

مناهج الحوار وغاياته في الإنصاف والانتصاف

■ هبة رؤوف عزت

احتلّ الحديث عن الحوار وآلياته وغاياته مساحة من الاهتمام في العلوم الاجتماعية وخاصة العلوم السياسية نظراً لكون اللغة مكوناً أساسياً في التعبير عن الرؤى، ونقل المعاني والأفكار، وقياس النيات والتوجهات، وإجراء النقاش والمفاوضات. وكان البحث عن العدالة في القلب من ذلك الاهتمام باعتبارها سؤال المنظومة السياسية الأول كما رأى أفلاطون في كتابه «الجمهورية» وسار على دربه الفكر السياسي عبر القرون، أياً ما كان نظام الحكم الذي تحدّث عنه المفكر أو الفيلسوف أو الفقيه. ولا يخلو حقل من حقول العلوم السياسية من اهتمام باللغة، وقد تصاعد الاهتمام بتحليل الخطاب والمفاهيم في النظرية السياسية لخدمة هذا الاهتمام المتصاعد مع انفتاح العلوم الاجتماعية على الألسنيات، فالتفاعل الاجتماعي لا يتم بناءً على الحقيقة كما هي بل هو نتاج تفاعل وتصارع تصورات ذاتية وعوالم من المنتجات الثقافية والممارسات والوسط الذي يخلق المعنى، فالحالة المجتمعية والثقافة السائدة وعلاقات القوة وأنماط السلطة هي نتاج المعرفة والتصورات،

■ مدرّس العلوم السياسية - جامعة القاهرة.



فالقِيم والمفاهيم كالعَدالة والحريّة يتم تعريفها في إطار سياقتها الفكري والواقعي. وكونها نسبية ولها أكثر من تأويل لا يعني تفرّيقها من معناها ولا مطلقاتها؛ وهو ما يسمح بالحوار وتعديل التصورات عبر الجدل مع الآخرين والتفاوض المجتمعي المعقد. فكلما حاول الإنسان أن يزيد من معرفته تجددت التصورات التي تؤثر على فعله ومواقفه على المستوى الاجتماعي والسياسي.

ولا جدال أن اللغة والمفاهيم تحتل أهمية بالغة في مجال السياسة، فكرياً وفلسفة، وممارسات وعلاقات؛ فالسياسة توصف بأنها نشاط ينبنى ابتداءً على اللغة، وتشكّل المفاهيم فيها صورة العالم لدى الفاعل السياسي، وتشكّل الجماعة السياسية عبر المفاهيم المشتركة ثقافة ولغة فتحقق عبر لغة الأمم الرابطة اللازمة لتكونها واستمرارها. ثم تمثل اللغة القناة التي تربط هذا الكيان السياسي بغيره من الكيانات، وهكذا فإن اللغة شرط «ما قبلي» للسياسة في الواقع والتنظير كما يقول غريغور، فهي التي تزوّد الباحث بمفاهيمها التي هي أدوات يفكّ بها شفرة الواقع ويفهمه. فالمفاهيم تسبق بناء النظرية إذ هي اللبنة التي تبنى منها، ثم هي المرآة التي تعكس فلسفة النظرية ومنطق النسق النظري بعد تشكله، وأخيراً هي مدخل تغييره وإعادة صياغته باعتبار ذلك مفتاح النقلة المعرفية والثورات العلمية¹. ومن ثم فالمفاهيم هي رموز في المجال العام تختزل الرؤى وتدلل على التصورات وتعتبر عن الوقائع والعلاقات والأحداث².

ونظراً لأهمية المفاهيم في فهم وإدارة الظواهر السياسية فقد كانت موضوعاً للجدل والخلاف في مجال التنظير السياسي، ولم يعد التساؤل عن نشأتها وتطورها ووظائفها وطبيعتها وأنواعها والعلاقات بينها شأنًا فلسفيًا يهم المفكرين في حد ذاتهم، بل صارت الإجابة على هذه الأسئلة هي معيار التمييز بين مدارس وتوجهات النظرية السياسية، وأساس تميّزها عن بعضها البعض.

1 - A. James Gregor, *Metapolitics: A Brief Inquiry into the Conceptual Language of Political Science*, (New York: The Free Press), 1971, pp. 7-13, 347-355.

2 - هبة رؤوف عزت، *المواطنة: دراسة لتطور المفهوم في الفكر الليبرالي*، رسالة لنيل درجة الدكتوراه، (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة)

فنجد أن هناك حالة من التباين في إدراك ماهية المفهوم فيما بين المفكرين والفلاسفة. فنجد المفهوم بوصفه وحدات أو كيانات مجردة عند أرسطو، ولغوية عند فيثاغورس، أو عقلية أو ذهنية مكتسبة أو فطرية عند تشومسكي ولوك وكانط، أو وحدات مصنعة عند أفلاطون وهيغل، أو تخيلات عند سكرنر¹.

وقد حدثت طفرة نوعية في الاهتمام بعلاقة اللغة بالسياسة وعلاقة الحوار بالإنصاف الذي يتجاوز القانون لسياسات الاجتماع وشؤون اليومى كمحور مركزي في إعادة تعريف السياسة مع أربعة تحولات أساسية في مساحة النظرية السياسية:

إنّ المفاهيم تسبق بناء النظرية إذ هي اللبنة التي تبنى منها، ثم هي المرآة التي تعكس فلسفة النظرية ومنطق النسق النظري بعد تشكله، وأخيراً هي مدخل تغييره وإعادة صياغته باعتبار ذلك مفتاح النقلة المعرفية والثورات العلمية.

1 - تبلور نظرية العدالة عند جون رولز والتي تعود جذورها لمقال نشره عام 1958 بـ «المجلة الفلسفية» تحت عنوان: «العدالة كإنصاف»² رسم فيها الخطوط العريضة لمشروعه الفكري الذي أخذ صورته الكاملة وغير النهائية في كتابه «نظرية العدالة» الصادر عام 1971 والذي أعاد نشره بعد مراجعته عام 1975، وقد ميّز بين العدالة والإنصاف ووجد الإنصاف مقترناً بالمساحة الاجتماعية التي سعت نظرية العقد الاجتماعي لتأسيس الخيار

السياسي عليها. وقد انطلق رولز من فكرة الحالة الأصلية التي رأى أنها تتأسس على تساوي العقل عند أفراد المجتمع وقدرتهم على الوصول لتعريف للعدالة والإنصاف، لكن هذا التعريف لا يتأسس على إجماع صلب بل على توافق مركب، وغاية الحوار واللغة هي إزالة حجاب الجهل وبناء التوافق عبر الجدل والحوار المجتمعي الذي لا يفترض عنده تصوراً مسبقاً للطبيعة الإنسانية³.

1 - أميمة عبود، العدالة في الفكر الليبرالي الجديد: دراسة في تحليل الخطاب الليبرالي في مصر، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في العلوم السياسية، (القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة)، 1999.

2 - John Rawls, «Justice as Fairness», *The Philosophical Review*, Vol. 67, No. 2. (Apr., 1958), pp. 164-194

3 - John Rawls, *Theory of Justice*, New York: Belknap, 1999, pp. 10-18, 65-72, 118-130.

والمضمون الحقيقي لمفهوم الليبرالية السياسية كما يتصورها رولز يقوم على تحرير القيم السياسية من التبعية للمذاهب والتيارات الفلسفية من دون أن يؤدي ذلك إلى إلغاء التعددية، بل يترك لكل توجه تحديد كيفية ارتباط فكرته عن المعقول بتصوره للحقيقة، بما لا يجعل الحوار فقط ديموقراطياً في ذاته بل منطلقاً لصياغة تصور مختلف للديموقراطية يقوم على الاستكشاف وبناء الائتلاف عبر الاعتراف بالتمايز والذي يصير الحوار في ظله إقراراً بأنه لا أحد ولا منظومة فلسفية تمتلك الحقيقة ولا التعريف النهائي للإنصاف.. بل هو مسعى يتجدد ويتطور.. وبذلك يتضمن الانفتاح على الاحتمال¹.

ورغم أن الحديث عن المجال العام يحيل عادةً لهابرماس. لكن الحقيقة أن رولز اهتم بفكرة المجال العام أيضاً وتحدث عن أهمية الثقة وإتاحة هذا المجال العام الذي يتم تخليق معاني الإنصاف فيه وبالتالي يكون بوتقة الرضا عن الإجماع المركب بما يدفع المواطنين للدفاع عن المعاني المشتركة. يتحول الإنصاف إذًا لثقافة تحفظ عمليات العدالة السياسية والمؤسسية.

وقد طور رولز فكرة الخير العام وارتباط ثقافة الإنصاف بالمجتمع كناظم لمعاني العدالة وحافظ لسيكولوجيا أخلاقية بدءاً من الأسرة وليس فقط من المجال العام في كتابه «العدالة كإنصاف: إعادة صياغة» الذي جمع محاضراته وبلور نظريته التي تطورت عبر قرابة خمسة عقود، وأكد فيه على أن الإنصاف مرتكزه محلي قبل أن يكون عالمياً في رؤية تحدٍ وقت نشر الكتاب الكثير من الجدل عن العولمة والمجتمع المدني العالمي².

2 - الاهتمام الواسع بنظرية الفعل الاتصالي ليورغن هابرماس، والتي ترى أن أساس العقلانية ليس النفعية ولا الموضوعية بل التواصلية، وتذهب إلى أن معيار الديموقراطية ليس وجود هوية قومية للدولة القطرية (التي ناقش مشكلاتها في أعماله الأخيرة عن المواطنة الدستورية) وإنما التعاقد الحر بين أفراد ينظمون حياتهم الجماعية على قواعد تنظيمية إجرائية تضمن العدل فيما

Ibid, pp.365-371.

- 1

- 2 جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج اسماعيل، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص 308-311، 392-400.

بينهم، والفعل الاتصالي عند هابرماس نشاط تحكمه فاعلية حوارية اجتماعية تتخذ شكل عقلنة مفتوحة وأخلاقية اعتبرها هابرماس هي الأساس المعياري للديموقراطية، والسياسة النقاشية عنده قلب المسار الديموقراطي¹.

ويقرن هابرماس بين القانون والأخلاق والمجال العام، فنجاح السياسة النقاشية لا يتوقف على وجود مجموعة من المواطنين القادرين على الفعل الجماعي، وإنما يترتب على توفر الشروط الملائمة للتواصل والجمع بين الصيغ النقاشية المؤسسية والآراء التي تتشكّل في المجال العام بطريقة

عفوية. فنظرية التواصل ليست بحاجة للتقيد بفكرة كيان كلي جماعي متمحور حول الدولة، بل تراهن على «المستوى الأعلى من التقاء الذوات».

فهابرماس يتقيد بالنموذج التعاقدي الليبرالي لكن يعيد بناءه فلسفياً من خلال نظريته التواصلية²، وكان هذا واضحاً في تقسيمات كتابه عن الفعل الاتصالي بين نقد العقلانية التنويرية وبناء تصور للحياتي والعملي يختلف عن الوظيفية.

3 - صعود نظرية الديموقراطية التداولية

كنموذج لحضور المواطن في الجدل العام بما يتجاوز الديموقراطية النيابية، وانتشار هذه النظرية خاصة بين أنصار مواطنة المرأة والمواطنة متعددة الثقافات، ويمكننا القول إن الجدل الصاعد في الولايات المتحدة في التسعينات حول المواطنة الاجتماعية قد أخذ من فكرة التعاقدية التي رجع لها مارشال الوجه الآخر الذي أهمله مارشال، ففي حين عاد مارشال في التراث الليبرالي إلى فكرة التعاقدية وفكرة الطبيعة الإلزامية لتلك الحقوق ومسؤوليات دولة الرفاهية اهتم الجدل في الولايات المتحدة بجانب الجماعة السياسية التي دخلت في العقد الاجتماعي مع الدولة وتركيب تلك الجماعة

المضمون الحقيقي لمفهوم الليبرالية السياسية كما يتصورها رولز يقوم على تحرير القيم السياسية من التبعية للمذاهب والتيارات الفلسفية دون أن يؤدي ذلك إلى إلغاء التعددية.

Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action. Volume One: Reason and the Rationalization of Society*, Boston, Mass.: Beacon Press, 1984 pp. 85-101, 284-8.

Thomas McCarthy, «Translators Introduction», in *Ibid*, pp. v-xxxvii.

- 2



السياسية وكيفية إدارتها السياسية للتعبير عن اختلاف المصالح كي يتم تجميعها وتراكمها وترتيبها في صيغة حقوق تطالب الدولة بالوفاء بها.

وكانت وجهة النظر أن العقد في ذاته ليس هو أساس الليبرالية بل هناك أساس أخلاقي هو فكرة الحرية والالتزام، فالعقد مجرد أداة، وأهمية تجاوز «التعاقدية» إلى السؤال الديمقراطي يضمن ألا يصبح العقد أداة هيمنة في ظل توازنات قوة معينة، فمن قال إن الذين دخلوا في العقد الاجتماعي كانوا يتمتعون بنفس المستوى من القوة والقدرات، وهكذا فالسؤال الذي يسبق التعاقدية هو الديمقراطية، وهو المفهوم الذي تبناه رولز من الفردانيين الليبراليين، وقبله أنصار الديمقراطية من دون قبول بالفردية المحضه بل بمصير الفرد إلى الانضمام اختياراً لجماعة ما يتفاوض تحت مظلتها، وهو ما سمي بالخيار الاجتماعي في مقابل الخيار الرشيد، إذ رغم أن الفرد هو المنطلق إلا أن البعد الاجتماعي والجماعي التفاوضي مهم في إطار مجتمع مدني، فصعود مفهوم الديمقراطية التداولية تزامن مع صعود مفهوم المجتمع المدني كمساحة ومجال عند مناقشة المواطنة الاجتماعية في التسعينات¹.

والحق أن التمييز هنا واجب بين المواطنة الاجتماعية والمواطنة متعددة الثقافات، فالمواطنة الاجتماعية كانت تؤسس لحضور ديموقراطي للأفراد في المجال العام كمجال تواصل تفاعلي كما ذهب هابرماس، وتطور الحق الفردي في الحرية والمشاركة في سياق مدني وتفعيل المشاركة الديمقراطية من أسفل، وهو ما يختلف عن فكرة المواطنة متعددة الثقافات، ففي حين تقبل الأخيرة فكرة الجماعة الثقافية سواء الموروثة كالجماعات الدينية أو العرقية، أو المختارة كالحركات الاجتماعية، كشريك في التفاعل المدني، فإن المواطنة الاجتماعية بمفهوم «ما قبل العقد الاجتماعي» أو الليبرالية الأخلاقية التي

1 - Paul Kelly, «Justifying Justice: Contractarianism, Communitarianism and the Foundations of Contemporary Liberalism», in: David Boucher and Paul Kelly (eds.), The Social Contract from Hobbes to Rawls, New York: Routledge, 1994, pp.229-235; Thomas Janoski, Citizenship and Civil Society: A Framework of Rights and Obligations in Liberal Traditional and Social Democratic Regimes, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp.104-141; John Hall, «In Search of Civil Society», in: John Hall, Civil Society: Theory, History, Comparison, Cambridge: Polity Press, 1995, pp. 15-17.

تؤسس الليبرالية على القيم السياسية من فردية وحرية تحتفظ على فكرة الجماعة العضوية وتتوجس من عودة الجماعة لتسبق الفرد وهو ما قامت الليبرالية ابتداءً لتحرره منه، فالجماعات الاجتماعية قد تكون لا ديموقراطية وقد تملي على الفرد الانحياز لأجندتها الاجتماعية، ومحض العودة لتقديم فكرة الجماعة الاجتماعية بشكل رومانسي كان موضع قلق من قبل أنصار الديموقراطية التداولية الذين اقتنعوا بأفكار رولز عن الإجماع المركب من مصالح فردية مختلفة يتم توفيقها بالتفاوض الديموقراطي ويقوم على مفهوم نسبي للأخلاق يتم الاتفاق عليه لا تمليه جماعة ثقافية أو قيم مطلقة لا يؤمن بها كل

المواطنة التداولية هدفها تفعيل المواطن على المستوى الاجتماعي كي تتم صياغة أجندات للحقوق يتم تحقيقها عبر الهياكل التمثيلية للديموقراطية بما يحقق حضور المواطن في المجال العام.

المواطنين¹، وقد وصف ذلك بول هيرست في كتابه عن دور التنظيمات المدنية في الديموقراطية بالتمييز المهم بين الجماعة والجماعوية² ومناطق المواطنة ليس وجود قواعد إجرائية محايدة فحسب بل قبول فكرة الاختلاف واحترام منطقه وللمقايضة الاجتماعية المستمرة والوصول لاتفاق لا يتسم بالديمومة لأن التفاوض عملية مستمرة والأوضاع والخيارات متغيرة والعقلانية تراكمية تفاوضية تحاورية ولذا فهي رخوة وليست صلبة تفرض

الوصول لرأي واحد، فالمواطنة التداولية هدفها تفعيل المواطن على المستوى الاجتماعي كي تتم صياغة أجندات للحقوق يتم تحقيقها عبر الهياكل التمثيلية للديموقراطية بما يحقق حضور المواطن في المجال العام ويقوي فكرة تطوير معنى المواطنة وأفقه عبر السبل المدنية³، فالمواطنة في وصف جون إستر هي

1 - Joshua Cohen, «Procedures and Substance in Deliberative Democracy», in: James Bohman and William Rehg (eds.), *Deliberative Democracy: Essays on Reason and Politics*, Cambridge/MA.: The MIT Press, 1997, pp.407-438; David Boucher and Paul Kelly, «The Social Contract and its Critics: An Overview», in Boucher and Kelly (eds.), *op.cit.*, pp.3-10.

2 - («Communal» and «Collective»): Paul Hirst, *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance*, Cambridge: Polity Press, 1994, pp. 15-17.

3 - Amy Gutman and Dennis Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge /MA.: Harvard University Press, 1996, pp.346-353.



شيمة عامة أو قيمة مدنية وليست فقط وضع قانوني أو عضوية اجتماعية في وطن، ولا تنبني على تفكير نفعي بل هدف جمعي، ولا يمكن قياس مصلحة الفرد كمواطن على مصلحته كمستهلك¹.

كذلك كتبت سيلا بن حبيب عن الجدل حول المستوى الاجتماعي من مفهوم المواطنة وتطوير منطق الديمقراطية التداولية التي تركز الانخراط والمشاركة على المجال العام والتفاعل اليومي والتفاوض واللغة والتحاوُر بأنها «لحظة فارقة في تطوير النظرية الديمقراطية» والتنظير لمفاهيم الاختلاف وإدارته في مجتمع ليبرالي، وأرجعت لمارشال الفضل في نمو الوعي بالجانب الاجتماعي من المواطنة حتى وإن أخذ الجدل منعطفات أخرى وتطور، وجذب اهتمام الخطاب النسوي للمواطنة وأنصار فكرة المواطنة متعددة الثقافات، وكان لكل منهم همومه واقتراجه، ولكن الديمقراطية التداولية تسعى في التحليل الأخير لتكريس اللامركزية في تعريف وتفعيل المواطنة، وبذلك هي بشكل واضح تعيد بذلك «تأويل» الدولة والسياسة معاً، وهو تحول يمكن أن يؤدي لإعادة إنتاج المنظومة الليبرالية كمنظومة مفاهيمية بشكل جديد يناسب عصر ما بعد القومية²، وهو ما أكدته هابرماس في تعليقه على هذا الجدل حين أكد أن العلاقة بين الديمقراطية النيابية التمثيلية والديموقراطية بالمفهوم التداولي هي علاقة تفعيل للمواطنة، تغذي العقلانية بتكوين الإرادة العامة بشكل مركب، وتوازن بين السؤال الأخلاقي عن العدالة والسؤال الإجرائي عن القوة وممارسة السلطة، فالنظام السياسي ليس المركز في النظرية الديمقراطية بل المجال العام التواصلي للمواطنين، وأن تطوير نظرية للديموقراطية التداولية هي محاولة خلاقة لدمج التقاليد الفردية بالحضور الاجتماعي بالالتزام الجمهوري، أي عبور فجوات في النظرية الليبرالية تحتاج للجبر والربط³.

1 - John Elster, «The Market and the Forum: Three Varieties of Political Theory», in: Bohman and Rehg, op.cit., pp. 11-14, 26.

2 - Seyla Benhabib, «The Democratic Moment and the Problem of Difference», in: Seyla Benhabib (ed.), op.cit., pp.3-18; Seyla Benhabib, «Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy», in: Ibid., pp. 67-84.

3 - Jürgen Habermas, «Three Normative Models of Democracy», in: Seyla Benhabib (ed.), op.cit., pp. 21-30.

4 - تنامي الاهتمام بإعادة تعريف السياسة من منطلق تنازعي وليس برؤية تعاونية إجماعية، فالديموقراطية الراديكالية التي تأثرت بالأفكار اليسارية لكن قبلت المظلة السياسية الليبرالية من منظور مدني/ فردي نظرت لتجليات الحضور والجدل العام باعتبارها أهم أبعاد الديمقراطية، وكانت شانتال موف على رأس هذا التيار، وتميّزت كتاباتها بالكشف عن إشكاليات الديمقراطية الليبرالية واستعادة فكرة التنازع والاختلاف في مواجهة الإجماع، واستلهمت من أفكار كارل شميت عن أزمة الديمقراطية النيابية هذا المعنى التعددي من أسفل الكامن في الليبرالية خارج الإجراءات والأبنية، وهو ما سمته «الإشكال

**إنّ تطوير نظرية
للمدنيّة الديمقراطية التداولية هي
محاولة خلاقية لدمج التقاليد
الفردية بالحضور الاجتماعي
بالالتزام الجماهيري أو
العام، أي عبور فجوات في
النظرية الليبرالية تحتاج
للجبر والربط.**

الديموقراطي»، أي كيف يتم الوصول لاتفاق تأسيساً على قبول التنازع بل واعتباره الأصل في المنظومة الليبرالية، واستلهام بعض معاني العقلانية الرخوة من خلال مفهوم معاناة الفرد الشخصية للبحث عن معنى وأهمية أن تكون الديمقراطية التداولية مسعى لكي لا يصل تنازع الرأي للنزاع الاجتماعي، وهو ما يعني إعادة إحياء الديمقراطية كممارسة مدنية وليست وضعا قانونياً؛ أي إعادة ترسيم مفهوم المواطنة وتفعيله

مدنياً بالأساس، وإن شغلتها حدود التعدد أي الخيط الرفيع من الاتفاق على الحد الأدنى الاجتماعي المدني، محذرة من السقوط في العدمية. وهذا السؤال الأخير يحمل في طياته تساؤلاً عن حدود «السياسي» ويناقش مستويات الفعل الديمقراطي، ويوسع من حدودها المكانية لتصبح ساحة المواطنة هي التحقق في المدني واليومي، والزمن القصير. وهو لا ينفي أن علاقات القوة والهيمنة من الممكن أن تتواجد على المستوى المدني، لكن المنطق الذي يجب أن يحكم هو قبول الخلاف كأصل والاحتفاء به وليس محض التسامح معه، واستبدال العقلانية الصلبة بعقلانية تقبل عدم اليقين والغموض وعدم الحسم ليستمر التداول الديمقراطي كعملية مدنية سياسية فعلاً ومثمراً¹.

= Chantal Mouffe, Dimensions of Radical Democracy, London: Verso, 1992, pp.225-239; - 1



وقد قدّمت هوني بونينغ إسهاماً نظرياً متميزاً في هذا السياق، حيث انضمت لفكرة السياسة التنازعية والتي تجعل الحوار مركزياً في الإنصاف والعدالة حيث تؤسس السياسة على ثلاثة قواعد: الإقرار بالتناقضات، واعتبار التجاور مركزياً في فهم العلاقات السياسية والاجتماعية، والتركيز على الحياة اليومية¹ - بما يذكرنا بأعمال جيفري أليكسندر عن المعنى في الحياة الاجتماعية ومنهج أصف بيات في فهم الحداثة من جهة، والسياسة من جهة أخرى - وإعادة تعريفهما في مساحات اليومي والحوار واللاعنف².

كل ما سبق ساهم في اعتبار ثقافة الحوار من أجل الإنصاف هي الركيزة الأساسية لتحقيق العدل بما يتجاوز القانون المحض ويتجنب انزلاق التنازع إلى هاوية العنف المجتمعي³.

عن الحوار ومناهجه وصيغته:

ليس الحوار هو السبيل فقط لرفع حجاب الجهل؛ كما ذهب رولز، بل هو كذلك أداة تغيير مجموعة من الأفكار التي تكرست عن عدم العدالة كمعطى طبيعي، فيرى دانييل دورلينغ في دراساته عن الفقر والتهميش أن هناك خمسة تصورات لا بد من تغييرها كي يمكن تحقيق العدل، وهي بالأساس بين صانعي القرار وبالتالي لا بد من حوار مجتمعي لدحضها، هي: أن النخبوية ناجحة وفعالة، وأن التهميش لبعض القطاعات ضروري، وأن

Chantal Mouffe, The Democratic Paradox, London: Verso: 2000, pp.80-107; Chantal Mouffe, = «Democracy, Power and the Political», in: Seyla Benhabib (ed.), Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political, New Jersey: Princeton University Press, 1996, pp.245-256.

Bonnie Honig, Political Theory and the Displacement of Politics, N.Y: Cornell University Press, 1993, pp.200-212. - 1

Jeffery Alexander, The Meaning of Social Life: A Cultural Sociology, 2003, pp. 3-10; Asef - 2 Bayat, Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East: Stanford: Standord University Press, 2010.

3 - راجع: محمد البهاوي، العدالة والعنف: نصوص فلسفية مختارة، الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2013.

التحيز طبيعي، وأن الطمع والتنافس جيد، وأن اليأس من تحقيق مطالب بعض الفئات لا يمكن تجنبه¹.

لذلك من المهم العودة لهابرماس في تقسيمه لأنواع الحوار بناءً على نوع الحُجج المستخدمة وغايتها، فهناك الحُجّة النظرية وهي عقلية وغايتها الكشف عن الحقيقة، وحُجّة عملية وهي ذات طبيعة أخلاقية متعلّقة بملاءمة السلوك، وحُجّة قيمية معيارية، وحُجّة تصحيحية / علاجية تقوم على التعبير وتستهدف التغيير وتبني على الصِدقية، وحُجّة شارحة لدعم تماسك الأطروحة².

**إنّ ثقافة الحوار من أجل
الإنصاف هي الركيزة
الأساسية لتحقيق العدل
بما يتجاوز القانون
المحض ويتجنب انزلاق
التنازع إلى هاوية
العنف المجتمعي.**

ولا شكّ أن تنوع الحجج يقترن بتنوع موضوعات الحوار وكذلك تنوع مساحاته ومجالاته، وقد طوّر السيد محمد حسين فضل الله من النصّ القرآني نظرية متميزة عن أنواع الحجج وتقاطع الحوار مع الجدل، ويرى أن القرآن انطلق من أساس البشرية وطبيعة الإنسان (بعكس رولز الذي ركّز على الموقف)، وأن الدين يؤسس للحق في السؤال وليس كما يزعم الفكر الاستشراقي يصادر العقل والحُجج³، في جوّ من

الثقة بالنفس، وعدم الانسحاق أمام الآخر، فقد اشترك مع رولز في فكرة الاستقلالية الفردية لكن جعل مصدرها دينياً، كما أبعد الحوار عن الانفعالية، وجعله متأسساً على الانضباط بالقواعد المنطقية في مناقشة موضع الاختلاف، فالتسليم بإمكانية صواب الخصم من بديهيات الحوار، وكلّ شيء قابل للحوار، فلا مقدّسات ولا محرّمات في الحوار، حتّى في وجود الله وشخصية النبيّ، فالحوار والجدل والمحاورة تتقاطع وتسمّى لبيان الحق وبناء الثقة وزيادة

1 - Daniel Dorling, Injustice: Why Social Inequality Persists, Bristol: Policy Press, 2012, pp. 1-9, 307-320.

2 - Habermas, op.cit., p. 23.

3 - السيد محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن: قواعده وأساليبه ومعطياته، ط6، بيروت: دار الملاك، 2001، ص37.



رصيد الحكمة، وشرح تنوع أهداف الحوار منذ بدء خلق آدم عن الحكمة الربانية، وحوارات مناقشة الغيب والعقيدة والتوحيد بين الرسول والكافرين، وتفعيل القيم والحوار مع أهل الكتاب، والجدل بشأن التشريع وطلب العدالة والإنصاف سواء في سورة المجادلة أو في الحوار مع غير المؤمنين وصولاً لحوارات يوم القيامة¹.

ويمكن مقارنة اختلاف منهج محمد حسين فضل الله القائم على الانفتاح الإنساني كمنطلق وليس كمجال وحيز، وافتراقه عن رؤية هابرماس التي تحركت على مسلمة الدولة القطرية حتى مع الوحدة الأوروبية والعولمة، ورؤية بوني هونيغ التي بنتها على رؤية يهودية معلنة في مواجهة ما رأته مسيحية كامنة وراء قناع كارل شميت العلماني في كتابه اللاهوت السياسي وتنظيره لحالة الاستثناء.

ولعل الثغرة النظرية التي عاقت تطوير رؤية للحوار كوسيلة لبلورة قيم الإنصاف والمجادلة بشأن الانتصاف هي غياب تصور نظري للمجال العام في الأدبيات الإسلامية المعاصرة، سواء التي اهتمت بالحوار في القرآن كموقف كلامي من دون تنزيل على الواقع وتأطير مدني لقيمته ودوره²، أو حتى تلك التي اهتمت بالنظام الاجتماعي³، وذلك رغم الاهتمام الذي نجده في مجال العلوم الاجتماعية ودراسات الإسلام بالمجال العام الإسلامي من الزاوية التاريخية، فدراسة أرماندو سلفاتوري عن المجال العام الإسلامي والكاثوليكي تنتقد رؤية هابرماس «منزوعة الدين» رغم معرفته بتاريخ الأفكار وتحولاتها في القرون الوسطى في مساحاتها المتنوعة، واعتبار هذا المجال الساحة الثالثة بين المجتمع والدولة والآلة التواصلية لأي مجتمع ينشد الديمقراطية،

1 - المرجع السابق، ص 49 - 54.

2 - حمد عبد الله السيف، صناعة الحوار: مقارنة تداولية جمالية لحوارات ابراهيم عليه السلام في القرآن الكريم، الرياض: نماء للبحوث والدراسات، 2015.

3 - راجع مثلاً: الطاهر بن عاشور، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 3، القاهرة: دار السلام، 2010. ومسفر بن علي القحطاني، الوعي الحضاري: مقاربات مقاصدية لفقهِ العمران الإسلامي، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.

ولأن المجتمع الإسلامي له خصائص في علاقة الديني بالديني في الحياة اليومية يصعب فهم تاريخه بدون النظر في مساحاته ونخبه وتفاعلات الخطابات المختلفة في الفضاء المدني والثقافي¹.

ولم يكن المجال العام في دار الإسلام تاريخياً فحسب موضع الدراسة والنظر، بل طور سلفاتوري تصوراً عن تجاوز الدولة القطرية من خلال المجال العام على مستوى الأمة، لكنه بقي مجالاً عاماً مساحياً ومن حيث كونه ظاهرة وليس من حيث تناول الفضاء الحواري وبناء المعنى فيه².

وقد قدّم بيتر ماندافيل دراسة وافية عن المجال العام الإسلامي وإعادة

**لعل الثغرة النظرية التي
عاقت تطوير رؤية
للحوار كوسيلة لبلورة
قيم الإنصاف والمجادلة
بشأن الانتصاف هي
غياب تصور نظري
للمجال العام في الأدبيات
الإسلامية المعاصرة.**

بناء تصورات الأمة ضمن فيه وسائل التواصل الاجتماعي الالكترونية وركز على أدوات بناء الهوية وقضايا الاهتمام لكن التركيز كان على عبور الحدود وليس بناء المجال كساحة للحوار والانتصاف المحلي بل والدولي على مستوى حوار الحضارات واستحقاقات الإنصاف كثقافة عالمية³.

لكن يظل الجهد البحثي مطلوباً بشأن المجال العام وإعادة تصوره وتوظيفه في الحوار والانتصاف في ظل تشوه هذا المجال بحكم عوامل

التحديث واستمرار المزج بين عناصر إسلامية وعناصر حديثة فيه وما نتج عن ذلك من تشوه وتشردم، وإن رأى أمين صاجو أن هذا التداخل يدعم القيم المدنية بالقيم الدينية كمصدر للفضائل في ظل ضعف الدولة وقدرتها على الإلزام القانوني في العالم الإسلامي حالياً⁴.

1 - Armando Salvatore, *The Public Sphere: Liberal Modernity, Catholicism and Islam*, N.Y.: Palgrave, 2007, pp.1-32, 243-260.

2 - Armando Salvatore, «The Exit from a Westphalian Framing of Political Space and the Emergence of a Transnational Islamic Public», *Theory, Culture & Society* 2007, Vol 24 (4), pp.45-52.

3 - See: Peter Mandaville, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*, London: Routledge, 2001.

4 - أمين ب. صاجو، الأخلاق في المدينة، في: أمين ب. صاجو (محرر) *المجتمع المدني في العالم الإسلامي*، بيروت: دار الساقي، 2007، 272 - 276.



الشريعة بوصفها منظومة عدالة وإنصاف: الحوار ومسارات التنزيل والاجتهاد

هل يمكننا في إطار الحديث عن الحوار والإنصاف والانتصاف سحب النقاش هنا لموضوع الشريعة في جانبها العرفي والأخلاقي والقيمي كمنظومة عدالة؟ وكيف يمكن تفعيل حوار عام بشأن ذلك يخلق وعياً مجتمعياً يمكن من إحداث تغيير منشود في واقعنا العربي والإسلامي يتقاطع مع أشواق التحرر وبناء مجتمع أكثر عدلاً والتي شكّلت مشهد العالم العربي في السنوات الماضية، وكذلك مركزية الحوار لإعادة بناء ما تهدم من بنية سياسية واجتماعية مزقتها البطش والعنف؟

كان جورج ليندبك وهو من أهم من كتبوا عن طبيعة المعتقد أن الدين كمنظومة دلالية يقوم على سردية وشعائر تحدد وعي الإنسان بالعالم، فهو إطار لغوي وثقافي في آن واحد، كما أنه يصوغ الوجود والوجدان والسلوك، ويحدد معنى الحق والحقيقة، فهو عقيدة وشرعة أخلاقية وقانون، وهو أيضاً يشير إلى فتغشتاين في نظريته عن ألعاب الكلام، فالدين يتقاطع في لغته ومفاهيمه مع الإدراك والسلوك¹.

ويمكننا القول إن هناك سرديتين في الخطاب الإسلامي المعاصر يمكننا البناء عليهما في سعينا لجعل الحوار أداة للإنصاف والانتصاف، الأولى هي أدبيات تمكين الأمة والثانية هي أدبيات مقاصد الشريعة.

ففي الأولى يبرز الدكتور توفيق الشاوي وكتابه «فقه الشورى والاستشارة» الذي يؤكد فيه على أن الشورى فطرة وحق وأن خلافة الإنسان ترتبط بسلطان الأمة، لكن يغلبه المنزع القانوني المؤسسي فلا يبني تصوراً للمجال العام وبناء الإجماع على الخير العام عبر الحوار²، ويسير على نفس التصور عبد الله المالكي في سعيه لبيان أن سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة لكن يرى الاستفتاء أحد أدوات ذلك ولا يبني بدوره

1 - George A. Lindbeck, The Nature of Doctrines: Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia: Westminster Press, 1984, pp.32-33.

2 - د. توفيق الشاوي، فقه الشورى والاستشارة، المنصورة: دار الوفاء، 1992، ص 9-20، 27-20.

تصوراً عن المساحات المطلوبة ولا الحوارات الممكنة¹، وعلى نفس النهج يمضي د. حاكم المطيري لكن من باب الحريات وبمنهج تاريخي فقهي وليس من مدخل الحوار والانتصاف².

فالحديث عن الشورى والأمة يضعها في مقابل نموذج مركزية الدولة لكنه لا يقدم تصوراً للحوار المجتمعي ومساحاته وآلياته، وحتى عن التشريع بين المجتمع والدولة مثل إسهام د. إبراهيم البيومي غانم نجده يتراوح بين مساحة النظام العام والفعل المجتمعي، لكنه لا يوضح كيفية خلق الفضاء الحوارية لحماية وتطوير مساحة الإرادة وتفعيل الجدل العام بما يضمن السلم الأهلي ولا كيف يمكن بناء مجال عام تداولي إسلامي وبناء منظومة حوار وإنصات وإنصاف وانتصاف والتراضي على أعراف وتعبئة قطاعات لاسترداد النموذج الشوري وتنزيهه على واقع معقد³.

يمكننا القول أن هناك سرديتان في الخطاب الإسلامي المعاصر يمكننا البناء عليهما في سعينا لجعل الحوار أداة للإنصاف والانتصاف، الأولى هي أدبيات تمكين الأمة والثانية هي أدبيات مقاصد الشريعة.

التيار الثاني الذي يمكن أن يكون منطلقاً للتفكير بشأن الحوار والإنصاف هو تيار العودة لمقاصد الشريعة، فرغم أن كل المقاصد تحتاج تأصيلاً وتنزيلاً واجتهاداً في فهم تحولات

السياقات الحاضرة والحافظة لها، لم تهتم الكتابات عن المقاصد بالحوار، فبدت كأنها تضع المنظومة كمصفوفات من دون أن تبث فيها روح الحضور المجتمعي ولا تبين كيف يمكن تفعيلها من خلال الجدل العام وخلق ثقافة

1 - عبد الله المالكي، سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة: نحو فضاء أمثل لتجسد مبادئ الإسلام، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.

2 - د. حاكم المطيري، الحرية أو الطوفان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2004.

3 - راجع: إبراهيم البيومي غانم، تقنين الشريعة بين المجتمع والدولة، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، 2012، ص 15-16.

وراجع محاولة سلمان بونعمان على مستوى النماذج بين الاستبداد والثورة والشورى:

سلمان بونعمان، أسئلة دولة الربيع العربي، الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013، ص 107، 136، 187-282.



مجتمعية تصون المقاصد وترعاها على قاعدة الإنصاف¹، وحتى عندما بدأت مشاركة أصحاب العلوم الاجتماعية في النقاش بشأن تفعيل المقاصد تم ذلك على مستوى النظرية والنموذج وقياس المصالح وليس على مستوى التفعيل المجتمعي والنقاش على مستوى الأمة².

ولكن رغم عدم التفاعل حتى الآن مع مساحات التفكير بشأن الديمقراطية التداولية والجدل العام ودور الحوار فيه إلا أن التمهيد الذي قدمته تلك الأدبيات يفتح باباً لاستعادة الحضور المجتمعي والقيمي في تصور المجتمع الإسلامي، بما يمكن معه طرق موضوعات الحوار والانتصاف لتكون في قلب استعادة دور الأمة من ناحية والدوران مع مقاصد حفظ العقل والدين والمال والعرض والنسل من ناحية أخرى.

إن كثيراً من الصراعات التي تطيح ببنية العدالة لا يمكن حلها إلا بحوار حول الإنصاف، وبالأساس سعي نحو «استعادة المعنى» لا يمكن أن يتحقق إلا باتفاق على النظر للماضي وتسوية ملفات واستشراف مستقبل³، وهذا يستوجب خلق فضاء حوار يغيّر الوعي ويطور العرف ويسمح بتعديل السلوك وبناء التوافق، وبقدر ما تلعو موجات العنف بقدر ما تدرك المجتمعات شدة الحاجة للغة والمفاهيم وإعادة بناء التصورات، لأن ذلك هو شرط الحفاظ على الحد الأدنى من التمدن في مواجهة صيغ التوحش المتعددة.. والمتجددة.

1 - راجع: الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار السلام، 2007؛ علّال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، القاهرة: دار السلام، 2011.

2 - راجع مثلاً غياب التفكير في تحفيز الجدل العام بشأن المقاصد رغم ارتباطها بالعدل والإنصاف في إسهام أستاذ نظرية سياسية بارزة مثل أ.د. سيف الدين عبد الفتاح: سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، في: مقاصد الشريعة الإسلامية: دراسات في قضايا المنهج ومجالات التطبيق، تحرير: د. محمد سليم العوا، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2006، ص 351 - 424.

3 - Zaki Laiidi, A World without Meaning: The uses of Meaning in International Politics, London: Routledge, 1998, pp. 1-14, 97-122; Michaela Neacsu, Hans J. Morgenthau's Theory of International Relations: Disenchantment and Re-Enchantment, N.Y: Palgrave, 15-34.