PUF, 1999).

(59) انظر: N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* (1969), trad. fr. *La légitimation par la procédure* (Sainte-Foy (Québec), Paris: Presses de l'Université Laval-Editions du Cerf, 2001).

وتطالب، اكثر فأكثر، بتوسيع حجم الذاكرة وتزيد من مخاطر تجميد النظام، غير أن ما يفعل الذم في مجال المعلوماتية، ربما يكون مشروعاً من وجهة النظر القانونية[60]. ذلك أن المعنى الجوهري العميق الذي تقوم عليه الإجرائية المتعلقة بقانون التسريح ينمثل، بلا شك، في إبطاء العمليات وتعديدها وتهيئة أشكال الانتقال المهني بالنسبة إلى الأجراء المهددين بفقدان عملهم.

أخيراً، فإن الأمر الأمثل بالنسبة إلى مجتمع قادر على أن ينظم نفسه بنفسه، يتجلى من خلال الازدهار المعاصر لظاهرة التفاوض الجماعي، وبصفة أشمل من خلال تعاقدية العلاقات الاجتماعية. وتكمن ابرز طرافة في الخوانسيب الأولى، مقارنة بالحاسبات، في قدرتها على تنظيم ذاتها بذاتها وفق ما كان قد حدد لها من أهداف. وهكذا أفرزت المعلوماتية جيلاً جديداً من الآلات بإمكانها الاستجابة لا إلى أوامر فحسب، وإنما بمقدورها أيضاً أن تعدّل في الزمن الحقيقي تعاملها حسب ما تقتضيه بيئتها. فبالنسبة إلى سيارة مصنوعة وفق هذا المبدأ، حسبنا أن نحدّد لها وجهة معيّنة لتعدّل بذاتها سرعتها وتضبط مسارها قصد نيل ركابها في أحسن الآجال. هذا المثال المتعلق بالقيادة الآلية، والمعمول به كثيراً في الملاحة البحرية والجوية، يخوّلنا إدراك ما يميز التنظيم عن الانتظام. ان نظم هو أن نملي قواعد من الخارج، في حين أن الانتظام هو الإلزام باحترام القواعد الضرورية لتسيير الانضباط الذاتي لمنظمة معينة[61]. وحسب

---

(60) إنها لحكمة قديمة تلك التي أنطق بها رابليه سان القاضي بريدوان: "الأجل الحكم وأسهب في تعليله وتأجيله حتى يدا بعمل ويوفق، استعمالاً لثيباً فشيئاً واستباق الحكوم عليهم ما قضي". انظر Rabelais, *Gargantua-Pantagruel*, *Le tiers livre*, chap. XL

(61) إن مفهوم الانضباط الذي يدلّ في علم الأحياء على ملكة كائن حي في الاحتفاظ ببعض الثوابت الداخلية رغم تغيرات الوسط الخارجية، يمثل من الجسم الحي إلى الآلة

نظرية الحكم الآلي. وحده التعديل الملائم، لا التنظيم الصارم، هو القادر على أن يحفظ المجتمع من التدهور الحتمي، أي من "نزعه الطبيعة إلى إتلاف ما هو منظم وتهديم ما يمكن فهمه"[63].

إنّ نقد صرامة التنظيم، وإن تلك الدعوة إلى تعديل يسمح للمنظمات بأن تتكيف بذاتها مع تقلبات بيئتها، لم يكونا فقط ميزة الحكم الآلي والتكنولوجيات الحديثة للمعلومات والاتصال. فمنذ ثلاثين عاماً[62]، تجلّى كل ذلك في قانون الشغل عبر الانتشار الواسع للجوء إلى التفاوض الجماعي الذي تغيّرت مواضيعه وأطرافه ووظائفه بشكل عميق[64]. ويتراجع النزعة لفائدة التنظيم المهني

---

* وإلى المجتمع بفصل صانعي تكنولوجيات المعلومات والاتصال احتذوا النظر Wiener, Gisl, et Golem inc. *Sur quelques points de relation entre cybernétique et religion*, pp. 101 sq.

وكان لمنشئه الجسم الحي، بآلة دور في حده أخر بالنسبة إلى مفهوم الانتظام الذي انتزعه عالم الأحياء الفرنسي من علم الآلات. انظر مصطلح "تنظم" (regulation) في: Lecourt, *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*

(62) انظر: Wiener, *Cybernétique et société*, p. 38, et Wiener, Ibid., pp. 102 sq.

(63) قانون 13 تموز/ يوليو 1971 ينشئ حق التعاقض الجماعي ويشجع المفاوضات الجماعية الحرة. راجع: M.-A. Rotschild-Souriac, "Les accords collectifs. Etude au niveau de l'entreprise." (Thèse, université Paris-I, 1986), dactylographiée, et M. Despax, *Négociations, conventions et accords collectifs*, 2ème éd. (Paris: Dalloz, 1989), pp. 59 sq.

(64) كان يقضي هذا الإصلاح في مشروع "مجتمع جديد" الذي لا تكون فيه "السياسة التعاقدية" الطريقة الطبيعية في تسيير الشأن الاجتماعي.

A. Supiot, *Au-delà de l'emploi. Transformations du travail et devenir du droit du travail en Europe*, rapport pour la commission européenne (Paris: Flammarion, 1999), pp. 140 sq., et M.-A. Souriac et G. Borenfreund, "La négociation collective entre mythe et illusion," dans *Droit syndical et droits de l'homme à l'aube du XXIème siècle*, recueil *Mélanges en l'honneur de Jean-Maurice Verdier* (Paris: Dalloz, 2001), pp. 181-224.

الذاتي، مرّ توزيع جديد للأدوار بين القانون، الذي يضبط المبادئ والأهداف المقصود بلوغها، والتفاوض الجماعي الذي يساهم في تحديد هذه الأهداف وتكييف تحقيقها وفق الظروف الخاصة بالفرع المعني أو بالمؤسسة أو بالمجموعة... إلخ. وعندما انتقل العمل إلى 35 ساعة في الأسبوع، وإلى إرساء مبدأ التمثيل الجماعي في المجموعات الدولية، أو إلى إنشاء شركة تجارية على أساس القانون الأوروبي[65]، فإن الالتجاء إلى هذا المنهج، اليوم، إلى الانتشار مزيحاً في طريقه التمييز الذي نقيمه بين القانون العام والقانون الخاص. ولا تعني أشكال التعديل الجديدة هذه بتاتاً الرجوع إلى الدولة المشرّعة وإلى التخلّي بلا قيد أو شرط عن العلاقات الاجتماعية لفائدة السجال الخاص. إنها تتجلّى بالأحرى من خلال سياسة "التحكم بالأهداف"، التي تتوقف نجاعتها على جودة الاتصالات بين السلطات العمومية وأرباب العمل والنقابات.

وسواء تجلّت فكرة الانتظام في مجال التكنولوجيا أو في القانون، فإنها تؤدّي، إذا ما عمّقنا تحليلها، إلى طوباوية تسم عالماً منزهاً تماماً من النزاعات وقادراً على الاستغناء عن صورة الغير. وفي المجال القانوني، أخذت هذه الطوباوية شكل التعاقدية، وهي عبارة عن أيديولوجيا ترى أنه من المفروض ألا يقع إخضاع الإنسان لأي حدود غير تلك التي يضبطها هو، وبكلّ حرية، نفسه[66]. بالطبع، لا يمكن أن يسير أي مجتمع بشري وفق هذا المبدأ؛ لذا ينبغي التذكير بأن لا وجود لانتظام من دون منظّم، سواء أكان ذلك في نظام الحياة المهنية أو في نظام الحياة الخاصة. وتسحب هذه الحقيقة

(65) M.-A. Moreau, "L'implication des travailleurs dans la société ... européenne," *Droit social* (2001) p. 963.

(66) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

أيضاً على مجال المعلوماتية. فعلاقة الحاسوب بمستعمله لا تكون ثنائية أبداً، لأنها تتم دائماً تحت رعاية الغير الذي صمّم الآلة وفق ما تقتضيه مصالحه. وعليه، فإنّ من مصلحة الأجراء والمستغلين المشتركة أن يضغطوا عليه حتى يأخذ جدياً بغير الاعتبار حاجات المستعملين. وبذلك أيضاً يصبح التعريف المؤسس على التفاوض، بشأن تكييف الوسائل المعلوماتية لتلك الحاجات، أمراً لازماً نظراً لقصور المنافسة عن أداء دورها والاحتكار الشركة الفعلي لهذا النوع من الأسواق.

وخلال السنوات الأربعين السابقة، كان تطور القانون قائماً على الأفكار المثل ذاتها التي استندت إليها تكنولوجيات المعلومات والاتصال الحديثة، ولكن إذا كان القانون مبتعداً عن مأزق التقنيات، فإنه يؤدي وظيفة مستمرة: تكون أداة صالحة لأنسنة التقنيات.

القانون يؤنسن التقنية

هناك فجوة متعاظمة تفصل بين الإنسان البيولوجي، الذي لم يتغيّر هيكله وعتاده منذ الزمن الغابر حيث كان يصطاد قبيلة الماموث، وتقنياته التي اكتسب قوةً مدهشةً خلال القرنين الماضيين[n7]، وتحوّلت هذه القوة إلى تهديد يطال الإنسان بسبب توظيفها في خدمة الغرائز المتسرعة التي تظل ميزته البارزة. هذا التهديد موجه إلى بني جنس الذين يسعى لاستعبادهم أو إبادتهم، وموجه أيضاً إلى الأرض المغذية التي يبالغ في استغلالها ويعقمها: "إذا أردنا أن نستشرف مظاهر التقنية الاقتصادية الحالية، فإنّ السيطرة على العالم الطبيعي يجب أن تتوّج بنصر تام يفرغ آخر بئر

(n7) نظر Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t. II, p. 259.

فقط تنتهي آخر حقبة عنف تتوكل مع «عنف جرد»[168]. وفي كل المجتمعات، استعملت المؤسسات لتحويل هذه الموارد البشرية العنيفة بامتياز، وتوجيهها والحرص على أن لا تقود الإنسانية إلى هلاكها[169]. وهي ما يعلن بوضع العرب، إذ كان القانون قد ساهم في ازدهار الفنون. فلأنه وُظف في جعل التقنيات قابلة للعيش إنسانياً. لقد قام بوظيفة الوساطة بين الإنسان وأدوات التي يخضع استعمالها لموانع خصوصية تتغير وفق المخاطر التي يتعرض لها. وقد لخص قانون الاتحاد الأوروبي، بصورة لافتة، هذه الوظيفة، وذلك بإرساء «المبدأ العام لتفويج العمل للإنسان»[170]، وهذه صيغة حزلة يُفترض أن نمتد آثارها إلى الميدان الاجتماعي وكذلك إلى مجال البيئة.

ويتمثل السؤال الجوهري الذي تطرحه اليوم تكنولوجيات المعلومات والاتصال الحديثة على رجال القانون في تحديد المخاطر الخصوصية التي تسببها للإنسان. وهذه المخاطر نوعان : فبعضها، الأطر الرمكاني للتعامل ونقله إلى عالم افتراضي و«زمن حقيقي» (آني). فإن هذه التكنولوجيات تعرضه، من ناحية، إلى الوقوع في وهم الإمكانية؛ وبإدراج أبسط حركاته وسكناته في الآلات، فإنها تعرضه، من ناحية أخرى، إلى العيش في وهم الشفافية.

---

(168) المصدر نفسه، ج 1، ص 269.

(169) انظر التوسع بشأن هذه الفكرة من جوانب مختلفة لدى: المصدر نفسه، ج 2، ص 50؛ Bataille, *Théorie de la religion*, pp. 58 sq.; E. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie* (Paris: PUF, 1984), pp. 105 sq.; et Legendre, *La 901e conclusion: Essai sur le principe de la raison*, pp. 967 sq.

في الأنموذج الليبرالي المعاصر، انظر دراسة في الأسواق المالية للكاتب المفضل لدى اليوم: P. Thureau-Dangin, *Le processus et la norme* (Paris: Seuil, 1995).

(170) انظر: Directive 93-104 du 23 novembre 1993, art. 13.

حدود الإيمكانية

منذ أوّل عهد الإنسان بالتحضر، ومنذ فترة الزراعات الأولى، لم يفتأ يدرج عمله في إطار حيّز زمكاني كان دوماً أكثر دقّة وأكثف حضوراً. وفي هذا الشأن، يؤكّد لوروا غورهان (Leroi-Gourhan) على أنّه يوجد في الإنسان الإدراك البيولوجي والتحمّل الرمزي بالزمان والمكان، إذ يقول: "إنّ صورة الزمان والمكان حديثة حين نشأت لدى الإنسانية إمكانية عيش كلّ منهما من جديد، وذلك بالقول "كان في النهر؛ هو عندنا؛ سيكون غداً في الغابة". بالنسبة إلى باقي العالم الحيّ، لا يمتلك الزمن والمكان مرجعية مبدئية غير تلك المرجعية الصحيحة والمتناهية والمضيئة [...]. "ولم يتغيّر شيء، بالنسبة إلى الإنسان، لا يوجد إلاّ الآلة الضخمة التي بنيت من فوق وإلى تحتل جوهر المنظور الديكارتي"[171]. إنّ الإحالة اليوم إلى الزمان والأماكن العمل موجودة بشكل كلّي في قانون الشغل، سواء تعلّق الأمر بتعريف المرامات أطراف العقد أو بحسم تنازع القوانين والمحاكم أو بتكييف المرض أو الحادث قانونياً، وغير ذلك. غير أنّه من باب السخافة أن يقتصر نظرنا على ملاحظة تكنولوجيات الإعلام والاتصال الحديثة وهي تغيّر الإطار الزمكاني، وتمحو الزمن والجهود وتنقل الإنسان إلى عالم افتراضي حيث يتعدم النهار والليل والمسافة. إنّها تنقل، بالتحديد، ملكاته الذهنية، بينما يظلّ جسمه البيولوجي قابعاً في مكانه يشاهد شاشة أو دعائماً بهاتف محمول وغير مستعدّ للتواصل مع محيطه المباشر.

إنّ هذا الانفجار يندرج ضمن مسار بدأ مع الثورة الصناعية، كان استغلال الطاقات الأحفورية وتطوّر وسائل الاتصال قد سبب قطيعة

---

(171) انظر: Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t. II, pp. 186 sq.

أولى بين زمكان الآلات وذاك الذي يختص وزمكان الحياة البشرية. لذلك تدخل قانون الشغل ليعيد تشكيل زمكان يمكن البشر أن يعيشوا فيه. فالإضاءة بالغاز ثمّ بالكهرباء حررت العمل الصناعي من وتائر الطبيعة (نهار/ ليل، صيف/ شتاء) وتعريض العمّال إلى مخاطر تسديد لا حدّ له في مدّة العمل، جاء القانون ليحدّ مدّة النوم ثمّ السنة ثمّ طول الحياة المهنية. فعوضاً عن المستحيل أرسى القانون مفهوم المنع[72]. وهكذا نسجت وتائر الحياة الجديدة التي تنظم حياة الإنسان الحديث وكذلك المجال الذي تتحرّك فيه: النقل، العمل، النوم، العطل. إنّ هذا الإطار الزمكاني الذي أرساه قانون الشغل تدريجياً منذ قرن، هو الذي زعزعته اليوم تكنولوجيات المعلومات والاتصال الحديثة وهو المعرّض إلى أوهام الإيمكانية: الإيمكانية: أي اعتباره كائناً بشرياً جاهزاً في كلّ مكان وزمان للعمل أو الاستهلاك. هذا ما يبرّر الحاجة إلى حدود جديدة لإعادة تشكيل وحدات زمن ومكان تتوافق وحياة العامل الفعلية. وعلى مقولتي "في أي مكان" و"في أي زمان"، المترتبة عن نسق الآلات الجديدة، يردّ القانون: "من المهمّ أن نعرف أين" و"مهمّ أن نعرف متى".

كانت المكننة الصناعية قد أدّت إلى حدوث تغيّرات عميقة في تنظيم المكان. ومن دون يد أو دماغ، كانت تحتاج الآلة إلى أن يُطعمها وأن يوجّهها الإنسان. وهكذا تميّز المعمل الصناعي بتمركز عدد كبير من العمّال وبالانفصال عن السكنى والمدينة. ومن ثم نشأت جملة المشاكل التي كان على القانون أن يواجهها، مثل حفظ الصحّة والسّلامة والمسؤوليّة عن فعل الآلات والانضباط والحريات

(72) ما يتعلّق بهذه الإشكاليّة في مجال تكنولوجيات علم الأحياء، انظر: M. Fabre-Magnan et P. Moullier, *La génétique, science humaine* (Paris, B.-L.n. 2004), avant-propos.

الجماعية في أماكن العمل وتنظيم خدمات النقل العمومي والصحة، إلخ. في هذا السياق التاريخي، ينزع تصنيف القوانين إلى أن يتخذ له مقياساً من خلال تصنيف الأماكن: تخطّي باب الشركة هو انتقال من وضع قانوني إلى آخر. غير أنّ هذا التنظيم المكاني يندثر بحلول تكنولوجيات الاتصال الحديثة وازدهار العمل المتعلّق بعلامات يمكن إدراكها في كل مكان وليس بأشياء مادية مخزّنة في مكان ما.

فمال تشتّت العمال، إذاً، إلى الحلول محلّ تجمّعهم. وحتّى حين يجتمع جسدياً في مكان واحد، فإنّ العاملين على الشاشة لا يكوّنون رابطةً متلاحمةً بفعل اتّحاد نوع العمل الذي يمارسونه. وحتّى تجاه زبون معيّن، فإنّ العامل محدّد في المقام الأوّل، من خلال علاقته الثنائية بالحاسوب. وينزع عدم التمييز بين الأماكن إلى التغلّب على فصل المعمل عن الشارع والبيت، عندما يمكن إنجاز العمل ذاته في أيّ مكان. في المكتب، في السرل[173]، في القطار...

لذلك، يطرح السؤال حول معرفة كيفية الحدّ من هذا التشتّت وعدم التمييز، كي يتم الحفاظ على مكان عمل يكون في الآن ذاته صحيّاً على المستوى البدني ويمكن تحمّله على المستوى الاجتماعي. ويفترض الحدّ من عدم تمييز الأماكن تجديد توصيفها القانوني. ويمكن أن ينبثق هذا التوصيف عن تعريف تقني للأماكن؛ مثلما يلاحظ في أحد التوجيهات الأوروبية الوارد تحت عدد 90/270 والمؤرّخ في 29 أيار/ مايو 1990 المتعلّق بمجال تطبيقها في كلّ "موقع عمل أمام شاشة". وتعرّف هذه الأخيرة (المادة 2) بأنّها مجموعة مكوّنة من شاشة ولوحة مفاتيح وبرمجية تؤمّن الوصل بين

---

(173) حول مفهوم العمل عن بعد، انظر Ray, "Nouvelles technologies et nouvelles formes de subordination," Droit social, pp. 47 sq.

الإنسان والآلة، وهاتف ومودم وطابعه وطاولة وكرسي... ويمكن أن يقوم هذا النوع من التوصيف على الاشتراطات التعاقدية التي في صمتها "لا يكون العامل ملزماً لا بقبول العمل في منزله ولا أن يحمل إليه ملفاته وأدوات عمله"[74]، بينما، على عكس ما سلف، يمكن المشغل أن يفرض على المؤسسة وجود أجير ينص عقده على أنه يعمل في بيته[75]. إنّ الحدّ من تشتّت العمّال يسلك بنا طريق إعادة تشكيل مجموعة الشغل؛ وإعادة التكوين هذه يمكن أن تتمّ مادياً: يُفترض عندئذ أنْ يتمتّع الأجير "المنقول" إلى بيته بحق الرجوع إلى كنف المؤسسة[76]. كما يمكن أن تتحقّق إعادة التشكيل افتراضياً، وذلك باللجوء إلى التكنولوجيات الحديثة لتسهيل الإعلام والتواصل بين الأجراء وممثليهم لدى المشغّل: هنا، تكمن كل المسألة المتعلّقة بحقوق التنظيم الجماعي للعمال على الشبكات المعلوماتية[77].

غير أنّ التعبيرات القانونية التي أحدثها "مجتمع المعلومات والاتصال"، في ما يتعلّق بوقت العمل، كانت هي الأكثر تبكيراً لأوانها والأكثر عمقاً. ففي فرنسا، انطلق عمل هذه الورشة ابتداءً من نهاية السبعينيات، وذلك مع المراجعات الأولى للهيكل التنظيمي

---

(74) انظر: Soc., 2 octobre 2001 (Abraut), *Droit social* (2001), p. 920.

(75) انظر: Soc., 2 décembre 2000 (Baranez), *Bull. civ.*, p. 417.

(76) انظر في هذا المعنى المبادئ التوجيهية المتعلّقة بالعمل عن بعد في أوروبا التي اقترحتها يوم 11 كانون الثاني/يناير 2001 لجنة الحوار الاجتماعي القطاعي "الاتصالات" معتمدات معلّق عليها في: Ray, Ibid., pp. 52-58.

(77) انظر في هذا الموضوع: J.-E. Ray, "NTIC et droit syndical," *Droit social* (2002), pp. 65 sc..

التعبير النقابي على الشبكة المعلوماتية التابعة للمؤسسة مرتبط بإبرام عقد جماعي (مجلة الشغل، المادة 8 - 412 L الفقرة 7، قانون 4 أيار/مايو 2004)

السوروث منذ 1936؛ ومنذ بداية التسعينيات، كان ممكناً إدراك الخطوط التوجيهية التي يفترض أن تنظّم وفقها دوام العمل من جديد[78].

كان تنظيم الدوام المرتبط بالآلة الصناعية يشتمل على ميزتين: "فمن ناحية، تلمح دواماً جماعياً مرتبطاً بتجمع العمال الجسدي حول الآلات؛ ومن ناحية أخرى، كان ذلك التنظيم يقوم على التقابل الثنائي بين دوام العمل ووقت الفراغ، الذي يوافق بدوره الفصل الصارم بين أماكن العمل وأماكن الحياة الخاصة والعمومية. إنّ تنظيم دوام العمل في مجتمع المعلومات والاتصال يمثل قطيعة مع هاتين النقطتين. فقد حلّ الزمن الجماعي محلّ الزمن الفردي، بما أنّ العمل لم يعد يقوم على تجنيد جيش صناعي ولكن على تفاعل "في وقت فعلي" بين الأفراد. فما عهدنا أنّه توزيع واضح لدوام العمل ووقت الفراغ؛ تعوّض بخلط في الأوقات المرتبط بمسامية الأمكنة التي أحدثتها وسائل الاتصال الحديثة وأشكال تنظيم العمل الجديدة التي تسمح بها.

في هذا السياق، يصبح قانون الشغل صالحاً للحدّ من التدوين والخلط بين الأوقات، وذلك حفظاً للأزمان التي يمكن أن يعيشها الإنسان بصفة فردية أو جماعية.

إنّ مركز الثقل ينتقل من التنظيم الجماعي للعمل إلى الحياة الشخصية للعامل. وهكذا يبرز مبدأ توافق الأزمان، وهو مظهر من مظاهر مبدأ أعمّ، ذاك المتعلّق بتكييف العمل مع الإنسان. على الصعيد الفردي، يعني هذا المبدأ أنّ على كلّ فرد أن يكون قادراً على أن يلائم بين مختلف الأوقات التي تتكوّن منها حياته. لذلك،

---

(78) انظر: "Temps de travail: Pour une concordance des temps," *Droit social* (1995), pp. 947-954.

ينبغي الحذ من غطرسة أرباب العمل الذين يؤمنون بالسرعة التامة "للرأسمال البشري" (خدمات طوال اليوم وكامل أيام الأسبوع، و"عمل في الوقت المحدد"). هذا ما يفسّر بروز جملة المسائل الجديدة التي تشغل حالياً بال رجال القانون، ودوماً في إطار "فضيلة الثلاثينيات" من القرن الماضي المتعلّقة بتحديد مدّة العمل الأسبوعي بخمس وثلاثين[79] ساعة. فما المقصود بوقت الراحة[80]؟ والزمن المعطّل[81]؟ وما هو الالتزام[82]؟ وكيف نصنّف فترة التأهيل[83]؟ وكيف نحصر فترة عمل الكوادر[84]؟ وكيف ندمج النمط البيولوجي

---

(79) انظر P.-H. Antonmattei, "Le temps dans la négociation 35 heures," *Droit social* (2000), p. 305.

(80) انظر P. Bouaniche-Héry, "Le temps de repos: Une nouvelle approche de la durée du travail," *Revue de jurisprudence sociale*, vol. 12 (1999), p. 819. P. Waquet, "Le temps de repos," *Droit social* (2000), p. 366, et J. Barthélémy, "Le temps de travail et de repos. Rapport de droit communautaire," *Droit social* (2001), p. 322.

(81) انظر Code du travail (dans sa version C. trav.), art. L.212-4-1 sq., et P. Bouaniche-Héry, "Le temps vraiment choisi," *Droit social* (2000), p. 295.

(82) انظر C. trav., art. L. 212-4 bis, Soc., 24 avril 2001, *Droit social* (2001), p. 721, ss. obs. J.-P. Lhernould; B. Aca et G. Bélier, "'Astreintes' et temps de travail," *Droit social* (1998), p. 902. J. Savatier, "Durée du travail effectif et périodes d'inactivité au travail," *Droit social* (1999), p. 15, et J.-E. Ray, "Les astreintes, un temps au troisième type," *Droit social* (1999), p. 758.

(83) انظر N. Maggi-Germain, "À propos de l'individualisation de la formation professionnelle continue," *Droit social* (1999), p. 692, et J.-M. Luttringer, "Vers de nouveaux équilibres entre temps de travail et temps de formation?," *Droit social* (2000), p. 277.

(84) انظر C. trav., art. L.212-15-1 sq.; voir P.-H. Antonmattei, "Les cadres et les 35 heures," *Droit social* (1999), p. 159, et J.-E. Ray, "Temps de travail des cadres. Acte IV, scène 2," *Droit social* (2001), p. 244.

اليومي في تنظيم وقت العمل[٢٩٤]؟ وكيف نقيس أعباء العمل وليس مدته فقط[٢٩٥]؟ إلخ. أنا على الصعيد الجماعي، فإنّ مبدأ توافق الأزمان يفرض حفظ الحق في حياة عائلية واجتماعية عادية وفق أحكام الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان[٢٩٦]. إن هذه الفكرة تأخذ اليوم طريقها في القانون[٢٩٧] وكذلك في فقه القضاء[٢٩٨].

حدود الشفافية

في اعتقاد منظّري مجتمع الإعلام والاتصال، وحده المجتمع الذي يصير شفافاً تماماً إزاء ذاته، عبر تكثيف المبادلات والاتصالات وتعميمها، بمقدوره حماية أفراد من عودة الاستبداد الذي به حاجة حيوية للسرية كي ينشر أكاذيبه ويقترف جرائمه. من أجل ذلك، كان يمثل الإعلام في نظرهم ملكية عمومية ينتفع منها الجميع بكل حرية. وإذا كان التاريخ الحديث قد شهد تطوّراً هائلاً لتداول المعلومات، فقد شهد أيضاً اتساع حيازتها السالفة، وكذلك انتشار وسائل الاتصال الضخمة، خلافاً لما روّج من أوهام تتعلق بعلم التحكم الآلي. غير أنه عندما تصير الشفافية أحادية الجانب، تنقلب

---

(٢٩٤) انظر D. Lecat, "Le temps de travail des personnels navigants : le temps," *Droit soc. int.* (2004), p. 420.

(٢٩٥) انظر M.-A. Moreau, "Temps de travail et charge de travail," *Droit social* (2000), p. 261 ; T. Lanegran, "L'ergostressie, syndrome de la société de l'information," *La revue de la CFDT* (novembre 2005), pp. 1 et s.

(٢٩٦) انظر Art. 8-1, et "Temps de travail. Pour une coordination des temps," (1971) *Droit social*, p. 254.

(٢٩٧) منذ قانون الشغل المؤرخ L 212-4-7 الذي يخفّض وقت العمل لضرورات احترام الحياة العائلية، قانون الشغل، المادة L 220-1 § 1 الذي يحق في العطل لأحداث حياته ومراحلها تحديد مدته في السن).

(٢٩٨) Soc. 12 janvier 1999, *Bull. civ.* I (٢٩٨) (حرية اختيار السكن).

إلى الضد التام لذلك الوهم، وتقرر عالما يصبح فيه العدد الأكبر واضحا لعدد صغير جداً الذي، بدوره، يظل في الظل ويراقب كل وسائل الإعلام والاتصال، إما مباشرة عبر امتلاك وسائل الإعلام والمقاعد النيابية للاتصال، وإما بطريقة غير مباشرة عبر الإشهار والدعاية[90]. وبالتبع، فإن هذا الخطر، على وجه الخصوص، بعيد جداً داخل المؤسسة التي ترتبط منذ العصر الصناعي إلى بلوغ نوع من الرقابة السياسية للأخبار، وذلك عبر إدارة تحفظ لنفسها بكل الأسرار. وفي ما يتعلق بهذه المسألة، لا تناقض تقنيات الإعلام والاتصال الحديثة النمط الصناعي القديم، وإنما توفر له، على العكس، إمكانات الممارسة الخفية حيث يحل الرقمنة والتتبع محل رقابة رئيس العمال. غير أن هذين الوجهين للشفافية – الديمقراطية والديكتاتورية – يقومان كلاهما على مسلّمة مفادها أن الإنسان يفقر إلى الجزائية، لذلك يمكن اختزاله بالتالي إلى مجمل اتصالاته[91]، وبعبارة أخرى، يسلّم هذان الوجهان بوجود رؤية لا إنسانية للإنسان، الذي لا شيء قد يميزه عن الآلة من بعد. هنا يتدخل القانون، إذ

---

(90) انظر ترويج (التقنية الاختراب) الذي يمثلها ممارسو ديمقراطية وسائل الإعلام الحرية A. A. Moles, *L'encyclomédia. Essai sur la crémation d'une civilisation* (Paris: Plon, 1975), pp. 251 sq.

(91) انظر Breton, *L'utopie de la communication*, p. 74.

نظراً إن فينير كان يعتبر الفرنية شكلاً (يعني ترتيب معلومات) لا جوهراً، فقد كان يصر بذلك الفرنية على مفادها أن الظل الذي يصبح ما بإمكان كائن بشري بعد أن الرموز و عادة تشفير تحمل الرموز لرقمية تعرفه بداية الظل Wiener, *Cybernetics*, 2nd ed., p. 127.

عدا الوهم الكامن في حقيقة الأمر يوهم الخارج، فإن ثمة من حاول تقديم الأسس M. Atlan [et al.], *Le Imaginaire* الفلسفي للاستخدام الشرعي للمعلومات التي تتعلق بالأشخاص *Anonymat* (Paris: Seuil, 1999).

يأتي للحدّ من مخاطر الجنون التقني وحمل الإنسان على الرجوع إلى جادّة الصواب أي عقل الذات القانونيّة التي هي بالضرورة كائن غير شفّاف (يتمتّع بجوانية) ومسؤول (مسؤول عن أفعاله).

لقد كانت النزعة الآليّة الصناعيّة تعرّض سلامة العمّال الجسديّة للخطر، وبالتالي كلّ الموارد البشريّة للأمة. وتوسّط القانون، كذلك، بين الآلة والأجساد في مجال العمل؛ فوضعت قواعد الصحّة والسلامة لحمايتها، بدءاً من الذين يمثّلون بأولئك الذين يمثّلون مستقبل مجتمع ما أي النساء والأطفال. بظهور تقنيات الإعلام والتواصل الحديثة تحوّل الخطر وأصبحت النزاهة الفكريّة مهدّدة. غير أنّ المشكل القانوني يظلّ في الأساس هو ذاته: كيف نجعل العيش ممكناً مع الآلات الحديثة؟ كيف نستعملها من دون أن تستعبدنا؟ ونظراً لأنّ التهديد الذي تسبّبه ذو طبيعة فكريّة وليست جسديّة، فإنّه يطال المؤسسات والعمّال على حدّ سواء. فالمؤسسات بحاجة إلى حدّ أدنى من اللاشفافية سواء على مستوى ديمومة الأعمال، أو على مستوى السلامة التقنيّة لتجهيزاتها ومنتجاتها وخدماتها[92]. وقد طوّرت لهذا الغرض مجموعة من الوسائل التقنيّة والقانونيّة تهدف إلى مراقبة انتقال المعلومات التي تتعلّق بها. لكنّ هذه الحاجة المشروعة لا دور لها سوى مضاعفة النزعة إلى مراقبة الأجراء[93]، بواسطة أجهزة

---

(92) انظر: Soc., 18 juillet 2000, *Semaine sociale Lamy*, 996, 25-09-2000 sur: La tension transparence-secret, M.-A. Frison-Roche, *Secrets professionnels* (Paris, Autrement, 1999), et sur les secrets coupables, P. Lascoumes, *Les affaires ou l'art de l'aveu* (Paris, Le Centurion, 1986).

(93) ما يتعلّق بالمراقبة عن طريق الكاميرات، انظر: M. Grévy, "Vidéosurveillance dans l'entreprise: Un mode normal de contrôle des salariés?" *Droit social* (1998), pp. 329-342.

التحكّم الآلي، مع أنهم يحتاجون بدورهم إلى أن يحفظ عالمهم الحميمي من أنظار الآخرين. ومنذ عام 1978، يتناول قانون "المعلوماتية والحريات" معالجة المعطيات ذات الصبغة الشخصية داخل المؤسسات[94]. وفي كل سنة، يزداد قلق تقارير اللجنة الوطنية للمعلوماتية والحريات (CNIL) من التجاوزات المسجلة في هذا المجال؛ كما إنها انتقدت أحايين المواثيق الخاصة باستعمال التقنيات الحديثة التي أبرمتها الشركات، التي تمثل قواعد منع، بالنسبة إلى الأجراء، وقواعد ترخيص بالنسبة إلى الإدارات[95]. وعلى إثر ملاحظة تجاوزات "تفوق كثيراً المستوى المقبول"، أوصت اللجنة الوطنية للمعلوماتية والحريات بإعداد تقرير عن "مراقبة الأجراء بواسطة أجهزة التحكّم الآلي". وقد نشر في شهر آذار/ مارس عام 2001[96].

وصادرت عن هذا التقرير، المسمّى "تقرير بوشيه"، ثلاثة أنواع من التوصيات. فهو ينصح، أولاً، بإخضاع كل زرقاء إلى إعلام مسبق يوجه إلى المعنيين يكون شخصياً بالنسبة إلى الأجراء وجماعياً بالنسبة إلى الممثلين. إنّه إجراء يرجح، عن روية، نمط مراقبة متسلط (ذاك الذي كان يعتمده "الباب العالي"، إذ كان الوزراء يعلمون أنّ

---

(94) انظر مدة التحصيص مذيلاً بقصاب الشعل في تقرير الخناط الذي تعده اللجنة الوطنية للمعلوماتية والحريات (CNIL) عن أحكام القانون الفرنسي لـ تتطابق مع مقتضيات توجيه الاتحاد الأوروبي 95/46 CE الموزع في 24 تشرين الأول/ أكتوبر 1995 (الرائد الرسمي للاتحاد الأوروبي الصادر في 23 تشرين الثاني/ نوفمبر). انظر: Hervé Tissot, "Internet et contrat de travail," *Droit social* (2000), pp. 150-158.

(95) ـــــــــــ، *Quinzième rapport d'activité 1999* (Paris: La Documentation Française, 2000), pp. 191 sq.

(96) التقرير متوفر على موقع الويب: http://www.assemblee-nat.fr/dossiers/cnil.asp.

السلطان كان بمقدوره دوماً أن يتسلّع إلى محاوراتهم من وراء شبّاك أقيم في أعلى قاعة الديوان حيث كانوا يجتمعون) على نمط شمولي (ذاك الذي يذكّر بمرآة الطبيب "مابوز" الشرير[97]، التي كان ظهرها خالياً من القصدير). ويوصي التقرير، في المقام الثاني، بتفضيل المراقبة الوظيفيّة دوماً على المراقبة الشخصيّة (وذلك مثلاً بتسجيل مدة ترابط كل مركز من دون تسجيل المواقع التي تمّت زيارتها أو، على العكس، تسجيل مدة اتصال المواقع من دون التعرّف على الأجهزة)[98]. أمّا في ما يتعلّق، أخيراً، باستعمال الأجراء لوسائل الاتصال لغايات شخصيّة، فإنّ التقرير يوصي باعتماد "تسامح سليم لا يستبعد اللجوء إلى العقوبات في حال حدوث تجاوزات". وتستند هذه التوصية الأخيرة إلى فقه قضاء المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان، التي قبلت جزئياً بتوسيع نطاق الحياة الخاصة إلى المجال المهني[99]. إنّ هذه التوصيات الرشيدة في تناغم تام مع القانون وفقه القضاء اللذين يخضعان للمراقبة الإلكترونية للأجراء إلى المقتضيات الثلاثة سابقة الذكر المتعلّقة بالإعلام الفردي[100]، واستشارة لجنة المؤسسة[101]، والتناسبية[102]. وبعد صدور هذا التقرير، تبنّت

---

(97) انظر: Fritz Lang, *Die tausend Augen des Doctor Mabuse*, film de 1960.

(98) انظر في هذا المعنى القاعدة المنبثقة الصادرة عن اللجنة الوطنية للمعلوماتية والحريات CNIL المتعلقة بمسألة الهواتف الذاتية التي تم إقرارها عام 1994 (نشرت في CNIL, *Vingt délibérations commentées* (Paris, La Documentation Française, 1998).

(99) انظر: CEDH, 25 novembre 1992 (Niemietz c. Allemagne), et 25 juin 1997 (Halford c. Royaume-Uni).

(100) انظر: C. trav., art. L.121-8, voir Soc., 20 novembre 1991, *Droit social* (1992), p. 28, rapp. D. Waquet, 1992, p. 73, concl. Chauvy.

(101) انظر: C. trav., art. L.432-2-1.

(102) انظر: C. trav., art. L.120-2 et L.121-7.

محكمة النقض توصيات اللجنة الوطنية للمعلوماتية والحريات، وذلك بمنح الأجير فضاء من اللاشفافية في استعمال حاسوبه لا يمكن مؤجره أن ينتهك[103].

ويتمثل التناقض اليوم في أنّ حماية حياة المواطن الخاصة يبدو مؤمّنة أكثر في المؤسسة منها في المدينة: فالمصرفي قادر على أن يعرف كل شيء تقريباً، عن حياتنا، بل إنه ليس مضطراً لعلمنا مسبقاً باستغلال تشوفات بطاقتنا المكينة؛ إنّه لا يخضع لالتزامات كتلك المفروضة على المؤجّر الذي يرغب في مراقبة المصاريف التي سجّلها محوّل هاتفه الذاتي. في مجال الحريات، كان تاريخ قانون العمل، ولا يزال، بمثابة ولوج الحريات المضمونة في المدينة فضاء المؤسسة. ونسير ربما نحو إجراء معاكس، إذ سنضطر إلى أن ننتبه في المدينة حريات مضمونة داخل المؤسسة...

لقد طرحت النزعة الآلية الصناعية على قانون المسؤولية المدنية سؤالاً جديداً صيغته كالتالي: من كان المسؤول عن الرد على هذه الآلات الجديدة الخطرة، وغير المتوقعة؟ لقد تولّى قانون الشغل الإجابة عن هذا السؤال من خلال قانون 1998 المتعلق بحوادث الشغل، والذي أدخل مفهوم المسؤولية الموضوعية، وهي مسؤولية ناتجة عن خطر لا عن خطأ مرتكب. لقد كان هذا القانون مصدر زلزال قانوني قلب رأساً على عقب كلّ قانون المسؤولية المدنية. وأطلق المجتمع التأميني الذي نعتمده إلى يومنا هذا[104]. وقد بدأت تقنيات الإعلام والاتصال الحديثة تطرح على قانون المسؤولية سؤالاً

---

(103) انظر Soc., 2 octobre 2001, Société Nikon, *Dr. soc.* (2001), obs. J.-E. Ray.

(104) انظر F. Ewald, *L'état providence* (Paris: Grasset, 1986).

له الدرجة ذاتها من الأهمية. وفحواه كالتالي: من المسؤول عن المعلومات المدرجة في الأداة المعلوماتية أو المحفّزة عبرها؟ إنّ المسؤولية تفترض وجود أساس للاتهام تكون سبب اتّجاهات من دون أن يكون هو ذاته نتيجة لسبب[105]. والمقصود بذلك ذاتٌ قانونية، تُعرَّف على أنّها مصدر الأقوال والأفعال التي تستطيع، وكذلك يجب عليها أن تكون مسؤولة عنها. ويتمثّل الخطر في أنّه داخل مجتمع يفسّر الفعل دوماً على أنّه ردّ فعل على إشارات يتم تلقّيها، تذوب تلك الذات في شبكة اتصالات فتنعدم مسؤولية كل شخص عن أي شيء[106]. فعلاً، كيف يمكن تحديد المسؤول داخل نسيج علاقات لا مركز له؟ (لأنّه إذا كانت الشبكة تستجيب إلى صورة النسيج، فليس المقصود طبعاً نسيج العنكبوت). إنّ لقانون العمل أدوات تمكّنه من اختراق "شاشة" الشخصيات المعنوية وسلاسل التشغيل ليصل إلى مصادر بعض القرارات الاقتصادية المتداولة داخل شبكات المؤسسات[107]. إنّ هذه لمشكلة معروفة جداً في القانون الجزائي، وذلك من خلال القضايا الخصوصية المتعلّقة بمقاومة عصابات المافيا. كما إنّها تطرح بالحدّة نفسها في مجال البيئة أو سلامة

---

(105) لا يتعلّق الأمر بالإشكال الذي أثاره الفيلسوف النمساوي هانس كلسن (H. Kelsen: *Théorie pure du droit*, trad. fr. de la 2ème éd. de la Reine Rechtslehre, par Ch. Eisenmann (Paris: Dalloz, 1962) pp. 105 sq. et *Allgemeine Theorie der Normen* (1960); trad. fr. *Théorie générale des normes*, (Paris: PUF, 1996), pp. 51 sq.

(106) وجهة نظر التحكّم الآلي، تعتبر هذه الحاضرة، بالأحرى، الأكثر حظاً: حظ Ibrahim: *L'identité de la victime à l'ère de la communication*, pp. 106 sq.

(107) انظر: M. L. Morin, "Les frontières de l'entreprise et la responsabilité de l'emploi," *Droit social*, numéro spécial (2001), pp. 476 sq.

المنتجات، وذلك على إثر توزع المسؤوليات داخل سلسلة من التعاقد[108].

وفي هذا الصدد، تعتبر تلك المنافقات المتعلقة بمسؤولية صانعي البرمجيات على غاية من الإفادة؛ لذلك تتفهم رغبتهم في الجمع بين المنافع والمال (التمتع بحق ملكية الأشياء غير المادية) وانتفاء مسؤوليتهم عن العيوب الخفية في المحال التعاقدي[109] وعن الأضرار الناجمة عن تلك الأشياء التي يتاجرون بها، سواء أكان ذلك على مستوى الجنح أو على مستوى المسؤولية عن فعل الأشياء المعيبة)[110]. ولكن هذا الموقف لن يصمد في النهاية. فكما بيّن ذلك قانون الاتحاد الأوروبي، فإنه داخل مجتمع يجعل من التجوّلان والتبادل مبدأه في التنظيم، يؤدي البحث عن المسؤوليات، حتماً، إلى مصدر الإتاوة بالتجوّلان[111]. وهذا ما يفسّر إضفاء الصبغة القانونية

---

(108) تبيّن محكمة النقض نقل الحمل التعاقدي كشيء غير ضروري، أي موجود في سلسلة عقود تابعة خلق ملكية (Ass. Plén., 7 févr. 1986, *Bull.* 2, D. 1986 p. 293, note A. Benabent).

وفي المقابل، فإن عدوى العيوب الخفية الأول لتوسيع هذا الحمل في النظرية التعاقدية «ضرورة» في حال التعيّل (Ch. Mixte, 6 mars 1998, *Bull.* civ., I, no. 69).

(Ch. Mixte, 21 juin 1998, *Bull.* civ., I, no. 202). وحتى جمع أصناف العقود

(Ass. Plén., 12 juillet 1991, Besse, Bull. no. 5 p. 9 ; D. 1992, p. 549, note J. Ghestin, *JCP* 1991, éd. G, II, 21743, obs. G. Viney). قد رفضته الجمعية بقرار الهيئة

(109) انظر النقد المتعلق بترجمة "garantie" بـ "ضمان" في: J. Huet, "De la "garantie" de l'acheteur à la "garantie" de l'acquéreur," dans *Etudes offertes à Pierre Catala*, pp. 799 sq.

(110) انظر في ما يتعلق برفض أي فكرة مريحة مسؤولية عن فعل الأشياء أو عن فرع المنتجات المعيبة: A. Lucas, "La responsabilité des choses immatérielles," dans *Etudes offertes à Pierre Catala*, pp. 817 sq.

(111) المقصود Directive no. 85-374 CE du 25 juillet 1985 relative à la responsabilité du fait des produits défectueux, transposée aux art. 1386-1 sq. du code civil.

المتزايد على مفهوم النشر الذي يسمح بإقفاله سلسلة من العقود لتحديد مصدر الضرر[112]. وهناك مؤشر حر ذو نوعه مماثلة يوجد في الأحكام الحديثة المتعلقة بالإثبات الالكتروني التي تقلص الخلط بين مختلف أنواع النصوص، وهو ميزة التكنولوجيات الحديثة، وذلك لربط النص بذات قانونية مسؤولة عن محتواه[113].

الإنجاب في مواجهة تقنيات التناسل

إنّ مسألة تدجين التقنيات القانوني، الذي نشأ داخل إطار قانون الشغل، راح يتجاوز مجال علاقات الإنتاج؛ لأن خطر معاملة الكائن البشري على أنه شيء خاضع لسلطة الغير لم يعد يهدّد فقط المجال الصناعي، وإنما نجده أيضاً في صلب القانون المدني وذلك من خلال الإمكانات التي تتيحها التكنولوجيات البيولوجية في مجال الأحوال الشخصية. ومثلما هو الشأن في مجال علاقات الشغل، ساهمت النية الدنوية تماماً في حدوث تطورات لم يقتصر القانون على تسجيلها وإسباغ الصفة الشكلية عليها. فمنذ عام 1972 فصاعداً، وقبل أن يتم إحداث تقنيات إثبات الهوية بالبصمة الوراثية، اعتمد القانون الفرنسي مبدأ "الحقيقة" البيولوجية في قانون البنوة الذي كان يقوم وقتئذ على مبدأ الشرعية[114]. وانطلاقاً من ذلك التاريخ، أخذ

---

(112) انظر P. Perlot, *Propriété et responsabilité* (Paris : Economica, 2003).

(113) انظر A. Cousin, note 1316 sq. (loi no 2000-230 du 13 mars 2000), J. Huet, "Vers une consécration de la preuve et de la signature électroniques", *D.* (2000), chr. 95, et J. Devèze, "Vive l'article 1316 ! Commentaire critique de l'article 1316-4 du code civil", dans *Études offertes à Pierre Catala*, pp. 529 sq.

(114) القانون المدني، المادة 318 الفقرة 3 المعدلة بقانون 3 كانون الثاني سنة 1972 "الحمل في حالة غياب الأب، يمكن الأم ممارسة على ابنها الزوج، وبخاصة فقط بقصد تثبيت النسب، صفة زوج والدته بعد حل الزواج لأن سلطة الحمل المدني [...] في هذه الحالة باطلة".

للتفريق بين الأطفال الشرعيين والأطفال الطبيعيين يظهر على أنه موقف تمييزي (إلى درجة أنه مدان اليوم في مبادئه ذاته من قبل المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان[113]) في حين أنه، وعلى نقيض ذلك، كان التمييز بين الأطفال "الحقيقيين" بيولوجياً والأطفال "المزيفين" بيولوجيا قد تحول إلى حجر الزاوية في المنازعات المتعلقة بالبنوة[114]. ومن دون شك، تدعم هذا التوجه وتفضله تقنيات المقبولية التقنية التي مكّنت من تحديد هوية الوالد البيولوجي[115] بيقين شبه تام. هكذا، يجد القاضي نفسه مدعواً للتخلي عن دوره والاحتكام إلى أنابيب الاختبار لحسم النزاعات المتعلقة بالبنوة[116]. وعلى غرار تكنولوجيات المعلومات، فإن التكنولوجيات البيولوجية تحث فعلاً على حصر الجانب الشرعي في وقائع مادية قابلة للمراقبة. إنّ صيغات نوعه قد تحملنا على قدر كبير

توسعاً بشأن هذا الحكم، التي سيقف بيدا لا يرى الطفل يعتبر من الزوج ويتفاعل عن ذلك الاستاذ: 16 février 1972, *Bull. civ.* I, no. 42; Civ. 1re, 26 février 1972, *Bull. civ.* I, no. 62; CEDH, 1er février 2000, *Mazurek c. France*, reproduit dans: F. Sudre (et al.), *Les grands arrêts de la cour européenne des droits de l'homme* (Paris: PUF, 2003), no. 46, p. 289.

(116) توضيح المحكمة التي قضت بأن الزوج الذي ينفي نسبه الطفل عن طريق الاعتراض عن قرينة أبوة زوج الأم، انظر: Civ. 1re, 9 juin 1976, *Bull. civ.* I, no. 211; *Interprétation a contrario*, de l'art. 334-8 C. civ.; Civ. 1re, 22 février 1983, *Bull. civ.* I, no. 86; *Interprétation a contrario* de l'art. 322 al. 2 C. civ.

(117) مجموعة مزعة غربي القانون الذي ان عليه أجنبي انظر: F. Labrusse-Riou, "Sciences de la vie et légitimité," dans: *Mélanges en l'honneur de D. Huet-Weiller* (Paris: LGDJ, 1994), pp. 285 s.

(118) مد عاه 2000، تنفي محكمة النقض بأن "البنوة البيولوجية حق معترف به في موضوع البنوة، إلا إذا وجد مبرر شرعي يمنع من النفوذ بها": I. Bellicer, L. Brunet et F. Labrusse-Riou, "La vérité biologique," *Bull. civ.* I, no. 180; Bilan-rem: "La génétique et le juge: On est passés à la loi?," *Revue trimestrielle de droit civil*, no. 3 (1999), pp. 595 s.

من الشفافيّة، مثلما هو الأمر مع أيّ حيوان؛ وبذلك قد تزول الحاجة إلى تمييز الإنجاب من التناسل وتمييز الأب من الوالد. وبعد أن هيّأ القانون السبيل في مرحلة أولى لهذا التصوّر البيولوجي للبنوة بالأساس، سمح التطور التقني، في مرحلة ثانية، بأن تكون الغلبة للتصوّر ذاته على فرائض الأبوة الغابرة وبأن يستبعد مبدأ إمكانيّة عدم التصرّف في حالة الأشخاص أمام البحث عن "حقيقة" البنوة.

ومثلما أنّ الثورة الصناعيّة كانت قد أثّرت كثيراً في تفكيك أنظمة الجماعات الحرفيّة التي ابتغاها القانون أولاً، فإنّ "الثورة الجينيّة"، كذلك، مكّنت اليوم من التأثير الكبير في تفكيك الوضع القانوني للابن الشرعي الذي أنجز استناداً إلى مبدأ المساواة القانونيّة. غير أنّنا تجاوزنا النظر في موضوع البنوة في العهد الثالث من تاريخ قانون الشغل، إذ أخذت في الانبثاق أنواع جديدة من الأنظمة لكي توقف الآثار غير الإنسانيّة لنظام يُحتكم فيه إلى التقنية. هكذا تنتشر "رؤية المجزرة للبنوة"[119] التي لا تلوح آثارها الهدامة على الفور، مثلما بدت قبلها أضرار التصنيع على وضع الطبقة العاملة الصحّي. إنّ الأمر لا يقتصر على طبقة اجتماعيّة بعينها، إذ ليست بنية العمّال الجسميّة، بل توازن الأفراد النفسي هو الذي يكون مهدّداً بالدرجة الأولى عند اختزال الهويّة البشريّة إلى "حقيقة بيولوجيّة"[120] مفترضة. هكذا تتوحّد قيم الحقيقة العلميّة والحريّة الشخصيّة

---

(119) انظر: P. Legendre, *Filiation* (Paris: Fayard, 1990), pp. 198 sq.

(120) بخصوص الرهانات الأنثروبولوجيّة المتعلّقة بقانون البنوة، انظر: P. Legendre, *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident* (Paris: Fayard, 1985).

وللاطّلاع على مقاربة سريريّة، انظر: A. Papageorgiou-Legendre, *L'ordonnance généalogique de la filiation* (Paris: Fayard, 1990).

والمساواة بين أنواع البنوة تجعل من الغير الضامن للبنوة فكرة غير لائقة. ويسلّم العديد من رجال القانون اليوم بأنّه حيث يتفق جميع الأطراف المعنية على الاحتكام إلى الاختبار البيولوجي، قصد تغيير هوية طفل، فإنّ منعه قد يكون علامة على عبثية لا تطاق.

واعتبار البنوة لا تقتصر على البعد البيولوجي، أمر لا يزال قائماً في قوانيننا. وعلى الرغم من إنّ مبدأ التمتع بحالة مدنية قد أضعف (القانون المدني المادة 311-1) فإن دوره لم يختف في إقرار البنوة، كما إنّه لم يرخّص بعد إقرار بنوة المحرم مهما كانت حقيقتها البيولوجيّة (القانون المدني المادة 334-10). ويتأكّد بالخصوص، وجوب عدم الخلط بين المنجب والأب في أنواع البنوة الأكثر خضوعا للتقنية، سواء تعلّق الأمر بالتقنية القانونية (التبنّي: القانون المدني، المادة 352) أو بالتقنية الإخيائية الطبية (تلقيح اصطناعي من مانح: القانون المدني، المادة 311-19). هكذا، يمنع القانون البحث في "الحقيقة" البيولوجيّة، لأنّ البنوة تقوم على طلب الآباء[121] لا على اتحادهم الجسدي. وليس من المستغرب أنّه حيث تتوقّف البنوة أكثر على التقنية تبرز الحاجة بإلحاح إلى المنع. ولكن الفصل الجذري الذي يفرضه القانون، عندئذ، يفسح بدوره المجال لجنون تكنولوجي يتمثّل في جعل "المشروع الأبوي" أساس هوية الطفل الحصري، وهي اعتبار كيان هذا الأخير البيولوجي مجرّد دعامة مادية لتحقيق إرادة الأهل.

ووفق بعض المطالب الأكثر تداولاً اليوم في وسائل الإعلام،

---

(121) انظر بالنسبة إلى نفي القانون المدني المادة 149 و 340. وبالنسبة إلى الإنجاب بالمساعدة الطبية، قانون الصحة العمومية المادة L. 2141-2 : "المساعدة الطبية على الإنجاب مخصصة للاستجابة إلى معاناة الأزواج إلى الأبوة".

يُفترض أن تعزز تلك الإرادة بصنعه مستقبلاً. سواء أكان ذلك لنقل المشروع الأبوي من "مولد بشرية" إلى أخرى إلى حين التعثر على ما يكون قادراً على تحقيق ذلك، أو بغية فرض هوية على الطفل تفتقر إلى الانتساب للأب أو الأم وتشيع بذلك رغبة أبوة المثليين أو الاستنساخ التناسلي[122]. وبدلاً من أن تخدم مطابقة الكائن البشري الحيوان، فإن التقنية توظف لمعاملة الإنسان كملاك مزود بجسم لا مادي وفي غنى عن الجنس الآخر. غير أنه، سواء بذلك جهدنا في أن لا نرى في الوالد سوى منجب (السبب المادي لوجود الطفل) أو على العكس مجرد فاعل (النعمة المعنية/ الفكرة لوجود الطفل)، فإننا في الحالتين نفقد، في خضم ذلك، ما يشكل ميزة التناسل البشري وما يميزه أيضاً عن التوالد لدى الحيوان والخلق الإلهي، على حد سواء، والمقصود بذلك حاجة الإنسان لأن يولد مرتين: مرة في حياة الحواس وأخرى في حياة المعنى، وفي مجال البنوة، كما في غيرها، ليست افتراضات القانون، إطلاقاً، افتراضات وهمية[123] مستسلمة لنزوة صاحب "المشروع الأبوي" القدير. إن

---

(122) سبرت هذه الآفاق المعقدة موجودة في قلب جدالات الإعلام وتمثل مشروع المجتمع في رأي بعض الباحثين. وهكذا، فإن مجرد قراءة العناوين لا يشير في الصحافة كاف للاطلاع على ذلك. انظر بخاصة الأعمدة الكبيرة وحوارات السيدة ما سيلا إيكوب التي لا تخفي، بوصفنا عضوه في المجلس في المركز الوطني للبحث العلمي ولها مرتبة دكتور مؤقتر من معهد للدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، تبني تدافع عن طوباه يستهدف النظام الحكم، مثلي أن "الجسم مجرد سند مؤسسي مخصص له مادة بشرية أو بحيوان لأغراض أخرى، فإنه يحتل موقعاً في الأفق البيولوجي من التطعيم لكل". وتنتج عن ذلك عن "استدلالات لأحلام" في تمجيد المشروع الأبوي وهي "حق السماء في الاستعباد من أجل الإنجاب" وحق الاستنساخ التناسلي الذي يجب أن يعبر تجنة سبطة في الإنجاب الاصطناعي. انظر خاصة Marcela Iacub: *Le crime était presque parfait* (Paris: P.O.L., 2002) et *Penser le droit de la naissance* (Paris: P.U.F, 2004).

(123) انظر في هذا الشأن أعمال بيير باديه إيلان.

الأمر يتعلّق بالموارد التقنية التي تتمثل وظيفتها في إدراج الكائن البشري، وفي الحياة البيولوجية وفي عالم التصوّر معاً، وبالسماح له أن يلج هكذا مجال العقل. إن هذه الوظيفة الأنثروبولوجية المتمثلة في إرساء الحياة البشرية، هي السمة التي تميّز التقنيات القانونية. وكما هو الحال بالنسبة إلى التكنولوجيات البيولوجية التي ترافقها، فباستطاعة هذه التقنيات أن تكون مصدر حرية كبيرة[124] بشرط ألا تستعمل عكس وظيفتها الأصلية[125]، لأن هذا الانحراف في الاستعمال مشين بالقدر نفسه الذي تستخدم فيه طائرة كقنبلة طائرة أو يوظّف فيه علم الجينات كمصنع للأوهام.

(124) انظر M. Corbier, *Adoption et fosterage* (Paris: De Boccard, 1999).

(125) رغم تفتح القانون الروماني بهذا القدر على التبني، فإنه لا يسمح باستعماله لقلب نظام العلاقة بين الأب والابن. انظر M. Corbier, "Famille et parents caractères originaux de la société romaine (11ème siècle av. J.-C.-IIIème siècle apr. J.-C.)" dans, A. Supiot, *Tisser le lien social* (Paris: MSH, 2004), pp. 73 sq.

الفصل الخامس

ترشيد السلطات

من الحكم إلى "الحكم الرشيد"

> ليست ماهية الحياة البشرية في صراع الجميع ضد الجميع، ولا يمكن أن تكون النظرية السياسية نظرية النفوذ، وإنما نظرية السلطة الشرعية.
>
> **لويس دومون**[1]

تحتاج السلطة إلى أن يُعترف بها حتى تمارس باستدامة، وإلاّ فإنها تكون استنهكت قواها بسرعة في العنف والقتل. وبناءً عليه، برز ذلك السؤال الذي حيّر أكبر رجال القانون من بودان[2] إلى كلسن[3]، والذي يظل أحد المواضيع الراهنة وفحواه: ما الذي يميّز حكومة عن

---

(1) L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris: Seuil, 1983), p. 156.

(2) J. Bodin, *Les six livres de la république*, éd. de 1583 présentée par G. Mairet (Paris: LGF, 1993), livre I, chap. I, p. 59.

(3) H. Kelsen, *Théorie pure du droit*, trad. fr. de la 2ème éd., de la *Reine Rechtstheorie*, par Ch. Eisenmann (Paris: Dalloz, 1962), pp. 60 sq.

عصابة لصوص؟ ومهما كانت الإجابات عن هذا السؤال متنوّعة، فإنّها تحيل دوماً إلى فكرة "المرجعيّة". فنحن لا نعترف بالسلطة إلا إذا استندت إلى معنى نقبل به. أنا لا أمتثل لأمر إنسان يريد أن يوقفني في الشارع، وإنّما أمتثل في الأصل لمن يرتدي زيّاً أو يحمل شارة الشرطة. أشعر بأنّني حرّ في أن لا أرد على رسالة يطلب مني صاحبها مالاً، إلا إذا وردت عليّ من مصلحة الضرائب. إن القوّة لا تكفي لجعل السلطة شرعية، فعليها، فضلاً عن ذلك، أن تستظهر بألقاب تمنحها الحق. وإنّه لمن موارد التقنية القانونيّة أن تمنح السلطة حقاً وأن يقام مشهد النفوذ، هكذا، على مسرح الشرعيّة. وفي الإنجليزية، كما في الألمانية، يعني كلمة (Right / Recht) القانون والحق؛ وحتى الفرنسي، يمكن أن يفهم أنّ من كان له الحق هو بوجه ما من كان على صواب. والعقل هو ملكة الحكم، ولكنه أيضاً هو الذي يخوّل التصرّف بطريقة ما. وأنّ سلطة لا تمتلك إلا القوّة هي سلطة محرومة من العقل؛ وعلى عكس ذلك، فإنّ السلطة الشرعيّة هي تلك التي تظهر عقلاً تؤمن به.

وباعتبار الدولة أكبر اختراع أنجزه الغرب، فإنها تقوم على الاعتقاد الراسخ في ذات خالدة وقديرة؛ ومع فجر العصور الحديثة، أخذ هذا الاعتقاد "يتعلمن". فقد وُضعت السلطة الدنيوية لدينا تحت رعاية سيادة الملك التي لا تموت أبداً[4]، ثم تحت رعاية الشعب الذي يتجدّد باستمرار؛ وأمّا ذلك السلطان الدنيوي فقد انتهى بخلع القدرة الإلهيّة على تسوية الشؤون البشريّة. هذا ما عبّر عنه جان بودان، وهو أوّل كبار منظّري الدولة الحديثة عندما قال "قد نصّبنا [الأمير] مثل صورة الله"[5]. وهذه هي صورة الإله الوارد في العهد

(4) انظر: E. Kantorowicz, *Les deux corps du roi* (Paris: Gallimard, 1989).

(5) انظر: Bodin, *Les six livres de la république*, livre I, chap. IX, p. 155.

القديم[1]، الذي تلزم شريعته أولئك الذين يؤمنون به. "وبما أن السيادة هي قوة مطلق وستدام لجمهوريه ما"[2]، فإنها تنبثق عن الإنسان بمصادر وحيد للسلطة. إنّه ينزع إلى أن تستمدّ كلّ سلطة من سلطة عليا تنتسب نفسها، وهي علّة ذاتها. ولها ينبغي أن تخضع كلّ السلطات الأخرى. ولقد وصف رجل القانون الكبير كارل شميت السيادة بعبارة شهيرة فقال: "يعدّ حاكماً من يحسم في الوضع الاستثنائي"[3]. وعلى سؤال بودان، الذي يعود إلى اللاتيني، فإنّ شميت يرى أن الحاكم هو ذلك الذي لا يلزمه أي قانون، وأنّ "النظام القانوني، على غرار كلّ نظام، يقوم على قرار لا على قاعدة"[4]. ونظراً لأنها صادرة عن شخص أصبح نازياً فيما بعد، فإنّ هذه العبارة تستحق وقفة تأمّل لأنها تبيّن الشحنة الشمولية في فكرة السيادة المطابقة للسلطة المطلقة أي التي تفوق قدرة البشر. وفي كلّ الحالات، إنها توضّح عجز شميت عن إدراك كلّ الملامح الأصلية المميزة لقوة الرعاية الإلهية، التي أخذت تبرز أيضاً خلال العشرينيات من القرن

---

(1) وبما أن الله ذلك بالنسبة لمبرب (Manuel 65)، فإن الإله الذي كشف عنه الإنجيل هو الغائب الكبير في نظرية السيادة لدى بودان (Bodin) الذي يرجع مباشرة إلى شريعة موسى وإلى مصادر العهد القديم أكثر. انظر نفسه، ص 12 وما بعدها. إن الدولة العاصرة هي بشكل ما أعمال يهودية مسيحية ولكن فقط بروتستانتية.

(2) أنظر: المصدر نفسه، الكتاب الأول، الفصل الثامن، ص 111.

(3) C. Schmitt, "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet." cité. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1934] trad. fr. J.-L. Schlegel *Théologie politique* (Paris: Gallimard, 1988), p. 15.

(4) انظر: المصدر نفسه، ص 49. عن جان بودان (J. Bodin) أحد مصادر ذلك الذي لا يستطيع شيء بعد الله لا شيء: *Les six livres de la République*, livre I, chap IX, p. 291.

الماضي، وكان قد استطاع فهم أبعادها[10] رجال قانون ألمان آخرون طردهم النظام. هكذا رفض شميت أن يقرّ بوجود نظام قانوني يمنح المغلوبين حق الدّفاع عن تصوّرهم للعدالة[11] تجاه الغالبين. وهكذا يُعرض عن اعتبار الأسلوب الذي وصف به بودان السيادة عاجزاً عن تبيان تحوّلات الدّولة المعاصرة.

لقد نشأ القانون قبل نشأة الدولة بكثير، وهناك ما يبرّر الاعتقاد بأنّه سيدوم بعدها. إنّ تاريخه الطويل يوحي بوجود أشكال أخرى لطرح مسألة السلطة، كتلك التي يستعملها شيشرون مثلاً لوصف الجمهوريّة الرومانيّة، إذ يقول: " إذا خلت المدينة من التوازن والحقوق والوظائف والأعباء بحيث يكون للقضاة قدر كبير من النفوذ، وإذا افتقد مجلس الشيوخ قدراً من السلطة. ولم يكن للشعب القدر الكافي من الحريّة، فإنّه لا يمكن أن ينعم النظام بالاستقرار"[12]. إنّ الرومان لم يعتادوا اللجوء إلى صورة الدولة

---

(10) مثل المنظّرين في القانون أوتو كاز- فروند أو هوغو سينزايمر الذين نفذا خلال الفترة النازية. انظر C. Herrera, *Les parties de gauche sous la république de Weimar* (Paris: Kime, 2002).

(11) "ما إن تؤدي حرية التجمّع إلى تحالفات (أي إلى نقابات) أو تجمّعات في صراع بعضها مع بعض وتتواجه بدخيل وسائل ضغط خصوصيّة، اجتماعيّة، كالإضراب أو العرقلة. فقد بلغنا عتبة السياسي ولم نعد نتعامل مع قانون أساسي في مجال الحرية الفردية". انظر C. Schmitt, *Verfassungslehre* [1928], trad. fr. L. Deroche, *Théorie de la constitution* (Paris: PUF, 1993), p. 303.

(12) انظر Cicéron, *De Republica* I, 33, trad. fr. C. Appsiho, *De la république: Des lois* (Paris: Garnier-Flammarion, 1965), p. 68.

انظر أيضاً وصف السلطات الثلاث التي تمثل خصوصيّة الدستور الروماني بحسب بوليب. انظر: Polybe, *Histoire*, quarto (Paris: Gallimard, 2003), livre VI, chap. v, pp. 562 sq.

للتفكير في الشأن العام[13] وطريقتهم في إقامة الدولة على ثلاثة أعمدة – النفوذ والسلطة والحرية – هي من دون شكّ الأقدر على توضيح ما عليه الأمور في الوقت الحاضر، الذي يتميّز بتراجع فكرة السيادة بشكل عام. كان هذا الأسلوب المغاير في إرساء الحكم قد استمر في إلهام مفكّري العصور الوسطى[14] إلى أن فرضت صورة المَلِك أو الشعب ذي السيادة وزال الفصل بين الحكم والسلطة.

وبدأ هذا الفصل يعود اليوم مع إسناد سلطات مستقلّة لهيمنة تقنية وعلميّة على الحكم. وهكذا لم يعد يُبحث عن مبرّر الحكم في هيئة ذات سيادة تتجاوز المجتمع، وإنّما في قواعد تسيير متأصّلة فيها. ومن ثم، فإنّ مسألة الحكم لم تعد تطرح عبر مفهوم الحكومة ذات السيادة، وإنّما استناداً إلى مفهوم القيادة الرشيدة. ويندرج هذا التطوّر في التوجهات التي رسمها منظّرو التحكّم الآلي، في فترة ما بعد الحرب العالميّة الثانية. ممن كانوا يجمعون بين مفهوم القيادة (اشتقّ مصطلح "التحكّم الآلي" من اللفظ الإغريقي (kubernetes)، ويعني قائد السفينة الذي يمسك بالدفّة) والانتظام (المتأصّلة في كلّ نظام ذاتي الانضباط) في نظريّة الأنظمة الشاملة (الآليّة والبيولوجيّة

---

(13) انظر الملاحظات الدقيقة التي صاغها ي. توماس، في مقالته: Y. Thomas, "L'institution civile de la cité," *Le Débat*, vol. 74 (mars-avr. 1993), pp. 23 sq.

الذي يلاحظ أنّ مختلف هيئات الدولة الرومانية ليست مهيّأة براتبنا ولا موحّدة تحت هيئة عليا. انظر هي المعنى ذاته: A. d'Ors, *Une introduction à l'étude du droit*, trad. et présenté par A. Sériaux (Aix-Marseille: PU Aix-Marseille, 1991), no. 82, pp. 113 sq.

(14) بما في ذلك تيار "ما قبل الإنسانويّة"، مثلما يبيّن ذلك تأثير شيشرون على تصوّر أومبروغيو لورينزيتي عن الحكم الصالح في لوحته الجدارية الشهيرة في قصر سيان العمومي (1340). انظر: Q. Skinner, *L'artiste en philosophe politique: Ambrogio Lorenzetti et le bon gouvernement* (Paris: Raisons d'agir, 2003).

والبشرية) التي يفترض أن تقينا من التدهور الحتمي[15]. ومن وجهة نظر قانونية، نرصد هنا محاولة توليف لوجهي القاعدة اللذين يتعارضان في الغرب منذ ازدهار العلم الحديث. فمن ناحية، نجد القاعدة القانونية التي تستمدّ قوتها من إيمان متقاسم في أمر يتعيّن فعله، وهي تروم تفعيله؛ ومن ناحية أخرى، هناك القاعدة الفنية التي تستمدّ قوتها من المعرفة العلمية بكائن، وهي تهدف إلى استعماله[16]. وبناء على طموح الغرب الحديث إلى استبدال حكم الناس بإدارة الأشياء، سعى جاهداً إلى تقريب هذين الوجهين المتعلّقين بالقاعدة؛ وذلك، من جانب، باختزال القانون إلى حالة خالية من المعنى والتي لا تتناول القيم البتة وينبغي تقييمها، مثل القاعدة الفنية، قياساً بنجاعتها؛ ومن جانب آخر، بوضع التنظيم التقني العلمي "للمورد البشري" في صلب منظومة قيمه.

هكذا تزدهر على هذه الأسس طرق جديدة لتسيير الناس بالنصوص، وتقنيات قانونية جديدة تلزم كل واحد لا بالمشاركة النشيطة في ضبط قواعد المصلحة المشتركة وتطبيقها فحسب، وإنما أيضاً بالمساهمة في مراجعتها المستمرّة وفق ما يترتّب عن هذا التطبيق من دروس. إنّ هذه التطوّرات هي علامة على التحوّلات العميقة في علاقتنا بالسلطة. فعلينا أن نفترض لها، دوماً، مبرراً. غير أنّ هذا المبرّر لم يعد ينبثق عن صورة الحاكم؛ ومسألة الحكم، مثلما نفطن إلى ذلك حدس فوكو[17]، تتجاوز نطاق القانون العام.

---

(15) انظر أعلاه الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(16) انظر تحليل هذه المسألة، في Alain Supiot, *Critique du droit du travail*, Quadrige, 2ème éd. (Paris: PUF, 2002).

(17) انظر خاصة: M. Foucault, *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976), pp. 189 sq.

فزوال سيادة الدول لا يترجم بتطوّر الحرب وإنّما، على العكس، بتتبعها للسعي وراء أهداف مفروضة، خصوصاً وأنّها لا تعود لقرار أحد.

زوال السيـــادة

يمكن أن نرجع بداية المراجعة العميقة لفكرة السلطة الحاكمة ذاتها إلى تاريخ انتهاء "حرب الثلاثين سنة"، التي تمتدّ بين عامي 1914 و1945[18]. فقد بيّنت هذه الحرب إلى أيّ حدّ كان يمكن أن يؤدّي الهيجان القاتل للسلطات التي تفقد الصواب؛ كما أطلعت شعوب القارة الأوروبية على أمر مذهل. وهو أنّ الدول يمكن أن تموت. إنّ إعادة تأسيسها ما كانت، إذاً، لتنجز وكأنّ شيئاً لم يكن. ولكي يعترف بها، وجب على السلطة أن تبدي صفات أخرى من الشرعيّة، تختلف عن تأكيد سيادتها. إنّ هذا الطعن في السلطة لم يقتصر على الدّولة. ففي الشركة أو في الأسرة أو في القضاء العمومي، تمّ معارضة رموز السلطة الحاكمة، ممّا هيّأ السبل، وبكلّ تأكيد، ليس فقط إلى زوال علاقات السلطة، وإنّما إلى تحوّلها العميق، الذي ورد في صيغتين على المستوى القانوني.

فقد تجلّى هذا الأمر أوّلاً بتراجع السلطة التقديرية لصالح السلطة الوظيفية. وتجسّد هذا التراجع بتطور الرقابة التي تمارس على

- وعن مختلف مظاهر إدراك القانون في أعمال موكو، انظر: M. Alvres de Fonseca: *Michel Foucault e o direito* (São Paulo, Max Limonad, 2002), et "Michel Foucault et le droit," dans A. Supiot, *Cesser le lien social* (Paris: MSH, 2004), pp. 163 sq.

(18) انظر في ما يتعلّق بوحدة الحربين العالميتين: G. Steiner, *In Blue-Beard's Castle: Some Notes Towards the Redefinition of Culture* [1971], trad. fr. *Dans Le château de Barbe-Bleue: Notes pour une redéfinition de la culture* (Paris: Gallimard, 2000), pp. 39 sq.

الذين يمسكون بالسلطة، وهي نوعان: رقابة قبلية تعزز فيها مبدأ وجوبية التعليل، ورقابة بعدية تدعم فيها دور القاضي والخبراء. لقد ولّى زمن القاضي الفرد في مصالح رعيته؛ وقد جاءت إصلاحات قانون العائلة لتلغي ما كان يسميه القانون المدني السلطة الأبوية وتعوّضها بمفهوم سلطة الوالدين المكلّفة برعاية مصلحة الطفل. وتطوّرت رقابة القاضي على السلطات العمومية (الإدارية، والجزائية، والدستورية، أو السلطة المنبثقة عن الاتحاد الأوروبي)، وكذلك على مجال وجوبية التعليل (وهو ما يسميه بعضهم مجال الشفافية) التي يرعاها. وكذلك الشأن داخل المؤسسة، حيث لم يعد رب العمل هو الحاكم الفرد، بل صار خاضعاً لرقابة أصحاب القرار الاقتصادية (الشركات المهيمنة، المساهمين) ولرقابة ممثلي الأجراء الاجتماعية وللقضاة.

ورافق هذه التحوّلات ثانياً، تراجع مركزية السلطة لفائدة توزيع السلطات؛ فتوحّد مبدأ المساواة القديم مع مبدأ الفرعية الحديث، وذلك لمراجعة كلّ أشكال التنظيم الهرمي للسلطة. وفي مجال قانون العائلة، أدّت ديناميكية المساواة بين الرجال والنساء إلى تقاسم السلطة الأبوية؛ في حين كان التخفيض في سنّ الرشد وبروز "حقوق الطفل" ينزعان إلى الحدّ من نطاق هذه السلطة. وفي مجال القانون العام، تراجعت فكرة الفصل الأفقي بين السلطات (التنفيذية والتشريعية والقضائية) أمام التوزيع العمودي، مع ظهور نزعي الاتحادية والإقليمية. وبالإضافة إلى ذلك، فإنّ التنظيم المندمج والهرمي، الذي كان وراء رواج الأنموذج البيروقراطي والفوردي، صار محلّ مراجعة لفائدة أنموذج شبكي أخذ بفرض نفسه، شيئاً فشيئاً، داخل المؤسسة وكذلك على علاقاتها بشركائها الاقتصاديين.

بالطبع، ينبغي أن نُقلّب مرآة القانون لنحصل على فكرة

صحيحة عما حدث من تحولات حقيقية. وما من تحول أثير هنا إلاّ وله خلافةٌ أو بالأحرى عكسه. فسنّ الرشد لدى الشباب حصل تسبيقه؛ ولكنّ رشدهم الاقتصادي تراجع مع البطالة أو تمديد مدة الدراسة التي تطيل فترة تبعيتهم العائلية تجاه أهليهم (ومن ثمّ المطالبة بنظام اجتماعي للطالب قد يضمن هذا انحسار التحرّري). وتراجعت سلطة الدول، إلا أنّ ذلك عادةً ما يتمّ في صالح المال أو القضاة أو الخبراء أو وسائل الإعلام. وانحسر أنموذج المؤسّسة الفوردي داخل المؤسّسات، ولكن ليترك مكانه لنمط "التسيير التشاركي" الذي ينقل ملكية الأفكار وليس فقط ملكية الأجسام. وخوّلت ديمكية المنافسة الحرة سلطةً لشبه قضاء اقتصادي (المحكمة أوروبية، لجنة عمليات البورصة، البنك الأوروبي، وسلطات تنظيمية أخرى) على حساب سلطة الدول الاقتصادية أو الشركات الاحتكارية؛ غير أنها منحت أيضاً الأسواق المالية سلطة لا سابق لها. ويتحلّى، في الآن ذاته، تعميم الأنموذج الشبكي في تنظيم المؤسسات[19] عبر إعادة توزيع أماكن السلطة والتحوّل العميق في أشكال ممارستها.

هكذا ترافق خللُ القيود التنظيمية مع تطوّر في حجم القواعد الفنية ذات النزعة الكونية. لقد حلّ توحيد المقاييس التقنية، وخصوصاً لجوء الوكالات الخاصة[20] إلى قواعد الجودة وإلى إجراءات التثبت الإشهادي، الذي يتم عن طريق وكالات خاصة، القانونية كأسلوب لمراقبة الإنتاج. وبعيداً عن كل دلالة إلى عوده الأيديولوجيا القانونية الليبرالية السائدة في القرن التاسع عشر، تخلق هذه التطورات مفاهيم جديدة وتقنيات قانونية حديثة تهدف إلى

(19) انظر M. Castells, *La société en réseaux* (Paris: Fayard, 1998).

(20) انظر F. Mayer, *Certifier la qualité* (Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1998).

تجاوز التعارض بين التبعية والاستقلالية. فبدلاً من أن تخضع العلاقات بين الناس للقواعد المفروضة من الخارج أو أن يسلّم، على العكس، زمام الأمور إلى مقتضيات ميزان القوى بين المتعاقدين، يبذل الجهد لاشراكهم في تحديد نظام، وقد أصبح في الآن ذاته مشروعاً وشفافاً وفعّالاً. ويحرص القانون دوماً على الوفاء بعده التقني، يبدي مرّة أخرى، قدرته على المساهمة في اختراع أشكال جديدة للسلطة وعلى خدمة مثل جديدة. ومع زوال الثقة في الدولة ذات السيادة، يبدو أنّ بعض المفاهيم - مثل الامبراطورية والقانون المشترك والسلطة - التي ظلّت لعهد طويل مخبّأة في تربة تاريخ القانون، أخذت في الانتعاش، في حين أنّ بعضها الآخر - مثل القانون والعقد والديمقراطية - فقد ملامحه المميزة. إنّ التحولات المعاصرة التي تعيشها الدولة تبرز من جديد التمييز القديم بين الحكم والسلطة وتُفقد المشرّع سيادته.

تحوّلات الدولة

ليست الدولة شكلاً مؤسسياً لا زمنياً وكونياً، إنّها ابتكار يعود إلى الغرب القروسطي. فجذور فكرة الدولة الخالدة توجد في النظام الصوفي مع نظرية سلطتي الملك التي أزاح لها إيرنيست كانتوروفيتش (E. Kantorowicz)، فابتداء من عهد الإصلاح البروتستانتي، أرسي في فرنسا نظام حكم ذي سيادة، حكم زمني خالص، لا يدين بشيء لسلطة البابا، وبدأ بذلك يتحرّر من المرجعية المسيحية. وستواصل هذا المسار التحرّري مع حركة التنوير وثورة 1789 اللتين ستفصلان الدولة عن كل مرجعية دينية. غير أنّ هذا المسار لم يكفّ عن مضاعفة قوّة الدولة، التي يستخلصها من كل خصم في الحيّز المؤسسي أصبحت الكائن الوحيد الخالد والمقتدر والقادر على أن يسمو بالمصالح الذاتية (وهو ما يسمّيه رجال القانون الألمان

Herrschaft) ويطلق عليه الفرنسيون اسمه "السلطة العامة").

وفي القرن التاسع عشر، تنهدت هذه السلطة العامة معظم شرعيتها من قبل الثورة الصناعية والصراعات السياسية والطبقية التي نتجت عنها. فبعد أن نشأ اقتصاد السوق هدم آليات التضامن المحلي القديمة التي كانت تقوم عليها المجتمعات ما قبل الصناعية. هذا التفكك الذي ظهر في أوروبا ثم في ما بعد، وبدرجات مختلفة، على قدر غربنة العالم، في جميع الدول الأخرى. وقد برز هذا الإرباك الحاصل في روابط القرابة الاجتماعية (العائلة، والجيرانة والمهنية) مع فجر القرن التاسع عشر كشرط لتحقق الحداثة. لقد استهل القانون في شرعنة الدولة، التي كان دورها ووجودها ذاته في تلك الفترة قد طرحا للنقاش.

وكانت أول إجابة عن هذه الأزمة تلك التي صاغتها الأيديولوجيات الشمولية التي تصورت الدولة مجرد أداة في يد حزب وحيد يتصرف طبقاً لقوانين حاسمة مرعومة تتعلق بالحياة في المجتمع (قوانين العرق، قوانين التاريخ...)[21]. وهكذا، فالمشروعية التي جسدتها الدولة نقلت، عندئذ، إلى رموز أخرى تفرض أنها تمثل مسيرة المجتمعات، كالجنس البشري والطبقة الاجتماعية... إلخ. وقد أدى انحدار الدولة هذا إلى ما عرف في التاريخ بالخروقات والسحرقة (البهودية)، الذين يبدو أن كثيراً من رجال القانون نسوا اليوم ما فيها من عبرة قاتمة: فعندما تفقد السلطة السوق المؤسساتي تغرق في جنون قاتل: وما من شيء يميز بعد ذلك الحكومة عن عصابة لصوص وقتلة. إن الإغواء المعاصر بجعل الدول أدوات طيّعة في خدمة قوانين الاقتصاد يضعنا فوق منحدر مماثل.

---

(21) انظر أعمال الفصل الثاني من هذا الكتاب.

ونظراً إلى أنّها تعتقد فعلاً بأنّها تجسّد قوى السوق غير الشخصية وتزعم أنّها تخضع لها القانون الوضعي، فإنّ المرجعيّة الاقتصاديّة تحمل في طيّاتها كلّ بذور التصوّر الشمولي الذي يختزل القانون إلى أداة صالحة فقط لتنفيذ التشريعات الخارقة التي يُفترض فيها أن تلزم الجميع[22].

وتوجد إجابةٌ ثانيةٌ تمثل، على العكس، في إرجاع شرعيّة الدولة، وذلك بتكليفها بمسؤوليات جديدة وبإفساح المجال للمبادرة الجماعيّة في تحسّس طريقها دوماً نحو العدالة. فبدلاً من أن تكون الدولة مكلّفة فقط بحكم الناس، بما أنّها تجسّد القوة التي تسيّرهم، فإنّها تحوّلت إلى خادم يعمل من أجل رفاهيّتهم. فما سمّي بالإنجليزية (Welfare State) وبالألمانيّة «sozialstaat» أو "دولة الرعاية الإلهية"، منح الناس حقوقاً وحريات جديدة أضافت إلى فكرة المواطنة السياسيّة مفهوم المواطنة الاجتماعيّة. وقد انبثقت الحقوق الاجتماعيّة عن تنظيم الخدمات العامة، جاعلة بذلك بعض المنافع الأساسيّة في متناول الجميع (الصحّة، التربية... إلخ)، وكذلك عن نظام أساسي حمائي لفائدة الأجراء (قانون الشغل وقانون الضمان الاجتماعي) وضعته الدّولة أو تمّ ذلك تحت رعايتها[23]. ولكن، يعتبر الاعتراف بالحريات الجماعيّة على وجه الخصوص، السمة المميّزة لدولة الرعاية والأمر الذي سمح للدولة بأن تستعيد شرعيتها. وقد كانت قوتها الكبرى قائمةً على رفضها فرض رؤية قبليّة

---

(22) انظر: H. Arendt, *Le système totalitaire: Les origines du totalitarisme* (Paris: Seuil, 1972), pp. 205 sq.

(23) التطوّر التاريخي الخاص بهذا التنظيم الأساسي، انظر: R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale: Une chronique du salariat* (Paris: Fayard, 1995).

على الناس في ما يتعلّق بسعادتهم؛ بل كانت تستند، عكس ذلك، إلى العمل والصراعات الجماعية لتحويل الطاقة إلى قواعد جديدة. إنّ تفوّق دولة الرعاية على الدول الشمولية لم يكمن فعلاً في منح الحماية الاجتماعية (وغالباً ما كانت أقلّ طموحاً وأكثر هشاشةً ممّا كانت توفّره الدول الفاشية أو الشيوعية)، وإنّما في ضمان الحقوق في العمل الجماعي التي كانت تخوّل المحكومين أن يعارضوا الحاكمين بتصوّرهم لمفهوم النظام العادل.

لقد أصبحت النقابات والإضراب والمفاوضات الجماعية خيوط دوّامة مؤسساتية تحوّل علاقات القوى إلى علاقات قائمة على القانون. إنّ هذه الحقوق في العمل الجماعي هي التي سمحت، من خلال أشكال وطنية متنوّعة، بازدهار تأويلية اجتماعية للقانون المدني التي من دونها ما كان لا قانون الشغل ولا الضمان الاجتماعي ليريا النور. وإن ابتكار دولة الرعاية سمح بالتحكّم في تباري التذويت والترابط المعتمدين في المجتمعات الصناعية[24]. ولكن في الوقت ذاته الذي كان يمكّن من التحكّم فيهما، كان أيضاً يسرّعه. فإدراج الرجال والنساء في شبكات تضامن واسعة، كالضمان الاجتماعي أو التعليم العمومي، حرّرهم من أنماط التضامن المحلّي، بأن جعلهم أكثر ترابطاً على الصعيد الوطني. هكذا استعادت الدولة شرعيتها عبر الظهور في وجه السلطان الحليم، والتسامح مع الاحتجاج الذي بإمكانه أن يستجيب لكلّ الانتظارات وأن يقوّم كلّ اعوجاج.

إنّ فتح الحدود الذي يستجيب اليوم لسلسلة من العوامل

---

(24) نظر في خصوص هذا التوتّر الجوهري في المجتمعات الصناعية: E. Durkheim, *De la division du travail social*, 10e éd., préface de la première édition (1893) (Paris: PUF, 1978), p. XLIII

المعروفة جداً (اقتصادية وسياسية وتقنية) بزعزع هذه الأطر الوطنية المنظّمة للحياة في المجتمع. صارت أنماط التضامن الوطني وبدورها محلّ مراجعة بسبب ما تسميه العولمة، من جانب، وبسبب إعادة تحديد الفضاءين المحلّي والإقليمي، من جانب آخر. والعولمة وتحديد المجال المحلّي هما وجها الاستراتيجيات الاقتصادية العالمية المتلازمان اللذان يقومان على تثمين الامتيازات التنافسية المحلية. وهكذا يضيق الخناق على الدولة. وأمّا على الصعيد الدولي، فإنّ العولمة تؤدي إلى بروز نظام قانوني يفرض فيه على الدّول قانون المنافسة الدولي، الذي يفترض أنه يجسّد مصلحة مختلف الأمم المشتركة. وقد لا تعتبر تلك الدّول إلاّ عن أصناف من التضامن المحلّي المقبولة فقط في حدود امتناعها عن عرقلة حركة تداول السلع ورؤوس الأموال. وهكذا يحصل الرجوع إلى ثنائية الكوكبي والمحلّي القديمة، المميّزة لفكر إمبريالي ينزع إلى التطبيع مع الدّول القومية. من هذا المنظور الليبرالي الجديد، يقوم قانون المنافسة مقام قانون دستوري على الصعيد الدولي، وتزاحم مؤسسات التجارة العالمية الدول في دور الغير الكفيل بالمبادلات. ولكنّ المصيبة تكمن في أنّ قانون المنافسة عاجز عن تأسيس نظام قانوني، لأنه لا يعرف إلاّ نقل المنتجات ويجهل مصير الناس والطبيعة اللذين من دونهما يتعذّر كلّ إنتاج. وهكذا يفرز النظام الاقتصادي العالمي مشاكل اجتماعية وبيئية خطيرة ترهق في آخر المطاف كاهل الدول التي تفلس أيضاً، قدرتها على التصرّف. وأمّا على الصعيد الداخلي، فينبغي على الدّول أن تواجه مطلب الأمن والتضامن واللامركزية الذي يزداد حسب آثار العولمة المربكة. وغالباً ما تجاوبت الدّول مع الأمر بالتفاوض أو التشاور مع ممثلي المصالح القطاعية. وخلال هذه الممارسات، التي وصفت بـ "النقابية الجديدة"، لم يعد تحديد المصلحة العامة حكراً على

الدولة، بل أصبح نتاج موازين القوى بين مصالح الأفراد. لم تعد الدولة، إذاً، طرفاً ثالثاً، وإنما هي شريك في "الحوار الاجتماعي"[25].

هكذا، تلتحم في الواقع النقابية الجديدة والليبرالية الحديثة لتجعلا من الدولة مجرّد أداة خاضعة لقوى تتجاوزها، سواء أكانت قوى الأسواق المالية على الصعيد الدولي، أو قوى المصالح القطاعية على الصعيد الداخلي. إنّ الدول التي تظلّ ذوات قانونية بامتياز على الساحة في الدولية، تفقد بذلك جزءاً من جوهرها؛ بل أكبر جزء إذا تعلّق الأمر بالأضعف منها والأكثر فقراً فيها والتي ضيّقت عليها، من ناحية، برامج التعديل الهيكلي المفروضة من قبل المؤسسات المالية الدولية[26]. ومن ناحية أخرى، الاقتصاد غير الرسمي الذي يضمن بقاء عدد كبير من رعاياها؛ اضطرت هذه الدول كلّها تقريباً إلى لعب أدوار الممثلين الضامنين في أحسن الأحوال والفاسدين في أسوأ الظروف، تجاه الاقتصاد والمجتمع الحقيقي. وإنّ تحويل الدولة إلى أداة أو انسحابها لا يمكن إلاّ أن يجرّ عواقب وخيمة تنعكس على مسيرة المجتمعات. وتفترض "قوانين الاقتصاد" وجود عالم يأمن فيه كلّ فرد على هويّته، غير أنّ أسطورة العرب القاتلة بالمجتمع الذي ينحصر في عدد من الأفراد العقلانيين الذين يعلون مصلحتهم إلى الحدّ الأقصى تتجاهل معطيات الأنثروبولوجيا الأساسية. فالعقل

---

(25) انظر: P. Schmitter et G. Lehmbach, eds., *Trends Toward Corporatist Intermediation* (London: Sage, 1979); J. Goetschy, "Néocorporatisme et relations professionnelles dans divers pays européens," *Revue française des affaires sociales* (fév. 1983), pp. 65-79, et Vardaro, *Diritto del lavoro e corporativismo in Europa: ieri e oggi* (Milan: Franco Angeli, 1988).

(26) انظر الشهادة الهامة التي قدّمها الاقتصادي مدير البنك العالمي والحاصل على جائزة نوبل في الاقتصاد: J. Stiglitz, *La grande désillusion* (Paris: Fayard, 2002).

البشري ليس معطى فورياً من معطيات الوعي، إنّه نتاج المؤسسات التي تسمح لكلّ إنسان بأن يمنح وجودها معنى ونعترف له بمكانة في المجتمع وتخوّله التعبير داخله عن موهبته الخاصة. ونظراً إلى أنّ هذه الهوية لم تعد تكفلها الدولة، فإنّ الناس يسعون إلى تأسيسها على شيء آخر: قد يكون مرجعية دينيه أو عرقيه أو جهوية أو قبلية أو طائفية... إلخ[27]. وينتج عن كلّ ذلك مطالب هوياتية جديدة تنزع في رعزعه الدول وتفتح الباب لصراعات المرجعيات النموية التي تقدّم لنا في شأنها الأحداث الوطنية والدولية أمثلة عدّة. إنّ هذه الأشكال الانتظامية حول الهوية وما تفرزه من عنف تهدّم اللحمة وتشجع الوصائية، وتهدّد بذلك العولمة الاقتصادية التي تنبثق عنها.

الفصل بين الحكم والسلطة

إنّ للفصل بين الحكم والسلطة تاريخاً طويلاً في الغرب. ففي القانون الروماني، تعني كلمة (potestas) ملكة الفعل؛ وتدل كلمة (auctoritas) على تأسيس فعل تخصص آخر[28]. ويعد مجمع المسيحية أذكى هذا الفصل. نجد في الصلاحيات الخاصة لكلّ من

---

(27) انظر بخصوص وضع الولايات المتحدة الأمريكية:
M. Piore, *Beyond Individualism* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995).

(28) انظر:
P. Noailles: *Du droit au droit civil* (Paris: Sirey, 1949), p. 1 et 190, et *Fas et Jus. Etudes de droit romain* (Paris: Les Belles Lettres, 1948), p. 223 sq., spéc. p. 274.

(A. Magdelain: *Jus, imperium, auctoritas. Etudes de droit romain* (Rome: Ecole Française de Rome, 1990), spec. pp. 385 sq.

الذي يرى أنّ خلف استعمالات مفهوم (auctoritas) تشترك في هذه قدرة فريدة من نمطها لا تكتسي طابعاً جبرياً. انظر: E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris: Minuit, 1969), t. II, pp. 145-151.

الذي يبين أنّ مصطلح (auctoritas) مشتق من (augere) (نمّى، زاد) تحمل فكرة الهوية مخصصة لبعض الأمور في إيوان تبيه وفي جميع الوجوه.

البابا والإمبراطور[29]. وتنهي هذا الجدل على نحو معين بعلمنة الدولة التي جمعت في قبضتها بين الحكم والسلطة، وذلك، والحق يقال، مقابل الفصل داخلها بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وعندئذ، فإن الفصل بين الحكم والسلطة انزاح ليترك مكانه لضروب أخرى من التعارض: بين الدولة والأمة، والدولة والمجتمع المدني، والدولة والسوق - أذكت الجدل المؤسساتي. ولكنه يطفو اليوم من جديد مع مفهوم "الانتظام" الذي يؤدي إلى تمييز وظائف "المشغّل" (الذي يمتلك سلطة الفعل) عن وظائف "المنظّم" (الذي يتحكم في هذه السلطة). ويقوم هذا التمييز على فكرة بسيطة مفادها أنّ دولة الرعاية ورثت وظيفة منظّمة الأسواق الكبيرة. ولكنّها أيضاً عامل اقتصادي قادر على أن يخرق بلا عقاب قوانين السوق أو أن يوظّفها لصالحه (علاوة على حرباء أخرى كحرية الإعلام)؛ وحيث يوجد خطر الخلط بين هاتين الوظيفتين، ينبغي حرمان الدولة من إحداهما (بل منهما معاً في الحالات الأكثر راديكالية في هذا الطرح). عندها يعهد مهمة تحقيق الانتظام إلى سلطة تؤسس خاصةً للغرض.

وهكذا تزامن فتح الأسواق مع ازدهار سلطات تنظام لا تخضع لسلطة الدول[30]. وعلى الصعيد الداخلي، ازدهرت هذه السلطات مع

---

(29) انظر في هذا الشأن الرسالة الشهيرة التي أرسلها عام 494 إلى إمبراطور الشرق البابا جيلاس التي يميّز بين السلطة الدينية (auctoritas sacralis pontificum) والسلطة السياسية (potestas regalis) وتكلم عن الفصل الكامل بين الاثنين (regalis potestas). انظر: G. Dragon, *Empereur et prêtre* (Paris: Gallimard, 1996), pp. 310 sq.

(30) حالة نموذجية لاتساع واقعة تحت تأثير التعارض: انظر: N. Rompuchard, "Autorités administratives indépendantes et gestion institutionnelle de l'ordre intérieur public," *Revue française de droit administratif* (1995), p. 121 et p. 383.

خصخصة (أو الانفتاح على المنافسة) المؤسسات والخدمات العمومية وتحرير حركة رؤوس الأموال. وتتطلب هذه السلطات متخصصة ومكلّفة بمنتج أو خدمة معيّنة (الكهرباء، الاتصالات، التلفزة، البورصة، الأدوية... إلخ)[31]. كما أنشئت أيضاً مؤسسات مماثلة لتساهم في التنظيم بعض الخدمات العمومية (الصحة، الاستشفاء) أو لحمايته بعض الحريات (المعلوماتية، الإعلام) أو لتوضيح القرار العمومي. وذلك في ما يتعلّق بمشاكل المجتمع الكبرى (الحد الأخلاقي)[32]. وعلى الصعيد الدولي، يوجد أيضاً عدد من السلطات المختصة في النظام خدمة معيّنة (الملاحة الجوّية مثلاً)، ولكن الأمر الأكثر بروزاً في هذا السوى هو إنشاء سلطات مستقلة أيضاً مكلّفة بمهمّة عامة تتمثّل في انتظام الأسواق. وفي هذا الصدد، تعتبر تجربة الاتحاد الأوروبي، بكلّ تأكيد، الأقدم والأعمق أيضاً. ويندرج إنشاء المنظمة العالمية للتجارة، وعلى مستوى أوسع، ولكن بصلاحيات أكثر تقييداً، في هذا الصدد نفسه.

---

* تتمة في الهامش. انظر *Les autorités administratives indépendantes* (Paris: La Documentation Française, 2001), pp. 253-452; C. A. Colliard et G. Timsit, *Les autorités administratives indépendantes* (Paris: PUF, 1988); F.-L. Autin, "Du juge administratif aux autorités administratives indépendantes, un autre mode de régulation," *Revue de droit public* (1988), pp. 1211 sq.; et M. Isaac-Fitzenberg, C. Rouget et B. Pacteau, "Les autorités administratives indépendantes," *Cahiers de la fonction publique et de l'administration*, Vol. 198 (mai 2000), pp. 3-14.

M.-A. Frison-Roche, *La régulation économique : légitimité et efficacité* (Paris: Presses de Sciences po et Dalloz, 2004).

(32) يتم ذلك عبر التحليل الاقتصادي لبعض الأخلاقيات الوطنية (ويمكن أن يعتبر لأمثلة: ... الرشوة العمومية مادياً للسلطة في ذلك من الكسب، فيتلاعب في إنجاز ... مستهلك المشار لكلّف بالإعلام، وكان مزاولو المشاورة يتعهدون بذلك على لائحة من العاملين الذين والإتي وضعه بذلك شرعة كاملة.

إنّ مشمولات سلطات التعديل متنوّعة أيضاً تنوّع المواضيع التي تتناولها، ولكنّها تمتلك خاصيتين مشتركتين: فمن ناحية، تمتلك شرعيّة هي، في الآن ذاته، من النوع التكنوقراطي (مؤسّسة على الخبرة وليس على التمثيل الجماعي) والديني (كذلك الشأن بالنسبة إلى اللجان الأخلاقية)؛ إذ ينبغي عليها أن تلهم القانون ويفترض ألا تكون تابعة لا للدول ولا للمشغّلين الخواصّ. وغالباً ما عورضت هذه الاستقلاليّة: فظلّ الدّول كان دوماً حاضراً (لا سيما في إجراءات التعيين)، وجماعات الضغط الخاصّة لم تكن أبداً بعيدة. ومن ناحية أخرى، دائماً تتجاوز مهمة السلطات المعاينة التقنية البسيطة، وهو ما يفرض عليها إصدار أحكام قيميّة وحسم حالات التنازع بواسطة قضاء علمي أو تقني أو اقتصادي. لهذين السببين، كانت النزعة تتّجه نحو إخضاع سير هذه السلطات لاحترام مبادئ الإجراءات، مثلما تنصّ عليه الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان والحريات الأساسية[33]. وبعبارة أخرى، كانت هذه السلطات تلزم بالتقيّد بما يمليه صميم التقنية القانونية.

إنّ رجوع هذه "السلطات" يذكّر بتلك القضية الكبرى التي أوجدت في فرنسا في أواخر الثلاثينات مفهوم القانون الاجتماعي ذاته. فرجال القانون الذين تأمّلوا في هذا القانون كانوا قد أدركوا أن

---

(33) انظر: Cass. Com., 18 juin 1996 (Conso), *Bull. civ.*, no. 179; Ass. plén., 5 juillet 1999 (Dury), *Rev. crit.*, no. 1. La position du Conseil d'état est très en retrait. Conseil d'état, Ass., 3 déc. 1999 (Didier), J. Rabs et R. Schwartz, "L'actualité des sanctions administratives infligées par les autorités administratives indépendantes," *Gaz. Pal.* (28 juillet 2000), pp. 3-11, 1-4. Brisson, "Les pouvoirs de sanction des autorités de régulation et l'article 6 § 1 de la convention européenne des droits de l'Homme," *L'actualité juridique du droit administratif* (dorénavant *AJDA*) (1999), pp. 847-859.

النزاع الاجتماعي ليس من اختصاص الأساليب القضائية المعهودة، المتمثلة في إرجاع الخلاف إلى قاعدة محدّدة مسبقاً (سواء كانت هذه القاعدة مضمّنة في قانون أو في سابقة قضائية). فموضوع النزاع الاجتماعي يتعلّق في أغلب الأحيان، فعلاً، بتبنّي قاعدة جديدة. لذا، كان رجال القانون قد عقدوا أملاً كبيراً في إنشاء قضاء اجتماعي يتمتّع بصلاحيات اجتماعية واقتصادية وقادر، من خلال التحكيم في هذا الصّنف من النزاعات، على إنشاء قانون اجتماعي يتأسّس حقيقة على تطوّر عالم الشغل وليس على ميزان القوى الاقتصادية أو السياسية[34]. ومن المفارقات أنّ هذه الفكرة آخذة في الازدهار اليوم لا في المجال الاجتماعي وإنّما في الميدان الاقتصادي. ومن هنا نشأ خلل بين قضاء اقتصادي، مقرّ السلطات، وقضاء اجتماعي مجرّد من السلطات جعل التعارض بين ما هو اقتصادي وما هو اجتماعي يفرز كلّ آثاره الفاسدة. فالسلطات المكلّفة بالأسواق تعتبر فعلاً أنّها ليست مطالبة بأن تأخذ في الحسبان البعد الاجتماعي للمشاكل التي تعالجها، وهذا لا يعني انعدام ذلك البعد، وإنّما يدلّ على أنّه ما من هيئة محوّلة أن تسمح للذّود بأن تتعلّل باعتبارات اجتماعية للحدّ من لعبة قانون المنافسة. إنّ ذلك يؤدّي إلى اتخاذ قرارات تزيل بجرّة قلم الظروف المادية التي تعيشها مجتمعات بأسرها، لاسيما منها الأكثر فقراً[35].

---

(34) P. Laroque, "Contentieux social et jundiction sociale," *Droit social* (1954) pp. 271-280.

(35) إنّ تعريف الشّوك لأنّه الذي تبنّته المحكمة الأوروبية للرجاء الأوروبي في 21 ديسمبر 1961 بتاريخ 21 جويلية 1961 يوسّع الحماية للمتضمّن باستعمال الكاكاو بمقدار ضعيف جدّاً هو مثال جيّد يعبّر عن هذا النوع من القرارات الناتجة عن خلط بين ما هو صادر عن ممارسة السلطة (يعني منع الشوك) على حساب مستهلكي الشوك وملاّكي الحبوب منتجي الكاكاو).

تجزئة السلطة التشريعية

"القانون هو التعبير عن الإرادة العامّة. ولكلّ المواطنين الحق في المساهمة شخصياً أو عن طريق ممثّليهم في صياغته"[36]. في المؤسسات الديمقراطيّة النابعة من فلسفة عصر الأنوار السياسيّة، للشعب ذي السيادة سلطة ضبط قوانينه بنفسه. وما عدا الاستعمال المباشر (فرضية الاستفتاء)، فإنّ هذه السلطة يجب أن تمارس عبر مجلس ممثليه المنتخبين[37].

لأن القانون يصاغ كتعبير عن إرادة الشعب، فقد وقع تفضيل الانتخابات في الديمقراطيات الحديثة على إجراء القرعة التي كانت، مع ذلك، قاعدة الديمقراطية في أثينا[38]. وإنّ المقاربة الكمية التي تقوم عليها فكرة الأغلبية، والتي كانت قد بدأت في الظهور داخل تقنيات التصويت في العصور الوسطى[39]، كانت لها الغلبة مع الثورة

---

(36) إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789، المادة 6.

(37) انظر المادة 20 الفقرة الثالثة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948: "إنّ إرادة الشعب هي مصدر السلطات العامة، ويجب أن يعبّر عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة دورية تجرى على أساس الاقتراع السري العام والمتساوي بين الجميع أو حسب أي إجراء مماثل يضمن حرية التصويت".

(38) انظر: B. Manin, *Principes du gouvernement représentatif* (Paris: Flammarion, 1996), pp. 20 sq.

(39) عن أصول التمثيل الانتخابي الذي يرجع إلى القرون الوسطى، انظر: L. Moulin, "Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes," *Revue internationale de l'histoire politique et constitutionnelle*, (avril-juin 1955), pp. 143-148, et «*Sacrum et maior pars*. Études sur l'évolution des techniques électorales et délibératives dans les ordres religieux du VIe au VIIIe siècle," *Revue historique de droit français et étranger*, G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïc à la fin du moyen âge* (Louvain: Nauwelaerts, 1956), M. Clark, *Medieval Representation and Consent* (New York: Longmans, Green, 1964); A. Monahan, *Consent, Coercion and Limit: The Medieval Origins of Parliamentary*

الفرنسية، فأزالت بذلك كلّ توجّه للتمثيل النوعي للفروق بين المقاطعات أو المهن أو حالات الأشخاص[40]. وحسب عبارة توكفيل (Tocqueville): "إنّ مفهوم الحكومة صار بسيطاً: فالعدد وحده هو الذي يضع القانون والحق. كلّ السياسة تختزل في مسألة حسابية"[41]. فالبرلمان المنتخب عبر الاقتراع العام المباشر أصبح، في كلّ الديمقراطيات، مقرّ السلطة التشريعية الطبيعي، وتجسّد هذا التمثيل الوطني الإرادة العامة، ولا يمكن أن يتمثّل في مجلس ممثّلي الهيئات أو المصالح الخاصّة، فما من "فرع من الشعب" وما من هيئة وسيطة يمكن أن يفرضا قانونهما على المجموعة[42]. لأنّ "مبدأ كلّ سيادة يكمن أساساً في الأمة: فلا هيئة ولا فرداً يمكنهما أن يمارسا سلطة لا تنبع منها صراحة"[43].

وفي ما يتعلّق بفرنسا، نميل إلى إرجاع بداية حركة انحسار السلطة التشريعية لممثلي الشعب ذي السيادة إلى عام 1958 وإلى دستور الجمهورية الخامسة. فمع السيطرة الممنوحة للحكومة على

Democracy (Kingston, Canada: McGill-Queen's University Press, 1987), Y. Congar, *Droit ancien et droit des conciliaires* (Londres, J. n.f. 1982), pp. 210-259, et G. Post, *Studies in Medieval Legal Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 123-238.

(40) انظر: P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France* (Paris: Gallimard, 1992).

(41) انظر: A. de Tocqueville, "*Considérations sur la révolution*, t. 5," dans *Oeuvres*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 2004), t. 3, p. 492.

(42) انظر المادة الثالثة من دستور 1958: "تعود السيادة الوطنية إلى الشعب الذي يمارسها بواسطة ممثليه وعن طريق الاستفتاء. لا يمكن أي فئة من الشعب ولا أي فرد أن يستأثر بممارستها".

(43) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواطن الصادر عام 1789 المادة الثالثة.

ضبط جدول أعمال البرلمان[44]، بُترت السلطة التشريعية تماماً، تقريباً، من مبادرة سنّ القوانين. فقد فقدت سلطتها المطلقة مع إنشاء مجال مخصّص للسلطة الترتيبية[45] الموضوعة في عهدة هيئة جديدة - المجلس الدستوري، الذي سيصبح لاحقاً كأنموذج لتشكيل السلطات التنظيمية الأولى. وفي عام 1958، كان تراجع المشرّع لفائدة السلطة التنفيذية أي، عملياً، لصالح أكبر هيئات الدولة التي ستستحوذ قريباً على أرفع الوظائف السياسية والاقتصادية والإدارية. وانطلاقاً من هذه الحقبة، بدأت تظهر في الأصل، داخل مؤسساتنا أسلاك وسيطة ستتمتع قريباً "بإشراف الدولة"[46]. وبعد عقد فقط، وخلال انتفاضات ما بعد عام 1968 والمناقشات المتعلّقة "بالتصرّف الذاتي" و"المشاركة" و"المجتمع الجديد"، بدأ يظهر في المشهد التشريعي نوع آخر من الهيئات الوسيطة: المنظمات النقابية ومنظمات أرباب العمل - مع تنفيذ سياسة تعاقدية تهدف إلى إشراكهم في تسيير الشؤون العامة. ولا تقتصر هذه النزعة على الشؤون الاجتماعية[47]. فهي تبرز أيضاً، بتحفظ أكبر ولكن بثبات أكثر، في مجالات متنوّعة كالتربية الوطنية والصحة والزراعة، حيث تمارس السلطة السياسية نحب إشراف النقابات المهنية الفعلي. غير أنّ علاقات العمل تظلّ المادة الأيسر في الإبراز، لأنّ تلك النزعة وجدت في هذا المجال ركيزة قانونية قويّة متمثلة في مبدأ المشاركة الذي يكرّسه الدستور. فحسب نص الفصل الثامن من توطئة

---

(44) الدستور، المادة 48: "يشتمل جدول أعمال الجمعيات، حسب الأولوية ووفق الترتيب الذي حدّدته الحكومة، على مناقشة مشاريع القوانين التي أودعتها الحكومة ومقترحات القوانين التي وافقت عليها".

(45) الدستور، المادة 37: "المواد غير التي تعود إلى مجال القانون لها طابع ترتيبي".

(46) انظر: P. Bourdieu, *La noblesse d'état* (Paris: Minuit, 1989).

(47) انظر: I. Commaille, *L'esprit sociologique des lois: Essai de sociologie politique des lois* (Paris: PUF, 1994).

دستور 1946، الذي استعاده دستور سنة 1958، "تشارك كل عامل عن طريق ممثليه في التحديد الجماعي لظروف العمل وكذلك في تسيير المؤسسات"[48]. قانونياً، يعبر العمال المنتفعين الوحيدين بهذا الحق؛ ولكن المستقلين استطاعوا الاستفادة من ذلك فأصبحوا مشاركين في التسيير، نظراً إلى أن مبدأ المشاركة كان قد وظّف بالخصوص لتبرير توسيع مجال المفاوضات الجماعية.

ويمكن أن يبنى التفاوض الجماعي، أولاً، عن صياغة القوانين. وهذا ما يعرف بظاهرة القانون القائم على التفاوض، الذي لم يتفك يعلو شأنه باطّراد منذ ثلاثة عقود[49]. عندئذٍ يتسع معنى القانون من الاتفاقات التي تصاحب صدوره؛ فيزول التمييز بين مفهوم التفاوض (وتعني الكلمة: التسوية بين المصالح الخاصة) والتداول (أو تعني البحث عن المصلحة العامة). وتتجلى ظاهرة القانون القائم على التفاوض من خلال مستويين؛ يتمثل الأول في منح الأطراف الاجتماعية المبادرة بضبط مضمون القانون. وبذلك تُنظَّم مفاوضات جماعية قبل رفعها إلى البرلمان للتداول. ثم يشرح الاتفاق الذي ينبثق عنها، حرفياً أو تلياً، في صياغة تشريعية[50]. في هذا السير الأول،

---

(48) حول تطور هذه الفصاء الدستوري للعمل يمكن مشاركة: نظر: K. Pieper, "Les sources du droit du travail au regard du droit public" dans H. Tayour, *Les sources du droit du travail* (Paris: PUF, 1998), no 209 sq.; Add. V. Ogier Bernaud, *Les droits conventionnels des travailleurs* (Aix-Marseille, Paris: PU Aix-Marseille et Economica, 2001).

(49) انظر الفقه: J.-M. Verdier et P. Langlois, "Aux confins de la théorie des sources du droit: Une relation nouvelle entre la loi et l'accord collectif?" *Rev. Dalloz* (1972), chr., p. 253.

(50) استعملت هذه الطريقة مرات عديدة لإصلاح فضاءات واسعة من قانون الشغل: التأهيل المهني، مدة العمل، توحيدة، التعديد، نظام الراتب الشهري، ... وغيرها... إلخ.

تفويض فعلاً إلى الأطراف الاجتماعية سلطة أخذ المبادرة التي يخصصها الدستور في الأصل (المادة 39) للوزير الأول وللأعضاء البرلمان. فيقوم اتفاقهم مقام مشروع قانون؛ وهذا ما جعل الأطراف الاجتماعية على المطالبة أحياناً بالتمتع بسلطة يمنحها دستور الجمهورية الخامسة إلى الحكومة[51]؛ والمقصود بها حصر حق التعديل السند إلى البرلمان وإلزامه باعتماد "تصويت إجمالي" بشأن التشريع المنبثق عن اتفاقهم[52]. أما المتغير الثاني المتعلّق بالظاهرة المقصودة، فيتمثّل في التشريع على مرحلتين تفصل بينهما فترة تفاوض. ففي مرحلة أولى، يقوم المشرّع بتحديد هدف عام وحمل الأطراف الاجتماعية على المباشرة بالتفاوض بشأن الوسائل التي تمكّن من تحقيقه. ثمّ يتبنّى، في مرحلة لاحقة، قانوناً ثانياً يستلهم من نتائج المفاوضات التي تمّت. بعد أن استعملت هذه الطريقة مراراً[53]، فإنها تتطابق مع فقه قضاء المجلس الدستوري الذي يعتبر أنّه بإمكان المشرّع أن يترك للأطراف الاجتماعية حرية تحديد القواعد المتعلّقة بالمبادئ الأساسية لقانون الشغل، "نظراً إلى أنّ حرية التصرّف المخوّلة بهذا الشكل إلى أطراف التفاوض الجماعي ينبغي

---

(51) الدستور، المادة 44، الفقرة 3: "يمكن من الحكومة تقديم الجمعية المعهود بها تصويت واحد على كل القسم، موضوع المناقشة أو على جزء منه الاحتفاظ فقط بالتعديلات المقترحة أو المقبولة من طرف الحكومة".

(52) لقد فعلوا ذلك وتحديداً عندما تعلق الأمر بالتفويض الذي لاتفاقهم إلى تعزيز شراكته إلى التعديل بواسطة المفاوضات الجماعية. G. Couturier, *Droit du travail*, 3e éd. (Paris: PUF, 1996), t. 1 no. 23, p. 53.

(53) شملت هذه الطريقة عدة حالات عام 1982 وذلك لأجل حق التعبير المباشر للعمال (قانون عدد 82-689 المؤرخ في 4 آب/أغسطس 1982 والقانون رقم 96 المعدل في 3 كانون الثاني/يناير 1986 والأعمال التحضيرية الذي تم في 20 تشرين الأول/أكتوبر 1986). والقانون المصدر في 30 كانون الأول/ديسمبر 1986 (انظر M. Despax, "De l'accord à la loi," *Droit social* (1987), pp. 184 s).

أن تسمح لهذا الإجراء بأن يتبنى، بعد ذلك، قواعد جديدة ملائمة عقب مدة محدودة، وذلك لإجراء ما يلزم من اختبار وتقويم للممارسات المترتبة عنها»[494]. ويمكن أن يشارك التفاوض الجماعي في نفاذ القانون، وهو الحال عندما ينصّ المشرّع على أن هذا التنفيذ يخضع لمقتضيات الأحكام الاتفاقية، يتحلّى معنى القانون، إذاً، من خلال تطبيقه، ويتجلى عندئذ الفرق بين سنّ القوانين وتطبيقها. ولهذا تشكل أيضاً من المشاركة في العمل التشريعي عدة متغيرات جدّ معروفة اليوم. أمّا أوّلها، فمردّه إلى تطعيم قانون الشغل بقوانين اختيارية تمكّن من عقد اتفاقيات استثنائية بين فروع المؤسسات أو المؤسسات ذاتها. وفي هذه الحالة، لا يسبط القانون من بعد حداً أدنى لا يمكن، قد يتعذّر على التفاوض تنقيصه إلاّ باتجاه يكون في صالح العمّال، ولكنه يتحوّل فقط إلى قاعدة فرعية قابلة للتطبيق، في حال غياب بديل اتفاقي، بفضل هذه الآلية، يسمح المشرّع الأطراف الاجتماعية صلاحية استبدال تطبيق قانون الجمهورية "بقانون" المهنة أو المؤسسة. وهكذا يجد المعاونون أنفسهم قد تقلّدوا جزءاً من السلطة التشريعية، غير أنّ تحقيق ذلك يظلّ مشروطاً بزوادة المشرّع. فإمكانية الاستثناء هذه، تفترض فعلاً توفّر تفويض تشريعي صريح[495].

---

(494) انظر المجلس الدستوري، القرار رقم DC 96-383 المؤرخ في 6 تشرين الثاني/نوفمبر 1996، تعليق بشأن هذا القرار: B. Mathieu, "Précisions relatives au droit constitutionnel de la négociation collective," *Rev. Dalloz* (1997), chr., p. 153 et sur l'exigence mentionnée législative, cf. C. A. Morand, *Evaluation législative et lois expérimentales* (Aix-Marseille: PU Aix-Marseille, 1991).

(495) C. E. 22 mai 2001, Fédération nationale des transports routiers : انظر أيضاً: Auvergne, *Revue de droit sanitaire et social*, t. 02, no. 167.

(إبطال أحكام المرسوم الذي يتعلق بسن سبب التأمين التشريعي الصريح عن الاضطرابات الجماعية يمكن أن تتسبب من أحكامه في أخطاء غير ملائمة للاجراء)

إن مشاركة المشرع سلطات تقل بدأ موقفه على إرادته. وهذه الآلية تحول القانون إلى قاعدة فرعية وتسمح هكذا بطرح الأمر القانوني مع ترك حيز لتنوع السياقات في تطبيقه. ومن أجل ذلك، لقيت هذه الآلية قبولاً في قانون الاتحاد الأوروبي، إذ شهدت داخله أبرز تطوراتها[56]. يوجد أيضاً شكل ثان من إشراك الأطراف الاجتماعية في تعديل القانون، ويتمثل في اعتماد قانون مقرر، ذاك الذي يخول قدرة، ولكن لا يمكن تطبيقها إلا عن طريق الاتفاق. وخلافاً للقانون الاحتياري، فإن القانون المقرر لا يحدد أي قاعدة فرعية قابلة للتطبيق في صورة غياب القاعدة الاتفاقية. إن هذه الآلية تجعل من القانون قاعدة تشجيعية؛ لذلك اعتمد عليه كثيراً في مجال سياسة العمل. فهو يسمح فعلاً للدولة أن تضع ثقلها على سوق الشغل مع مراعاة حرية المتدخلين في هذه السوق[57]. غير أن هذه الآلية امتدت إلى مظاهر أخرى من قانون الشغل مثل مقاومة أشكال التمييز[58]

---

(56) هكذا مثلاً تحديد وجوب الإعلام والاستشارة في الشركات متعددة الجنسيات، وإن التوجيه الأوروبي 45/94 CE يفرض إنشاء "مجموعات تفاوض خاصة" تدخل هذه الشركات تكلف بتحديد محتوى هذا الالتزام الذاتي، ولا يتعلق حل نظام مستقل، بل نصعة وجيه وذلك لمشاركة في صورة مثل هذا التفويض.

(57) يمكن أن يندرج في هذا النوع أيضاً الصناديق التي توظف موارد الصندوق لتوصي للشغل. فتوظف الاستفادة من هذه الموارد عن برامج مساندة من الصندوق الوطني للتشغيل، اتفاقية بين الدولة والمؤسسة المستفيدة، اتفاقية الصندوق الوطني للتشغيل، اتفاقيات جماعية بين أرباب العمل والمنظمات، عقود فردية بين أرباب العمل والأجراء (أنظر مواضيع "الإعراب" منظر J. Pélissier, A. Supiot et A. Jeammaud, *Droit du travail*, 22e éd. (Paris: Dalloz, 2004), no. 252 sq.

(58) يعتبر قانون العمل لسنة 1-121 L. 121 - 1 إلى 5 - 121 L. 121 - 5 المنشور الفرنسي في 13 فبراير/ يونيو 1985، والمادة 18 المنسخ بالقانون رقم 137 - 2001 الفرنسي في 9 أبريل/ مايو 2001 والمادة 121-6 L. 121 - 6 الذي يتعلق عن إبرام "العقود من أجل ممارسة المهنة أو الشرط بين الجنسين".

والتنفيع والادخار على الأجر[59] والتشجيع على تخفيض ساعات العمل[60]، إلخ. ويوجد شكل ثالث من إشراك الأطراف الاجتماعية يتمثل في تكليف المشرّع إياهم بتحديد أنماط العملية لتطبيق القواعد التي يسنّها، معنى ذلك أنّه يعهد إليهم ممارسة جزء من السلطة الترتيبية التي تعدّ عادة من صلاحيات الحكومة. وقد حظي هذا المنهج بموافقة المجلس الدستوري بموجب مبدأ مشاركة العمال المشار إليه في الفصل الثامن من توطئة الدستور[61]. كما لقي، في إطار قانون الاتحاد الأوروبي، تكريساً باهراً مع تحويل معاهدة الاتحاد المذكور إمكانية نقل توجيهاته بواسطة اتفاقيات جماعية (المادة 137 الفقرة 4 والمادة 139 الفقرة 2).

استناداً إلى ما سلف، فإنّه من المنطقي جدّاً أن يكون قانون الاتحاد الأوروبي المجال الذي شهد أبرز خرق للتأويل التقليدي للمبدأ الديمقراطي الذي تكون السيادة بموجبه واحدة ولا يمكن التعبير عنها إلاّ بواسطة ممثلي الشعب. وعن هذا المبدأ، لم تكن معاهدة روما تقدم، من البداية، إلاّ رؤية ضبابية مع توزيع العمل التشريعي بين

---

(59) انظر في آخر الأمر الآليات التشجيعية التي أدخلها قانون فاليوس: القانون رقم 152 - 2001 المؤرخ في 19 شباط/فبراير 2001 (الرائد الرسمي 20 منه 2001). انظر: Y. Saint-Jours, *D.* 2001, chr. p. 1179; G. Lacoste, *D.* 2001, chr. p. 1259; et F. Favennec-Héry, *Revue de jurisprudence sociale*, I. 02, chr. p. 2.

(60) انظر الأحكام المالية الواردة في قوانين العمل بنظام الخمس و ثلاثين ساعة الأسبوعية. انظر: Pélissier, Supiot et Jeanmaud, *Droit du travail*, no. 920.

(61) "يجوز للمشرّع، بعد تحديد الحقوق والواجبات المتعلقة بظروف العمل أو لعلاقات الشغل، أن يترك لأرباب العمل والأجراء أو لتنظيماتهم الممثلة، الاعتناء بضبط الكيفيات العملية لتنفيذ القواعد التي يسنّها، وذلك على إثر اتفاق ملائم" (المجلس الدستوري، القرار رقم 257 - 89 المؤرخ في 25 تموز/يوليو 1989)، انظر: *Droit social*, (1989), p. 81, note X. Prétot, *AJDA*, 1989, p. 796, note F. Benoit-Rhomer.

سلطة سوق امتزجت بالسلطة التنفيذية (اللجنة الأوروبية) وهيئة تمثيلية لكل الدول (المجلس) ومجلس منتخبين بالاقتراع العام (البرلمان) وقاض مخوّل إصدار قرارات ترتيبية (محكمة العدل للمجموعة الأوروبية)، المعروفة بصلاحيتها في أن "تقرر . . . ". وبالطبع، بما أنّ المجلس يتكوّن هو ذاته من ممثلين عن الحكومات منتخبين بشكل ديمقراطي، فإنّ المبدأ المعتمد كان سليماً نظراً إلى أنه يجعل من الانتخاب أساس السلطة التشريعية في النظام الديمقراطي. ولكن يتبيّن أن كل هذا البناء المؤسساتي يوحي بحضور صارخ للنظام البائد (عهد ما قبل الثورة الفرنسية): فمع اللجنة (الأوروبية) انتقلت السلطة إلى إكليروس جديد يمثل حكومة عتيين، هم دكاترة في قانون السوق الموحدة؛ أمّا المجلس، فدوره في هذا الصدد الحلول محلّ مجالس الطبقات المكلّفة بتمثيل شعوب أوروبا[62] بشكل نوعي (تعقّل بين الدول) أكثر منه كمياً (الاقتراع العام). أمّا صورة القاضي المشرّع، الذي يسري الاعتقاد بأنّه زُدل عنه إلى الأبد منذ عام 1789، فقد عرف ظهوراً إنهياً مع قاضي الاتحاد الأوروبي. ونعثر أخيراً في هذه المنظومة على برلمان منتخب بالاقتراع العام في مختلف الأمم التي اختزل دورها في ضمان المصالح من دون أن تتمتّع بحقيقة السلطة. ولقد حقّقت دول منطقة اليورو خطوة إضافية بإنشاء سلطة فوق قومية تملك العملة (البنك الأوروبي) ولا يخضع تسييرها لأي سلطة سياسية، وهو أمر لم يسبق له مثيل منذ العصور الوسطى.

---

(62) حكاية معبّرة: كان مشروع ديباجة المعاهدة الدستورية الأوروبية يشتمل على استشهاد لتوسيديد يعرّف الديمقراطية بأنها سلطة الأغنياء. واعتبر هذا التعريف مخالفاً لمبدأ المساواة بين الدول، وحذف من النص الذي تبناه مؤتمر الحكومات المنعقد البتة في حزيران/يونيو 2004. انظر: C. Barbier, "Un traité constitutionnel en quête de ses ultimes auteurs," *Demain l'Europe* (23 juillet 2004), p. 2.

وفي تلك الفترة ذاتها، سمحت معاهدة ماستريخت (Maastricht) للأطراف الاجتماعية أن تقوم، في المجال الاجتماعي، مقام البرلمان في مسار عملية صياغة التوجيهات[63]، وتمثل هذه "الاتفاقيات التشريعية" من دون شك، تحديداً قانونياً عظيماً، فهي تؤدي إلى توزيع السلطة التشريعية على هيئات عديدة؛ إذ تأخذ اللجنة الأوروبية المبادرة في إطلاق العملية التشريعية، وتكلف الأطراف الاجتماعية بهذه المبادرة وتفاوض في فحوى النص الجديد؛ ويمنح المجلس الأوروبي على ذلك النص صفة القوة الإلزامية باعتباره من قبيل التوجيهات؛ وأخيراً، تتكفل الدول الأعضاء بتأمين التنائج التي تفرضها التوجيهات المعتمدة، داخل كل نظام قانوني وطني. ولا يغيب بالطبع البرلمان الأوروبي عن هذه العملية التي تسن القانون الأوروبي وتطبقه! وكما لاحظ ذلك قاضي الاتحاد الأوروبي: "إنه صيغة جديدة لمبدأ الديمقراطية، صيغة يتعاضى فيها عن التمثل الانتخابي للمواطنين الأوروبيين[64] "بمثيل تراكمي كاف" لمجموعات المصالح.

---

(63) أحكمت مؤازرتها اليوم المادتان 138 - 139 من معاهدة الاتحاد الأوروبي. وتعتبر اللجنة مساهمة بوجه في الحوار الاجتماعي. فإن للأطراف الاجتماعية سلطة الاستحواذ على المسألة وأن تفاوض على اتفاق يمكن أن يصبح لاحقاً أمراً تشريعياً.

(64) "في غياب مشاركة البرلمان الأوروبي في عملية تبني عمل تشريعي، يتوجب احترام مبدأ الديمقراطية، الذي قام عليه الاتحاد، أن يضمن مشاركة الشعوب في هذه العملية بالتناوب، وفي الحالة الراهنة بواسطة الأطراف اجتماعية". انظر حكمه الاتحادات الأوروبية 12 حزيران/ يونيو 1998، (Royaume Uni/ Conseil, aff. T-135-96, CGPMJL, Rec. 1998, II-2335) وبخصوص هذا الحكم (Rec. 1998, vol. 53, obs M. A. Moreau voir § 89) هذا الصدد خطوة إضافية على هذا الدرب. منح الديمقراطية من الصف الثالث مكانة (ديمقراطية المخاصمة المادة 12) إلى جانب الديمقراطية التمثيلية (المادة 46-1) والحوار الاجتماعي المتمثل (المادة 48-1).

وهذه الصيغة الجديدة تذكّر هي أيضاً بالمؤسسات الإقطاعية، إذ يتفوّق التمثيل المتوازن لمختلف الهيئات الاجتماعية على قانون العدد كأسلوب تعبير عن إرادة الشعوب.

غير أننا نخطئ حين نرى في قانون الإتحاد الأوروبي شكلاً يذكّرنا بحصان طروادة، وهو الشكل الغريب عن الثقافة القانونية الفرنسية. وسبب ذلك أنّ الاتفاقيات التشريعية التي كرّستها معاهدة ماستريخت كانت قد صيغت وفق الأنموذج الفرنسي. فما من دولة أوروبية كبرى أخرى كانت توفّر فعلاً أنموذج تفاوض وطني مهني بيني مرتبط بالعمل التشريعي.

إن قانون الاتحاد الأوروبي كان يعكس بشكلٍ ما صورتنا، حتى وإن كانت صورة موروثنا الإقطاعي، أي ملمح الثقافة القانونية الفرنسية التي تشمئز من الإقرار باستمرارها وبقوّتها. ومثل المشهد الفرويدي البدني، فإنّ مرحلة القرون الوسطى كان قد سكت عنها عدد من الكتاب المعاصرين، وذلك كلّما عرضوا مراحل تكوّن مقولاتنا القانونية الأساسية. وعندما لا يرجعون بكل بساطة أصل العالم إلى عام 1789 (بل إلى سنة 1804 تاريخ دخول القانون المدني حيّز التنفيذ!)، فإنّهم يمرّون مباشرةً من العصور القديمة إلى عصر النهضة، من القانون الروماني إلى القوانين الوطنية. وقد كان هذا الكبت على قدر كبير من القوّة في فرنسا، وهي البلد الذي عرف فيه الإقطاع أتمّ مظاهره[65]. ولا نعتقد أنّ البنية الإقطاعية تستقي حداثةً جديدةً من انحسار الدول القومية. وسنظلّ عموماً غافلين عن اعتبار انحسار سيادة تلك الدول لا يترافق البتّة مع تطوّر متماثل للحرية الفردية، لأنّه يؤدّي إلى بروز البعد الإقطاعي في ثقافتنا التعاقدية.

---

(65) انظر: M. Bloch, *La société féodale* (Paris: Albin Michel, 1994).

حول الأصول الفروسطية للعقود الحديثة نظر أعلاه الفصل الثالث من هذا الكتاب.

فعلى منوال العلاقة الإقطاعية، يصلح العقد اليوم لإدراج الناس الأحرار في شبكة من الالتزامات تسربلهم وتجاوزهم.

تشيع الحريات

نميل إلى الاعتقاد بأنّ زوال سيادة الدول يؤدّي إلى ازدياد آنيّ في حريّة الأفراد. غير أنّ ذلك قد يعني أن ننسى أن هذه الحرية لا يمكن أن تنتشر تماماً إلاّ إذا تعهّد القانون بكلّ ما لا يختزل في تبادل الأموال والخدمات، أي كلّ ما زاد عن التفاوض بشأن القيم القابلة للقياس[66]. ونظراً إلى أنّ القانون، على عكس ذلك، يترك للعقد عناية تحديد ما يجب أن يقصده، فإنّ الأطراف المتعاقدة تصبح مقيدة بأهداف تتجاوز مصلحتهم الخالصة حسب. فبدلاً من أن يكون العقد في خدمة تبادل الكميات، فإنه يصير تابعاً لمجال القانون العام، وذلك بالمشاركة في تحديد الخير العام. وهذا ينعكس على استقلالية إرادة الأطراف : إنهم يظلون أحراراً في الإرادة، ولكن بشرط أن يتقيدوا بأهداف تتجاوز مصلحتهم الخاصّة؛ فحرّيتهم منخرطة في تحقيق تلك الأهداف. وتبرز هذه الظاهرة جلياً في الميدان الاجتماعي والاقتصادي : فعلى الصعيد الفردي، تتجلّى من خلال تنظيم أنماط السلوك، وتظهر، على الصعيد الجماعي، عبر استعمال مصادر القانون كأدوات.

تنميط التصرفات

أن يكون العقد وسيلة لإخضاع إرادة شخص لإرادة شخص آخر، لا يعتبر بالأمر المدهش. هاهنا يكمن كلّ معنى التبعية الذي يميّز عقد الشغل. ولكن هذا الإخضاع ينزع اليوم إلى اتخاذ شكل جديد. فبفضله، أصبح عدد من الأجراء يتمتعون ببعض الحريّة، ولكنّها حرية موجّهة ومسخّرة لتحقيق أهداف تمّ قبولها

(66) انظر أعلاه الفصل الثالث من هذا الكتاب.

بالاتفاق مع رئيس المؤسسة. وبالتناظر، فإنّ المقاولين يعتبرون أن حريتهم القانونية قد تقلّصت بانحراطهم في علاقات تعاقد أو شراكة تفرض نفسها على نشاطهم الاقتصادي. وهكذا أصبحت السلطة تتحلّى من خلال مقاييس "موضوعية"، ومستقلّة عن سلطة الرئيس التعسفية. فمن حكم الناس، انتقلنا، إذاً، إلى ما يسمّى اليوم "الحكم الرشيد". إنّ الحكم الرشيد بالنسبة إلى الحكم هو بمثابة الانتظام بالنسبة إلى التنظيم، والأخلاق بالنسبة إلى الآداب : فهو تقنية تنم فيها معايرة السلوك التي تنزع إلى سدّ الفارق بين القانون والذات القانونية. يتعلّق الأمر، في كلّ الحالات، بحسن الكائنات البشرية على التصرّف تلقائياً وفق حاجات النظام القائم.

ومن سخرية التاريخ، أنّ الغرب الحديث، الشديد العداوة للطقوس، يكتشف هكذا من جديد المبادئ التي أسّست الشعائرية في الإمبراطورية الصينية ومكّنتها من التخلي عن "الحكم بالقوانين"[67]. ومثلما بيّن ذلك ليون فاندرميرش (Léon Vandermeersch)، فإنّ النظام الشعائري يتمثّل في تكييف العلاقات الاجتماعية وفق أشكال هي علل الأشياء، وسنن تسيير العالم المتناغم، ويقول في هذا الشأن : "بمجرّد أن يدخل التناغم إلى المجتمع بفضل احترام الطقوس، فإنّ كلّ فرد سيتصرّف تلقائياً من موقعه بالأسلوب الذي يليق أكثر بالجميع وبنفسه. إنّ الشعائرية، التي تستغني تماماً عن أفكار القانون والحرية، تولي أهمية بالغة لفكرة التلقائية (ziran)"[68]. وللتعبير عن هذه الفكرة، التي بحسبها يجب ألاّ تفرض القاعدة على الإنسان من الخارج وإنّما تعمل

(67) انظر أعلاه الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(68) L. Vandrmeersch, "An Inquiry into the Chinese Conception of the Law," in S. R. Schram, ed., *The Scope of State Power in China* (London: European Science Foundation, St. Martin's Press, 1985).

استناداً إلى تشتيع مقنع، فإنّ الكتاب المحسنين غالباً ما لجأوا إلى الاستعارة لوظائفه (وظائف الأعضاء) المتعلّقة بالارتضاع: "على البرامج الملكية أن تبذل قلوب الناس كما تبذل عرق الجسم البشري الناس حتى يخضعوا والقين "عندئذ ستتناغم الكائنات في الكون"[69]. ويعبّر عن هذا المثل الأعلى عندنا، اليوم، من خلال أفكار الحكم الرشيد والانتظام أو الأخلاق التي توظّف في الاعتراض على العاملون وعلى الإكراه، لصالح الانضمام التلقائي لنظام معيّن.

إنّ هذا الأسلوب الجديد في تنظيم الناس لا يصوّره واختباره أوّلاً داخل المؤسسات الدولة الكبرى. والأمر الجديد في سير هذه المؤسسات ليس هو المكانة التي تحتلها المبادلات الدولية، وإنّما تحوّرها في إطار الدور المؤسسي. فالأنموذج الذي تحكمه اليوم هو ذاك النظام العالمي الذي تُقسّمت فيه الوظائف الخصوصية (البحث، التنمية، الصور، الهندسة، الصنع، البيع) وفق مخطّط دولي. ويتحوّز هذه المؤسسات هو وصاية الدولة بقائها محروسة من أسوأها الأسرة، فإنها تتعرّض لمخاطر جديدة في عالم منفتح على المبادلات[70]. فعليها أن تراقب لا أجرها فحسب، وإنّما أيضاً كلّ

---

(69) كتب Cheng Yi، cité par Vandermeersch "Impact into the Chinese Conception of the Law"

(70) كتب قائمة بالشركة "أول منشور بريطاني" "عالم الإدارة"، كتب ب. ف. دروكر في "في الشركات المتعددة الجنسيات المبادلات، تقاسم العمليات السياسية والعمليات الاقتصادية متطابقة. وكان لها بشر مركز الربح أو وحدة الأعمال المحورية. وفي الشركات الدولية حالياً، ويمكن أيضاً في بلدان متعددة الجنسيات تقسيمه القاعدة بالتطوّر. لا بدّ من البدء أن يكون، وفي "مرفق تكييف". إنه يعتبر مصدر تعقيد أكثر منه وحدة تنظيم وعمل P Drucker Management's Challenges for the 21st Century (New York Harper Collins, 1999) trad. fr. *L'avenir du management* (Paris ed. Village Mondial, 1999), p. 43, et Reich *L'économie mondialisée*

من يؤثر تعرّفه على تحقيق مصالحها (المنتجون والمستهلكون والموردون والمقاولون الصغار والسلك السياسي في الدول الصغيرة، .. إلخ). وهكذا تحوّلت إلى مخابر تخترع فيها وتسن تقنيات السيطرة الحديثة، التي تنفرّع بعد ذلك داخل الفضاء العمومي، وتخصص هذه التقنيات بالطبع، حيّزاً كبيراً للإعلام والاتصالات، وبخاصة الخصخصة وتحرير المبادلات. فقد سيطرت على عالم الأفكار والصور، وذلك بوضع بدعا مباشرة (السيطرة المالية) أو غير المباشرة (التمويل الإشهاري) على جميع وسائل الإعلام (الإذاعة، التلفاز، الصحف، النشر، الإنتاج والتوزيع السينمائي)؛ وبذلك يمكنها أن تحتلّ الأذهان بثقة أكبر مما تقدر على إخضاع أيّ كنيسة. وتعلّمت أيضاً التوفيق في نبل الحظوة لدى رجال السياسة والمفكرين، وذلك بحملهم على اعتناق قيم المؤسسة. بل بمنحهم رشاوى في صريح العبارة، متلما تشهد بذلك قضايا الفساد التي لا تحصى والتي تسقم في كلّ مكان الحياة العامة[21]. كما وظفت للغرض نفسه تقنيات قانونية جديدة بصدد تأمين مراقبة قبلية للمقاولين الصغار (التصديق التقني ووضع العلامات التصنيفية) وتعويد المستهلكين لاحقاً (اللجوء إلى العقود العلائقية التي تربطها بالموّرد فيما وراء التزويد الظرفي بسلعة أو بخدمة).

غير أنّ البعد القانوني المتعلّق بتقنيات "الحكم الرشيد" الجديدة يبرز بجلاء أكبر في الأساليب الجديدة لاستغلال الموارد البشرية. ومن دون أن يستبعد اللجوء إلى الطقوس (وهي رائجة في عالم الإدارة)، فإنّ "الحكم الرشيد" يجدّد استعمال لوازم ثقافة الحرب القانونية، وبالخصوص العقد. وعندما استعاد العقد ملامحه

(21) انظر: Y. Mény, *La corruption de la république* (Paris, Fayard, 1992).

الإقطاعية[72]، صار صالحاً لنسج علاقات موالاة من نوع جديد. وذلك بإخضاع الناس لمعايير تقييم "موضوعيّة" تسمح بإملاء سلوكهم من دون إعطاء الأوامر. إنّ هذه العلاقات لا تنطبق على من يعمل داخل المؤسسة أو لفائدتها فحسب، وإنما أيضاً على أولئك الذين تمّ إقصاؤهم (العاطلون)، بل حتّى على أولئك الذين يسيّرونهم (أرباب العمل).

"لقد تحوّلنا إلى أشياء!" : هكذا يتعب العمّال الأشكال الجديدة لإدارة "الموارد البشريّة" التي يلزمون بالخضوع لها[73]. إنّ العامل "المشيّأ" هو ذاك الذي، عندما يجد نفسه خاضعاً لسلطة مجهولة في أهدافها المنشودة، يفقد عنصر الذاتيّة الذي كان يمثل العلاقة الشخصيّة مع الرئيس. وقد كان التخطيط التيلوري قد رجّح تنظيم تصرّفات العامل المتينة ببروز مفهوم التبعية القانونيّة. فكان كلّ مركز عمل داخل هذا التخطيط مفكّكاً إلى أعمال عديدة بسيطة وقابلة للمقايسة قدر الإمكان. وكان على العامل المعيّن في هذا المركز أن ينجز هذه الأعمال وفق النسق والسرعة المحددين مسبقاً وتحت رقابة أجير آخر له درجة أعلى في الهرمية. كان هذا التنظيم ملائماً لتحقيق إنتاج بالجملة يخضع لمعايير جودة قليلة الصرامة. وخلافاً لذلك، فإنّ ترسيمات التنظيم الجديدة تتعلّق بإنجاز منتجات وخدمات متنوّعة وذات جودة عالية. لذلك، يجب أن تعاد إلى العامل هوامش من الحريّة في إنجاز عمله، وهكذا تتجدّد الصلة بتقاليد "الفنون الميكانيكيّة" التي كان التنظيم التيلوري قد سعى إلى محوها. من هذا المنظور، ينبغي أن يخفّف الثقل المباشر الناجم عن التسلسل.

---

(72) انظر أعلاه الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(73) النظر: E. Orban, *Services publics, individu, marché et modèle public* (Paris: Syllepse, 2004), p. 4.

فالرقابة على العامل لا تمحي ولكن فحواها (موضوعها) تنزاح. ويصبح متعلّقاً بطريقة إنجاز مهمّة معينة أقلّ من انشغاله بنتيجة تلك المهمّة. فعوض أن يخضع العمال لأوامر الرئيس في تنفيذ عملهم، فإنّ يحدّدون أهدافاً تكون، في الأصل، شفافة ويمكن التثبّت منها وهي معروفة لدى الجميع، ويتيح تطبيقها الفرصة لإجراء متابعة. ويصلح هذا الإجراء، في الآن ذاته، لتقييم قدرات الأجير وأدائه، وكذلك وجاهة الأهداف التي رسمت له، وأيضاً لتكييفها مع ما يتمخض عن التجربة من دروس.

لذلك عملت المؤسسات على تطبيق القواعد الهادفة لتقييم مساهمة كلّ عامل. وهكذا حلّ تنظيم الأشخاص محلّ تنظيم الأعمال. وتعلّق الأمر دوماً بتقليص بعقد الشغل (فرب العمل ليس متأكّداً دائماً من كفاءات العامل الذي يشغّله)؛ غير أنّه لا يرجى تقليص تلك المخاطر بتقنين أنماط انجاز العمل، وإنّما باستنطاق كلّ عامل لقواعد المؤسسة وقيمها. لذلك، فالرئيس المباشر لم يعد يستمد سلطته من المبدأ القائل بأنّه نفس الصنع أفضل من مرؤوسه (فأمام المهمّة المطلوب إنجازها، فإنّه غالباً ما يقلّ عنه معرفة)، وإنّما بالاستناد إلى كفاءته في تطبيق قواعد مجرّدة تتعلّق بتقييم أداء ذلك المرؤوس[74]. وهذه القواعد، التي يصوغها في أغلب الأحيان خبراء لا ينتمون إلى المؤسسة، تصلح لإضفاء الشرعية على قرارات رب العمل، ولا سيما في مجال الأجور[75]. إنّ سياسة المعاشات

---

(74) عرفت بعض هذه القواعد نجاحاً كبيراً في المؤسسات، مثل منهج هاي (Hay) لتقييم المناصب، الذي يدمج في جملة عوامل التقسيم درجة (قيمة تدرّس الكمية!) "المبادرة الخلاقة" المطلوبة في العامل. انظر: C-H. Hesseyre de Horts, *Gérer les ressources humaines dans l'entreprise* [s. l.], Les Éditions D'organisation, 1990, pp. 52 sq.

(75) انظر: B. Raynaud, *Le salaire, la règle et le marché* (Paris: A. Bourgois, 1992).

(أجور ومساهمة في ما حققته المؤسسة من نتائج) هي فعلاً، إلى جانب تداولات التقييم الفردية والاتفاقيات القائمة على الأهداف، عنصر أساسي في هذا التسيير التشاركي. وغالباً ما كانت في صيغة تذويت الأجور القائمة على قواعد (يفترض أنها موضوعية) تقييم المناصب ونتائج التميز فبالتأكيد، لم يعد الأمر يتعلق بالنسبة إلى الأجير بتقديم جزء مُقاس من وقته وبطاعة الأوامر إلياً مقابل أجر، وإنما صار ينتظر منه بذل قصارى جهده لرفع مداخيله إلى أقصى مداها. بعبارة أخرى، يرجى من العامل أن يتصرف "وكالة" مستقل. وهكذا يتأسس وهم لدى الأجير بأنه يعمل لحسابه الخاص. وبذلك، فإن سلطة رب العمل "المستلهمة من القانون الإلهي"، العليم والقدير، تفسح المجال لسلطة وظيفية تستخدم قواعد إدارية قائمة على سلطة الخبراء الذين يرسمونها أو يشغلونها في إطار إجراءات التدقيق المالي[76]. وبسرعة طُرح السؤال المتعلق بالبعد القانوني الممنوح للأهداف المرسومة على ذلك النحو للأجراء. فحسب فقه القضاء، لا يعتبر التقصير في بلوغها سبباً قانونياً يبرر الطرد. فحتى يعترض بها على الأجير، يجب على هذه الأهداف أن تستجيب لثلاثة شروط[77]: أن تكون واقعية أولاً، وملائمة، ثانياً، لقدرة العامل المهنية على صعيد التأهيل ووسائل الإنجاز على حد سواء، وأن يتوفر أخيراً، خطأ معيّن في أداء العامل الذي لم يتوصل إلى بلوغ الأهداف المرسومة. ويعدّ فقه القضاء بهذه الملامح مطابقاً تماماً لمبادئ الإدارة بالأهداف ذاتها، التي تروم تحويل السلطة نفسها إلى

---

(176) انظر: M. Power, *The Audit Society: Rituals of Verification* (Oxford: Oxford University Press, 1997)

(177) انظر: P. Waquet, "Les objectifs," *Droit social* (2001), p. 178

أمر موضوعي مجرد من كلّ مظاهر العشوائية. ووراء خصوصية الصعوبة الخاصة في الحسم، فإنّ فقه القضاء هذا يعبّر عن قاعدة أعمّ بكثير في مداها. ومفادها أنّه لا يوجد، من المنظور القانوني مقياس "موضوعي" يمكن أن نزعم إعفاءه من مبدأ المعارضة. وإذا امتحن موافقة الأجير الواعية شرطاً تقوم عليه شرعيّة قرارات أرباب العمل، فإنّنا سنجد لها مظهراً آخر في فقه القضاء الذي يعتنق على قبول الأجير تطبيق العقوبة التأديبيّة المتعلّقة بتعديل عقد الشغل[78]. وبهذا النوع من فقه القضاء، الذي يعترض عليه بشدّة في المذاهب الفرنسية، آثار مستقرة مؤكدة نظراً إلى أنّها تحدّ من رغبة العمل على أن يفضّل دوماً الطرد على إنزال العقوبات الأدنى مداها. غير أنّنا سنعمد على توضيح بليغ عن دلالة مفهوم الموضوعي داخل أنظمة التأديب. لم يعد يعني سقط أحكام الأجير، وهو حرّ بتجلّي بواسطة عقوبات يرافق عليها أرباب العمل بعبارات أخرى، تتقل التعاقدية، في حدّ ذاتها، من السلب إلى الإضفاء، وهي جديّة بالتمعّن فيه في تصوّرات القانون الجزائي[79] (المترجم).

لا غرابة، إذاً، في أن تمسّ هذه الإشكاليّة [illegible] عقد الشغل وأن تتعلّق أيضاً بالعمّال المستقلين. فهي أنموذج المؤسّسة الاقتصادي المحرّك والتحفيزي المشتمل على كلّ مظاهر تحقيق المنتج، كان

Soc., 16 juin 1998, Société Hôtel de Berry, *Droit social* (1998), p. 807, note (78) 901, rapp. P. Waquet. Voir C. Radé, «À propos de la contractualisation du pouvoir disciplinaire de l'employeur. Critique d'une jurisprudence héroïque,» *Droit social*, no 5 (1999), et M. Morand, "Le contractuel pourchassé le disciplinaire," *RTD* (1998), p. 2058.

(79) انظر، مثلاً، عقوبات من قبيل الحرمان لفائدة المصلحة العامّة أو التوقيف عن الرخصة الإلكترونية، التي يعترض فيها المرء على الحكم بموافقة المحكوم عليه. انظر P. Poncela, *Droit de la peine*, 2e éd., Thémis (Paris, PUF, 2003), pp. 126 sq.

يمكن التمييز بوضوح بين العمل التابع والعمل المستقل. غير أنّ هذا التعارض يمحي مع أنموذج العمل الاقتصادي الشبكي السائد حالياً[80]. ففي قانون الشغل، يلين مبدأ التبعية القانونية والخضوع الدقيق لأوامر الرئيس ليترك مكانه لمفهوم الاندماج في تنظيم يكون فيه العمال أحراراً في ما يتعلّق بالأهداف المتفق عليها معهم والتي تمثل القدر ذاته من قواعد التقييم المجردة التي تلزمهم ورؤساءهم على حدّ سواء. في القانون المدني والتجاري، يكون الأمر عكس ذلك، إذ إنّ الاستقلال القانوني هو الذي يفقد جوهره ليخضع المقاولين للأنظمة الجماعية لشبكات الإنتاج والتوزيع المدمجة. إنّ القطاع الزراعي أو قطاع التجارة يزخر بهؤلاء المقاولين المستقلين الذين يتحمّلون مسؤوليات المؤسسة من دون أن يقدروا على تسييرها بحرية[81]. وفي الحالتين، نحن إزاء بروز[82] أشكال تبعية جديدة. فبدلاً من أن يدرج قانون الشغل في تنظيمات جماعية مستقرة وذات تسلسل محكم، فإنّه يستجيب أكثر فأكثر إلى إجراءات تنسيق في شبكات حدودها غير ثابتة. وباعتبار التعاقدية المتعلّقة بالأهداف الفردية منهجاً صالحاً لتنظيم الأشخاص، فقد انتشرت بسرعة خارج علاقة العمل، وقد نبّهتها بالخصوص الدولة، التي حاولت منذ عشرين

---

(80) للاطلاع على تحليل مقارن على المستوى الأوروبي، انظر: A. Supiot, *Au-delà de l'emploi. Transformations du travail et devenir du droit du travail en Europe*, rapport pour la commission européenne (Paris: Flammarion, 1999), pp. 25 sq.

(81) انظر: L. Lorvellec, "L'agriculteur sans contrat," repris dans *Écrits de droit rural et agroalimentaire* (Paris: Dalloz, 2002), pp. 331 sq.; E. Aimel Cassis, *Les réseaux de distribution* (Paris: LGDJ, 1995); J. Beauchard, *Droit de la distribution et de la consommation* (Paris: PUF, 1996); et M. Bichat-Tonchon et G. Virassamy, *Les contrats de la distribution* (Paris: LGDJ, 1999).

(82) انظر: "Les nouveaux visages de la subordination," *Droit social* (2000), p. 1313.

عاماً جعل العقد وسيلة تعويض للرابط الاجتماعي. فإنشاء الأجر الأدنى للإدماج (RMI) سنة 1988 كان بمثابة محاولة اختبار. ويجب أن يرافق تقاضي هذا الدخل إبرام عقد إدماج يقوم على التزامات متبادلة بين المستفيد من الإعانة، الذي يستفيد من مشروع إعانة، والسلطة العمومية التي تلتزم بالمساعدة على تحقيق ذلك المشروع[83]. وبعد سنوات، وجدت تقنية مشابهة اعتمدت كأرضية لإصلاح نظام التأمين على البطالة. فإنّ أبرز تجديد في "إعادة تأسيس" ذلك النظام عام 2000 باعتباره مستمداً من التجربة البريطانية المعروفة باسم "اتفاق الباحثين عن عمل"[84]، تمثّل في إسباغ سمة التعاقد على الروابط التي تجمع العاطل عن العمل بهياكل نظام التأمين المهنية وجمعية التشغيل في الصناعة والتجارة (ASSEDIC) وبخدمات الدولة والوكالة الوطنية للتشغيل (ANPE). فمنذ الآن، أصبح على كلّ طالب شغل أن يمضي مع جمعية التشغيل في الصناعة والتجارة (ج.ت.ص.ت) مخطّطاً للمساعدة على الرجوع إلى الشغل (م.م.ر.ش) ينصّ على حقوقه وواجباته، وكذلك تلك التي تعود إلى ج.ت.ص.ت. ودفع دخل التعويض (الإعانة للرجوع إلى الشغل) "ناجم عن" هذا التوقيع[85]. ويضبط م.م.ر.ش التزامات طالب الشغل لا سيما منها تلك التي تتعلّق بإجراء محادثة معمّقة في الوكالة الوطنية للتشغيل، بعد شهر على أقصى تقدير من التوقيع على المخطّط. وعلى إثر هذه المحادثة، تتفق

---

(83) انظر في ما يتعلّق بهذه الجهات المساهمات المجتمعة في الأعداد الثلاثة من *Droit social* (juillet-août 1989) et de la *Revue de droit sanitaire et social*, no. 4 (1989).

(84) J. Corby - Hall, "La fonctions et l'effet du droit social : [illegible] britannique dans le contexte du débat emploi- chômage," *Rev. internat. dr. comp.*, vol. 49 (1997), p. 75.

(85) انظر: الترتيب الملحق بالمادة 1 كانون الثاني/ يناير 2001، المادة الأولى.

الوكالة وطالب الشغل على مشروع عمل مشخّص (م.ع.م). وهذا المشروع، الذي يخلق المراجعة إذا لم يجد الطالب عملاً خلال الأشهر الستة التي تلي الإمضاء (التوقيع) على (م.م.ر.ش)، يحدّد أصناف العمل التي تلائم كفاءات طالب الشغل وقدراته المهنية أو تلك التي يرغب في التكيّف معها، وكذلك أصناف القروض والتأهيل اللازمة لتحقيق ذلك المشروع [166]. وهكذا يمثل مشروع العمل المشخّص "عقد أهداف" حقيقياً، تلتقي فيه كلّ مكوّنات التسيير التشاركي (ضبط الأهداف بالتعاقد، إجراء تقييم يتعكس على الأهداف الأولية... إلخ)؛ بل إنّه مثال يجسّد بوضوح تطوّراً أكثر شمولاً بمستدل منطق مراقبة تطبيق القانون بمنطق مرافقة تحفيز إنجاز المشروع المتعاقد معه[167]. وهكذا تنزع فكرة التعاقد إلى الذوبان في آليات مراجعة تعاقدية مستمرة تتعلّق بحقوق الأطراف وواجباتهم.

وفوراً طُرح في الإبان تساؤل يتناول إمكانية رفض العاطل عن العمل الإمضاء (التوقيع) على (م.م.ر.ش) من دون أن يحرمه ذلك من حقّه في المساعدات. ولصالح رد بالإيجاب، أثير اعتبار كان يرى في ذلك التوقيع شرطاً جديداً للتعويض عن البطالة، ولم يكن يحقّ للأطراف الاجتماعية أن تضيفه على الشروط التي يضبطها القانون بشكل محدّد. وعلى عكس ذلك، فقد اعتبر مجلس الدولة أنّ ذلك

---

(166) انظر: Pélissier, Supiot et Jeammaud, *Droit du travail*, 20e éd., p. 1 : تقديم شامل، 56 sq.

وللاطّلاع على تحليل معمّق لهذا الإصلاح، انظر: "La nouvelle assurance chômage," *Droit social*, numéro spécial, juin 2001.

(167) انظر مثلاً في تحليل التأمين مهمات قسم توجيه والاختبار: تقييم شامل، متابعة مشروع إعادة إدماج المعني بالأمر، الإجراءات الجزائية، المادة D. 351-21 sq. انظر أيضاً: Pierucci, *Droit du travail*, pp. 295 sq.

المخطط لم يكن ينشئ التزامات جديدة يتحمّل أعباءها طالب الشغل[88]. وفي تقدير القاضي الاداري، يصنّف وجوب إمضاء (توقيع) مخطط المساعدة على الرجوع إلى الشغل كأحد اشتراطات الالتزام القانوني بالبحث عن شغل. ولا يكمن العنصر الجديد في الرابط بين التعويض والبحث عن شغل، نظراً إلى أنّ الثاني كان دوماً شرطاً للأول، وإنما في إسباغ سمة التعاقدية على ذلك الرابط[89]. وموضوع هذه التعاقدية هو، من ناحية، تحديد فحوى الالتزام القانوني بالبحث عن شغل بشكل ملموس، ومن ناحية أخرى، تعهّد نظام التعويض بتسهيل ذلك البحث. وبعد أن كان فقه القضاء قد أقرّ بأنّ (م.م.ر.ش) هو عقد بالفعل (وأنّه من مصلحة العاطلين أن يلتزم التأمين على البطالة بتعهداته)[90]، صار موقف مجلس الدولة يعني أنّ كلّ التزام بالتعاقد يمكن أن يضمّن في التزام قانوني. وبما أنّ واجب البحث عن شغل فرضه القانون، فلا داعي لجعله موضوع عقد. ذلك ما يفتح بالطبع آفاقاً رحبة لتقنيات انتساب الأشخاص. ولكن ذلك أيضاً ما يُظهر أنّ العقد لا يسلم إذا ما أسبغت على الالتزام القانوني سمة التعاقدية. فهذا الالتزام يرفق فعلاً، وضرورةً، بالتزامات تعاقد تُراجع. وهذا أقلّ ما يمكن أن يقال، مبدأ الحرية التعاقدية.

وقد يذهب بنا التفكير إلى اعتبار مسيّري المؤسسات الخاصة أو الإدارات، بما أنّهم أصحاب السلطة، غير معنيين بهذه التقنيات الجديدة في السلطة. ولكن ذلك ليس صحيحاً، فالكلّ وقع في شباك

---

(88) انظر: CE 15 juillet 2001, *Revue de jurisprudence sociale* 10/01 no. 1157 et 1168.

(89) انظر: C. Willmann, "Le chômeur cocontractant," *Droit social* (2001), p. 384, et Supiot, "Un faux dilemme. La loi ou le contrat?," p. 68.

(90) انظر: TGI Marseille, 15 avril 2004, A. Supiot "La valeur de la parole donnée à propos des chômages recalculés," *Droit social* (2004), p. 541.

"الحكم الرشيد". الفرق بين الدولة والمؤسسة هو مسألة مرجعية. فالدولة تنتسب إلى قيم نوعية لا تورث؛ إنها مكلفة بمصير الناس، وأفقها هو زمن حياة الشعوب الطويل. وأما المؤسسة، فتنتسب إلى قيم كمية إرثية وتتمثل مهمتها في تحقيق المنتجات أو الخدمات، وأفقها هو زمن الأسواق القصير. وهذا ما يسبغ كلّ الرعب على تلك الفكرة السائدة اليوم، ومفادها أنّه ينبغي أن تسير الدولة كما تسير مؤسسة وأنّه لا فرق، من حيث الطبيعة، بين السلطة الاقتصادية والسلطة السياسية والسلطة الإدارية. وليس أقلّ صواباً أن نعتبر أنّ المسائل التنظيمية ذاتها يمكن أن تطرح على الدول وعلى المؤسسات وأنّ بينها أبعت خلال تاريخ تطورها منهجاً موازياً. ومثلما هو الشأن بالنسبة إلى الدول، فإنّ المؤسسات الكبرى تواجه اليوم استحالة اتخاذ قرار على مستوى القمة. وأنّ عليها ابتكار أنماط جديدة في حكم الناس. وعلى موال الدول، فهي تمرّ بأزمة مشروعية تجلّت في الخيانة التي تخصّها، عبر تفوّق سلطة المساهمين على سلطة المتصرّفين التكنوقراطية. ومثل أولئك الذين يسيّرون الدول، فإنّ مسيّري المؤسسات قد اضطروا إلى إعادة ضبط أدوارهم في اتجاه تحديد أهداف أرجع تحقيقها المفضّل إلى مسارات تفاوض فردية وجماعية. فما من وجه من أوجه السلطة إلاّ ويجد صداه في المؤسسات، سواء في مجال المالية (سلطات السوق، مدقق الحسابات) أو في مجال المنتجات (وكالات التقييس والإشهاد).

في الأصل، يظلّ رئيس المؤسسة المقرّر الوحيد لنوع التصرّف والمسؤول الوحيد عن الأخطاء المرتكبة في إطار المؤسسة التي يديرها. ومثل أجرائه أو متعهدي التشغيل أو كذلك مثل العاطلين، فإنّه خاضع لتحقيق الأهداف التي يفترض أنّه كان قد تبنّاها. فصورة الموظّف التابع، الذي يزدهر مع شبكات المؤسسة، هو المظهر اللائق لتأثير مفهوم الإدارة بالأهداف على سلطة أرباب العمل

ذاتها[٩٠]. ففي حين يكون مدير فرع في مجموعة شركات خاضعاً قانونياً لأوامر الشركة الأم (عبر الهياكل الاجتماعية)، فإنّ نشاط كلّ مؤسسة داخل شبكة معيّنة يخضع لاحترام قواعد الجودة والنجاعة الذي لا يتوقّف على إرادة أيّ منها؛ وإنّما هو مفروض بفعل الارتباط التعاقدي. وهذه القواعد "الموضوعيّة" (المنظمة الدولية للمقاييس) هي قواعد خاصّة، صاغها خبراء داخل وكالات يفترض أنّها مستقلّة. وتسهر على احترامها، على نحو مماثل، منظمات إشهاد مستقلة[٩١]. وتستمدّ قوّتها الإلزامية من الحبك التعاقدي الذي ينسج قانونياً الشبكة. وبهذه التركيبات التي تثير بتكلّف لا يضاهى أشكال تنظيم اقتصادي[٩٢] تعود إلى ما قبل الثورة الصناعية، أصبح العقد أداة انضباط مشترك، بكلّ الدلالة الفنية المتضمّنة في مصطلح المقاييس. تتعلّق بممارسة رؤساء المؤسّسات سلطة الإدارة.

وقد طبّقت تقنيات المقاييس أيضاً لإلزام رؤساء المؤسّسات بالدفاع عن مصالح المساهمين. كان ذلك هو موضوع المبادئ المعروفة باسم حوكمة الشركات، كما تمّ الإعلان عنها أوّلاً في الدول الأنجلوسكسونية[٩٣] ثمّ في دول القارة الأوروبية.

A. Supiot, "Les nouveaux visages de la subordination," *Droit Social* (2000). (٩٠) انظر

F. Mayer, *Certifier & qualifier* (Strasbourg: Presse Universitaire de Strasbourg, 1998). (٩١) انظر

P. Minard, "Contrôle économique et normes de production dans la France des Lumières," dans: Jean-Claude Daumas, *Pour une histoire des pouvoirs publics* (Paris: XIIIe-XVIIIe) (Firenze: Le Monnier, 1999), pp. 141 sq. (٩٢) انظر

(٩٣) ترجمة عام ١٩٩٥ لتقرير عن معهد الشارتر (الميثاق) في عنوانه "مبادئ الحكم المشترك" تبعه بعد ذلك بسنوات في المملكة المتحدة صدور "لجنة أعمال إعداد مشروع الميثاق" التي أعدّت لجنة كادبوري. انظر بخصوص هذه المخصوص في مقدمة:

A. Tunc, "Le gouvernement des sociétés anonymes. Le mouvement de réforme aux Etats-Unis

ويتعلّق موضوع هذه المبادئ بإخضاع إدارة المؤسّسات لأهداف موجّهة إلى "خلق القيمة" لصالح المساهمين، (وهي أهداف إثراء لصالح أصحاب رأس المال الاجتماعي). ولا يتجلّى هذا الإخضاع عبر الأوامر الصّادرة إلى رئيس المؤسّسة (الذي يظلّ حرّاً في تحديد أشكال "خلق القيمة" ووسائلها) وإنّما، هنا أيضاً، باستخدام قواعد "موضوعيّة" هي قواعد المحاسبة ـ التي ستطبع اختياراته في التصرّف وستعبّر عنها في الآن ذاته. وكما هو معلوم، فإنّ تقنية المحاسبة تميّز بين محاسبة التصرّف (والمعروفة بالمحاسبة التحليليّة) والمحاسبة الماليّة (الموجّهة إلى إعلام الغير). وفي حالة مجمّعات الشركات، فإنّ قواعد المحاسبة الماليّة (الحساب المجمّد) تصوغها سلطات دوليّة في مجال القانون الخاص، المكوّنة من خبراء مستقلّين من حيث المبدأ[95]. وقد تمّت مراجعة تلك القواعد منذ عشرين عاماً لكي تعكس أداء المؤسّسات في مجال "خلق القيمة"، وذلك باعتماد مؤشّرات مثل القيمة الاقتصاديّة المضافة. وهكذا، وقع التخلّي خصوصاً عن ذلك المبدأ القديم (والمحترس) المسمّى بالكلفة التاريخيّة والذي كان يقتضي أن لا يُدرج في الحساب ملك إلاّ بناء على قيمة امتلاكه. فالحذر يستوجب، فعلاً، أن يؤخذ في الحسبان

---

et au Royaume-Uni," *Rev. interna. de comp.*, vol. 1 (1994), pp. 59-72 add N. Decoopman "Du gouvernement des entreprises à la gouvernance," dans: *La gouvernabilité*, ouvrage coll. (Paris: PUF, 1996), pp. 105 sq., et B. Brouhes "Réflexions sur la gouvernance," *Droit social* (2001), p. 115

(95) جانب مجلس معايير المحاسبة المالية التي تطالب المؤسّسات الأميركيّة باحترامها ومن جانب آخر لجنة معايير المحاسبة الدوليّة (ل.م.م.د) التي تضع قواعدها مجلس معايير المحاسبة ذو الأهداف الدوليّة، تمثّل (ل.م.م.د) مؤسّسة قانون خاص مقرّها في لندن ويرأسها حالياً الرئيس السابق للخزانة الفيدراليّة الأميركيّة. انظر Y. Lemarchand, "Le miroir du marchand. Une histoire de la norme comptable," dans: Supiot, *Tisser le lien social*, p. 213

تدني قيمة الأملاك (عبر التسديد أو تكوين الأرصدة)، ولكن ألاّ تضارب حول تقدير قيمتها المفترضة. وقد عُوّض هذا المبدأ بآخر يعرف باسم "القيمة العادلة" الذي ينبغي بموجبه أن يحسب الأصل طبقاً للقيمة المحيّنة لدفقات المداخيل المقبلة التي يفترض أن ينتجها أي، عملياً، طبقاً لقيمته التجارية يوم غلق الحسابات (المعروفة باسم القيمة التجارية الفورية).

ويتلخّص مشكل رئيس المؤسسة وشرط بقائه في مركزه في إنماء تلك القيمة. وعلى عكس ذلك، فإنّ الأجور، نظراً لاحتسابها كأعباء، يكون تخفيضها الصارم، لا سيما عندما يتمّ تقليص عدد العمّال، كافياً لأن يخلق آلياً "قيمة" في هذه الصورة الحسابية للمؤسسة. وبذلك تجد إدارة المؤسسة نفسها وبأكملها (تشغيل، طرد، شراء، بيع، اقتراض... إلخ) محددة من خلال تلك الصورة المحاسبية (وهذا ما يفسّر الطرد من فضاء البورصة). إنّ مبدأ "القيمة العادلة" يستورد حالياً وفق إجماع جميل داخل الاتحاد الأوروبي[96]، في الوقت الذي تبرز فيه أخطر عيوبه في الولايات المتحدة الأميركية. وإنّه لمن الوهم الاعتقاد أنّ قوانين المحاسبة هي قواعد "فنيّة بحتة" خالية من كلّ خيار سياسي. فتقدير دفقات المداخيل المستقبلية مغامرة ترتبط بتسعير الغفرانات الإلهية أكثر ممّا ترتبط بالعلم التجريبي. ويمكن أيضاً أن نعتبر خلق القيمة المأخوذة في الحسبان بمثابة إضافة خالصة تقدّمها المؤسسة، لا لفائدة المساهمين وإنّما لصالح الدول التي أقيمت فيها. كما يمكن أن نعتبر أيضاً الأموال المرسملة لفترة

---

(96) يوم 12 آذار/ مارس 2002، صادق البرلمان الأوروبي بالأغلبية تقريباً على مشروع نظام المجلة الأوروبية إذ فرض على الشركات المسوّمة على مقاييس المحاسبة الدولية بداية من عام 2005، وتسمى هذه القواعد المشتركة مستقبلاً "المعايير الدولية للإبلاغ المالي" (IFRS).

التقاعد كعبء لا كأصل. وقد يستوجب الأمر كذلك أن تحسب المخزونات الاختيارية كأعباء. وفي واقع الأمر، لا توجد قاعدة "تقنية محضة"؛ وتقنية المحاسبة قائمة، شأنها شأن أي نظام تقاعدي، على تمثل معيّن لنظام عادل، وذلك بالاستناد إلى مجموعة معتقدات لا إلى علم تجريبي. فالمشرّع الحريص على إيقاف ظاهرة الطرد من البورصة، بإمكانه الاستفادة أكثر من الاهتمام بمحتوى تلك القواعد بدلاً من الإصرار على تعقد قانون الطرد التعسّفي. وبذلك يكون لتدخله ثقل سابق لقرار رب العمل، فيؤثّر على ما يسهم في تحديده، عوضاً عن الاجتهاد في تقليص الأضرار الناجمة عن الخاذه. وفي منظومة القواعد التي تعتبر الناس دوماً بمثابة تكلفة وليس إطلاقاً كثراء، فإنّ قانون الطرد لا يعدو أن يكون سوى وسيلة للحدّ من تحطيم اجتماعي مبرمج.

وهكذا، فإنّ المناهج المختبرة والمعتمدة في الفضاء الخاص تنتشر اليوم في اتجاه الشؤون العامة، وهو أمر قد يغيّر بشكل عميق مفهوم الإدارة بالذات. وتقدم لنا فرنسا في هذا الصدد مثالاً جلياً عبر التشريع الأساسي الجديد المتعلّق بقوانين المالية (LOLF)[97]. إنّ هذا "الدستور المالي" الجديد للبلاد سيخضع النفقات العامة لمناهج الإدارة حسب الأهداف. فالقروض سوف تمنح حسب البرامج "المخصّصة لتنفيذ نشاط أو مجموعة أنشطة متناسقة ترجع بالنظر إلى

(97) قانون رقم 2001-692 المؤرخ في 1 آب/أغسطس 2001، والذي سيدخل حيز التنفيذ عام 2006. انظر الدلالات المكرسة لهذا القانون: *La Revue française de finances publiques*, 76 novembre 2001, et 82 juin 2001 add. M. Houvier, "La loi organique du 1er août 2001 relative aux lois de finances," *AJDA* (2001), p. 576; L. Ballejera, *Rev. fr. ar. Adm.*, vol. n (2001), p. 205; L. Philip, *Revue française de droit constitutionnel*, vol. 49 (2002), p. 149; et S. Damarey, "L'administration confrontée à la mise en œuvre de la LOLF," *AJDA* (2003), p. 1964.

الوزارة نفسها التي عُهدت إليها أهداف محدّدة، ضُبطت حسب ما تقتضيه المصلحة العامّة، وكذلك النتائج المنتظرة المعتبرة موضوع تقييم" (المادة 7). إنّ الاعتمادات (لغير الأفراد) المخصّصة لبرنامج معيّن صارت قابلة للاستبدال، وهو ما من شأنه أن يحرّر ذلك البرنامج من كلّ تحديد فعلي لأنواع النفقات. فعند تقديم مشروع قانون مالي، على كلّ برنامج أن يرفق "بمشروع سنوي في الأداء القياسي" يشتمل بالخصوص على "تقديم الأعمال والتكاليف المجمّعة والأهداف المرسومة والنتائج المجنيّة والمنتظرة خلال السنوات المقبلة، وذلك بقياسها جميعاً وفق مؤشّرات محدّدة يكون اختيارها مبرّراً" (المادة 51). ويعهد إلى "تقرير سنوي في الأداء القياسي" بأن يقدّم بشكل تناظري النتائج المجنيّة بالنسبة إلى كلّ برنامج. ويربط القانون بهذا الإصلاح تطبيق المحاسبة العموميّة المعروفة أيضاً باسم "المحاسبة السنة الجارية"، والتي لا تتميّز قواعدها عن تلك المعتمدة في المؤسّسات إلاّ "بناء على خصوصيات نشاطها" (الفصل 30). وعلى غرار حسابات المؤسّسات، يجب على حسابات الدولة أن تكون "منتظمة، ونزيهة وتقدّم صورة وفيّة عن ذمّتها الماليّة وعن وضعها المالي" (المادة 27)، وأن تكون كذلك موضوع إشهاد (يعهد إلى ديوان المحاسبات)[98]. إنّ الغاية من هذا الإصلاح هي نشر ثقافة "الحكم الرشيد" داخل الإدارة. فبدلاً من أن يؤمّن المسؤولون فيها تطابق المصاريف مع القواعد المحدّدة مسبقاً، فإنّهم سيتمتّعون بحريّة أكثر في تسيير النشاط الذي سيقيّم على أساس مقاييس "موضوعيّة" تدرس الكمّ. إنّ هذا الإصلاح يقدّم إلى مبدأ تعاقديّة النشاط العمومي الأداة الماليّة التي كانت تنقصه.

---

1 Lessyer, "Fondements et enjeux de la réforme de la comptabilité de l'état," La revue du trésor (1 janvier 2001), p. 1.

تحويل مصادر القانون إلى أدوات

يمكن أن يلاحظ أيضاً ازدهار بعض العقود في صياغة القانون. غير أن ذلك لا يعبّر عن حرية مستمدة لدى المتعاقدين؛ بل الأمر عكس ذلك؛ فبما أنها سبق عن مصادر القانون، فإن الاتفاقات تشحن بقواعد تخرج عن إرادة من يفاوضون بشأنها أو يطبّقونها. لقد تحوّل القانون الاتفاقي إلى أداة بواسطة النصوص التشريعية التي تدرج التفاوض في شأنه. إلاّ أنه وخلافاً لذلك يمكن أن تتحوّل النصوص التشريعية والتنظيمية في ذاتها إلى أدوات من خلال اتفاقات تبرم قبل صدور القرار السياسي وتحدّد توجّهه.

ويعبّر هذا التسخير الأدواتي جيداً، فمن كل شيء، في مصير قانون المعاوضات الجماعية. فمنذ ثلاثة عقود، ثم بعد الاتفاقية الجماعية، تدريجياً، مجرّد اتفاق بشأن مصالح أرباب العمل والأجراء الممثلين خلال مفاوضاتهم، وإنما تحوّلت إلى أداة يحقق أهداف تسمو بتلك المصالح. إن هذا التطوّر يزمّر في الآن ذاته في هوية الأطراف المتعاقدة وفي مواضيع التفاوض. وبمرور الوقت، أصبحت الشروط المطلوبة لإبرام اتفاقية جماعية أكثر صرامة. ففي الأصل، كان توقيع الاتفاقية الجماعية متاحاً لكلّ جمعية عمّال أو أرباب عمل. وعلى مراحل متتالية، أقيم شرط الأهلية المتعاقدة المعقّدة أكثر فأكثر. ففي البداية، وفيما يتعلق بتمثيل العمّال، خصّصت هذه الأهلية لنقابات المهنية ثم للنقابات العامة التي تشبّ تمثلها. ومع الاتفاقيات الاستثنائية المبرمة عام 1981، ثم مع الإصلاح المتعلّق بتنظيم العمل وفق الساعات الخمس والثلاثين الأسبوعية، ظهر شرط التمثيل القائم على مبدأ الأغلبية الذي غلبت الأطراف الاجتماعية تعميمه[99]. وقد

(99) الموقف المشترك بشأن تعميق التحوير الجماعي وتنظيمه، الذي اعتمد...

حصلت على ذلك. ونجد هذا التطور نظيره في قانون الاتحاد الأوروبي، وذلك مع اشتراط "التمثيل المتراكم الضروري" للموقعين على الاتفاقات التشريعية المنبثقة عن معاهدة ماستريخت[100].

إنّ اشتراط الأهليّة التعاقديّة هو لازمة تغيير وظيفة الاتفاق الجماعي. وبما أنّه يحسم مسائل المصلحة العامّة، فينبغي أن تشرف على صياغته أشخاص لهم صفة معنوية، تعيّنهم السلطات العمومية (الحكومة أو القاضي) ويبرز صفتهم قانون العدد (التمثيل بالأغلبية، الاستفتاء). وهكذا، فإن الديمقراطيّة غير البرلمانيّة، التي لا تزال تتحسّس طريقها من خلال تطوّر الاتفاق الجماعي، تؤدّي إلى إرساء تقنيات قادرة على تأهيل المتعاقدين الشرعيين على المساهمة في الصياغة التعاقديّة للقوانين.

وبازدهار التزامات التفاوض، فإنّ مواضيع المفاوضات هي المفروضة أيضاً على المتعاقدين؛ ففي نظام الحرية التعاقديّة، لا نلزم أحد بإجراء مفاوضات، فما بالنا بالتعاقد؟ وقد بدأ قانون الشغل الفرنسي ينأى عن هذا المبدأ منذ عام 1971، وذلك مع الاعتراف بحق الأجراء في التفاوض الجماعي. وقد قدّم المشرّع نفسه هذا التجديد القانوني الذي تولّى فقه القضاء والنظرية تأويله على أنّه تكريس قانون جديد بالنسبة إلى العمّال. وهذا التحليل ليس خاطئاً،

- في تموز/ يوليو 2001، نظر استعادة المشرّع في هذا الصدد في إصلاح قانون التفاوض الجماعي (M. L. الصادر عام 2004 انظر *Liaisons sociales*, 1er août 2001, Cf. no. 134) Martin, "Principe majoritaire et négociation collective. Un regard de droit comparé", *Droit social* (2000), pp. 1083 sq., et G. Borenfreund, "L'idée majoritaire dans la négociation collective", dans *Mélanges M. Despax* (Toulouse: Presse Universitaires de Toulouse, 2002), pp. 429-446.

Trib. Des Communautés européennes, 17 juin 1998 (aff. 1-135) انظر (100) 96), CGPME, *Droit social* (1999), p. 53.

ولكنه شديد الاختزال؛ فالقانون لا يقتصر فعلاً على فرض تفاوض جماعي؛ إنه يحدّد مواضيعه. وتستمر قائمة هذه المواضيع في الاتساع على امتداد السنين. ففي عام 1981، لم تكن إصلاحات أورو (Auroux) تفرض سوى التفاوض السنوي المتعلّق بالأجور وبمدة الدوام والتفاوض الخماسي بشأن الاختصاص المهني أي التفاوض في عناصر أساسية في علاقة العمل. ولكن، منذ ذلك الحين، تأثرت مظاهر قانون العمل الأكثر نوعاً، كل بدوره، بواجب التفاوض: التأهيل المهني، الاقتطاع على الأجر، المساواة بين الرجال والنساء، إلخ. ويلاحظ التوجّه نفسه في قانون الاتحاد الأوروبي: سواء تعلّق الأمر ببعث "لجنة المؤسسة الأوروبية" ضمن الشركات الدولية، أو بتأسيس الشركة الأوروبية المتفقة الاسم، أو بتنظيم التمثيل واستشارة ممثلي العمّال، فإن توجيهات الاتحاد الأوروبي أنشأت التزامات في عملية التفاوض وتارة تكون خاصة (مجموعات تفاوضية خاصة). وأخرى عامة[111]. إن واجب التفاوض ليس واجب تعاقد؛ ونخطئ إن نحن اعتبرنا هذا التطوّر مجرّد تراجع في سلطة رب العمل الأحادية الجانب. إن الأمر المهمّ يكمن في موطن آخر: بما أنّ الأطراف في المفاوضات لم يعودوا متعاقدين أحراراً، يضبطون موضوع عقدهم، ولكنّهم أصبحوا أعواناً لتنفيذ سياسات المصلحة العامة (سياسات التأهيل المهني والمساواة بين الرجال والنساء والشغل... إلخ.) فعليهم أن يتبنّوها والأدوات اللازمة لتحقيق الأهداف المرسومة، علماً بأنها حُدّدت من دونهم.

---

(111) انظر المادة الرابعة المذكورة سلفاً من توجيه الاتحاد الأوروبي 2002/14 الذي يجعل على أن الاستشارة تهدف أن تدعى "تحديد التوصل إلى اتفاق" عندما تتعلّق "بالقرارات التي من شأنها أن تؤدي إلى تغييرات هامة في تنظيم العمل أو في عقود التشغيل". ولا يزال مطلقاً تقريباً فإنه لا يشمل هذا التحديد الهام.

إنّ تحويل مصادر القانون إلى أدوات يؤثر أيضاً في السلطة التشريعية أو الترتيبية، وذلك عندما يقتضي الأمر ممارستها لتحقيق أهداف حدّدتها اتفاقيات الـتزم بها الدول. ونظراً لأن إدارات المؤسّسات الكبرى التي يفرض عليها الخضوع لتحقيق أهداف حلق القيمة، فإنّ الأمر ذاته ينطبق على حكومات أغلب الدول (ماعدا الولايات المتحدة الأميركية)، التي تدعى اليوم إلى أن تكون وسائل تحقيق برامج يفترض أن تنظّم إليها تلقائياً، والتي تطبّق كذلك قواعد "هيّة" صاغتها سلطات دونية هكذا فإنّ عدداً من دول الجنوب مدعوّ للالتزام إراوياً "بمخطّطات التعديل الهيكلي" التي تجتذ مؤتمرات إدارة سليمة حدّدها خبراء المؤسّسات الاقتصادية والمالية الدولية. وبالطريقة ذاتها، صاغ الاتحاد الأوروبي أنماطاً جديدة في مجال الحكم الرشيد تمنح الدول الأعضاء بموجبها على مؤشّرات مشتركة، أعدّتها اللجنة، وينبغي أن "توجّه لاحقاً السياسات المعتمدة على الصعيد الوطني". ومن دون أن نقصر البتة على المسائل الاجتماعية لاسيما سياسات التشغيل بخطوطها العريضة المحدّدة سنوياً[102]، ذلك أن هذه "الطريقة المنفتحة في التعاون"[103] أصبحت الشكل المنهجي "للحكم الرشيد" في أوروبا منذ تبنّي مفاييس التقارب الاقتصادي والأنظمة المترتّبة عن اعتماد العملة الموحّدة. هكذا تركت صرامة القانون الوضعي مكانها لليّن القواعد الاتفاقية التي تسمح

P. Rodière, *Droit social de l'Union européenne* (Paris: LGDJ, coll. [illegible] 1998), no. 19.

(103) هذا الاسم الآخر منحت اليوم رجال القانون الأميركيين المهتمون بالشأن الأوروبي هذه الأشكال الجديدة لتسيير القرن (Soft law). وفي أي هذا التعبير سنتحمل في صيغة أكثر تعبيراً داخل معاهدة الاتحاد الأوروبي (المادة 249 و[illegible] انظر: Sabo, "L'Europe sociale vue des États-Unis," *Le droit social de l'Union européenne en mutation* (numéro spécial 2002).

الحرية المعترف بها للدول الأعضاء في أن تحدّد قوانينها. وللدّول أن تستمرّ كما يحلو لها في تحقيق أهداف كانت قد اتفقت عليها؛ ولكن ذلك يفسح المجال لتقييم منتظم تقوم به سلطات مخصوصة الاتحاد الأوروبي (اللجنة الأوروبية، البنك الأوروبي) استناداً إلى مقاييس "فنية". هاهنا أيضاً نجد أنفسنا أمام منطق إدارة بالأهداف لها رسالة تشريعية معتادة: المؤشرات "المحايدة" للأداء القياسي والحرية المبرمجة المتعلّقة بالخاضعين للقانون، وسلطات الخبراء المكلّفين بالسهر على تحقيق الأهداف المتفق عليها.

وبالتأكيد، فإنّ مؤشرات السياسة العامة الموضوعة على مستوى الاتحاد الأوروبي، شأنها شأن قواعد المحاسبة أو قواعد المنظمة الدولية للمقاييس، ليست "فنية محضة" قد لا تخضع أصلاً للنقاش الوجاهي، البرلماني أو القضائي[104]. غير أنّ تناولها يتمّ بناء على تلك الصفة، وهو ما يعدّ من أكبر المخاطر التي يهدّد بها هذا النمط الجديد من التسيير الرشيد للديمقراطية، والذي لا يتجلّى بتراجع القانون أمام العقد فحسب، وإنّما بصيرورة اتقان العقد والقانون. وتتمثل خاصيته العامة في أنّ الأمر لا يتعلّق اليوم بضبط القواعد، وإنّما بخلق روابط تقنيّة تصرّف كلّ شخص خاضع للقانون (الدول، البنوك، الأجراء، رؤساء المؤسسات، ... إلخ) ففي مثل هذا النظام، تنعدم الذات المطلقة السيدة، ويتحول كلّ فرد إلى عامل داخل انتظام جماعي غير متعمّد في أيّ مكان[105].

---

(104) انظر في هذا الصدد التحليل الممتاز الذي أنجزه: سالون، "La politique des indicateurs. Du taux de chômage au taux d'emploi dans la stratégie européenne pour l'emploi," dans Zimmermann et Wagner, *Action publique et savoirs d'action*.

(105) ربما يكون أبلغ مفهوم لوصف ذلك الواقع هو الذي صاغه جيركي Rieurkel في "الفرق الضائع عنّي والذي يعترض مع تشدد الرومانتي والذي عبّر [illegible] في المعجم -

من هذا المنظور، يصير من غير المجدي أن نأسف، من حيث المبدأ، على انتعاش روابط قانونية ذات طبيعة إقطاعية. ولكن علينا أن ننتقد، في المقابل، الأسس الحديثة أصلاً التي يقوم عليها النظام التقعيدي التاشي، سواء تعلّق الأمر بحياد القاعدة العنيه أو بسلطة الاختيار العاملة أو بالذات المتحررة من القوانين أو بغيرها من المقولات الفكرية المعاصرة. فإذا استطاعت التعاقدية أن تسمح بتجديد معطيات التوفيق الضروري بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، يمكنها أيضاً أن تفسح المجال لأشكال اضطهاد لم يسبق لها مثيل. نحن نعلم أنّه لبناء مشهد مؤسسي وذلك على الأقل منذ عهد غايوس- علينا أن نعوّل ليس فقط على الأشخاص والأشياء، ولكن أيضاً على العمل[106]، أي على الحقّ الممنوح للأشخاص بأن يراجعوا صفة الأشياء. ومن أبرز المظاهر التي تشغل البال في أيديولوجيا الحكم الرشيد هو أنّها لا تترك أي مكان لنزاعات الناس وللعمل الجماعي في مسيرة المجتمعات[107]. وهكذا فإننا، ومن باب المفارقة، نجد الصلة مع الطوباوية التسووية لعالم خالٍ من النزاعات الاجتماعية. وعن سؤال طرح على زعيم صيني حديثاً بشأن الأفق المؤسسي لبلده المترامي الأطراف، أجاب قائلاً: إنّ عليه أن يتتلمذ على أيدي المدرسة الغربية ويصبح "ديكتاتورية ديمقراطية". تلك هي إحدى مفارقات المنهج المقارن. إنّنا من بعيد نرى عادة بجلاء أكبر.

- الأبان خلال مئة سنة قبل ميلاد المسيح: *Corpus des ouvrages rédigés en langue punique trouvés dans différents pays connus jusqu'à ce jour* (الذي يمكن ترجمته بعبارة الأبان: المؤلفات المكتوبة بالفينيقية المعروفة حتى اليوم في مختلف البلدان) وهو يعبر عن الصداقة في الربط الجماعي.

(106) وهو موقف المدرسة الكلاسيكية: "*Omne ius quo utimur vel ad personas pertinet, vel ad res, vel ad actiones*" (Gaius, Institutes, I, 8).

A. Supiot, "Revisiter les droits d'action collective", *Droit social*, n° 1 (2001), p. 687.

الفصل السادس

توثيق الصلة بالإنسانية

في حسن استعمال حقوق الإنسان

علينا أن نتعلّم من فهم أنه لا أمل في الإنسان، وأن نسعى مع ذلك عازمين على تغييره.

ف. سكوت فيتزجيرالد[1]

إنّ ما نسمّيه "كوكبة" ليس ظاهرة جديدة أصلاً، وإنما هو المرحلة الأخيرة من عملية عولمة عتيقة جداً، يمكن أن نرجع بداياتها إلى عصر النهضة وإلى اكتشاف العالم الجديد. فمنذ إبادة هنود أميركا إلى اليوم، ارتبطت هذه العملية دوماً بالسيطرة التي مارستها الدول الغربية على باقي الدول. ولم تستند هذه السيطرة إلى تفوّق العرب البدني أو المعنوي وإنما على القوة المادية التي يستمدّها من علمه وتقنيته. إنّ انتشار العلوم والتقنيات الغربية في العالم بأسره، وكذلك اقتصاد السوق الذي رافقه، يطرح اليوم سؤالاً ذا تبعات جديدة وما هو بالجديد، يقول: هل توجد معتقدات مشتركة لدى كل البشرية، أي

(1) انظر: F. Scott Fitzgerald, *La Fêlure* (Paris: Gallimard, 1965), p. 341.

هل ثمة قيم عالمية معترف بها إن لم نقل ملتزم بها ومن شأنها أن توفر لهذه العولمة قاعدة مؤسسية؟ أو، على عكس ذلك، هل الأنظمة الدغمائية متنافرة؟ وقدرها أن يتجاهل بعضها بعضاً أو أن تتحارب؟

من المؤكد أن هذا السؤال يرتبط قبل كل شيء بحقوق الإنسان. فمضمونه تقابل بين أولئك الذين يعتقدون في كونيتها وأولئك الذين ينكرونها. فبالنسبة إلى البعض، تزوّد حقوق الإنسان العالم المعولم بألواح القانون الكوني الذي يحتاجه؛ في حين أن البعض الآخر لا يرى فيه سوى "حقوق الرجل الأبيض" الصالحة لإسباغ المشروعية على سيطرة الغرب على بقية العالم. إن رفض حقوق الإنسان، الذي قدّمت أمثلة بليغة له تجارب الدول الغربية الشمولية والديكتاتورية والاستعمارية، هو، إذاً، على وشك أن يغزو عقول عديد من سكان البلدان التي رزحت تحت سيطرتها. وكما لاحظت سيمون فايل (Simone Weil) في مذكرة عن الاستعمار وجهت سنة 1943 إلى الحكومة الفرنسية في منفاها اللندني، "فمثلما هو الشأن بالنسبة إلى الإدمان على الكحول ومرض السل وأمراض أخرى، فإن سم الزينية هو أكثر حدّة في مجال كان سليماً منذ عهد قريب. وللأسف، نحن لا نؤمن بشيء يذكر. نحن نصنع لتواصلنا جنساً من البشر لا يؤمن بأي شيء. وإذا استمرّ ذلك، فإننا ذات يوم سنتلقى صدمة تقدمها لنا بابان [1943] بفظاظة كفاتح شهيه فقط"[2].

فعلاً، إن مسألة حقوق الإنسان تطرح في مجال المعتقدات. فكلّ تأمل في الموضوع يسعى أن ينطلق من طبيعتها الدغمائية وأن يقرّ بأنها عناصر عقيدة تنحدر من قيم المسيحية الغربية. غير أن تلك الطبيعة الدغمائية يجب ألاّ تحملنا على إقصائها. فالعقيدة هي أيضاً

(2) انظر: S. Weil: "Propos de la question coloniale dans ses rapports avec le destin du peuple français," dans: Œuvres (Paris: Gallimard, 1999), p. 420.

مورد، وبما يكون الأكثر لزوماً للحياة البشرية، نظراً إلى أن ميزة هذه الحياة هي أنه على الناس أن يسبغوا عليها معنى، في حين أنها تفتقر إلى معنى يمكن إثباته. عليهم أن يصنعوا ذلك وإلاّ فإنهم يغرقون في انعدام المعنى ويطبق عليهم الجنون فرادى وجماعات. إنّ عجز عن التصرف بحريته من دون مرجعيات موثوق بها تعطي معنى لعملنا؛ ومن أجل ذلك، مثلما لاحظ توكفيل "لا يوجد مجتمع باستطاعته أن يزدهر من دون معتقدات مماثلة، أو بالأحرى لا يوجد معتقدات تعيش هكذا"[13]. ولكون حقوق الإنسان مورداً دعمائياً، فإنها تسهم في الإنجاز النفسي والعلمي. فمن ناحية، هي نشرعه. ومن ناحية أخرى، توجهه وتجنبه من أن يتحوّل إلى مشروع لنزع الصفة الإنسانية. إنّ السجل الثري لتلك الفظاعات غير المسبوقة المقترفة في القرن التاسع عشر بين درجة لزوم هذه الوظيفة وما يمكن أن يؤدي إليه تقنية علمية محررة من دعمانيته حقوق الإنسان. ولكن، حتى تواصل تلك الحقوق أداء الوظيفة الدعمانية، ينبغي أن يتطوّر تأويلها ويتماشى مع التطوّر التاريخي ومع انتشار العلوم والتقنيات جغرافياً. وهذا الأمر يفترض أن يمتلكها غير الغربيين وأن يثروا كذلك دلالتها وبُعدها. عندئذ فقط تنتفي صفتها كعقيدة مفروضة على البشرية لتصبح مورداً دعمانياً مشتركاً منفتحاً على تأويل يقوم به الجميع.

عقيدة حقوق الإنسان

من الصعب الاعتراض على الطبيعة الدعمائية لحقوق الإنسان. أجل، يودّ الكثيرون اليوم تأسيسها على "حقيقة علمية"؛ ونرى هنا وهناك، عقولاً مسيرة ستمدّ أدلتها من الهوية البيولوجية لدى جميع

(13) A. de Tocqueville, "De la démocratie en Amérique," dans: _____, *Œuvres*, bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1951), t. II, chap. II, "De la source principale des croyances chez les peuples démocratiques"

الكائنات البشرية، وذلك لتبرير مساواتها القانونية [4]. ورغم ما يحث تلك العقول من نيات طيبة، فإنها تعيد الصلة بمنهج اجتماعي بيولوجي كان في وقت قريب تربة خصبة للنازية ولارتكاب المحرقة. هذا التوجه يدعو إلى التسليم بأنّ الفروق البيولوجية من شأنها أن تبرّر التباين القانوني، وأنه، من ثمّ، إذا كان العلم، الذي أكّد منذ زمن بعيد وجود تلك الفروق، عليه أن يثبت فروقاً أخرى في المستقبل، فينبغي أن نتخلّى، إذاً، عن مبدأ المساواة [5]. إذا أردنا هذا الإعراء الذي تكرّسه الأصولية العلموية، فلا بد أن نقرّ بأنّ حقوق الإنسان هي مجموعة مسلّمات مؤسسية؛ أي هي تأكيدات غير قابلة للإثبات تمثل حجر الزاوية في صروحنا القانونية. فبعد أن انسحب الله من أجهزتنا المؤسسية، فإنّ الإنسان هو الذي حلّ محلّه؛ كما أنّ علمه مؤسساتنا هي التي كانت، حسب تنبؤات أوغست كونت (Auguste Comte) سبباً في بروز "ديانة للإنسانية جمعاء" [6]. ولكن، مثلما تبيّن على امتداد العصور السابقة، فإنّ هذا الدين، الذي تدعو فيه الناس جميعاً إلى

---

(4) انظر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اعتمدته الأمم المتحدة في 10 كانون الأول/ديسمبر 1948 والذي يقرّ في مادته الأولى بأنّ "جميع الناس يولدون أحراراً ومتساوين في الكرامة والحقوق". وفي حين أنّ هذا الإعلان يقتضي بمساواة النوع البشري، وفي حين أنه تعلّمت نواة "كتاب الحياة الكبير" بمعناه الاجتماعي، انظر: "Les bouleversantes révélations de l'exploration du génome humain," *Le monde*, 13-2-2001.

(5) لقد مضت هذه الاستدارة لدى أنصار عدم التفريق بين الرجال والنساء (نظريات الجنس) الذين علّمهم التوجه بعد أن أعلنوا أنّ العلم يؤكد مزاعمهم، أن يواجهوا "حقائق علمية" جديدة تثبت وجود اختلافات في التركيب الجيني لدى الجنسين. انظر: M. Lunsky, "Du genre des femmes et de tout le reste," *Revue internationale du travail*, vol. 139, no. 4 (2000), p. 539, spéc., pp. 555 sq.

(6) "العمل الإنساني نهائياً مكان الله، من دون أن ننسى خدمته الوقتية". هكذا كتب كونت (Comte) في خاتمة كتاب *المقيدة الوضعية*. انظر: المصدر نفسه، ص. 299. وقد تجوب (Renan) مع ريتان (Paris: *L'avenir de la science*, 1890) عندما ختم كتابه *مستقبل العلم* (Gif-Harmattan 1985), p. 491) بقوله له "الوداع! مع أنك خدمتني، فإنني لم أرث أحداً".

المقرب داخله، يتنزل في التاريخ الطويل لتلك العقائد التي حكمت الغرب وكيفته. ونلاحظ هذه البنوة بالدرجة الأولى في وجه ذلك الإنسان اللازمني والكوني الذي ترجع إليه كلّ إعلاناتنا الحقوقية[7]. إنّ لإنسان حقوق الإنسان جميع ملامح "صورة الإله" التي لمسناها لدى الإنسان القانوني الغربي[8]. ومثل "الإنسان القانوني"، فإن إنسان حقوق الإنسان هو أوّلاً فرد، بالمعنيين: في الآن ذاته، الكنّي (وحدة) والنوعي (وحدانية) للمصطلح ذي الأصل القانوني (في القانون الروماني يعبّر عنه بمصطلح individs أي التي، الذي تتعذّر قسمته). وبما أنه كائن لا يقبل القسمة، فهو الجزيء الأساسي لكلّ مجتمع إنساني؛ إنه جزيء مستقر وقابل للإحصاء له مكوّنات قانونية ثابتة ومتشابهة. وبما أنه كائن فريد، تتعذّر مقارنته بغيره ويمثل لذاته غايته، إنه كائن كامل و جوهري بسبب المجموعات الاجتماعية المتنوعة والمتغيّرة التي يشارك فيها[9]. ونتيجة لذلك فإنّ "العائلة البشرية"[10] تمثل أخوية لا محدودة ومجتمعاً متساوياً حيث يتراحم صداه الحقوق الضرورية مع "روح الأخوة"[11]. وفي مجتمع أختزل إلى مجموعة أفراد يتمتّعون شكلياً بالمساواة، فإن سرّ النظام العادل لا يكمن حقاً إلا في التناغم بين هؤلاء الأفراد. إنّ هذه الصورة تختلف بالطبع عن تلك التي تطغى في العديد من الحضارات الأخرى التي يشعر فيها الإنسان أنّ كائنات عديدة تتعايش داخله، والتي فيها يرى نفسه كجزء من كلّ يخترقه ويتجاوزه وسيدوم بعده.

---

(7) سنرجع هنا إلى نص الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي صدر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة يوم 10 كانون الأول/ ديسمبر 1948.

(8) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(9) الإعلان العالمي، المادة 16 التي تعتبر الزواج والعائلة موضوع حقوق خاصة.

(10) الإعلان العالمي، ديباجة الفقرة الأولى من الديباجة.

(11) الإعلان العالمي، المادة الأولى.

إن إنسان حقوق الإنسان هو، كتبياً، ذات لها سيادة. ومثل "الإنسان القانوني"، فهو صاحب كرامة[12]، إذ يولد حراً ويتمتع بعقل وله حقوق[13]. إنه ذات قانونية بالمعنيين الشامل عليهما المصطلح: فهو كائن خاضع لاحترام القانون ومتمتع بحسنات[14]، وهو أيضاً "أنا" فاعل، قادر على أن يحدد لنفسه قوانينه الخاصة به وملزم، بناء على تلك الصفة، بأن يكون مسؤولاً عن أفعاله. ويعتبر في إعلانات الحقوق على المستويين اللذين تتناولهما السطرة الشرعية على الفرنسيين: فمن ناحية، نجد النواتين العلمانية، التي تؤمن "اكتشافها" الوحي الإلهي[15] والتي حولت الإنسان أن يكون سيد "الطبيعة"[16]. ومن ناحية أخرى، نجد الفرانين المدنية التي تستمد مشروعيتها من الشعب الذي تنطق عليه[17].

إن "السيادة الفردية" كما تتجلى في الاقتراع الذي لا يعرف على أن وظيفة وإنما بصفته حقاً فردياً[18] هو بمثابة قاعدة المؤسسات، حيث يتمكن كل فرد أن يتصرف كسيد[19]. إن منطوراً كهذا يظل بالطبع غريباً عن الحضارات الكبرى التي تتقدم، على العكس، نحو الإرادة الفردية. طالما هو الأمر في الشارات[20]، أم كذلك في دنيا

---

(12) الأمة هي سيد. الكرامة هو أن يتمتع في ممارسة [illegible] الفاعل من أصل هذا بعبره الكلي. انظر الفصل الأول من هذه الكتاب.

(13) الإعلان العلماني، المادة الأولى.

(14) الإعلان العلماني، المواد 7 و8 و9 و29.

(15) الإعلان العلماني، المادة 27 (حق في الحياة في الفضاء العلمي وفي الفضاء الذي تنتج عنه).

(16) الإعلان العلماني، المادة 17 (حق الملكية) و28 (حق الشعوب).

(17) الإعلان العلماني، المادة 21، 3.

(18) الإعلان العلماني، المادة 21، 1.

(19) الإعلان العلماني، المادة 21، 1 و2.

(20) انظر، Nishitani, "La formation du sujet au Japon", *Interventions*, no. 9 (1994), spéc. p. 43.

الإسلام، حيث ينظر إلى الله على أنّه المشرّع الأصلي الوحيد، وإلى أنّ الإنسان لن يبلغ مرتبة الحرية إلاّ إذا أقرّ بعجزه أمام الله.

أخيراً، إنّ انسان حقوق الإنسان هو شخص. وقد نصّ الإعلان العالمي الصادر سنة 1948 (المادة 6) على أنّ "لكلّ شخص الحق في أن يُعترف له في كلّ مكان بشخصيته القانونية" (المادة 6). وكما رأينا، فإنّ المسيحية هي التي جعلت من الشخصية صفة لكلّ كائن بشري[21]، وذلك بإسناده، على منوال صورة المسيح، طبيعة مضاعفة، مادية وروحية، وباعتبار جسده الفني معبداً لروحه الخالدة، فاتحاد الجسد والروح هو الذي ينشئ هذه الشخصية. وبتزداد محور "مرتبة الشخصية ونموّها الكامل"[22]، تبدو حقوق الإنسان ورثة هذا التصور الذي يرى في كلّ شخص عقلاً فريداً سيتفتّح على مدى حياته وسيدوم بعده من خلال أعماله[23]. بناء على هذا التصور، فإنّ الشخصية ليست قناعاً شفي نزعة، مثلما هو الحال في الفلسفات الهندية. وإنّما هي كائن يجب اكتشافه، إنّها الإيحاء بهوية فكر كل إنسان في تجربة تجدّده. وإذا كان إعلان عام 1948 قد أدرج بذلك الشخصية القانونية في قائمة حقوق الإنسان، فإنّ ذلك لا يبرز فقط أنّها لازمة فنياً للتمتع بكل الحقوق الأخرى. إنّ السبب يكمن في مكان آخر، فتحت سيطرة العلمانية. كان الغرب قد انتهى إلى الاقتناع بأنّ واقع الإنسان الوحيد أنّه كائن ذو طبيعة بيولوجية. وأنّ الشخصية القانونية كانت لذلك مسألة فنية محضة لا يمكن أن نتصرّف فيها كما نشاء.

---

(21) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(22) الإعلان العالمي، المواد 25 - 26 - 29.

(23) الإعلان العالمي، المادة 27 - 2: "الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المترتبة عن كلّ إنتاج علمي أو أدبي أو فني الذي يكون هو صاحبه".

غير أن فظاعات النازية كانت قد بينت أنّ حصر ذات الإنسان في كيانه البيولوجي يؤدّي إلى تحويل المجتمع إلى عالم داروينيّ خاضع إلى قانون الأقوى فحسب. لذلك حمل الإعلان العالمي من الشخصية موضوع حق كونيّ غير قابل للتقادم. ولقد استكمل كرسي الشخصية القانونية بالاعتراف بحقوق إنسان جديد تُعرف "بالجيل الثاني". وهي عبارة عن مجموعة منحقات تمكّن من تحقيق الكرامة البدنية الفكرية الشخصية البشرية[124]. إن تحديد هذه الحقوق (في العمل، وفي الحماية الاجتماعية، وفي التربية والثقافة) يصدر بالتأكيد عن تجربة حاضة عاشتها الدول الغربية، التي كانت قد انتهجت مسلك دولة العناية الإلهية بدلاً من الدولة الشموليه، وهو يقل بذلك مفاهيم (مثل مفهوم "العمل" الذي يتضمن أجراً معيّناً) لا تناسب التجربة دون الجنوب.

ونجد، ثانياً، لغة القانون والحقوق التي تفتقر إلى كلّ عفوية كونية وتعبّر بالضبط عن منظومة معتقدات غربية. وتعود الفكرة القائلة بخضوع العالم لقوانين كونية لا تُنسَب إلى حضارات الكتب السماوية. فبالنسبة إلى مسلم صالح كما هو الحال بالنسبة إلى آينشتاين أو أي ملحد مختص في علم الأحياء العصبي، الناس خاضعون لقوانين صارمة، ولا شيء، مثلما كان قد كتب في ذلك ابن ميمون[125]، يضاهي في القيمة دراسة هذه القوانين ومعرفتها. ويكمن الفرق الوحيد بينهم في طريقة إبرازها. فأحدهم يبحث عن القانون في الوحي الإلهي والآخر يعكف على كشف الناموس المرجودة في كتاب

---

(124) الإعلان العالمي، المادتان 22 و23 (الضمان الاجتماعي) و23 و24 (حقوق العمل) و26 (التربية) و27 (الثقافة).

(125) سفر: Moise Maimonide, *Le Livre de la connaissance*, 2ème éd. (Paris: PUF, 1961), p. 128.

الطبيعة الفصحى. غير أنّ هذا وذاك يتقاسمان الاعتقاد في عالم منظّم بقوانين بمقدور الإنسان أن يعرفها ويلاحظها. إنّ اعتقاداً كهذا، مثلما رأينا آنفاً، ظلّ غريباً تماماً عن بعض الحضارات الكبرى، وهي طليعتها الحضارة الصينية[26]. وفي الفكر الكونفوشيوسي، ينبثق النظام الطبيعي أو الاجتماعي عن استبعاد كل فرد المكانة الخاصة به، وليس الثقة عن تطبيق قوانين متشابهة على الجميع. فالقول بأنه كان على هذه الحضارات، أو عليها اليوم أيضاً، أن تستملك الفكر القانوني القادم من الغرب، بوهمنا بأنها اعتنقت ثقافتنا القانونية. ولكنّ التسليم بهذا الاعتبار هو إنكار لحقيقة تقول: إنّ فكرة القانون، عندما لم تتولّ فرضها سلطة استعمارية فحسب، كان قد تمّ استرادها كشرط ضروري للتجارة مع الغرب، وليس إطلاقاً كتعبير عن قيم إنسانية أو اجتماعية. ومثال اليابان في هذا السياق بليغ جداً. فقد تبنّت الثقافة القانونية للاستعمار الخارجي مع مواصلة تفضيل رؤيتها الخاصة بالنظام البشري[27] للاستعمال الداخلي. وبدرجة أقل من درجة القانون، فإنّ "فكرة الحق" لا يمكن أن تدّعي الكونية. فمع مفهوم الحق، تعبّرت طبيعة القانون. فمن كون القانون أمراً منزلاً وأزلياً ضمن نص ثابت، تحوّل إلى موضوع نقني تأتي دلالته من فكر الإنسان الذي بمقدوره خلقه أو تغييره[28]. بهذا المعنى، يلوح الحق كثمرة لتاريخ أوروبي طويل أدى إلى الاعتراف للإنسان بالسيطرة على القوانين التي تحكمه. وكما بيّنت ذلك أعمال هارولد برمان وبيار لوجاندر، فقد كانت الثورة الغريغورية (في القرنين الحادي عشر

(26) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

(27) انظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(28) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

والثاني عشر) الفترة الحاسمة في هذا التاريخ[29]. وبعد أن حدّدت البابوية القانون الروماني وفق متطلّباتها، نصبت نفسها مصدراً حيّاً تصدر عنه القوانين الموجّهة للتطبيق على جميع المسيحيين أي، وبعد أجل، على العالم بأسره. وقد كان إيلي فور قد لاحظ أنّ "البابوية لم تكن سوى الامتداد المجرد للإدارة الرومانية في الغرب"[30]. من رحم هذه الاعتبارات، ظهرت تصوّرات الغرب للقانون وللدولة. فالقانون يتجلّى كمنظومة قواعد، وهو مستقل ومدمج وتطوّري. وتلوح الدولة كشخص لا يموت أبداً، وهو مصدر القوانين وضامن الحقوق الفرديّة. وبفضل ابتعاد الكنيسة عن الدولة، اكتسبت هذه البنية المؤسّسة وجهها الحديث. لقد أخذ العلم مكان الدين كهيئة تشرف على الحق على صعيد الكون؛ وأصبح، حسب تنبّؤات سان سيمون (Saint Simon)، السلطة الروحيّة الوحيدة ذات النفوذ في المجال العام؛ وتحرّرت الدولة القوميّة من سلطة الكنيسة وصارت ذاتاً لها سيادة في الآن ذاته، على الصعيدين الوطني والدولي (باعتبارها مجتمعاً مؤلّفاً من دون)؛ وأمّا الإنسان فقد أصبح بحد ذاته غاية لذاته بصرف النظر عن كلّ مرجعيّة إلهيّة (مع تأسيس ديانة الإنسانيّة المجهّزة بوصاياها العشر: حقوق الإنسان).

بانبثاق هذا التركيب المعاصر عن تفتّت ما كان في البداية مجرّد

---

(29) انظر: H. J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983) et P. Legendre: *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique* (Paris: Jouve, 1964) et *Les enfants du texte: Étude sur la fonction parentale des états* (Paris: Fayard, 1992), spec. pp. 237 sq.

(30) انظر: Elie Faure, *Découverte de l'archipel* [1932] (Paris: Seuil, 1995), p. 217

مرجع ديني وحيد، صيغ في الأصل انطلاقاً من تناقض انفجر جهاراً مع العولمة. فمن ناحية، يقوم القانون والدولة، فعلاً، على أسس وطنية، وطُسم المجتمع الدولي كمجتمع متكوّن من دول. ومن ناحية أخرى، بقيت الفكرة الرومانية الكنسية القائلة بسيادة كونية وبقانون مشترك قابل للتطبيق على الإنسانية بأسرها[31]. وبالتناوب، سعت هكذا كلّ دولة وطنية إلى فرض الاعتقاد في قيمة سلطتها الكونية، سواء بالدعاية أو بالسلاح. هكذا كان الأمر بالأمس مع "الرسالة التمدينية" التي قامت بها فرنسا والإمبراطورية البريطانية والرايخ الألماني والإمبراطورية الروسية؛ وهكذا هي الأمور اليوم مع "إمبراطورية الخير" التي تعتقد الولايات المتحدة الأميركية أنها مكلّفة بجعلها تسود العالم.

إن هذه الغواية الإمبراطورية لا يمكن، بالطبع، إلا أن تدعم موقف أولئك الذين يتكاثرون في أرجاء العالم ولا يرون في حقوق الإنسان سوى تحوّل في المسيحانية الغربية، وتحثهم على التصدي لهذه العقيدة بعقيدتهم وعلى مواجهة الغرب بأسلحته وتقنياته. يكمن الخطر في أن ننخرط في دوّامة "صدام الحضارات"[32]، أي أن

---

(31) تحوّلات المفهوم، انظر: A. Wijffels: "Aux confins de l'histoire et du droit: La fugalité dans le débat sur la formation d'un nouveau ius commune," *Revue d'éthique et de théologie morale*, no. 207 (Le Supplément) (décembre 1998), pp. 33-66, et "Qu'est-ce que le ius commune?," dans: A. Supiot, *Tisser le lien social* (Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2004).

وعن تعبيره المعاصر في فرنسا، انظر: M. Delmas-Marty, *Pour un droit commun* (Paris: Seuil, 1994), et *Trois défis pour un droit mondial* (Paris: Seuil, 1998).

(32) يعود التعبير، كما هو معلوم إلى كتاب صامويل هنتنغتون (الذي يلوح عنوانه باللغة الإنجليزية كبرنامج موسّع) *Our Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon and Schuster, 1996), trad. fr.: *Le choc des civilisations* (Paris: O. Jacob, 1999).

نخوض حرب ديانات على الصعيد الكوني لا يمكن أن يتنبأ بمآلها أحد. إنه من غير المؤكد أن نتوصل إلى إقناع الناس بالقنابل. وحقوق الإنسان، التي تعدّ من أجمل مظاهر الفكر الغربي، وهي بهذه الصفة نتاج معارف الإنسانية حول ذاتها، تستحق على كل حال تناولاً أسمى من ذلك.

الوجوه الثلاثة للأصولية الغربية

حتى يتسنى لنا أن نتقدم، على التفكير في "القيم المشتركة الإنسانية" أن يحذر كلّ انحراف أصولي. والأصولية مفهوم ذو أصل بروتستانتي، كان يحيل في البداية إلى مذهب ظهر في أواخر القرن التاسع عشر في الأوساط الأميركية التقليدية (عام 1895 ثمّ تبنّي ما يعرف بالقواعد الأساسية)، وهو مذهب يتميّز بالدفاع عن التأويل الحرفيّ للكتاب المقدّس والاعتراض على الليبرالية اللاهوتية والمذهب الاجتماعي. إنّ حصر الفكر في ظاهرة النص هذا يجد له صدى اليوم في ما نسمّيه بالأصولية الإسلامية، التي تقصي من مصادر الشريعة مساهمات الفكر القانوني في العصور الوسطى وتقنية الإجماع لدى الفقهاء، لتقتصر على حرفية القرآن والسنة. ويتجلّى التأويل الأصولي لحقوق الإنسان من خلال ثلاثة وجوه مختلفة. فهناك الوجه المسيحاني الذي يظهر عندما يحاول بعضهم فرض

- وكان هذا الكاتب أوّل من أثار في الولايات المتحدة سؤالاً كان قد طرحه بيار لوجاندر قبله بعقد في صيغة واضحة، إذ قال: "إنّ انتشار الإدارة التسيير الكوكبي والمعارف التي نتغذى بها لا يمكن أن تمحو الديانات المنافسة [...]. إنّ السقم المتحكّم هو حرب، حرب بمعنى الموجود في الفتوحات الدينية [...] لا يصادف فقط الصناعيون ما يسمّيه الأخصائيون في الاقتصاد المنافسة الدولية، وإنّما يصادفون أيضاً الديانات غير الصناعية، وبوجه خاص الإسلام". انظر Legendre, *Les enfants du texte: Étude sur la fonction parentale des états*, pp. 41-42

تأويل حرفي على العالم بأسره؛ وهناك الوجه الخلاصي الذي يبرز حين يسعى المرء، على العكس، إلى جعل حقوق الإنسان علامة على تفوق الغرب، ولا تعترف لحضارات أخرى، باسم النسبية الثقافية، بالقدرة على امتلاكها. ويوجد، أخيراً، الوجه العلموي الذي يظهر عندما يقرن تأويل حقوق الإنسان بفوائد البيولوجيا والاقتصاد، التي قد تصبح قوانين السلوك الإنساني الحقيقية والمنبعة.

المسيحانية

تعتبر المسيحانية حقوق الإنسان كلوح الوصايا العشر الجديد. إنها ترى فيها نصاً مقدساً نزلته المجتمعات "المتطورة" على المجتمعات "الدانية". ولا تترك المسيحانية لهذه المجتمعات الدانية من خيار سوى "تدارك تأخرها" واعتناق حداثة حقوق الإنسان واقتصاد السوق مجتمعين. إنها أصولية تنزع إلى ترجيح تأويل حقوق الإنسان حرفياً على كل التأويلات الغائية المعتمدة في الحقوق الوطنية. وعندما تؤخذ مبادئ المساواة والحرية الفردية التي تمثل ركيزة حقوق الإنسان بمعناها الحرفي، فقد تتحول، إلى موضوع تأويلات مجنونة. فعندما كان القديس بولس مثلاً يؤكد أنه "لا يوجد لا رجل ولا امرأة"[33]، أو حين كانت سيمون دو بوفوار تقول "إننا لا نولد نساء وإنما نصير نساء"[34]، فإنهما لم يكونا يقصدان إنكار الفرق بين الجنسين، ولكنهما كانا يريدان تأكيد مساواتهما التامة على الصعيد الديني (بولس) أو الدنيوي (دو بوفوار) أي المساواة بينهما من منظور طرف ثالث محايد (الله، المجتمع) الذي ينضوي تحت

(33) انظر: الكتاب المقدس، "رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية"، الإصحاح 3، الآية 28.

(34) Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe* (1949), col. Folio (Paris: Gallimard, 1986).

رغبته كلّ واحد منهما. وخلافاً للمساواة بالمعنى الرياضي (علوم الرياضيات)، فإنّ المساواة القانونية تنفي قابلية استبدال الكائنات التي تنطبق عليها. فلن يكون الابن مساوياً لأبيه (في القانون المدني[135] وفي علم الإلهيات المسيحي على السواء) فذلك لا يعني أن الابن هو الأب. وأن أكون مساوياً لعائشة ابنتي لا يعني أنني أتمتّع بالحق نفسه في الزواج بها. وبعبارة أخرى، ينبغي أن نؤوّل المساواة القانونية دوماً داخل إطار مرجعي معيّن. ويمثّل التأويل الأصولي لحقوق الانسان في فصل مبدأ المساواة عن كلّ مرجعية قد لا تمتّ إليه بصلة. وفي التطرّق إلى الكائنات البشرية وفق ما يسمّيه القانون المدني "أشياء مشتركة" أي هي منتجات بالجملة قابلة للتبادل وليست لها خصائص مميّزة، وفي التعامل مع المجتمع الإنساني على أنه مجموع حساب وحدات أساسيّة وجزئيات متعاقدة يجب ألاّ يميّزها سوى مبلغ رصيدها في البنك.

وبهذا التأويل، فإنّ حقوق الإنسان مدعوّة إلى أن تجعل من صفة الأشخاص صفحة بيضاء بإمكان كلّ واحد أن يملأها بحرية عند ولادته. وبإهمال المسألة الاجتماعية، فإنّ العديد من المفكرين، الذين استقبلوا اليوم برجال سياسة يحذرون من شتى المشارب، جعلوا ديدنهم هذا الصراع ضدّ "آخر المحرّمات"، وأخذوا يناضلون من أجل مجتمع تُمحى فيه الفوارق بين الجنسين وتصبح فيه الأمومة "غير مؤسسيّة"، ويعرّض فيه العقد البتوة ويُحترز فيه الأطفال من

---

(135) القانون المدني، المادتان 1246 و1291. عوض عكس "الأشياء المثلية" تعرّف "الأشياء المشتركة" فقط بنوعها وهي ليست قابلة لاستبدال بعضها ببعض. انظر: J. Carbonnier, *Droit Civil*, 12ème éd. (Paris: PUF, 1988), t. III: *Les Biens*, no. 30, pp. 88 sq., et P. Jaubert, "Deux notions du droit des biens: La consomptibilité et la fongibilité," *Revue trimestrielle de droit civil* (1945), pp. 75-101.

"نظامهم الخصوصي"، باعتبارهم "أقلية مضطهدة"، ويثير فيه بالجنون كحق إنساني لا يمكن التصرف فيه[36].

لقد أصبحت القضية الرئيسة هي التهديد بالانتقام من المتأخرين، في الغرب أو في سواه، الذين لا يقبلون هذه الآداق المشرقة. إن الأمر يتعلق فعلاً بأصولية مسيحية تدّعي نشر تأويل أصولي لحقوق الإنسان في جميع البلدان، أولها الدول الغربية وثانيها الدول "النامية". وتوظّف هذه المسيحانيّة كل الأدوات الحديثة لنشر الإيمان، بدءاً بوسائل الإعلام وبالعلوم الاجتماعية[37]. ويمكن أن نعثر في هذا الصدد على أمثلة عديدة في مجالي "التطور" و"التعديل الهيكلي" المعتمدين منذ نصف قرن لمقاومة "التخلّف". كما يلاحظ

---

(36) يمكن القارئ تفهم هذه الأنماط من الشروط أن يعود إلى المراجع المذكورة في الفصل الأول من هذا الكتاب، صفحة 69 من هذا الكتاب (انظر إلى الصفحة الدقيقة أدناه، النصيحة الأخيرة). هناك "حق الجنون غير المقابل للتصرف" الذي تكلم عنه فوكو وحاك دريدا. انظر O. Cayla et Y. Thomas, *Du droit de ne pas naître. A propos de l'affaire Perruche* (Paris, Gallimard, 2002), p. 65.

وفي هذه التأويلات المتعلقة به والواردة هنا في مقدمة المؤلف، يجدر هنا أن نتذكّر أن حدود تطور الثقافة القانونية الغربية التي لاحظها قديماً هنري سامنر مين، أي الحالات التي لا تُنسى حيث كان الحنين القديم يجدد شكل لا يقبل المراجعة موقع الإسناد من الدرجة الأولى، من القانون الحديث يسمح له بالتأسيس عليه بواسطة التعديلات و الاستثناءات الصادرة من هذه القاعدة الموجودة إلى الآن تشكل موضوع تنديد يومي و تشكل تساؤلين: انظر Henry Sumner Maine et Jean Gustave Courcelle-Seneuil, *L'ancien droit : considéré dans ses rapports avec l'histoire de la société primitive et avec les idées modernes* (Paris, Durand et Pedone, 1874), pp. 288 sq.

(37) انظر القسم المرجع في المراجع الغربية لشاهدنا الخاص الأطروحة المتعلق بدراسات الجندر، التي حللت في هذا الصدد عمل النقد الجنسي وعن الحاجة إلى التحرر من مناخ العلوم الاجتماعية: انظر I. Wallerstein, *Unthinking Social Science. The Limits of Nineteenth Century Paradigms* (Cambridge, MA, Polity Press, 1991), trad. fr. *Impenser les sciences sociales* (Paris, PUF, 1995), esp. "développement," pp. 58 sq.

في مجال فقه القضاء ازدهار محاكم أنشئت خصيصاً لإجبار الناس على احترام حقوق الإنسان. هكذا، فإنّه على إثر تعهدها بقضيّة رفعها إليها نوّاب أتراك منتخبون قانونياً، كان قد أقالهم الجيش من مناصبهم، فإنّ المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان رفضت دعواهم بحجّة أنّ الشريعة، التي يتمسّك بها برنامجهم، "تعكس بأمانة العقائد والقواعد الإلهيّة التي سنّتها الديانة وهي تمثل ميزة مستقرة وثابتة"، وإنّها "غريبة عنها مبادئ كالتعدديّة في المشاركة السياسيّة أو التطوّر المستمر في الحريات العامة"[38]. إنّ هذا القرار يطمس تاريخ الفكر القانوني الإسلامي الثريّ ويوصد بذلك الباب أمام كلّ فكرة تروم تطويع حقوق الإنسان لقيم الشريعة الإسلاميّة. وباعتماد هذا التوجّه، فإنّه يحيل حجّية الشيء المدروس إلى تأويل الشريعة الإسلاميّة التي يدافع عنها الأصوليون المسلمون. والأثر المؤكّد الناجم عن هذا الضرب من تأويل حقوق الإنسان هو أنّه يغذّي بالتالي الأصوليين المعادين للغربيين ويزجّ بحقوق الإنسان في حرب ديانات. وفي مسألة المساواة بين الجنسين مثال بليغ على ذلك: فعلى التأويلات المجنونة، المتعلّقة بمبدأ المساواة والتي تنكر الفرق بين الجنسين، تردّ تأويلات لا تقلّ عنها جنوناً، إذ إنّها تدعو إلى حبس النساء في دور حُدّد لهنّ إلى الأبد.

---

(38) انظر: المحكمة الأوروبيّة لحقوق الإنسان 31 تموز/يوليو 2001، قضيّة حزب الرفاه التركي، نقطة 17. الحيثيّة ذاتها تستند أيضاً إلى تصريحات الشكين التي "تتعلّق بالرغبة في تأسيس "نظام عادل" أو نظام من العدالة أو "نظام ذي" (والبي) بقوانينها في سياقها، حتّى وإن كانت تقبل تأويلات متنوّعة، فإنّها تعكس قاسماً مشتركاً هو الرجوع إلى القواعد الدينيّة والإلهيّة في ما يتعلّق بالنظام السياسي الذي تنشده الخطباء". ونلاحظ أنّ سبب التقرير يمكن أن يبرز عزل رئيس الولايات المتّحدة المنتخب ديمقراطياً، وذلك على أساس تصريحاته المذكورة آنفاً بشأن أسس النظام الأميركي الدينيّة.

الطائفية

خلافاً لما سبق، فإنّ الطائفية تتمثّل في اعتبار حقوق الإنسان ضرباً من الوصايا العشر التي أوحيت إلى الغرب وإليه وحده، وأنّ الحرية أو المساواة أو الديمقراطية لا يمكن أن يكون لها معنى في حضارات أخرى. وبالتسليم بعدم الوصل بين المدوّنات الدغمائية، فإنّ الطائفية تضفي قيمه معيارية على النسبية الثقافية. هي أصولية لأنها تتناول هذه المدوّنات كهياكل ثابتة غير قابلة للتطوّر بفضل وسائل التأويل. إنها تؤدّي داخل الدّول الغربية ذاتها إلى تشجيع الطائفية، لا سيما تلك التي تخصّ المهاجرين المطرودين من بلدانهم الأصلية بعد خمسين عاماً من سياسات "التنمية"، وإلى الاهتمام "بالتعدّدية الثقافية" كمثل أعلى. وبالتلميح إلى المرجعية الثقافية، ترسي التعدّدية الثقافية الانتماء العرقي (في صيغته الأمريكية الشمالية) أو الديني (في صيغته الأوروبية) كأساس الهوية البشرية[139] النهائي. ويختزل المجتمع إلى رقع من الطوائف العرقية أو الدينية فقط. إنّ هذا الوضع يؤدّي إلى بروز طائفية "السكّان الأصليين" ويصون التربة الخصبة لإنماء التمييز العنصري والعنف. إنها أصولية هوياتية لأنها تحبس الناس في "قدر" أصولهم العرقية أو الدينية. فيوجد من جانب أناس حقوق الإنسان الأحرار الذين يقضي قدرهم بأن يصبحوا أسياد حياتهم الخاصة (في الولايات المتحدة، يمثّل هذا الصنف أولئك الذين يسمّون بـ"البروتستانتيين الأنجلوسكسونيين البيض"). ونجد من جانب آخر، أشباه البشر[140] (وهم مواضيع

---

(139) P. Anderson, "Réflexions sur le multiculturalisme," dans: A. Supiot, *Penser le lien social*, pp. 105 sq.

(140) يعود الفضل إلى أرسانو نيشيتاني في هذا الاستعمال للتمييز بين إنسانية بشرية لوصف نظرة الإنسان الغربي إلى الآخر، انظر: O. Nishitani, "Deux notions de l'homme en Occident: Anthropos et Humanitas," dans: Supiot, *Penser le lien social*, p. 105.

درسات جديدة في الأنثروبولوجيا، التي يتحول مجالها من المستعمرات القديمة إلى "فضاءات المعقدة"، وهي مجموعات تتميز، منذ ولادتها، بانتمائها الطائفي (فمثلاً في الولايات المتحدة الأميركية، يمثل هذا الصنف الأميركيون من أصول إفريقية، والأميركيون من أصول إسبانية، والأميركيون من أصول آسيوية؛ وفي فرنسا يمثله "الفرنسيون من أصول أجنبية" أو الأعضاء الذين تعنيهم طوائف يهودية أو مسلمة)[41]، ولا يمكنها أن تتخلص من تلك الميزة إلا بتذكرها الدائم، أي بتحول أفرادها إلى مارقين. وأما على الصعيد الدولي، فإن هذا التصور يؤدي إلى نزع المشروعية عن الدول القومية ليحاول إرساء نظام إمبراطوري يقوم على المثل، مثلما هو الشأن في الأنموذج العثماني، أي هو تنظيم يجمع بين استقلال الذوات الشامل والتأسيس المحلي للفوارق الطرفية والدينية التي ظلت حية في عقائدها وعاداتها[42].

وفي الوقت الذي يرتد فيه بعضهم من جديد أغنية المحلي والشامل، ينبغي أن نتذكر الحروب والمجازر الدائمة التي أنج

- وصدت انتقاده من قبل إدوارد سعيد حول بناء الشرق من صوره أخرى، في كتابه الاستشراق، انظر Edward Said, *L'orientalisme. L'orient créé par l'occident*, trad. fr Ch. Malamoud (Paris: Seuil, 1997).

(41) بالإضافة لأثر مرزاق بقطاش "فرنسا مسلمة" وصدت الحكومة الفرنسية بذلك، عند الضفاف، إن صار القول، مواطناً فرنسياً أصبح محفوظاً للجمهورية إن الطرفة توجيدة واحتيقية في هذه النسخة (جمال مير مدرسة غازة لسبيل الدولة) فلت حلقة عن وسائل الإعلام.

(42) A. Gokalp, "Palimpseste ottoman," dans Sagnac, Blod, pp. 93 sq. انظر

R. Mantran, "L'empire ottoman," dans انظر أيضاً: وحول الأنموذج العثماني، Centre d'analyse comparative des systèmes politiques, *Le concept d'empire* (Paris: PUF, 1980), pp. 231 sq.

البلقان فيها، منذ عام 1914. هذا الأنموذج الإمبراطوري. وسواء كان استعماله على الصعيد الداخلي أو الدولي، فإنّ مذهب النسبية يتباهى بكلّ سرور بحليّ التسامح الكوني، ولكنّه لا يزال قائماً على الاعتقاد بأنّه إذا كانت كلّ الثقافات متساوية، فإنّ التي تضمن هذا التساوي هي بالضرورة أكثر قيمة من غيرها.

العلموية

إنّ العلموية تؤدي إلى إخضاع تأويل حقوق الإنسان لقوانين السلوك البشري الصحيحة التي يفترض أن يوحي بها إليه علم عبادة الأوثان[43]. وإنّ مختلف العلوم معرّضة بشكل غير مستوٍ إلى خطر الانحطاط العلموي. ويبدو أن أكثرها صرامة، مثل الرياضيات، في مأمن من ذلك، وتكاد تكون محصّنة تماماً. والأمر ذاته ينطبق أيضاً على المواد التعليمية التي لا تطمح إلى أن تبلغ مرتبة العلوم (مثل الآداب والمواد القانونية، مع بعض الاستثناءات المذهلة). وفي المقابل، فإنّ وجود العلموية مستمرّ في العلوم غير المستوثقة من أسسها النظرية كالعلوم الاجتماعية وعلوم الحياة. أمّا علما الأحياء والاقتصاد، بالخصوص، فهما منذ قرن، على انفراد أو سويّة، بؤرة منظومات قانونية عندما لا تكون صراحة متناقضة مع حقوق الإنسان، فإنّها تريد أن تفرض تأويلها. إنّ المراحل الديكتاتورية أو التوتاليتارية الشمولية، التي طبعت تاريخ الغرب خلال القرنين الماضيين، وأن تراجع الحقوق الاجتماعية الإنسانية المسجلة منذ ثلاثين عاماً، تبيّن إلى أي مدى يعسر فعلاً على "الواقعية" العلموية أن تحتمل القيم الإنسانية. وباستناد حقوق الإنسان إلى الدغمائية القانونية وحدها،

---

(43) نظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

فإنها تمثل بذلك، في الغرب ذاته، شيئاً هشاً وغير مضمون بإحكام، لأنها تواجه كل المعتقدات التي تحتمي بالعلوم لتجادلها في مشروعيتها أو تعرقل تطبيقها.

هكذا، نرى أن مشروعية حقوق الإنسان المكتفاة "بالجيل الثاني" تمّ محاربتها بشدة منذ ثلاثين عاماً باسم العلم الاقتصادي. وبعد أن نشر علماء الاقتصاد الأكثر تأثيراً، مثل فريدريتش هايك (F. Hayek)، مبدئ المنافسة الحرة، أمر "المجتمع الكبير" في رأيهم، على جميع مظاهر الحياة البشرية وفي كل الدول، فإنهم أسندوا إلى الفكر الشمولي (الذي يستجلون حضوره من عصر أفلاطون إلى ستالين!)[444] تكريس الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وذلك من خلال إعلان 1948، وأكدوا أنه "لا يمكن أن تدرج هذه الحقوق في الدساتير المشرعة من دون أن تهدّم، تبعاً لذلك، نظام الحرية الذي ترنو إليه الحقوق المدنية التقليدية"[445]. وكما نعلم، اكتسب المنظور الليبرالي

---

(444) تنتمي هذه الدراسة الفكرية دائماً لأرسطو رمي ضد أفلاطون: تقيم بكونه منظر العبودية. ولكن الأمر غريب حقاً لو علمنا أن أرسطو - وليس أفلاطون - سعى إلى تأسيس الرق على القانون الطبيعي مؤكداً في كتاب السياسات (*Politique*, 1254b, pp. 21-24) أنه كان يوجد عبيد بالفطرة، وهم بربر الأسيا والجنوب، لأنه "لا تصبح فيهم أبداً إرادة الاستقلال" ولا يمتلكونه بالفطرة". P. Gioranoli, *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à Saint Augustin* (1946), trad. fr. (Paris: Les Belles-Lettres, 2004), pp. 151 sq.

ولا يعثر على شيء من ذلك لدى أفلاطون الذي يرى في العبودية عقوبة أو نتيجة للحرب. انظر: *Le politique*, pp. 307-309, dans: *Oeuvres complètes*, précédé de (Paris: [s. n.], 1920), t. II, pp. 422-425.

(445) انظر: F. A. Hayek, *Droit, législation et liberté. Une nouvelle formulation des principes de justice et d'économie politique*, trad. fr. R. Audouin (Paris: PUF, 1983), vol. 2: *Le mirage de la justice sociale*, pp. 123 sq.

إلى المجتمع، الذي يمنع عنه ذلك التنديد بالحقوق الاجتماعية[46]، قيمة عقابية داخل مؤسسات مثل صندوق النقد الدولي أو البنك الدولي. ونادراً ما نعلم أن تأثيرها امتد إلى داخل المنظمات الدولية المكلفة بتطبيق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية المذكورة، مثل منظمة العمل الدولية[47] التي ينظر إليها هايك، مع ذلك، باحتقار يعادل ذاك الذي يكنه للنقابيين؛ فقد قال بشأن الإعلام العالمي لحقوق الإنسان، الصادر عام 1948: "حررت الوثيقة بأكملها باللغة المميزة للذهنية التنظيمية التي نتوقع أن نعثر عليها في بيانات القادة النقابيين أو المسؤولين في منظمة العمل الدولية [...]؛ وما من شيء في هذه اللغة يتوافق مع المبادئ التي يقوم عليها نظام المجتمع الكبير"[48].

---

(46) هايك هو أحد زعماء النظريات الداروينية في الاقتصاد التي تقوم وفقها السلوك الإنساني لا على عملانيته المدعاة ولكن على التكيف الزمني الذي تلعب دور الجزاء في عملية الانتخاب وحيث فشل وفاق من التصرفات الأحسن تكيفاً مع البيئة ويتم عن طريق إقصاء الأقل تكيفاً. لا يمنع عدم الاتفاق الطبيعي وليتاً بسيطاً لهذه الأطروحة عن تقديم واضح ومختصر بشأن هذه النظريات التطبيقية، انظر: F. Eymard-Duvernay, *Économie politique de l'entreprise* (Paris: La Découverte, 2004).

(47) انظر إعلان منظمة العمل الدولية المتعلق بالمبادئ والحقوق الأساسية في العمل (1998). رغم أن أهداف هذا الإعلان تسجل تراجعاً كبيراً إزاء ما جاء في الإعلان العالمي الصادر سنة 1948، الذي جعل من "تأكيد أن مواصلة العمل لا يمكن أن تخدم أهدافاً تجارية حائلة" ألا شيء في حق الإعلان الجاري ولا في متابعته يمكن أن يشار أو يخدم غرضاً كهذا. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الميزة الطارئة لأي بلد لا يتعين، في أي حال من الأحوال، على أنها الإعلان ومتابعته أن يشكك فيها". وإذا أخذ هذا التحفظ بحرفيته، فإنه يمنع الإعلان من قبل مصر، لأن منع الحرية النقابية أو التجمع، إن الشغل الشاغل قد شكل حتى مثل ذلك الحال، مبرراً لدى لا يجوز التغاضي عنه إطلاقاً.

(48) انظر: Hayek, Ibid., vol. 2, *Le mirage de la justice sociale*, p. 126.

تمثل الحرية النقابية كما هو معلوم أحد الحقوق الاجتماعية الرئيسة التي كرسها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948 وأدانها هايك. وعندما نتذكر أعماله التي حظيت به تطبيق في عهد بينوشي (تسمح تطبيقي لهذه النظريات الاقتصادية) نعاين أن الدور الذي لعبه الحرية النقابية في إسقاط النظام الشرعي في بلاد من -

هكذا صيغ دنيلان لإقصاء الحقوق الاجتماعية من المجال القانوني، بذكر الأول أنّ موضوع تلك الحقوق هو توزيع الثروات، في حين أنّ الميدان القانوني ينحصر بطبيعته في "قواعد السلوك القويم". وأمّا الثاني، فمفاده أنّ هذه الحقوق هي بمثابة دين على المجموعة وليست ضماناً فردياً. ولا يمكن أن تعدّ حقوقاً حقيقية إلاّ بكل مدين الحقوق المتعلّقة بكل مدين، لأنّها قد توجد بقطع النظر عن كلّ مدين؛ بينما "الحقوق ما هي إلاّ مصادرات على المطلوب، تتوقّف على وجود تنظيم قادر على سدادها".

ليس لهذه الانتقادات أساس، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية هي حقوق تامة من حيث محتواها ومن حيث بنيتها. في ما يتعلّق بمحتواها، فإنّ "إنسان" إعلانات الحقوق الأولى، مثل إعلان عام 1789، كان كائناً عقلياً محضاً، ولم يكن ينظر لوجوده البدني إلاّ من وجهة نظر قانون العقوبات. غير أنّ التاريخ أثبت أنّ هذه الحقوق المدنية والسياسية كانت منزوعة الدلالة ومهدّدة بالانقراض، عندما كانت أعداد هائلة من البشر تتخبّط في البؤس والعنف. فلكي يكون الدفاع عن الحرية أو حق الملكية هاجساً، ينبغي أولاً تأمين حدّ أدنى من الأمن البدني والاقتصادي وألاّ يقع الإنسان فريسة للاعتداءات والجوع والبرد أو المرض. وقد لاحظ بريخت (Brecht)، عند صعود البربرية، أنّ "الذين يكرهون الأكل هم أولئك الذين أكلوا سابقاً"؛

؛ نوبل. يحصر على نفره أكثر عبوراً بساد قبة هذا تحسّن الاقتصادي حقوق الإنسان وعده بأنّ تقديس مالك (وعدد من نظرائه) من خلال إساءة جائزة نوبل في الاقتصاد، يعطي فكره عن الدور الذي تلعبه هذه المؤسسة في النزعات الدعائية داخل الغرب. حدث لا دخل لتعلم فيه أبيعي الذكر بالقسط من خصص هذه الجائزة عام 1969 كان ثروة ألفريد نوبل). انظر *Alfred Nobel, The Bank of Sweden Prize in Economic Sciences in Memory of Alfred Nobel*

وكذلك الذين يسخرون اليوم ممّن يخشون المخاطر، فلأنّهم في مأمن من المخاطر. كان ذلك أحد دروس الثلاثينات، وهو أنّ الفقر والبطالة الجماعيّة يمهّدان لبروز الدكتاتوريات، وأنّه لا مكان للحريّة حيث يسود الخطر البدني والاقتصادي. لقد كان ذلك سبباً وراء إعلان الحقوق الاجتماعيّة خلال فترة ما بعد الحرب.

أمّا في ما يخصّ بنية حقوق الجيل الثاني، فإنّ بعضها (مثل الحريّة النقابيّة) قد وُضع على منوال الحقوق التقليديّة (إنّها تضمن مجال الحريّة الشخصيّة). وهذه الحقوق ذاتها التي تفترض ممارستها تنظيماً جماعياً (مثل الحق في حماية الصحّة) لم تشكّل البتّة تراجعاً إلى ما دون إمكانيات القانون، ولكنّها مثّلت، على العكس، تطوّراً يؤثّر اليوم على بعض الحقوق الشخصيّة من "الجيل الأوّل"، مثل حق الملكيّة. ففي مظاهرها الأكثر ارتباطاً بالعولمة، تعدّ الملكيّة "فكريّة" وليست "مادّيّة"، أي إنّها تتعلّق بما يسمّيه رجال القانون أملاكاً معنويّة (العلامة التجاريّة، براءة الاختراع، حقوق المؤلّف). ونظراً إلى أنّه لا شيء يميّز مادياً عن الأصل نسخة تسجيل موسيقي تامة أو حقيبة فخمة أو برمجيّة، وأنّ انجاز هذه المنسوخات يمكن أن يتمّ من دون أن نحرم أيّاً كان من استعمال أسطوانته أو حقيبته أو حاسوبه، فإنّه أمر حيوي بالنسبة إلى المؤسّسات الدوليّة ألاّ يتمّ تداول هذه المنسوخات بحريّة، وأن تخضع حريّة الانتشار لمراقبة احترام حقوقهم في الملكيّة الفكريّة عند صنع وانتشار المنتجات تلك التي يجب أن تخصم منها ضريبة العشر[49]. بعبارة أخرى، يفترض

---

(49) انظر Cour... 24 septembre 2003 (Bull. Cr., vol. IV, no. 147, p. 166).

هامت في حكم محكمة استئناف كانت قد رفضت إلغاء بيع ثياب مقلّدة بحجّة أنّها لم تتعرّض لغشّ أو خطأ، وبعد الاطلاع على المادتين 128 و1598 من القانون المدني ظهر "أنّ البضاعة المقلّدة لا يمكن أن تكون موضوع بيع".

احترام حق الملكية الفكرية إنشاء اقتطاعات إجبارية عند الصنع أو النقل أو بيع المنتجات التي تشملها [50]. هذا يعني أنّ لحقّ الملكية، في هذه الحالة، نفس تركيبة الحقوق الاجتماعية نفسها. إنه لا ينطابق مع حيازة الملك المادية، ولكنه يبدو في صيغة حق ـ دين يتطلّب تدخّل الدول العملي حتى ينجز. كما إنّ احترامه غير ممكن إلاّ بتنظيم مبدأ تتبع المنتوج، أي باعتماد تنظيم جماعي يغطّي العالم بأسره وجزئياً حتى يكون ناجعاً. وبالتطبيع، تطرح مطابقة البنية في قانون الملكية الفكرية للقوانين الاجتماعية مسألة التوفيق بينها، وكذلك هرميتها. وهكذا يمكن تأويل إعلان عام 1948 في اتجاه يتراجع فيه حقّ الملكية لشركات صناعة الأدوية على براءتها أمام حقّ الشعوب في التمتّع بأنظمة معالجة مناسبة. وفي هذه الحالة يسعيد رجل السياسة القدرة على التحكيم التي يرفض فقهاء القانون إسنادها إليه. إنّ التقارب مع الحقوق الاجتماعية يوحي أيضاً، على غرار هذه الحقوق ذاتها (التي تقتضي مساهمة المستفيد في التنظيم الجماعي المتعلّق بالتضامن حسب إمكانياته)[51]، بأنّه ينبغي أن نفرض على الملكية الفكرية تكاليف مساهمة لفائدة الدول التي تضمن ممارستها. هذا الضرب من التأويل هو الذي يحرص الاقتصاديون الأصوليون، من أمثال هايك، على منعه لأنهم يعتزمون وضع حقوق الإنسان في خدمة "قوى السوق" وليس العكس.

---

(50) أحكام تتعلق بـ يغفر ذكرها *TRIPS: Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights*, art. 41-1).

في الحالة مراكش المتعلقة بمنظمة التجارة العالمية تلزم الدول باتخاذ إجراءات تتعلق بـ عدة حقوق الملكة الفكرية [illegible] بحيث يتاح عند إجراء فعال يتصدى لكل عمل قد يلحق الضرر بحقوق ملكية الفكرية التي تشملها الاتفاقية الحالية ("TRIPS, art. 41-1).

(51) انظر أعلاه في هذا الفصل

ولكن ما تسعى العلمونة إلى تأويله، في ضوء قوانين الاقتصاد المفترضة، هو الجيل الأول من حقوق الإنسان. فمثلاً، عندما تنص المادة الخامسة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أنه "لا يعرّض أحد للتعذيب ولا لعقوبات أو لمعاملات وحشية أو لأعمال لاإنسانية أو مشينة"؛ فإنّ أحد روّاد التحليل الاقتصادي للقانون - وهو ريتشارد بوسنير (Richard Posner) - يؤكد أنه "إذا كانت الرهانات جسيمة، فإنّ التعذيب مقبول"[52]. يندرج هذا التأويل الجريء في سياق "الحرب ضدّ الإرهاب" والتعبئة الوطنية التي حصلت "بعد 11 أيلول/ سبتمبر". ولكنه يتطابق تماماً مع مبدأ التحليل الاقتصادي للقانون الذي بمقتضاه يُعتبر حساب المنفعة دوماً أساس الحقوق الفردية وحدّها. إنّ منفعة الفرد في أن لا يتعرّض للتعذيب (والتي قد تؤسّس حق الإنسان المناسب لذلك) ينبغي أن ترجع، إذاً، إلى الفائدة التي تحصل للآخرين من تعذيبه، ومقاربة بتبريرات اللجوء إلى التعذيب الأكثر فظاظة التي كان يصوغها الجنرال ماسو خلال حرب الجزائر، فإننا لا نلمس من جديد في هذه الحالة، سوى استحضار العلم لتبرير اقصاء حقوق الإنسان.

على كلّ حال، ليست العلوم الاقتصادية وحدها ما يجب أن يُذكر في هذا الصدد. فالحملة الصحافية العكسية التي أقيمت منذ سنوات دفاعاً عن أبوة المثليين تستند إلى علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الأحياء، وذلك لتأسيس حق الزوج المثلي في الاعتراف به قانونياً كزوج أبوي. وبالتأكيد، تثير حقوق الإنسان إذا تعلّق الأمر بالزوجين اللذين يرغبان في الحصول على طفل، ولاسيما مبدأ

(52) انظر: R. A. Posner, "The Best Offense", *The New Republic*, 2-9-2002

المساواة مع الزوج من جنسين مختلفين[53]. ولكن ماذا عن الطفل؟ هل يمكن أن نسند إليه بنوة ذكورية محضة (ابن أبوين) أو أنثوية محضة (ابن أمين)[54] ومنعه نتيجة لذلك من الحق في أن يكون له أم أو أب[55]، من دون أن نمس بالمبدأ الأول الذي وضعه إعلان حقوق الإنسان والمواطن الصادر سنة 1789 (السادة الأولى) والإعلان العالمي الصادر سنة 1948 (السيادة الأولى)، والذي ينص على أن "يولد الناس متساوين في الحقوق"؟ إنّ هذا السؤال لم يطرحه قط أنصار الأبوة المثلية الذين ينتقلون من مجال حقوق الإنسان إلى ميدان العلوم عندما نتعلّق الأمر بالطفل. ففي هذا الميدان، لا يصح النظر إلى الطفل كذات قانونية، ويمكن التعامل مع وضعيته بطريقة "موضوعية" (موضوع رغبة زوج مثلي أو موضوع معرفة بنسبة اجتماعية) وتسويتها بناء على الصيغة البسيطة التالية: "لا يوجد دليل علمي جدي ضدّ الأبوة المثلية"[56]. ولمن قد يخامره الشك، فحسبه المحاولة ليطمئن قلبه.

---

(53) هي مقولة مبدأ المساواة انظر أعلاه، ص 119 من هذا الكتاب.

(54) هذا ما يفضل عنه القانون المدني في التكييف الذي كرّسته محكمة النقض في قرارها الصادر بتاريخ 9 أكتوبر 1984 والذي يعتبر أن "مصلحة الطفل تقتضي أن يكون له أب وأم، وأن يكون لكل منهما مكانه الخاص". وقد أكدت المادة 1-331 من القانون المدني الجديد الذي دخل حيز التنفيذ في 1 يوليو 2006 هذا الحل، حيث نصت على أن "الأبوة والأمومة تثبتان بالنسبة لكل من الأب والأم، سواء كانا متزوجين أو لا، بشرط أن يكون كل منهما قد اعترف بالطفل قبل أن يبلغ هذا الأخير سنة واحدة". وقد أكدت المادة 1-372 من القانون المدني الجديد الذي دخل حيز التنفيذ في 1 يوليو 2006 هذا الحل، حيث نصت على أن "الأبوة والأمومة تثبتان بالنسبة لكل من الأب والأم، سواء كانا متزوجين أو لا، بشرط أن يكون كل منهما قد اعترف بالطفل قبل أن يبلغ هذا الأخير سنة واحدة". وقد أكدت المادة 1-372 من القانون المدني الجديد الذي دخل حيز التنفيذ في 1 يوليو 2006 هذا الحل، حيث نصت على أن "الأبوة والأمومة تثبتان بالنسبة لكل من الأب والأم، سواء كانا متزوجين أو لا، بشرط أن يكون كل منهما قد اعترف بالطفل قبل أن يبلغ هذا الأخير سنة واحدة".

(55) انظر المادة 7-998 من القانون المدني الكيبيكي الذي يتضمن، في الحالة التي تحمل فيها بطفل بواسطة "مساهمة قوى غير مولدة" إقصاء واضحا للزوج مع تلميح ما يسمى "القوى الوراثية". ويمكن أن نطفل الناجم عن مشروع أبوة مثلين الإناث الذي سمح به هذا القانون، يمكن تحليله على النحو التالي:

J.-L. Renchon, "Le mariage homosexuel en Belgique : ce n'est plus ce qu'il était," *Le monde*, 28 - 29 mai 2006, p. 9.

(مثال عنه - الذي يمنح بخصوصه تعريف واضح لدى أولئك الذين ما زالوا "يعتقدون" -

وسواء تعلّق الأمر بالتعذيب أو بإجراء تجارب على حالة الأطفال المدينة، فإن وجهة النظر العلموية تُعرف بزعمها تأويل حقوق الإنسان طبقاً للدروس التي يقدّمها العلم. وعبرة ذلك بالنسبة إليها هو أن المسألة المعيارية تعود إلى مجال الوقائع، وأنه يجب على القانون فقط أن يستمع لقدوم الشعيذية الصادرة عن العلم. ويفترض أن تكون أداة يتمثل استعمالها الشرعي في تحطيم المعتقدات الجماعية التي تواصل عرقلة "حركة التحوّل الديمقراطي الفردي لعبيد"، محفزةً كل واحد على الخروج عن الأدوار المفروضة ليفكر ذاته بشكل خلاّق[52]. وبما أن العلوم تبيّن لنا، هكذا، سبل الإنسان الجديد، فنحن نعلم بفعل التجربة التاريخية أن القانون فقد حقه في إبداء رأيه[53]. ولكننا نتبيّن هنا مدى تعارض حقوق الإنسان في الغرب ذاته، ومهما أجمع الناس على أنها اساسية أكثر من سواها، إلى الإخضاع لقواعد سنّت وتيسة بدرجة أكبر من غيرها.

ويمكن فعلاً ملاحظة هذه المتغيرات المختلفة داخل الأصولية الغربية في العلاقات بين الشمال والجنوب؛ فسياسة الدول الغربية الدولية تندمج في هذا النصّد المسيحاتية بالظاهر و"براءتها" الاصطفاء الطبيعي. ذلك هو الحال عندما نقود حرباً هجومية باسم حقوق الإنسان مع إعفاء أنفسنا من احترامها بحجة خصوصية الظروف المحلية ويجعل

د في اختلاف احتجز [شر فعلاً مرتين في الصحيفة دائما في عصور الشهر]. و حسب ما أورد مراسله الذي يذكر أنه عند اجتماع ومشرف على البحوث في الإثر الوطني للبحث العلمي، ويعلن رغبته في إقصاء "محض المعطيات إلى الصف"، فإن الفكرة القائلة بأن الفيروس العصبي يلعب دورا في تكوين الطفل الشخصي، تشير إلى "الجنون حيا خالصة، وإن بذيئة لا أساس لها عن صحيح. الاعتقاد الخصي" الذي يمكن أن "يستمدّ من عمل نفسي يعود إلى عهد عتيق".

(52) انظر: Kaufmann, Ibid.

(53) انظر الفصل الثاني من هذا الكتاب.

الانتصار العسكري دليلاً على تفوّق نظام قيمنا. إنّ تاريخ فرنسا (الثورية والنابليونية ثم الاستعمارية) حافل بهذا النوع من التناقضات التي استعادت نشاطها اليوم في "الحرب ضدّ الإرهاب" تحت راية الولايات المتحدة الأميركية[59]. وكلّ تأويل أصولي لحقوق الإنسان يضع فعلاً دول الجنوب أمام الخيار التالي: فإمّا أن تتغيّر، وتتخلى عمّا هي عليه، وإمّا أن تظلّ على حالها، وتتخلى عن تطوير نفسها. وهذا ما يفسّر في بعض البلدان نجاح حركات سياسية تدعو إلى الرجوع إلى مصادر صفاء هويتي أسطوري، بكلّ ما تحمله من تراجع نفساني وتمييز اجتماعي ناجمين عن ذلك.

فتح أبواب التأويل

سواء عثرنا في جميع المدوّنات الدعمائية على "أديان" أم لم نعثر، فإنّها تشترك في أنها تسمح بتحوّل نزعات العنف والقتل وأنّها جميعاً تصدر، بهذه الصفة، عن معارف الإنسانية عن ذاتها، وأن تتصوّر حقوق الإنسان على هذا النحو، أي كمدوّنة دعمائية (أو كدين للبشرية)، فذلك أمر يمكّن من أن نتناول بوجه آخر مسألة "القيم" في عالم "معولم". وعلى غرار اللغات في نموّها اللامحدود، فإنّ كلاً من هذه المدوّنات تحملنا إلى تصوّر مزيد عن العالم، تصوّر وفيّ بالرغم من أنّه مختلف عن جميع التصوّرات الأخرى[60]. ومثل المناظر المستة والثلاثين لجبل فوجي في

---

[59] وكأيّ موقف خطير جوهرياً، فإن موقف الحلاقين الذين لا يريدون أن ينفر إليهم الصبيان، فإنّ الزنجي لا يفكّر عندما يقول إنّه لا يتخلّى صرخات حادة تخلّي صريح الصحايا. وتبلغ ذلك تكفي مرغماً لهم وسائل الدعاية الإعلامية.

[60] هذا التصوّر مستوحى من: G. Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998). انظر النسخة الفرنسية: *Après Babel: Une poétique du dire et de la traduction*, trad. fr. L. Lauriner et P. J. Dauzat (Paris: Albin Michel, 1998).

هوكوساي، فهي بالقدر نفسه وجهات نظر مختلفة للشيء ذاته – وكذا الحال مع اللغات. ويعسر أن نقرر بأنّ إحداها أكثر صواباً من غيرها لأنها لا تخضع لمقاييس الحقيقة التجريبية. لذلك شأن الأديان كشأن اللغات؛ أي بأنها في الآن ذاته لا تتجانس مع بعضها البعض وترجم بعضها لبعض. وإنّ استحضار عدم قابليتها للتجنيس وقابليتها للترجمة سيسمح بتجاوز ذلك المأزق الذي تتعرض فيه المطلقية مع نسبية القيم ويخوّل أيضاً رسم سبل تأويلية لحقوق الإنسان تكون منفتحة على جميع الحضارات. وحتى نتقدّم في هذا النهج، علينا أن نبدأ بفتح باب التأويل في مجال حقوق الإنسان، لكلّ الحضارات. وإنّي استعمل عمداً هنا مفهوماً دافعت عنه أحيان من المفكرين المسلمين، الحريصين على حفظ بنداميهم من الاندثار وعلى تجديد الصلة بتلك الصفحات المشرقة في حضارتهم[61]، ذلك لأنّ الفكر والقيم الغربية ستكون مهدّدة بالتهشم مماثل إذا هي أذعنت بدورها للأصولية.

حقوق الإنسان، مورد الإنسانية المشترك

إن فتح أبواب التأويل يفترض أن نعتبر حقوق الإنسان مورد الإنسانية المشترك المنقبل لإضافات جميع الحضارات. ويوجد مبرّران يدعوان إلى تبني هذا الوصف (المعروف في القانون الروماني بعبارة ((res communes omnium)). أوّلاً، إنّ هذا النعت ليس اعتباطياً لأنه يسجّل الانتشار الموضوعي لأنموذج الدولة والاعتراف بحقوق

(61) من أجل مقاربة أولى لما يستلزم هذا المفهوم، انظر: L. Gardet, *La cité musulmane* (Paris: Vrin, 1954), pp. 121 sq.; J. Schacht, *Introduction au droit musulman* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1983), spec. pp. 89 sq.; et M. Charfi, *Islam et liberté* (Paris: Albin Michel), 1998.

الإنسان في المجتمع الدولي. وعلى الرغم من أنّ المرجعية الحكومية متنوّعة وتطورية، فإنّ تنظيم المجتمع الدولي في دول قومية أمر واقع ويجب أن نستند إليه، وإلاّ فإن الغرب سيتورّط في مشروع إمبريالي جديد أخطر بكثير من كلّ ما سبقه. وبعد أن وافقت معظم الدول رسمياً على تبنّي حقوق الإنسان، فإنّ علينا أن لا نكون مسرحاً للتأويل الوحيد الذي تصوغه الدول الغربية لتلك الحقوق. ثانياً، إنّ وصف حقوق الإنسان بالمورد المشترك يقطع اتصاله مع المرجعة المسكونية التي تمثّل، بالنسبة إلى الغرب، في جعل بضاعته ما بين سطور بضائع الآخرين لكي يستحوذ على ما يشبهه ويلقي بالباقي في عرض الحائط. وحتى يتصف بالتشاركية، على المورد أن يكون فعلاً قابلاً للتملّك غير الحصري. وأن نجعل هذا التملّك ممكناً، فتلك هي الوسيلة الوحيدة لاحترام العبقرية الخاصة بكلّ حضارة من دون أن نحبسها في ذاتها[63].

وعديده هي الأسباب التي تحمل على الاعتقاد بأن مثل هذا الإمكان موجود. والتاريخ الحديث غنيّ بالأمثلة عن الدول التي توصّلت إلى امتلاك الحداثة الغربية من دون أن تتحطّم بها. صحيح أنّ الأمر يتعلّق بالذوب، مثل اليابان والهند (وكذلك الصين منذ عهد قريب)، التي يمكن أن تعوّل على مواردها الدغمائية الخاصة، لأنّ هذه الموارد توجد في مدوّنات مكتوبة تمتلك من الثراء والعمق ما لا يجعلها تحسد تلك التي تعتمد في الغرب. كما إنّها تقبل التأويل التطوري[64]. وإنّ إنساناً متشبّعاً بمبادئ الـ "ساهابهارانا" (الهندية) لا

---

(63) - يتعلّق بمفهوم تملّك الحداثة. انظر: Jacques Berque, *L'intérieur du dehors. Le monde*, 2ème éd. (Arles, Sindbad-Actes Sud, 1984), p. 87.

(64) - انظر تحليل الاستثمار في الماضي لتطوّر حضارات الصين الكبرى التي اقترحه في العشرينات من القرن العشرين لانغ شومنغ Liang Shuming.

يخشى البعض من التشبه في ثقافة والت ديزني (Walt Disney) (الأميركية) . . . ويختلف الأمر في البلدان ذات الموارد الدعائية المهددة بالأصولية، مثلما هو الحال في الغرب أو في بعض البلدان الإسلامية، أو في تلك التي لا يمكن الاطلاع على مواردها في مدونات مكتوبة (وهو الحال في جزء كبير من دول جنوب الصحراء الإفريقية). في الحالة الأولى، قد تكمن الخطر في مسألة الإسلام الأصولية والظن بأنّ التحديث يتحقّق باقتلاع كلّ مرجع ديني من الفضاء العمومي. وإنّ التجربة التي أجريت في تركيا استناداً إلى هذه الأسس (ولاسيما منها إقرار التحلّي عن الكتابة بالحروف العربية بعد أن جعلت التراث التركي عصياً على أبصار "تركي الفتاة") لم تحقّق نجاحاً باهراً، ونميل إلى الاعتقاد بأنّ قضايا التأويل التي يطرحها التوفيق بين حقوق الإنسان والشريعة الإسلامية يمكنها أن تشكّل تربة خصبة تسمح لهذه المجتمعات بأن تبتكر سبل حداثتها بذاتها. وبالتأكيد، لا ينبغي ذلك إلاّ إذا لم نقرر مسبقاً عدم انسجامهما، مثلما يفعل الأصوليون الإسلاميون والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان.

أمّا وضع إفريقيا فهو أكثر مدعاة إلى القلق، لأنه إذا كان الغرب قد عرف كيف يمتلك مظاهر عدّة من ثقافتها الشريفة (الرقص، الموسيقى، الفنون التشكيلية . . . إلخ)، فإنّ غياب المدونات المكتوبة يضع إفريقيا في مواجهة التهديد بإبادة حضارتها. وإنّ تطبيقاً "أصولياً" لحقوق الإنسان من شأنه أن يسرّع تفاقم الظاهرة، وذلك بتعجيل تخريب تركيبتها الاجتماعية التي تعتبر موطناً حياً لنقل القيم الإفريقية. فأن نمنع مثلاً عمل الأطفال في مجتمعات من دون

---

cultures d'Orient et d'Occident et leurs philosophies, préface de L. Vandermeersch = (Paris, PUF, 2001).

مدارس، فذلك يعني أن نمنعهم من كل إمكانية تدرّب على ثقافتهم[64]. بينما لو سمحنا بأن يكون هذا المنع موضوع تأويلات عدة، تكون فيها لإفريقيا كلمتها، فإنّ ذلك سيرغم الغرب في المقابل على التساؤل عن الطريقة، غير المثالية بالضرورة، التي يرنى بها الأطفال لديه، وعلى اكتشاف أنّ العمل المدرسي هو أيضاً ضرب من ضروب العمل، رغم جهل قانون الشغل به. أخيراً، نظن أنه ليس من العسير الوقوف على "القيمة المشتركة" في هذه الوضعية: إنها حق الطفل في أن يكون طفلاً وأن يعامل بناءً على ذلك، أي بتقدير حاجاته وقدراته الخاصة. إنّ مفهوم "العمل اللائق"، الذي تشجّع عليه حالياً منظمة العمل الدولية[65]، يبدو من هذا المنظور أكثر ثراء وبشري من تهافت التهديدات بأشكال المنع، التي تجهل الحصارات التي يطبّق عليها. ويمكن أن تصنع البرهنة نفسها في ما يتعلّق بالمساواة بين الرجال والنساء، والتي ليست بالتأكيد مساواةً حسابيةً، أي معادلة رياضية يمكن تطبيقها كوناً وعلى نمط واحد، وإنما هي مساواة رغم الاختلاف، توازن حتى دوماً وتتوقف على احترام هذه الاختلافات. إنّ ما نستطيع أن نفهمه، على كل حال، هو أنّ النساء الإفريقيات لا يستحسن تولّي الغربيين اليوم، على طريقة المستشرين القدامى، تحديد الوضعيه التي عليهن اتخاذها في علاقتهن بالرجال.

وهذا لا يعني إطلاقاً أنّ البلدان الإفريقية متميزة بطبيعتها على القيم الواردة في حقوق الإنسان. ولكن هذا يعني أنه ينبغي تمكينها

---

(64) انظر: A. Cissé-Niang, "L'interdiction internationale du travail des enfants vue d'Afrique," *Nouvelle revue pénale*, numéro spécial "Regards croisés sur le droit pénal", no. 3095 (2002), pp. 9-13.

(65) انظر: *Un travail décent*, rapport du directeur général du BIT à la Conférence internationale du travail (87ème session, 1999).

من إعلاء شأن تأويلها الخاص. وعلاوة على ذلك، فإننا مدينون لإفريقيا بتلك المبادرة القانونية المرموقة بشأن تملّك حقوق الإنسان وذلك بفضل الميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب، الصادر في 27 حزيران/ يونيو 1981[66]، فإنّ هذا الميثاق ومثلما يوحي بذلك اسمه، مع تبنّيه الحقوق الفردية الواردة في الإعلانات الغربية، يدرج هذه الحقوق في تصوّر الإنسان الذي يختلف عن ذاك الذي يعتبر الفرد ذاتاً جزيرية، وإنّما يعدّه كائناً مرتبطاً بنظرائه، يستمد هويته من انتمائه إلى مجموعة طوائف؛ وهذا ما يفسّر اشتمال هذا الإعلان على ذوات أخرى، غير الفرد أو الدولة، ومثل الدول، وعلى أن للأفراد تجاهها - كما الحال في الدول - واجبات (المادتان 27 و29)؛ فهناك العائلة (التي لا تمثل فقط موضوع "حق" الفرد، مثلما تنص على ذلك المادة 16 من الإعلان العالمي) التي على الدولة أن تساعدها في مهمّتها "كحامية للأخلاق والقيم التقليدية التي تعترف بها المجموعة" (المادة 18)؛ وهناك أيضاً الشعب "الذي يجب على واقع الحقوق وعلى احترامها أن يضمنا لزاماً حقوق الإنسان"، والذي له "الحق في المقاومة من أجل تحرّره ضدّ الهيمنة الخارجية سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو ثقافية" (المادة 20).

لنا أن نعتقد أنّ تصورنا لحقوق الإنسان سيستفيد من الأخذ بعين الاعتبار بعضاً من هذه "القيم الإفريقية"، وهو ما قد يفتح باب تأويلها ويسمح للدول العربية بحلّ بعض القضايا التي تطرحها اليوم، وأن لا تفصل الإنسان عن العلاقات التي يقيمها مع نظرائه (المادة 28)، وأن نضع مبدأ التضامن (المادة 29)، وأن نؤكّد حق الشعوب

---

(66) انظر النص الذي أعيد نشره، في P. Ardant, *Les textes sur les droits de l'homme*, 2ème éd. (Paris: PUF, 1993), p. 92.

انظر العرض الملخص، في J. Sudre, *Droit international et européen des droits de l'homme*, 5ème éd. (Paris: PUF, 2001), no. 76 sq.

في حماية بيئتها (المادة 24) أو حماية العائلة في دورها التربوي (المادتان 18 و29)، هذه هي "قيم" عديدة لم تندرج في الإعلان العالمي، ولكن ذلك لا ينزع عنها بعدها الكوني.

مراجعة مبدأ التضامن

حتى نقتنع بوجوب هذه المراجعة، يمكننا أن نتوقف قليلاً عند مبدأ التضامن. إنه موضوع الساعة في الوقت الراهن. فنظراً إلى أن العولمة مصدر ترابط تجاه المخاطر الكبرى (التكنولوجية والبيئية والسياسية والصحية) التي لا يمكن لأي بلد أن يدعي أنه في مأمن منها، فإن تنظيم التضامن في مواجهة هذه المخاطر يكتسب كونياً أهمية حيوية، على الصعيد العالمي. وفي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1948، لم يُصغ مبدأ التضامن بصفته تلك (إلا في تلميح تمهيدي إلى "الأسرة البشرية") لأنه أخذ شكل الحقوق الفردية (الحق في الضمان الاجتماعي، وفي مستوى عيش لائق، وفي التأمين ضد مخاطر فقدان وسائل العيش، انظر المادتين 22 و25). وعلى عكس ذلك، فإنه ورد في الإعلان الإفريقي ضمن باب الواجبات (المادة 29 ـ 4: "يجب على الفرد أن يحفظ التضامن الاجتماعي والوطني وأن يدعمه"). وهكذا فإن التضامن يعبّر عنه، في حالة معيّنة، كأنه دين الفرد على المجتمع، وفي أخرى، يعبّر عنه كدين من الديون. وفي الواقع، هاتان الصيغتان مرتبطتان في كلتا الحالتين. "فالحقوق في ..." المعلنة في الشمال وافقها في كل مكان واجب المساهمة في التضامن بسداد الاقتطاعات الإلزامية (ضرائب، مساهمات اجتماعية)[67]. وهذه الاقتطاعات الإلزامية التي

(67) صيغ هذا الواجب صراحة إعلان الرابطة الأمريكية لحقوق الإنسان وواجباته (المادتان 35 و36 المذكرتان أدناه).

نعلم جميعاً عبأها في الأنموذج الاجتماعي داخل "أوروبا العجوز"، هي المعادل الهيكلي لواجب التضامن الذي يرهق كل إفريقي صاحب موارد. ولكن، بينما يلوح هذا التضامن التقليدي داخل إطار علاقات شخصية، فإن ثمن التضامن "الحديث" يدفع إلى منظمات مجهولة سواء أكانت الدولة، فيما يخص الخدمات العمومية، أو أنظمة الضمان الاجتماعي.

إن هذا العبور من التضامن الشخصي إلى التضامن المؤسساتي هو، في الغرب ذاته، ظاهرة قريبة العهد. فمفهوم التضامن وصل إلينا فعلاً عن طريق القانون المدني، حيث اضطلع بدور تصحيحي لمساوئ تعدد الدائنين (التضامن الإيجابي)[88] أو المدينين (التضامن السلبي) في الالتزام نفسه. وإذا كان القانون الاجتماعي وعلم الاجتماع قد استحوذا - منذ إميل دوركهايم - على هذا المفهوم القانوني، فذلك مرده إلى كونه الوحيد الذي كان يخوّل التفكير في علاقة التزام جماعي (جماعة دائنين ومدينين) لا تقوم لا على الموافقة الفردية ولا على رابط عائلي أو طائفي. غير أن التضامن تبدّل بانتقاله من القانون المدني إلى القانون الاجتماعي. فعوضاً عن أن يدلّ على ارتباط قانوني يجمع مباشرة بين دائنين ومدينين، فقد كان المبدأ في تنظيم المؤسسات، ولكن من نوع جديد، والنقطة المشتركة بين هذه المؤسسات هي كونها صاحبة دين اكتتابي (يتغير مبلغها حسب موارد أعضائها) ودين خدمات (لا يتوقف في المقابل مبلغها على مواردهم المادية والمالية لدى

(88) انظر الفصل 197 وما بعدها من القانون المدني: "الالتزام تضامني بين عدة دائنين عندما يمنح السند كل واحد منهم صراحة حق المطالبة بدفع الدين كاملاً، وعندما يبرئ السند ذمة المدين وإن كان الربح الناتج عن الالتزام يقبل القسمة بين مختلف الدائنين".

انخراطهم)[69]. وهكذا فإنّ التضامن يعني إنشاء صندوق مشترك على كلّ واحد أن يدفع فيه حسب قدراته وأن يقتطع منه حسب حاجاته[70].

وخلافاً لآليات إعادة التوزيع التقليديّة، كالتأمين التكافلي الإفريقي[71]، فإنّ التضامن المؤسّس على هذا النحو في إطار دول الرعاية طُهّر من كلّ أنواع الارتباط الشخصي بين الدائنين والمدينين. هذا ما يفسّر قدرته على الامتداد على بلد بأكمله، كأنظمة الضمان الاجتماعي الوطنيّة (القائمة على "مبدأ التضامن الوطني")[72] أو كالخدمات العمومية (المكلّفة بضمان المساواة بين المواطنين في الاستفادة من المنافع التي تعدّ أساسية، كالصحّة والطاقة والنقل

---

(69) انظر تعريف مبدأ التكافل الذي تبناه قانون الاتحاد الأوروبي: CJCE, 17 février 1993, aff. no C-159/91 et C-160/91, Poucet et Pistre, *Droit social* (1993), p. 468, note Laigre et obs. J.-J. Dupeyroux.

(70) انظر في هذه المسألة المقال المرجعي لـ: J.-J. Dupeyroux: "Les exigences de la solidarité," *Droit social* (1996), p. 741.

(71) عبارة "تأمين تكافلي" هي ترجمة قانونية غير مناسبة لمؤسّسة منتشرة بكثرة في بعض الدول الإفريقية، وما يسمّى في لغة الناميبيكا تشاو (Tshaw) أو دجانغي (Djangui) (وتعني: ساهب) "هي جمعيات من أشخاص غالباً ما يربطهم أمر مشترك (أفراد عائلة واحدة، يقطنون الحيّ ذاته أو ينتمون إلى العرق نفسه) ويقدّمون دفعات منتظمة حيّاً أو نقداً، يدفع مجموعها بالتناوب إلى أعضاء الجمعية". انظر: J. Nguebou-Toukam et M. Fabre-Magnan, "La tontine: Une leçon africaine de solidarité," dans: Y. Le Gal [et al.], *Du droit du travail aux droits de l'humanité. Etudes offertes à Philippe-Jean Hesse* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2003), pp. 299 sq.

وهي إحدى الدراسات القانونية النادرة عن الموضوع وهي مؤلّفة جداً في مراجع الاقتصاد والأنثروبولوجيا.

(72) المادة 1-111 ل من قانون الضمان الاجتماعي ويعني هذا المبدأ أن كلّ شخص يقيم فوق التراب الفرنسي عليه أن يكون منخرطاً في أحد الأنظمة الوجوبية من الضمان الاجتماعي أو، في حال يعذّر ذلك، في نظام التأمين الشخصي.

والتربية والإعلام... إلخ). بهذا المعنى، يكون التضامن مُغفل الاسم، وهو ما يفسّر قوّته ولكن أيضاً ضعفه. أمّا قوّته فسببها تحرير الأفراد من روابط ولائهم الشخصيّة وسماحه بتجنيد الموارد الضخمة وقدر كبير من التكافلية ضد المخاطر. وأمّا ضعفه، فمردّه إلى أنّ هذه الغفلية تذكي الفردانيّة، وذلك بإزالة كلّ رابط مباشر بين الأشخاص المتضامنين لصالح مواجهة فرديّة مع هيئة غير شخصيّة. فوفق المنظور الذي نعتمده، من منظور المقرضين أو منظور المساهمين، سنرى إمّا ضرباً من المنّ السماوي (دَيْن من دون مدين حقيقي) أو نوعاً من الابتزاز (دين من دون دائن حقيقي)[73]. ويرجع هذا الضعف أيضاً إلى عجز أنظمة التضامن عن التطوّر إلاّ في إطار الدول المؤمّنة نفسها إن لم نقل المسيّرة لها.

نظراً إلى كلّ هذه الأسباب، تمرّ اليوم أنظمة التضامن الموضوعة في إطار دول الرعاية بأزمة عميقة. وقد باء تصديرها بالفشل في عدّة دول من الجنوب، حيث تظلّ روابط التضامن الشخصي الوحيدة التي يمكن التعويل عليها[74]. وأمّا في بلدان الشمال، فإنّها خاضعة لانتقادات أصوليّي السوق وللصعوبات الماليّة المتنامية التي تزداد سوءاً لا سيما بفتح الحدود الذي يسمح لرؤوس الأموال وللشركات بالتملّص من الضرائب والاكتتابات. ولا تكمن الإجابة على هذه الصعوبات في أسطورة المجتمع العالمي المؤلّف من أفراد عندهم اكتفاء ذاتي ومحرّرين من كلّ رابط تضامن. كما إنّها

(73) هذا ما يفسّر الفصام المطرد لدى أصحاب المداخيل المموّلة بواسطة اقتطاعات وحوالة (موظّفون، أطباء، فلاحون) الذين يطالبون بالزيادة في هذه المداخيل من ناحية والتخفيض في الاقتطاعات من ناحية أخرى.

(74) نرى في ذلك عدد مديرو المؤسسات العمومية للتضامن وعاء مشتركاً لا يملكه أحد ويمكن أن تسحب منه لأنفسنا أو للمدينين.

لا توجد أيضاً في انغلاق أنظمة التضامن الوطنية على ذاتها، وهي التي تمثل عمود المجتمعات الفقري؛ لذلك فهي مضطرة إلى التحرك معها. ولن نقدر على مواجهة عدم استقرار هذه الأنظمة من دون أن نعطي بعداً دولياً لواجب التضامن المتأصل في الجيل الثاني من إعلان الحقوق. ولا تمثل هذه الحقوق إلاّ وجهاً من مبدأ التضامن وهي مرتبطة بواجبات مساهمة مالية متبادلة سبق أن كرّستها المواثيق والإعلانات المعمول بها[75]. لذلك، فإنّ الحقوق الاقتصادية والاجتماعية المكرّسة كافية لتوفير أسلحة قانونية كي تلزم المعاملين الاقتصاديين بالمساهمة بشكل لافت في الاستجابة لها في الدول التي ينجزون مهامهم فيها. ويجدر بنا، من ناحية أخرى، أن نستخلص من مبدأ التضامن آثاراً جديدة وأن ندفع تطوّر تأويل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية في اتجاه يأخذ بعين الاعتبار نظام المبادلات القانوني الجديد في العالم. وعلى هذا التأويل أن ينفتح على الأسلوب الذي تفهم من خلاله دول الجنوب التضامن وتمارسه، وذلك إذا ما أردنا تقليص الفجوة الاجتماعية الدولية وصراعات المصالح التي تغذّي اليوم بين صفوف عمال الشمال وعمال الجنوب.

يُظهر قانون الاتحاد الأوروبي أنّ حركة إعادة تأكيد وتأويل مزدوجة لمبدأ التضامن قد بدأ العمل بها في أوروبا، لا سيما تحت ضغط توسيع الاتحاد الأوروبي ليشمل دولاً كان نظامها شيوعياً. وبعد مرور عشرين عاماً على صدور الإعلان الإفريقي، كرّس الميثاق الأوروبي لحقوق الإنسان بدوره هذا المبدأ مع إضفاء امتدادات

(75) أقيم هذا الرابط صراحة في بعض التصريحات، مثل الإعلان الأميركي لحقوق الإنسان وواجباته (1948) وبموجبه يكون كل إنسان "ملزماً بالتعاون مع الدولة والمجموعة من أجل التكافل والضمان الاجتماعيين وذلك حسب الإمكانات والظروف" (المادة 35)، وعليه أن يدفع الضرائب التي حدّدها القانون لمساندة مصالح بلاده العمومية" (المادة 36).

جديدة عليه[76]. هكذا، فالتضامن، في هذا الميثاق، لا يغطي فقط الحقوق الاجتماعية المنصوص عليها سابقاً في الإعلان العالمي. ولكنه يشمل أيضاً حقوقاً أساسية جديدة (حق العمّال في الإعلام، الحق في التفاوض والعمل الجماعي، الحق في الانتفاع بالخدمات العمومية)، وكذلك بعض المبادئ التي تلزم السلطات العمومية والمؤسسات (التوفيق بين الحياة العائلية والمهنية، حماية البيئة، حماية المستهلكين). استناداً إلى هذا التعريف، يستطيع التضامن أن يستوعب بطريقتين آثار التدمير الاجتماعي المرتبطة بالعولمة. فمن ناحية، يؤدي إلى الاعتراف، لأولئك الذين يشمل تحرير المبادلات الدولية ظروف حياتهم وعملهم، بالحق في أن ينتظموا ويتصرفوا ويفاوضوا على صعيد دولي[77]. في هذه الحالة، ينظر إلى التضامن على أنه طريقة ليست فقط لحماية الأشخاص، وإنما أيضاً لمدّهم بالوسائل الملموسة التي تخوّلهم ممارسة بعض الحريات[78]، على غرار كثير من أشكال التضامن التقليدية الممارسة خارج العالم الغربي كالتأمين التكافلي المذكور آنفاً، الذي تبرز، هكذا، حداثته بشكل مذهل. ومن ناحية أخرى، يستطاع هذا التعريف المستند إلى مبدأ

---

(76) الميثاق الأوروبي للحقوق الأساسية المصادق عليه في نيس (فرنسا) عام 2000. انظر الفصل الرابع، المادة 77 وما بعدها.

(77) هكذا أسند أساس قانوني لتضامن نشيط يتجاوز الحدود، يمكن أن تتعهد به جمعيات ونقابات قتيلية. وهذا ما يفسر عزم بعض الحكومات، بيعاً من المملكة المتحدة، على أن لا يمنع قاضي الاتحاد الأوروبي من تأويل أحكام المعاهدة بحرية. وقد اعترضت الحكومات نفسها بنجاح على الاعتراف بمبدأ المعاهدة الدستورية بحق العمال في النشاط الجماعي الدولي. انظر: C. Barbier, "Un traité constitutionnel en quête de ses auteurs," *Demain l'Europe* (23 juillet 2004).

(78) حول "حقوق السحب الاجتماعي". انظر: A. Supiot, *Au-delà de l'emploi. Transformations du travail et devenir du droit du travail en Europe*, rapport pour la commission européenne (Paris, Flammarion, 1999).

التضامن أن يصلح كأساس لقواعد تحدّ من تحويل الناس والأشياء إلى بضاعة. وأن تضع قانون البيئة أو قانون الاستهلاك تحت رعاية مبدأ التضامن، مثلما يفعل ذلك الميثاق، فذلك يسمح بمكافحة الهروب من المسؤوليات الذي يميّز تنظيم الاقتصاد العالمي الشبكي[79]. ويجب اعتبار كلّ أولئك الذين يستفيدون من عملية اقتصادية مسؤولين بالتضامن عن الأضرار التي تحصل للبيئة وللمستهلكين، مهما كانت الصيغ القانونية التي تعتمدها المؤسسة[80].

عندما يتجلى معنى التضامن الأوّل، أي ذاك المنبثق عن القانون المدني، والذي حجيته لزمن طويل في المادة الاجتماعية التقنيات الناجمة عن التأمين، ويبدو مشابهاً على نحو غير مألوف لأشكال التضامن "التقليدي" التي لا تزال حيوية خارج العالم الغربي وتؤسس مسؤولية أولئك الذين تلزمهم شخصياً[81]. إنّ المسؤولية الاجتماعية،

---

(79) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب.

(80) هذا الحلّ اعتمده التوجيه الأوروبي الصادر في 25 تموز/ يوليو 1985 المتعلّق بمسؤولية عن فعل المنتوجات المعيبة. وبتعريفه مسرح العيب بأنّه الشيء الذي "لا يوفّر الأمان الذي من حقنا توقّعه" فإنّه يجعل المنتج مسؤولاً عن الأضرار التي تسبّها تلك العيب للأشخاص أو الأملاك، سواء أكان مرتبطاً بموجب عقد بالضحية أم لا. وقد اعتمدت أيضاً الولايات المتحدة هذا الحلّ بكلّ نجاعة، وذلك على إثر الفلوت الذي سبّبه جرّي نافت النفط إكسون فالديز؛ إذ صار جائزاً وفق القانون الأميركي تحميل المسؤولية كلّ من ساهم من قريب أو بعيد في عملية النقل. وحدّد القانون المتعلّق بحالات التلوث النفطي الصادر عام 1990، يشير مسؤولاً عن التلوّث الذي تسبّبه سفينته، ذلك والمنجّم والمدافع.

(81) انظر الفانون الذي يقرّ أنّه "يوجد تضامن بين المدينين عندما يكونون ملزمين بالشيء نفسه، بشكل يمكن أن يكون فيه كلّ واحد ملزماً بتسديد المجموع، وأن الدفع الذي يقوم به واحد منهم يعفي البقية تجاه الدائن". وهناك دائر يتشكّل في القانون الذي يحطّم مبدأ التضامن في نقابة التعاقدية جداً حتى الآن. انظر: D. Mazeaud, "Loyauté, solidarité, fraternité: La nouvelle devise contractuelle?," dans: *L'avenir du droit: Mélanges en hommage à François Terré* (Paris: PUF: Dalloz, 1999), pp. 603 sq.; C. Lisnis, "Plaidoyer pour le solidarisme contractuel," dans: *Le contrat au début du*

المتعلّقة بالمؤسسات التي تعمل على الصعيد الدولي، نفترض أنّ تضامناً من هذا القبيل يمكن أن يوجد بين مكوّنات فرع معين أو شبكة دولية. وانطلاقاً من هذا الأساس، قد يصبح ممكناً أن نلقي بالمسؤولية خصوصاً على البلدان حيث توجد مقار الوحدات "القادرة على ممارسة تأثير كبير على أنشطة الآخرين"[182]؛ كما قد يتسنّى إلزامها بتحمّل مسؤولية التقصير تجاه هذه المبادئ التي تحترمها في "دول الاستقبال" وحدات تنتمي للشبكة ذاتها أو للفرع ذاته. وقد يشجّع هذا الالتزام ممارسات المناولة السليم وربْط السيئة منها[183]. إنّ مثل هذه الدعاوى في المسؤولية يمكن أن تفوّدها بشكل متناسق نقابات الشبكة أو الفرع.

بهذا الوجه من التحديد، سيفتح لزاماً تأويل مبدأ التضامن على إضافات كل الدول المعنية بهذا التطبيق، وستسهم هذه الإضافات في إعادة وضْعة حقوق الإنسان الأساسية المتمثّلة في توجيه الآثار الضرية عن الشعور بالمقدرة لدى الإنسان. وشيئاً فشيئاً، مع التطور العلمي والتقني، سيتحوّل هذا الشعور إلى تهديد يستهدف بقاء البشرية نفسها؛ ودور القانون الخالص هو أن يحفظنا من ذاك التهديد[184].

XXI siècle: Etudes offertes à J. Ghestin (Paris: LGDJ, 2001, pp. 441 sq.), et C. Jamin et D. Mazeaud, *La nouvelle crise du contrat* (Paris: Dalloz, 2003).

(182) اقتبس هذه الصيغة من "المبدأ التوجيهي لمنظمة التعاون والتنمية الاقتصادية" لتوجيه إلى الشركات متعددة الجنسيات (1976، المحرّر. مراجعته في سنة 2000).

(183) كان أحد آثار أحكام القانون المتعلّق بوضع اللوائح العطي جعل الشركات تتخلّى الكبرى مسؤولة عن ممارسات الأداء في الخارج بالقابهم. وهذا ما حال للجهازين عن أن يتسبّ بل بقيّ العالم، والمقصود إنّ الأحد الأدنى، لتعمال سعهم الأكثر تدمّراً...

(184) انظر الفصل الرابع من هذا الكتاب. أظهر أحداث 11 أيلول/ سبتمبر 2001 ما كان يمكن أن يعنيه استعمال السيطرة التقنية والإدارة القانونية. ولم يكن مرتكبو ذلك الاعتداء "متخلّفين" إطلاقاً، بل بالعكس كانوا أناساً يمتلكون جيداً التقنيات الحربة، بما في ذلك تقنيات جدّ المتطورة إعلاماً.

من أجل أجهزة تأويل جديدة

كيف يمكننا تصوّر فتح تأويل حقوق الإنسان لإسهامات "كلّ أفراد الأسرة البشرية" التي يخاطبها الإعلان العالمي؟ لتناول هذه المسألة، علينا نشير إلى أنّ "الأنظمة الدغمائية، بصفتها تلك، لا تحاور بمعنى التضرّب السريعة في الاتصال الإعلامي؛ فلا يمكّنها إلاّ أن تفاوض"[85]. إنّ تأويلاً منفتحاً لحقوق الإنسان يفترض، إذاً، وجود أجهزة مؤسسية جديرة بدعم هذا التفاوض وإسناد قوّة قانونية للاتفاقات التي تنجم عن، وإنّ هناك شكّاً يخامرنا في أن تكون محكمة دولية محتملة لحقوق الإنسان مكاناً ملائماً للتفاوض، مرتبطة بالعولمة الاقتصادية وبفتح الحدود لتنقل رؤوس الأموال وتداول السلع. وإذا كانت هذه الحدود مفتوحة للأشياء، فإنها تظلّ مغلقة على الناس، وليس ثمّة تنقل حرّ للأشخاص على الصعيد الدولي. وبعد أن تمّ الاحتفال الأمس بالمنشقين الذين كانوا يتمكّنون من الفرار من الدول الشيوعية، أخذت الدول الغربية اليوم تلاحق "المقيمين غير الشرعيين" الذين يحاولون الهروب من دول الجنوب. وهي تتحاشى التنديد بالأسباب الكامنة وراء ذلك، لأنّ الأمر يضطرّها إلى مواجهة الآثار المدمّرة المترتبة عن نظام التبادلات الذي تفرضه على العالم. وقد أعلمت المنظمة العالمية للتجارة، بكلّ وضوح، أنّ مصير الناس، فيما عدا المسائل الدقيقة المنصوص عليها في أنظمتها، ليس من اهتماماتها. ولكن انفتاح العالم على المبادلات الاقتصادية لن يكون مستداماً إذا لم تؤخذ نتائجه على المستوى الإنساني بعين الاعتبار. ويلوح اليوم أيضاً في الأفق نوع من تقسيم

---

(85) انظر P. Legendre, *Le désir politique de Dieu. Etude sur les montages de l'état et du droit* (Paris: Fayard, 1988), p. 183.

للعمل بين المنظمات الدولية المكلّفة بالأشياء (بضائع ورؤوس أموال) والخاصة بالأشخاص (الشغل، الصحة، الحماية الاجتماعية، الثقافة التربية... إلخ).

في هذا السياق، تطرح مسألة ترابط مبادئ اقتصاد السوق بالقيم المتأصلة في مختلف الحضارات في جميع أنحاء العالم. ولن يكون العيش في جو العولمة ممكناً إلاّ إذا تمّ التفكير فيها لا كمسار يسعى إلى تماثل الشعوب والثقافات، وإنما كمسار توحيد يتغذّى من اختلافها بدلاً من أن يجتهد في العمل على إزالته. وهكذا، تُعتبر التأويلية المتعلقة بحقوق الإنسان جزءاً من القضايا التي يثيرها تحرير المبادلات الاقتصادية. ومن ثمّ، وبمناسبة هذه النزاعات التي يثيرها هذا التحرّر يمكن ويجب، في الآن ذاته، توظيف مسار تأويل حقوق الإنسان (والحقوق الأساسية). ويسمح هذا المنهج بتجنّب الاستئثار الوارد من الشمال، والذي آل إلى فشل فكرة الشرط الاجتماعي في معاهدات التجارة الدولية[86].

لقد كُتب على "البعد الاجتماعي للعولمة"[87] أن يظلّ شعاراً ما دامت التدابير المؤسسية المعدّة لذلك لا تسمح مستقبلاً لدول الجنوب بأن تعترض على دول الشمال باعتماد تأويلها الخاص للحقوق الأساسية. فمثلاً، عندما يرعى الاتحاد الأوروبي نظاماً جبّاراً للحقوق لإغراق الأسواق بمنتجاته الزراعية التي تنسف ظروف بقاء الزراعات الغذائية في دول الجنوب، فإنّه ينبغي أن تؤهّل هذه الدول

---

(86) للاطلاع على عرض شامل فيما يتعلّق بالنقاش حول هذا البند، انظر: J. M. Servais, *Normes internationales du travail* (Paris, LGDJ, 2004), pp. 17-27.

(87) أخذت هذه العبارة من الاسم الذي منح للجنة الدولية المجتمعة للنظر في الموضوع تحت إشراف منظمة العمل الدولية. انظر تقريرها: *Une mondialisation juste. Créer des opportunités pour tous* (Genève, BIT, 2004) (http://www.ilo.org/wsdq).

للدفاع عن حق شعوبها في العمل اللائق وللحصول على تعويضات ملائمة أمام هيئة دولية. وهكذا يجب التوصل إلى وضع مخطط دولي لحقوق الإنسان الأساسية في العمل وهو ما بلغناه على الصعيد الداخلي مع قانون الشغل في الدول الصناعية خلال القرنين الماضيين، أي إنه أمكن السماح للضعفاء بأن يشهروا أسلحة القانون في وجه أولئك الذين يوظّفون القانون لاستغلالهم وبأن يساهموا بذلك في تطوّر القانون في مجمله. ولا ننسى أن الموقف المطلوب تبنّيه تجاه القانون كان قد قسم، منذ البداية، الحركة العمالية إلى شقين: فهناك الثوريون الذين لم يكونوا يرون فيه إلاّ قناعاً للاستغلال البورجوازي ورسموا هدفاً لهم يقضي بإزالة القانون والدولة؛ وهناك الإصلاحيون الذين اختاروا خلافاً لذلك تسلّك موارد القانون وقاتلوا من أجل تعميره. وقد أدى الخيار الأوّل، إلى بروز التجربة الشيوعية الساعية وراء طوباوية عالم خالٍ من صراعات الطبقات؛ وأمّا الخيار الثاني، فقد آل إلى ظهور دولة الرعاية القائمة على تأويليه اجتماعية للقانون المدني. وقد أصبحت هذه التأويلية ممكنة بفضل الاعتراف بالحق في الاعتراض على القانون، الذي يظلّ إسهام دولة الرعاية الأكثر تحديداً والأكثر استدامة.

وفي مواجهة "عولمة" اقتصاد السوق، فإننا نحتاج اليوم بالطريقة ذاتها لأليات تسمح بوجود تأويلية إنسانية واجتماعية للقانون الاقتصادي. والفرق مع تجربة الحركة العمالية يأتي من كون التأويلية لم يعد من الممكن تحقيقها تحت رعاية الدولة القومية. لذلك يجب أن نخصص لها حيزاً في صلب إجراءات تنظيم المبادلات الدولي، وقد يكسن الحلّ الأكثر ساطةً في السماح لأطراف النزاع أمام السلطة العالمية للتجارة بإثارة ما يعرف بعدم الاختصاص. ويتعلق رفع النزاع أمام هيئة خاصة لحسم النزاعات، تكون تحت رعاية

المنظمة العالمية للتجارة (منظمة العمل الدولية بالنسبة إلى العمل والحماية الاجتماعية؛ اليونسكو بالنسبة إلى الثقافة... إلخ). وبإمكان هذه الهيئة أن تأخذ على عاتقها تقنية العينة الاختيارية المعتمدة لدى المنظمة العالمية للتجارة، بهدف ضمان تمثيلية متوازنة لمختلف الثقافات المعنية. كما يشترط أيضاً البحث عن مثل هذا التوازن، أو عن أقل قدر ممكن من اختلال التوازن على الصعيد الدولي، الاعتراف بحقوق التصرف الخصوصية للبلدان الفقيرة في علاقاتها الاقتصادية مع البلدان الغنية.

هذا هو فعلاً أحد دروس التاريخ الاجتماعي: لا يكفي أن نعلن عن المساواة حتى توجد. لأنّ مجرّد الإعلان عن المساواة الشكلية، لا يصلح في مرحلة أولى إلا لتجريد الناس الأكثر ضعفاً مما لديهم من حماية. لقد تطلّب الأمر قرناً من الزمن، وكذلك بروز الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، حتى تصبح المساواة بين أرباب العمل والعمّال شيئاً آخر غير استغلال بعضهم لبعض. وتظلّ المساواة اليوم بين الرجال والنساء شكلية أكثر منها واقعية؛ وتكريس قانون الاتحاد الأوروبي إنّها كان في الأساس بمثابة تبرير إلغاء القواعد التي كانت تحمي الحياة الأسرية من تعديات الحياة المهنية بدلاً من أن يعمّم المنفعة على الناس. إنّ المساواة المعلنة بين الدول الغنية والفقيرة لم تعد تفيد إلاّ لتبرير الاستغلال الفاحش لهؤلاء، من قبل أولئك. ومتى توقّفنا عن اعتبار الأفراد والشعوب ككائنات مجرّدة وأخذنا بعين الاعتبار كنههم الإنساني، عندها فقط، نجد المساواة. وإذا عفلنا عن ذلك وعاملنا القوي كالضعيف، فإنّنا نجازف برؤية الضعفاء يلتحقون بصفوف أعداء المساواة.

ومثلما رأينا ذلك في مدينة دوربان، يدور في دول الجنوب اليوم نقاش شبيه بذاك الذي طبع توجّهات الحركة العمالية تجاه الثورة

الصناعيّة، ويتعلّق بالموقف المطلوب تبنيه إزاء حقوق الإنسان. فبينما لا يتردّد بعضهم في التحرّر منها ويجاهرون بنظرة عنصرية للعالم، يطالب آخرون، على عكس ذلك، بأن تقبل دول الشمال بالاستجابة لها والاعتراف بأنّها حرقتها تجاههم. كان ذلك جوهر مطلب الإقرار بمسؤولية أوروبا والولايات المتّحدة الأميركيّة في تجارة الرقيق والاستعباد واعتقال الملايين من الأفارقة. وإنّه لمن العسير أن تنكر في ذلك حدوث جريمة ضدّ الإنسانيّة غير قابلة للتقادم بصفتها تلك. والموقف ذاته ينطبق على الإرهاب؛ فباعتباره إبادة إراديّة تستهدف شعوباً مدنية لغايات سياسيّة، فقد مورس بكثرة ونظّر له الغرب (من الرعب الثوري في فرنسا[88] إلى هيروشيما، مروراً بغيرنيكا وقصف الحلفاء من مواقعهم). أن نقبل به، يعني أن يُسمح لنا هنا أيضاً بالولوج إلى نشاط تأويلي قد ينبثق عنه تعريف قانوني للإرهاب يحظى بالإجماع؛ ونعني أننا نقي أنفسنا من العواقب المقلقة الناجمة عن "حرب ضد الإرهاب" من دون وجود خصم محدّد بوضوح.

إنّ المسلك الذي يستوجب التشجيع هو ذلك الذي يكون فيه القانون مجال تأويل رحب يُدلي فيه كلّ بدلوه، لأنّ ذلك وحده من شأنه أن يسمح للإنسانيّة، في تنوّعها اللامتناهي، أن تتوصّل إلى الاتفاق على القيم التي تجمع بين أفرادها. وهذا السبيل يفترض أن تعدل دول الشمال عن اللجوء، دائماً وفي كل مكان، إلى فرض تصوّراتها الخاصّة، وأن تنخرط في مدارس الآخرين حول عمل مشترك يهتمّ بتساؤل الإنسان عن ذاته.

(88) ما يتعلّق بهذه الحقبة التأسيسيّة للدولة الحديثة، انظر: P. Gonnilley, *La politique de la terreur. Essai sur la violence révolutionnaire* (Paris: Fayard, 2000).

الثبت التعريفي

أصولية (fondamentalisme): نزعة عند بعض أتباع عقيدة أو دين إلى التمسك بالمبادئ الأصلية ومحاربة أي تغيّر أو تجديد. في مفهومه الحديث (مصطلح سياسي فكري) هو العودة إلى الاحتكام بالشرائع الدينية.

اقتصاد السوق (économie de marché): يسمّى كذلك بالاقتصاد الرأسمالي، ويقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج والمبادرة الفردية. ويخضع لتفاعل العرض والطلب داخل السوق. واقتصاد السوق هو اقتصاد العرض والطلب والمنافسة الحرّة وتحرير الأسعار من أيّ قيد عدا ما تفرضه المنافسة الحرّة غير الاحتكارية. ويعتمد بشكل أساسي على الملكية الخاصة للأفراد والمؤسسات. ومع ذلك فإنّ اقتصاد السوق لا يعني بأيّ شكل من الأشكال غياب القطاع العام ودور الدولة في تنظيم الحياة الاقتصادية.

اقتصاد غير رسمي (économie informelle): يقصد به كل النشاطات الاقتصادية التي تحدث خارج مجال الاقتصاد الرسمي الذي تقوم الحكومة بضبطه، وهي نشاطات لا تخضع للضرائب ولا تتم مراقبتها من قبل الحكومة ولا تدخل ضمن الناتج القومي الإجمالي.

انتظام (régulation): في الأصل، إرادة حرة تستند إلى دروس التاريخ بهدف الإشارة إلى القيمة النسبية للآليات الاقتصادية ورفض فكرة القوانين الاقتصادية المحددة وغير الموازية لزمنها. وللنظرية الانتظام جسور مع تيارات فكرية أخرى، مثل اقتصاد الاتفاقيات والمؤسساتية.

إنسان اقتصادي (Homo occonomicus): الإنسان من حيث هو مسير بمنافعه الاقتصادية من دون اعتبار آخر.

بوتلاغ (Potlach): هي كلمة استعملها بشكل خاص السكان الهنود في شمال غرب أميركا. وهي تعني (أعطى، وهب) وقد اعتبر مارسيل موس البوتلاغ "هبة/ مقابل هبة"، تهدف إلى إقامة علاقات اجتماعية ثابتة وهي في الوقت نفسه شكل من أشكال التبادل المقنع. وقد تم استخلاص تأويلات مختلفة جدا للبوتلاغ: أصل السوق بالنسبة إلى البعض، وأساس الرابط الاجتماعي بين المجموعات بالنسبة إلى البعض الآخر.

تحكّم آلي (cybernétique): هو علم الآلات الأوتوماتيكية وهو اختصاص يدرس الأجهزة المبرمجة ذاتياً والتي تغطي نطاقاً يشمل الهندسة الشاملة والفيزيولوجيا.

تعظيم الفائدة (maximisation des utilités): مفهوم اقتصادي يعني أنه عند الشراء يحاول المستهلك الحصول على أكثر قيمة ممكنة بأقل قدر من المصاريف والهدف منه تعظيم الفائدة الإجمالية المتأتية من الأموال المنفقة.

تقنية القانون (technique juridique): هي مجموع الوسائل القانونية (كوضع القواعد وقيام الممارسين بتطبيقها) التي تتيح تحقيق أهداف القانون.

تقييس (normalisation): هو الأسلوب الذي يشمل التقييس توحيد الطرق والأساليب التي تتبع عند الفحص والاختبار، للتأكيد من مطابقة السلع والمنتجات للمواصفات المعتمدة وكذلك المصطلحات والتعريف والرموز الفنية وأسس الرسم.

تكنولوجيا إحيائية (biotechnologies): هي مجموعة التقنيات التي تستعمل الأعضاء لصنع أو تحويل الأجزاء على الصعيد الصناعي.

جندر (gendre): هي مرادف لكلمة جنس، وهي تحيل على دراسات تقترح إعادة قراءة المجتمع تبعاً لمنطلقات أنثوية.

حكم رشيد (gouvernance): في حين يجتمد الحكم تصوراً تراتبياً ومركزاً للسلطة، يشير الحكم الرشيد (الحكمية) إلى سلطة اللامركزية التي يتقاسمها العديد من الفاعلين المؤسساتيين أو المتعاونين. ويرتبط هذا المفهوم بفكرة الذكاء الجماعي أو بفكرة الشبكة في التسيير واتخاذ القرار.

حيلة قانونية (fiction juridique): طريقة قانونية تنزع على افتراض حادث أو حالة مخالفة للواقع وتحليل النتائج القانونية التي تترتب عليها، مثل أثر الشرط الرجعي.

خصخصة (privatisation): تعني ترويج المنتجات والمشروعات والممتلكات العامة للبيع أو الإدارة بواسطة الأفراد.

دولة الرعاية (état providence): هي تعبير وصفي يشير إلى مختلف أنظمة الرعاية الاجتماعية في البلدان المتطورة. وتوجد ثلاثة مظاهر أساسية تشكل قواعد الحماية الاجتماعية الحديثة هي التأمين الإجباري على المرض بالنسبة إلى العمال أصحاب الدخل المنخفض والتعويض على حوادث العمل وواجب التأمين على الشيخوخة.

دولة القانون (état de droit): هي نظام سياسي تخضع فيه الدولة للقانون والحق. ومن حيث المبدأ، تتعارض دولة القانون مع فكرة "داعي المصلحة العامة" الذي يبرز في بعض المناسبات الاستثنائية إمكانية الخروج من مبدأ الشرعية.

سلوكية (béhaviorisme): وهي نظرية للأمريكي واتسون مرتكزة على الدراسة العلمية والتجريبية للسلوك (Behaviour بالإنجليزية). وحسب هذه النظرية كلّ تصرف/ فعل هو إجابة/ استجابة لمجموعة من العوامل الفيزيائية والكيميائية.

شكلية (formalisme): اتجاه فلسفي لا يعتدّ إلاّ بالناحية الصورية في المعرفة والأخلاق والجمال.

صورة الإله (Imago Dei): كلمة لاتينية ترمز إلى عقيدة لاهوتية تقرّ بأنّ الإنسان قد خلق في صورة إله وهو ما يعني أنّه ذو قيمة متأصّلة مستقلّة عن قاعدتها أو وظيفته.

علم الأحياء الاجتماعي (sociobiologie): هو نظرية عن الأسس الوراثية للسلوك الاجتماعي للحيوانات والبشر، المنظور إليه من وجهة الاصطفاء الطبيعي. ومع ارتباط هذا العلم بالتيار القديم للداروينية الاجتماعية، فإنّ نشوءه جاء مؤخّراً كردّة فعل على فرضية السيطرة في علم العادات الحيوانية الكلاسيكي.

علم الأخلاق الإحيائي (bioéthique): هو علم يدرس المشاكل الأخلاقية التي تثيرها الأبحاث في علم الأحياء.

عولمة (mondialisation): مفهوم ومصطلح انتشر في السنوات الأخيرة. تقوم فكرته الأساسية على ازدياد العلاقات المتبادلة بين الأمم، سواء المتمثلة في تبادل السلع والخدمات أو في انتقال رؤوس الأموال أو في انتشار الأفكار والمعلومات وسرعة تدفقها أو

تأثر أمة بقيم غيرها من الأمم وعاداتها وتقاليدها وقواعدها، وواكب انتشار العولمة الطريق السريع للمعلومات المفتوحة وانتشار الفضائيات واتفاقية "الجات" التي ألغت الحواجز الجمركية بين الشعوب والأمم والحماية الفكرية للأعمال والأفكار والمنتجات وسيطرة القيم الغربية الأميركية على العالم.

غير (tiers): هو من لم يكن طرفاً أو ممثلاً في عقد أو حكم أو دعوى.

غيرية (altruism): هي سلوك هدفه السعي لمساعدة الغير، حتى ولو كان على حساب الأمن الخاص لمن يقوم بذلك. وفي منظور علم الاجتماع، هي القلق اللامصلحي على أملاك الغير.

فردية (individualisme): هي المذهب القائل بأنّ هدف المجتمع ينبغي أن يكون إرضاء الأهداف الفردية؛ وهي اعتقاد يقول إنّ المصالح المشتركة أو الأهداف الفردية، أو كليهما، يمكن تلبيتها على أحسن وجه عن طريق الاختيار الفردي، غير المقيّد قدر الإمكان باتخاذ القرارات المشتركة أو سيطرة الدولة.

قانون متمم (loi supplétive): قانون ينظّم أثر العمل القانوني إذا لم ينظّمها أربابه. وهذه القوانين لا تكون متصلة بالنظام العام ويحقّ للأفراد مخالفتها، بعكس ما يجري عليه الأمر في القوانين الآمرة أو الناهية والمتعلّقة بالنظام العام.

مذهب الإدراكية/ المعرفية (cognitivisme): هو مجال البحوث في العلوم المعرفية. وترتبط المعرفية بنظرية خاصة: "الكومبيوترية"، أو أنموذج "الكومبيوتر التمثلي".

مناقع اجتماعية دنيا (minima sociaux): هي منافع اجتماعية متممة لضمان حدّ أدنى من الدخل لشخص أو لأسرة في حالة غير

مستقرّة (وهي من استحقاقات الرعاية الاجتماعية في النظام الفرنسي غير قائمة على الاشتراكات، وهي تعني أنّها تدفع من دون أيّ مساهمات).

نزعة شمولية (totalitarisme): مصطلح يستخدم للدلالة على نظام سياسي ذي حزب واحد لا يقبل أية معارضة منظمة وفيه تسيطر السلطة سيطرة كاملة على مجمل الحياة الاجتماعية.

وضعية (pritivisme): هي المذهب الذي يرى أنّ التفكير الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعيّة والمحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، و يعتبر العلوم التجريبية هي المثل الأعلى لليقين، ولذلك لا محلّ للبحث عن طبائع الأشياء ولا عن عللها الغائية.

ثبت المصطلحات

آليات	mécanismes
آليات قانونية	mécanismes juridiques
إبادة	extermination
أبوة المثليين	homoparentalité
اتحاد احتكاري للمنتجين	trust
اتحاد أوروبي	Union européenne
اتفاقيـــة	charte
اتفاقيـــة	convention
اجتماعي	social
أجناس	races
إحصائية	statistique
إحياء الصبغة الإقطاعية	refédalisation
اختيارية	supplétives
أخلاق	éthique
إدارة بالأهداف	direction par objectifs
إداري	administratif
إدراكية	cognitivisme

insertion	إدماج
terrorisme	إرهاب
déréglementation	إزالة التقنين
métaphore	استعارة
colonisation	استعمار
clonage	استنساخ
consommation	استهلاك
autoréférence	إسناد ذاتي
fondamentalisme	أصولية
déclaration universelle des droits de l'homme	إعلان عالمي لحقوق الإنسان
économisme	اقتصادية
divin	إلهي
empire	إمبراطورية
élection	انتخاب
régulation	انتظام
anthropologie	أنثروبولوجيا
procréation	إنجاب
européenne des droits de l'homme	أوروبية لحقوق الإنسان
européenne des droits fondamentaux	أوروبية للحقوق الأساسية
foi	إيمان/ اعتقاد
brevets	براءات
humaine	بشري
idiotie	بلاهة
filiation	بنوة
structuralisme	بنيوية

biologique	بيولوجي
environnement	بيئة
histoire de l'art	تاريخ الفن
interprétation	تأويل
échange	تبادل
libre échange	تبادل حر
subordination	تبعية
dépendance	تبعية
traçabilité	تتبع
traite négrière	تجارة الرقيق
commercial	تجاري
alliance	تحالف
cybernétique	تحكم آلي
analyse économique du droit	تحليل اقتصادي للقانون
métamorphose de l'état	تحوّل الدولة
hiérarchie	تسلسل هرمي
législative	تشريعية
solidarité	تضامن
progrès	تطوّر
contracter	تعاقد
contractualisme	تعاقدي (توجه)
contractualisation	تعاقدية
contractuelle	تعاقدية
mutuel	تعاوني
multiculturalisme	تعدّد ثقافي
ajustement structurel	تعديل هيكلي

torture	تعذيب
maximisation	تعظيم المنافع
nomination	تعيين
négocier	تفاوض
négociation	تفاوض
technique	تقني
technologie de l'information et de la communication	تقنيات المعلومات والاتصال
technocratie	تكنوقراطية
formation	تكوين
constitution normative de la représentation électorale	تكوين قانوني للشخصية تمثيل انتخابي
représentativité	تمثيلية
discrimination	تمييز
discrimination raciale	تمييز عنصري
concurrence	تنافس
régulation	تنظيم
organisation	تنظيم
développement	تنمية
corps	جسم
collective	جماعة
republique	جمهورية
autopoïèse	جهد البقاء الذاتي
etat de droit	حالة قانون
état civil	حالة مدنية
état civil de l'enfant	حالة مدنية للطفل

libéral	حرفي
mouvement ouvrier	حركة عمالية
liberté	حرية
bonne foi	حسن نية
minima sociaux	حقوق اجتماعية دنيا
droits de l'enfant	حقوق الطفل
gouvernement	حكم
gouvernance	حكم رشيد
corporate governance	حوكمة الشركات
privatisation	خوصصة
désenchantement du monde	خيبة أمل العالم
darwinisme social	داروينية اجتماعية
Critical Legal Studies	دراسات القانون النقدية
constitution	دستور
dogmatisme	دغمائي
dogmatique juridique	دغمائية قانونية
état	دولة
démocratie	ديمقراطية
souveraine	ذات سيادة
lien social	رابط اجتماعي
capitalisme	رأسمالية
retour à l'emploi	رجوع إلى الشغل
garant	رعاية
âme	روح
spiritualise	روحانية
spirituelle	روحية

roman comique	روماني كنسي
mathématiques	رياضيات
causalité	سببية
automate	سنطة
marchandises	سلع
béhaviorisme	سلوكية
marché	سوق
souveraineté	سيادة
réseaux	شبكات
glossateurs	شراح
légitime	شرعية
charia	شريعة
travail	شغل
incertitude	شك
communisme	شيوعية
génome	صبغيات النوع
conflit	صراع
industrielle	صناعية
fonds monétaire international	صندوق النقد الدولي
imago Dei	صورة الإله
garant des conventions	ضامنة الاتفاقيات
sécurité sociale	ضمان اجتماعي
communautarisme	طائفية
classes	طبقات
médicale	طبية
nature	طبيعة

double nature	طبيعة مضيفة
méthode ouverte de coordination	طريقة منتهجة في التعاون
rites funéraires	طقوس الجنازة
transnationale	عابرة للحدود الوطنية
esclavage	عبودية
contrat	عقد
fin religieuse	عقيدة اقتصادية
signes	علامات
relationnel	علائقية
biologie	علم الاحياء
bioéthique	علم الأحياء الأخلاقي
génétique	علم الوراثة
scientisme	علموية
scientifique	علمي
sciences du droit	علوم القانون
travail collectif	عمل جماعي
télétravail à domicile	عمل عن بعد
devise	عملة
parole donnée	عهد
mondialisation	عولمة
grégorienne	غريغورية
informelle	غير رسمي
immatériel	غير مادي
altruisme	غيرية
individu	فرد
individualisme	فردانية

individuelle	فردية
subsidiarité	فرعية
séparation des pouvoirs	فصل السلطات
espace	فضاء
esprit	فكر
Véda	فيدا
juge	قاض
droit	قانون
loi	قانون
droit public	قانون عام
code civil	قانون مدني
Soft Law	قانون مرن
Common Law	قانون مشترك
moïsaïque	قانون موسى
Law and Economics	قانون واقتصاد
juridique	قانونيه
crédit	قرض
serment	قسم
règles	قواعد
lois	قوانين
puissance meurtrière de la technique	قوّة ـ قاتلة
valeurs	قيم
canonique	كنسي
Cogito	كوجيتو
confucianisme	كونفوشيوسية
universalisme	كونية

universels	كوني
commission européenne	لجنة أوروبية
commission nationale de l'informatique	لجنة وطنية للإعلام
langue	لغة
matérialisme	مادية
marxisme	ماركسية
finances	مالية
missionnaires	مبشرون
conseil constitutionnel	مجلس دستوري
risques	مخاطر
plan	مخطط
civil	مدني
corpus	مدونة
référence	مرجعية
égalité	مساواة
indépendant	مستقل
responsabilité	مسؤولية
participation	مشاركة
législateur	مشرع
projet parental	مشروع أبوي
sources du droit	مصادر القانون
intérêts	مصالح
absolu	مطلق
contestation	معارضة
traité	معاهدة
expertise	معاينة

croyances	معتقدات
paramètre	معلَم
informatique	معلوماتية
sens	معنى
magnétique	مغنطيسي
notion	مفهوم
sacré	مقدّس
propriété intellectuelle	ملكية فكرية
interdit	ممنوع
concurrence	منافسة
sous - traitance	مناولة
organisation mondiale du commerce	منظمة التجارة الدولية
organisation internationale de la normalisation	منظمة دولية للتقييس
organisation mondiale de la santé	منظمة الصحة العالمية
organisation mondiale du travail	منظّمة العمل الدولية
perspective	منظور
professionnelle	مهنية
digeste	موجز
ressource	موزد
entreprise	مؤسسة
conflits	نزاعات
relativité	نسبية
relativisme culturel	نسبية ثقافية
statuaire	نظامي
théories des systèmes	نظرية الأنساق

syndicale	نقابية
immigration	هجرة
architecture	هندسة
indiens	هنود
identite	هوية
obligations	واجبات
révélation	وحي
positivisme	وضعية
nation	وطنية
fonction anthropologique de la religion	وظيفة أنثروبولوجية للدين
naissance	ولادة
Juifs	يهود

الفهرس

ـ أ ـ

الإحصائية الاقتصادية والاجتماعية: 62

أدبون، تشارلز غرينستريت: 155

أرسطو (فيلسوف يوناني): 106

أزمنت، حنة: 17، 125، 126، 349

الاستنساخ: 52 ـ 53، 77، 95، 252

الاستنساخ البشري: 252

الأصولية الإسلامية: 322

الأصولية: 314، 322، 337، 339، 341

الأصولية العلموية: 314

الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: 45، 57، 62، 73 ـ 74، 86، 335، 344

الأفكار الأفلاطونية: 156

الاقتصاد السياسي: 135، 164

الاقتصاد العالمي: 162، 350

الاقتصاد الموجه: 196

الإكليروس: 283

أكورمي، فرانسوا: 149

التوسير، لويس: 132

إلياس، نوربرت: 97

الإمبراطور كانغ هسي: 107

أنبغوبوس (القائد القدوني): 177

الأنثروبولوجيا: 11، 15، 29، 76، 88، 133 ـ 134، 164، 212، 224، 269، 328

الأنظمة الاستبدادية: 121

الأنظمة البرلمانية: 96

الأنظمة الديمقراطية: 88

الأنظمة الدعائية: 312، 352

الأنظمة السلمية: 79، 209

أنظمة القوانين الوضعية: 30

الأنموذج الآدمي: 88

الأنموذج الإمبريالي: 37
أوبيتي ب، أنادو: 58
الأيديولوجيا الشموعية: 88
الأيديولوجيات الشمولية: 265
ايشتين، ألبيرت: 218
إيبرمان، بارت: 137

ـ ب ـ

باتاي، جورج: 104
بانيسون، غريغوري: 224
بارت، رولان: 132
باسكال، بليز: 16، 43
باسوكانيس، إيفجينيج بروتيسلافوفيغ: 30
بانغه، موريس: 160
بانوفسكي، إروين: 116
بريخت، بيرنولت: 332
البصمة الوراثية: 248
بلوخ، مارك: 198
بنثام، جيرسي: 137
بودان، جان: 112، 255 ـ 258
البودية: 62
بورناكي، نيكولاس: 132
بورجوا، ليون: 156
بورديو، بيار: 138، 140، 150 ـ 151
بوسنير، ريتشارد: 335
بوفوار، سيمون دو: 323
بويل، روبرت: 113
برمان، هارولد: 319
بيكر، غاري: 135 ـ 138، 140 ـ 141، 146 ـ 147
البيولوجيا: 13، 16 ـ 18، 21، 26، 46، 50، 52، 54، 78، 81، 83 ـ 86، 95 ـ 96، 108، 111، 125، 147 ـ 148، 207، 210، 220، 232، 234، 239، 248 ـ 251، 253، 259، 313 ـ 314، 317 ـ 318، 323

ـ ت ـ

التبعية: 79، 195، 222 ـ 223، 230، 264، 286، 290، 294
التحليل الاقتصادي: 35، 37، 136، 140، 164 ـ 167، 182، 187، 335
التحليل البنيوي: 133 ـ 134، 136
تروبر، ميشال: 144
التشريع الوطني: 216
التقليد الكونفوشيوسي: 64
التقنيات الاتفاقية: 185
التقنيات التنظيمية: 185

الديمقراطية: 298
التوارث: 73
التوتاليتارية: 17، 96، 329
توكفيل، ألكسي دو: 29، 181، 213، 276

- ث -

الثقافة الإسلامية: 66
الثقافة الصينية: 158
الثقافة الكاثوليكية: 26
الثقافة المسيحية: 65
الثقافة اليابانية: 68، 160، 162
الثورة الصناعية: 210، 234، 250، 265، 299، 356
الثورة الغربية: 133، 319
الثورة الفرنسية: 114، 210، 276، 283
الثورة المعلوماتية: 199

- ج -

جاكوبسون، رومان: 132 - 133
الجبران ماسو، جاك: 335
جوستينيان (الامبراطور الروماني): 70، 174
جوسران، لويس: 155، 196
جيرنو، لويس: 38

- ح -

الحكم الرشيد: 255، 287 - 289، 298، 303، 307، 309
حمورابي (ملك بابل): 110
الحياة الإدارية: 63
الحياد الاقتصادية: 63، 166، 196
الحياة الخاصة: 34، 63، 92 - 93، 222، 231، 238، 244
الحياة السياسية: 63، 72

- خ -

الخصخصة: 190، 289

- د -

الداروينية: 26، 85، 148
دانتي أليغيري: 73
الدكتور ديافوروس: 33
دوبروفسكي، سيرج: 132
دوركهايم، إميل: 345
دوريز، البرخت: 40، 119
الدول الأنجلوسكسونية: 299
الدول الشمولية: 267
الدول الشيوعية: 157، 352
الدول القومية: 199، 268، 285، 328
الدولة الحديثة: 152، 256

دولة القانون: 66، 116
ديكارت، رينيه: 56، 73، 81 ـ 82، 111 ـ 112، 117، 234
الديمقراطية: 24، 66، 88، 228، 241، 264، 275، 284، 305، 308، 327
ديمون، لويس: 29، 63، 85، 195

ـ ر ـ

رأس المال الاجتماعي 139، 300
رأس المال الاقتصادي: 139
رأس المال الثقافي: 139
الرأسمالية: 18 ـ 19، 23
الرموز الرياضية: 183
روسو، جان جاك 57، 219، 228

ـ ز ـ

زيمبر، هرينش. 74

ـ س ـ

سالي، روبيرت: 152
سامرمان، هنري: 156
ساميوز، لورانس: 167
سان سيمون، كلود هنري دو: 120، 320
سيبنورا، مروح: 113
سترونسكي، جان: 132
السلطة الأحادية 194
السلطة الإدارية 298
السلطة الاقتصادية: 222، 298
السلطة التشريعية: 86، 275 ـ 277، 280، 283 ـ 284، 307
السلطة ثلاثة الجنب: 194
السلطة السياسية 106، 277، 298
السلطة الشرعية: 87، 255 ـ 256
السلطة المطلقة. 257
السلوك البشري: 136 ـ 138، 147، 329
سميث، آدم: 136، 142
سوسور، فرديناند دو: 49

ـ ش ـ

الشخصية القانونية: 17 ـ 18، 61، 71، 74، 317 ـ 318
شرعية القانون: 292
الشريعة الإسلامية 209، 326، 341
الشعائرية 287

الشعافية: 225، 233، 240 ـ 241، 250، 262
شميت، كارل: 257
شيشرون (خطيب روما): 258

- ص -

صياغة القانون: 183، 304

- ع -

عالم الأجناس: 173
عالم الأشياء: 13، 69، 81، 123
عالم التقنيات: 208، 210 ـ 211
عالم التكنولوجيا: 97
عالم الحواس: 47 ـ 48، 79
العالم الرمزي: 17، 46
علم المعنى: 47 ـ 48، 50
عصر الأنوار: 56، 86، 117، 121، 157، 275
عصر النهضة: 73، 115، 285، 311
العصور الحديثة: 56، 256
العصور القديمة: 208، 285
العصور الوسطى: 23، 145، 176، 259، 275، 283، 322
العقد الموحد: 196
عقود التبعية: 195
علم الآلات: 21
علم الأحياء: 21، 44، 57، 81، 88 ـ 89، 91، 109، 146، 149، 212، 218، 335
علم أصول الدين: 72، 76
علم الإثنية: 134
العلم التجريبي: 79، 302
علم الجينات: 44، 253
علم الصوتيات: 47
علم القانون: 144 ـ 145
علم الكائنات: 81
علم اللاهوت: 121، 145 ـ 146
علم النظام الضوئي: 133
علم الوراثة: 86، 88، 131، 134، 149، 227
العلم الوضعي: 55
العلمانوية: 329
العمل التابع: 294
العمل المستقل: 222، 294

- غ -

غراسيان، بالتازار: 113، 177
غرانيه، مارسيل: 101
غروتيوس، هوغو: 114
غريغوار الثامن (بابا الكنيسة الكاثوليكية): 177
غريماس، ألجيرداس جوليان: 132

غودوليه، موريس: 132
غوفمان، ايرفنغ: 224
غولدمان، لوسيان: 132
غومبروفيتش، فيتولد: 132

ـ ف ـ

فاتسلافيك، بول: 224
فاغنر، ريتشارد: 199
فاندرميرش، ليون: 102، 287
فايل، سيمون: 31، 144، 312
فرويد، سيغموند: 118، 160، 285
الفكر الشمولي: 123، 330
الفكر الكونفوشيوسي: 319
فكرة العدالة: 30 ـ 31، 100، 146، 149
فوكو، ميشال: 104
فون نيومان، جون: 277
فيبر، ماكس: 130، 180
فيتغنشتاين، لودفيغ: 43، 76
الفيزيائية: 21، 62، 89، 108، 117، 183

ـ ق ـ

قانون الاتحاد الأوروبي: 153، 199، 233، 247، 281 ـ 282، 285، 305 ـ 306، 348، 355
قانون الاستهلاك: 188، 350
قانون البيئة: 188، 350
قانون التجار: 21
القانون الخاص: 185، 231، 300
القانون الدستوري: 268
القانون الدولي: 192، 186، 194
القانون الروماني: 36، 55، 65، 70 ـ 71، 110، 145، 170، 172 ـ 177، 183، 193، 208، 270، 285، 307، 315، 320، 339
قانون السوق: 23، 37، 283
القانون الطبيعي: 110 ـ 111، 155، 166 ـ 167
القانون العام: 35 ـ 37، 57، 80، 100، 155، 157، 181، 185، 194، 206، 231، 260، 262، 286
قانون العقوبات: 332
قانون العقود: 155، 164 ـ 166، 187 ـ 188، 190، 195
القانون المدني: 66، 73، 102، 155، 178، 181، 210،

226، 248، 251، 262،
267، 285، 294، 324،
345، 350، 354
القانون الوضعي: 112، 124،
128، 146، 151 ـ 152،
266
القديس أوغسطين: 45
القديس بولس: 60، 92، 118،
128، 123
القيم الطائفية: 85

ـ ك ـ

كافكا، فرانز: 103، 119
كانتوروفيتش، إيرنيست: 264
كانغيلام، جورج: 21
كلسن، هانز: 142، 255
كنت، إيمانويل: 20
كونت، أوغست: 29، 119،
120، 314
كيلر، جوهانس: 100، 115
الكيميائية: 21، 89

ـ ل ـ

لابلاس، بيار سيمون دو: 114
لاكان، جاك: 132، 134
اللامركزية: 193، 268
لوثر، مارتن: 128
لوجاندر، بيار: 28، 84، 146،
191، 319
لوروا غورهان، أندريه: 234
لوهمان، نيكلاس: 228
لويسل، أنطوان: 176
الليبرالية الحديثة: 269
لفي ستراوس، كلود: 132 ـ
134، 147

ـ م ـ

مارغريت، ريمه: 207
ماركس، كارل: 120، 132،
137، 143، 165 ـ 166،
210
مبادئ الإنسانية: 85
مبدأ الاحتراس: 192
مبدأ الارتياب: 143
مبدأ التبعية القانونية: 294
مبدأ التضامن: 62، 343 ـ 344،
346، 348، 350 ـ 351
مبدأ التقييم: 61
مبدأ الحتمية اللايقينية: 118
مبدأ الحرية التعاقدية: 297
مبدأ السببية: 108، 111، 116،
118
مبدأ الشرعية: 248
مبدأ الكرامة: 73

مبدأ المساواة: 18، 59 ـ 60، 183، 187، 194 ـ 195، 250، 262، 314، 324، 326، 356
مبدأ المساواة القانوني: 18، 250
مبدأ المشاركة: 277 ـ 278
مبدأ الواقع 118
المجتمع التأديبي: 245
المجلس الدستوري: 277، 279، 282
المذهب النسوي 227
المستوى الأنطولوجي: 121
المستوى الكمي: 59
مستوى الكيونة: 32
المشروع الإمبريالي: 340
المشروعية: 265، 312، 328
مصدر الحقوق: 36
مصدر القانون: 36، 100
مصطلح العولمة: 36 ـ 37، 161، 163، 167، 191، 268، 270، 312، 321، 333، 344، 349، 352 ـ 353
المصلحة الفردية: 147، 188
معاهدة ماستريخت: 216، 284، 285، 305
المعنى التأويلي: 28، 69
مفهوم الإصغاء 62
مفهوم الإنجاب: 51
مفهوم الأنساق: 228
مفهوم الإنسان القانوني: 63
مفهوم البنية 132
مفهوم الشعب القانوني: 290
مفهوم الشيء 248
مفهوم التفاوض: 278
مفهوم التنظيم: 9، 21، 63، 99، 126، 185، 194، 212، 214، 223، 229 ـ 230، 236 ـ 238، 247، 260، 262 ـ 263، 277، 287، 290، 294، 298، 304، 331، 334
مفهوم الجنس البشري: 90 ـ 91
مفهوم الحضارة: 102
مفهوم الدولة: 23، 151
مفهوم السوق: 139، 179
مفهوم السلطة 30، 36، 39، 65 ـ 66، 87، 106، 112، 124، 149، 152، 158، 167، 179، 194 ـ 197، 216، 221 ـ 222، 248، 255 ـ 265، 270 ـ 271، 275، 277، 282 ـ 283، 287، 289 ـ 290، 292، 295، 297 ـ 298، 307

مفهوم السيادة: 11، 35، 45، 64، 68 ـ 70، 80، 86، 112، 114، 121، 216، 256 ـ 257، 259، 261، 264، 275 ـ 276، 282، 285 ـ 286، 308، 316، 320 ـ 321
مفهوم العقد: 168، 173، 178
مفهوم القانون الاجتماعي: 273
مفهوم القانون الطبيعي: 110
مفهوم القيادة: 259
مفهوم القاعدة الرشيدة: 259
مفهوم المسؤولية الموضوعية: 245
مفهوم المعتقدات: 22، 25 ـ 26، 29 ـ 30، 37 ـ 38، 84، 133، 312، 330، 337
المقربة الكبيرة: 275
المكتبة الصناعية: 245
منطق التحريم: 97
منطق القانون: 107
منطق القوة: 199
المنظمة العالمية للتجارة: 272، 352، 354 ـ 355
المنظمات المالية الدولية: 190
المنظومات القانونية: 190
المنظومة التعاقدية: 193
منظومة الفكر: 55
المنهج العلمي: 48، 81
المواد الكيميائية: 150، 180، 185، 233، 242، 289 ـ 290
الموارد الدعائية: 14، 341
المواطنة السياسية: 266
الموروثات: 30، 88، 147، 212
الموروثوجية: 133
مرسي، مارسيل: 29، 72
المؤسسات الدولية: 157، 189، 288، 333
المؤسسات الديمقراطية: 275
موسى بن ميمون بن عبدالله القرطبي: 99
مونسكيو، شارل لو سيكوندا: 103، 153
ميتافيزيقا: 64، 214

ـ ن ـ

النسبية الثقافية: 323، 327
نظام شبكة الاتصالات: 219
نظام الشؤون الإنسانية: 96
النظام النصراني: 264
نظام القانون العام: 36
نظام قانوني عالمي موحد: 191
نظرية التالوث: 72
نظرية السلطة الشرعية: 87، 255

النظام الإخصائي 191، 195، 198
النظام الديمقراطي 68، 283
النظام الليبرالي 68
نوامبس ثابتة 22
نيدهم، جوزيف 109
نيوتن، إسحق 100، 113، 138

- هـ -

هابرماس، يورغن 227
هايزنبرغ، فرنر 118
هايك، فردريش 330
هتلر، أدولف 85، 87، 123 - 124، 127
الهندسة الوراثية 44
هوبز، توماس 57
هوديكور، أندريه 104 - 105، 205، 207
هوبير، موريس 61
هومر، أونيفر وندل 200
الهوية الإنسانية 58
الهوية البشرية 80، 250، 327
الهوية البيولوجية 313
هيغل، غيورغ فيلهلم فريدريش 227

- و -

الوظيفة الأنثروبولوجية 38، 125 - 127، 249، 251، 211، 253

الإنسان القانوني

بحث في وظيفة القانون الأنثروبولوجيّة

- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

المنظمة العربية للترجمة

يُعتبر التوق إلى الحرية، في الأحوال كلها، معطى أنثروبولوجياً أساسياً لأن تعايش الناس في ما بينهم يقتضي الاتفاق على منح الحياة معنى واحداً. في حين أن لا وجود لحياة واحدة يمكن اكتشافها علمياً. هكذا تصبح الدغمائية القانونية الطريقة الغربيّة في ربط الناس بعضهم ببعض، وذلك بطرح معنى يُفرض على الجميع. إن القانون هو النص الذي تكتب فيه معتقداتنا الأساسية أي قوة الاعتقاد في معنى الكائن البشري، وفي سلطة القوانين، أو في قوة العهد. وبما أن القانون ليس تعبيراً عن حقيقة منزلة أو اكتشاف علمي، فإنه يلوح بمثابة تقنية بإمكانها أن تخدم غايات متنوعة ومتغيرة، سواء كان ذلك في تاريخ الأنظمة السياسية أو تاريخ العلوم والتقنيات؛ ولكنها تقنية الممنوع التي تضفي على علاقات كل فرد بغيره وبالعالم، معنى مشتركاً يتجاوزه ويلزمه. إن كل واحد منّا بحاجة فعلاً إلى أن يطمئن لوجود نظام كي يمنح حياته وعمله معنى.

● **آلان سوبيو**: أستاذ القانون في جامعة نانت (بيت العلوم الإنسانية أونج غيبان) وعضو بمعهد فرنسا الجامعي، من مؤلفاته: *Le droit du travail* (2006).

● **عادل بن نصر**: أستاذ في علوم الترجمة والمصطلح في جامعة تونس المنار وباحث متخصص في أنثروبولوجيا القانون.

علي مولا

ISBN 978-9953-82-544-1
9 789953 825441

الثمن: 22 دولاراً
أو ما يعادلها