العدد 36 – المجلد التاسع – ربيع 2021
Issue 36 - Volume 9 - Spring 2021

تبيّن
Tabayyun

فصلية محكّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية
A Quarterly Peer-reviewed Philosophical Studies and Critical Theories Journal

ISSN 2305-2465

محمد أوريا
النظريات الأخلاقية المعاصرة وإشكاليات التطبيق: المعضلة الأخلاقية واتخاذ القرار نموذجًا

المصطفى الشادلي
في المفهوم الفلسفي والقانوني لحالة الطوارئ: جدلية الدولة والمجتمع

منير الكشو
نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها

محمد الهادي عمري
سؤال الزمان والمنعرج المادي للفينومينولوجيا لأنطونيو نغري

عامر شطارة
دور المخيلة في نظرية المعرفة الكانطية: بين الطبعتين الأولى والثانية من كتاب نقد العقل المحض

زهير سوكاح
الذاكرة في الجائحة والجائحة في الذاكرة

الحبيب استاتي زين الدين
تنمية التفكير النقدي بالفضاء التربوي في المغرب

العدد 36 – المجلد التاسع – ربيع 2021

Editor-in-Chief رئيس التحرير
Raja Bahlool رجا بهلول

Editorial Manager مدير التحرير
Rachid Boutayeb رشيد بوطيب

Editorial Secretary سكرتير التحرير
Kamel Tirchi كمال طيرشي

Editorial Board هيئة التحرير
Ismail Nashif إسماعيل ناشف
Elizabeth Kassab إليزابيث كسّاب
Ayman El-Desouky أيمن الدسوقي
Jamal Barout جمال باروت
Atef Botros عاطف بطرس
Abdelaziz Labib عبد العزيز لبيب
Mohamed Mesbahi محمد المصباحي
Mounir kchaou منير الكشو
Nijmeh Hajjar نجمة حجار

Design and Layout تصميم وإخراج
Ahmad Helmy أحمد حلمي
Hisham Moussawi هشام الموسوي

Academic Advisory Committee الهيئة الاستشارية
Adonis El Akra أدونيس العكرة
Elias Atallah إلياس عطا الله
Bensalem Himmich بنسالم حميش
Hassan Hanafi حسن حنفي
Rushdi Rashid رشدي راشد
Rasheed Elenany رشيد العناني
Ramzi Baalbaki رمزي البعلبكي
Said Bensaid Alaoui سعيد بنسعيد العلوي
Said Bengrad سعيد بنگراد
Sabry Hafez صبري حافظ
Tayyeb Tizini طيب تيزيني
Abd Al-Salam Al-Masdi عبد السلام المسدي
Abdullah Mohammed Aljassmi عبدالله محمد الجسمي
Aze-eddine Bouchikhi عز الدين البوشيخي
Fathi Nguezzou فتحي إنقزو
Fathi Meskini فتحي المسكيني
Fehmi Jadaane فهمي جدعان
Mohsen Jassim Al-Musawi محسن جاسم الموسوي
Mohamed Bouhlel محمد بو هلال
Mohammed Sabila محمد سبيلا
Mohamed El Omari محمد العمري
Yasir Suleiman ياسر سليمان

The Designated Licensee
The General Director of the Arab Center for Research and Policy Studies

صاحب الامتياز
المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

صورة الغلاف «طيور من فسيفساء» 2017، واللوحات في داخل الدورية للفنان التونسي خليل قويعة.

فنان تشكيلي، يعرض أعماله بتونس والعالم العربي وأوروبا، في التصوير الزيتي والمائي والتقنيات المختلفة منذ عام 1983. أستاذ الجماليّات وعلوم الفنّ بجامعة صفاقس التونسيّة، باحث بجامعة تولوز الفرنسيّة. حاصل على أستاذيّة في الفلسفة وشهادة الدّراسات المعمّقة في تاريخ الفنّ ودكتوراه في نظريّات الفنّ.

Cover picture "Birds from Mosaic" 2017, and journal artwork by Khélil Gouia.

Tunisian visual artist whose oil and watercolour paintings have been exhibited in Tunisia, around the Arab region and in Europe since 1983. Professor of Aesthetics and Art Sciences at the University of Sfax, Tunisia, researcher at the University of Toulouse, France. He holds philosophy and history of art degrees, and a doctorate in art theory.

ترسل المخطوطات وجميع المراسلات باسم رئيس التحرير على العناوين التالية:
Manuscripts and all correspondence should be sent to the Editor-in-Chief through:

شارع الطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص. ب. 10277 – الدوحة – قطر
Al Tarfa Street - Zone 70 - Wadi Al Banat - P.O.Box: 10277 - Doha - Qatar
هاتف: +974 4035 6888 - +974 4035 4117 Phone:
E-mail: tabayyun@dohainstitute.org

فصلية محكّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer–reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

العدد 36 – المجلد التاسع – ربيع 2021
Issue 36 – Volume 9 – Spring 2021

لا تعبِّر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتِّجاهات يتبنَّاها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»

جميع الحقوق محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES
معهد الدوحة للدراسات العليا
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية، تسعى، عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم، وكذلك بينهم وبين المراكز الفكرية والبحثية العربية والعالمية، في عملية تواصل مستمرة، من البحث، والنقد، وتطوير الأدوات المعرفية.

يتبنى المركز رؤية نهضوية للمجتمعات العربية، ملتزمة بقضايا الأمة العربية، والعمل على رقيها وتطوّرها، انطلاقًا من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمعٍ بعينه، بفئاته جميعها، غير ممكنٍ إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمّ، يعمل المركز على تعزيز البحث العلمي المنهجي والعقلانية في فهم قضايا المجتمع والدولة، بتحليل السياسات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في الوطن العربي. ويتجاوز ذلك إلى دراسة علاقات الوطن العربي ومجتمعاته بمحيطه المباشر، وبالسياسات العالمية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها.

وفي ضوء هذه الرؤية، يعمل المركز على تحقيق أهدافه العلمية الأساسية، عن طريق نشاطاته الأكاديمية المختلفة، فهو ينتج أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويصدر كتبًا محكّمةً ودوريات علميةً، ويبادر إلى مشاريع بحثية، ويدير عدة برامج مختصة، ويعقد مؤتمرات، وورش عمل وتدريب، وندوات أكاديمية، في مواضيع متعلقة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، وموجّهة إلى المختصين، والرأي العام العربي أيضًا، ويساهم، عبر كل ذلك، في توجيه الأجندة البحثية نحو القضايا والتحديات الرئيسة التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسّس المركز في الدوحة في خريف ٢٠١٠، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية، في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسّس.

أسّس المركز مشروع المعجم التاريخي للغة العربية، وما زال يشرف عليه بالتعاون مع مجلسه العلمي، كما أسّس معهد الدوحة للدراسات العليا، وهو معهد جامعي تشرف عليه إدارة أكاديمية ومجلس أمناء مستقل يرأسه المدير العام للمركز.

يعمل في المركز باحثون مقيمون، وطاقم إداري. ويستضيف باحثين زائرين للإقامة فيه فترات محددة من أجل التفرّغ العلمي، ويكلّف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.

The Arab Center for Research and Policy Studies is an independent social sciences and humanities institute that conducts applied and theoretical research seeking to foster communication between Arab intellectuals and specialists and global and regional intellectual hubs. The ACRPS achieves this objective through consistent research, developing criticism and tools to advance knowledge, while establishing fruitful links with both Arab and international research centers.

The Center encourages a resurgence of intellectualism in Arab societies, committed to strengthening the Arab nation. It works towards the advancement of the latter based on the understanding that development cannot contradict a people's culture and identity, and that the development of any society remains impossible if pursued without an awareness of its historical and cultural context, reflecting its language(s) and its interactions with other cultures.

The Center works therefore to promote systematic and rational, scientific research-based approaches to understanding issues of society and state, through the analysis of social, economic, and cultural policies. In line with this vision, the Center conducts various academic activities to achieve fundamental goals. In addition to producing research papers, studies and reports, the center conducts specialized programs and convenes conferences, workshops, training sessions, and seminars oriented to specialists as well as to Arab public opinion. It publishes peer-reviewed books and journals and many publications are available in both Arabic and English to reach a wider audience.

The Arab Center, established in Doha in autumn 2010 with a publishing office in Beirut, has since opened three additional branches in Tunis, Washington and Paris, and founded both the Doha Historical Dictionary of Arabic and the Doha Institute for Graduate Studies. The ACRPS employs resident researchers and administrative staff in addition to hosting visiting researchers, and offering sabbaticals to pursue full time academic research. Additionally, it appoints external researchers to conduct research projects.

Through these endeavours the Center contributes to directing the regional research agenda towards the main concerns and challenges facing the Arab nation and citizen today.

Contents المحتويات

Research Papers	5	دراسات وأبحاث
Mohamed Ourya **Contemporary Moral Theories and Problems of Application: Moral Dilemmas and Decision-Making as a Model**	7	محمد أوريا النظريات الأخلاقية المعاصرة وإشكاليات التطبيق: المعضلة الأخلاقية واتخاذ القرار نموذجًا
Mustapha Chadli **On the Philosophical and Legal Concept of State of Emergency: The Dialectic of the State and Society**	31	المصطفى الشادلي في المفهوم الفلسفي والقانوني لحالة الطوارئ: جدلية الدولة والمجتمع
Mounir Kchaou **John Rawls's Theory of Distributive Justice and its Critics**	49	منير الكشو نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها
Mohamed Hédi Omri **Antonio Negri: The Question of Time and the Materialist Turn of Phenomenology**	73	محمد الهادي عمري سؤال الزمان والمنعرج المادي للفينومينولوجيا لأنطونيو نغري
Amer Shatara **The Role of Imagination in Kantian Epistemological Theory: Between the First and Second Editions of *the Critique of Pure Reason***	95	عامر شطارة دور المخيلة في نظرية المعرفة الكانطية: بين الطبعتين الأولى والثانية من كتاب **نقد العقل المحض**
Zouheir Soukah **Memory in the Pandemic and the Pandemic in Memory**	115	زهير سوكاح الذاكرة في الجائحة والجائحة في الذاكرة
Elhabib Stati Zineddine **The Development of Critical Thinking in the Moroccan Education Sector**	139	الحبيب استاتي زين الدين تنمية التفكير النقدي بالفضاء التربوي في المغرب

ترجمة 161 Translated Paper

محسن الزكري 163 Mouhssin Zekri;
الهرمينوطيقا في عصر ما بعد الحقيقة: دراسة في بلاغة الخطاب الإعلامي
روبن أرياسو مونيوس
Hermeneutics in the Post-Truth Era: A Study of Media Discourse Rhetoric
Rubén Arriazu Muñoz

مراجعات الكتب 185 Book Reviews

رشيد الخديري 187 Rachid El Khadiri
مراجعة كتاب
الكتابة النقدية عند محمد برادة: المرجعية والخطاب
لـ إدريس الخضرواي
Book Review
The Critical Writing of Muhammad Barrada: Reference and Discourse
by Driss El Khadraoui

شمس الدين الكيلاني 195 Chamseddin Alkilani
مراجعة كتاب
الإسلام الحنبلي
لـ جورج مقدسي
Book Review
Hanbali Islam
by George Makdisi

محمد صلاح سليم 201 Muhammad Salah Salim
مراجعة كتاب
السلف المتخيَّل: مقاربة تاريخية تحليليّة في سلف المحنة أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيَّل
لـ رائد السمهوري
Book Review
Imagined Ancestors: An Analytical Historical Approach to the Idea of the Ancestors in the Context of the Mihna, Ahmed bin Hanbal and the Imagined Ahmet bin Hanbal
by Raed Al-Samhouri

دراسات وأبحاث
Research Papers

Title: Birds and Fish.
Method: Oil and soil on canvas.
Size: 70 x 90 cm.
Date and Place: Tunisia, 2002.

عنوان اللوحة: طيور وأسماك.
نوعها: زيتيّة وتراب على قماش.
مقاسها: 70×90 سم.
المكان والسنة: تونس، 2002.

محمد أوريا | Mohamed Ourya*

النظريات الأخلاقية المعاصرة وإشكاليات التطبيق: المعضلة الأخلاقية واتخاذ القرار نموذجًا

Contemporary Moral Theories and Problems of Application: Moral Dilemmas and Decision–Making as a Model

ملخص: يتعلق السؤال الذي يوجّه الدراسة بإشكالية العلاقة بين الأخلاق واتخاذ القرار، وذلك من خلال النظريات الأخلاقية المعيارية، التي تظل المنبع الأكثر ثراءً للبحث عن الحلول للمشاكل السياسية والاجتماعية في المجتمعات الديمقراطية. تهدف الدراسة إلى التحليل الأخلاقي لأنماط السلوك السياسي والاجتماعي، من خلال القضايا الأخلاقية، واتخاذ القرار الملائم أمام معضلة أخلاقية معينة. ولإنجاز ذلك، تسلط الدراسة الضوء على المعضلة الأخلاقية ووضعها الأنطولوجي. وتخوض في إرث المفكرين الأساسيين في التراث الفلسفي منذ أرسطو إلى تشارلز تايلور، من خلال ثلاثة توجهات: أخلاق المنفعة، وأخلاق الواجب، وأخلاق الفضيلة؛ لتوظيف هذا الإرث في القضايا المعاصرة، كالكذب السياسي التي اتخذته الدراسة مثالًا لربط الفكر بالواقع.

كلمات مفتاحية: الفلسفة الأخلاقية، المعضلة الأخلاقية، اتخاذ القرار، النفعية، الأخلاق الواجبة، أخلاق الفضيلة، العدالة، الخير.

Abstract: This paper explores the relationship between ethics and decision–making through established theories of ethics that continue to be the richest source for solutions to political and social problems arising in democratic societies. The paper analyses patterns of political and social behaviour when making appropriate decisions in contexts of a particular ethical dilemma, exploring in particular the ontological status of moral dilemma. Then it delves into three streams of the legacy of the main philosophical thinkers from Aristotle to Charles Taylor (Utilitarianism, Deontological Ethics and Ethics of Virtue), and applies these to contemporary issues, such as political deception taken as an example providing linkage of thought and reality.

Keywords: Moral Philosophy, Moral Dilemma, Decision–making, Utilitarianism, Deontological Ethics, Virtue Ethics, Justice, Good.

* أستاذ الفكر السياسي في قسم الشؤون الدولية بكلية الآداب والعلوم بجامعة قطر.

Professor of Political Thought in the Department of International Affairs at the College of Arts and Sciences, Qatar University.

مقدمة

على الرغم من الاهتمام الجديد بالسؤال الأساسي الذي تنشغل به هذه الدراسة، والمتعلق بإشكالية العلاقة بين الأخلاق وصناعة القرار واتخاذه، في ضوء الظروف التاريخية التي تميز السياسة الغربية المعاصرة المحلية والدولية، فإن هذا السؤال مطروح قديمًا في الفلسفة السياسية والأخلاقية. فالفلسفة السياسية والأخلاقية تظل المنبع الأكثر ثراءً للبحث عن حلول للمشاكل السياسية والاجتماعية الغربية الحالية. والسؤال الذي يطرح نفسه الآن، على الأقل في الجامعات الغربية، هو: هل لمجال صناعة القرار أن يتمتع بقدر من الاستقلال عن مجال الأخلاق؟ وهل لنا أن نفهم الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي والعلمي على نحو منفصل عن الأخلاق فلسفيًا ومعرفيًا ومنهجيًا؟ أم أنّ اتخاذ القرار في هذه الميادين يجب أن يخضع لفهم الطبيعة البشرية ودوافعها وأهدافها فهمًا أخلاقيًا حقيقيًا؟

تهدف الدراسة إلى مقاربة التفكير الأخلاقي في مجال صنع السياسات والتحليل الأخلاقي لأنماط السلوك السياسي والاجتماعي، وفهم دور الأخلاق في الصراعات السياسية والاجتماعية والإدارية، وغير ذلك، من خلال القضايا الأخلاقية، واتخاذ القرار الملائم لمعضلة أخلاقية معينة.

للإجابة عن بعض جوانب الإشكالية المطروحة بين الأخلاق ومسألة اتخاذ القرار، وبما أنّ إشكالية العلاقة بين الأخلاقي والسياسي يُنظر إليها من زوايا مختلفة، سيعود البحث إلى تراث مفكّرين أساسيين، منذ الفلسفة اليونانية، متعرّضًا لبعض إشكاليات توظيفه في المناقشات المعاصرة. وستكون البداية مع «العواقبية» (ومن أهم تياراتها أخلاق المنفعة)، والتي تعمل وفق المبدأ القائل إن الزيادة في رفاهية الإنسان هي العامل الوحيد الذي يسمح بالحكم على أخلاقية فعل معين. ثم «أخلاق الواجب» التي تركز على حقوق الأفراد وواجباتهم، وفكرتها الأساسية هي: أن القيمة الأخلاقية للأفعال أو القرارات تستند إلى أساس الالتزامات المتبادلة واحترام حقوق الآخرين. ثمّ «أخلاق الفضيلة» الموجهة نحو فكرة الخير بدلاً من العدل، وسؤالها الرئيس هو: «أي نوع من الأشخاص يجب أن أكون؟» وليس «ماذا عليّ أن أفعل؟»[1]. وتختتم الدراسة بمثال تطبيقي حول الكذب في الميدان السياسي، لإخضاعه للتقييم الأخلاقي من طرف تلك النظريات المعيارية؛ للوقوف على حدود شرعيته الأخلاقية.

لكن قبل تفصيل ذلك، يُطرح تساؤل حول ما يمكن للمفكر أو الفيلسوف القيام به في ميدان الأخلاق، خصوصًا أمام مسائل تحتاج إلى البتِّ فيها أخلاقيًا في الوقت الحالي. وليس هذا في قدرة الفيلسوف، ومن يعتقد ذلك قد يرتكب خطأً مركبًا. فإضافةً إلى تحميل الفيلسوف مسؤولية الحل الأخلاقي للمشاكل المطروحة، هناك نوع من الخلط بين النظرية والتطبيق. بمعنى أنّه لا يكفي أن نمتلك مفاتيح النظريات لنكون قادرين على تطبيقها على أرض الواقع.

(1) هذا التقسيم الثلاثي لنظريات الأخلاق حاضر في أدبيات الفلسفة الأخلاقية الغربية.

وهذا كما هو معلوم، ليس في قدرة أصحاب الفكر، ولم يكن حتى في قدرة المعلم الأول أرسطو Aristotle (385 ق. م.–323 ق. م.).

في هذا الإطار، «يتوافق عمل الفيلسوف اليوم مع عمل خبير استشاري، لديه مهارات متخصصة في موضوعات محددة ويأتي صنّاع القرار لتجنيده للمهمات التي تتطلب خبرة فنية كبيرة»[2]. إنّ ما يمكن، إذًا، أن يقوم به الفيلسوف بوصفه خبيرًا أخلاقيًا، كما يؤكد الفيلسوف الكندي دانييل وينشتوك، هو «تحديد المبادئ التي تحكم العيش معًا»[3]. وهذا في إطار المهمة الأكثر إلحاحًا للأخلاق، والتي يحددها في: «العمل على تحديد التوازن، الأكثر صمودًا، بين حماية مجال الاستقلال الذاتي للأفراد المحمي من طرف الحقوق الفردية، وحماية الخير العام»[4].

وانطلاقًا من أطروحات وينشتوك، يمكن القول إنّ عمل الفيلسوف الأخلاقي يتلخّص في المشاركة في المعرفة الأخلاقية وفي الثقافة الديمقراطية الخاصة بالمجتمعات الليبرالية، وتوفير الأسس والأدوات للمواطن، لتمكينه من اتخاذ قرار أخلاقي متماسك على المستوى المنطقي. مع الأخذ في الاعتبار أنّ حكم الفيلسوف الأخلاقي ليس أعلى ولا أحسن من حكم أي مواطن آخر. إذًا، فمهمة الفيلسوف الأخلاقي ليس أن يعطي أحكامًا نهائية بشأن القضايا، كما كان شأن الفلاسفة الإغريق وعلى رأسهم أفلاطون Plato (427 ق. م.–347 ق. م.)، بل أن ينير الحوار المجتمعي، وأن يحرص على أن تكون كل المسائل الأخلاقية المتعلقة بموضوع النقاش المطروح واضحةً للرأي العام. وبناء عليه، لا يستطيع الفيلسوف أو المفكر احتكار امتلاك الحقيقة في المسائل الأخلاقية، ولا أن يقرّر بدلاً من الآخرين، ولا أن يحكم على الممارسات الاجتماعية والمهنية من الخارج، إلا إذا كان معنيًا بها بارتباط مهني أو مجتمعي. وفي هذه الحالة يتخلى عن رداء الفيلسوف، ليعبّر عن رأيه كأي مواطن آخر من موقع مسؤوليته.

من جهة أخرى، في الإمكان مقارنة العلاقة بين الفيلسوف والمواطن عمومًا في ميدان الأخلاق، بالعلاقات التي طرحها الفيلسوف الإسباني دانييل إينيرارتي في كتابه **تحول السياسة**، مستعيدًا ما قاله سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856–1939) حول استحالة ثلاث مهن؛ التعليم والتطبيب والسياسة، من دون مشاركة حرة من طرف المتلقي، أو المعني مباشرة بممارسة هذه المهن، أي الطالب والمريض والمواطن[5]. فكما أنّ هذه المهن تبقى مستحيلة إذا لم يكن هناك طلبة مستجيبون، ومرضى قابلون لتشخيص الطبيب ودوائه، ومواطنون انتخبوا السياسي أو فوّضوه، فإنّ عمل الفيلسوف في ميدان الأخلاق يظل مستحيلاً أيضًا، أو على الأقل متعثرًا، إذا لم يكن هناك وعي بجدوى الحل الأخلاقي المطروح معرفيًا من طرف هذا الفيلسوف. زِدْ على ذلك أنّ الحجج الذي يقدّمها الفيلسوف في الميدان الأخلاقي هي بمنزلة مساعدة

(2) Martin Mongin, "Réflexions sur le métier de philosophe," *Le Portique: Revue de philosophie et de sciences humaines*, 7/12/2007, accessed on 29/8/2020, at: https://bit.ly/37wyXX8

(3) Daniel M. Weinstock, *Profession éthicien* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2006), p. 15.

(4) Ibid., p. 19.

(5) Daniel Innerarity, *The Transformation of Politics: Governing in the Age of Complex Societies* (Brussels: Editions scientifiques internationales, 2010), p. 118.

للتفكير الشخصي، وليس للحلول محلّه؛ عندها تبقى هذه الحجج سلطة، بالمعنى الذي نجده عند المؤرخ الألماني تيودور مومسن Theodor Mommsen (1817–1903)، أي أقل من أمرٍ وأكثر من نصيحة[6].

بعد هذا التوضيح الذي يبدو ضروريًا، يأتي السؤال الذي يطرح نفسه الآن: ما فائدة التفكير الأخلاقي، إذًا؟

إنه يبقى مهمًّا، على الأقل لتوضيح المعضلة الأخلاقية، وعرضِ الالتزامات الأخلاقية المتضاربة، وكذلك نقد الحدْس الأخلاقي التلقائي[7]، ثمّ إيضاح المبادئ الأخلاقية، التي في إمكانها توجيه الفعل أو اتخاذ القرار.

وقبل الحديث عن التوجهات الكبرى للنظريات الأخلاقية الرائجة وعلاقتها باتخاذ القرار، يستحق الوضع الأنطولوجي للمعضلة الأخلاقية بعضًا من التوضيح.

أولًا: المعضلة الأخلاقية بين الرفض والقبول

بحسب الباحث الأميركي/ الكندي بيتر فالنتاين Peter Vallentyne تنشأ معضلة أخلاقية عندما يكون الشخص في موقف اختيار لا يستطيع فيه تلبية إملاءات الأخلاق[8]. وهي بحسب تيرينس ماكونيل تنطوي على تضارب بين المتطلبات الأخلاقية. فقد يجد الشخص نفسه أمام خيارات متعددة، وفي إمكانه القيام بكلّ منها لانعدام أي مانع أخلاقي لذلك (أو لوجود دافع أخلاقي لكلٍ منها)، لكنه لا يستطيع القيام إلا بإجراء واحد فقط، ومن ثم فإن تفضيله إجراءً معينًا على حساب آخر يفرض عليه وضعًا للاختيار بالغ الصعوبة[9].

---

(6) ذَكَرَتْه: Anne–Claire Husser, "L'Autorité," *Le Télémaque*, vol. 1, no. 43 (January 2013), p. 4.

تجدر الإشارة إلى أنّ حنة أرندت Hannah Arendt (1906–1975)، تستعمل الفكرة نفسها في دراستها الشهيرة: "What was Authority?"، التي صدرت في:

Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: The Viking Press, 1961), pp. 93–141.

(7) خير مثال على هذا النوع من النقد هو قضية دودلي وستيفنس لسنة 1884 Regina v. Dudley and Stephens Case. إنها قضية جنائية كبيرة، شكلت سابقة في القانون العام البريطاني؛ إذ أثبتت أن الضرورة لا يمكن اعتبارها دفاعًا عن تهمة القتل العمد. وتتعلق القضية بحالة آكلي لحوم البشر الذين لم يموتوا بعد، أي في حال غرق سفينة، وتبرير ذلك بأنه من الأعراف المعمول بها في البحر، ضدًا للقوانين المتعارف عليها في هذا المجال. ورغم تعاطف الشارع البريطاني مع مرتكبَي هذه الجريمة، دودلي وستيفنس، فإنّ القضاء البريطاني ذهب في الاتجاه المعاكس للحدس الأخلاقي التلقائي العام الذي كان في صالح المتّهَمَين، وحكم عليهما بعقوبة الإعدام مع توصية بالرحمة. ينظر في هذا الصدد على سبيل المثال:

Allan C. Hutchinson, *Is Eating People Wrong? Great Legal Cases and how they Shaped the World* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 13–40; Michael J. Sandel, *Justice: What's the Right Thing to Do?* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009), pp. 31–33.

(8) Peter Vallentyne, "Two Types of Moral Dilemmas," *Erkenntnis*, vol. 30, no. 3 (May 1989), p. 301.

(9) ينظر تفاصيل ذلك في:

Terrance C. McConnell, "Moral Dilemmas," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.) (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 2018), accessed on 4/9/2020, at: https://stanford.io/3mBqoOQ

ثمة نقاش فلسفي ومنطقي حول إمكانية وجود المعضلة الأخلاقية؛ فمن جهة، هناك حجج مؤيدة لوجود المعضلة الأخلاقية، كحجة «المشاعر الأخلاقية»، كما نجدها عند برنارد وليامز (1929–2003)[10]، ومفادها أنّ النّدم بعدم اختيار إجراء معين يعني أنّ هذا الأخير لا يزال حاضرًا في وجدان الفرد[11]. وهناك حجة «التماثل»، ومفادها أنّ الندم يأتي هذه المرة من عواقب الاختيار نفسه، كما هو واضح في حالة صوفي في رواية ستايرن **اختيار صوفي**[12]. وأخيرًا حجة «عدم التناسب»، ومفادها أنّ هناك قيمًا لا يمكن جعلها في سلّم قياس موحّد، كمساعدة الآخر وخدمة الوطن، كما نجدها في المثال الواقعي الذي ضربه جان بول سارتر (1905–1980)، في كتابه **الوجودية مذهب إنساني**[13]. ومعضلة سارتر في الواقع غير قابلة للحل. فهناك واجبان شرعيان وقابلان للتعميم في الثقافات المختلفة، ولكن لا يمكن التوفيق بينهما.

من جهة أخرى، هناك حجج معارضة لوجود المعضلة الأخلاقية[14]، ونجد ضمنها مبدأ «الإلزامية». ومفاده أنّ الوظيفة الأساسية للأخلاق هي جعل الإجراء إلزاميًا، وهو المبدأ الذي أدخله ريتشارد هار (1919–2002) منذ بداية خمسينيات القرن الماضي[15]. ولكن في حالة المعضلة، تبقى الإجراءات المتناقضة، إمّا كلها إلزامية، وإمّا كلها غير إلزامية. وهناك أيضًا التناقض المنطقي عند تبنّي مبدأين يبدوان بديهيين. الأول هو المبدأ الكانطي «يجب، تقتضي، تستطيع» Ought, Implies, Can[16]،

(10) يُنظر الندوة الشهيرة التي حاور فيها أتكينسن Atkinson حول «الاتساق الأخلاقي»:

Bernard Williams & W.F. Atkinson, "Symposium: Ethical Consistency," *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, vol. 39 (1965), pp. 103–138.

(11) Ibid., pp. 107–108.

(12) هناك حالة أصعب من تلك التي يشير إليها وليامز، وهي التي نجدها مفصلة بعناية في رواية وليم ستايرن William Styron (1925–2006) **اختيار صوفي** *Sophie's choice*. وعنوان الرواية التي صدرت في 1979، يحيل إلى صوفي وهي امرأة بولندية أُجبرت في معسكر اعتقال نازي إبان الحرب العالمية الثانية، على تحديد أي من طفليها، يان Jan وإيفا Eva، سيعيش، وأيهما سيموت، وإلا سيقتلان معًا. ستختار صوفي ابنتها إيفا للموت، ومهما يكن اختيارها، فإحساس الندم سيرافقها إلى آخر حياتها. وهو إحساس مضاعف بالندم، بعدم اختيار الطفل يان، وباختيار الطفلة إيفا، والعكس صحيح. وقد أصبح عنوان الرواية اختصارًا لاختيار رهيب ومُدمِّر بين خيارين بالغي الصعوبة. ينظر تفاصيل ذلك الاختيار في:

William Styron, *Sophie's choice* (New York: Rosetta Books, 2000), pp. 507–508.

(13) إبّان الحرب العالمية الثانية، كان على أحد تلامذة الفيلسوف الفرنسي الاختيار بين البقاء في باريس لعلاج ومراعاة أمّه المريضة (مع العلم أن أباه كان قد هجرها وتوفي ابنها البكر في الهجوم الألماني على فرنسا في عام 1940)، أو التجنيد في «قوات فرنسا الحرة» والذهاب إلى إنكلترا. ينظر تفاصيل ذلك في:

Jean–Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (Paris: Nagel, 1966), pp. 39–40.

(14) تعتمد هذه الفقرة في الأساس على:

McConnell; Monique Canto–Sperber, *Le Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris: PUF, 1996), pp. 443–448.

David Lewis, "The trap's dilemma," *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 66, no. 2 (June 1988), pp. 220–223.

(15) ينظر الفصلان الأول والثاني من كتابه:

Richard Mervyn Hare, *The Language of Morals* (Oxford: Oxford University Press, 1952), pp. 17–31.

(16) تجدر الإشارة إلى أنّ المبدأ الكانطي «يجب، تقتضي، تستطيع»؛ رفضه بعض المفكرين، ومنهم وليامز. ينظر حجّته في:

Williams & Atkinson, p. 118.

ومبدأ «التكتل» (وهو مبدأ في المنطق التكليفي Deontic logic)، ومفاده أنّه إذا كان الفرد ملزمًا بالقيام بالإجراء (أ) وبالإجراء (ب)، فهو ملزم بالقيام بالإجراءين (أ) و(ب) معًا. لكن إذا أردنا حماية احتمال وجود المعضلة الأخلاقية، فعلينا أن نتخلّى إمّا عن المبدأ الكانطي، وإما عن مبدأ التكتل المنطقي. والمسألة تتلخص في الخطوات المنطقية التالية[17] التي تؤدي حتمًا إلى التناقض:

إذا اعتمدنا المبدأ الكانطي، فإنّ:

و(أ) ← ق(أ)

وإذا اعتمدنا مبدأ التكتل المنطقي، فإنّ:

و(أ) و و(ب) ← و(أ و ب)

وإذا افترضنا وجود المعضلة الأخلاقية، فإنّ:

1. و(أ)

2. و(ب)

3. ¬ ق(أ و ب)

وإذا كان مبدأ التكتل صحيحًا فإنّ:

4. و(أ) و و(ب) ← و(أ و ب)

وإذا كان المبدأ الكانطي صحيحًا فإنّ:

5. و(أ و ب ← ق(أ و ب)

وهنا يبدو التناقض جليًّا بين الخطوة (3) والخطوة (5). وإذًا، فالاحتفاظ بالمعضلة الأخلاقية يبقى مرهونًا بالتخلي عن أحد المبدأين المذكورين اللذين يبدوان صحيحين من الناحية الحدسية، بتعبير ماكونيل[18].

إذًا، كيف يمكن أن يكون التفكير الأخلاقي أكثر تماسكًا؟ لقد جرت العادة في المجال التداولي الغربي على العودة إلى ثلاثة تيارات فلسفية كبرى، كانت تسعى عبر التاريخ الفلسفي إلى منح الحدس الأخلاقي التلقائي، أو بعضه على الأقل، تعبيرًا أكثر اتساقًا ومنهجية.

(17) نشير فقط إلى أنّ:

- (أ) و (ب) يرمزان إلى الإجراء (أ) والإجراء (ب).
- ق(أ) ترمز إلى (القدرة على القيام بالإجراء (أ)).
- و(أ) ترمز إلى (واجب القيام بالإجراء (أ)).
- ¬ (أ) ترمز إلى نفي الإجراء (أ).

(18) McConnell.

ثانيًا: العواقبية، أو عندما يقاس الفعل الأخلاقي بمعيار السعادة

لنبدأ بالتيار الأشهر وهو «العواقبية» Consequentialism، وأشهر أنواعها: «النفعية» Utilitarianism[19]. تكمن أهمية هذا التيار في أنه لا يعترف بوجود المعضلة الأخلاقية، لأنّه يرتّب الخيارات بحسب أهمية النتائج. أمّا شهرة «النفعية» فتأتي من كونها ظلّت لصيقة باختيارات السياسة وعوالمها؛ نظرًا إلى أنها تعبّر عن المصلحة العامّة، ويُفترَض فيها أن تعبّر عن رأي الأغلبية. وبالتعبير الأخلاقي النفعي: أن تعبّر عمّا يزيد من سعادتها. وهنا يكمن تعريف النفعية، كما حددّها جيريمي بنثام (1748–1832)، وجون ستيوارت ميل (1806–1873). فبالنظر إلى نفعية مؤسسيها، يكون الفعل مقبولاً من الناحية الأخلاقية، إذا زاد من سعادة أكبر عدد من المعنيين به، أو في المقابل إذا قلّل من معاناتهم[20]. وينتج من ذلك مبدأ آخر سيرتبط بالمنفعة Utility التي تؤسِّس أخلاقيًا للفعل عند بنثام وميل، وهو «الحياد» Impartiality[21]. وهذا الحياد يفضي إلى تثمين سعادة الأشخاص، بغضّ النظر عن وضعهم الاجتماعي والاقتصادي. فلا فرق بين الغني والفقير، والحاكم والمحكوم، والعالم والجاهل. وهذا في حدّ ذاته مبدأٌ رئيس في الديمقراطية الحديثة. وإذا نقلنا هذه الفكرة إلى مستوى الدول، فيمكن القول إنّ سعادة الناس هي على حدّ سواء أينما وُجدوا في العالم؛ أي إن سعادة الفرد في البلدان الفقيرة تساوي سعادة الفرد في البلدان الغنية. ولا يكون أيّ فعل سياسيٍّ أخلاقيًا على المستوى الدولي، وفقًا للنفعية، إلا إذا كان في صالح سعادة الأكثرية من سكان العالم. وهنا يظهر سوء الفهم الذي لحق بالتيار النفعي، فرَبَطه بالمنفعة بغضِّ النظر عن الأسلوب، وباقتصاره على فئة معينة دون غيرها.

من جهة أخرى، يفضي مبدأ الحياد من الناحية السياسية إلى رؤية حد أدنى من الأخلاق التي لا تملي سلوكًا أخلاقيًا معيّنًا على الآخرين، وتُجرِّد، إذًا، الدولة أو أي مؤسسة أخرى من حق فرض النظرة

(19) سنقتصر على الحديث عن النفعية بوصفه التيار الأشهر ضمن النظريات العواقبية التي نجد بينها أيضًا، على سبيل المثال لا الحصر: العواقبية الجمالية Aesthetic Consequentialism، عندما يجري تقييم نتائج الفعل لجمالها. وهنا يمكن إدراج ميشيل فوكو Michel Foucault (1926–1984)، رغم أن منهجه مختلف عن التيارات الأخلاقية المعروفة. لكنّ ما يسوِّغ ربط الفيلسوف الفرنسي بهذا التيار هو جوابه عن سؤال طلابه في نيسان/ أبريل 1983، عندما كان أستاذًا زائرًا في جامعة بيركلي في كاليفورنيا: «ما نوع الأخلاق التي يمكننا تحقيقها اليوم؟» وكان رده كما يلي: «ما يفاجئني هو أن الفن في مجتمعنا أصبح مرتبطًا فقط بالأشياء وليس بالأفراد أو بالحياة؛ وأيضًا أنّ الفنّ مجال متخصص صنعه خبراء همُ الفنانون. لكن ألا يمكن أن تكون حياة كل فرد عملاً فنيًا؟ لماذا يُعتَبر المصباح أو المنزل مواضيع فنيّة وليس حياتنا؟»، ينظر تفاصيل ذلك في:

Michel Foucault, *Dits et Ecrits (1980–1988)*, Tome IV (Paris: Gallimard, 1994), p. 392.

وهناك أيضًا العواقبية المعرفية Epistemic Consequentialism، عندما يجري تقييم عواقب الفعل بحسب قدرته على زيادة المعرفة. لمزيد من التفاصيل ينظر:

Kristoffer Ahlstrom–Vij & Jeffrey Dunn (eds.), *Epistemic Consequentialism* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

(20) Jeremy Bentham, *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 11.

(21) يناقش ميل هذين المبدأين ويربطهما بمفهوم العدالة في الفصل الخامس، بعنوان «في الاتصال بين العدالة والمنفعة» من كتابه **النفعية**. ينظر:

John Stuart Mill, *On liberty: Utilitarianism and other essays* (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 176–201.

الأبوية، تحول دون إملاء رؤيتها على المواطنين. كما أنّ هذه النفعية تفترض حرية الإنسان في الاختيار وعدم خضوعه لسلطة الجماعة التي ينتمي إليها. ويبقى ضمان سعادة أكبر عدد ممكن من الأفراد، هو ما يسند القرار المتّخَذ. وهذه السعادة هي العامل الوحيد الذي يسمح بالحكم على أخلاقية الفعل.

لكن سرعان ما يظهر عدد من نواقص النفعية، رغم استنادها إلى مبدأ المنفعة الذي يبدو أقرب إلى واقع الإنسان[22]. فهذا التيار لا يُعير أي قيمة أخلاقية لاختلاف الأفراد، ولا إلى الفعل نفسه، ويفرض رؤية اختزالية للفرد. والأهم من هذا، أنّ النفعية تفترض أنّ الأفراد يقبلون دائمًا بالتضحية بمصالحهم الشخصية لرفاهية أكبر عدد. وهذا يبقى صعبًا في الحياة اليومية، حتّى عند من آلت إليهم مسؤولية الحفاظ على المصلحة العامة.

هذه النواقص، أو بعضها على الأقل، سيحاول تجاوزَها هذا التيارُ نفسه الذي سيفرق بين المتع العليا والمتع الدنيا، ويضفي قيمة أكبر على الفرد وخياراته، مع إعطاء الأولوية للسعادة الفكرية، كما يظهر جليًّا في ما قاله ميل: «من الأفضل أن تكون إنسانًا غير راضٍ، من أن تكون خنزيرًا راضيًا. ومن الأفضل أن تكون سقراطًا غير راضٍ من أن تكون غبيًا راضيًا. وإذا كان الغبي، أو الخنزير، على رأي آخر، فذلك لأنهما لا يدركان سوى جانب من المسألة. الطرف الآخر في المقارنة يُعلم الجانبين كليهما»[23].

إضافة إلى ذلك، ظهرت الصعوبات التي واجها التيار النفعي، خلال القرن التاسع عشر، في تحديد سعادة الأكثرية، ومن ثم تحديد جودة حياة الأفراد[24]. وهو ما حاول تجاوزه أحد أكبر المفكرين النفعيين المعاصرين، وهو ريتشارد هار. لقد اقترح الفيلسوف الإنكليزي[25]، رائد ما يصطلح عليه بـ«النفعية التفضيلية» Preference Utilitarianism[26]، التمييز بين مستويين من التفكير الأخلاقي[27]: مستوى التفكير الحدسي، ومستوى التفكير النقدي. في المستوى الأول، يطبق الناس الحدس الأخلاقي أو

(22) ليس الغرض هنا هو الخوض في سيكولوجية الفرد، لكن في الإمكان التذكير بأنّه في حالة الضغط التي تولّدها الاختيارات المطروحة على الفرد في الحياة اليومية، غالبًا ما يتمّ اللجوء إلى تبني منطق نفعي بطريقة تلقائية.

(23) Mill, pp. 140.

(24) هناك العديد من الأمثلة التي تُظهر مأزق النفعية كسؤال: لماذا تكون سعادة شخص عند سماعه أغنية شعبية أو شبابية أدنى من سعادة شخص يستمع للسيمفونية التاسعة لبيتهوفن Beethoven (1770–1827) مثلاً؟ أو المثال الذي طرحه مايكل ساندل Michael J. Sandel حول ما يمنحنا سعادة أكبر: قراءة مسرحية لشكسبير Shakespeare (1564–1616) أم مشاهدة إحدى حلقات مسلسل عائلة سيمسن The Simpsons؟ ولماذا شكسبير هو الأفضل في منح سعادة عالية بحسب منطق ميل في محاولة تصحيحه لنفعية بينثام. ينظر تفاصيل ذلك في: Sandel, pp. 54–57.

(25) Richard Mervyn Hare, *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point* (Oxford: Oxford University Press, 1981), pp. 1–43.

(26) الفعل المقبول أخلاقيًا في نظر هار هو الفعل الذي يُفَضّل (يُرغَب ويُطلَب)، وهو الفعل الصحيح. ينظر في هذا الصدد: Ibid., pp. 101–105.

(27) يُقرّ هار أنّ هذا التمييز كان معروفًا لدى فلاسفة اليونان، كأفلاطون وأرسطو. ينظر: Ibid., p. 25.

المبادئ العامة الأولية Prima Facie[28] (التي يعتبرونها أمرًا مفروغًا منه) على المواقف الأخلاقية الفردية. وتُستمَدُّ هذه المبادئ من التعلم من الآخرين ومن التربية والتجارب الماضية، وتتأصل بعمق في الأفراد، مشاعرَ وأحكامًا. وهذا المستوى الحدسي هو المطبّق في الحياة اليومية، حيث يمكننا اتباعُ المبادئ العامة الأولية، لأنها عادةً ما تولد العواقب الأكثر فائدة لسعادة أكبر عدد من الناس. أمّا مستوى التفكير النقدي فهو الذي نلجأ إليه في المواقف المصطنعة أو المتخيّلة، مثل التمارين الأخلاقية أو الفلسفية. في هذه الحالة، من المحتمل أن يكون هناك استثناء من القاعدة الأخلاقية الراسخة وارتكاب عمل يُعَدُّ غير أخلاقي في مستوى التفكير الحدسي[29]. لكن المستوى الثاني لا يهدف إلا إلى تعميق المتطلبات الأخلاقية، ولا يجري تطبيقه بالضرورة في الحياة اليومية. إن هار يسمّي من يستطيع الالتزام بمستوى التفكير النقدي، وبه فقط، «رئيس الملائكة» Archangel، ويسميه أيضًا «المراقب المثالي»، و«الواصف المثالي»[30].

لكن يبقى أهم تصحيح في هذا التيار، هو ما جاء به الفيلسوف الأسترالي بيتر سينجر، الذي أعطى تعريفًا أخلاقيًا للشخص، آخذًا في الاعتبار أنّ هذا الأخير يكتسب هويته عندما يتجسّد في جسم الإنسان ويستغل محيطه ويؤدي دورًا فيه. لهذا يُفضِّل سينجر الحديث عن الشخص Person بدلاً من الإنسان Human Being. ويستند سينجر في تعريف الشخص إلى جوزيف فليتشر Joseph Fletcher (1905–1991)، رائد تطوير أخلاقيات البيولوجيا[31]، ويحدد أربع خصائص لاعتبار الكائن، ويدخل فيه الإنسان، مؤكدًا أنّه إذا كان في إمكان الكائن أن يُظهر أيًّا من هذه الخصائص، فإن هذا الكائن هو شخص ويستحق اعتبارًا خاصًا. وهذه الخصائص التي تضمن بقاءه على قيد الحياة هي كونه عقلانيًا Rational

(28) حول مفهوم Prima Facie، ينظر على سبيل المثال ما كتبه وليم روس William D. Ross (1877–1971) الذي يرفض المنطق العواقبي المعتمد على زيادة السعادة في تقييم الفعل أخلاقيًا. يعتقد روس أنّ هناك مبادئ عامة أولية هي التي تؤدي دورًا في تحديد ما يجب على الشخص فعله في أي حالة، وهي التي تخضع لمنطق زيادة الخير والسعادة:

- الإخلاص Fidelity: وجوب السعي للوفاء بالوعود والصدق.
- جبر الضرر Reparation: وجوب الإصلاح والتعويض في حالة الظلم.
- الامتنان Gratitude: وجوب الامتنان للآخرين ومحاولة رد الجميل.
- عدم الأذى Non–injury: وجوب الامتناع عن إيذاء الآخرين جسديًا أو نفسيًا.
- الإحسان: Beneficence وجوب التعامل بلطف مع الآخرين، ومحاولة العمل على تحسين صحتهم وحكمتهم وأمنهم وسعادتهم ورفاهيتهم.
- تطوير الذات Self–improvement: وجوب السعي بجهد لتحسين صحتنا وحكمتنا وأمننا وسعادتنا ورفاهيتنا.
- العدل Justice: وجوب محاولة الإنصاف وتوزيع المنافع والأعباء على نحو عادل ومتساوٍ.

ينظر في هذا الصدد:

William D. Ross, *The Right and the Good* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 19–28.

(29) في الإمكان إعطاء المثال التالي: التخلي عن شخص يموت أمام أعيننا، فقط لأننا نعلم ماضيه الإجرامي الثقيل. فتركه يموت يكون سببًا في إسعاد عدد كبير من الأفراد، ويكون موته خدمة للمجتمع. وكذلك افتراض أنّ المشرِّع لا يجرِّم هذا الفعل لأنه حقّق السعادة للمجتمع والمنفعة أيضًا، لأنه تخلص من مجرم خطير. لكن في الواقع، لا تخضع الأمور لهذه الحسابات.

(30) Hare, *Moral Thinking*, p. 55.

(31) Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), p. 73.

ويتمتّع بوعي ذاتي Self–Conscious[32]، ومن ثم يدرك نفسه على أنّه سيكون قادرًا على امتلاكه رغبات حول مستقبله، ولمواصلة العيش، إضافة إلى أنّه كائن مستقل Autonomous Being[33].

وفي السياق الذي بدأه هار، سيُدخِل سينجر مفهوم «التفضيلات»، بمعنى أنّ القيمة الأخلاقية للفعل تتحدّد بحسب تفضيلات الأفراد الذاتية، أي قدرتهم على التفكير في مشاريع، وعلى تخيّل مستقبلهم. ومسألة التفضيلات هذه هي التي سيعتمدها سينجر في البحث الأخلاقي في مسألة الإجهاض من الناحية النفعية. وكما هو معلوم، فإن الإجهاض في نظر سينجر مبرَّرٌ أخلاقيًا، لأنّ الجنين لا يمتلك تفضيلات. ويقول في هذا الصدد: «وبالمثل، فإن السبب النفعي التفضيلي لاحترام حياة شخص لا يمكن تطبيقها على طفل حديث الولادة. لا يستطيع الأطفال حديثو الولادة رؤية أنفسهم ككائنات قد يكون لها مستقبل أو لا يكون، وهكذا لا يمكن أن يكون لديهم الرغبة في الاستمرار في العيش. للسبب نفسه، إذا كان الحق في الحياة يجب أن يستند إلى القدرة على الرغبة في الاستمرار في العيش، أو على القدرة على رؤية الذات كموضوع ذهني مستمر، فإنّ الطفل حديث الولادة لا يمكن أن يكون له الحق في الحياة. وأخيرًا، فإنّ المولود الجديد ليس كائنًا مستقلاً، قادرًا على الاختيار، ومن ثم، فإن قتل طفل حديث الولادة لا يمكن أن ينتهك مبدأ احترام الاستقلالية»[34]. والشيء نفسه بالنسبة إلى المولود الجديد غير المرجوّ شفاؤه[35]، وكذلك بالنسبة إلى القتل الرحيم[36].

وفي ما يخصّ ترتيب الأولويات، يعطي سينجر الأسبقية بالطبع للتفضيلات، وبعدها تأتي المتعة. فإزالة تفضيلٍ لا يساوي أخلاقيًا إزالة متعة. إن إزالة تفضيلٍ تعني إزالة مشروع حياة لا يمكن تعويضه، على عكس التخلي عن متعة أو سعادة، كما هو الحال في النفعية الكلاسيكية.

ورغم ما تحمله النفعية من تناقضات، فقد كانت، وما تزال، تجدّد نفسها تيارًا قادرًا على ربط الأخلاق بسعادة الفرد والمجتمع (بمعنى الأكثرية). ولتفادي بعضٍ من هذه التناقضات، برزت تيارات أخرى،

(32) Ibid., p. 76.

(33) Ibid., p. 152.

(34) Ibid., p. 152.

(35) تجدر الإشارة أيضًا أنه في قضية آشلي Ashley الشهيرة، يتخذ سينجر موقفًا يعدّ صادمًا لمستوى التفكير الحدسي، بحسب تعبير هار، لكنه يتناسق مع مبادئ النفعية التفضيلية التي أرساها. والقضية مفادها أنّ طفلة أميركية تدعى آشلي، من مواليد سنة 1997، كانت تعاني إعاقات شديدة في النمو؛ تركتها عقليًا في مستوى الرضيع، لكنها استمرّت في النمو جسديًا. وجرى اتفاق بين الأطباء المسؤولين وأبوي آشلي على إجراءات علاجية تتضمن تقليص النمو، واستئصال الرحم، وإزالة براعم الثديين، وغير ذلك. وكان الغرض الرئيس من هذه الإجراءات تحسين نوعية حياة آشلي، من خلال الحد من نموها في الحجم؛ لتسهيل نقلها مع إخوتها الآخرين، والقضاء على تقلصات الدورة الشهرية والنزيف، ومنع الانزعاج من الثديين الكبيرين. ونتج من ذلك انقسام على المستوى الوطني، بين المعارضين والمؤيدين منذ بداية سنة 2007. وقد اتخذ سينجر موقفًا مؤيدًا لرأي الأبوين ودافع عنه في صفحات الجرائد الأميركية. ينظر مقاله في **نيويورك تايمز** على سبيل المثال:

Peter Singer, "A Convenient Truth," *The New York Times*, 26/1/2007, accessed on 2/10/2020, at: https://nyti.ms/38zJFvc

(36) تجدر الإشارة إلى أنّ سينجر كان يفضل إنهاء حياة أمّه التي كانت مصابة بالزهايمر بالمنطق نفسه، لولا أنّ القرار لم يكن بيده وحده؛ فهناك أخته وأفراد عائلته المقربون، كما صرّح بذلك لجريدة **الإندبندنت**. ينظر تفاصيل ذلك في:

Johann Hari, "Peter Singer: Some people are more equal than others," *The Independent*, 10/10/2011, accessed on 15/9/2020, at: https://bit.ly/34AF8HA

انقسمت في أغلبها إلى «أخلاق الواجب» و«أخلاق الفضيلة». ومن أهّم ما يلوم هذان التياران النفعيةَ عليه؛ إهمالُها الالتزامات الأخلاقية الخاصة بالأفراد، كما رأينا؛ إذ تهمل مصالحهم الخاصة وتضحّي بتوجهاتهم الأخلاقية على مذبح التوجه الأخلاقي العام الذي تقرره الأغلبية، وعلى الأفراد العيش وفقًا لما يريده الآخرون[37]. وهناك أيضًا فكرة «المحظور الأخلاقي»، ومجموعة الأفعال التي لا يجوز القيام بها. وكما رأينا، لا تهتم النفعية إلا بنتائج الفعل. فمن السهل، بحسب المنظور نفسه، أن تبرر النتائجُ وسائلَ الوصول إليها، ما دامت النفعية لا تقيم لهذه الأخيرة وزنًا رغم تصحيحات ميل. وبناء عليه، فالمحظور أخلاقيًا، على الأقل في مستوى التفكير الحدْسي، بتعبير هال، قد يصبح مبرَّرًا، وربّما مستحَبًّا[38].

ثالثًا: أخلاق الواجب أو الصرامة الكانطية للفعل الأخلاقي

التيار الثاني الذي يُعدُّ ردًّا على العواقبية، هو تيار «أخلاق الواجب الكانطية» Deontological Ethics. يتصور إيمانويل كانط (1724–1804) الأخلاق مستقلةً عن أي سلطة خارجية، تركّز على حقوق الأفراد وواجباتهم. ففي مقدمته للطبعة الأولى عام 1793 لكتابه **الدين في حدود العقل**، يبدأ كانط بالجملة التالية: «إنّ الأخلاق، من حيث كونها مؤسّسةً على مفهوم الإنسان [...] لا تحتاج أبدًا، في ما يتعلّق بذاتها، إلى الدّين [...] بل هي مكتفية بذاتها»[39]. هي، إذًا، جزء من الطبيعة البشرية، وتنحدر من العقل ومنه فقط (بديهية A Priori)، وهي فطرية وليست مكتسبة. لذا؛ فهي ضرورية وخالصة ومُلزِمة، وتتّسم ببُعد كونيّ[40]. والفكرة الأساسية هنا هي أنّ القيمة الأخلاقية للأفعال والقرارات تستند إلى أساس الالتزامات المتبادلة واحترام حقوق الآخرين؛ انطلاقًا من مفهوم «الأمر المطلق» الذي تعدّدت صيَغُه في «ميتافيزيقا الأخلاق»[41]، والذي يمكّن الفرد من وضع نفسه مكان الآخرين؛ إذًا، يوجب

(37) يمكن تقديم المثال التالي: إذا اعتمدنا التصور الأخلاقي النفعي للمجتمع، فمن المنتظر من شاعر أو روائي مثلًا، أن يتخلّى عن كتابة الشعر أو الرواية، لفائدة مجتمعه، إذا كان هذا الأخير يرى هذا النوع من الفن لا يتماشى مع التوجه الأخلاقي العام، والذي تحدده الأكثرية كما رأينا.

(38) هناك عديد من الأمثلة، ونقتصر على المثال التاريخي الروماني. فقد كان الرومان يُلقون بالمسيحيين الأوائل إلى الأسود ويتفرجون عليهم وهم في سعادة جماعية قصوى، وهذا الفعل يبقى مقبولًا من الناحية الأخلاقية في التيار النفعي لأنّه يجلب سعادة الأكثرية الرومانية. وتجدر الإشارة إلى أننا نتفادى هنا الجدل حول صحة هذا الفعل من الناحية التاريخية، لأنّه لا يدخل في أهداف هذه الدراسة. ينظر في هذا الصدد كتابًا كانديدا موس:

Candida R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions* (New Heaven: Yale University Press, 2012); Candida R. Moss, *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom* (New York: HarperCollins, 2013).

وسواء أكان ذلك صحيحًا أم لا، فالفكرة من وراء المثال إماطة اللثام عن إمكانية قبول الفعل المحظور أخلاقيًا من طرف الأغلبية. كما أنّه يمكن، باعتبار مستوى التفكير النقدي، افتراض أغلبية تفضّل التخلص الجماعي من أقلية معينة (دينية أو عرقية أو جنسية ... إلخ)، وترى أنّ في ذلك سعادتها أو تقليلًا من معاناتها. فهذا الفعل سيعتبر في النفعية مبرّرًا من الناحية الأخلاقية، وعليه يتخذ قرار تنفيذ الإبادة.

(39) Immanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison* (Paris: Vrin, 1968), p. 23.

(40) Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Malden: Blackwell Publishing, 1993), p. 177.

(41) وهذه إحداها: «افعل الفعل بحيث يمكن لمسلمة إرادتك أن تصبح دائمًا وفي الوقت نفسه مبدأ تشريع عام».

Immanuel Kant, *Métaphasique des mœurs*, Tome 1 (Paris: Flammarion, 1994), p. 178.

ذلك الامتناعَ عن أيّ شيء قد يسبب لهم ضررًا، ماديًا كان أم معنويًا. ولكنه قبل هذا يعني أيضًا خروج الإنسان من حالة القصور[42]، أي إنه لا يهم إلا الإنسان الحر والعقلاني على وفق تعاليم فلسفة الأنوار.

يلاحظ هنا أنّ الصرامة الكانطية تُصعِّب الأمور، وخصوصًا في العديد من المعضلات الأخلاقية المطروحة، كواجب قول الحقيقة في أي ظرف من الظروف، وواجب منع الإجهاض في كلّ الظروف، لأنه قتلٌ للنفس (حتى في حالات الجنين المشوّه والحمل الناتج من اغتصاب، وغير ذلك)، كما أنها تساعد على الامتناع عن الفعل، خصوصًا إذا كان الاختيار بين واجبات سلبية كلّها، وهي (أي تلك الواجبات السلبية) في نظر كانط كاملة وصارمة ومطلقة في جميع الحالات، كعدم الكذب مطلقًا وعدم القتل مطلقًا، وبين واجبات إيجابية كلّها، وهي غير كاملة وموسعة، كواجب الرحمة والمساعدة والتعاطف. أمّا في حالة «التعارض» بين واجب سلبي وواجب إيجابي؛ فالتفضيل للأول لأنه مطلق[43].

ومن صعوبات الأخلاق الواجبة أيضًا، غياب المشاعر في المجال الأخلاقي. وهذا يتطلّب جهدًا جبّارًا من الفرد في حالة دفعه إلى اختيار في معضلة أخلاقية تهمّ أحد المقربين منه، مثلاً. وهناك العديد من الأمثلة في هذا المجال، حيث يبقى اختيار القرار – امتثالاً لأخلاق الواجب – صعبًا وربّما مستحيلاً في بعض الأحيان.

ورغم استحضار مبدأ «التأثير المزدوج» الذي أدخله القديس توما الأكويني Thomas Aquinas (1225–1274) في ميدان الحرب العادلة (أو التي يجب أن تكون عادلة، بحسب الأكويني)[44]، من طرف التيار الكانطي لحل المعضلة الأخلاقية، فإنه يُضعِف الأساس الكانطي من أصله، ويقرّبه أكثر من العواقبية، ما دام سينظُر هو أيضًا إلى عواقب الفعل، مركّزًا على تأثير هذا الأخير الإيجابي والسلبي، والإصرار على أن يكونا مقبولين أخلاقيًا. وهذا في حدّ ذاته نسْفٌ، أو على الأقل، خيانة لمبادئ كانط الصارمة. وهو ما نلاحظه في استخدام مبدأ التأثير المزدوج باختيار الإجراء الأقل ضررًا، في المعضلة التي تعود

(42) يرى كانط أن القصور هو حالة العجز عن استخدام العقل عند الإنسان، والرضوخ لتوجيه الآخرين. وهو يقول في نصه الشهير «ما الأنوار؟»: مريحٌ جدًا أن تكون قاصرًا! إذا كان لدي كتاب، يقوم منّي مقام العقل، ومرشد يقوم منّي مقام الضمير، وطبيب يقرر نظامي الغذائي... إلخ؛ فلست في حاجة إلى القيام بمجهود من تلقاء نفسي. لست مضطرًا إلى التفكير، ما دمت قادرًا على الدفع. سيتكفّل الآخرون بهذا العمل الممل عوضًا عنّي». ينظر:

Immanuel Kant, *Qu'est–ce que les lumières?* (Saint–Étienne: Publications de l'Université de Saint–Étienne, 1991), p. 73.

(43) Singer (ed.), *A Companion to Ethics*, p. 178.

(44) يحدد مبدأ التأثير المزدوج بعض الشروط الضرورية ليصبح فعل الحرب مبرّرًا أخلاقيًا، حتى إن كانت له آثار سلبية:

- يجب أن يكون الفعل جيّدًا، أو على الأقل محايدًا أخلاقيًا.
- يجب أن يكون التأثير المباشر للفعل مقبولاً أخلاقيًا.
- القصد من الفعل أن يكون حسنًا من الناحية الأخلاقية. والنتيجة السلبية متوقعة، وغير مرغوب فيها ولكن مقبولة. والتأثير السلبي للفعل ليس هدفًا ولا وسيلة مباشرة لتحقيق الغايات.
- يجب أن يكون التأثير الجيد أقوى من التأثير السيئ، أو على الأقل يجب أن يكونا متساويين (قاعدة التناسب).

للمزيد من التفاصيل، ينظر:

Michael Walter, *Guerres justes et injustes* (Paris: Belin, 1999), pp. 220–221.

أصولها إلى الفيلسوفة فيليبا فوت (1920–2010) في مقالها الشهير بعنوان «مشكلة الإجهاض ومبدأ التأثير المزدوج»[45]، الذي صدر في عام 1967، واشتهرت بعد ذلك بـ «معضلة العربة» Trolley Dilemma[46]، بفضل جوديث طومسن (1919–2020)، التي أضافت لها بعض البدائل لجعل حلّها أكثر صعوبة[47].

تتلخّص معضلة العربة، التي لها صياغات متعدّدة، في هذا المثال: هناك قاطرة، بلا كوابح، منطلقة على السكة الحديدية، وتقترب من مفترق السكة. وفي الطريق الرئيس، يوجد خمسة أشخاص يشتغلون، وغير قادرين على سماع اقتراب القاطرة المتجهة إليهم مباشرة. وبجوار رافعة تغيير مسار القطارات على المفترق، يقف شخص ما. إذا قام بسحب هذه الرافعة، فستتحول القاطرة إلى طريق ثانوي يوجد فيه شخص واحد فقط، هو أيضًا يشتغل وليس قادرًا على سماع اقتراب القاطرة إذا اتجهت نحوه. بناء على هذه الحالة؛ لدى الشخص بجوار الرافعة خياران؛ ألّا يفعل شيئًا ويترك القاطرة تقتل الأشخاص الخمسة على المسار الرئيس، أو أن يسحب الرافعة لتحويل مسار القاطرة إلى الطريق الجانبي حيث ستقتل شخصًا واحدًا فقط. فما الخيار الأكثر أخلاقية هنا؟ أو، بالتعبير الأخلاقي، ما الشيء الصحيح الذي ينبغي عمله؟

يقضي مبدأ التأثير المزدوج وفيليبا فوت أيضًا، بأنه ينبغي للشخص الواقف بجوار الرافعة أن يختار الطريق الجانبي؛ ففعله جيّد لأنه يريد إنقاذ عدد أكبر من الأشخاص. والتأثير المباشر لفعله مقبول أخلاقيًا لأنّه قد لا يؤدي إلى موت الشخص الوحيد. فالقصد من فعله هو الموت الممكن لشخص واحد، وهو قصدٌ غير مرغوب فيه، وليس هو هدفًا في حدّ ذاته، ولا وسيلة مباشرة (لأنّ تغيير مسار السكة الحديدية هو الوسيلة المباشرة). هنا جرى إعمال قاعدة «التناسب»، لأنّه سيتمّ إنقاذ خمسة أشخاص بدلاً من شخص واحد.

في المقابل، يطرح تطبيق «أخلاق الواجب الكانطية»، على معضلة العربة، بعض الصعوبات.

أولًا: إذا اعتبرنا أنّ الخيارين القائمين متعارضان كالتالي: قتل خمسة أشخاص مقابل قتل شخص واحد، فالخياران ينتميان إلى منظومة الواجبات السلبية المطلقة. ومن ثم يتساوى قتل شخص واحد مع قتل خمسة أشخاص. لكن اختيار قتل شخص واحد يبقى هو الأفضل، لأنه يتسبّب في ضرر أقل.

ثانيًا: وهنا يبرز الإشكال، إذا اعتبرنا استخدام الرافعة لتغيير مسار القاطرة، واجبًا إيجابيًا يدخل في نطاق المساعدة. ففي هذه الحالة، سيتعارض مع النتيجة وهي قتل الشخص على الطريق الثانوي. وهذا يدخل في منظومة الواجبات السلبية المطلقة. وبما أنّ هذه الأخيرة لها الأفضلية على منظومة الأخلاق الإيجابية، فإنّ الاختيار يكون لمصلحة هذه الأخيرة. وهكذا، فإن عدم استخدام الرافعة لتغيير

(45) Philippa Foot, *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 19–32.

(46) لمزيد من التفاصيل حول الإشكاليات التي تطرحها هذه المعضلة وبدائلها المتعدّدة، ينظر على سبيل المثال:
Sandel, pp. 21–24.

(47) Judith Jarvis Thomson, "The Trolley Problem," *Yale Law Journal*, vol. 94, no. 6 (1985), pp. 1395–1415.

مسار القاطرة يكون الاختيار الأفضل، وهذا غير مقبول أخلاقيًا عند كانط أيضًا. وهنا يكمن بعض الوهن في الصرح الفكري لأخلاق الواجب، ففلسفة كانط الأخلاقية تبقى غير قادرة على الإخبار بما يجب القيام به عندما تتعارض الواجبات، إذا كانت جميعها تنتمي إلى الفئة نفسها، أي إذا كانت كلها سلبية أو كلها إيجابية.

من جهة أخرى، وبين الكانطيين المعاصرين المنتقدين للتيار العواقبي؛ نجد رونالد دووركين Ronald Dworkin، وجون رولز John Rawls (1921–2002)[48]، يعيبان على العواقبية عدم اهتمامها بالتصورات الأخلاقية للأقلية في المجتمع.

في كتابه الأشهر **نظرية العدالة**، يبدأ رولز بما انتهى إليه ميل في كتابه **النفعية** حول العدالة. وإذا كان الفيلسوف الإنكليزي يؤسس العدالة على المنفعة، التي تتطلّب الزيادة في إشباع الرغبات، من دون تمييز بين الرغبات العادلة والرغبات غير العادلة، فمن الممكن أن تبرر النفعية مجتمعًا تكون فيه الأغلبية سعيدة بقمع الأقلية. وهذا غير مقبول لدى الفيلسوف الأميركي الذي يؤكد أنّه: «في مجتمع عادل، تعتبر المساواة في الحقوق المدنية والحريات للجميع نهائية، والحقوق التي تضمنها العدالة لا تخضع لا للمساومة السياسية ولا لحسابات المصالح الاجتماعية»[49]. بهذا الطرح، يمكن اعتبار رولز كانطيًا بامتياز، من حيث إنه يضع الحقوق والحريات المكفولة في إطار المجتمع العادل، خارج الحسابات والمصالح. كما يضيف في معرض نقده لعواقبية ميل: «مبادئ الفعل العادل، وفي الحصيلة العدالة؛ تُعيِّن الحدود التي تكون فيها للرغبات قيمة، والحدود التي تكون فيها مفاهيم الخير الشخصي معقولة»[50].

للوصول إلى تخليص الحقوق والحريات من عواقبية ميل وضمان النزاهة والعدالة الحقيقية، ابتكر رولز مفهوم «الوضعية الأصلية» Original position كعقد افتراضي، لا يَعرف فيها المتعاقدون أي شيء عن أنفسهم وعن الآخرين[51] (أي يغطيهم حجابُ الجهل Veil of ignorance). لكنهم سيتحاورون للوصول إلى العيش في مجتمع عادل. يؤكد رولز أنّ مبدأين فقط للعدالة هما اللذان سيقوم عليهما الاتفاق المبدئي.

الأول هو مبدأ الحرية، حيث «يجب أن يكون لكلّ شخص حقّ معادل للنظام الأكثر امتدادًا للحرّيات الأساسية التي يتساوى فيها الجميع، ويكون متوافقًا مع النظام نفسه بالنسبة إلى الآخرين».

---

(48) هناك من لا يعتبر رولز ضمن هذا التيار. لكن ما دام صاحب نظرية العدالة ينطلق هو أيضًا من فكرة مفادها أنّ الالتزامات الأخلاقية تنشأ من اتفاق مبدئي، وهو الذي حدّده في الوضعية الأولى وحجاب الجهل. وهذا العقد المبدئي بين الأفراد هو الذي ينظم علاقاتهم، فهناك تيار آخر يعتبره قريبًا من أخلاق الواجب. لمزيد من التفاصيل، ينظر: **الحرية في الفكر العربي المعاصر**، مراد دياني (محرر) (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 309–318.

(49) John Rawls, *Théorie de la Justice* (Paris: Points, 2009), p. 30.

(50) Ibid., p. 57.

(51) الشيء الوحيد الذي يعلمونه هو قائمة الخيرات الأولية، التي يقسمها رولز إلى خمسة تصنيفات: الحريات الأولية، وحرية الحركة وحرية اختيار النشاط، وسلطات وصلاحيات وظائف ومناصب المسؤولية، والدخل والثروة، والأسس الاجتماعية لاحترام الذات. ينظر:

John Rawls, *Justice et Démocratie* (Paris: Seuil, 1993), p. 175.

والثاني هو مبدأ الاختلاف، الذي ينص على أن «أشكال التفاوت الاجتماعي والاقتصادي يجب أن تكون منظّمة تنظيمًا يكون في آن واحدٍ لمصلحة كلّ فرد، ومرتبطًا بمواقع ووظائف مفتوحة للجميع»[52].

وهكذا يؤسس رولز لنظرية عقد اجتماعي، تكون فيها الحريات الأساسية منافع اجتماعية يحفظها الدستور، لا تسقط بالتقادم، وتسمو على المعايير القانونية والتقاليد والأعراف الاجتماعية التي تمّ تجاهلها عند صياغة العقد في الوضعية الأولية. كما أنه يجب صيانتها حتى لو تطلّب ذلك التضحية بالمزايا الاقتصادية والاجتماعية[53]. بهذا المعنى يقول رولز إن الفعل مبرّرٌ أخلاقيًا، إذا، وفقط إذا، تمّ اعتماد مبدأي العدالة، وكل العواقب الناتجة منهما.

رابعًا: أخلاق الفضيلة أو تحمّل الفرد مسؤولية خياراته الأخلاقية

التيار الأخير هو تيار «أخلاق الفضيلة» Virtue Ethics، كما نجدها عند أرسطو. فقد اعتبر فلاسفة اليونان أنّ الإنسان جزء من الطبيعة. والفضيلة في معناها العام[54] تكمن في العيش المنسجم مع الطبيعة المعرَّفة بأنها «الكوزموس» Cosmos؛ ذلك الكل المنظّم حيث لكلّ فرد مكانه، ويجب عليه أن يجده[55]. في هذا الإطار، يتصور أرسطو أن الطبيعة، من حيث المقصد والغاية، لا تفعل شيئًا عبثًا[56].

(52) Rawls, *Théorie de la Justice*, p. 91.

وتجدر الإشارة إلى أنّ صيغة هذين المبدأين جرى تنقيحها من طرف رولز خلال ثلاثة عقود بعد صدور الكتاب في طبعته الأولى سنة 1971. لتفاصيل أكثر حول تنقيح صيغة المبدأين، ينظر: محمد أوريا، «الحرية في الفكر والممارسة العربيين من المنظور الرولزي للعدالة الاجتماعية كإنصاف»، في: **الحرية في الفكر العربي المعاصر**، ص 316–318.

(53) في كتاب آخر بعنوان **العدالة كإنصاف** يكرس رولز الفقرة 32 لإعادة تفسير أولوية مبدأ الحرية، التي لا يمكن التضحية بها لصالح الرفاهية، ولا يمكن أن تخضع لحساب الربح والخسارة. لمزيد من التفاصيل، ينظر:

John Rawls, *La justice comme équité: Une reformulation de théorie de la justice* (Paris: La Decouverte, 2003), pp. 156–161.

(54) يعتمد أرسطو أحد الفروق في شرحه المطوّل حول الفضيلة في كتابيه **الأخلاق الأوديمية** و**الأخلاق النيقوماخية**، ويعتبر: الفضيلة في معناها العام kalos–kai–agathos التي تشمل معاني الصلاح والجمال. ينظر:

Aristote, "Éthique à Eudème," in: Aristote, *Œuvres complètes*, tome VIII (Paris: Flammarion, 2014), pp. 2317–2319 (1248b–1249b).

والفضيلة في معناها الخاص وتشمل الشجاعة، والاعتدال، والكرم، وعظمة الروح، والوداعة، والصدق، واللطف، وضبط النفس، والسخط المشروع … إلخ. ينظر في هذا الصّدد:

"Éthique à Nicomaque," in: Aristote, *Œuvres complètes*, tome II, pp. 2011–2015 (1107a–1108b).

كما تجدر الإشارة إلى أنّ مؤرخ الفلسفة الإيطالي والمتخصص في الفلسفة الأرسطية كارلو ناتالي Carlo Natali، يذهب إلى أنّ المعلّم الأول اعتمد في تصنيفه الفضائلَ الخاصة على الآراء الشعبية في عصره والتجربة المشتركة، ولم يعتمد التمييز الأفلاطوني للفضائل الأربع، أي الحكمة والشجاعة والاعتدال والعدالة. ينظر مقاله في:

Enrico Berti & Michel Crubellier, *Lire Aristote* (Paris: PUF, 2016), pp. 161–176.

(55) حول مفهوم الطبيعة وعلاقتها بالأخلاق عند أرسطو، ينظر:

Pascal Mueller–Jourdan, "La nature: Un nom aux acceptions multiples: Physique et éthique dans la pensée d'Aristote," *Revue d'éthique et de théologie morale*, no. 261 (2010), pp. 71–98.

(56) Aristote, "de l'âme," in: Aristote, *Œuvres complètes*, tome III, p. 1038 (434a); Aristote, "La génération des animaux," in: *Œuvres complètes*, tome II, p. 1633 (741b).

بمعنى آخر، إن الطبيعة تعمل دائمًا بذكاء في السعي وراء الغايات، ويبقى الخير هدفًا نهائيًا للطبيعة. بهذا المعنى، وفي الحياة العملية (أي مجال الأخلاق بامتياز)، يتعلّق الأمر بمعرفة كيفية التصرف بأفضل صورة ممكنة أمام الوضع الذي نواجهه. هنا يكون التصرف الأخلاقي هو التصرف المنسجم مع الغايات التي تحددها الطبيعة. فمثلاً، في حالة القتل الرحيم السلبي، سيكون الفعل أخلاقيًا من منظور أخلاق الفضيلة الأرسطية، وليس أخلاقيًا في حالة القتل الرحيم الإيجابي، لأنّه يحصل تدخّل يُربِك سير الطبيعة المتناغم، بحسب الطرح الأرسطي.

من جهة أخرى، تتمثل الصعوبة في تكييف هذا المبدأ مع خصوصية الموقف المطروح، انطلاقًا من مبدأ «المتوسط الذهبي» والتفكير الصائب، كما ورد في **الأخلاق النيقوماخية**[57]. إضافة إلى هذه الصعوبة التقنية التي تواجه تطبيق أخلاق الفضيلة في الحياة المعاصرة، لتشعّب المعضلات الأخلاقية؛ هناك أيضًا إنكار التعدد الأخلاقي الذي يميّز المجتمعات المعاصرة[58]. إذًا، الفضائل عند مجموعة بشرية قد تختلف عن، إن لم تكن تتناقض مع، مجموعةٍ أخرى. كما أنّ الأخلاق الأرسطية لا تعتبر الفرد في مجاله الحيوي، بل تريده مواطنًا متساميًا. لهذا سيحاول ألسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre التأكيد أنّ الالتزامات الأخلاقية لا يمكن إلّا أن تأتي من الممارسات الاجتماعية (أي من مجتمع الإنشاء)[59]. ويعني بها الأشكال المنظَّمة للتعاون الاجتماعي مثل الرياضة والترفيه والعلوم والفنون والحياة الأسرية[60]. بمعنى آخر، إنّ الدور الذي تؤديه الطبيعة في الفلسفة الأخلاقية الأرسطية، هو نفسه الدور الذي يؤديه المجتمع، أو جماعة الانتماء، عند ماكنتاير. وهنا يظهر بوضوح التقارب مع (أو الانتماء إلى) الميول الأخلاقية للجماعتية Communitarianism[61]؛ الشيء الذي يفتح المجال على تشرذم المرجعية الأخلاقية، خصوصًا في المجتمعات الغربية الحديثة التي تخوض منذ عقود طويلة تجربة التعددية الثقافية. فتصبح المعضلة الأخلاقية في الاختيار

(57) المتوسط الذهبي بحسب أرسطو هو التوازن بين نقيضين، وهو الوضع الوسيط الأمثل الذي يتجنب كُلًّا من الزيادة والتقصير. وهو لا يحتلّ المكان الوسط، بل الموقع الأفضل والمثالي. فالحكمة، مثلاً، هي فضيلة وسط بين السفه والبلَه، والشجاعة فضيلة وسط بين التهور والجبن. ينظر في هذا الصّدد على سبيل المثال:

Aristote, "Éthique à Nicomaque," p. 2065 (1126a–1126b).

(58) فمثلاً، الفضائل الخاصة التي عدّدها أرسطو هي فضائل تخصّ المواطن الأثيني. في حين أنّ الفضائل في العصور الوسطى، على سبيل المثال، كان على رأسها الإيمان. وفي مجتمعات أخرى قديمة أو معاصرة، تتغير الفضائل أيضًا ولا تحمل بالضرورة المعاني نفسها.

(59) Christophe Rouard, *La vérité chez Alasdair MacIntyre* (Paris: L'Harmattan, 2011), p. 74.

(60) Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), pp. 187–188.

(61) الجماعتية فلسفة اجتماعية وسياسية تؤكد على أهمية المجتمع في الحياة السياسية، وفي تحليل وتقييم المؤسسات السياسية، وفي فهم هوية الإنسان وقيمه الأخلاقية. يحسب العديد من الفلاسفة المعاصرين على هذا التيار، رغم اختلاف توجهاتهم الفكرية، أمثال: تشارلز تايلور، ومايكل ساندل، وشلومو أفينيري Shlomo Avineri، وسيلا بن حبيب Seyla Benhabib، وألسدير ماكنتاير، وفيليب سيلزنيك Philip Selznick، ومايكل والتزر Michael Walzer. للمزيد من التفاصيل حول علاقة هؤلاء الفلاسفة، وآخرين أيضًا، بتيار الجماعتية، ينظر:

Amitai Etzioni, "Communitarianism. Political and social philosophy," *Encyclopædia Britannica*, 25/9/2013, accessed on 30/11/2020, at: https://bit.ly/3b2V21R

بين استقرار سياسي واجتماعي مؤسس على التقارب الأخلاقي وتوحيد النظرة المجتمعية لمفهوم العدالة، واستقرار سياسي واجتماعي مؤسس على التنوع، ويعترف ببقاء هوية الآخر المختلف أخلاقيًا Moral Stranger[62]، في إطار جماعته (عرقية أو دينية أو لغوية)؛ من أجل بناء مجتمع ليبرالي، ما دام للحقوق الفردية أسبقيةٌ على حقوق الأقليات القومية (بوصفها جماعات)، وهذا من أهم مبادئ المجتمع الليبرالي، كما هو معلوم.

من جهة أخرى، فإنّ هذه الممارسات الاجتماعية هي التي تَنقُل ما يسميه ماكنتاير «الخيرات الداخلية» Internal Goods. وهي الخير الخاص الذي يجنيه الفرد المزاوِل لفعل معيّن، بغض النظر عن أي استفادة خارجية كمال أو شهرة أو غيرهما. ولن تتحقق هذه الخيرات الداخلية، بحسب ماكنتاير، إلا إذا قَبِل الفرد بسلطة المعايير في المجتمع الذي يعيش فيه[63]. أمّا الفضيلة التي من المفترض فيها توجيه القرار الأخلاقي للفرد، فإنها مرتبطة ارتباطًا قويًّا بهذا النوع من الخيرات. بهذا الصدد يقول ماكنتاير: «الفضيلة صفة إنسانية مكتسبة، يميل امتلاكها ومزاولتها إلى تمكيننا من تحقيق تلك الخيرات الداخلية للمزاولات، ويمنعنا عدم وجودها من تحقيق أيٍّ من هذه الخيرات على نحو فعّال»[64].

وإضافة إلى هذه التّعديلات، هناك إضافات أخرى قام بها تشارلز تايلور، في ما يخص عدم قدرتنا على فصل مجال الأخلاق عن مجالات الحياة الأخرى؛ ما دفع به إلى تبنّي فكرة «خيرات الحياة» Life Goods وتنوعها، ومطالبة الفرد بتبرير اختياراته ذات الأولوية إزاء خيرات الحياة، ثمّ دمج هذه الخيارات في حياته الخاصة. وفي إثرها، يقوم بما يراه أخلاقيًا، ويطرح جانبًا ما هو عكس ذلك. ويعني تايلور بـ«خيرات الحياة»: الأفعال، وطرق الوجود، والفضائل التي تُحدِّد ما الحياة الجيدة حقًّا؛ أهو الإخلاص لله، أم الشجاعة التي لا تتزعزع في مواجهة الشدائد، أم الاهتمام والعطف تجاه إخواننا من بني البشر، أم هي مزيج مما سبق من الصفات وأخرى أيضًا؟[65]

وهذه الخيرات التي تُكوِّن ردود الأفعال الأخلاقية أمام الأشياء والوقائع، تحتلّ المستوى الأول من التفكير الأخلاقي، ويجري التعبير عنها بمستوى ثان، تشغله ما يسميه تايلور «الخيرات التأسيسية» Constitutive Goods، التي يكمن دورها في إعطاءِ معنى للحياة الخَيِّرة[66]. وهي بمنزلة المصادر

(62) نقتبس فكرة Moral Strangers من الفيلسوف والطبيب الأميركي تريستام إنغلهارت Tristram Engelhardt (1941–2018) الذي يدافع في كتابه **أخلاقيات البيولوجيا والإنسية العلمانية** عن «النزعة الإنسية العلمانية» كمفهوم يتجاوز كل الأخلاق الدينية والعقلانية؛ الشيء الذي يوجب البحث عمّا هو مُشترَك بين البشر كبشر، بغض النظر عن المعتقدات الدينية أو الميتافيزيقية. ينظر:

H. Tristram Engelhardt, *Bioethics and Secular Humanism: The Search for a Common Morality* (London: SCM Press, 1991), p. 119.

(63) MacIntyre, p. 190.

(64) Ibid., p. 191.

(65) Charles Taylor, "La conduite d'une vie et le moment du bien," *Esprit*, vol. 3–4, no. 230–231 (Mars–Avril 1997), p. 159.

(66) Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 92–97.

الأخلاقية العليا التي تجبرنا على اتخاذ قرار في المسائل التي لها علاقة بالأخلاق، فتحدّد لنا «خيرات الحياة» وكذلك سلّم الأولويات عند تعارض القيم في معضلة أخلاقية معيّنة. وهذا ما يعطي مفهوم الخير في فلسفة تايلور أسبقية على العدالة. وهنا أيضًا يكمن اختلافه الجذري مع تصور رولز للعدالة وأسبقيتها على الخير كما رأينا.

بهذا التصور، تصبح النظرة الأخلاقية مسألة ذاتية، يُخرجها تايلور من دائرة الموضوعية التي حصرتها فيها العواقبية وأخلاق الواجب. وينحت تايلور من أجل ذلك مبدأ «أفضل تفسير» Best Account[67] Principle الذي يدمج الذاتي في علاقة الفرد بالخير. وعليه يُبنى رفض فكرة البرهان العقلاني على وجود الخير، لتصبح التجربة الحدْسية هي الأهم في هذه العلاقة. وهذا النوع من التجربة لا يمكن تبريره منطقيًا، بل تكمن قوته في الشعور المباشر بالخير إيمانًا وقناعةً، يؤدّي إلى الحرص على الالتزام بممارسته.

في ختام هذا المحور، تجدر الإشارة إلى أنّ أخلاق الفضيلة منذ أرسطو إلى تايلور، مرورًا بإليزابيث أنسكوم Elizabeth Anscombe (1919–2001) وآخرين، تبقى هي الأكثر انفتاحًا على حل المعضلة الأخلاقية وأكثر قبولاً لها. فهي تعير الاهتمام للفرد في تحمّل مسؤولية خياراته الأخلاقية، ولا تملي عليه شيئًا من خارجه كسعادة أكبر عدد أو العدل، كما هو الأمر في العواقبية وأخلاق الواجب. وإضافة إلى ذلك، هناك اعتراف بمصادر مختلفة للأخلاق، كما رأينا في أطروحة تايلور، إذ يتم وضع الفرد في مركز التقييم الأخلاقي، لأن المتطلبات الأخلاقية ليست كلها مقنّنة. ومن ثم، فإنّ أخلاق الفضيلة تجعل التفكير الأخلاقي مقبولاً أكثر في الحياة العامة.

خامسًا: الكذب السياسي بحسب النظريات الأخلاقية المعيارية: مثال تطبيقي

هذه التيارات الأخلاقية وعدد آخر تفرّع عنها أو جاء مكمّلاً لها، تسهم في إيجاد حلول للمعضلة الأخلاقية، ونجد تطبيقاتها في مجالات متعدّدة وحيوية. وفي هذا الإطار تقدم الفيلسوفة البريطانية من أصل نيوزيلندي روزالين هيرستهاوس الفرق بين أخلاق الفضيلة وأخلاق الواجب والنفعية، على النحو التالي: «لنتخيل أنه ينبغي مساعدة شخص يحتاج فعلاً إلى المساعدة. سيؤكد النفعي أن عواقب مثل هذا العمل من شأنها أن تزيد من الرفاهية؛ وسيؤكد المتبني لأخلاق الواجب أنه عند القيام بذلك (أي مساعدة الشخص) سيتصرف الفاعل (أي الذي قام بتقديم المساعدة) وفقًا لقاعدة أخلاقية مثل 'افعل للآخرين ما تريد أن يفعله الآخرون لك'؛ ومن يتحلى بأخلاق الفضيلة سيقول: إن مساعدة ذلك الشخص ستكون خيرية أو حميدة»[68].

(67) Ibid., pp. 58–59.

(68) Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 1.

لنحاول، إذًا، تطبيق هذه النظريات الأخلاقية على مثال معضلة الكذب[69] السياسي. وذلك للإجابة عن السؤال التالي: هل في الإمكان إضفاء الشرعية على استخدام الكذب عند ممارسة مهنة السياسي وفقًا للنظريات الأخلاقية المعيارية الرئيسة؟ يبقى السؤال مشروعًا، لأنّه في ميدان السياسة، بحسب فكرة منسوبة إلى جوناثان سويفت (1667–1745)، يتطلّب الأمر «فنًّا لإقناع الناس بحقيقة مفيدة أكثر من جعلهم يؤمنون ويتلقون كذبًا مُخلِّصًا»[70]. أمّا مكيافيلي Machiavelli (1469–1527) الذي اشتهر طرحه بشرعنة الخداع والكذب في الميدان السياسي، فيقول: «نرى من التجربة أن الأمراء الذين قاموا بأشياء عظيمة في عصرنا، لم يعطوا لكلمتهم أدنى اعتبار، وأنهم تمكنوا من التحايل على عقول الناس بالمكر، وفي النهاية فاقوا أولئك الذين اعتمدوا على الوفاء»[71]. وعندئذ تُطرَح الإشكالية بسبب مبدأين متناقضين؛ أحدهما سياسي والآخر أخلاقي: الأول يفضي إلى اعتقاد استحالة حكم الناس وإدارة شؤونهم من دون خداعهم. أمّا الثاني فيعتبر الكذب خطأً جسيمًا يجب حظره. فكيف، إذًا، تقيِّم النظريات الأخلاقية الثلاث الكذبَ السياسي؟

ما يتعلق بأتباع النفعية، كما رأينا، يبقى الخيار الصحيح في أي قرار؛ هو الخيار الذي ينتج منه أفضل النتائج للأغلبية. ورغم أن هناك افتراضًا أخلاقيًا بعدم الكذب عمومًا (لأنه قد يؤدي إلى عواقب وخيمة في المجتمع أو لأغلبية الناس)، فإنه عندما تفوق آثارُه الإيجابية آثارَه السلبية، يُصبح محمودًا، بل مطلوبًا. فما على المعني بالكذب السياسي إلا أن يحسب الفائدة الإجمالية للكذب: هل سيحقق الكذب أكبر قدر من الرفاهية لأكبر عدد من المعنيين بالقرار؟ يتعلق الأمر بتقييم موضوعي للعمل الذي ينتج منه أكبر قدر من السعادة، مع الأخذ في الاعتبار أيضًا، مَن سيتأثرون سلبيًا بقرار يستند إلى الكذب.

أما في أخلاق الواجب، كما رأينا، فإنّ عدم الكذب واجب سلبي، كامل ومطلق. وهذا يجعل قول الحقيقة ضروريًا في أي ظرف، وفي أي ميدان، بما فيها السياسة. في الواقع، فاقت صرامة كانط، اعتمادًا على المبادئ الكونية في عدم قبوله أي نوع من الكذب، حتى تصورات رجل دين مثل القديس أوغسطين Augustine of Hippo (354–430م.)؛ إذ يُفرِّق أوغسطين بين أنواع مقبولة من الكذب وأخرى غير مقبولة

(69) ليس من مهمّة تطبيق هذه النظريات الأخلاقية على مجال الكذب السياسي، الخوض في الوضع الأنطولوجي للكذب، لكن للمزيد من التفاصيل، نحيل القارئ على المراجع التالية على سبيل المثال لا الحصر:

Pierre Sarr, "Discours sur le mensonge de Platon à Saint Augustin: continuité ou rupture," *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 36, no. 2 (2010), pp. 9–29; Arendt, Hannah, *La crise de la culture* (Paris: Gallimard, 1972), pp. 289–336.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الصفحات تشير إلى الترجمة الفرنسية لمقال حنة أرندت بعنوان «Truth and Politics» نشر في مجلة *The New Yorker*، وغير موجود في النسخة الأصلية الإنكليزية للكتاب *Between Past And Future* الذي اعتُمِد مرجعًا سابقًا في هذه الدراسة. لكنه أضيف مع مقال آخر، إلى النسخة الفرنسية.

(70) Jonathan Swift, *L'art du mensonge politique: Précédé de Le Mentir vrai de Jean–Jacques Courtine* (Grenoble: Jérôme Million, 1993), p. 34.

(71) Nicolas Machiavel, *Le prince et autres textes* (Paris: Gallimard, 1980), p. 107.

أو محرّمة[72]. تجدر الإشارة إلى أنّ الفيلسوف الفرنسي بنجمان كونستان (1767–1830) حاول في كتابه **في ردود الفعل السياسية** الصادر في عام 1796، الرد على طرح كانط الذي أورده في كتابه **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** الصادر في عام 1785، حول عدم قبول الكذب لأنه لا يمكن أن يكون مبدأ كونيًا. أمّا جواب كونستان فينطلق من أنّ عدم وجود الكذب في المجتمع يجعل هذا المجتمع مستحيلاً[73].

لكن لعلّ ما يفتح الباب لإمكانية قبول الكذب في تيار الأخلاق الواجبة هو، كما رأينا، مبدأ التأثير المزدوج الذي بموجبه، يصبح الكذب اختيارًا مفروضًا، ولو على مضض، في حالة تعارض منعه مع واجب سلبي آخر، كمنع القتل مثلاً.

وأخيرًا، في ما يخص أخلاق الفضيلة، نجد عند أرسطو، أنّ استخدام الكذب يرتبط بالسعادة والفضيلة. فالسعادة خير مطلق. وهذا يعني أن مقصد الفعل هو السعادة لذاتها فقط. من جهة أخرى ترتبط السعادة بالفضيلة، لأنه من خلال هذه الفضيلة يستطيع الإنسان تحقيق تلك السعادة. وعبر التوسط الذهبي، يتجنب الشخص الفاضل النقائض، كما رأينا، وتكون فضيلة الحقيقة هي الصراحة أو الوضوح، وهي متوسط ذهبي بين التبجح (أو الغرور وهو كذب) والتبخيس (أو تقليل الإنسان من قيمة نفسه وهو نوع من تشويه الحقيقة). «الكذب في حد ذاته قبيح ومُلامٌ عليه، بينما الحقيقة شيء جميل وجدير بالثناء»[74]. بهذا المعنى، ليست الحقيقة فضيلة ضد الكذب، كما هي عند الفلسفات الأخلاقية الموجهة نحو فكرة العدالة، بل هي توسط بين التبجح والتبخيس. من جهة أخرى، ما ينطبق على الإنسان عمومًا، لا ينطبق بالضرورة على أفعال من يزاول العدل (بمعنى صانع القرار أو رجل السياسة)، فـ «قد يكون لأفعال من هذا النوع فضيلة أخرى»[75]. فمثلاً، عندما يستخدم رجل السياسة البلاغة Rethoric لتشجيع العمل الصالح، فإن الغاية المنشودة هي المهمة، وليست الوسائل التداولية لتحقيقها. ولأنّ العدالة فوق كل شيء، فإن استخدام البلاغة مقبول من الناحية الأخلاقية عند أرسطو، على الرغم من أن أسلوبها قد يؤدي إلى بعض الكذب.

أمّا عند ماكنتاير وتايلور، فقد رأينا أنّ هناك تأكيدًا لأهمية السياق والتقاليد الاجتماعية لتبرير العمل الأخلاقي. وإذًا، فإن استدلال المقبل على اتخاذ القرار يقوم على انتمائه إلى مجتمع معين، وعلى المزاولات الاجتماعية التي فرضتْها مؤسسات، وكذلك على الأعراف المجتمعية في وقت معيّن من تاريخ هذا المجتمع. لذلك يبقى استخدام الكذب غير مقبول عمومًا، لأنه لا يُعترف به فضيلةً في المجتمع وإن تفشّى.

---

(72) ينظر في هذا الصدد:

Saint Augustin, *Sur le mensonge: Le menteur aime à mentir et goûte le plaisir de le faire: Suivi de Du maître* (Paris: J'ai lu, 2014).

(73) ينظر نصّ هذه المناظرة في:

Benjamin Constant & Immanuel Kant, *Le droit de mentir* (Paris: Mille et une nuits, 2003).

(74) Aristote, "Éthique à Nicomaque," p. 2068 (1127a).

(75) Ibid.

خاتمة

كان موضوعُ هذه الدراسة تحليلَ نظم القيم التي تسدّد عمل الفاعلين السياسيين والاجتماعيين والقانونيين في تطوير القدرة على صنع القرار، من خلال مراعاة الضوابط الأخلاقية، وفهم أدوات الحكم على السلوك الأخلاقي لدى صناع القرار، خاصةً في سياق اتخاذ القرارات في حالات تشكِّل في أغلب الأحيان معضلات أخلاقية؛ ما يقربنا من فهم سلوك المواطنين في مجتمع ديمقراطي في ما يتعلق بخيارات واعية وأخلاقية مسؤولة، من خلال فهم النماذج النظرية التي عرضناها في مجال الأخلاق، وأيضًا في حدودها. وفي الختام، نعرض بإيجاز أهم استنتاجات هذه الدراسة.

• أولًا: قدّمت الدراسة لدور الفيلسوف في ميدان الأخلاق، الذي ينحصر، كما رأينا، في تحديد المبادئ التي تحكم العيش معًا، أي في المشاركة في المعرفة الأخلاقية، مع التأكيد أنّ هذا الفيلسوف ليس له أن يلبس ثوب دور القائد الأخلاقي؛ فسلطته المعرفية تبقى محدودة في مجال الأخلاق.

• ثانيًا: كان علينا تحديد المعضلة الأخلاقية، لأن وضعها يطرح إشكالية أنطولوجية، فعرضنا من خلال النقاش إمكانية وجود المعضلة الأخلاقية. وقد ساعدنا هذا على طرح مناقشة المعضلة في إطار التيارات الأخلاقية الثلاثة: العواقبية، وأخلاق الواجب، وأخلاق الفضيلة.

• ثالثًا: رأينا كيف أن النفعية عند كلّ مفكري هذا التيار محايدة وكونية، وهدفها الزيادة في سعادة الكثيرين من دون تمييز. وبذلك فهي غير بديهية، وتتيح أيضًا حلَّ المعضلات الأخلاقية باعتمادها على قاعدة البحث عن سعادة الأغلبية؛ انطلاقًا من عواقب الفعل فقط. لذلك يبقى مجال التطبيق هو السياسات العامة وكل ما يتعلّق بالصالح العام.

• رابعًا: أمّا أخلاق الواجب التي انطلقت فكرًا أخلاقيًا مع كانط – رغم أنّنا نجد لها سوابق في ديانات التوحيد (كالوصايا العشر في «العهد القديم») –، فهي تنطلق من معيار أخلاقي محدّد، وتتّبع قواعد لا تحيد عنها. لكن هذه الصرامة الأخلاقية جرى تخفيف حدّتها باستعمال مبدأ التأثير المزدوج باختيار الإجراء الأقل ضررًا، ما جعلها تقترب من المبدأ الأصلي للعواقبية. من جهة أخرى، تبقى أخلاق الواجب أخلاقًا كونية ومحايدة موجهة ونحو فكرة العدالة أيضًا. لكن يبقى من الصعب حلُّ المعضلات الأخلاقية، إذا اعتمدنا على المبادئ البديهية، في حالة تضارب هذه الأخيرة. ثم إن هذه المبادئ عامة جدًا، ولذا؛ فهي غير ملائمة لمعضلات أخلاقية تظهر في مجالات معينة، خصوصًا في السياسة والعلاقات الاجتماعية المتشعبة التي تتطلّب مرونة وتجاوزًا عن الهفوات والأخطاء. لكن يبقى مجال تطبيق هذا النوع من الأخلاق هو احترام الغير ووضع حدود للعلاقة معه.

• خامسًا: أمّا أخلاق الفضيلة التي تعتمد على حكمة أرسطو وعلى الفضائل الأساسية Cardinal Virtues في الدين المسيحي، فهي تتوجّه أساسًا نحو الفضيلة بحثًا عن الخير. ويتصف هذا النوع من الأخلاق بالمرونة والتكيف مع المواقف، ويأخذ في الاعتبار العلاقات والمشاعر الإنسانية.

ويدخل في حساباته العلاقة بالماورائي، التي سقطت من حسابات فلسفات أخلاق العدالة (العواقبية وأخلاق الواجب)، مثلما نجد عند تايلور مثلًا. كما أنها لا تتطلّع إلى الكونية والحياد، بل تُقِرُّ بنسبيتها وتحيزها، خصوصًا باعتمادها على أخلاق ثقافة معيّنة، وهي بالضرورة الثقافة الغربية بجذورها المسيحية. وتبقى أخلاق الفضيلة من دون معايير واضحة، ولا وصفَة عامة للأخلاق، لكنها رغم ذلك تبقى جدّ مفيدة في العلاقات المجتمعية وفي التربية الأخلاقية داخل الأسرة.

• سادسًا: في الفقرة الأخيرة، كان الهدف تقييم الكذب في ميدان السياسة بحسب النظريات الأخلاقية المعيارية، وهو مثال تطبيقي للوقوف على قدرة هذه التيارات الأخلاقية على إيجاد حلول للمعضلة الأخلاقية في مجالات متعدّدة وحيوية. ففي ما يتعلق بالنفعية، رأينا أنّها لا تأخذ موقفًا معاديًا أو مساندًا للكذب السياسي. فإذا حقّق هذا النوع من الكذب سعادة الأكثرية، أو قلل من معاناتها، فهو مرغوب فيه. أما في أخلاق الواجب، فعدم الكذب واجب سلبي، بمعنى كامل ومطلق. وهو، إذًا، غير مقبول في السياسة وفي كل ميدان. ورغم هذه الصرامة، في إمكاننا استنتاج قبول الكذب في أخلاق الواجب إذا كان هناك تعارض بين الواجبات السلبية، وتم اللجوء إلى مبدأ التأثير المزدوج لارتكاب أقل ضرر. وأخيرًا، في ما يخص أخلاق الفضيلة، يرتبط فيها الكذب بالسعادة والفضيلة، ولذا، هو مذموم لذاته. لكنّ هذه الفلسفة تفتح باب الكذب لرجل السياسة من خلال البلاغة، رغم ما قد تحمل من خداع، وذلك لتشجيع العمل الصالح بحثًا عن العدالة. أمّا عند فلاسفة الفضيلة المعاصرين، الذين يؤكدون على أهمية السياق والأعراف المجتمعية لتبرير العمل الأخلاقي، فإنّ الكذب غير مقبول في السياسة ما دام يهدّد العيش المشترك والأعراف الديمقراطية.

في الختام، تجدر الإشارة إلى أنّ هذه النظريات الأخلاقية، كانت وما زالت منبعًا لحلّ الإشكالات التي تطرحها السياسة والعلاقات المجتمعية المتشعبة في الحياة المعاصرة. وعلى سبيل المثال، في الأزمة التي تسبب فيها فيروس «كوفيد-19» خلال سنة 2020، ظهر على الأقل نوعان من المعضلة الأخلاقية:

• أولًا، على المستوى السياسي هناك الاختيار الصعب، الذي كان على دول العالم البتُّ فيه، بين صحّة الأفراد على المستوى الوطني، وصحة الاقتصاد، ووجدنا من يعلن اختيار هذه الأخيرة لأنها هي أيضًا ضرورية للمجتمع، ومن يفضّل تعطيل الاقتصاد خوفًا على صحّة المواطنين.

• ثانيًا، على مستوى مجال الصحة، طُرِحت معضلة أخلاقية في الاختيار بين من في إمكانه ولوج المستشفى في ظل أزمة الأسرّة وغرف الإنعاش، خصوصًا في الشهور الأولى من الأزمة. وهنا أصبح الاختيار صعبًا، وربما شبه مستحيل بالنسبة إلى العاملين في قطاع الصحة مباشرة.

المراجع References

العربية

الحرية في الفكر العربي المعاصر. مراد دياني (محرر). الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

الأجنبية

Ahlstrom–Vij, Kristoffer & Jeffrey Dunn (eds.). *Epistemic Consequentialism*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

Arendt, Hannah. *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*. New York: The Viking Press, 1961.

_____. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1972.

Aristote. *Œuvres complètes*. Paris: Flammarion, 2014.

Bentham, Jeremy. *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Berti, Enrico & Michel Crubellier. *Lire Aristote*. Paris: PUF, 2016.

Canto–Sperber, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 1996.

Constant, Benjamin & Immanuel Kant. *Le droit de mentir*. Paris: Mille et une nuits, 2003.

Engelhardt, H. Tristram. *Bioethics and Secular Humanism: The Search for a Common Morality*. London: SCM Press, 1991.

Foot, Philippa. *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Foucault, Michel. *Dits et Ecrits (1980–1988)*. Paris: Gallimard, 1994.

Hare, Richard Mervyn. *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*. Oxford: Oxford University Press, 1981.

_____. *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1952.

Hursthouse, Rosalind. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Husser, Anne–Claire. "L'Autorité." *Le Télémaque*. vol. 1, no. 43 (January 2013).

Hutchinson, Allan C. *Is Eating People Wrong? Great Legal Cases and how they Shaped the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Innerarity, Daniel. *The Transformation of Politics: Governing in the Age of Complex Societies*. Brussels: Editions scientifiques internationales, 2010.

Kant, Immanuel. *Métaphasique des mœurs*. Paris: Flammarion, 1994.

_____. *Qu'est–ce que les lumières?* Saint–Étienne: Publications de l'Université de Saint–Étienne, 1991.

_____. *La religion dans les limites de la simple raison*. Paris: Vrin, 1968.

Lewis, David. "The trap's dilemma." *Australasian Journal of Philosophy*. vol. 66, no. 2 (June 1988).

Machiavel, Nicolas. *Le prince et autres textes*. Paris: Gallimard, 1980.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Mill, John Stuart. *On liberty: Utilitarianism and other essays*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Mongin, Martin. "Éflexions sur le métier de philosophe." *Le Portique: Revue de philosophie et de sciences humaines*. 7/12/2007. at: https://bit.ly/37wyXX8

Moss, Candida R. *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions*. New Heaven: Yale University Press, 2012.

_____. *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. New York: HarperCollins, 2013.

Mueller–Jourdan, Pascal. "La nature: Un nom aux acceptions multiples: Physique et éthique dans la pensée d'Aristote." *Revue d'éthique et de théologie morale*. no. 261 (2010).

Rawls, John. *Justice et Démocratie*. Paris: Seuil, 1993.

_____. *La justice comme équité: Une reformulation de théorie de la justice*. Paris: La Decouverte, 2003.

_____. *Théorie de la Justice*. Paris: Points, 2009.

Ross, William D. *The Right and the Good*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Rouard, Christophe. *La vérité chez Alasdair MacIntyre*. Paris: L'Harmattan, 2011.

Saint Augustin. *Sur le mensonge: Le menteur aime à mentir et goûte le plaisir de le faire: Suivi de Du maître*. Paris: J'ai lu, 2014.

Sandel, Michael J. *Justice: What's the Right Thing to Do?* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2009.

Sarr, Pierre. "Discours sur le mensonge de Platon à Saint Augustin: Continuité ou rupture." *Dialogues d'histoire ancienne*. vol. 36, no. 2 (2010).

Sartre, Jean–Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1966.

Singer, Peter (ed.). *A Companion to Ethics*. Malden: Blackwell Publishing, 1993.

_____. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Styron, William. *Sophie's choice*. New York: Rosetta Books, 2000.

Swift, Jonathan. *L'art du mensonge politique: Précédé de Le Mentir vrai de Jean–Jacques Courtine*. Grenoble: Jérôme Million, 1993.

Taylor, Charles. "La conduite d'une vie et le moment du bien." *Esprit*. vol. 3–4, no. 230–231 (Mars–Avril, 1997).

_____. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Thomson, Judith Jarvis. "The Trolley Problem." *Yale Law Journal*. vol. 94, no. 6 (1985).

Vallentyne, Peter. "Two Types of Moral Dilemmas." *Erkenntnis*. vol. 30, no. 3 (May 1989).

Walter, Michael. *Guerres justes et injustes*. Paris: Belin, 1999.

Weinstock, Daniel. *Profession éthicien*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2006.

Williams, Bernard & W.F. Atkinson. "Symposium: Ethical Consistency." *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary Volumes. vol. 39 (1965).

المصطفى الشادلي | Mustapha Chadli*

في المفهوم الفلسفي والقانوني لحالة الطوارئ: جدلية الدولة والمجتمع

Moral Philosophical and Legal Concept of State of Emergency: The Dialectic of the State and Society

ملخص: تحاول هذه الدراسة أن تسلط الضوء على مفهوم حالة الطوارئ الذي يستعمل اليوم بكثرة في سياق ما يعيشه العالم بسبب جائحة فيروس كورونا (كوفيد-19)، سواء على مستوى بسيط في الحياة اليومية أو في الكتابات الصحفية، أو على مستوى التحليل الفلسفي والقانوني والتاريخي العميق. ويتصل هذا المفهوم بمفاهيم أخرى، لعل أبرزها مفهوم «دولة الحق»، التي توجد في بؤرة النقاش حول قدرتها على الوجود في حالات الاستثناء. ويقودنا ذلك إلى التفكير في العلاقة المعقدة بين الدولة والمجتمع؛ إذ تُعاد أشكال التعاقد الاجتماعي بين الدولة والمجتمع، أو بين السلطة والأفراد، وحول تأثير هذا التعاقد في مفهوم الشرعية والمشروعية. لذلك، تركز الدراسة على تناول مجموعة من المفاهيم التي تترابط فيما بينها؛ لتشكّل نظيمة يمكن أن نجيب بها عن مفارقات، ترتبط أساسًا بالعلاقة بين المجتمع والدولة أو بين الحرية والقانون.

كلمات مفتاحية: حالة الطوارئ، دولة الحق، الشرعية، المشروعية، المجتمع.

Abstract: This study investigates the concept of state of emergency used today in the context of the Covid–19 pandemic, be that at the level of everyday life or at the level of press freedoms, or at deeper levels of philosophical, legal, and historical analysis. This concept relates to that of *Rechtsstaat* (State of Rights), the feasibility of which in "situations of exception" is under debate. The paper reviews the complex relationship between state and society, forms of the social contract between the state and society (or between the government and individuals) and the impact of this contract on the concepts of legitimacy and legality. The study thus addresses a set of interconnected concepts that form a framework to examine paradoxes in the relationship between society and state or between freedom and law.

Keywords: State of Emergency, Rechtsstaat, Law, Legitimacy, Society.

* أستاذ مبرز في الفلسفة، باحث في الفلسفة السياسية المعاصرة.

Distinguished Professor of Philosophy, Researcher in Contemporary Political Philosophy.

مقدمة

استُعمل مفهوم «حالة الطوارئ» L'état d'urgence استعمالاً مكثّفًا في المدّة الأخيرة، في سياق ما يعيشه العالم من ظرف استثنائي، عجّل بدخول المجتمعات حالة من الطوارئ، أعادت فيها الدول بناء هويتها في علاقتها بالمجتمع، وعلاقة الأفراد بالمؤسسات، وما رافق هذا الوضع من أسئلة حول معنى «حالة الطوارئ»، ومدى مشروعيتها، وخصوصًا أنها توجد في بؤرة النقاش حول مفهوم «دولة الحق»، أو «دولة الحرية». وتتداخل في هذا النقاش مجموعة من الحقول المعرفية، مثل الفلسفة والعلوم السياسية والقانون. لهذا كان من الضروري، لتجاوز الكثير من سوء فهم هذا المفهوم، العودةُ إليه مفهومًا فلسفيًا وقانونيًا، تردّد كثيرًا، منذ بداية الألفية الثالثة، مع ما سُمِّي بـ «الحرب على الإرهاب»، ومنح للدولة شكلاً جديدًا يتعارض في طبيعته مع النموذج السياسي السائد «دولة الحق»، وزاد من مساحة سلطتها على حساب سلطة المجتمع، أو ما يسمى في أدبيات القانون «دولة السلط الكاملة».

ولئن كانت ظروف المجتمعات اليوم ركزت النقاش حول حالة الطوارئ، وحول شرعيتها القانونية، وكذلك كيفية ممارستها، وأشكال تركيز السلطة في يد الدولة، فإن هذا ليس يعني أنه مفهوم مستجد يتصل بما يقع اليوم، وإنما استُعمل في سياق النقاش حول دولة الحق منذ القرن التاسع عشر؛ ذلك أن وضع حالة الطوارئ مبهَم في علاقته بدولة الحق، ما يطرَح السؤال: هل توجد هذه الحالة خارج دولة الحق، ومن ثمة تعطلها أو تهدد وضعها القانوني؟ أم أن حالة الطوارئ جزء من دولة الحق؟ وهل يمكن أن نعتبر أن إجراءات حالة الطوارئ استثنائية؟ أم أنها طبيعية ومألوفة تندرج ضمن الحياة القانونية للدولة؟ لهذا انشغلت هذه الدراسة بالمفهوم، وليس فقط بتطبيقه اليوم. ذلك أننا نعتقد أن سوء فهم المفاهيم، وفي الحصيلة سوء استخدامها، مردُّه إلى «جهلٍ» – أو تجاهل – بسياق تكوُّنها، والمعنى الذي أخذته في سياق النشأة والتكون المشار إليه. لذلك، نَبتغي من هذه الدراسة أن تعود إلى تشكل هذا المفهوم في علاقته بمفاهيم أخرى لا مندوحة عن مناقشتها، مثل مفهوم دولة الحق، ومفهوم السلط الكاملة، ومفهوم الدكتاتورية؛ لكونها مفاهيم تشكل شبكة علاقات ضرورية، يتعذر داخلها فهم مفهوم ما من دون ربطه بمفهومه الآخر. ولفهم حالة الطوارئ علينا العودة إلى سياق طرحها إشكالية قانونية–سياسية، الذي هو – أي السياق – دولة الحق.

أولًا: دولة الحق: النشأة والمفهوم

يملك مفهوم دولة الحق تاريخًا ابتدأ من القرن الثامن عشر، مع كتابات هذا العصر الفلسفية والقانونية، التي نحَتْ إلى إعادة تشكيل مفهوم جديد للممارسة السياسية أو للسلطة السياسية، ومن ثمة بناء نظرية جديدة لشكل النظام السياسي الحديث، باعتباره أفضل نظام سياسي ممكن. كان هذا النظام هو دولة الحق بوصفه قطيعة مع تصورات السياسة القروسطوية؛ وذلك بتفكيك المشروعية الفكرية المؤسسة لها، وهي فكرة حق الملوك الإلهي، القائم على قطيعة بين السلطة والمجتمع، من حيث إن مصدر سلطة الدولة الدينية متعالٍ عن بنية المجتمع وأفراده، وتستمد تلك السلطة مشروعيتها من تطابق ما هو زمني مع ما هو روحي، بلْ تبعية الأول للثاني.

وجدت هذه الفكرة صيغتها النظرية في كتابات فلاسفة العصر الوسيط، وعلى الخصوص في منحاها لجعل الأرض محكومة بالسماء، وممثلتها الكنيسة، لا بوصفها مجرد مؤسسة دينية، بل مركّبًا يجمع بين الديني والقانوني[1]، أو من خلال تحقيق وحدة بين الدولة والكنيسة، قبل أن تُفكَّك هذه الوحدة بقوة لاهوت الإصلاح مع مارتن لوثر Martin Luther (1483–1546). ومن هذا التمازج بين السياسي والديني، نشأت نظرية السلطة المطلقة[2]، التي تعطي الملوكَ أو رجال الدين مجالًا غير مقيد، ضد كل سيادة شعبية تُدخِل الحاكم في تعاقد اجتماعي، وتضبط سلطته السياسية والاجتماعية والاقتصادية بمنطق الاعتراف والإجماع (السيادة الاجتماعية).

وحتى مع بداية المدّ القومي للجمهوريات الإيطالية وفرنسا، في محاولتها للاستقلال عن تبعية الكنيسة، وتأسيس الدولة الوطنية، مطلع القرن السادس عشر، بقيت السلطة المطلقة تجد لها من يسوِّغها في مواجهتها لدعاوى تقييد سلطة الملك بالمؤسسات التمثيلية للبلديات والمدن، بمشروعية سياسية وقانونية، بدافع بناء الدولة الوطنية في وجه الدويلات الإقطاعية في أوروبا.

غير أن التحول في السلطة المطلقة ارتبط بمصدرها وتبريرها؛ فبعد أن كانت تستند إلى محاولات رجال الدين صياغة مشروعية الملوك بتحالفهم مع الكنيسة، انطلاقًا من أنها تمثل الوحدة الروحية للمؤمنين، والوحدة السياسية «للمواطنين»، أضحت، في الفترة الحديثة، قائمةً على تبريرات أعمال فقهاء القانون، وأبرزهم جان بودان (1529–1596) في نظريته للسيادة[3]، وفي دفاعه عن سيادة غير مجزَّأة، بل مركَّزة في يد سلطة الملك. وفرضت هذه النظرية حق سيادة الملك المطلقة، أو ما أطلق عليها قديمًا «حقوق الطاعة» Les droits régaliens، والتي تجعل الملك مصدرًا وحيدًا ومطلقًا لكل القوانين ولكل القرارات، وتفوض لبعض المؤسسات الخاصة – فيما يتعلق بتدبير المدن أو إدارة الحروب – حق ممارسة السلطة بتفويض من الملك نفسه[4].

(1) يعتبر عمل فقيه القانون الألماني كارل شميت (1888–1985) **الكنيسة المرئية**، واحدًا من الدراسات المهمة في فهم الكنيسة مؤسسةً قانونية للممارسة السياسية، وليست مجرد مؤسسة روحية خالصة. ينظر:

Carl Schmitt, *La visibilité de l'église, Catholicisme romain et forme politique, Donoso Cortés, quatre essais*, André Doremus (trad.) (Paris: la nuit surveillé, cerf, 2011).

(2) نظرية السلطة المطلقة لا ترتبط فقط بالسلطة الدينية، بل تستمد هذه الأخيرة فكرتها من مفهوم القيصر الروماني الذي يملك سلطة الدولة كاملة بعد الانقلاب على سلطة الجمعية العمومية، كما كان الحال في الجمهورية الرومانية، حيث تقسم السلط بين القناصل. أما مع القيصرية فإن قاعدة الحكم هي: «ما يعجب القيصر هو القانون».

(3) Jean Bodin, Les *six livres de la République* (Paris: Le Livre de Poche, 1995).

(4) التحول المهم هو أن السلطة المطلقة في القرون الوسطى تجري داخل مجال سياسي غير محدد، هو الإمبراطورية المسيحية، حيث تخرج السلطة من الكنيسة المفوضة للحكم، بموجب تفويض صريح أو ضمني من الله. لكن السلطة المطلقة مع مطلع القرن السادس عشر، جاءت لتبرير سيادة الدولة القومية ضد التجزيئات والتقسيمات في أوروبا؛ بسبب الحكم الاقطاعي العائلي، الذي يجعل أوروبا مقسمة إلى عائلات تضعف من بنيان الدول. لهذا كان تبرير ماكيافيللي وبودان لسلطة الدولة المطلقة، ردًّا على هذه الفوضى الإقطاعية. إن إطلاقية السلطة في القرون الوسطى لا حدود لها. أما في العصر الحديث، فالسلطة تكون للدولة داخل حدودها لا غير. وعليه، جاء تبرير السلطة المطلقة؛ للحفاظ على قوة الدولة القومية الناشئة، أو في مواجهة أشكال تشتيت السيادة السياسية بين الملك والكنيسة والهيئات الإقطاعية، التي تداعت مشروعيتها أمام الدفاع عن سيادة سياسية موحدة.

ويمكن العودة، كذلك، إلى سياسة «الدنْوَنَة» La sécularité[5] بوصفها لحظةً مهمة في تشكل الدولة الحديثة؛ لأنها مست الممارسات البشرية في مجملها، وأحدثت انقلابًا في تراتبية الأشياء، أعطت فيها الأولوية للدنيا على العالم الآخر، وبنت مشروعية كل مجال على التطابق التام مع مبادئ العقل البشري وليس الحق الإلهي[6]. والسياسة – والدولة – واحدةٌ من مجالات المجتمع الحديث التي تغيرت بفعل نتائج سيرورة الدَّنْوَنَة. ذلك أن مفاهيم مثل مفهوم الدولة، ومفهوم المشروعية، ومفهوم الحق والقانون والسلطة، صارت مفاهيمَ مُدَنوَنة Sécularisées، لتقوم على مبادئ جديدة، تنهل من مفاهيم التعاقد الاجتماعي والسلطة المقيدة، ومذهب سيادة القانون والمشروعية العقلانية، والتي كانت تدور في فلك واحد، وهو: بناء النظام السياسي الحديث على مقتضى الإجماع.

لقد فككت الدنونة كل مفاهيم العالم القديم وتصوراته؛ لتحل محلها مفاهيم العقل والعلم. وأخذ داخلَها المتناهي (الإنسان) مكان اللامتناهي (الإله)، وانحلت فكرة العصمة البابوية وقداسة الملوك، لصالح سيادة القانون؛ لتصير مشروعية السياسة محايثة للفعل السياسي نفسه، تتصل بما يحدده المواطنون من غايات دنيوية لكل جسم سياسي[7]. حوّلت هذه الغايات وظيفة الدولة من خدمة «مملكة الإله» إلى وسيلة لخدمة «مملكة الإنسان». وهنا تجردت الدولة مما لحق بها في القرون الوسطى، ومما لا ينتمي إليها، وعادت إلى جوهرها وماهيتها؛ مؤسسةً من إبداع العقل البشري أو مؤسسةً مصطنَعة تمثل الأرض ولا تخدم غير أعضائها. وحينما تفقد المشروعيةُ التقليدية قوتَها، وتعاد صياغة العلاقة بين المجتمع والدولة، فإن الدولة تحتاج إلى أن تستند إلى مبررات اجتماعية أو سياسية أو قانونية، تضمن لها صلاحية الوجود. وهنا ستبدأ كتابات فلاسفة التعاقد الاجتماعي: توماس هوبز Thomas Hobbes (1588–1679)، وباروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632–1677)، وجون لوك John Locke (1632–1704)، وجان جاك روسو Jean–Jacques Rousseau (1712–1778)، والكتابات القانونية لمونتوسكيو Montesquieu (1689–1755)، صياغة الشكل الحديث للمشروعية السياسية. إنها لحظات مهمة في سيرورة بناء نظرية دولة الحق. من دون أن نتجاهل الكتابات السياسية والفلسفية للقرنين السادس عشر

(5) نستعمل مفهوم «الدينونة» أو «الدنونة»، مكان العلمانية؛ باعتبار أن الثانية هي نتيجة للأولى التي تمس كل مجالات الوجود، بادئة من الفكر ورؤية الأشياء، مرورًا بالمجتمع ثم السياسة؛ وفي الحصيلة: ما كان ممكنًا أن تُعلمَن السياسة من دون أن تخضع فيها باقي المجالات إلى تصور جديد يربطها بالعالم الدنيوي، مصدرًا وحيدًا لكل مشروعية جديدة.

(6) «تظهر سيرورة الدنونة، التي تنتشر بسرعة، الآن ليس فقدانًا كمّيًّا [للأشياء] ولكن تعبيرًا عن تحولات كيفية وطفْرات خاصة». ينظر:

Hans Blumenberg, *La Légitimité des temps modernes*, Marc Sagnol, Jean–louis Schlegel, Denis Trieweilr & Marianne Dautery (trads.) (Paris: NRF/Gallimard, 1988), p. 12.

(7) «تخلص النظام السياسي، من حيث هو كذلك، من تحديده وتكونه الروحيين والدينيين؛ أي 'دنونته'، بمعنى الخروج خارج عالم موجود بشكل موحد، [تخلصه] من الطابع السياسي–الديني، لصالح أهداف ومشروعية («سياسية») مستقلة، لكي يصل بالنهاية إلى الانفصال عن الدين المسيحي». ينظر:

Ernst–Wolfgang Böckenförde, *le Droit, l'État et la Constitution démocratique, essais de théorie juridique, politique et constitutionnelle*, Olivier Jouanjan de Willy Zimmer et Olivier Beaud (trads.) (Belgique: éditions Bruylant, 2000), p. 102.

والسابع عشر، الناقدة للاستبداد وأنظمة الملكية المطلقة، والمدافعة عن الحرية والتسامح الديني[8]. وهي الأفكار التي وجدت لها سندًا تاريخيًا مع الثورة الهولندية والإنكليزية، وتطورها في القرن الثامن عشر مع زخم نتائج الثورة الأميركية وإعلانها لحقوق الإنسان. كلها محطات مهمة في بلورة هذا الجسم السياسي الحديث، أسست للفعل السياسي على مقتضى الاتفاق والاعتراف الاجتماعيين، والذي أنتج إجماعًا جديدًا أساسه العقد الاجتماعي (الدستور)، وأعاد تعريف الصفة المشتركة بين أفراد المجتمع بمقتضى الاشتراك في «المواطنة»، بعد أن كانت الهوية الاجتماعية مؤسسة على الانتماء إلى الكنيسة (المؤمنون أو أبناء الرب).

بعد أن تبين أن الدولة الحديثة إنما جاءت لاحقة على المجتمع، تأخذ مشروعيتها منه، وتتحول إلى أداة في يده، تقيَّد سلطتها بالحق (الحرية) وبالقانون، صار الآن واضحًا تعريف «دولة الحق». والحال أن هناك العديد من المداخل لتحديد مفهوم دولة الحق وتعريفها، فيمكن تحديدها من خلال كيفية النشأة والتكون (المقاربة التاريخية)، أو التركيز على علاقتها بالمجتمع وبالفرد (المقاربة الاجتماعية)، أو تعريفها من خلال غاياتها وأدوارها (المقاربة الفلسفية)، ثم يجترح البعض تحديدها من خلال طبيعة سلطتها وأدوات ممارستها وأجهزة تجسيد السلطة على أرض الواقع (النظرية السياسية)، أما المقاربة الأخيرة فهي تفحص علاقتها بالحق وبالقانون (علم القانون)[9].

وإذا حاولنا الاستفادة مما تقدمه هذه العلوم والمقاربات، ودمجَها للخلوص إلى مفهوم جامع لدولة الحق، فإننا قد نقول إن دولة الحق هي: النظام السياسي الناشئ من اتفاقية ويستفاليا سنة 1648، التي أنهت عهد الإمبراطورية المسيحية (الإمبراطورية المقدسة)، وأقامت نظامًا سياسيًا سياديًا داخل مجال جغرافي محدد[10]، يقطنه أفراد يشكلون أمة، وتدار شؤونها بمؤسسات تجسد سيادة الدولة على أرضها وأفرادها، وتتحدد غايتها في خدمة المجتمع، وضمان وحدته، عبر الحفاظ على أمنه وسِلمه؛ ما يمنحها مشروعية سياسية، وتتطابق مع مبادئ الحق لكي تكون سلطة شرعية قانونية.

لقد حدث داخل الدولة الحديثة انقلابٌ في مبررات المشروعية[11]. فبعد أن كانت مشروعية الدولة مشخصة، تتصل بسيادة الملك أو الأمير وتحالفه مع رجال الدين والإقطاع، من دون أن يحوز مبدأ الإجماع شرطًا لصلاحية قراراته، أضحت هذه المشروعية La légitimité شرعية la légalité. وهنا يجب أن نعود إلى هذا الخلط الشائع في كثير من الكتابات، لا تفرق بين «المشروعية» و«الشرعية».

(8) سواء مع الإنسيين Les humanistes المدافعين عن أفكار الحرية والمساواة والتسامح، وعن سلطة الملك المقيدة. ثم دور المذهب الدستور Le constitutionalisme في القرن السادس عشر في صياغة نظرية «لا سيادة غير سيادة القانون»، قبل ظهور نظرية فصل السلط مع مونتوسكيو.

(9) اعتمدنا هنا على: عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996).

(10) للاطلاع أكثر على تحولات مفهوم السيادة، ومجال ممارستها، يمكن العودة إلى:

Carl Schmitt, *Le nomos de la terre, dans le droit des gens du jus publicum europaeum*, Lilyane Deroche–Gurcel, révisé (trad.) (Paris: Quadrige/ PUF, 2012).

(11) يعرِّف سبينوزا المشروعية بأنها: الحق الطبيعي لكل سلطة في الوجود، مثلما لكل موجود عاقل أو غير عاقل حق طبيعي في الحفاظ على بقائه (الكوناتوس). ومعنى هذا أن كل دولة عليها البحث عما ينفعها ويفيدها؛ للحفاظ على وجودها الذي هو سيادتها.

والحق أن المشروعية أعمُّ من الشرعية؛ لكون الأخيرة مجرد شكل من أشكال المشروعية. ذلك أن كل ممارسة سياسية تسعى لاحتكار السلطة وفرضها على المجتمع، تحتاج إلى ما يبرر فعلها ذاك وما يضمن صلاحية سيطرتها وهيمنتها على المجتمع. وقراءة تاريخ الدولة أو أشكال الأنظمة السياسية، هي قراءة لأشكال المشروعية التي قدمتها هذه الأنظمة للحفاظ على وجودها. وتعني الشرعية، بوصفها مشروعية حديثة، تطابق الدولة (السلطة) مع القانون، أو تلازم السلطة مع الحق. وأضحى شكل المشروعية الحديث قائمًا على سيادة القانون المطلقة، وتماهيه مع الحق لتحصين حقوق الأفراد الأساسية من كل سلطة. وتجرد الشرعية القانون من كل مضمون شخصي، وتحوله إلى قاعدة معقولة تستمد مبررها من خدمة الحق[12]. جاءت الشرعية، إذًا، لتحل محل المشروعيات المتعالية عن الجسم السياسي، تنزع عنه غائيته كتجسيد للقيم الأخلاقية (الفضيلة، العدل، الخير)، وتحوله إلى «آلة» تحكمها قوانين ثابتة[13].

ثانيًا: دولة الحق أمام حالة الطوارئ

أخذت دولة الحق صيغتها النظرية الكاملة مع القانوني النمساوي هانس كلسن (1881–1973)، في بدايات القرن العشرين، من خلال «نظرية الحق الخالصة»[14]، بوصفها نظامًا سياسيًا يسود فيه القانون المجرد والكوني والثابت. ومن خلال سيادة القانون المطلقة، يمكن ضمان حقوق وحريات الأفراد من دون الخوف من استبداد السلطة؛ لأنها لا تملك قيمة في ذاتها، بل هي مجرد أداة لتطبيق القانون. لكن عندما نحاول أن نطبق القانون، فإننا لا ننفي الواقع السياسي المتغير، ومن ثَمّ إمكان تأويله أو تغييره أو تعليقه، وهو ما يصطدم بسيادة القانون في مواجهة سيادة جديدة، تظهر كمركز للقرار وهي سلطة رئيس الدولة الشخصية. والحال أنه إذا كان تمييز ماكس فيبر (1864–1920) المشروعية الحديثة من المشروعيات القديمة، يعود في الأساس إلى خاصية الشرعية الحديثة المجسدة في قوانين الدولة ومؤسساتهم وليس في الأشخاص الذين يجسدون دور الخادم لهذه القوانين والمؤسسات من دون أن تكون لهم السيادة؛ فإن هذه القاعدة تنتفي بوجود حالة الطوارئ. ذلك أن وضع الدولة الاستثنائي يعطي لها الحق في «نظام السلطات الكاملة» Les pleins pouvoirs، متعارضًا مع مبدأ دولة الحق الأساسي: مبدأ «فصل السُّلَط»، وتأثيره في التزامات الدولة القانونية والحقوقية، وإمكانية استغلال هذا الوضع لمصادرة الحريات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للأفراد. ومن هنا يحسن الحديث عن حالة الطوارئ ومناقشتها، لمقاربة الإجابة عن الأسئلة التي صدّرنا بها هذه الدراسة.

(12) استندنا هنا في تمييزنا للمشروعية والشرعية، على عملين مهمين، يرفعان لبس تداخل المفهومين:

Max Weber, *Le savant et le Politique*, Julien Freund (trad.) (Paris: bibliothèque 10/18, 2014), pp. 126–127; Carl Schmitt, *Du politique l'égalité et légitimité'et autres essais*, Alain de Benoit (trad.) (Puiseaux: Pardés, 1990).

(13) نشير إلى أنه المفهوم الحديث للنظام، حيث أُدركت كل الأشياء (جسم الإنسان، المجتمع، الدولة، الطبيعة)، بمنطق ميكانيكي، يحددها بوصفها آلةً تحركها قوانين ثابتة قابلة للإدراك العقلي.

(14) Hans Kelsen, *La théorie pure du droit*, Charles Eisenman (trad.) (Paris: Dolloz, 1962).

1. حالة الطوارئ: وضع مبهم

للاستثناء القانوني والسياسي مجموعة من الوضعيات: هناك استثناء داخل حالة الطوارئ L'état d'urgence، وهناك حالة عامّة من الاستثناء L'état d'exception. بينما قد يكون الاستثناء أثناء حالة الحصار L'état de la siège، وهناك استثناء آخر يُعلَن عنه أثناء حالة حرب L'état de la guerre. بين هذه التسميات-الأوضاع مشترك واحد، وهو: الاستثناء في مواجهة القاعدة. الاستثناء هنا هو المتغير والطارئ، والقاعدة هي القانون الثابت؛ ليظهر السؤال عن العلاقة الممكنة بينهما، أو كيف يمكن أن نخضع المتغير إلى الثابت[15]. فإذا كان الثابت هو: مجموعة القواعد القانونية (الحق) التي وُضِعت من أجل تبرير فعل سياسي معين وفق مبادئ متفق عليها، أو هو تدبير قانوني ينظم العلاقة بين الدولة والمجتمع أو بين الأفراد، وتُستمد -أي تلك القواعد- مما هو طبيعي سابق على الاجتماع السياسي أو مما هو وضعي متفق عليه وفق مجموعة من الآليات بحسب خصوصية المجتمعات والثقافات[16]، فإن المتغير هو الحالات الاستثنائية التي تدرج في ما هو خارج المتعاقد عليه[17].

ولئن كانت المشروعية الحديثة شرعيةً قانونيةً تتصل بالقانون المجرد لا المشخص، ومن ثمة الانتقال من سيادة الشخص (الملك/ الأمير/ البابا) إلى سيادة القانون المطابق للحق (الحرية)، نستطيع به ضمان وحدة الجماعة السياسية؛ فإن سيادة هذا القانون تكون على المحك حينما لا يستطيع أن يستوعب المتغير والظرفي والطارئ. هنا تبدو الضرورة مبررًا لتأويل القانون، وبناء عليه، سؤال من يملك صلاحية تأويل هذا القانون، لنعود إلى نقطة البداية، وهي الرجوع إلى السيادة المشخصة والمجسدة في الحاكم.

تختل موازين دولة الحق بفعل هذا التأويل؛ لأنه يلغي القاعدة التي تقول إن القانون فوق الشخص، أو إن السيادة متجردة من كل إرادة ذاتية، فهي تعبير عن مبادئ الحق المجردة. لكي نتجاوز هذا المأزق، علينا القول إن الضرورة الطارئة تفرض إعادة بناء القانون من جديد بتعليقه، لا لإلغائه، ولكن لإعادة بنائه بما ينسجم مع الطارئ. ذلك أن كل طارئ إنما هو تحييد للقانون وتعطيل له في أفق تجاوز حالة الضرورة القصوى والعودة إلى الحالة الطبيعية. من هذا التحديد نستنتج أن حالة الطوارئ ليست من قبيل حالة الفوضى في شيء، بل هي القانون الأسمى في هذا الوضع الاستثنائي. فوجود حالة حرب أو مرض جائح أو حصار أو فتنة داخلية، يسائل قدرة القانون على التطبيق في هذا الظرف الاستثنائي، أو قيمة وجوده في وضع يُلغى فيه كل شيء.

(15) «الاستثناء هو ما لا يمكن أن نصنفه؛ فهو لا يرتبط بأية قاعدة قانونية عامة». ينظر: كارل شميت، **اللاهوت السياسي**، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 29.

(16) قد يكون الطبيعي كونيًا لأنه يستمد من مبادئ الحق الطبيعي المؤسس لحقوق الإنسان، متعاليًا عن كل الخصوصيات الثقافية والسياسية والتاريخية، في حين يأخذ الوضعي طابع احترام الخصوصية، حيث تتماهى القوانين مع العرق أو الدم أو التاريخ (الفكرة النازية).

(17) شميت، ص 28.

ليس التحدي، وحده، هو: كيف نعلق القانون من أجل الحفاظ عليه وليس إلغاءه؛ بل يزداد التحدي حينما ندرك أنه، في حالة الطوارئ، تُعلَّق حتى حقوق الأفراد الأساسية، التي ينبني عليها كل تعاقد اجتماعي بين الناس، وتقوم عليها كل مشروعية سياسية. تصطدم حالة الطوارئ بحق الحرية؛ حرية التعبير والرأي، وحرية الحركة والتنقل، وحرية الاحتجاج والتجمع، وغيرها، مما يضعنا أمام مفارقة القبول بحالة الطوارئ وتوابعها Ses effets على حساب حقوق الأفراد الأساسية أو إلغائها بمبرر قدسية الحقوق، ومن هنا توضَع الدولة أمام احتمال الضعف أو التفكك والانهيار.

في هذه النقطة، تبدو العلاقة بين الدولة والمجتمع في موضع تساؤل، خصوصًا أن المجتمع يسعى لأن يحافظ على مجال سلطته Contre–pouvoir، ضد احتكار الدولة لكل الصلاحيات والاختصاصات التي تجعل المجتمع تابعًا للدولة لا يملك استقلالاً ذاتيًا، كما تدافع عن ذلك الأطروحة الليبرالية. رأينا هذه الحالة في احتجاجات الأميركيين على قرار الرئيس الأميركي دونالد ترامب إعلانَ حالة طوارئ في البلاد، بمبرر أنه يتعارض مع الدستور الأميركي الذي يضمن لجميع الأميركيين الحق في الحرية (حرية الحركة والتنقل، وغير ذلك). وحتى العديد من الدول الأوروبية (هولندا مثلاً)، استمر مواطنوها في ممارسة حياتهم الطبيعية تحت حماية القانون، الذي يعتبر حرية الناس ضمن المجال الخاص، خارج سلطة الدولة (المجال العام)[18].

فوق كل هذه الاعتبارات والسياقات، تأخذ الضرورة وضع القانون الأسمى الذي يتحكم في حياة المجال السياسي، وسير المجتمع. لكن باعث الخوف من أن تتحول الضرورة إلى قانون ثابت يخدم إرادة سياسية معينة أو مصلحة فئة داخل الدولة، يبقى حاضرًا باستمرار بين يدَي المشرع والحقوقي والفيلسوف[19]. لهذا بدأ التفكير في كيف يمكن استدماج حالة الطوارئ داخل القانون أو العقد الاجتماعي؛ لتنتقل بهذا الفعل من استثناء أو اضطراب في الممارسة السياسية والقانونية، إلى قاعدة قانونية ثابتة متعارف عليها. لم يُطرح هذا الأمر في المرحلة الأولى من بناء نظرية دولة الحق؛ لأن ما كان يهم هو بناء الحق قبل التفكير في الاستثناءات؛ لأن الحاجة إلى القطع مع السلطة المطلقة أكبر من الحاجة إلى التفكير في الاستثناء. لهذا غاب مفهوم حالة الطوارئ عن فلاسفة الدولة ورجال القانون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر؛ إذ كان الهاجس هو بناء مجتمع سياسي حديث، يقطع مع الممارسات السياسية التقليدية التي تستند إلى الدين أو العرف أو العصبية العائلية (العائلات الحاكمة في أوروبا الإقطاعية)، والدفاع عن مشروعية اجتماعية وقانونية (الشرعية) لكل سلطة سياسية مقبلة. ومن جهة أخرى، قامت فكرة المشروعية الحديثة على تجريد القانون من تبعيته لإرادة شخصية،

(18) هو التمييز الذي أعمله جون لوك في عمله الرئيس **رسالة في الحكم المدني**، حينما وضع فصلاً عن المجال الخاص (المجتمع=الاقتصاد)، حيث جعل الحرية والملكية حدًّا لسلطة الدولة التي تنتمي إلى المجال العام. وهو ما سيسير عليه ممثلو الليبرالية (شميت على الخصوص)، في دفاعهم عن استقلالية الاقتصاد عن سلطة الدولة، انطلاقًا من قدرته على التنظيم الذاتي Auto–organisation دون الحاجة إلى تدخل الدولة.

(19) «الاستبداد الشرعي لا يعني، إذًا، استبدادًا مرتبطًا بقوانين وضعية، ولكن سلطة سياسية مركزة إلى أبعد الحدود، تخدم العبور نحو وضعية تحكم فيها القوانين الطبيعية وحدها». ينظر:

Carl Schmitt, *La dictature*, Mira Köller & Dominique Séglard (trads.) (Paris: éditions du Seuil, 2000), p. 11.

وتحويله إلى صيغة مجردة تطبق على الكل؛ لذلك فهو لا يتبع لسلطة تأويل ما، بل يملك سيادته الخاصة، حتى يتم حمايته من كل تدخل شخصي يؤوله بما يخدم مصلحة ذاتية. وهو شيء يمكن أن يقع أثناء الحديث عن حالة الطوارئ، التي تلغي هذه القاعدة، وتضع القانون تحت تصرف صاحب السيادة Le souverain، بإعلانه عن مجموعة من الإجراءات لا تدرك طبيعتها: أهي إجراءات سياسية أم قانونية؟ علمًا أنها تُطرح في معرض النقاش حول طبيعة السيادة: سيادة القانون أم سيادة رجل الدولة؟ وتتوجه هذه الإجراءات نحو تقوية دور السلطة التنفيذية؛ أي صلاحيات السلطة على حساب حريات الأفراد والجماعات. بهذا المعنى، لم تُدرَك طبيعة حالة الطوارئ داخل الدستور، لأنها لا تملك صفة قانونية، بل قرارًا سياسيًا يعلَن ويلغَى بمجرد تجاوز ضرورته، خصوصًا أن هذه الحالة تمثل مفارقة في حد ذاتها، لكون القانون يعلِّق نفسه.

هكذا تمثل حالة الطوارئ أنطولوجيا سياسية معقدة؛ لكونها تحمل التهديد ونقيضه لدولة الحق. إنها تهددها لأنها، في الوقت ذاته، ركوض إلى دولة الحق؛ بسبب الخطر الذي يدهم الدولة والمجتمع ويعرضهما للانهيار، مثل الحرب أو الحصار أو الجائحة؛ أخطارٌ لا تستطيع معها المؤسسات والقوانين العمل. كما تهدد دولة الحق بتعطيل هويتها القانونية: سيادة القانون، فصل السُّلط، احترام حقوق الأفراد وحرياتهم الأساسية. حالة الطوارئ، إذًا، هي ما لا يمكن أن تسمح به دولة الحق. لكن يحسُن التنبيه إلى أننا لا ننتقل من شكل معين في الدولة إلى شكل مختلف كليًا عن السابق، بل ما يحدث تغيرٌ إجرائي في عمل السلطة داخل دولة الحق. بمعنى أن حالة الطوارئ تتم داخل دولة الحق، ولا تنقلها من وضع سياسي معين إلى وضع آخر. ورغم تهديد هذا الإجراء للحق، فإن تقنين هذا الفعل الإجرائي داخل الدستور يحمي الحق في النهاية.

2. التعريف

تتحدد حالة الطوارئ بأنها قرار تتخذه الدولة (السلطة التنفيذية) تحت إكراه ظرف طارئ أصاب المجتمع والدولة بالخطر (حرب خارجية أو أهلية، جائحة، انقلاب، وغيرها)، وفرض عليها مواجهتها حمايةً للأفراد ولمؤسسات الدولة[20]. ولكي يتحقق هذا الوضع الطارئ والاستثنائي، يجب أن تُستوفى ثلاثة شروط: تعليق القانون La dérogation، والاستناد إلى وضعية غير عادية، ثم وجود هدف أسمى متمثل في حماية الدولة والمجتمع. وتبرز داخل هذا التعريف مشكلة تجاوز الدستور (مجموع القواعد الثابتة التي تحكم الدولة والمجتمع)، من خلال مسألتين:

أ. الأولى، يتم فيها تجاوز الدستور في فعل «استيلاء» السلطة التنفيذية على اختصاصات السلطة التشريعية، على نحوٍ ما يعني انتهاك المبدأ القانوني المحدد للعلاقات بين سلط الدولة (مبدأ فصل السلط)، الذي يعني أن لكل سلطة اختصاصاتها المستقلة عن سلطة أخرى، بحيث لا يحق لسلطة أن تقرر قرارًا يخص سلطة أخرى أو تحتكر حق كل القرارات (تنفيذية، تشريعية، قضائية)، بما يضمن

(20) كانت فرنسا أول من أدرج الاستثناء في الممارسة القانونية والسياسية، عام 1791، بإعلانها حالة حرب.

توازن السلط[21]. وينتج من هذا أن قانون الرقابة البرلمانية والقضائية الضامن للممارسة الديمقراطية، ينتفي مع توسع صلاحيات السلطة التنفيذية.

ب. الثانية، يتم تجاوز الدستور حينما تعلِّقه حالة الطوارئ (للأسباب المذكورة سابقًا)، لأن العمل به يصبح غير ممكن، بفعل تعطل الحياة الطبيعية لتطبيق القانون؛ إذ يصبح من الضروري أن تواجه الدولة الخطر المهدِّدَ لها بواسطة تدابير وإجراءات استثنائية لا يتضمنها الدستور، وبهذا تصير هذه التدابير والإجراءات قانونًا أسمى من القانون نفسه. لكن ما انتبه إليه المشرع والحقوقي، هو إمكانية تحول الاستثناء إلى قاعدة ثابتة، فينقلنا من وضع استثنائي يعلَّق فيه الدستور، أي يتوقف العمل بأحكامه مؤقتًا، إلى وضع طبيعي يلغي الدستور إلغاءً كليًّا.

3. حالة الطوارئ وقيام نظام السلط الكاملة

يعلن قيام حالة الطوارئ عن وضع قانوني وسياسي استثنائي غير عادي، كما ذكرنا، يتمثل في حصول السلطة التنفيذية (أو السلطة العسكرية في حالة الحرب) على السيادة التامة داخل الدولة، وذلك على حساب سيادات أخرى؛ تشريعية وتنفيذية. وبناء عليه، ننتقل من وضع فصل السلطة إلى وضع السلط الكاملة المركزة Concentrés في يد السلطة التنفيذية. ويسمَّى وضع السلط الكاملة في الأدبيات القانونية بنظام «الدكتاتورية». وهو قرار تتخذه السلطة التنفيذية من دون الحاجة إلى استيفاء شرط الإجماع أو الموافقة البرلمانية[22]. لهذا قلنا إن وضعها المضطرب يتمثل، أساسًا، في وجودها بين قاعدة قانونية مُدَسترة Constitutionalisée أو مجرد قرار سياسي استثنائي. في هذا السياق، لا يبدو أن غياب نظرية قانونية حول حالة الطوارئ، مردُّه إلى سهو من المشرع، بل هو فعل مقصود، مردُّه إلى التعارض الحاصل بين دولة الحق ودولة السلطات الكاملة.

تنشأ الدكتاتورية، أو دولة السلط الكاملة، من هذا الوضع الاستثنائي[23] الذي يعجز فيه القانون عن إدماج المتغير في معاييره الثابتة. لهذا، يظهر قانون جديد متصل بإرادة سياسية سيادية (السلطة التنفيذية أو السلطة العسكرية)، يستثني من اعتباره كل القوانين المكتوبة (الدستور) الضامنة للحقوق والحريات، ويكون المبررُ الوحيد حمايةَ الدولة نفسها. ولئن كانت الشرعية القانونية تفرض احترام مبدأ فصل السلط الضامن للعدل (حماية الحقوق والحريات)، واحترام التعددية السياسية والتداول العمومي للقرار السياسي، فإن هذه القواعد تعوَّض باحتكار السلطة التنفيذية (السلطة السياسية) جميعَ الاختصاصات الموزعة بين السلطة

(21) Montesquieu, *De l'esprit des lois*, tome 1, 2 (Paris: GF–Flammarion, 1994), p. 294.

(22) من مبادئ الممارسة الديمقراطية: التداول العمومي للقرار قبل تطبيقه، انطلاقًا من أن القرار نتيجة إجماع بين كل سلط الدولة. نجد هذه القاعدة في مبدأ البرلمانية Le parlementarisme. وللنظر أكثر، يمكن العودة إلى واحد من الأعمال القانونية–الفلسفية المهمة في هذا الموضوع:

Carl Schmitt, *Parlementarisme et démocratie, suivi d'une étude de Léo de Strauss sur la notion de politique de Carl Schmitt*, Jean–Louis Schlegel (trad.) (Paris: éditions du Seuil, 1988).

(23) بل الأكثر من ذلك أن الدكتاتورية هي ذاتها حالة الاستثناء أو تحملها بين ظهرانيها. ينظر: جورجو أغامبين، **حالة الاستثناء: الإنسان الحرام (1،2)**، نقله إلى العربية ناصر إسماعيل، تقديم جوليانا سكوتو، تصدير ساري حنفي (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015)، ص 95.

التشريعية والقضائية، لكي تصير سلطة مطلقة لا تقيدها سلطة أخرى، ولا تراقبها مؤسسة ما (حكومية أو غير حكومية) بمقتضى الضرورة الطارئة. لنكون، هنا، أمام صراع بين سيادتين: سيادة القانون وسيادة سياسية[24]. السيادة الأولى مقيدة بالحق (الحرية)، أما السيادة الثانية فإنها مطلقة[25]؛ وذلك لأنها لم تعد في حاجة إلى موافقة السلطة التشريعية على قراراتها، ولا إلى مطابقة هذه القرارات مع مبادئ الحق التي يحميها القانون، بل تصبح هي المشرِّع والمنفِّذ في الوقت نفسه[26].

إن حالة الطوارئ إعلان، إذًا، عن سمو التنفيذي على التشريعي والقضائي، وإعلان عن مصدر جديد لحماية الحق، لم يعد هو قانون فصل السلط، بل قانون السلط الكاملة (الدكتاتورية)، قوةً سياسيةً لإصدار القرار بقوة إكراه الضرورة.

والحال أننا لا نريد من هذا التحليل المماهاة بين دولة الحق في حالة الاستثناء والدولة الدكتاتورية. وذلك لأن حالة الطوارئ المؤطَّرة دستوريًا بتشريع يمنع انزلاق هذا الإجراء المؤقت إلى وضع دائم، لا يمكن أن تتساوى مع حالة الطوارئ كما تُستغَل في الأنظمة الدكتاتورية التي لا تكون فيها الطوارئ إجراءً مؤقتًا، بل وضعًا سياسيًا وقانونيًا دائمًا. ولهذا السبب، سنبين عمل المشرِّع على إدخال الاستثنائي ضمن القاعدة القانونية، حتى يكون جزءًا من تعاقد اجتماعي يقوم على الاعتراف بهذا الإجراء، بمقتضى أن كل فعل سياسي حديث إنما هو اعتراف وقبول اجتماعيان، وليس إكراهًا.

4. من الوضع المبهم إلى الوضع القانوني

كان مجموع مفارقات حالة الطوارئ دافعًا للنظر القانوني فيها، وذلك لإخراجها من وضع استثنائي إلى وضع قانوني طبيعي. هذا إضافة إلى تنبُّه المشرِّع، ومعه الحقوقي والفيلسوف، إلى إمكانية أن تتحول هذه الحالة من وضعية سياسية وقانونية مؤقتة تفرضها الضرورة، إلى وضع سياسي قارّ وثابت، لا يخدم غير تحرر الدولة من التزاماتها القانونية والحقوقية، وما يرافق ذلك من محاولة الدولة التضييق على سلطة المجتمع، وتضييق الفضاء العمومي الذي يمارس فيه الأفراد سلطتهم.

انطلاقًا من هذا الخوف من تأثيرات الإجراءات الاستثنائية في حقوق الأفراد وحرياتهم، وفي الممارسة القانونية الشرعية، كان لزامًا أن يُدخل المشرِّع Le législateur قوانين تنظم العمل في حالة الطوارئ،

(24) مثَّل هذا الصراع على المستوى النظري كارل شميت، المدافع عن دولة سياسية قوية، وهانس كلسن، المدافع عن دولة القانون. وهو صراع بين المذهب القراري Le décisionnisme، والمذهب القانوني الوضعي Le positivisme juridique.

(25) تحضر فكرة الدولة القوية، أو الدولة صاحبة السيادة، أو الدولة المطلقة، في كتابات ماكيافيللي وهوبز وبودان، دفاعًا عن سلطة متحررة من كل قيد أو اعتبار قانوني غير إرادتها المطلقة في التشريع. وهي الفكرة التي أعاد مفكر قانون، مثل شميت، في القرن العشرين توظيفها في أفق الدفاع عن دولة تركز جميع السلط في يدها، وتكون قادرة على حماية وحدة المجتمع في وجه كل طارئ. ومنه، تكون الدولة صاحبة السيادة في النقطة المتعارضة مع الدولة البرلمانية أو الدولة الليبرالية المتعددة السلط، بتعدد المؤسسات من دون أن تميل كفة سيادة سلطة على حساب الأخرى. أي إن ماكيافيللي وهوبز وبودان، هم في مقابل لوك ودو توكفيل ومونتوسكيو؛ فهم ينتقدون كل مبدأ متعالٍ عن الدولة لصالح سيادة موحدة تمثلها الدولة، تعبيرًا عن وحدة المجتمع.

(26) لم يعلن المشرع المغربي إعلانًا صريحًا عن حالة الطوارئ أو حالة الطوارئ الصحية، بل أشار، فحسب، إلى حالة الحصار في الفصل 74 من دستور 2011، بعد التداول فيها وفق الفصل 49 من دستور 2011. ثم عاد المشرع المغربي في الفصل 59 لينص على حالة الاستثناء وفق مجموعة من الشروط.

وتنقلها من الاستثناء المضطرب قانونيًّا إلى الطبيعي والمقبول دستوريًّا. بدأ التفكير في شرعنة La légitimation حالة الطوارئ، بإخضاعها لمجموعة من القوانين والمواثيق الدولية الضامنة لحقوق الأفراد. نتكلم هنا عن اتفاقية حقوق الإنسان الأوروبية لعام 1950، في الفقرة 1 من المادة 15، وكذلك الميثاق الجماعي الأوروبي لعام 1961، وأيضًا الميثاق الدولي لحقوق الأفراد المدنية والسياسية لعام 1966، والذي يقر في الفقرة 1 من المادة 4، بحق الدول في اللجوء إلى حالة الطوارئ بمقتضى ضرورة تهدد حياة الدولة وأفرادها. كما أدرجت الاتفاقية الأميركية لحقوق الإنسان لعام 1969 ضمن موادها (المادة 27) قانون حالات الطوارئ.

إذا عدنا إلى هذه الاتفاقيات سنجد أنها تنبَّهت إلى هذه الهوّة التي تقع بين الدولة والحق في حالات الاستثناء (التي سبقت الإشارة إليها، إلا أن المشرّع في تلك الاتفاقيات لم يكن يتطرق إلى ما يسمّى اليوم «حالة طوارئ صحية»)، وحاولت تلك الاتفاقيات أن تضبط هذه الهوة بمنطق الضرورة المتمثل في التعطيل الضيق والمقيَّد والمؤقت لحقوق الإنسان. ويتجلى هذا الضبط في إخضاع حالة الطوارئ لقانون يحدد العمل بها في فترة زمنية مقيدة، تجدَّد بمقتضى الضرورة، وتكون قابلة للمساءلة القانونية والاجتماعية (هيئات المجتمع الوسيطة) بعد نهايتها.

ولعل المبرر الذي أعمله المشرع الدولي في إدخاله لحالة الطوارئ، أو لكل حالات الاستثناء، ضمن الممارسة القانونية الطبيعية، هو قيامها على تطابق تام مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان؛ لكونها جاءت من أجل الدفاع عن الحق في الحياة والصحة، كما حدده ميثاق حقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الدولي الذي اعتمدته الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام 1966، وطُبِّق بدءًا من عام 1976، بتصديق 170 دولة عليه؛ الأمر الذي يعني أن الاستثناء ليس غاية في حد ذاته، بل هو وسيلة تحدد حماية مجال تطبيق القانون هدفًا أسمى لها، وينتهي الاستثناء بانتهاء قيام مبرره.

حاول المشرِّع، إذًا، أن يخفف، في تقنينه للعمل بحالات الطوارئ، من تأثيرها في الحق، وفي الممارسة السياسية الشرعية، بتقييدها ببعض الثوابت الحقوقية والقانونية، مثل الحفاظ على عمل كل مؤسسات الخدمات الاجتماعية والاقتصادية الضرورية، وعلى عدم تجاوز الالتزامات الدولية الخاصة بمنع التعذيب، والسجن التعسفي، وانتهاك حق المساواة، واستعباد الناس، وحماية حرية الفكر والوجدان والعقيدة، وضمان حق الأفراد في الاعتراف بالشخصية القانونية[27]. في حين يُسمَح للسلطة، خارج هذا الإطار، أن تتخذ كل ما يستوجب حماية المجتمع والدولة، بتبرير شرعية قرار حالة الطوارئ، ومدتها المؤقتة، وضمانتها الحقوقية. والحق أن الحريات التي تهدد حالة الطوارئ، والتي لا تجد الدولة بُدًّا من أن تقيدها من دون انتهاك لجوهرها (الحق)، هي الحريات المتعلقة بالحركة والتجمع والتظاهر والاحتجاج، والإضراب.

(27) طُرحت مسألة مدى احترام الدولة لحرية العقيدة والتدين في سياق «الحرب على الإرهاب»، بزيادة الضغط على الأقليات المسلمة في بعض الدول الغربية (خصوصًا أميركا)، التي اشتكت من تأثير الصورة النمطية عن المسلمين، في المجتمع والإعلام، في حياتهم الدينية الطبيعية. والنقاش الذي أثير في فرنسا، كذلك، بإعلان الدولة عزمها إسقاط الجنسية أو صفة المواطنة عن كل من تورط في جرائم ضد الإرهاب، هو نقاش بين مؤيد ومعارض، بحجة تعارض ذلك مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

ثالثًا: الدولة والمجتمع

يختلط في ذهن الكثير مفهومُ الدولة بمفهوم المجتمع (ويحدث على مستوى آخر الخلط بين الدولة والسلطة والنظام السياسي)[28]، فيُعتقَد أن الدولة هي المجتمع عينُه، وأن وجود جماعة بشرية مشكِّلة لوحدة، يفيد قيام دولة. يمكن القول على نحو مُجمَل لا يستغرق في التفاصيل: إن المجتمع سابقٌ على الدولة[29]، وهو يعبِّر عن الحاجة إلى العيش المشترك أو الاجتماع بوصفه ضرورة بشرية لا مندوحة عنها، لكن لا بضرورة أن تكون هناك دولة. هذا إذا أخذنا في الحسبان أن الدولة مفهومٌ حديث، لم يُستعمَل إلا في القرن الثامن عشر، أما الاجتماع البشري فأقدم من الاجتماع السياسي الدولتي[30]. والسلطة أقدم من الدولة؛ لأنها تعبر عن حاجة المجتمع إلى حماية نفسه من خطر التفكك الداخلي؛ بسبب عجز الناس عن تدبير الاجتماع تدبيرًا عفويًّا، أو بسبب ما يداهم المجتمع من العداء الخارجي. لهذا نشأت السلطة بفعل الضرورة؛ لتجاوز استحالة استمرار الاجتماع غير المؤسس. وهو درس استفدناه من كتابات فلاسفة العقد الاجتماعي في اعتبارهم الاجتماع السياسي نتيجةً ضروريةً لعدم القدرة على استمرارية حالة الطبيعة، التي وإن كانت تفيد فرضية لا تاريخية، فإنها مع ذلك تعلمنا وضع التجمعات البشرية من دون سلطة أو دولة.

هناك مجتمعات استطاعت أن تنقل الوحدة الاجتماعية إلى وحدة سياسية، بفضل قدرتها على تدبير تعدديتها الثقافية والسياسية، داخل جسم سياسي تذوب فيه الإرادات الفردية لصالح الإرادة العامة. وفي داخل هذا الاجتماع السياسي الحديث تمكنت المجتمعات الحديثة من أن تمنع تحول الاختلاف إلى مبرر لتفكيك المجتمع إلى عصبيات ومجتمعات أهلية، كما هو الشأن في المجتمعات العربية التي لم تنجح في أن تنتقل من العلاقات التقليدية القائمة على الانتماء العائلي والعشائري أو الطائفي أو الديني، إلى العلاقات الحديثة المؤسسة على المواطنة، حيث يكون القانون هو الهوية المشتركة داخل الدولة. وحين تتحقق الوحدة في المجتمع والدولة، تكون النتيجة أن الدولة والمجتمع يكمل أحدهما الآخر؛ وذلك لأن المجتمع يرى في الدولة ضرورة لاستمراره والحفاظ على أمنه وأمن أفراده. لهذا، تبدو المواطنة ممارسة يومية، تتجلى في احترام القانون والنظام العام وحقوق الآخرين وحرياتهم، من دون حاجة الدولة إلى التوسل بالعنف المادي للحفاظ على القانون والنظام. وهو أمر نعاينه اليوم

(28) يمكن العودة إلى عمل مهم في تعريف مفهوم السلطة: جورج بالانديي، **الأنثروبولوجيا السياسية**، ترجمة علي المصري (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990).

(29) لئن كان أرسطو ماهَى بين الدولة والمجتمع، فاعتبر الدولة طبيعية، والاجتماع طبيعيًا، لتكون الدولة والمجتمع الشيء نفسه، واضعًا الدولة مقابل الأسرة فقط، فإن الفلسفة السياسية الحديثة والمعاصرة، فصلت الدولة عن المجتمع، واعتبرته سابقًا عليها وشرطًا لميلادها ولمشروعيتها.

(30) قوضت الأنثروبولوجيا السياسية فكرة اختزال المجتمع السياسي أو السياسي في الدولة، ومن ثم وضع المجتمعات البدائية أو المجتمعات الأقل تقدمًا في هامش الوجود السياسي. وتركز الأنثروبولوجيا على اعتبار أن السياسة لا تُختزل إلى الدولة (أي: المجتمع المدولن La société étatisée)، بل ترجع في الأساس إلى وجود جماعة منظمة محكومة بسلطة ما. تنبه إلى هذه الفكرة كذلك، من قبل، ماكس فيبر في دراسته عن أشكال المشروعية، حينما عاد إلى الوراء، نحو المجتمعات البدائية والتقليدية، واعتبر أنها تملك شكلاً من المشروعية السياسية. ينظر: بالانديي.

في المجتمعات العربية التي ما زالت ترى في الدولة طرفًا نقيضًا للمجتمع أو عدوًّا لها[31]. ولعل عدم احترام الناس للقانون، ومجافاته، والإخلال الدائم بالنظام، وعدم احترام حرية الآخرين، وتبخيس أمور الشأن العام (الانتخابات مثلاً)، دليل على غياب الدولة في وعي المجتمع.

ليس الذي يهمنا أن نبين هذه العلاقة الجافة بين الدولة والمجتمع في البلدان العربية، بل أن نطرح العلاقة على المستوى النظري، من خلال العلاقة المعقدة بين سلطة الدولة والمجتمع، في معرض التفكير في حالة الطوارئ هذه. وإذا عدنا إلى النظرية الليبرالية في شقها السياسي والاقتصادي، سنجد أن المجتمع مجالٌ مستقل عن سلطة الدولة؛ فهو يمثل فضاءً للملكية الاقتصادية، وللحرية الفردية والاجتماعية، يخضع للتنظيم الذاتي، بمقتضى قوانين السوق والمنافسة الحرة، الضامنة للرخاء الفردي والجماعي باستقلال عن الحاجة إلى تدخل قسري للقوة العمومية، أو بمقتضى مبادئ التسامح واحترام الاختلاف والإيمان بالتعددية، مجسَّدةً بوصفها حقوقًا أساسية، يعطي الدفاع عنها المعقولية والشرعية للقوانين الوضعية. ويجسد هذا التصور رفضًا لتدخل الدولة في المجتمع أو إضعافًا لهذا التدخل، كما هو رفض أو إضعاف لتعاظم سلطتها على حساب سلطته. من هنا جعلت الليبرالية الحرية والسوق حدودًا لسلطة الدولة، لتصير محايثة للتنظيم الاجتماعي، لا سائدة عليه. لكن هذا الدور قد يتغير في مثل حالات الاستثناء والطوارئ، بحيث إن ميلاد دولة السلطات الكاملة يكون على حساب سلطة المجتمع واستقلالية الاقتصاد، وعلى حساب حرية الأفراد التي تتراجع بمقتضى الدور الجديد للدولة، أي: الدولة صاحبة السيادة L’état souverain، أو الدولة المركز L’état central.

وحينما تنشأ الدولة صاحبة السيادة، فهذا يعني أن السلطة المضادة تضعف أو تختفي لصالح تركُّز جميع السلط في يد الدولة؛ ذلك لأن كل ما يمنع سيادة الدولة المطلقة يتراجع أو يضعف دوره في حالة الطوارئ، فتضعف الرقابة والمساءلة القانونية بتجاوز وضع فصل السلط، وتضعف سلطة المجتمع المقيدة لسلطة الدولة؛ نتيجة الاستثناءات التي تبرر بها الدولة دورها السيادي الجديد.

إن تنبيه الحقوقيين والفلاسفة ورجال القانون إلى توابع تركيز السيادة في يد الدولة، مردُّه إلى الخوف من قيام الاستبداد متذرّعًا بحماية المجتمع[32] الذي لا يملك القدرة على تسيير نفسه وحماية وجوده، من دون الدولة المالكة للسلطة العمومية. فالحديث عن سلطة داخل المجتمع، يسائل قدرته على مواجهة الطوارئ بغير أجهزة الدولة، مما يعني ضعف الحجة الليبرالية لاستقلالية المجتمع عن الدولة.

(31) قد نتفهم هذا بمبرر أن الدولة أو السلطة السياسية لم تستطع أن تضمن لها الإجماع، فتكون بذلك مشروعة، إما لأنها دولة مستبدة قمعية مصادرة لحقوق الأفراد وحرياتهم، وإما لأنها تمثل طبقة بعينها (كما عرفها ماركس: «الدولة مجموع الأجهزة والوسائل التي تحمي البرجوازية»)، أو لأن حضور الدولة ضعيف في الوجود الجماعي للناس؛ لعدم قدرتها على القيام بأدوارها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

(32) يقوم رئيس الدولة (أو السلطة العسكرية في بعض الدول) بتعليل حالة الطوارئ بإعادة بناء دستور جديد، يتجاوز فيه رئيس الدولة كل القيود التي تفرض عليه في ما قبل حالة الطوارئ. وقد يصل الأمر إلى تدمير كل المؤسسات الدستورية أو إضعاف سلطة البرلمان وتحويل القضاء إلى وسيلة للعقاب والانتقام، ويدمر المجتمع المدني ومؤسساته الوسيطة. وضْعٌ تكون الحرية والعدالة ضحيتَيه؛ لأنه يتخذ من قانون الطوارئ مبررًا لإلغاء القانون لا تعليقه. حدث هذا الأمر في الكثير من دول أميركا اللاتينية وأفريقيا، ودولِنا العربية. ويجد بداياته التاريخية مع حكم سولا Sola الروماني. وهو أمر يختلف عمّا سمي في التاريخ الحديث بـ«المستبد العادل أو المستنير» كما أشار إلى ذلك فولتير أو محمد عبده.

وقد تجلى لنا، بوضوح، كيفية ضعف الفرد والمجتمع والاقتصاد، بمعزل عن دور الدولة القوية التي ركزت القرارات كلها في يدها؛ لتجاوز حالة غير طبيعية تمر بها. بل إن مفاهيم مثل «اليد الخفية» آدم سميث Adam Smith (1723–1790) التي تؤكد قدرة المجتمع–الاقتصاد[33]، على أن يسير بذاته، مستقلاً عن الحاجة إلى «اليد المادية» (الدولة)، أظهرت «لا واقعيتها» مع توقف الاقتصاد وعدم قدرته على العمل بعيدًا عن تدخل الدولة القوي، سواء للحفاظ على الحرية (محاربة الاحتكار) أو من أجل العدالة الاجتماعية (المساواة بين الجميع وإنصاف المؤسسات الهشة)، أو من خلال سياستها المالية في دعم الاستثمار وحماية الاستهلاك وضمان الأجور (السياسة الإنفاقية) أو الحفاظ على العدالة الاقتصادية في دعم المؤسسات الهشة ضريبيًّا (السياسة الضريبية)، أو إعادة بناء السيادة المالية للدولة من خلال سياستها النقدية. هذا التدخل، يعيد للدولة الوطنية مركزيتها داخل المجتمع، بعد أن وضعت الليبرالية الحرية الاجتماعية والسوق حدودًا لسلطتها، بحيث تصير، مع حالة الطوارئ، مؤسسة اجتماعية مركزية في حياة الناس، تحافظ على وجود المجتمع، لا أن تكون مجرد مؤسسة قانونية للتشريع وحارسة للمجتمع.

وحينما تعود الدولة القوية إلى المجتمع، يختلف التعاقد بينها وبينه. وذلك لأنه إذا كان الإجماع، في الوضع الطبيعي، مردُّه إلى تعاقد السلطة مع المجتمع مصدرًا لمشروعيتها وسيادتها، فإن الإجماع في الحالات الاستثناء، يكون بحضور الدولة القوي في تسيير الحياة العامة للناس؛ لتجاوز كل ما يهددهم. لكنه تعاقدٌ يبقى مؤقتًا أو مفوَّضًا بالدستور في ظل حالات الاستثناء؛ لأن التعاقد الأول والأسمى إنما هو الذي يوازن بين سلطة الدولة وسلطة المجتمع حفاظًا على الحرية والعدالة.

هكذا تتحول العلاقة بين المجتمع والدولة في حالة الطوارئ؛ من علاقة توازن بين عالمين مستقلين للسلطة، إلى وضع يصير فيه المجتمع تابعًا لسلطة الدولة أو تكميلاً لها. وهو ما يبرر تخوفات المدافعين عن الليبرالية السياسية والاقتصادية، في تأكيدهم على ضرورة احترام الاستقلال الذاتي للمجتمع والاقتصاد؛ استقلال الأفراد عن سيادة الدولة، وحرية المنافسة. لكن على الرغم من هذه التخوفات، فإن ضعف قوانين المجتمع الذاتية، يفرض العودة إلى النمط القديم للدولة؛ أي دولة التدبير التي تجلب السعادة للناس في ظل «حالة الحرمان» من حقهم في الحياة والصحة في حالة الطوارئ الصحية هذه. وهو النموذج السياسي النقيض لنموذج الليبرالية السياسية؛ دولة الحق، حيث يأخذ الحق وضع تقييد السلطة داخليًا وخارجيًا ضد عقلانية قانونية، تضمن للدولة تدخلاً لا محدودًا في المجتمع والاقتصاد. والنتيجة مفادها أن مفهوم الاعتراف يتغير من اعتراف تقني–اقتصادي مبني على النافع والضار، إلى اعتراف قانوني–سياسي بمقتضى الشرعية واللاشرعية، التي بررها المشرع بمنطق الضرورة القصوى.

(33) تُطابق الليبرالية بين الاقتصاد والمجتمع وليس بين المجتمع والسياسة. وذلك لأن القرن الثامن عشر عرف تحولاً مع هيمنة الاقتصاد على كل شيء وتراجع عصر الميتافيزيقا، بحيث لم يعد السؤال حول فهم الطبيعة البشرية لفهم المجتمع، وعليه، فهم طبيعة النظام السياسي. وإنما صارت المعرفة الاقتصادية مصدرًا لكل معرفة سياسية واجتماعية ممكنة (الاقتصاد السياسي). وأمام هذا، سينظر إلى الاقتصاد بوصفه ما يمد المجتمع بقدرته الذاتية على التنظيم من دون الحاجة إلى تدخل سيادي للدولة. وأمام سيطرة الاقتصاد وتقليص دور الدولة، تراجعت المعارف المرتبطة بها، مثل القانون، والفلسفة السياسية وعلم السياسة، لصالح هيمنة للمعارف التقنية والاقتصادية؛ علوم تدبير المالية العامة أو علم التدبير الحكومي، وهي معارف تعيد بناء تصور جديد لقوة الدولة في قوتها ورفاهيتها الاقتصاديتين وليس في القوة السياسية والعسكرية.

لكن يمكن إدماج منطقَي الاعتراف التقني-الاقتصادي، والاعتراف القانوني-السياسي داخل حالة الطوارئ أو الاستثناء، بالقول إن ما يحدد تدخل الدولة (إجراءاتها وتدابيرها) الشرعي، هو تأثيره النفعي في المجتمع والاقتصاد، سواء بحماية حياة الناس الخاصة من التهديد الصحي، أو حماية الاقتصاد من الانهيار بتدخل الدولة القوية في السياسات الإنفاقية والضريبية والمالية.

يمكن القول إن العودة إلى دولة التدبير أو الدولة الاجتماعية داخل حالة الطوارئ على حساب الدولة الحارس أو الدولة المشرِّعة المقيدة بالحق، لا يعني انتهاكًا كليًا لسلطة المجتمع، بل محاولة التوازن بين الحرية (المجتمع) والعدالة (الدولة)[34]. فإذا كان تقليص دور الدولة مبررًا للحفاظ على الحرية الاجتماعية والاقتصادية، فقد يكون هذا الأمر على حساب العدالة الاجتماعية والاقتصادية، حيث تنهار قيمة الإنصاف لصالح الحرية الاقتصادية، من خلال عدم قدرة فئة (أفراد ومؤسسات) ضعيفة داخل المجتمع، على مواجهة الوضع الطارئ بقدراتها الذاتية البسيطة. لهذا نحتاج إلى تدخل الدولة في الاقتصاد بإنصاف هذه الفئة على حساب الفئات القوية.

خاتمة

هكذا تتناسل من رحم مفهوم حالة الطوارئ مجموعة من المفارقات، تتحول إلى إشكالات تطرح على مستويات مختلفة؛ قانونية وحقوقية-فلسفية واقتصادية، واجتماعية. وترتبط هذه الإشكالات بالوضع الاستثنائي غير العادي والطبيعي لحالة الطوارئ، ونتائج تطبيقها على مجموعة من الثوابت الضامنة للحياة الطبيعية للمجتمع والأفراد. يرتبط الثابت الأول بحماية القانون بوصفه صاحب السيادة داخل الدولة، وشرطًا لضمان الحق (الحرية). ويتمثل الثابت الثاني في الحفاظ على العلاقة المتوازنة بين الدولة (السلطة) والمجتمع، حتى لا تتحول سلطة الدولة إلى سيادة فوق المجتمع. ويتعلق الثابت الثالث بمفارقة اقتصادية؛ عدم التدخل في الاقتصاد، بمبرر استقلاله الذاتي عن سلطة الدولة التي ليست غير وسيلة للحفاظ على هذا الاستقلال، أو ترك الاقتصاد ينهار من دون مساعدة من الدولة.

المراجع References

العربية

أغامبين، جورجو. **حالة الاستثناء: الإنسان الحرام (1،2).** نقله إلى العربية ناصر إسماعيل. تقديم جوليانا سكوتو. تصدير ساري حنفي. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015.

بلانديه، جورج. **الأنثروبولوجيا السياسية.** ترجمة علي المصري. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1990.

شميت، كارل. **اللاهوت السياسي.** ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

العروي، عبد الله. **مفهوم الدولة.** بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.

(34) هو جوهر أطروحة جون رولز John Rawls عن العدالة كإنصاف.

الأجنبية

Blumenberg, Hans. *La Légitimité des temps modernes*. Marc Sagnol, Jean–louis Schlegel, Denis Trieweil & Marianne Dautery (trads.). Paris: NRF/ Gallimard, 1988.

Bodin, Jean. *Les six livres de la République*. Paris: Le Livre de Poche, 1995.

Böckenförde, Ernst–Wolfgang. *Le Droit, l'État et la Constitution démocratique, essais de théorie juridique, politique et constitutionnelle*. Olivier Jouanjan de Willy Zimmer & Olivier Beaud (trads.) Belgique: éditions Bruylant, 2000.

Montesquieu, *De l'esprit des lois*. tome 1. Paris: GF–Flammarion, 1994.

Kelsen, Hans. *La théorie pure du droit*. Charles Eisenman (trad.). Paris: Dolloz, 1962.

Schmitt, Carl. *Parlementarisme et démocratie, suivi d'une étude de Léo de Strauss sur la notion de politique de Carl Schmitt*. Jean–Louis Schlegel (trads.). Paris: éditions du Seuil, 1988.

_____. *Du politique l'égalité et légitimité"et autres essais*. Alain de Benoit (trad.). Puiseaux: Pardés, 1990.

_____. *La dictature*. Mira Köller & Dominique Séglard (trads.). Paris: éditions du Seuil, 2000.

_____. *La visibilité de l'église, Catholicisme romain et forme politique, Donoso Cortés, quatre essais.* André Doremus (trad.). Paris: La nuit surveillé, cerf, 2011.

_____. *Le nomos de la terre, dans le droit des gens du jus publicum europaeum*. Lilyane Deroche–Gurcel, révisé (trad.). Paris: Quadrige/ PUF, 2012.

Weber, Max. *Le savant et le Politique*. Julien Freund (trad.). Paris: "bibliothèque 10/18" Plon, 2014.

صدر حديثًا

ستيفن سيدمان

ترجمة: مرسي الطحاوي

معرفة متنازع عليها

النظرية الاجتماعية في أيامنا

يقدّم أحدث الموضوعات في النظرية الاجتماعية منذ التنوير وصولًا إلى ما بعد الحداثة وسياسة الهوية. ويتناول القضايا والسّجالات الراهنة والحركات الاجتماعية الجديدة، ويستعرض النظرية الاجتماعية من منظور معاصر. ويكشف كيف حلّت شبكاتٌ من مجموعات المناقشة المركّزة «المستقلّة» نسبيًا والمتعدّدة التخصّصات، محلّ المُنَظّر العالمي الشمولي ومحل عصر مدارس الفكر المتنافسة. كما يُبرز الكتابُ تحديثات وسجالات معمّقة لأحدث مجموعات المناقشة العنقودية عن النظرية الاجتماعية - العلاقة الحميمة، وقومية ما بعد الكولونيالية، ومفهوم «الآخر». كما يتحدى علماءُ الاجتماع ليُجدّدوا التزامهم الدور الأخلاقي والسياسي الذي تضطلع به المعرفة الاجتماعية في الحياة العامة.

منير الكشو | Mounir Kchaou*

نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها**

John Rawls's Theory of Distributive Justice and its Critics

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى تقييم مآلات الجدل بين جون رولز ونقاده حول نظريته في العدالة التوزيعية. ويقع التمييز بين ضربين من النقد؛ أحدهما داخلي والآخر خارجي. أما النقد الداخلي فيشاطر النظرية غرضها في وضع مبادئ للتوزيع العادل للخيرات الاجتماعية والموارد المادية، وكذلك قيمها ومسلّماتها الأساسية، في حين لا يراها قادرة على تحقيق غرضها ذاك، وتجسيد قيمتَي الحرية والمساواة في عمل المؤسسات الكبرى للمجتمع. أما النقد الخارجي فتميز ضمنه الدراسة بين النقد «الليبرتاريني» الذي يرى في نظرية العدالة الرولزية تسويغًا جديدًا لدولة الرفاه، ولمهمّات إعادة توزيع الدخل عبر الضرائب التي اضطلعت بها تاريخيًا، والنقد «الجماعتي» الذي يرفض الخلفية الفلسفية للنظرية، وينتقد الإبستيمولوجيا الأخلاقية والميتافيزيقا والأنثروبولوجيا التي تقوم عليها. ولئن وفّق رولز، في رأينا، في الردّ على النقد المساواتي والاشتراكي والليبرتاريني لنظريته، فإن النقد الجماعتي كان له الأثر البالغ في نظرية العدالة الرولزية، ودفع صاحبها إلى القيام بسلسلة من المراجعات والتعديلات، أدت إلى اكتسابها الصيغة التي هي عليها اليوم. وقد مثل ذلك منعطفًا في فكر رولز، جعله أكثر انشغالًا بالاستقرار السياسي للديمقراطيات التعدّدية المعاصرة، من انشغاله بتحقيق مقتضيات العدالة التوزيعية.

كلمات مفتاحية: الليبرالية، الديمقراطية، العدالة الاجتماعية، جون رولز، أمارتيا سن، رونالد دووركين.

Abstract: This article assesses the outcome of the debate between John Rawls and critics of his theory of justice. A distinction is made between two kinds of critique: internal and external. Proponents of the first critique support the main values and purpose of the theory to establish principles for a just distribution of social goods and material resources and its main values. Yet, they do not believe that theory is able to achieve its purpose or to embody the values of liberty and equality in the functioning of the major institutions of society. The external critique

* أستاذ الفلسفة بمعهد الدوحة للدراسات العليا.

Professor of Philosophy at the Doha Institute for Graduate Studies.

** قدّمت الصيغة الأولى من هذه الورقة في ندوة نظمها برنامج الفلسفة بمعهد الدوحة للدراسات العليا في تشرين الثاني/ نوفمبر 2020، بمناسبة اليوم العالمي للفلسفة. وأتوجه بهذه المناسبة بالشكر إلى منظمي الندوة، وإلى الدكتور إلياس خليل، الأستاذ في برنامج اقتصاديات التنمية بمعهد الدوحة، الذي ناقش هذه الورقة أثناء الندوة، وأفادني بملاحظات مهمة، ساعدتني على تحسين صياغتها النهائية وتدقيق بعض النقاط الواردة بها.

of Rawls's theory distinguishes between a libertarian critique in which Rawls's theory of justice is viewed as a new kind of justification of the welfare state, with its traditional goal of redistributing income through taxation, and a communitarian critique. The communitarian rejects the philosophical background of the theory and criticizes the moral epistemology, metaphysics, and anthropology upon which it rests. The paper argues that while Rawls may have succeeded in responding to his egalitarian, socialist and libertarian critics, the communitarian critique had a profound effect on Rawls and led him to make significant revisions in the theory. It suggests that this transformation stemmed from his growing concern with the question of political stability in contemporary pluralist democracies, rather than with implementing the conditions of distributive justice.

Keywords: Liberalism, Democracy, Social Justice, John Rawls, Amartya Sen, Ronald Dworkin.

مقدمة

بفضل كتابه العمدة **نظرية في العدالة** الصادر سنة 1971، أصبح جون رولز John Rawls (1921–2002)، أستاذ الفلسفة الأخلاقية والسياسية بجامعة هارفارد الأميركية، الشخصية الفكرية الأكثر تأثيرًا في الجدل الفلسفي والسياسي في القرن العشرين. وفي هذا الكتاب سعى رولز للإجابة عن سؤال بسيط، لكنه مصيري، بالنسبة إلى المجتمعات الديمقراطية الحديثة، يتعلق بالمبادئ التي يتعيّن أن تحكم طريقة توزيع المؤسسات الكبرى – لمجتمع حديث – فوائدَ العيش المشترك وأعباءَه. لذلك، عمل على صياغة نظرية في العدالة الاجتماعية، تنهض على جملة من القيم الأخلاقية المشتركة بين مواطني مجتمع ديمقراطي تعدّديّ، تقدّم التسويغ السائد في المجال الأنكلو–أميركي للعدالة الاجتماعية ولسياسات دولة الرفاه، بديلاً من النظرية المنفعية. يطمح رولز إلى أن يوفّر للدولة الديمقراطية الحديثة نظريةً سياسية، تمكنها من الدفاع عن أسس نظامها السياسي، وللمواطنين معاييرَ لتقييم مدى استجابة مؤسسات بلادهم لضوابط العدالة ومعاييرها. وتبدو طرافة نظرية رولز – وقد يكون ذلك أيضًا سرّ النجاح الواسع الذي لاقته – في أنها تقرن بين المأمول والمنشود The Desirable من جهة، والقابل للإنجاز Feasible من جهة أخرى. فلا يكفي أن تكون النظرية السياسية محكمة البناء ومتّسقة ومنسجمة مع القيم المؤسسة لها، بل يتعيّن عليها أيضًا أن تتقيد بشروط الإنجاز، وأن تتطابق مع الوقائع الكبرى للمجتمع وسيكولوجية الأفراد، حتى لا تكون طوباوية مجافية لواقع المجتمع، ومتضاربة مع سيكولوجية الأفراد، فتطلب منهم ما لا طاقة لهم به. لذلك كان التمشي الذي اعتمده رولز يستلهم تصوراته العامة من النظريات الفلسفية الكبرى التي عرفها تاريخ الفلسفة السياسية والأخلاقية، ولكن أيضًا من مجالات معرفية وفّرت معارف بالوقائع الكبرى للمجتمع والحياة الإنسانية، مثل علوم الاقتصاد والنفس والسياسة والاجتماع والقانون والتاريخ. ولعلّ هذا العنصر هو ما جعل نظريته في العدالة محطّ اهتمام المعنيين بقضايا الفكر السياسي المعاصر، وبنمط تنظيم المجتمع الحديث بمختلف مشاربهم الفكرية واختلاف تخصّصاتهم العلمية، سواء كانوا من الاقتصاديين أو فقهاء القانون أو السياسيين أو الفلاسفة. لكن نظرية رولز في العدالة التوزيعية تبدو متشعبة ومعقّدة، تطرح صعوبات جمّة أمام قارئها والباحث المهتم بموضوعها، سواء كان مختصًّا في الفلسفة أو في أحد العلوم الاجتماعية. فإذا تجاوزنا بعض النقاط العامة، مثل توصيف المجتمع الذي تنطبق عليه

النظرية، ومبادئ العدالة، والتمشي التعاقدي الذي تتوخاه، إلى الغوص في الحجج والنظريات التي تسند تلك المبادئ وتسوّغ ذلك التمشي، نكتشف أن تلك البساطة الظاهرة أشبه بالشجرة التي تحجب الغابة. ففضلاً عن تشابك خطوط الحجاج وتعدّد الحقول المعرفية التي تنهل منها النظرية، وعدم وضوح متن كتاب **نظرية في العدالة**، في العديد من المواضع – مما جعل صاحبه يصدر كتابًا آخر سنة 1999 لإعادة صياغة نظريته على نحو أبين – فإن تعدّد المقاربات النقدية واختلاف المدارس الفلسفية التي تنتمي إليها وتباين خلفياتها، يعسّر ذلك ولوج الجدل الفكري الذي يدور حولها، وأيضًا الاستقبال السليم لها في سياقنا العربي.

تطمح هذه الدراسة إلى تذليل بعض صعوبات فهم نظرية العدالة، والنقد الذي وُجّه إليها من حيث مراميه وحججه وخلفياته، وتقترح أيضًا قراءة لمشروع نظرية «العدالة إنصافًا»، تجعل من استقرار الديمقراطيات المعاصرة التعدديّة، وديمومة الرابطة الاجتماعية، شاغلها الأساسيّ، والخيط الناظم لمختلف التعديلات التي أدخلت عليها، ولردود صاحبها على نقاده. ولئن وُفق رولز – في رأينا – أحيانًا في العثور على المعادلة التي تمكّن من الموازنة بين مقتضى الاستقرار ومقتضى العدالة، فقد فشل أحيانًا أخرى في ذلك، وغلّب مقتضى الاستقرار للمجتمعات التعدديّة أخلاقيًا وثقافيًا على مقتضى العدالة.

وسنميز داخل النقد الذي وُجّه إلى نظرية «العدالة إنصافًا» بين نقد داخلي ونقد خارجي. الأول صادر من الأُسرة الفكرية والسياسية الليبرالية المساواتية نفسها لرولز؛ يشاطر النظرية غاياتها ومبادئها واختياراتها القيمية، لكنه لا يوافقها في براهينها وأساليبها في الحجاج لتلك المبادئ أو يرى أنها لا تسير إلى آخر المطاف في الدفاع عن اختياراتها القيمية والسياسية. أما الثاني فيتمثل في نقد خارجي استهدف النظرية إجمالاً؛ لِما يعتبره تهافت مسلّماتها الأساسيّة، وفساد خياراتها القيمية وبطلان حججها.

ويمكن أن نصنّف هذه المقاربات النقدية للنظرية الرولزية، سواء كانت خارجية أو داخلية، إما على جهة اليسار من النظرية، وإما على جهة اليمين. فعلى جهة اليسار، نجد النظريات السياسية الاشتراكية التي تلتزم بمقتضى المساواة، وتعيب على رولز تنازله عنه، وقبوله بتفاوت بين المواطنين يكون مسوَّغًا أخلاقيًّا. وينقسم هذا الضرب من النقد إلى صيغة متطرفة مثل الشيوعية، وأخرى معتدلة، يمكن أن تتفق مع الليبرالية المساواتية الرولزية في العديد من الجوانب.

أما على يمين رولز، فنجد الفلسفات الليبرتارينية التي اعتبرت فلسفة رولز صيغة أخرى من التسويغ لدولة الرفاه تريد تحقيق العدالة الاجتماعية، من خلال إعادة توزيع الدخل، عبر الرافعة الضريبية وتحميل الدولة، في الحصيلة، مهمات توزيعية.

لكن فضلاً عن هذا الشكل من النقد ذي الوجهة السياسية الغالبة، نجد ضربًا آخر من النقد الخارجي لا يقف على أرضية سياسية محدّدة، ولا يتموقع على الخطّ يمين/ يسار من المشهد السياسي، مارسه فلاسفة من اليمين واليسار في الوقت ذاته. يسلّط هذا النقد سهامه على الخلفية الفلسفية لرولز، وينتقد الإبستيمولوجيا الأخلاقية، والميتافيزيقا والأنثروبولوجيا المعلنة والمضمرة في فلسفته السياسية. لقد كان لهذا النقد الذي يسمي نفسه «الجماعتي» الأثر البالغ في نظرية العدالة الرولزية، ودفع صاحبها إلى سلسلة من المراجعات لنظريته الأصلية، أدَّت إلى اكتسابها الصيغة التي نعرفها بها اليوم. سنعمل في هذه الدراسة

على تقديم أهم الأفكار الأساسية التي تشكّل نسيج نظرية العدالة التوزيعية التي يسميها صاحبها نظرية «العدالة إنصافًا»، ثم نستعرض أشكال النقد التي تعرضت له، محاولين تبيّن خلفياته، والنظر في مدى قدرته على خلخلة أركان النظرية، وفي الجزء الأخير نستعرض جملة من التعديلات التي أدخلها رولز على الصيغة الأولى لنظريته، وننظر إن كانت تلك التعديلات قد أخلّت بالمقتضى الأساسي للنظرية.

أولًا: أسس المجتمع العادل

تتمثل الفكرة الأساسية لنظرية رولز في أن المجتمعات الحديثة – حيث تكون قيم الحرية والمساواة متأصلة في ثقافتها العامة والسياسية، ويرى فيها كل فرد نفسه مصدرًا لمطالب أخلاقية مشروعة، وحكَمًا حرًّا فيما هو خير أو شر يتعلق به – لا يمكنها أن تكون مستقرّة إلا إذا توصّلت إلى اتفاق حول تصور عام للعدالة يحكم عمل مؤسّساتها. وما يجعل هذا الاتفاق ممكنًا، بالنسبة إليه، هو أن الأفراد رغم إدراكهم لذواتهم بوصفها شخصيات أدبية Moral Persons قادرة على اختيار تصوّر للخير ومراجعته والتخلي عنه أو متابعة إنجازه؛ يدركون أن تحقيق تصوّرهم للخير يظل رهين استمرار التعاون الاجتماعي. وفي هذا السياق يعرّف رولز المجتمع بأنه مغامرة تعاون من أجل الفائدة المتبادلة تكون فيها مصالح الأفراد متضاربة ومتطابقة في الوقت نفسه. فهي متطابقة من حيث إن كلاً منهم يرى مصلحته في استمرار المشروع التعاوني في إنتاج فوائد له وللآخرين، وأن يكون هناك دومًا فوائد ومكاسب تنجم عن التعاون. لكنها أيضا متضاربة، من حيث إن كل واحد منهم يريد أن يحصل على أكبر نصيب من تلك الفوائد، وأن يتحمّل القسط الأقلّ من الأعباء. ولا تستطيع هذه المجتمعات الحفاظ على استقرارها وأمنها إلا إذا اهتدت إلى صيغة تجعل اقتسام فوائد العيش وأعبائه معًا، مُنصِفًا يُقنع أفرادها بضرورة تغليب المصلحة الجامعة – وهي استمرار التعاون – على النزاع في المصالح. ومن هنا تتأتى أهمية تصوّر عمومي للعدالة، يكون موضع وفاق وقبول منهم جميعًا، يحتكمون إليه عندما يشبّ خلاف بينهم حول تقييم أداء مؤسسات مجتمعهم، وعدالة قوانين دولتهم، ويسترشدون به لمجادلة حكومات بلدهم في السياسات العمومية المعتمدة.

وفي نظره، لا بُدّ لكل نظرية في العدالة تروم أن تشكّل مثل ذلك التصور العمومي المشترك بين مواطني مجتمع ديمقراطي، من أن تكون نتيجةً لمسار من المداولة بين أفراد حريصين على حماية مصالحهم الخاصة ورعايتها، ومدركين في الوقت ذاته أن ذلك يقتضي اتفاقًا حول جملة من المبادئ الأساسية والعامة، تحكم عمل المؤسسات الكبرى لمجتمعهم. وحتى يتوافر الاستقرار السياسي في مثل هذه المجتمعات، لا بدّ لتلك المبادئ من أن تُثبَّت على نحو نهائي؛ لتصبح عقدًا بين المواطنين، لا يمكن لأحد منهم الإخلال بمقتضياته أو التنصّل من الالتزامات التي يفرضها عليه. لذلك يعيد رولز في **نظرية في العدالة** إحياء التقليد التعاقدي الذي ما يزال، في رأيه، صالحًا اليوم لصياغة حجاج فلسفي، يستلهم روح العقد الاجتماعي وتمشّيه كما اعتمده جون لوك وجان جاك روسو وإيمانويل كانط. غير أن المبادئ التي يتعلق الأمر بها هنا هي تلك التي ستحكم ما يسميه رولز «البنية الأساسية» لمجتمع عادل، وليست المبادئ التي ستحكم السلوك الفردي؛ إذ إن العدالة هنا هي فضيلة المؤسسات قبل أن تكون فضيلة الأشخاص[1].

(1) جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة وتقديم ليلى الطويل (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 34.

بعد إقرارها تصوّرًا عموميًّا للعدالة يكون موضع وفاق اجتماعي، تصبح هذه المبادئ قاعدةً لتقييم عمل المؤسسات الكبرى للمجتمع، ولطريقة توزيعها لمنافع التعاون الاجتماعي وأعبائه على مواطنين سواسية. ويستدعي تصور رولز للمجتمع الليبرالي، الذي يكون فيه الأفراد مصدرًا لمطالب أخلاقية مشروعة، الإقرار بأولوية العدالة على تصورات الخير[2]؛ فالرابطة الاجتماعية في مجتمع «حسن التنظيم»، تقوم، في رأيه، على احترام الجميع لقواعد العدل والتزام المؤسسات بتنفيذها. أما ما هو خير فيظل خاصًّا؛ إذ يتعلق بمعنى الحياة الطيّبة الجديرة بأن تُعاش، ولا يمكن أن يكون صاحب القرار في شأنه إلا الفرد نفسه، ولا يحق، لا للدولة ولا للمجتمع، التدخّل فيه بأي ذريعة كانت، ولو مصلحة الفرد ذاته أو المجتمع برمته. وبهذا تكون نظرية العدالة قائمة على فلسفة أخلاقية ذات وجهة آدابية (ديونطولوجية) من الطراز الكانطي، تؤكد أسبقية الحق والواجب على مُثُل الخير والسعادة، وتتعارض مع النظريات الغائية (التليولوجية) التي تجعل من خيرٍ ما – المنفعة أو السعادة أو الفضيلة أو رضا الله – الغاية الأولى للفعل الفردي، والهدف الذي يجب على السلطات العمومية تحقيقه، بينما لا تكون العدالة إلا وسيلة لذلك[3].

(2) ينبغي التمييز بين المجتمع الليبرالي والنظرية الليبرالية. يتحدث رولز عن «مجتمع ليبرالي»، وأحيانًا عن «مجتمع ديمقراطي»، ويميّزهما من المجتمعات غير الليبرالية. ولا يعني ذلك أن المجتمعات الليبرالية تحقق مبادئ النظرية الليبرالية كاملة، وإلا لكانت حينها مجتمعات جيّدة التنظيم، ولفقَد عندئذ مشروعه، وهو صياغة نظرية صالحة لإعادة تنظيم مؤسساتها الكبرى وفق المبادئ الليبرالية، مبرّر وجوده. ويحدّد رولز معنى المجتمع الليبرالي في مناسبتين: الأولى في كتاب **الليبرالية السياسية**، حيث يعرّفه بأنه: مجتمع تكون قيمتا الحرية والمساواة متأصلتين في ثقافته العامة، وينظر فيه الأفراد إلى أنفسهم وبعضهم إلى بعض، بوصفهم ذواتًا تتميز بالقدرة الأدبية على أن يكون لها تصوّر للخير، وعلى أن تراجعه وتعدّله لأسباب تراها معقولة. ومن حيث هم ذوات حرّة يطالب المواطنون بالحق في الحرية حيال أي تصوّر للخير والحياة المُثلى قائم داخل مجتمعهم. لذلك لا تتأثر هويتهم العامّة من جهة كونهم مواطنين وشخصيات أدبية، بالتحوّل الذي يمكن أن يطرأ على تصورهم للخير وعلى هويتهم الخاصة. ومثالاً على ذلك، يسوق رولز مسألة التحوّل من دين إلى آخر أو التوقف عن الإيمان بأي دين. ففي المجتمع الليبرالي، حين يتحوّل مواطن من دين إلى آخر أو يتوقف عن الإيمان بدينٍ ما، لا تتأثر هويته العمومية بذلك، ويظل يحافظ على الحقوق نفسها ولا يجرَّد من ممتلكاته ولا من حقّه في الميراث أو الزواج، ويظل مُلتزمًا بالواجبات المدنية ذاتها، ويتمتع بكامل امتيازات المواطنة. ينظر:

John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. 30.

ويعود رولز إلى هذه الفكرة في: كتاب **قانون الشعوب**، في الفقرة 3 من القسم 1، عندما يميّز بين المجتمعات الليبرالية والمجتمعات التراتبية. ينظر: جون رولز، **قانون الشعوب**، ترجمة أحمد خليل (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007). وحول التمييز بين المجتمعات المساواتية الفردانية والمجتمعات التراتبية الكلانيّة Holist، ينظر: لويس دومون، **مقالات في الفردانية**، ترجمة بدر الدين عردوكي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006). ويبدو لنا توصيف رولز للمجتمع الليبرالي في تساوق مع توصيف دي توكفيل للمجتمعات الديمقراطية التي يقول عنها إنها مجتمعات يستبّد بأفرادها شغف المساواة، وقد يذهب بهم ذلك إلى إعطائها الأولوية على الحرية. ينظر: أليكسيس دي توكفيل، **الديمقراطية في أميركا**، ترجمة أمين مرسي قنديل، ج 2 (القاهرة: عالم الكتب، 2015)، الباب 2، الفصل 1. بقي أن نشير إلى أن عدم التمييز بين النظرية الليبرالية والمجتمعات الليبرالية، واعتبار هذه الأخيرة تكريسًا تامًّا لمبادئ الأولى؛ استراتيجية يلجأ إليها نقاد الليبرالية لإدانتها وتحميلها كل الشرور المتفشيّة داخل المجتمعات الليبرالية الحديثة. وهي شرور لا يعتبرها الليبراليون ناتجة من تطبيق المبادئ الليبرالية على هذه المجتمعات، بل من عدم الالتزام بها. ويبدو لنا أن رولز كان يعي هذا المطبّ؛ لذلك حرص على هذا التمييز. وحول التمييز بين المجتمعات الليبرالية والمبادئ الليبرالية، ينظر:

Stephen Holmes, *The Anatomy of Anti–Liberalism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), pp. xiv–xv.

(3) من هذه النظريات الغائية يذكر رولز: المنفعية، ومذهب السعادة الأرسطي، ونظريات الفضيلة عمومًا. حول نقد رولز للمنفعية، ينظر: نوفل الحاج لطيف، **جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي: جون رولز في مواجهة التقليد المنفعي** (بيروت: دار جداول، 2015). وحول علاقة رولز بأرسطو وأفلاطون، ينظر: بول ريكور، «هل أن نظرية إجرائية خالصة في العدالة ممكنة؟»، في: بول ريكور، **العادل**، ترجمة منير الكشو [وآخرون]، ج 1 (تونس: بيت الحكمة، 2003).

ويميز رولز بهذا الصدد بين تصوّر عام وتصور خاص للعدالة. يتمثل الأوّل في قاعدة بسيطة وعامّة، تقضي بأن تُوزّع «كلّ الخيرات الاجتماعية الأساسية وهي: الحريّة والحظوظ والدخل والثروة ومقوّمات احترام الفرد لذاته بالتساوي، إلا في حالة يكون فيها توزيع غير متساوٍ لأحد هذه الخيرات، يخدم صالح الشخص الأقلّ امتيازًا من غيره»[4]. وفق التصوّر العام، تكون القسمة المتساوية للخيرات الاجتماعية قوام العدل، إلا أنها لا تستوفي كامل معناه؛ فالمعاملة المتساوية للبشر لا تقتضي بالضرورة القضاء على كامل مظاهر اللامساواة. فإن كان بعض التفاوت بينهم يخدم مصالحهم بتحفيزهم على العمل وتحرير طاقاتهم الكامنة على نحو ينمّي مواردهم ويحسّن رخاءهم المادي، سيكون مرحّبًا به، ولن يخلّ بالمساواة بوصفها مبدأً أساسيًا. فالتفاوت الاجتماعيّ، في هذه الحالة، يُعَدّ مبرَّرًا ما دام أنه رفّع من الحصة العادلة التي يحقّ لكل فرد المطالبة بها لنفسه، من فوائد التعاون الاجتماعي، ونمّى نصيب الشخص الأقلّ حظًّا من غيره، من حيث حيازة الموارد. لهذا يقترح رولز أن يُمنح الشخص الأقلّ امتيازًا من غيره حقًّا في النقض، يمكّنه من أن يعترض على كلّ قسمة لامتساوية للموارد والخيرات الاجتماعية، يرى فيها ضررًا بمصلحته[5].

وفي حالة بروز نزاع بين خيرات متنوّعة، كالدخل والحرية مثلاً، فإن هذه الفكرة العامّة الموجّهة لسياق النظرية، ستكون غير كافية؛ فلا نستطيع أن نرفّع نسبة دخل بعض الناس وحصّتهم من الموارد المادية، وأن نحرمهم في الوقت نفسه من إحدى حريّاتهم الأساسيّة، مثل حرية التعبير أو التنقل أو الضمير أو اختيار من يمثلهم في الهيئات العامة المنتخبة. إذ يمكن، أحيانًا، أن يخدم توزيع الموارد مصلحة الشخص الأقلّ امتيازًا، فيرفّع من حصته من أحد الخيرات الاجتماعية مثل الدخل، وأن يعتدي من جهة أخرى على حقّه في التمتّع مع غيره، على السواء، بخير اجتماعي أساسيّ آخر، مثل الحريّة. فهل يجوز مقايضة الحرية بتحسينات في مستوى الدخل؟ وهل يمكن للزيادة في دخل الفرد، مثلاً، وحصته من الموارد المادية أن تعوّضه عن الحيف الناجم عن عدم التكافؤ بينه وبين أقرانه في الحظوظ؟ جواب رولز، بطبيعة الحال، هو النفي. لهذه الأسباب لا يقف صاحب كتاب **نظرية في العدالة** عند حدود الفكرة العامّة والحدسيّة عن العدالة، ما دام الخوف من أن يتخلّى الفرد أو المجتمع عن الحرية لصالح بعض الامتيازات المادية قائمًا وحقيقيًا. لذا، تقتضي الفكرة العامة عن العدالة تخصيصًا وترتيبًا تفاضليًّا للعناصر المكوّنة لها. وهذا ما أنجزه رولز بترجمته الفكرة العامة إلى مبادئ في العدالة، وتوضيحه العناصر المكوّنة لها، ثم ترتيبها وفق قاعدة الأولوية. لذلك يصوغ هذه المبادئ على النحو التالي:

- «المبدأ الأوّل: لكلّ شخص حقّ متساوٍ مع غيره في النسق الشامل من الحريات الأساسيّة المتساوية، على نحو يتّسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع.
- المبدأ الثاني: لا بدّ من أن تُنظَّم مظاهر التفاوت الاجتماعيّ والاقتصاديّ على نحو:
  - تكون فيه لصالح الأقلّ امتيازًا.

(4) رولز، **نظرية في العدالة**، ص 95.

(5) John Rawls, "The Basic Structure as Subject," in: Alvin Goldman & Jaegwon Kim (eds.), *Values and Morals* (Dordrecht: Spinger & Business Media, 1978), pp. 47–71.

– تكون مرتبطة بوظائف وبمواقع مفتوحة أمام الجميع في إطار من المساواة العادلة في الفرص»[6].

أما قواعد الأولوية فيقدّمها رولز على النحو التالي:

• «القاعدة الأولى (أولويّة الحريّة): تخضع مبادئ العدالة لنظام معجميّ لا يمكن وفقه أن تُحدّ الحرية إلا بمقتضى الحرية ذاتها.

• القاعدة الثانية (أولوية العدالة على الفاعلية والرفاهية): والمبدأ الثاني ذو أولوية معجمية على مبدأ الفاعلية، وعلى مبدأ تعظيم مجموع الامتيازات، وللمساواة العادلة في الحظوظ الأولويّة على مبدأ التباين»[7].

يمثّل هذان المبدآن الحلّ الذي قدّمه رولز لمشكلة العدالة في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة. وإذا كان المبدأ الثاني – الذي يسميه «مبدأ التباين» – يحكم توزيع الموارد الاقتصاديّة، فإن المبدأ الأول – الذي يحظى بأولوية مطلقة عليه – يتعلق بالحرية، وحق كل مواطن في التمتّع بها على قدم المساواة مع غيره، مهما كان مقامه داخل المجتمع. وخلافًا لما يذهب إليه بعض المفكرين الليبرتاريين، فإن رولز – على الرغم من منحِه الحرية منزلة المبدأ الأوّل – لم يجعل منها غايةً في ذاتها، ولم يمنحها أولويّة مطلقة، تؤدّي إلى تثمين كلّ معنى من معانيها على حساب المساواة في الظروف والأحوال أو العدالة في توزيع فوائد التعاون الاجتماعي وأعبائه. فالحريات التي ينشد رولز حمايتها هي الحرّيات الأساسيّة، أي الحقوق المدنيّة والسياسيّة التي تضمنها الديمقراطيات الليبراليّة لمواطنيها، كحقّ الانتخاب، والترشّح للمسؤوليات العامّة، والحقّ في محاكمة عادلة، والحقّ في حريّة التعبير والضمير والتنقل واختيار الشغل، وغيرها. ولئن عزا الليبراليون إلى الحرية أولويّةً تجعلها غير قابلة للتصرّف ولا للمقايضة بامتيازات أو منافع اجتماعية – ولو تعلّق الأمر بالمنفعة العامة للمجتمع بأسره – فإن لم يجعلوا منها غايةً في ذاتها، وإنما خادمة دومًا لقيم أخرى، ليست أقل قيمة منها؛ مثل الكرامة وحق الفرد في السيادة على ذاته، وحقه في تقرير مصيره، وحقه في الاعتبار المتساوي مع غيره، كما بيّن رونالد دوركين Ronald Dworkin (1931–2013) في كتابه **أخذ الحقوق على محمل الجدّ**[8]. وباعتبارها موضع إجماعٍ في المجتمعات الديمقراطية، لم تُثِر مسألة حماية الحريات الأساسيّة للأفراد وأولويتها خلافات كبيرة بين رولز ونقاده، في حين استقطب المبدأ الثاني حول التوزيع العادل لفوائد التعاون الاجتماعي وأعبائه، اهتمام شارحي رولز ونقاده.

---

(6) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

ورد ذكره في: ويل كيمليشكا، **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة منير الكشو (تونس: دار سيناترا للنشر، 2010)، ص 84.

(7) المرجع نفسه.

(8) رونالد دووركين، **أخذ الحقوق على محمل الجدّ**، ترجمة وتقديم منير الكشو (تونس: دار سيناترا للنشر، 2015)، الفصل 12؛ وينظر كذلك المحاضرة VIII، الفقرة 2، في:

Rawls, *Political Liberalism*.

ثانيًا: حجج رولز

يمكننا التمييز، على غرار ما فعل ويل كيمليشكا وبول ريكور (1913–2005)، بين حجتين رئيستين يعتمدهما رولز لتسويغ مبدئه الثاني في التوزيع العادل للموارد المادية[9]. تتمثل الأولى في الفكرة الحدسية التي نجدها رائجة في المجتمعات الليبرالية حول المساواة في الحظوظ، ومفادها أن هذه المساواة تمكّن الأفراد من تحديد مصائرهم بأنفسهم واختيار ما يريدون أن يفعلوه أو أن يكونوه، لا أن تملي عليهم ذلك ظروفُ وجودهم. ويؤكد هذه الحجة أن مبدأ التباين يحقق هذه الفكرة على نحو أفضل من المبادئ الأخرى لتوزيع الموارد. وتنطلق هذه الحجّة من التصوّر الشائع للمساواة في الحظوظ، الذي يؤكد أن الناس لن يقبلوا بتفاوت في الدخل والنفوذ، إلا إذا كان نتَاج تنافس نزيه حول المراكز الاجتماعية التي تنتجه، فلا يناقض مقتضى العدل أن يتجاوز دخلُ شخصٍ معدلَ الدخل الفردي في مجتمع ما، إذا كان ذلك لا يخلّ بمقتضى المساواة العادلة في الحظوظ، أي إن لم يُحرَم أحدٌ، مثلاً، من فرصة في الحصول على تعليم جيّد أو وظيفة أو مورد للدخل، بسبب انتمائه الاجتماعي أو عرقه أو دينه أو طائفته أو طبقته أو جنسه. وسيظل تفاوتٌ مثل هذا عادلاً، سواء استفاد منه الأشخاص الأقلّ امتيازًا من غيرهم أم لا.

ولئن اتفق رولز مع هذا الرأي حول ضرورة أن تكون المساواة في الحظوظ هي القاعدة التي تُسند وفقها المواقع والمراكز الاجتماعية، فإنه يرفض أن يُمنح أصحاب المواقع المرموقة في المجتمع الحقَّ في الحصول على القسط الأوفر من الموارد إذا لم يتبيّن أن في امتيازهم بذلك فائدةً يجنيها الجميع. فوفق مبدأ التباين، لا يجوز لأي فرد أن يطالب لنفسه بالحق في حصة من الموارد أكبر مما يناله غيره، إلا إذا تأكّد أن ذلك في صالح من حصل على النصيب الأقلّ من الموارد، وبالتبَع كل الذين هم في الدرجات الوسطى من السلّم الاجتماعي من حيث التمكين من الموارد المادية.

أما وفقًا للفكرة المتداولة حول المساواة في الحظوظ، والتي يسميها رولز «نظام المساواة الطبيعية»، فلن تكون لمن هو الأقلّ امتيازًا أيُّ أحقية في الاعتراض على اللامساواة في الدخل، ما دام مبدأ المساواة في الحظوظ وتكافؤ الفرص لم يُنتهك[10].

(9) كيمليشكا، ص 85؛ ريكور.

(10) يميز رولز بين ثلاثة تصورات للمساواة في الحظوظ: الأوّل، هو ذاك الذي يجسّده ما يسميه «نظام المساواة الطبيعية»، وقوامه الشعار القائل: «لا بدّ أن تكون المهن مفتوحة للمواهب». ويفترض هذا التصور حرية متساوية واقتصاد سوق حرة، وتكافؤًا شكليًّا في الفرص، وأن يتمتّع الجميع بالحقوق القانونية نفسها في الولوج إلى جميع المراكز والمواقع، وممارسة كل الأنشطة التي يرونها نافعة ومربحة. لكن عيب نظام الحرية الطبيعية أنه، في نظر رولز، يجيز لعوامل اعتباطية أخلاقيًا من قبيل مصادفات المولد والمواهب التي حبت بها الطبيعة أشخاصًا دون غيرهم أن تؤثّر في الحصص التوزيعيّة. وتعمل المساواة الليبرالية على درء هذه الآثار؛ إذ يتعيّن، كما يقول رولز: «تصحيح هذا بإضافة الشرط الإضافي المتعلق بالفرصة المنصفة، إلى متطلب المهن مفتوحة إلى المواهب. والفكرة هنا أن المواقع ليست مفتوحة فحسب بالمعنى الرسمي لكن يجب أن يحصل الجميع على فرصة منصفة للحصول عليها». ويسعى التصور الليبرالي للمساواة في الحظوظ إلى الحدّ من أثر مصادفات المنشأ والانتماء الاجتماعي في الحصّة التي ينالها الشخص من توزيع الموارد الاقتصادية والاجتماعية. لذلك يقترح هذا التصور اتخاذ تدابير مؤسساتية تمنع التراكم المشطّ للثروة والجاه لدى بعض الأشخاص، وتضمن فرصًا متساوية في التعليم الجيّد للجميع. كما ينبغي أن يشتغل النظام التعليمي على نحو يلغي الحواجز الطبقية والفئوية أمام النفاذ إلى المواقع الاجتماعية. إلا أن التصور الليبرالي، رغم أنه متقدم على نظام الحرية الطبيعية، يظل، في نظر رولز، دون المأمول؛ إذ يجيز أن يتأثر توزيع الموارد والدخل بقسمة الطبيعة للمؤهلات والمواهب بين البشر. فلئن عمل التصور الليبرالي على إزالة أثر مصادفات المنشأ والانتماء الاجتماعي في توزيع الموارد والمنافع الاجتماعية، فإنه قبل بأن تكون القسمة الطبيعية الأوليّة مؤثّرة في ذلك. وهو أمر مخلّ بمقتضى العدالة، لذلك تسعى المساواة الديمقراطية من خلال مبدأ التباين الرولزي إلى تداركه. ينظر: رولز، **نظرية في العدالة**، ص 106–107.

ففي نظر رولز، لا يكفي أن نحيّد مفعول التنشئة والأصول العرقية والاجتماعية والهوية الجنسية للفرد عن توزيع الموارد والفرص لتحقيق المساواة في الحظوظ، بل لا بد من تحييد كل أسباب التفاوت الخارجة عن إرادة الفرد، سواء كانت اجتماعية أو طبيعيّة؛ إذ لا أحد يستحقّ، في رأيه، أن يولد معاقًا، مثلاً، أو أن يتمتّع بمؤهّلات طبيعية فائقة، أو أن يولد ويترعرع ضمن مجموعة عرقيّة أو اجتماعيّة ما، أو أن يأتي للعالم بهوية جنسية ما ويتربّى عليها. ولا ينبغي، في النتيجة، أن يتأثر نصيب الفرد من الموارد والحظوظ في الحياة بعوامل اعتباطية من وجهة النظر الأخلاقية. فكما الظروف الاجتماعية نتيجةٌ لمصادفات المولد والمنشأ، فكذلك المواهب الطبيعية هي نتيجة المصادفات، وبهذا يتعيّن أن تعدّ قسمة الطبيعة لها اعتباطية كذلك؛ إذ ليس من العدل أن تتحدد حقوق الأفراد وهويتهم بعامل المصادفة الطبيعية. ويضمن، في رأيه، مبدأُ التباين حلاًّ عادلاً لهذا المشكل، عندما يخضع التفاوت لشرط، وهو أن تعود الامتيازات التي يحصل عليها أصحاب المؤهلات الطبيعية العالية بالفائدة على كل من تضرّر من القسمة الطبيعية لتلك المؤهلات والمواهب.

أما حجّة رولز الثانية فتتمثّل في جعل مبادئه في العدالة نتيجة عقد اجتماعي افتراضي تُبرمه أطراف اجتماعية تتداول في شأن المبادئ التي ستحكم عمل المؤسسات الكبرى التي تنظّم التعاون بينها، وتوزّع الفوائد والأعباء. وليس العقد الاجتماعي هنا اتفاقًا فعليًّا، وإنما هو مجرّد إجراء يمكّن من التعرّف إلى التبعات التي تترتب على التسليم بمبدأ المساواة بمعناه الأخلاقي. ولئن كان السؤال الذي أرّق فكر الفلاسفة التعاقديين الكلاسيكيين هو: كيف يقبل أناس وُلدوا أحرارًا وسواسيةً الخضوع لسلطة سياسية؟ فإن السؤال الذي يجيب عنه العقد الرولزي يتعلق بمعرفة المبادئ التي يمكن أن تقبل بها كائنات أخلاقية حرّة، همّها رعاية مصالحها الخاصة، مبادئ لتنظيم المؤسّسات الكبرى التي تدير علاقاتها البينشخصية وتفاعلاتها الاجتماعية. فغرض هذا العقد الافتراضي هو، إذًا، ضبط مبادئ العدالة، انطلاقًا من حالة تتوافر فيها المساواة التامة، وتكون منصفةً للجميع. وإن لم يعتمد رولز فكرة حالة الطبيعة – بوصفها نقطة مرجعية – كما عهدناها لدى فلاسفة العقد الاجتماعي من أمثال لوك وروسو وهوبز؛ فلأنها لا تتوفّر على شروط الإنصاف. ففي الحالة الطبيعية تكون قدرات الأفراد على المساومة متفاوتة، بسبب عدم التكافؤ بينهم، من حيث المواهب الطبيعية والموارد الأوّلية والقوى الجسمانية والذهنية، مما يمكنهم من إقرار الترتيبات والمبادئ التي تخدم مصالحهم في العقد الاجتماعي المُبرم.

لأمرٍ كهذا يستبدل رولز فكرة حالة الطبيعة بإجرائية «الوضع البدئي» التي تُحقق مقتضى المساواة الأخلاقية بين الأطراف المتداولة، وتمنع كل انحياز أو إخلال بقاعدة الإنصاف عند اختيار مبادئ العدالة. ففي هذه الحالة الافتراضية يوضع الأفراد وراء «حجاب جهل» على نحو ما يقوله لنا رولز: «لا يعرف فيه أحد موقعه داخل المجتمع ولا انتماءه الطبقي أو منزلته الاجتماعية، ولا يعلم أحد أيضًا نصيبه من قسمة المواهب والمؤهلات الطبيعية من ذكاء وقوّة وغيرها. وسأفترض – حتى – أن الأفراد يجهلون التصوّر الخاص بهم للخير والاستعدادات النفسية التي تميّزهم. ويقع اختيارهم على مبادئ العدالة من وراء حجاب جهل». ويعتقد رولز أن ذلك كفيل بجعل الاختيار إجماعيًا Unanimous وعادلاً، لأن الشروط التي وُضعت ضمنها الأطراف المتداولة منصفة، من شأنها أن توفر للعقد بعد

إبرامه شرطَي الاستقرار والديمومة. يقول رولز: «يضمن ذلك أن لا يحظى أحد بامتياز أو يلحقه ضرر، عند اختيار مبادئ العدالة، من جراء حظ طبيعي فاز به أو من جراء صدف المنشأ الاجتماعي. فما دام الجميع في الحالة نفسها ولا أحد منهم يستطيع وضع المبادئ التي تجعله يمتاز من غيره على نحو ما، تكون عندها مبادئ العدالة نتيجة مساومة واتفاق منصفين»[11].

على هذا النحو تكون مبادئ العدالة التي يقع إقرارها، ناتجة من وضع من الإنصاف يقبل بها أناس سواسية، يعلمون أنْ لا أحد منهم استفاد من ظروف الطبيعة أو النشأة الاجتماعية؛ ليختار المبادئ التي تحمي مصالحه. ويثق رولز بأن أشخاصًا يوضعون في مثل هذه الحالة البدئية من الإنصاف، سيختارون، بالإجماع، مبدأيه في العدالة، مرتّبين وفق قاعدة الأولوية. فرغم أنهم لا يعرفون أيّ موقع سيحتلّونه داخل المجتمع، ويجهلون تطلعاتهم وأذواقهم، يتمنون مع ذلك، في نظره، امتلاك أشياء يرونها ضرورية لكي يعيشوا عيشة راضية. فمهما تباينت رؤاهم وتصوراتهم للحياة المثلى يتطلّع الأفراد إلى مثال أعلى في الحياة، ويكون لهم تصورٌ ما لمعنى السعادة، ويحتاج كل منهم إلى موارد وإمكانات يسعى في طلبها. ويسمّي رولز هذه الموارد الضرورية لتحقيق كل شخص تصوّره لما هو خير «الخيرات الأوليّة»، ويقسّمها ضربين: «الخيرات الاجتماعية الأولية: وهي خيرات تُوزّعها المؤسسات الاجتماعية مباشرة مثل الدخل والثروة والحظوظ والسلطة والحقوق والحريات. والخيرات الأولية الطبيعية: مثل الصحّة والذكاء والقوة وسعة الخيال والمواهب الطبيعية التي لئن تأثّرت بطبيعة المؤسسات الاجتماعية لا تُوزّع مباشرة من قِبلها»[12].

ويحرص كل طرف مشارك في المداولة، لحظة اختيار مبادئ العدالة وراء حجاب الجهل، على الفوز لنفسه بأوفر قسط ممكن من هذه الخيرات الأولية التي ستوزّعها المؤسسات الاجتماعية في العالم الواقعي. لكن حجاب الجهل الذي يسحب من كل طرف المعرفة بهويته الفردية وبمواهبه وبموقعه الاجتماعي، يفرض عليه، في تلك اللحظة المشار إليها، أن يضع نفسه مكان أيّ فرد من أفراد المجموعة عندما يختار لنفسه المبدأ الذي يحمي مصلحته ويمكّنه من رعايتها. وعندما يختار من وجهته الخاصة، يكون عندها قد اختار من وجهة نظر الجميع، لأنه يمكن أن يجد نفسه، بعد رفع حجاب الجهل، والعودة إلى الحياة الواقعية وتمكينه من المعلومات التي حُرم منها أثناء المداولة، في أي موقع اجتماعي وفي جسم وهوية أي شخص من المجتمع.

على هذا النحو، يسعى كل طرف، في هذا العقد الافتراضي في الوضع البدئي المتخيّل، إلى أن يفوز لنفسه بقسط من الخيرات الأولية، حتى يستطيع أن يعيش حياة تلبّي تطلعاته من دون علمه بالمقام الذي سيكون له داخل المجتمع. فهو سيختار، مثلاً، مبدأً ينص على الحق في حرية الضمير، لأنه وإن كان يعلم أنه في الحياة الواقعية سيكون له تصوّر ما للخير ولمعنى الحياة المُثلى، لا يعرف طبيعة ذلك التصوّر أهو ديني أو علماني، كما لا يعرف إن كان سيجد نفسه على دين الأقلية أم على دين الأغلبية في حال كان هذا التصور دينيًا.

(11) Rawls, *A Theory of Justice*. p. 12.

ورد ذكره في: كيمليشكا، ص 93.

(12) كيمليشكا، ص 95.

أما من حيث الانتماء الاجتماعي، فهو لا يعلم هل سيكون من طبقة الميسورين وأصحاب الأعمال، ومن مصلحته حينئذ اختيار مبدأ في العدالة يُعفي طبقته من دفع الضرائب، أم أنه سيجد نفسه ضمن الطبقة الدنيا في المجتمع، ومن مصلحته حينها وجود نظام ضريبي فاعل لإعادة توزيع الدخل لصالح الفئات الهشة والضعيفة.

ويرى رولز أنه، في حالة مثل هذه، يكون الاختيار العقلاني، أي الاختيار الذي يعتمد استراتيجية يسميّها «تعظيم الأدنى» Maximin، وهي استراتيجية تجعل المرء – في حالة انعدام اليقين – يسعى إلى تعظيم Maximization ما يمكنه الحصول عليه في حدّه الأدنى، مخافة أن يجد نفسه، بعد رفع حجاب الجهل وبعد اختيار مبادئ العدالة، في الدرجة السفلى من المجتمع، أي في موقع الشخص الأقل حظًّا في قسمة الخيرات الاجتماعية. ويشدّد رولز على أنه يتعيّن على كل طرف أن يفكّر، أثناء اختيار مبادئ العدالة، في كل الاحتمالات السيئة، وفي فرضية أن يكون الموقع الذي سيشغله داخل المجتمع في المستقبل، هو الأدنى اجتماعيًّا. من هنا ينبغي ألّا يكون مقامرًا، بل حصيفًا، يختار مبدأ العدالة الذي يُعظّم الحدّ الأدنى الذي يمكن أن يحصل عليه أي شخص في توزيع ما[13].

ثالثًا: «العدالة إنصافًا» ونُقادها

قوبلت نظرية رولز («العدالة إنصافًا») بنقد عنيف. لكنها استقطبت، أيضًا، اهتمام الدارسين والنقاد، حتى إنها أصبحت النظرية التي يمرّ عبرها كل جدل في قضايا الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة. وكما أسلفنا يمكن أن نميز بين النقد الليبرالي المتعاطف مع النظرية ومنطلقاتها والنقد الخارجي الرافض للنظرية وأسسها.

لئن اتفق النقاد الليبراليون لرولز مع الخطوط العامة لنظريته في «العدالة إنصافًا»، والروح الليبرالية المفعمة بها، غير أنهم لا يرونها تجسّد على أفضل وجهٍ مقتضى العدل. ومن هؤلاء نجد رونالد دووركين، وأمارتيا سن Amartya Sen. صاغ دووركين رؤيته في مقال صدر في جزأين (1981)، بعنوان «ما المساواة؟»، يؤكّد

(13) رولز، **نظرية في العدالة**، الفصل 3، الفقرة 6. من حيث هو مبدأ للاختيار العقلاني في ظروف من اللايقين، تعرض مبدأ «الماكسمين» لنقد من قبل الاقتصاديين. ونخص هنا بالذكر النقد الذي وجهه إليه الاقتصادي جون شارلز هارسنيي (1920–2000)، في:

John Charles Harsanyi, "Can the Maximin Principle serve as Basis for Morality?" *American Political Science Review*, no. 69 (1975), pp. 594–606.

يرى هارسنيي أن مبدأ «الماكسمين» يفترض سيكولوجيا لصانع القرار تتّسم بالعزوف عن المخاطرة Risk Averse، تجعله يميل إلى الاختيار الأقلّ احتمالاً للخطر، ويفضل القليل الآمن على الكثير غير المضمون العواقب. وهذه، في رأيه، ليست السيكولوجيا المميزة لصاحب الأعمال الناجح الذي يعظّم الأرباح لنفسه ولمجتمعه، من خلال تجشّم المخاطرة، وحذق اقتناص الفرصة السانحة. وقد أجاب رولز عن هذا النقد، بالتأكيد على أن الاختيار في الوضع البدئي لا يخصّ شأنًا فرديًّا تعود عواقبه على الفرد فحسب، وإنما يتعلق بالمبادئ التي ستكون الحاكمة للبنية الأساسية لمجتمع، وسيكون له الأثر الحاسم في مصيره ومصير الأجيال القادمة. لذلك ستعتمد الأطراف المتداولة، في رأيه، الاستراتيجية الحذرة لا تلك المقبلة على المخاطرة، ينظر:

John Rawls, "Some Reasons for the Maximin Criterion," in: Samuel Freeman (ed.), *Collected Papers* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), pp. 225–231.

للاطلاع على نقاش موسع لدفاع رولز عن مبدأ «الماكسمين» ضدّ ناقديه، ينظر:

Mounir Kchaou, *Le Juste et ses normes: John Rawls et le concept du politique* (Tunis: Publications de la Faculte des Sciences Humaines et Sociales, 2007), pp. 135–139.

فيهما أن العدالة تقتضي التعويض عن أشكال اللامساواة بين الفرد وغيره، والتي تسببها عوامل اعتباطية خارجة عن إرادته لا يتحمل مسؤوليتها[14]. فلئن اعتبر رولز أن الظروف والملابسات تكون اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية، للأسباب التي سبق ذكرها، رأى دووركين أن الوجه الاعتباطي لا يكمن فقط في الملابسات والظروف التي يجد الأفراد أنفسهم فيها، وإنما قد يتأتى جانب مهم منه من طبيعة الاختيارات غير الحكيمة التي يقوم بها الأفراد أنفسهم. فحتى لو وقع تصحيح الجانب المتعلق بالظروف والملابسات، ولم تعد مصادفات المولد والمنشأ، ولا تفاوت المؤهلات والقدرات الطبيعية تؤثر في مصائر الناس؛ لن تكون مع ذلك نظرية ما في العدالة منصفة حقًا إلا إذا عكست اختيارات الأفراد ونتائجها، لا الظروف والأحوال التي وجدوا أنفسهم فيها. لذلك لا بدّ من أن تُمنح لهم، في رأي دووركين، موارد متساوية من البداية، حتى يختاروا بأنفسهم سبل كسب رزقهم، والحياة التي يريدون عيشها، وحتى يتحمّلوا مسؤولية اختياراتهم[15]. وقد ذهب دووركين إلى إعطاء الأولوية، عند توزيع الموارد، لمبدأ المساواة في التقدير والاحترام، بل جعله هو أساس كل الحقوق في المجتمعات الليبرالية، بخلاف رولز الذي منح هذه الأولوية لمبدأ الحرية. وقد دافع دووركين عن هذه الأولوية في مجمل كتبه، وعلى نحو خاص في كتابين هما: **أخذ الحقوق على محمل الجدّ وفضيلة ذات سيادة**[16]. ومن وجهة نظره، تبدو نظرية رولز غير منصفة، لأنها تقيّد كل الفوارق بشرط أن يستفيد الجميع منها، حتى أولئك الذين قاموا باختيارات غير موفّقة، كأن يكونوا بدّدوا أموالهم في اللهو أو قامروا بتوظيفها في مشاريع لم تكن مربحة. كما أن نظرية العدالة الرولزية لا تضع آلية لتعويض الإعاقات التي يُمنى بها بعض الناس مثل الإعاقات الطبيعية أو تلك الناجمة عن حوادث طارئة مثل الشغل أو السير. لذلك يدافع دووركين عن ضرورة المساواة في الموارد بين الجميع عند الانطلاق وقبل الدخول في عمليات التبادل والتفاعل، من خلال آليات السوق ليتحمّل الناس فيما بعد نتائج اختياراتهم.

غير بعيد عن هذا السياق، ذهب أمارتيا سن (الفيلسوف وعالم الاقتصاد، الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد لسنة 1998)، إلى أن نظرية رولز في العدالة، لا تأخذ في الاعتبار إلا المساواة، من حيث الظروف والملابسات العامة، وتعتمد مبدأ القسمة العادلة بين جميع من يكونون في الأوضاع ذاتها من جهة التمكين من الخيرات الاجتماعية الأولية. ويعتبر سن أن ذلك فيه إجحافٌ بحق أصحاب الاحتياجات الخاصة. فلا يجب، في رأيه، أن نتحدث عن المساواة من حيث توزيع الخيرات الأولية وفق المواقع التي يحتلها الناس في السُلّم الاجتماعي، وإنما من جهة المقدرات Capabilities على الفعل التي يوفّرها لهم ذلك التوزيع. فأن يكون 1000 دولار، مثلاً، هو الدخل الذي يمثّل التوزيع العادل للموارد بالنسبة إلى كل الأشخاص الذين ينتمون إلى الدرجة والموقع الاجتماعي ذاتيهما، لا يعني أن ذلك يمنحهم جميعهم مَقدرات متكافئة. فمن يعاني عاهةً ما أو مرضًا مزمنًا يفرض عليه مصاريف علاج من نوع خاص، لن يكون

(14) Ronald Dworkin, "What is Equality? Part 1," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, no. 3 (1981).

(15) Ronald Dworkin, "What is Equality? Part 2," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, n. 4 (1981), pp. 283–345.

(16) دووركين. وعلى وجه الخصوص: الفصلان 11 و12؛ وينظر الفصلان 3 و5، في:

Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).

متمتعًا بالمقدرات عينها التي يتيحها المبلغ نفسه لإنسان في وضع صحيّ سليم. لهذا لا تضمن نظرية «العدالة إنصافًا» مقتضى الإنصاف والمساواة في نظر سن[17].

أما الضرب الثاني من النقد، فهو خارجي، بمعنى أنه يتأسّس على فلسفة نقيضة لليبرالية المساواتية والاجتماعية. ويمكن أن نميز داخله بين نقد سياسي، وإن كانت له مرجعيات فكرية وفلسفية ونقد فلسفي، فله كذلك أبعاد سياسية، تتعلق بمسألة الهوية الفردية والجماعية، وطبيعة الحجاج في حقل النظرية الأخلاقية. وقد وُجّه النقد السياسي إلى نظرية رولز من جهتي اليسار واليمين في الوقت ذاته. فهي لم تُرضِ فلاسفة اليسار، لأنها تخلّت، في نظرهم، عن مقتضى تحقيق المساواة الكاملة والقضاء على مظاهر اللامساواة واستئصال أسبابها، واكتفت بتقييد الفوارق الاجتماعية، بشرط استفادة الجميع منها، وعلى وجه الخصوص؛ الأشخاص الأكثر تضرّرًا من الصيغة القائمة لقسمة الموارد المادية والاجتماعية[18]. ومن هؤلاء من اعترض على النظرية جملة وتفصيلاً، وسعى لبلورة رؤية بديلة، تكون أكثر انسجامًا مع القيمتين الأساسيتين اللتين تعتنقهما نظرية «العدالة إنصافًا»، وهما: الحرية والمساواة. في حين أنها تفشل في تجسيدهما. ومن أصحاب هذا الرأي مفكرون ذوو ميول اشتراكية – بل حتى ماركسية – أمثال جيرالد ألان كوهين Gerald Allan Cohen (1941–2009)، وجون رويمير John Roemer، رأوا فيها تسويغًا جديدًا للرأسمالية، يجعل من التفاوت بين البشر أمرًا معقولاً ومشروعًا. ويمكن التمييز داخل النقد ذي الميول الاشتراكية بين موقف معتدل، قَبِل عمومًا بالمبدأ العام للعدالة الاجتماعية التي تبناها رولز ودووركين وسن، والتي تجعل أشكالاً من التفاوت بين الناس، من حيث الإمكانيات المادية، منسجمة مع مبدأ المساواة في الحقوق. فالفوارق التي يمكن قبولها هي فقط تلك التي تمكّن من تحسين الأوضاع المادية لمن هم الأكثر تضرّرًا من القسمة الاجتماعية للموارد – كما هو الحال في نظرية رولز– أو تلك التي تكون ناتجة من اختيارات الأفراد أنفسهم، لا من أسباب وظروف خارجة عن إرادتهم، كما هو الحال في نظرية دووركين، أو تلك التي لا تكون ناتجة من اختلاف في المقدرات بسبب إعاقة طبيعية أو اجتماعية، كما هو الأمر في مقاربة سن.

فنظرية العدالة التوزيعية الرولزية لا تتقيّد فقط بشروط المساواة الصورية، كما تفعل الليبرتارينية، كما سنرى، ولا تدعو إلى المساواة الكاملة في الظروف المادية، كما تقول بذلك المساواتية الراديكالية، لأنها ترى أن قدرة الأفراد الأقلّ حظًّا على تحقيق ما يتطلعون إليه، ستزداد سوءًا إن لم يقبلوا بأشكال من اللامساواة تكون مقيّدة بشروط، كتلك التي يضعها المبدأ الثاني في التوزيع. وسيكون، في النتيجة، من المغالطة رفض هذه الأشكال من اللامساواة بداعي البحث عن مساواة تامة.

ولا تبتعد، في نظرنا، رؤية بعض اتجاهات الفكر الاشتراكي للعدالة التوزيعية عن رؤية الليبراليين المساواتيين التوزيعية. فلا يبدو لنا الفارق كبيرًا بين ما يقترحه دووركين حول المساواة، وما تقترحه بعض

(17) Amartya Sen, "Equality of What?" in: Sterling McMurrin (ed.), *The Tanner lectures on Human Values*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 195–228; Amartya Sen, *Commodities and Capabilities* (New Delhi: Oxford University Press, 1999).

(18) Gerard Allan Cohen, "On the Currency of Egalitarian Justice," *Ethics*, vol. 99, no. 4 (1989), pp. 906–944; John Roemer, *Theories of Distributive Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).

النظريات الاشتراكية المتعلّقة بالعدالة التعويضية التي تنشد، هي الأخرى، توزيعًا يتحمّل فيه الأفراد نتائج اختياراتهم، ويتمتعون فيه بالمساواة الفعلية في الموارد[19]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى فكرة ديمقراطية المالكين التي دافع عنها رولز أو فكرة مجتمع مالكي الأسهم التي دافع عنها رويمر، بعد أن عدّل موقفه في تواصل مع فكر رولز. إذ تنسجم الفكرتان مع بعض أشكال من اشتراكية السوق، تهدف إلى تحقيق أكبر مساواة ممكنة على صعيد ملكية موارد الإنتاج، وتعتمد آليات اقتصاد السوق في توزيع السلع والخدمات[20]. وقد أكّد رولز في كتابه **نظرية في العدالة** أن النظام الاقتصادي الأمثل لتطبيق نظريته هو نموذج ديمقراطية مالكين مع اقتصاد سوق حرّ، غير أنه يمكن تلبية مقتضيات مبدئية في العدالة، من خلال نظام اقتصادي يعتمد الاشتراكية والملكية العامة لوسائل الإنتاج، مع اعتماد السوق الحرة لتحديد أسعار البضائع. إذ يوفر هذا الضرب من الأنظمة الاقتصادية المنافسة والحرية للشركات والمنشآت الاقتصادية في تحديد أسعار بضائعها وخدماتها وفقًا لمقتضيات السوق وقانون العرض والطلب. وفي هذا الصدد يقول رولز: لقد افترضتُ حتى الآن أن هدف فروع الحكومة هو تأسيس نظام ديمقراطي يُفترض أن تكون فيه ملكية الأرض ورأس المال بالتساوي على نحو واسع. ولا يكون مجتمعًا منقسمًا، بحيث تسيطر قلة من الناس على الأكثرية من موارد الإنتاج. حين يتحقق هذا وتُلبّي الحصص التوزيعية مبادئ العدالة، تفقد الكثير من وجاهتها انتقاداتُ الاشتراكية لاقتصاد السوق. لكن من الواضح أيضًا، نظريًا على كل حال، أنه يمكن لحكومة اشتراكية ليبرالية الاستجابة لمبدأي العدالة[21]. وفي تقديمه للطبعة الفرنسية من كتابه **نظرية في العدالة**، حدّد رولز موقع نظريته في «العدالة إنصافًا»، في جهة اليسار من المشهد السياسي في الديمقراطيات المعاصرة، مؤكدًا أنها ذات طبيعة ليبرالية أو، تحديدًا، ليبرالية يسارية في المشهد السياسي الأميركي، وتُطابق التوجه الاشتراكي الديمقراطي في إنكلترا، ومن ثم تقترب من التوجهات السياسية لحزب العمال البريطاني[22]. لكننا نرى أنه، خلافًا لما ذهب إليه رولز، يبدو تحقيق المساواة في الظروف والأحوال محلّ خلاف بين الاتجاه الآخذ بالليبرالية المساواتية الأميركية، والاتجاه الاشتراكي الديمقراطي الشائع في أوروبا. ففي حين يرى الأول أن تحقيق المساواة في الأحوال يكون عبر تكريس مبدأ المساواة في الحظوظ والفرص، عند الانطلاق في السباق من أجل الفوز بالمواقع والمراكز الاجتماعية التي توفّر دخولاً مرتفعة ونفوذًا كبيرًا، يدافع الاتجاه التقليدي داخل الاشتراكية الديمقراطية عن المساواة في الدخل، أي في ما يفترض أن يكون نتيجة لذلك السباق. فلئن دافع أنصار المساواة في الدخل عن ضرورة أن يكون تحقيق هذه المساواة هو المبدأ الذي يتمّ على أساسه تقييم عدالة السياسات العمومية، يعتبر أنصار المساواة العادلة في الحظوظ أن المساواة في الدخل مخلّة بشرط العدل، فضلاً عن أنها تظلّ مطلبًا عصيّ المنال. ولكل من التصورين نمطٌ للمجتمع الذي يريد إقامته. فهل ينبغي أن نعمل على إقامة مجتمع تتجه فيه الدخول إلى التساوي، ويحصل فيه كل عضو على نصيب من الموارد والدخل والامتيازات

(19) كيمليشكا، ص 218–220.

(20) تراجع الفصول 6 و7 و8، في:

John Roemer, *The Future of Socialism* (Cambridge, MA: Harvard University Press. 1994).

(21) رولز، **نظرية في العدالة**، ص 351 (بتصرف يسير في الترجمة).

(22) John Rawls, "Preface to the French Edition of Theory of Justice 1987," in: Freeman (ed.), pp. 415–420.

المادية، متساوية مع ما يناله أقرانه؟ أم ينبغي لنا أن نقرّ بأن المساواة المادية، من حيث الدخل، حلم عزيز المنال، ويتعيّن علينا، في المقابل، أن نسعى إلى إقامة مجتمع يحصل فيه كل شخص على فرصة مساوية لما يحصل عليه غيره؛ من أجل المباراة للفوز بامتيازات لامتساوية، كالحصول على تعليم أفضل، ومهن ذات مردود مادي أكبر، ومداخيل أرفع ومقام اجتماعي أرقى؟[23]

وبهذا يبرز لنا الاختلاف الذي بيّنه ديفيد ميلر بين المساواتية التوزيعية التي يتبناها رولز والليبراليون الأميركيون، والمساواتية الاجتماعية التي تميّز المأثور الاشتراكي عمومًا والاشتراكية الديمقراطية الأوروبية على نحو خاص، وهو المأثور الذي نهلت من معينه الأحزاب والكيانات السياسية ذات الوجهة الاشتراكية الديمقراطية، بل حتى الديمقراطية المسيحية فترة الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي في أوروبا[24]. ولعلّه لسببٍ مثل هذا يبدو مطلب المساواة في الدخل أكثر شعبية لدى الحركات النقابية والاشتراكية اليسارية واليمينية في الوقت نفسه، سواء في أوروبا أو في بلداننا العربية.

غير أن هناك، كما أسلفنا، اتجاهات أخرى من الفكر الاشتراكي تنحو مَنْحًى مناقضًا تمامًا لنظريات العدالة التوزيعية الليبرالية لأنها، في رأيهم، تدّعي تقديم وصفة لعلاج إشكال مترتّب على خلل جوهري يعتري الحياة الاجتماعية، يتمثّل في قسمة الموارد بين من يملك ومن لا يملك. وبدل حلّ هذا الإشكال بإزالة أسبابه، كما تريد أن تفعل الشيوعية، تكتفي نظريات العدالة بالتوسّط في النزاعات بين الأفراد حول اقتسام الموارد. فالملكية الخاصة، وفق هذا الرأي، هي إما وسيلة استغلال وإما سبب استلاب للفرد، وتجريده من هويته الإنسانية وتشييئه. وتقتضي العدالة الاشتراكية، من منظور ماركسي، ملكية مشتركة لوسائل الإنتاج؛ إذ يجب أن تصبح هذه الوسائل ملكًا للمجتمع بأسره أو على الأقلّ للشغّالين في كلّ مؤسسة، حتى يُقضى على أسباب الحيف الاجتماعي واللامساواة من حيث حيازة الموارد. ولئن عملت النظريات المساواتية ذات الوجهة الليبرالية، على الاستفادة من الملكية الخاصة لتنمية الموارد المادية للمجتمع، وضمان الحرية، واضعةً، في الوقت ذاته، آليات للتصدّي لأشكال اللامساواة غير العادلة التي تفرزها؛ يتبنى الماركسيون نظرية أكثر راديكالية، ترى في الملكية الخاصة أمرًا يتنافى ومفهوم العدل ذاته.

أما من جهة اليمين، الليبرتاريني منه بالخصوص، فقد اعتبرت نظرية رولز محاولة جديدة لإيجاد تسويغ فلسفي لدولة الرفاه الليبرالية في الولايات المتحدة الأميركية، بعد أن تداعت للسقوط باستنزافها لموارد المجموعة القومية وهدرها في الإنفاق على جهاز إداري متضخم، وعلى برامج اجتماعية فاشلة لم تتوصل إلى حلّ مشاكل البطالة المكثفة، ولا إلى تخفيض في نسب الفقر. والأخطر أنها، في نظرهم،

(23) امتد هذا الجدل الفلسفي حول المساواة إلى الطبقة السياسية البريطانية منتصف التسعينيات من القرن الماضي، حيث دار جدل فكري على صفحات جريدة *The Guardian* بين أحد قياديي اليسار الاشتراكي وحزب العمال – وهو روي سيدني هتارسلي Roy Sidney Hattersley – الذي دافع في مقال عن المساواة في الدخل، بوصفه المبدأ الأساسي للاشتراكية الديمقراطية، في حين أجابه غردون براون Gordon Brown وزير الخزانة في حكومة بلير العمّالية وخلفه على رأس الحكومة، في مقال دافع فيه عن المساواة في الحظوظ ضد مبدأ المساواة في الدخل. ينظر في هذا الصدد:

Roy Sidney Hattersley, "Balance of Power," *The Guardian*, 25/7/1996, p. 15; Gordon Brown, "In the Real World," *The Guardian*, 2/8/1996, p. 13.

(24) David Miller, *Principles of Social Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), Ch. 12.

تضحّي بالحرية لصالح ما تعتبره توزيعًا عادلاً للثروات الوطنية. ومن ضمن هذا الفريق فلاسفة أمثال جيمس بوكنان (1919–2013)، حائز على جائزة نوبل للاقتصاد لسنة 1984 وروبرت نوزيك (1938–2002) وديفيد غوتيه[25]. وقد استعادت عمومًا النظريات الليبرتارينية ضد رولز، بأشكال مختلفة وبحجج متمايزة، أسس النقد الذي وجّهه ألكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville (1805–1859)، وفريدريش هايك (1899–1992)، لفكرة العدالة الاجتماعية، التي تتحقق من خلال إعادة توزيع الدخل عبر الضرائب التي تفرضها الدولة على الفاعلين الاقتصاديين على وجه خاص، وتؤدي إلى إقامة ضرب من النظام الاشتراكي تسيطر فيه الدولة على دواليب الاقتصاد[26]. وتَعتبر الليبرتارينية نظريات رولز ودووركين وسن انحرافًا عن روح العدالة، وتسويغًا جديدًا للسياسات ذات التوجه الاشتراكي واليساري التي قادت المجتمعات الغربية إلى أزمات اقتصادية متتالية، بفعل ارتفاع نسب الإنفاق العمومي، والحاجة المتواصلة إلى توظيف ضرائب جديدة لتمويل البرامج الاجتماعية لدولة الرفاه، مما سبب تراجعًا في الاستثمار وخلق الثروة[27]. وفي رأي هؤلاء، لا يوجد توزيع عادل للدخل غير ذلك الذي يتمّ من خلال آليات السوق والمبادرة الحرّة للأفراد. فلئن رفض الليبرتارينيون كل توظيف ضريبي يهدف إلى إعادة توزيع الدخل، اعتبروا أن الضرائب الوحيدة المشروعة هي تلك الضرورية لتمويل الوظائف الكلاسيكية للدولة، أي حماية الأفراد والممتلكات، وفرض احترام القانون، وضمان شروط التقاضي من خلال جهاز عدالة فاعل وناجز[28]. فلا تكون الدولة مسوّغة في نظرهم إلا إذا

(25) ينظر الفصل 7، في: روبرت نوزيك، **الفوضى، الدولة، اليوتوبيا**، ترجمة عبد الكريم ناصيف (دمشق: دار الفرقد، 2019)؛ وينظر الفصلان 3 و9، في:

James Buchanan, *The limits of Liberty Between Anarchy and Leviathan* (Indianapolis: Liberty Fund Inc., 2000 [1975]);

والفصل 4، في:

David Gauthier, *Morals by Agreement* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

وللاطلاع بالعربية على الفلسفات المنضوية إلى هذا الاتجاه، ونقاش مستفيض لأطروحات المدافعين عنها ينظر: كيمليشكا، الفصل 4؛ وللاطلاع بالعربية على نصوص مرجعية مهمة للاتجاه الليبرتاريني في الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة، ينظر المجلدات 1، 2، 4، 5، 7، في: ديفيد بوز، **مفاهيم الليبرتارية وروادها**، ترجمة صلاح عبد الحق (بيروت: دار رياض الريس، 2008).

(26) ينظر الفصل 3، في: أليكسيس دي توكفيل، **النظام القديم والثورة الفرنسية**، ترجمة وتقديم خليل كلفت (القاهرة: المركز القومي للترجمة 2010)؛

Fredrich Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, vol. 2: *The Mirage of Social Justice* (London: Routledge, 1998).

(27) للاطلاع على تشخيص واضح ودقيق لأزمة دولة الرفاه في الديمقراطيات الحديثة، ينظر:

Pierre Rosanvallon, *La crise de l'Etat providence* (Paris: Seuil, 1986).

(28) ولا يبدو أن هذا الرأي موضع إجماع بين كل الفلاسفة الليبرتارينيين، فلئن وافقه فلاسفة مثل بوكنان في كتاب **حدود الحرية بين الفوضى واللفياثان**، في الفصل 3 تحديدًا، وكذلك نوزيك، حيث اعتبر أن الضريبة التوزيعية الوحيدة المبررة هي تلك التي يدفعها الميسورون لوكالة الحماية المشتركة التي تمثلها الدولة؛ من أجل تسديد تكلفة حماية المعوزين الذين يعجزون عن تسديد نفقات حمايتهم، اعتبر موراي روثبارد أن الدولة – خلافًا للرأي الشائع – ليست واقعة لا فكاك منها؛ فهي دومًا جهازٌ بيروقراطيٌّ، يشغله مرتزقة وطفيليون يعتاشون من الضرائب، ومن ابتزاز المنتجين الفعليين لثروات الأمم والحضارة. لذلك يعتبر أنه حتى في الوظائف الكلاسيكية، مثل الحماية للأشخاص والممتلكات وضمان العدالة الصورية وشروط التقاضي، يمكن الاستعاضة عن الدولة بشركات حماية وحراسة خاصة وبهيئات تحكيمية، تتولى فض النزاعات يتفق الناس حول طريقة تشكيلها. ينظر:

Marry Rothbard, *The Ethics of Liberty* (New York: New York University Press, 1998), part V;

وينظر كذلك: المقتطف المترجم لروثبارد حول الدولة، في: بوز، مج 1، ص 75–85.

كانت صغيرة الحجم، يشتري منها الأفراد خدمات تنحصر في الحماية من كل استخدام للقوة ضدّهم، ومن السرقة والغش والتفصّي من احترام العقود. لذلك يعتبرون كل دولة ذات صلاحيات وسلطات أوسع تشمل إعادة توزيع الثروة وتحقيق السعادة المادية للناس، انتهاكًا لحقوق الملكية ولحق الفرد في التمتّع بالفوائد والأرباح التي جناها من استعمال ملكيته التي اقتناها على نحو مشروع[29]. وفي ردّه على نقد روبرت نوزيك، شدّد رولز على أن نوزيك والليبرتاريين عمومًا ينظرون إلى الدولة جمعيّةً، مثلها مثل أي جمعية أو شركة خاصة، ينبغي أن تعتبر علاقات الأفراد بها مثيلة للعلاقات التي يمكن أن تربطهم بأي جمعية أو شركة خاصّة أبرموا معها عقدًا أو اتفاقًا. فالولاء السياسي للدولة يُفهم هنا باعتباره التزامًا تعاقديًّا من النوع الخاص بين متعاقدين أو زبائن أو شركة أو وكالة، نجحت في احتكار مهمّات الدفاع والحماية على صعيد مجال جغرافي، وأصبحت تُسمّى دولة. ويترتب، في نظر رولز، على مثل هذا التصور للدولة ووظيفتها، اضمحلال فكرة القانون العام، باعتباره كلًّا موحّدًا ومتماثلًا، ينطبق على جميع المواطنين على قدم المساواة، لتحلّ محلّه سلسلة من المعاهدات والاتفاقيات الخاصة بين الدولة، باعتبارها شركة الحماية المسيطرة، وجميع المواطنين بوصفهم زبائن لتلك الشركة تتفاوت قدراتهم على التفاوض وعلى الحصول على الخدمات منها وتحديد الالتزامات التعاقدية معها[30].

وقد أجاب رولز عن النقد الليبرتاريني الذي يعتبر كتاب **نظرية في العدالة** دفاعًا جديدًا عن دولة الرفاه في مناسبتين على الأقل، نافيًا فيهما أي قرابة بين نظريته في العدالة وأشكال التسويغ لدولة الرفاه[31]. فدولة الرفاه لا تمثّل، في نظره، إطارًا لتحقيق العدالة، لأنها تضع حدًّا أدنى لما تعتبر النزول تحته انحدارًا تحت عتبة العيش اللائق الذي يتعيّن عليها ضمانه لمواطنيها، عبر التحويلات الاجتماعية، وإقرار أجر أدنى، وأشكال من التأمين ضد المرض وضد البطالة. أما عندما يتوافر هذا الحدّ المشار إليه، تسمح دولة الرفاه بتفاقم الفوارق الاجتماعية، واتساع الهوّة بين الشركاء الاجتماعيين، مثل تلك المتأتية من المواريث أو من أشكال أخرى من التفاوت في الدخل. بل يرى رولز أن نظريته، على العكس من ذلك، ومن خلال المبدأ الثاني، تقيّد الفوارق الاجتماعية بشرط أوّل، وهو أن تكون المواقع التي تدرّ الثروة والنفوذ مفتوحةً أمام الجميع في إطار المساواة العادلة في الحظوظ، وبشرط ثان، وهو أن يكون تحسّن وضع الشخص الأكثر امتيازًا، مشروطًا بتحسّن متناسب مع وضع الشخص الأقلّ امتيازًا. وبهذا، فإن مجتمعًا تحكم اشتغالَ مؤسّساته الكبرى وطريقة توزيعها لفوائد التعاون وأعبائه مبادئُ «العدالة إنصافًا»، سيكون في نظر رولز أكثر قدرة على الحفاظ على الاستقرار السياسي من دولة رفاهٍ تضمن حدًّا أدنى من العيش اللائق لمواطنيها، وتسمح باتساع الهوة والفوارق في الدخل بينهم.

(29) ينظر: نوزيك، الفصل 3.

(30) Rawls, "The Basic Structure as Subject."

(31) Rawls, *Theory of Justice*;

وكذلك: جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة حيدر الحاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، القسم 4، الفقرتان 41 و42.

أما النقد الأعنف والذي ترك آثارًا بالغة في النظرية فهو، في رأينا، النقد الجماعتي، الذي حمل صاحبها على إدخال تعديلات مهمّة عليها، حتى تستطيع الصمود أمامه. ويركّز هذا النقد هجومه على النزعة الفردانية التي تسم النظرية، وذلك لتأكيدها أن الفرد - لا الجماعة - هو المصدر الأوّل للصلاحية الأخلاقية، ولتبنّيها رؤية سياسية كونية، منقطعة عن الواقع الاجتماعي والسياسي للمجتمعات التي تريد أن تؤسس نظرية في العدالة صالحة فيها، وأخيرًا لسعيها إلى إقامتها الرابطة الاجتماعية على معايير العدل لا على صورة للخير مشتركة بين أعضاء كل جماعة سياسية.

رابعًا: الليبرالية السياسية

حتى يجعل نظريته أكثر قدرة على الصمود أمام النقد الجماعتي، أدخل رولز عليها سلسة من التعديلات، بدأت مع محاضرات جون ديوي سنة 1982، ووجدت صورتها المكتملة والنسقية في كتاب **الليبرالية السياسية** الصادر سنة 1993[32]. ففي هذا الكتاب تخلى رولز عن البعد الكوني الذي ميّز نظريته في صيغتها الأولى، وجعلها تعطي انطباعًا بأنها نظرية صالحة لكل المجتمعات مهما اختلفت ثقافاتها وتاريخها وتجربتها السياسية، ليعيد صياغتها حتى تكون أوثق صلة وارتباطًا بالتقاليد الخاصة بالدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة. ويميّز رولز في هذا الكتاب بين الليبرالية السياسية والليبرالية الشاملة. فنظرية العدالة، وفق الترتيب الجديد، لم تعد تندرج ضمن تصوّر يقوم على مثال أعلى جامع ونسق فكري وفلسفي متكامل، وإنما غدت رؤية سياسية يمكن أن تقبل بها مذاهب واتجاهات فكرية وفلسفية ودينية شاملة Comprehensive تتعايش داخل مجتمع تتعدّد فيه رؤى العالم، وينقسم أفراده حول معنى الحياة المثلى، وحول قيم الخير والسعادة، وما يكون، عمومًا، موضوع تثمين أخلاقي. وفي نظره، لا تمثل الصياغة الجديدة لنظرية «العدالة إنصافًا»، باعتبارها نظرية ليبرالية سياسية، وموضوعًا لوفاق تراكبي، عدولًا عن مبادئ نظريته في صيغتها الأصلية أو تغييرًا جوهريًّا في أساليب البرهنة والحجاج. فهو يستمرّ في الدفاع عن مبدأيه في العدالة؛ مبدأ الحرية الذي يضمن لكلّ فرد الحريات الأساسية الأوسع امتدادًا، والمتساوية مع تلك التي يتمتع بها أقرانه، ومبدأ التباين الذي ينصّ على ضرورة أن تكون المساواةُ هي القاعدة لتوزيع الموارد، باستثناء الحالات التي يثبت لنا فيها أن الشخص الأكثر من غيره تضررًا من جهة التمكين من الموارد هو المستفيد من توزيعها غير المتكافئ. غير أن ما تغيّر هنا، وهو التعديل الأهم الذي أدخله رولز على نظريته في هذه المرحلة، يتعلق بالحجج الساندة لمبدأيه في العدالة، وعلى وجه الخصوص، تلك التي قدّمها في نظرية العدالة؛ لتسويغ مبدأ الحرية والدفاع عن أولويته. إذ أصبح رولز الآن يعترف بوجود حجج مختلفة لتسويغ مقتضى حماية الحريات الأساسية، ولم يعد هذا التسويغ، كما كان عليه الأمر من قبل، يستند حصرًا إلى قيمة بعينها، وهي الاستقلالية الذاتية التي تفرض أن يكون الفرد، بوصفه شخصًا أخلاقيًّا، المصدر الأوّل والأصيل لكلّ تشريع يتعلّق بأفعاله. فوفق هذا التصوّر تكون الاستقلالية الذاتية والعقلانية خيرًا في ذاتها أو تكون الخير الأسمى الذي يحدّد المثل الأعلى للحياة الجيّدة. غير أن هذا التصوّر يرفع السقف عاليًا، وهو ما لا يمكن أن تقبل به مذاهب أخلاقية ذات توجّهات فلسفية ودينية

(32) Rawls, *Political Liberalism*.

لا تتبنى فكرة الاستقلالية الذاتية في صيغتها الكانطية، وبهذا لا يمكن هذا التصور أن يكون أساسًا لوفاق أو عقد اجتماعي إدماجي. فالكاثوليكي المتديّن، مثلاً، يمكنه جعل حماية الحرية الفردية شرطًا أساسيًّا للعيش المشترك، وأن يقبل بحرية الضمير لاعتبارات دينية لا علمانية، غير أنه لن يقبل بفكرة الاستقلالية الذاتية، بوصفها الخير الذي ينبغي له طلبه. ومهما اختلفت الحجج الساندة لقيمة الحرية، سواء كانت دينية أو علمانية أو استندت إلى الفلسفة النفعية أو إلى نظريات الحق الطبيعي أو إلى الكانطية، يظل هناك، في نظر رولز، اتفاق في المجتمعات الديمقراطية - حيث التعدديّة الأخلاقية واقع يفرض نفسه على الجميع - على حماية الحريات الأساسية. وستكون النتيجة التي سنحصل عليها عند ذلك «وفاقًا من خلال التراكب» Overlapping Consensus، تسلّم في إطاره كل الجماعات والمذاهب، دينية أو غير دينية، بضرورة تعزيز الحريات الأساسية وحمايتها، وإن كان لكلّ منها دوافعه الخاصة في ذلك التي يستمدّها من المذهب الشامل الذي يعتنقه.

ولتجسيد فكرة «الوفاق من خلال التراكب»؛ يتطرق رولز إلى مسألة حرية الضمير. ويميّز هنا بين ضربين من الحجج:

- الأول ينظر إلى المعتقدات الدينية بوصفها موضوعًا قابلًا للمراجعة والنظر العقلاني. فحرية الضمير ضرورية لنا لأنه ليس هناك ما يضمن أن تكون أساليبنا الراهنة في العيش هي، حقًّا، تلك الملائمة لنا، وأنها ليست في حاجة إلى مراجعة وإعادة نظر معمّقة أو محدودة. إن هذه الحجّة التي تقوم على فكرة المراجعة العقلانية مألوفة لدى ليبراليين كثيرًا ما يعتمدونها لتسويغ مقتضى الحريات الأساسية. فنحن في حاجة، في نظرهم، إلى الحرية الدينية لطرح معتقداتنا للفحص؛ لاختبار مدى قدرة إيماننا على الصمود أمام النظر العقلاني.

- أما الضرب الثاني، فينطلق في دفاعه عن الحرية الدينية من أن العقائد الدينية راسخة في الوجدان وفي الضمير الفردي والجمعي ولا يمكنها، من ثم أن تكون موضع مراجعة أو محلّ نظر. وإن كنّا في حاجة إلى حرية الضمير، فلأنه توجد داخل المجتمع تصوّرات دينية متعدّدة، تَمثُل كلّ واحدة منها على نحو لا يقبل المراجعة أو المساءلة لأركان عقيدتها، لا من قِبَل معتنقيها ولا من غيرهم، في حين تقبل بحقّ التصورات الأخرى في الوجود والتعبير عن نفسها، ورفض المراجعة والمساءلة لها. وذلك في إطار تعدّدية تجعل التعايش بينها ممكنًا في كنف السلم الأهلي[33]. وترى هذه الحجّة أننا ما دمنا ننتمي إلى مجموعات دينية مختلفة، ذات عقائد متباينة ومتضاربة أحيانًا، نحتاج إلى تبنّي مبدأ الحرية الدينية في صيغة حرية الضمير، وإقراره ضمن المواد الدستورية، والدفاع عنه باعتباره موضوعَ «وفاق من خلال التراكب»؛ ليكون بذلك أساسًا للعدل والسلم المدني في مجتمع تعدّدي. لكن حرية الضمير هنا لا تعني حرية الاختيار والاعتناق والتصديق لأن الإيمان والاعتقاد، بالنسبة إلى أنصار هذا الموقف، لا يمكن أن يكونا موضوع اختيار حرّ وعقلاني[34].

(33) Michael Sandel, "Freedom of Conscience or Freedom of Choice?" in: Terry Eastland (ed.), *Religious Liberty in The Supreme Court* (Washington, DC: Eedermans Publishing Company, 1995), pp. 483–496.

(34) Ibid.

ويعتقد رولز أن الحجّتين تنتهيان إلى الغاية نفسها[35]. فالإقرار بواقعة التعدّدية الأخلاقية، والاعتراف بتعدّد مُثُل الخير داخل المجتمع الليبرالي – حتى إن اعتبر أنصار كل واحد منها مثالهم للخير راسخًا ولا يقبل المراجعة النقدية – سيكون له الأثر ذاته، وهو القبول بحرية الضمير، تمامًا كما لو أننا انطلقنا من مبدأ الحرية الفردية، وأكّدنا على حقّ كلّ فرد في مراجعة تصوّره للخير وإعادة النظر في معتقداته الدينية. لذلك، يمكن، في نظر رولز، للجماعتيين، وخاصة أنصار الجماعات الدينية منهم، كما لليبراليين، أن يلتقوا ضمن وفاق حول حريّة الضمير. والمقاربة ذاتها يمكن أن تُعتمد، لبلورة معالم وفاق حول حريات أساسية أخرى، كتلك التي تتعلق بحرية التنظّم والتعبير، وغير ذلك.

غير أن مثل هذا السعي من رولز للحصول على وفاق حول حرية الضمير بين الحجة الليبرالية الساندة لهذه الحرية، والتي تجعلها حقًّا أساسيًا للفرد يحاجّ به دولته وجماعته والأغلبية العقائدية السائدة داخل مجتمعه، والحجّة الجماعتية التي تجعل هذه الحرية حقًّا تمتلكه كل جماعة في أن تُحترم عقائدها وطرقها في العيش وفي حماية كيانها ضدّ كل تهديد أو نقد لعقائدها يمارسه أعضاؤها، لا يبدو مقنعًا لعديد الدارسين. فالوقائع تشي، في نظر براين باري Brian Barry (1936–2009) مثلاً، بأن الموقف التصالحي من الليبراليين تجاه الفهم الجماعتي لحرية الضمير، والاعتراف المتزايد الذي بتنا نشهده في الديمقراطيات بحق الجماعات الدينية والإثنية في الاستثناء من تطبيق القوانين السارية، واحترام حقوق الإنسان، وحرية الضمير للأفراد داخلها، كان كل ذلك دومًا على حساب القيم الليبرالية، وعلى الخصوص الحرية والمساواة اللتان بُني على قاعدتهما الوفاق الدستوري الذي جعل الاستقرار السياسي والسلم المدني ممكنين في الديمقراطيات المعاصرة[36]. وفي هذه النقطة، يبدو لنا أن رولز قد غلّب داعي الاستقرار على داعي تأصيل القيم الليبرالية، والدفاع عن الحقوق الفردية وأخذها على محمل الجدّ كما يقول دووركين. ولأمر كهذا، بدا لنا فكرُه السياسي، في آخر مرحلة من تطوره، ينزع أكثر فأكثر نحو التصالح مع الجماعتية في شكلها المحافظ، كما تتجلى في كتابات ألسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre ومايكل ساندل بدل مواجهتها والاشتباك معها[37].

(35) John Rawls, "The Basic Liberties and their Priorities," in: Sterling McMurrin (ed.) *The Tanner Lectures on Human values*, vol. III (Salt Lake City: University of Utah Press, 1976), pp. 1–89; Rawls, *Political Liberalism*, pp. 312–314.

(36) براين باري، **الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية**، ترجمة كمال المصري، ج 1 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2011)، الفصل 1؛ جوسلين ماكلور وتشارلز تايلور، **العلمانية وحرية الضمير**، ترجمة محمد الرحموني (بيروت: الشبكة العربية للكتاب، 2019). وللاطلاع على رصد لأهم ملامح الجدل المعاصر حول حرية الضمير ينظر: منير الكشو، «حرية الضمير في الجدل الفكري المعاصر»، مؤمنون بلا حدود، 2015/11/27، شوهد في 2021/3/9، في: https://bit.ly/3elhCEe. وحول التقابل بين الفهم الليبرالي والفهم الجماعتي وأثره في صياغة الفصل المتعلق بحرية الضمير في الدستور التونسي سنة 2014، ينظر: منير الكشو، «حرية الضمير بين الإطلاق والتقييد»، جريدة **الحياة**، 2013/11/2.

(37) تبدو لنا الفلسفة الجماعتية التي يدافع عنها ألسدير ماكنتاير ومايكل ساندل، ذات نزعة محافظة قوية وراديكالية في معاداتها لليبرالية، قياسًا بالفلسفة الجماعتية لمايكل وولزر، وتشارلز تايلور، والتي تشاطر الليبرالية العديد من الأفكار والمواقف. حول الاختلافات بين الفلسفات الجماعتية ينظر: كيمليشكا، الفصل 6؛ وحول أسس نقد الجماعتية لليبرالية، ينظر:

Michael Walzer, *Thinking Politically: Essays in Political Theory* (New Haven: Yale University Press, 2007), Ch. 7.

خاتمة

كان مشروع رولز منذ أن أعلن عنه في مقال صدر سنة 1958 بعنوان «العدالة إنصافًا» هو تأسيس نظرية سياسية، تعيد فكرة العدالة التوزيعية إلى صميم الجدل في الديمقراطيات الدستورية المعاصرة، حول الترتيب الأفضل للمؤسسات لضمان الاستقرار السياسي، من خلال ولاء مواطنين أحرار وسواسية، وليس عبر الركون إلى القوة والقسر، مثلما هو شائع في الأنظمة السلطوية والكُلِّيانية التي كانت قائمة زمن إصداره لمقاله. وقد قدّم رولز نظريته في «العدالة إنصافًا» حلاًّ لمشكل الاستقرار في الديمقراطيات التعدديّة الحديثة، وبقي متشبثًا بها، رغم تطوّر فكره والتعديلات التي أدخلها على صيغتها الأولى. وفي الكتابات الصادرة منذ مطلع الثمانينيات، أطلق رولز سلسلة من المراجعات والتعديلات على نظريته وجدت اكتمالها، كما أسلفنا، في كتاب **الليبرالية السياسية**. وقد أدّت هذه السلسلة من المراجعات إلى أمرين مهميّن في رأينا؛ تمثّل الأوّل في تقليص البُعد الكوني الذي كان يسم النظرية في صيغتها الأولى؛ إذ لم تعد نظرية «العدالة إنصافًا» تدّعي قابلية التطبيق على كل المجتمعات في أي لحظة من تاريخها، وغدت صالحة فقط للمجتمعات الديمقراطية والدستورية التي تتميز بثقافة عامة تمنح مكانة مركزية لقيمتي الحرية والمساواة، وتتوافر فيها الشروط ليكون الفرد مصدرًا لمطالب أخلاقية مشروعة. أما الثاني، فتمثّل في تمييز صفة نظرية «العدالة إنصافًا»؛ إذ باتت الآن تُنعت بالليبرالية بالمعنى السياسي للفظ فحسب. فهي ليبرالية لأنها تعمل على الربط، على نحو متّسق، بين القيمتين الأساسيتين لليبرالية، وهما: الحرية والمساواة، وتعمل على إيجاد الصيغ من الترتيب المؤسساتي الكفيلة بتحقيقهما. وهي سياسية لأن موضوعها ينحصر فقط في مسائل العدالة الأساسية التي تخصّ البنية الأساسية للمجتمع. وبهذا تكون الليبرالية السياسية مختلفة عن كل المذاهب الأخلاقية والسياسية الشاملة، الليبرالية وغير الليبرالية، التي تشمل جميع جوانب الحياة، وليس فقط تلك المتعلقة منها بالتنظيم السياسي لحياة جماعة ديمقراطية. وتمثل الآن نظرية «العدالة إنصافًا» بمبدأيها، والتصوّر الذي يسندهما، موضوعًا لوفاق تراكبي بين مذاهب شاملة ومتعقّلة Reasonable تمتثل لضوابط الحياة المشتركة وشروط التعاون الاجتماعي. ويكمن الاختلاف بين كتابَي **نظرية في العدالة** (1971)، و**الليبرالية السياسية** (1993)، في نوع الخطر الذي يتهدد الاستقرار السياسي للديمقراطية الدستورية. ففي الكتاب الأوّل كان الهاجس الرئيس لرولز، التصدّي لخطر التشبّث الأناني لكلّ فرد بمصالحه على حساب ضوابط التعاون ومقتضيات العيش المشترك. وقد عمل رولز حينها على التغلّب على تحفّظات المتشكّك الذي ما فتئ يتساءل في قرارة نفسه: «لماذا يكون عليّ أن أكون عادلاً، بدلاً من أن أُخيّر رعاية مصالحي وتعظيم أرباحي؟». أما في الليبرالية السياسية فإن ما غدا تهديدًا للاستقرار السياسي ليس المتشكّك في صحة وجهة النظر الأخلاقية، وإنما المذاهب الأخلاقية الشاملة ذاتها التي يضع أنصارها قيمها وتصوّرها للخير والحياة المُثلى فوق اعتبارات العدل وضوابطه. ولا يُنظر الآن إلى أتباع هذه المذاهب على أنهم أفراد متشبثون على نحو أناني بمصالحهم، بل أشخاص تحرّكهم قيم ودوافع أخلاقية. غير أنهم ينزعون، كلما ظهر تضارب بين ضوابط العدالة وتصورات الخير الخاصة بمذهبهم، إلى التضحية بالعدل وبمقتضيات الإنصاف لصالح القيم المستمدّة من وجهة نظرهم الفلسفية والدينية والأخلاقية. لذلك، يبدو لنا أن النقد الجماعتي قد نبّه رولز إلى أن الاستقرار السياسي يواجه اليوم خطرًا مختلفًا

عن ذلك التحدّي الذي مثّلته الأنانية الفردانية أمام العدالة. فالتهديد اليوم يكمن في جنوح فلسفات ومذاهب أخلاقية ودينية نحو الهيمنة والغلبة، وليس في البحث المسعور عمّا يلبّي المصلحة الخاصة. وقد حاول رولز أن يجد في نظريته ما يمكّن من إبعاد ذلك الخطر، غير أنه، مثل ما أسلفنا، تغلّب لديه هاجس الاستقرار على شاغل العدالة، وقاده إلى المنعطف المحافظ الذي أخذته نظريته على نحو بارز في كتابَي **الليبرالية السياسية** و**قانون الشعوب**.

المراجع References

العربية

باري، براين. **الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية.** ترجمة كمال المصري. الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2011.

بوز، ديفيد. **مفاهيم الليبرتارية وروادها.** ترجمة صلاح عبد الحق. بيروت: دار رياض الريس، 2008.

الحاج لطيف، نوفل. **جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي: جون رولز في مواجهة التقليد المنفعي.** بيروت: دار جداول، 2015.

دومون، لويس. **مقالات في الفردانية.** ترجمة بدر الدين عردوكي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006.

دووركين، رونالد. **أخذ الحقوق على محمل الجدّ.** ترجمة وتقديم منير الكشو. تونس: دار سيناترا للنشر، 2015.

دي توكفيل، أليكسيس. **النظام القديم والثورة الفرنسية.** ترجمة وتقديم خليل كلفت. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

_____. **الديمقراطية في أميركا.** ترجمة أمين مرسي قنديل. القاهرة: عالم الكتب، 2015.

رولز، جون. **قانون الشعوب.** ترجمة أحمد خليل. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007.

_____. **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة.** ترجمة حيدر الحاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

_____. **نظرية في العدالة.** ترجمة وتقديم ليلى الطويل. دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011.

ريكور، بول. **العادل.** ترجمة منير الكشو [وآخرون]. تونس: بيت الحكمة، 2003.

الكشو، منير. «حرية الضمير في الجدل الفكري المعاصر». مؤمنون بلا حدود. 2015/11/27. في: https://bit.ly/3elhCEe

كيمليشكا، ويل. **مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة.** ترجمة منير الكشو. تونس: دار سيناترا للنشر، 2010.

ماكلور، جوسلين وتشارلز تايلور. **العلمانية وحرية الضمير.** ترجمة محمد الرحموني. بيروت: الشبكة العربية للكتاب، 2019.

نوزيك، روبرت. **الفوضى، الدولة، اليوتوبيا.** ترجمة عبد الكريم ناصيف. دمشق: دار الفرقد، 2019.

الأجنبية

Buchanan, James. *The Limits of Liberty between Anarchy and Leviathan.* Indianapolis: Liberty Fund Inc., 2000 [1975].

Cohen, Gerard Allan. "On the Currency of Egalitarian Justice." *Ethics*. vol. 99, no. 4 (1989).

Dworkin, Ronald. "What is Equality? Part 2." *Philosophy and Public Affairs.* vol. 10, n. 4 (1981).

_____. "What is Equality? Part 1." *Philosophy and Public Affairs.* vol. 10, no. 3 (1981).

_____. *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

Eastland, Terry (ed.). *Religious Liberty in The Supreme Court.* Washington, DC: Eedermans Publishing Company, 1995.

Freeman, Samuel (ed.). *Collected Papers.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Gauthier, David. *Morals by Agreement.* Oxford: Clarendon Press, 1986.

Roemer, John. *Theories of Distributive Justice.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Goldman, Alvin & Jaegwon Kim (eds.). *Values and Morals.* Dordrecht: Spinger & Business Media, 1978.

Harsanyi, John Charles. "Can the Maximin Principle serve as Basis for Morality?" *American Political Science Review*. no. 69 (1975).

Hayek, Fredrich. *Law, Legislation and Liberty.* vol. 2: *The Mirage of Social Justice.* London: Routledge, 1998.

Holmes, Stephen. *The Anatomy of Anti–Liberalism.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.

Kchaou, Mounir. *Le Juste et ses normes: John Rawls et le concept du politique.* Tunis: Publications de la Faculte des Sciences Humaines et Sociales, 2007.

McMurrin, Sterling (ed.). *The Tanner lectures on Human Values*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Miller, David. *Principles of Social Justice.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Rawls, John. *A Theory of Justice.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

_____. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1996.

Roemer, John. *The Future of Socialism.* Cambridge, MA: Harvard University Press. 1994.

Rosanvallon, Pierre. *La crise de l'Etat providence.* Paris: Seuil, 1986.

Rothbard, Marry. *The Ethics of Liberty.* New York: New York University Press, 1998.

Sen, Amartya. *Commodities and Capabilities.* New Delhi: Oxford University Press, 1999.

Walzer, Michael. *Thinking Politically: Essays in Political Theory.* New Haven: Yale University Press, 2007.

محمد الهادي عمري | Mohamed Hédi Omri*

سؤال الزمان والمنعرج المادي للفينومينولوجيا لأنطونيو نغري

Antonio Negri: The Question of Time and the Materialist Turn of Phenomenology

ملخص: مشكل الزمن من إحدى أهم المشكلات في الفلسفة السياسية. وفي هذا البحث سنتوقف عند النقد الجذري لدلالة الزمن في الفلسفات التقليدية من وجهة نظر الفينومينولوجيا المادية عند أنطونيو نغري. وسنبين أن المنعرج المادي لم يتحقق إلا عبر مراجعة عميقة لهذا المفهوم. لقد عمل نغري على تفكيك المفترضات الميتافيزيقية والفينومينولوجية التي تأسست عليها فكرة الزمن؛ من أجل بناء أنطولوجيا جديدة لعلاقة أخرى بين الذات والزمن والزمان والزمانية.

كلمات مفتاحية: فينومينولوجيا، أنطولوجيا، الزمن، الزمان، الزمانية، الذات، ديالكتيك، الاقتدار، الوجود، الحرية.

Abstract: The question of time is one of the most significant problems to emerge in political philosophy. This article presents a radical critique of the notion of time in traditional philosophy from the perspective of Antonio Negri's materialist phenomenology. It demonstrates that the "materialist turn" was achieved only with a deep review of this concept. Negri deconstructed the metaphysical and phenomenological assumptions that were founded on the idea of time to build a new ontology to establish a new relationship between the subject, time, the temporal, and temporality.

Keywords: Phenomenology, Ontology, Time, Temporal, Temporality, Subject, Dialectic, Power, Liberty, Existence.

* باحث كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة صفاقس، تونس.

Researcher at the Faculty of Arts and Sciences, Sfax University, Tunisia.

مقدمة

ليس ثمة فلسفة للمستقبل عند أنطونيو نغري Antonio Negri[1]؛ فالمستقبل هو ما يتمظهر في توثّب الحاضر، أو هو تلك النتوءات التي تُعمق اتساعها على حافة الراهن من الزمن. المستقبل أخاديد ترسم حفرياتها محايثةً مطلقةً في هذا الذي نُسميه الحاضر. وإذا لم يكن عند نغري فلسفة للمستقبل، فهناك ما يسمّى: فلسفة «مُقبِل»، وهي فلسفة بلا زمن، وما يعنيه بـ«المقبل» L'à–venir: ذاك الذي يُقبل لحظةَ أنْ نذهب إليه، بالمعنى الهايدغري. «المقبل» لا يكون إلا صيغةً أو كيفيةً يُقاوِم بها الفعل الحركة القاسية لأنياب الماضي الممتدة في الحاضر. المقبل الفلسفي هو ذاك الانفجار العظيم الذي أسكتته الأنساق الفلسفية الكبرى، وظل في رحم الميتافيزيقا ميتا–لغة مقاوِمة وعنيدة. المقبل هو ذاك البعيد – القريب أو هو، بالاستعارة الدولوزية، سطح العمق وعمق السطح، حيث المقاومة محايثةٌ لذاتها وموضوعها. فلسفة المقبل النغرية تبني حركة مقاومتها للسلطة من داخلها لا من خارجها، وهي لا تحمل وهْم ضرب السلطة من الخارج إذْ تُقاومها، فالمقاومة سلطة، لكنها سلطة سابقةٌ – أنطولوجيًا – لكل سلطةٍ، وهي ليست ردَّ فعلٍ، وإنما هي فعلٌ أول، وإنْ كانت سلطة المقاومة وسلطة السلطة في تنافذٍ وتصالبٍ أبديَّين. على هذا النحو سنتابع خطوط فلسفة نغري وما تُتيحه للمُقبل عبر تصالب سياقاتها الفينومينولوجية المادية والأنطولوجية الاستقرائية المضادة للهايدغرية وتوابعها التاريخية التي انتهت إلى منقلبٍ ثيولوجي خطير للفينومينولوجيا.

وعلى الرغم من نقده واستبعاده للديالكتيك الغائي الذي وجّه معظم الفلسفات الحديثة، فإن نغري – في قراءته للسبينوزية – يُحرك لعبة ديالكتيك مفتوح[2]؛ ليدفع ببحثه حول الزمان إلى وجهةٍ وحيدةٍ لتقريب الهدف الذي يسعى إلى بلوغه. فالحدث البديل (أو الحقيقة المغايرة) ليس شيئًا آخر عند سبينوزا نغري غير القوى التاريخية في الحاضر، ويعتبر بيير ماشري أن هذه العتبة النقدية لامست اكتشاف الاستحالة في تصالح أوتوبيا وحدة الوجود مع تحليلات سبينوزا للعالم عبر التأسيس

(1) ولد في إيطاليا سنة 1933، أستاذ الفلسفة في جامعة بادو Padoue، قارئ ومترجم لهيغل وماركس وسبينوزا وليوباردي وديلتاي، غزير الإنتاج، تعمقت تجربته مع فلسفة الاختلاف في فرنسا التي تصاعدت وتيرتها مع فوكو ودلوز ودريدا، خاض تجربة الكتابة المشتركة مع فيلكس غتاري سنة 1985، وواصلها منذ سنة 2000 إلى 2013 مع المفكر الأميركي ميخائيل هاردت. ناشط في اليسار منذ الستينيات، وهو العقل المدبر لليسار الراديكالي. عُدَّ مسؤولاً أخلاقيًا عن اغتيال رئيس الوزراء ألدو مورو Aldo Moro من طرف الألوية الحمراء سنة 1978. اختار المنفى في فرنسا، وجرت تبرئته بعد سنة، ولكن بقي محكومًا عليه غيابيًا. عاد إلى إيطاليا سنة 1997؛ ليبقى تحت الإقامة الجبرية إلى حدود السراح الشرطي سنة 2002.

(2) للتوسع أكثر في هذه الفكرة يمكن العودة إلى القراءة المتميزة لدانييل بنسعيد، والتي خصصها لنغري، في الفصل الرابع:

Daniel Bensaîd, *Résistance. Essais de taupologie générale* (Paris: Fayard, 2001).

يرى أن نغري يُعارض بشدة ديالكتيك الاقتدار والسلطة في الانفصال الخادع بين السياسي والاجتماعي، ويطرح مسارًا لتسييس الاجتماعي. ويعتبر بنسعيد أن نغري يستدعي سبينوزا كأول من فكر في هذه السلطة اللامحدودة، أو بالأحرى في هذا الاقتدار Potentia المتعذر على مفاعيل السلطة Potestas، والذي هو اقتدار لا يأتي بعد السياسة ولا هو أثرها أو نتيجتها، بل هو يأتي أوّلاً ويُفرَض حتى كتعريف للسياسة ذاتها، ويذهب في الكتاب والفصل نفسه إلى أن السلطة المؤسسة عند نغري تنتشر زمنيتها المخصوصة كحرية مؤسسة تتجاوز الحقيقة الزائلة للحدث، بل إن هذه السلطة هي قدرة على تسريع زمن الحدث حيث تبلغ الفرادةُ العموميَّ، وينحو الخصوصيُّ نحو الكونيِّ، وهذا الزمن – الذي هو توتر وإيقاع ونظام أفعال تأسيسية – هو خارج لعبة الديالكتيك الكلاسيكية.

الواقعي لاقتداره، بل يذهب ماشري إلى القول، مستعيدًا عبارات نغري: إن «سبينوزا الحقيقي» Le Spinoza réel أخذ مكان «سبينوزا الأيديولوجي» Le Spinoza de l'ideologie[3]. وسبينوزا الحقيقي هو ذاك الذي تخلّى عن مشروع ديالكتيك البحث عن توسطات، وأدرك العالم في مفارقة الغيرية والمطابقة. لقد ترك باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632–1677) مخططًا بالغ الأهمية. وهذا المخطط تأوّله نغري على أنه التاريخ الذي عليه أن يضطلع بإعادة تأسيس الأنطولوجيا عبر المستقبل الذي يجد دعامته في الضرورة، أو بالأحرى عبر الإمكانية الكامنة في صلبها يُعيد نغري الحياة لمبحث السلب، وللغائية التي حلقت أشباحها فوق مجمل تحليلاته، رغم أنه أعلن في مواقع عديدة من كتاباته إزاحتها واستبعادها. تعود فلسفة نغري إلى الأشياء ذاتها وإن سلكت طرقًا متباينة. وعودته إلى الأشياء تعني، فيما تعنيه، أنه قطع مع الإرث الترنسندنتالي للوعي المُقوم، ورغم أنه اعتبر أن فينومينولوجيا إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859–1938) ضرورية لفهم إشكالية الوجود في مستوى وصفي، فإنه رأى أنها غير قادرة على النفاذ إلى مسارات التذويت وما تحمله الكينونة من التباس؛ نتيجة فصلها للوعي عن محيطه الاجتماعي – التاريخي وعن الرهانات القائمة فيه وحوله. ففينومينولوجيا هوسرل تهتم بما هو موجود في الوعي، لا بما هو موجود خارجه في الواقع. وعليه؛ لا يُمكن فهم البدء الفلسفي إلا بناءً على الموقف الفلسفي ذاته ومن دون توسط التاريخ، فلا أصل للفكر سوى مسائله الفعلية، فالتاريخ لا يُؤسس البدء، ومكانته غير جوهرية في تأسيس الموقف الفينومينولوجي، على الأقل في الأعمال الأولى لهوسرل[4].

القطع مع هذا الإرث الثقيل ليس بالأمر الهين، ولا يدّعي نغري أنه هيّن، وإنما يعمل على استثمار الممرات التي فتحتها الهوسرلية ذاتها. لكن كيف نفهم الاشتباك الفينومينولوجي والأنطولوجي في كثافة الحدث خارج ديالكتيكية التناقضات وتفاعلية الأسباب؟[5] وعلى أيّ جهة ستتشكل هذه الفينومينولوجيا المادية التي تُعلن عن ذاتها في صورة حركة مقترنة بالحدث تَستشكل ما فيه من التباس، وتنغرس في عرضيته ومنظوراته وأحواله كأنطولوجيا استقرائية لا تُدرك الحدث، حدثَ الوجود، إلا في علاقته بالزمان كاقتدار، وبذلك الإنسان الذي يُشكل عبر استقلاليته الأصلية، بمعية العالم، كونًا واحدًا وواقعًا فريدًا؟ لماذا يُعيد نغري قراءة تراثه الفلسفي عبر سؤال الزمان تحديدًا؟ هل يسعى إلى فتح

(3) Antonio Negri, *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza*, traduit de l'italien par François Matheron (Paris: PUF, 1982), p. 134;

وكذلك نهاية القسم الثاني في:

Pierre Macherey, *Avec Spinoza, études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme* (Paris: PUF, 1992), p. 255.

لمزيد من التوسع في هذه الفكرة يُمكن العودة إلى الصفحات: 245–270.

(4) ينظر في هذا الصدد: العمل القيم الذي تقدم به الفيلسوف التشيكي جان باتوشكا في عمله:

Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Erika Abrams (trad.) (Paris: Verdier, 1981).

بحيث رأى أن هوسرل فيلسوف لاتاريخي، على الأقل في أعماله الأولى، لمّا كان همه المعرفي قائمًا على هاجس رياضي منطقي.

(5) يختلف تمثل نغري للحدث عما ورد في **معجم الدلالات الفلسفية**، وتحديدًا في مادة vénementé، حيث كان التأكيد على أن الحدث تحكمه السببية التفاعلية التي تربطه بالتاريخ الثقافي والاجتماعي، ينظر:

Sylvain Auroux, *Les notions philosophiques* (Paris: PUF, 1990), pp. 906–907.

انسدادات هذا التراث أم لمحاكمة إجاباته حول هذه المعضلة؟ على أيّ جهة يمكن أن نتحدث عن منعرج فينومينولوجي في هذه الفلسفة؟

يبذل نغري جهدًا جينيالوجيًا متميزًا في تفكيكه للمشكلات الفلسفية التي يطرحها، معتمدًا على منطق العرض والتحليل، فوجاهة مواقفه وقيمتها النظرية والعملية، تبرُز بعد مقارعته للأطروحات الكبرى في تاريخ الفلسفة. وهيمن هذا المنهج على مجمل كتاباته تقريبًا، وعلى ذلك سنقتفي خطى هذا الفيلسوف في متابعته لمشكل الزمان.

أولًا: نقد نغري للتمثلات الميتافيزيقية والتأسيسات الفينومينولوجية لمسألة الزمان

لعل الفلسفة الأرسطية أحد أبرز الأنساق الكبرى التي جعلت مفهوم الزمان يئنّ تحت حمولتها الدلالية الثقيلة. لقد تناول أرسطو مسألة الزمن في الفصل الرابع من كتاب **الطبيعة والميتافيزيقا**، حيث يربط الزمان بالحركة، ويرى أن العلاقة بينهما كعلاقة العدد بالمعدود؛ فالزمن هو عَددُ الحركة[6]، والزمان في نظره ليس الحركة، ولكنه شرطها، فالحركة غير المعدودة ليست زمنًا. لذلك، فالزمن يأخذ طابعًا إنسانيًا، لأن الإنسان هو الذي يعُدّ الحركة. هذا التصور الأرسطي الذي تمثَّل الزمن مُتصلاً وقابلاً للقسمة والقياس والتجزئة، سيرفضه نغري، وسنعود إلى ذلك بعد أن ننظر بسرعةٍ في امتدادات هذا المفهوم ميتافيزيقيًا بعد أرسطو.

من النافل التذكير بأن القديس أوغسطين Saint Augustin (354–430م)، من أكبر الفلاسفة الذين تناولوا، باهتمام، مشكلة الزمان. ويُمكن تلخيص أطروحته المركزية في أن الماضي لا وجود له لأنه فات، والمستقبل كذلك لأنه لم يأت بعدُ، ولا وجود إلا للحظة الحاضرة[7]، والماضي والمستقبل ليسا مستقلَّين عن الحاضر، بل هما في صلبه، لذلك يذهب إلى تقسيم الأزمنة إلى حاضر الماضي وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل، بل يُقرّ في الكتاب الحادي عشر من **الاعترافات**، باستحالة قياس الماضي والمستقبل لأن كليهما عدمٌ، وكذلك الحاضر لأنه آنٌ ليس له امتدادٌ[8]، وهذا وجهٌ من وجوه انفصاله عن الأرسطية؛ فهو لا يرى أي مبررٍ لربط الزمن بالحركة؛ إذ الذهن هو مقياس الزمن، وأبعاده الثلاثة موجودة في الذهن وفي الذهن وحده عبر الانتظار/ المستقبل، والاهتمام/ الحاضر، والتذكر/ الماضي، وكأننا إزاء حاضر لازمنيّ، أبديّ، ربانيّ، مختلف عن التصنيفات الأنطولوجية التي ادّعت تقديم نفسها بصفتها أشكالاً فينومينولوجية للوعي بالزمانية. يقول نغري قارئًا الأوغسطينية: «لكن الزمن هو هنا، في

(6) Aristote, *Physique et métaphysique*, VI, Textes choisis et traduits par Sonia et Maurice Dayan (Paris: PUF, 1966), p. 223.

(7) **اعترافات القديس أغستينوس**، الكتاب الحادي عشر، نقله من اللاتينية إلى العربية ابراهيم الغربي (قرطاج: بيت الحكمة/ المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2012)، ص 361–398.

(8) «وقولهم: 'الأزمنة ثلاثة' الماضي والحاضر والمستقبل»، قولة ليست مضبوطة، بل قد يكون من الأدقّ أن نقول: 'الأزمنة ثلاثة؛ حاضر هو حاضر الماضي، وحاضر هو حاضر الحاضر، وحاضر هو حاضر المستقبل'. إذ إن هذه الصيغ الثلاث يوجد بعضها مع بعض في الفكر، ولا أراها في غيره، فحاضر الماضي الذاكرة، وحاضر الحاضر النظر، وحاضر المستقبل الترقب». ينظر: المرجع نفسه، ص 382–383.

بريته. لأن التباسه وانحلاله يَمثلان كما هما: المعطى الأنطولوجي الحقيقي، هو قلق الزمن، التعريف الأوغسطيني للزمن يتناسب معه مثل القفاز»[9]، فلا الزمن سلسلة آنات[10] متعاقبة يُمكن قياسها وضبطها بعدد الحركة، ولا هو يمضي خطيًا، ولا هو كذلك مقولة أو شرط صوري قبلي مثلما ذهب إلى ذلك إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)[11]، ولا هو نفيٌ للنفي[12]. لقد مثّل مشكل الزمن أرضًا خصبةً لنقد نغري للحداثة التي كرست تقليدًا أرسطيًا للزمن في علاقته بفكرة التقدم.

يعتبر نغري أن من بين الاستثناءات الفلسفية التي استفادت منها الفينومينولوجيا في مقاربتها لمشكل الزمن؛ فلسفة هنري برغسون Henri Bergson (1859–1941)[13]، التي مثلت فتحًا جديدًا في مساءلة هذا المشكل. فهذا الفيلسوف التقط الزمان بوصفه ديمومة أي بوصفه زمنًا يُعاش، تتنافذ فيه كل اللحظات التي يعيشها الإنسان، فالديمومة هي استمرار غير منقطع، وجِدَّة لا يمكن التنبؤ بها[14]، فكل حالة شعورية جديدة هي إبداع وانبثاقٌ، والديمومة هي كيفٌ محضٌ، غير قابلة للتكميم والقياس، لأن ما هو قابل للقياس هو الذي ينسحب عليه الزمان من الخارج، أي في المكان[15]، أما العالم الداخلي فهو ظواهر متداخلة، وحرية خالقة لا تكفّ عن التجدد ولا تقبل القياس. مع برغسون، العلاقة بين الماضي والحاضر هي علاقة تعاقب، فكل لحظة زمنية تعقبها أخرى، لا لتمحوَها وإنما لتأتلف معها في وحدةٍ كثرةٍ كيفيةٍ، أما خارج الذات فلا وجود إلا للعالم المادي حيث تظهر لحظةٌ لتختفي اللحظة التي سبقتها.

يرى نغري أن الحرية عند برغسون تتجسد في ديمومة لا تعرف القبل والبعد، ولا تقبل تفسيرًا خارجيًا يتعلق بالمكان. إنها الزمان الحقيقي المُدرَك من الداخل، فـ «الديمومة هي التقدم المتواصل للماضي الذي ينهش المستقبل والذي يتضخم متقدمًا. يُحفظ الماضي بشكلٍ دائمٍ في الوقت الذي يتزايد فيه

(9) Antonio Negri, *Kairòs, Alma Venus, multitude*, traduit de l'italien par Judith Revel (Paris: Calmann–Lévy, 2001), p. 19.

(10) «آن» Instant: أصل الكلمة «أوان»، حُذفت الألف الأولى وقُلبت الواوُ ألفًا. ينظر: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي** (القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007)، ص 94.

حيث يشير إلى أن «نسبة الآن إلى الزمان كنسبة النقطة إلى الخط غير المتناهي من الجانبين. فكما أنه لا نقطة فيه عندهم إلا بالفرض، فكذلك لا آن في الزمان إلا بالفرض. عند أرسطو: الآن ماهية الزمان، يتجدد باستمرار تبعًا لاستمرار الحركة. فالزمان متصل بواسطة الآن ومقسم بحسبه بالقوة، أي أن الآن يصل الماضي بالمستقبل».

(11) عند إيمانويل كانط: الزمان هو الشرط الصوري القبلي لكل الظواهر بوجه عام، والحساب هو علم الزمان، لأن العدد يتكون من آنات الزمان المتعاقبة. أما الهندسة فهي علم المكان لأن الأشكال تتكون من نقاط متصلة، والأعداد والأشكال لها قيمة كلية. وهو بذلك لم يخرج كثيرًا عن التصور الأرسطي، ولا عن تصورات العلم الحديث للزمان والمكان مع غاليليو غاليلي Galileo Galilei (1564–1642).

(12) قريبًا من نغري، يرى جاك دريدا في **هوامش الفلسفة** أن هايدغر انتهى في تحليله لمفهوم الزمان عند هيغل، إلى أنه مفهوم ينتمي إلى أنطولوجيا الطبيعة، وهو استعادة للتصور الأرسطي كما تبلور في **كتاب الطبيعة والميتافيزيقا** فالمكان ليس إلا نقاطًا تُشكل الزمان، وهذا الزمان بدوره يرتد إلى سلسلة آنات زمنية، وجوهر الزمان يتلخص هيغليًا بوصفه نفيًا للنفي، فالزمان يتجلى في الفكر والفكر يقع في الزمان، وكلاهما مطلقٌ ونفيٌ للنفي، ينظر: جاك دريدا، **هوامش الفلسفة**، ترجمة منى طلبة (بيروت: دار التنوير، 2019).

(13) يرى نغري أن فينومينولوجيا هايدغر لم تلتقط الإضاءة البرغسونية حول الزمن، على خلاف الفينومينولوجيات الأخرى التي امتدت من هوسرل إلى نهاية القرن العشرين. ينظر:

Michael Hardt & Antonio Negri, *Commonwealth*, traduit de l'anglais par Elsa Boyer (Paris: Stock, 2012), p. 53.

(14) Henri Bergson, *La pensée et le mouvant* (Paris: PUF, 1975), pp. 30–31.

(15) Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (Paris: PUF, 1970), p. 170.

من دون توقف»[16]. إن الديمومة زمانٌ حقيقيٌ، لأنها زمان حي أو تيار متدفق متصل، لا انقسام فيه، ولا ندركه إلا بواسطة الحدس.

في متابعته لمشكل الزمن، يعود نغري إلى كل هذه اللحظات الفلسفية، ناقدًا نتائجها أحيانًا ومُستفيدًا من إلماحاتها أحيانًا أخرى، ورغم غزارة إنتاجه فإن الاهتمام بفكره تأخر كثيرًا حتى في الأوساط اليسارية، وربما يعود ذلك إلى كونه يُقدَّم دائمًا بوصفه عدوًا للديالكتيك، ونستطيع القول إن هذه الصورة امّحت تدريجيًا تحت وقع الإضافات النظرية، خاصة في تطبيقاته الفينومينولوجية. فهو لم يكن محاورًا لكبار الفينومينولوجيين فحسب، بل تمثّل مجمل آثارهم المعاصرة، وتوقف عند إسهاماتهم النظرية بالقراءة والترجمة؛ ففي استدعائه للهايدغرية مثلاً، ينطلق من مقدمات مماثلة لمقدمات جان لوك نانسي Jean–Luc Nancy، مُتسائلاً: هل «نستطيع أن نقترح قراءةً أو إعادة كتابة 'سبينوزية' لكتاب **الوجود والزمان** لهايدغر»؟[17]

الإجابة عن هذا السؤال بلوَرَها بمعية ميخائيل هاردت في كتابهما **الكومونولث**[18]، عبر العمل على قلْبِ الفينومينولوجيا في صيغتها الهايدغرية، وذلك من خلال تطبيقٍ رآه قادرًا على فتح المسارات الإنتاجية والإبداعية للجمهور، فلا تثوير لعالمنا ولا إنشاء لمشترك ثروةٍ يقتسمها الجميع من دون فهم الشرارة التي أحرقت السهل الفينومينولوجي مع هايدغر[19]. صحيح أنّ هذا الفيلسوف فتح ممرًّا مهمًّا في قلب الفينومينولوجيا، لكنه، وفق نغري، لم يتوصل إلى بلوغ ما يُفترض أنْ يصل إليه النقد من إثباتٍ للحياة وتأكيدٍ للأجساد. ففي بداية **الكومونولث**، يُشير إلى غياب ما يُميز الثورة الفينومينولوجية في الفلسفة عند هايدغر، أي الإثبات النقدي وتأكيد مستطاع الأجساد التي تخصنا في «الآن» والـ «هُنا»[20]، واعتبر أن فكره مُخترَقٌ بتأملات قَلِقة حول فشل الحداثة وتحطم القيم، لذلك لم تبحث الهايدغرية عن الوسائل لإعادة بناء الوجود عبر اقتدار الزمان وجدارة الإنتاج الإنساني، وإنما سقطت في تأمل موت الكائن ووهننا إزاء أوضاعنا.

إن ما اقتنصته الفينومينولوجيا من حيوية برغسون وإرادوية جيوفاني جانتيل Geovanni Gentile (1875–1944)، وما أخذته عن النسبوية التاريخية، أعاده هايدغر من الأبواب الصغيرة، بجعله بنية تأسيسٍ لراهن الوجود. فمثلاً، دلالة التجاوز عنده لا تُعيد، فقط، تكييف المذهب الحيوي والإرادوي ليتطابق التاريخ مع القدر، وإنما تُعيد تشكيلهما كتقريظٍ للفاشية، وإنْ جاز لنا الحديث عن منعرجٍ

(16) Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (Paris: PUF, 1959), p. 4.

(17) Hardt & Negri, p. 15.

(18) كتاب **الكومونولث**، هو الضلع الثالث للأعمال المشتركة الكبرى التي جمعت نغري بميخائيل هاردت. يُقدم النصف الأول من هذا الكتاب – كما يُشير إلى ذلك نغري وهاردت – عرضًا فلسفيًا وتاريخيًا للجمهورية والحداثة ورأس المال، وينتهي إلى اعتبارها محددات لتطور فكرة «المشترك»؛ إذ في كل حقلٍ من هذه الحقول، نكتشف البدائل المنبثقة في قلب جمهور الفقراء. أما النصف الثاني فهو تحليل سياسي واقتصادي للحقل المعاصر لِلمشترك، الذي سيكون محور اهتمامنا في القسم الثاني من البحث.

(19) Hardt & Negri, p. 15.

(20) Ibid., p. 52.

تأويلي عند هايدغر[21]، فلأنه تحت تأثير الشاعر الألماني هولدرن Hölderlin (1749–1832)، كتب بلغة صوفية تسأل وتُخفي وتُومئ، أكثر مما تُجيب وتُظهر[22]. ولعل هذا ما جعل فينومينولوجيته منفتحة علىً كل إمكانات التأويل، فحتى نفهم الزمان علينا أن نفهم الأصيل في هذه الفينومينولوجيا، أي الكائن، ولكن هذا الكائن–هنا ليس الكائن الذي نعرفه، إنه الكينونة من دون أن تكون الكينونة التي نفهمها، هو أيضًا الزمان الذي يستغرقنا فيزيائيًا. إنه الكائن المائت أو كائن الموت، وهذا الموت مسجلٌ في ذاكرة الزمان المقبل، أي في المستقبل. وبهذا المعنى يكون الدزاين Dasein[23] موجودًا زمانيًا، لا باعتبار أنه يُوجد في الزمان بوصفه شيئًا منفصلاً عنه، بل بما هو وجودٌ زماني. وهو، إذ ينحو هذا المنحى، إنما يُؤكد على المعنى الوجودي للزمان[24]، بوصفه التعبير الأكثر أصالة، وليرفض الزمان الفيزيائي، لأنه زمانٌ متحجرٌ ومتجانسٌ ولا تمايز فيه. الزمان عنده حركة دائبة نحو المستقبل، أي نحو الموت، وهو ليس مجرد امتداد أفقي، إنه حركة وجودٍ أو هو إمكانيةُ المستقبل/ الموت تنتظر أن تتحقق. لذلك فالإنسان يعتريه دائمًا توترٌ مستمر في علاقته بالمستقبل، بل زمانه إنما يبدأ من المستقبل، وما الماضي والحاضر والمستقبل إلا انبثاقات زمانية، تُعبر عن ارتباط الذات بوجودها وانهمامها بكينونتها وتعاليها المستمر على ذاتها. وإذا كان المستقبل هو الأفق الرحب للكائن، فإن الماضي يحمل تناهي هذا الكائن منذ البداية، أي إنه كائن من أجل الموت، والمستقبل كذلك يحمل موته وتناهيه، وبينهما يبرز الحاضر بوصفه لحظةً قصوى لتوتر الدزاين في صلب كينونته، حيث يتأمل إمكانياته وهي تتحقق، ويرى وجوده من البدء حتى الموت، فالحاضر هو «الآن»، الرابط بين ما سيأتي وما مضى، وهو لا يأتي إلا بعد المستقبل والماضي، لأنه نقطة الجذب لحركة الذات إلى الأمام ونحو الخلف. وفي كلمة: الماضي ينبثق من المستقبل فيُولد الحاضر، وعلى ذلك يأخذ المستقبل كل ثقله وأهميته عند هايدغر، من دون أن نغفل التمييز بين المستقبل غير الأصيل والمستقبل الأصيل، فالأول قائمٌ على التوقع والثاني هو معركة، وهو منبثقٌ من الاستباق، وليس شيئًا ننتظره، وإنما هو ما نلتقي به في التصميم المستبق الذي يتبدّى في المشروع حيث تتحقق الوحدة

(21) ينظر على سبيل المثال:

Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (Paris: PUF, 1987); Jean Grondin, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie* (Paris: PUF, 2003).

وعن دلالة المنعرج يمكن العودة كذلك إلى: فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير: مارتن هايدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود، 1919–1944** (بيروت: مركز الإنماء القومي، 2005)، ص 379–404. وللتوسع في مسألة التحول الذي أحدثه هايدغر في الفينومينولوجيا، يمكن العودة أيضًا إلى الأعمال القيمة:

Jean–Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris : PUF, 1989); Jean–François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1990).

(22) يقول هايدغر مثلاً: «إن عدم قابلية تعريف الكينونة لا يُعفي من السؤال عن معناها، بل إنها لتستدعيه استدعاء»، في: مارتن هايدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012)، ص 56.

(23) تجدر الملاحظة في هذا الطور من التحليل أن نتوقف عند ما كان قد نبّه إليه الدكتور فتحي المسكيني في تعليق له في ترجمته لكتاب **الكينونة والزمان**، حيث يقول: «علينا أن نلاحظ إصرار هايدغر على تحاشي مصطلح 'إنسان'، حتى لا يترك من معنى 'الكائن' الذي ينبغي استجوابه حول معنى 'الكينونة'، سوى أنه 'يكون على نحوٍ ما'، أن له 'طريقة ما في الكينونة'. ولذلك فمصطلح 'دزاين' هنا ليس له أي 'مضمون' أو 'تعيُّن' أنثروبولوجي، بل هو إشارة 'صوريّة' إلى بنية كينونة محض. ورغم أن الدزاين هو 'السائل' عن معنى الكينونة، فهو أيضًا في الوقت نفسه 'المستجوَب' في هذا السؤال عن معنى الكينونة». في: هايدغر، ص 57، الهامش 1.

(24) يذهب عبد الرحمن بدوي إلى القول: «لا وجود إلا مع الزمان وبالزمان، وإن كل ما ليس بمتزمِّن بالزمان، فلا يمكن أن يُعَدَّ وجودًا. وتلك هي ما نسميه بتاريخية الوجود». ينظر: عبد الرحمن بدوي، **الزمان الوجودي**، ط 2 (بيروت: دار الثقافة، 1983)، ص 23.

الأصيلة للزمانية بين «ما كان» والحاضر والمستقبل. وهذه الوحدة لا تجد أساسها في مجرى الزمان، وإنما تتشكل من تلاحم أصيل، ماهيتُه الانبثاق والتزمُّن لهذه الآنات الثلاثة. وهذه الزمانية المتخارجة، هي متناهية رغم أنها تُكوِّن الزمان الأصيل. لذلك كثيرًا ما يُؤكد هايدغر أن الموجود الإنساني ليس هو الزمان وإنما هو الزمانية، وفهم الزمانية يفترض أن نتخلى عن الفهم التقليدي للزمان من حيث هو توالٍ في اتجاه واحد للآنات، بلا بداية ولا نهاية، وحتى إن ذهبنا إلى أن المكان يجد أساسه في الزمان، فهذا لا يعني أولية الزمان على المكان بالمعنى الذي أشار إليه كانط، بل إن الدزاين لا ينبثق في المكان إلا على أساس نمط عنايته بالعالم، أي على أساس الزمانية. المكان هايدغريًا ليس موقعًا وإنما هو جهةٌ أو مجالٌ، فزمانية الدزاين تجعلنا نفهم عدم تبعية المكان للزمان، ويرى هايدغر أن أولية المكان ضمن التصورات السائدة مرتبطة بنمط كينونة الدزاين المنحطة[25].

إن الزمانية تكشف تناهي الوجود الإنساني، وهي الأصل الحقيقي الذي تقوم عليه كل حالاته، بل هي أفقٌ في كل منحى من مناحي وجوده، إنها تُزمّن نفسها من المستقبل؛ ليُصبح الوجود الإنساني وجودًا من أجل الموت، وكأن شكل الاكتمال الممكن والوحيد بالنسبة إلى الدزاين هو الموت الذي يحمله معه سلفًا، كإمكانية جوهرية تُجرد الكينونة من أن تكون هناك في العالم، يقول هايدغر: «إن الموت هو طريقةٌ في الكينونة يضطلع بها الدزاين ما أنْ يكون. ما أن يأتي الإنسان إلى الحياة، حتى يكون مسنًّا بما فيه الكفاية كي يموت»[26].

في القسم الثاني من **الكينونة والزمان** وتحديدًا في الفصل الخامس «الزمانية والتاريخية»، يقر هايدغر في بداية تحليله أن الإنسان لا يُوجد بوصفه كائنًا تاريخيًا إلا لأنه كائنٌ زماني، وهو ليس زمانيًا لأنه يحتل موقعًا في التاريخ، بل على العكس، هو وجود تاريخي لأنه وجود زماني ينبني ويتجلى في الزمانية. وفي كلمة التزمن هو الخاصية الأساسية للدزاين. فإذا كانت الأشياء تُوجد داخل الزمن، فإن الإنسان هو نسيج الزمن والزمانية التي تُفهم بوصفها المعنى العميق للكائن الذي يُسميه هايدغر «الدزاين»[27] الذي هو تلك الوحدة التي تتألف من الأبعاد الزمنية الثلاثة؛ الماضي والحاضر والمستقبل، والتي يُطلق عليها «التخارج» Ekstase[28]. إن المهمة الفينومينولوجية التي قادت هايدغر هي «كيف أنه إنما في ظاهرة الزمان المستبصَرة والمستوضَحة حق قدرها، تتجذر الإشكالية المركزية لكل أنطولوجيا»[29]. لذلك فَهم الزمان بوصفه الوجود الذي يُوجد في كلية الموجود الإنساني. والزمان الذي يُحدثنا عنه هايدغر هو الزمان الزماني، لأن الزمان أصلاً هو تزمُّن الزمانية التي تُحقق وجود الموجود الإنساني في العالم، وهذا العالم يكون بقدر ما يتزمن الموجود الإنساني؛ فالعالم ليس كائنًا قائمًا بل هو تزمن في الزمانية

(25) هايدغر، ص 444.

(26) المرجع نفسه. ويردّ القول الهايدغري، مؤكدًا الموت كإمكانية جوهرية للدزاين بقوله: «إن الكينونة نحو الموت هي في ماهيتها قلق. أما الشهادة على ذلك، التي لا تخدع، وإن كانت غير مباشرة 'فقط' فتمدنا بها الكينونة نحو الموت التي بينا ملامحها حين تقلب القلق إلى خوف جبان، ومن خلال تجاوز هذا الخوف، هي تفصح عن الجبن أمام القلق». ينظر: المرجع نفسه، ص 473.

(27) Martin Heidegger, *Être et Temps*, traduit de l'allemand par François Vesin (Paris: Gallimard, 1987), p. 60.

(28) مصطلح ربطه هايدغر بمفهوم الأفق، وهو ينطوي على طابع التعالي والخروج عن النفس.

(29) هايدغر، ص 73.

بشكلٍ متعال، وهذه «الزمانية تتزمَّن بوصفها مستقبلاً-يستحضر-بقدر-ما-هو-قد-كان»[30]. لقد انتهى هايدغر في **ماهية الحرية الإنسانية** إلى أنه لا يمكن فهم الزمان بمعزل عن الكينونة، فالواحد منهما يمتزج بالآخر، وعلى ذلك نحن لا نتساءل عن الكينونة بمفردها، ولا نفكر أيضًا في الزمان وحده[31].

ينبّه نغري إلى أن هذا المسار الهايدغري، على أهمية الفلسفي فيه، وعلى خطورة ما يستبطنه من إحالات عرقية نازية[32]، لا يجب أن يُخفي الطريق الأكثر أهمية للفينومينولوجيا التي امتدت من هوسرل إلى موريس ميرلوبونتي (1908–1961). فالأول بقيَ حبيس القفص التأملي للترنسندنتالي الذي فرضه كانط على الفكر الأكاديمي الألماني[33]، إذ سعى هوسرل طوال حياته إلى كسر اتساق الذات الفردية، وإعادة بناء الذاتية بوصفها علاقةً بالغير. وهذا المشروع هو الذي قاده إلى الإعلان، في الثلاثينيات من القرن الماضي، أنَّ تقدُّم العلوم الأوروبية وأزمة مضامينها الإيتيقية ارتبطا بالرأسمالية والسيادة القومية والإمبريالية والحرب التي حلَّت محل أهداف هذه العلوم ومعانيها. أما مع الثاني (ميرلوبونتي) فالوجود داخل الواقع العيني للأجساد، ينطوي على علاقة أعمق بالغيرية، حيث ثراء الوجود مع الآخرين من خلال صيغ المنظورات والأشكال اللسانية. ويُؤكد نغري أن تجربة الغيرية في هذه الفلسفة يخترقها دائمًا مشروع بناء المشترك في مادية الزمان عبر المحايثة، بما هي الأفق المخصوص لهذه الفلسفة، وهي محايثةٌ لا تُفهم من حيث هي نقيض للمفارق الميتافيزيقي فحسب، وإنما للتعالي الإبستيمولوجي أيضًا[34]، وليس مصادفةً أن تقترن وجهةُ الفينومينولوجيا بهذه النقطة عند ميرلوبونتي وآخرين[35].

(30) المرجع نفسه، ص 605–606.

(31) Martin Heidegger, *De l'essence de la libertéhumaine*, traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau (Paris: Gallimard, 1987), p. 119.

(32) يبدو أن نغري كان مطلعًا على ما دار من نقاشات في الأوساط الفلسفية الإيطالية والفرنسية حول علاقة هايدغر بالنازية، ومعلوم أن هايدغر انخرط في الحزب الوطني الاشتراكي النازي NSDAP، سنة 1933، بشكل علني، أو بعبارة هوسرل؛ بطريقة مسرحية كلية. ولمزيد تعمق في هذه القضية، يمكن العودة على سبيل المثال لا الحصر إلى:

Emmanuel Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie* (Paris: Albin Michel, 2005).

ففي هذا الكتاب الذي تضمّن نصًّا لهايدغر بعنوان "L'essence et les concepts de nature, d'histoire et d'Etat"، اعتبر إيمانويل فاي أن هتلرية هايدغر لم تكن ظرفية، بل هي تمثل خيطًا ناظمًا في مجمل دروسه. كما يمكن العودة إلى:

"Heidegger et le nazisme: Quelle affaire?" *Magazine Littéraire*, no. 9 (Mars–Avril 2006), pp. 46–49.

(33) Hardt & Negri, p. 53.

(34) عدنا إلى العمل المفهومي الدقيق الذي قام به عبد العزيز العيادي في: عبد العزيز العيادي، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي** (تونس: دار صامد، 2004)، ص 115–116. ويشير ميشيل بيكلان Michel Piclin في بداية كتابه **دلالة التعالي** *La notion de transcendance*، إلى أربع دلالات تُحمل على مفهوم التعالي: فهو يعني أولاً: الحالة النومينية لكائن خارج العالم (فكرة الله مثلاً). وثانيًا: يدل على حالة لانومينية مثل القبليات الكانطية، كالحدوس والمفاهيم المحضة والمقولات التي يتأسس عليها فعل المعرفة الموضوعية للأشياء؛ إذ هي شرط إمكان كل معرفة وتجربة ممكنتين. وثالثًا: يدل هذا المفهوم على الحركة المجردة التي إما يتجاوز بها الفكر تقابلاً ما، كما هو شأن التعالي البرغسوني، وإما الحركة التي تقصد ماهيةً ما هوسرليًا. ورابعًا: يعني الحركة العينية التي يُنجز بها الوعي فعل التجاوز. ومفهوم التعالي يطرح مفارقة في علاقته بالمحايثة؛ إذ لا يمكن أن نفترض وضعًا محايثًا من دون استحضار قطب آخر هو التعالي، والعكس كذلك، إضافة إلى ما يحمله الفعل اللاتيني Transcendere ذاته من غموض، سواء فيما يتعلق بالجذر Trans الذي يعني «في نفس الوقت»: «في ما وراء» و«عبر» à travers، و«في صلب» au sein de. وهذا يعني أن التعالي، سواء كان وجودًا فوقيًا أو حركةً ونزوعًا إلى الأعلى، فهو يعود إلى الفكر من جهات متعددة للإجهاز على المحايث، يعود كتجاوز في أو تعدٍّ بـ...، أو تخطٍّ عبر. ينظر في ذلك:

Michel Piclin, *La notion de transcendance* (Paris: Armand Colin, 1969), pp. 9–19.

(35) يتحدث نغري عن حركة النقد الماركسية التي تصاعدت في المنتصف الثاني من القرن العشرين، والتي استهدف نقدها القانون والملكية وحقوق الإنسان في طبيعتها وبنيتها الأصلية، وكذلك الهوية سواء كانت فردًا أو قومية أو دولةً.

بالطبع، الفينومينولوجيا في هذه الحقبة، ليست الاتجاه الفلسفي الوحيد الذي رفض النقد الترنسندنتالي، وأنشأ بناءً «من الأسفل» لتأكيد مقاومة الأجساد وإنتاجيتها. لقد سبق أن درس نغري افتراضاتٍ من هذا النوع، حين تناول بالبحث التقاليد المادية التي جمعت بين الإيتيقا السبينوزية المؤسسة، والنقد النيتشوي للقيم، وسبق أن اعترف كذلك بأن الفينومينولوجيا تُوضح، أكثر، العلاقةَ الأساسيةَ بين الجسدية والغيرية؛ فهو لا يتمثل الفينومينولوجيا إلا بوصفها دعوةً لبذل جهدٍ أكبر، حتى نتمكن من استنطاق الأشياء ذاتها عوض المكوث داخل النصوص والأنساق الكبرى لتاريخ الفلسفة، وهذه الميزة تسمح برؤية الأشياء، بل هذه الممارسة وهذه الخبرة الفلسفية، هما ما يُطلق عليهما نغري اسم «الفينومينولوجيا». ويبرز ذلك بوضوح في عمله على إعادة تشكيل الفينومينولوجيا جنيالوجيًا، عبر كتابات ميرلوبونتي التي زودته بأفقٍ منفتحٍ على أعمال ميشيل فوكو Michel Foucault (1926–1984)، وجيل دولوز Gilles Deleuze (1925–1995)، التي تبيّن، من خلالها، كيف تُبنى وتُدفع العناصر المركزية للوجود، لا في الحدود المجردة للزمان أو في الأشكال الترنسندنتالية، وإنما في الواقع العيني للأجساد وغيريتها.

إن النزعة الإنسانية المضادة التي تجد دعامتها في المحايثة الجذرية، لا موضوع لها عند نغري إلا الإنسانُ الحيّ، المنغرس في لحم العالم. فالكائن في مادية الزمان والمكان هو الفرادة المُبدِعة والذاتية الخالقة، وما نسميه «الإنسان، هو الذي يصنع وحدة العالم. إلا أن الإنسان موزع في كل مكان، إنه موسوم على كل الجدران وفي كل الأجهزة الاجتماعية التي صنعها»[36]. وعلى ذلك، فإن تحليلات نغري الفينومينولوجية، يتناظر داخلها نقد المتعالي مع النقد الجذري للنزعة الإنسانية التي قدمت لنا الكائن خارج الزمن، بما هو وعي مطلق ومجرد.

إذا كان العالم مع ميرلوبونتي يمنحنا فرصة الانتباه إلى ما في الوجود، وما في وجودنا من استشكال؛ فإن الاستشكالي في الحياة، والذي هو عالم المعنى المُعطَى، يبقى، رغم حُجُبه، مُتحفزًا للظهور في كل آن، مثلما ذهب إلى ذلك جان باتوشكا[37]. وإذا كان عالم المعنى في حالة ولادة دائمة، فإنه لا شيء يمنع الفلسفة من التقاطه والإصغاء إليه. لكن هل العالم هو الذي تتأوله الذات أم هو الذي تعيشه؟ هل هو ما تُسيطر عليه أم هو ما ينفتح لها في الزمان وتنفتح له؟ ثم هل إدراك الزمن من خلال الحاضر الخلّاق يُخلصنا من فهم الزمن بوصفه قوةً لا رادّ لها؟ هل علينا «أن نفهم الزمن نسقًا يشمل الكل مع أنه لا يمكن أن يقبض عليه إلا من كان فيه»؟[38]

إجابة ميرلوبونتي مختلفة تمامًا، وجذريًا، عن التصور الهايدغري، وقد لخصها بدقةٍ كبيرة عبد العزيز العيادي، وهو يعْرُك نصوصه في قوله: «الحاضر هو زمن الزمن أو هو أبده أو خلوده، على أن الخلود ليس إلغاءً للزمن أو استحواذًا على كل الأزمنة أو كيانًا لامرئيًا في ما وراء الزمن، وإنما هو هذا المناخ أو

(36) Maurice Merleau–Ponty, *Les aventures de la dialectique* (Paris: Gallimard, 1955), p. 209.

(37) Patočka, p. 27.

(38) Maurice Merleau–Ponty, *Le visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), p. 244.

هذا المحيط الذي يتوغل فيه الحاضر ونلتقيه في صلب تجربتنا الزمنية وفي صلب حضورنا ذاته»[39]. لا يبتعد نغري عن الفرضيات التي صاغها ميرلوبونتي، أي اعتبار الزمن يتذوّت، والذات تتزمّن وتتشكل في الفضاء والزمان، بل هي الزمن في امتداداته وفي أبعاده، كما في حركته، بعيدًا عن التصور المثالي الذي ثبّت الزمن في الوعي، والتصور الواقعي الذي ربط الزمن بالأشياء. و«بما أن الزمن يتعلق بكل ألياف بالحاضر ومن خلاله بالمتزامن، فليس ثمة ما يمنع أيضًا من وصف ذاتية كائنة في المكان وفي الزمان بلغة الوقائعية لا بلغة الماهيات»[40]. مع ميرلوبونتي، الزمن ليس زمنًا ربانيًا، والحاضر ليس مكتملاً، وإنما هو أفقٌ دائمٌ للفعل والإنجاز، فيه تنبثق الحياة جسدًا منفتحًا على ممكن الممكنات، حيث جسد العالم وعالم الجسد يتنافذان، و«الزمن والفكر يتداخلان، وليل الفكر مسكون بألق الكينونة»[41]. إن هذه الفلسفة، كما استقبلها نغري، «ليست فلسفة في البدء ولا حتى بدءًا جديدًا. إعادة البدء هنا لا تعني انتقاءً، وتمييزًا، وتثبيتًا لنقاط ارتكاز جديدة، وإنما هي أخذ مجمل أبعاد الكائن كأفقٍ لتأسيس إمكانيةٍ موجهةٍ عقلانيًا نحو التحرر»[42].

ثانيًا: ميشيل هنري والتشريع المادي للفينومينولوجيا

ميشيل هنري Michel Henry[43] من معاصري نغري، انشغل بالفينومينولوجيا المادية Phenomenology Physical، وألّف كتابًا بهذا العنوان، بالفرنسية، يعدّ من أهم كتبه. وكتابه المشار إليه هو، في الحقيقة، إجابة عن سؤالٍ وجّهته إليه مجلة *Philosophie* في عددها 15 (صيف 1987)، وهو: «كيف يتميز مشروعك 'الفينومينولوجيا المادية' عما يُسميه هوسرل 'الفينومينولوجيا الهيولانية' Phénoménologie hylétique؟».

يتضمن هذا الكتاب ثلاث دراسات أُلقيت بين سنتي 1987 و1988، قبل أن تُنشر مجتمعة في كتابه **الفينومينولوجيا المادية** *Phénoménologie matérielle*:

---

(39) Ibid., p. 124.

ولقد وضح مرلوبونتي ذلك في رسالة له إلى سارتر في 8 تموز/ يوليو 1953، ينظر:

Maurice Merleau–Ponty & Jean–Paul Sartre, "Les lettres d'une rupture," *Magazine Littéraire*, no. 320 (Avril 1994), p. 79.

إذ يقول مخاطبًا سارتر: «لديك سهولة خاصة بك في بناء المستقبل، وفي سكناه. أما أنا فأحيا الحاضر مع تركه متحيرًا ومفتوحًا كما هو، وما ذلك لأنني أبني مستقبلاً آخر [...] لا لأني 'إنسان متمرد' أو لأنني بطل. فأنا أبعد ما أكون عن ذلك. إن علاقتي بالزمن إنما تتم خاصة من خلال الحاضر، هو ذا كل شيءٍ».

(40) Merleau–Ponty, *Le visible*, p. 71.

(41) Maurice Merleau–Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), p. 21.

(42) Negri, *L'anomalie sauvage*, pp. 320–321.

(43) فيلسوف وروائي فرنسي، أنشأ نظرية في الذاتية تستند إلى فينومينولوجيا الحياة. من أهم مؤلفاته:

Marx, I: *Une philosophie de la réalité*; II: *Une philosophie de l'économie* (Paris: Gallimard, 1976); *Généalogie de la psychanalyse: Le commencement perdu* (Paris: PUF, 1985); *La barbarie* (Paris: Grasset, 1987); *Philosophie et phénoménologie du corps: Essai sur l'ontologie biranienne* (Paris: PUF, 1987); *L'essence de la manifestation*, 2 vols. (Paris: PUF, 1990); *Phénoménologie matérielle* (Paris: PUF, 1990).

• الدراسة الأولى تمحورت حول إمكانية معرفة الذاتية اللامرئية. واعتبر هنري أن تمايز الفينومينولوجيا المادية عن الفينومينولوجيا الكلاسيكية، يمرُّ عبر مشكلة الزمن الذي فيه ينكشف السؤال الفينومينولوجي بوضوحٍ شديدٍ، وحتى إن مثل التساؤل عن الزمن، بالنسبة إلى هوسرل، بوصفه طريقًا للتفكير في كيفية تمظهر الوعي ذاته، وحلًّا مطلوبًا في القصدية، وكشفًا ذاتيًا للذاتية المطلقة، وحتى إن كان الزمن تقويمًا ذاتيًا، فإن كل ذلك يجعل من هذه الفينومينولوجيا، ومنذ البداية، صانعة/ منتجة لإجابات متنوعة لسؤالها الخاص. ولعل هذا الأمر هو الذي فسح المجال أمام الانزياحات الهرمينوطيقية Les derives herméneutiques التي طبعت قدرها التاريخي، ووجدت منتهاها في البؤس الأنطولوجي لحقبة تواصلت في مجملها في هذا البدء المجهض لفينومينولوجيا هوسرل.

• الدراسة الثانية تتعلق بالطريقة الفينومينولوجية ذاتها؛ إذ عمل هنري على بيان أن الفينومينولوجيا الكلاسيكية اصطدمت باستحالة إنتاج معرفة نظرية بالذاتية المطلقة، وحجته في ذلك: أن اختبار الحياة الترنسندنتالية يُؤكد أن المقاربة القصدية – مثلها مثل الاختزال الفينومينولوجي المحض – مثّلا الطريق الملكي الذي سلكه هوسرل من دون وعيٍ، للتغلب على الإحراجات التي يطرحها كل من الوضع الانعكاسي للحياة، والاستبدالات المرتكزة باستمرار على العطاء الأصلي.

• وأخيرًا، الدراسة الثالثة، والتي تتضمن نصين في علاقة بمشكل تجربة الغير، وفيها يتحدث عن إفلاس القصدية في حقل الانفتاح على عالم الغير رغم نتائجها المهمة؛ إذْ كشفت هذه التجربة عن ضرورة التخلي عن بداهات التفكير الغربي التي هي في النهاية بداهات الإدراك. ويرى هنري أن القطع مع تلك البداهات، يُمكن أنْ يفتح طريقًا نحو ما هو أساسي اليوم. فالحياة في ذاتها لا تعود إلى شيءٍ آخر غير ذاتها، فهي الوسط الذي فيه تكتمل كل «بيذاتية» ممكنة، والاختبار الأكبر للذاتية المحايثة جذريًا للحياة، هي: كيف تكون الذات ذاتًا؟ وكيف ترسم الحياة الانفعالية الترنسندنتالية ماهيتها في كل ذاتية مغلّفة بعاطفة جماعية؟

ينفتح كتاب **الفينومينولوجيا المادية** بتشخيصٍ للتحولات التي شملت الفكر الفرنسي المعاصر، حيث توقف عند ما سماه انهيار الأنماط الفكرية الباريسية وشحوب التيارات البنيوية، واعتبر أن العودة القوية لهوسرل اليوم، جعلت الفينومينولوجيا تحتل موقعًا شبيهًا بالمنزلة التي كانت للمثالية الألمانية في القرن التاسع عشر، وهذه الحركة الفكرية لم تفرض ظلالها على عصرنا إلا لأنها غادرت فلسفة الماضي التي فُهمت دائمًا، وفي كل تاريخها، والظاهرة بوصفها على مسافة مع «خارج» في أنواره فقط كل الأشياء تصير مرئية أيْ «ظاهرة». هذا الكتاب، كما يصفه صاحبه، لا يتعلق إطلاقًا بعملٍ حول هوسرل، وإنما بحوارٍ معه عبر دروس في الفترة 1905–1907، تحمل كثافة دلالية كبرى[44]، وهو كتاب يساعدنا في المرور إلى التطبيقات النغرية؛ إذ يُقدم فكرةً عن الفينومينولوجيا المادية وطريقتها التي تكون ممكنة بوصفها فينومينولوجيا اللامرئي، ويضعنا أمام اختبار قدرتها التجديدية في حقلٍ صعبٍ،

(44) Michel Henry, *Phénoménologie matérielle* (Paris: PUF, 1990), p. 10.

وفي ظهورٍ يتعذر اختزاله في أوليات أو مقدمات. إنه الحياة التي تختبر ذاتها بذاتها، حيث لا يتشكل الفرد إلا داخل ذلك الانفعال الذاتي Auto–affection. فالحياة ليست شيئًا ما، ولا هي موضوع للبيولوجيا[45]، وإنما هي مبدأ كل الأشياء، إنها حياة فينومينولوجية، وبالمعنى الجذري حياةٌ تُحددُ ماهية الإظهار المحض، ومن ثمة الكائن على الرغم من أن الكائنَ يُشارك الظاهرة الامتداد ويتأسس عليها. إن الحياة الفينومينولوجية الأصلية هي دائمًا في قلب الكائن وهي أيضًا ما يجعله كائنًا. لذلك، علينا قلب التراتب التقليدي الذي يُلحق الحياةَ بالكائن تحت تعلّة أن الحياة ذاتها يجب أنْ تكونَ، لأن كل الأشياء تتبدل في الحياة ولا وجود لها إلا فيها. ومهمة الفينومينولوجيا المادية عظيمة، لا لأنها تتعلق بنظام ظواهر مهملة، وإنما تستمد قيمتها من إعادة التفكير في هذه الظواهر عبر تقصي الحقيقة في بعدها اللامرئي، أو ما يُسميه هنري «الطبيعة المادية»، التي هي كوزموس حيّ، لأنها تتضمن استئناف التساؤل الفلسفي في مجمله، الذي تطرحه الفينومينولوجيا المادية مستقبلاً للفينومينولوجيا وللفلسفة ذاتها، وتكتشفه في كل مرة بوصفه ماضيًا جديدًا.

إن تجذير سؤال الفينومينولوجيا ليس استهدافًا للإظهار المحض فقط، وإنما هو تساؤل عن الصيغة التي عبرها يتمظهر هذا التساؤل أصليًا. ففي هذه البنية الداخلية لهذا التمظهر الأصلي، لا وجود لأي مقولة فلسفية توافق هذه الفينومينولوجيا. إن الذي يتمظهر أصلانيًا هو الجوهر اللامرئي الذي هو الانفعال أو الحياة، أو لنقل بدقةٍ؛ ما يجعل كل انفعالية ممكنة. وهذا الجوهر الفينومينولوجي الذي تقوله الفينومينولوجيا المادية هو اللاتوسط الانفعالي الذي فيه تصنع الحياة اختبارها الذاتي. فالحياة ليست تمثُّلاً خارجيًا. ولا وجود لحياة بالنسبة إلى الحي إن لم يعشها. وحدها الحياة بالمعنى الترنسندنتالي هي التي يُمكن إعلانها، وهذه الحياة يُسميها هنري «الانفعالية»، لأن كل ما هو حي يندرج داخل هذا النسق، وحتى الرؤية بما هي رؤية حية، هي دائمًا انفعالٌ، فالرؤية ترى ما تراه خارج ذاتها لكنها غير مرئية. إن ما يسمح لنا بالرؤية هو اختبار ذاتي ضمن مجرد انفعال هو ذاته رؤية حية، والسمع يسمع الذي يسمعه وهو غير مسموع، وكل ما نجعله أصلاً للعالم، محسوسًا كان أم معقولاً، هي أشياء معطاة بذاتها، لمْ يَرَ أحدٌ الحياة ولن يراها على الإطلاق، كل شيءٍ يُختبر ضمن كثافةٍ انفعاليةٍ وداخل طبقةٍ داخليةٍ هي العواطف.

إن هذه الفرضية الجذرية للفينومينولوجيا المادية لا يستسيغها أولئك الذين لا يُحبون الأسئلة، أولئك الذين استبعدوا الحياة والذاتية من دائرة اهتمامهم، وكرّسوا نظامًا فكريًا شكّل ضمانةً لنهب العالم عبر التقنية الحديثة. وعودة هنري أو نغري إلى التراث الفينومينولوجي، ليست شيئًا آخر غير تلك القدرة على ابتكار طريقةٍ أو خلق سؤالٍ يسمح بإعادة تعرُّف الفلسفة ذاتها، وإعادة تجديد الفينومينولوجيا لا تكون ممكنةً إلاّ بتجديد كلي للسؤال الذي يُحددها والذي هو علة وجود الفلسفة.

(45) يحيلنا هنري إلى التحليلات المتميزة لديدير فرانك (فيلسوف وفينومينولوجي فرنسي ولد سنة 1947)، والذي بيّن في مساءلته لمشكل الحياة أن الهايدغرية غير قادرة على مجابهة هذا المشكل بمقولاتها الأنطولوجية، فالحياة التي يختبرها ليست إلا حياة بيولوجية. ينظر:

Didier Frank, "L'être et le vivant," *Philosophie*, no. 7 (Automne 1987), pp. 73–92.

لا تتعلق فكرة المنعرج بالفلسفات اللاحقة لهوسرل، والتي عملت على تجديد الفكر الفينومينولوجي فقط، بل لعل الأمر يتعلق بطبيعة فكرٍ تأسس وهو يعرِّف ذاته كحركةٍ منفلتةٍ من عقالها حتى مع هوسرل، وذلك إن دل على شيءٍ فإنما يدل على انفتاح الأفق الفينومينولوجي الذي ساهم في ثراء هذه الحركة وتجديدها. إن تلك المنعرجات لم تكن ممكنة إلا عبر تمايز أسئلتها واختلاف منطلقاتها الأنطولوجية، حيث مثلت إشكاليات اللغة والزمن والمعنى والقصدية والحقيقة والرغبة علاماتٍ دالّةً على هويات مختلفة للحركة نفسها. ونغري ذاته لا يُخفي تأثره ببعض إسهاماتها التي رصّعت سماء الفينومينولوجيا، بل هو يستعيد أسماءها الكبرى، إما لنقدها ومحاورتها وإما للبناء عبرها. وفي كلمة: كل منعرجٍ هو تجذير للفينومينولوجيا.

ثالثًا: مسألة الزمان والمنعرج المادي لفينومينولوجيا نغري

يبدو أن مسألة المنعرج في فلسفة نغري هي، في الواقع، نتاج للإحراج الفلسفي الذي تُلخصه الأسئلة التالية: ما الذي يُمكن للفينومينولوجيا المادية أن تُقدمه لنا وهي تضع التصور المثالي للزمان موضع تساؤل؟ هل تُقدم لنا الأشياء ذاتها ونحن نعلم أن الأشياء ذاتها مقترنة دائمًا بتراثٍ أو تاريخٍ معين؟ هل يكشف نغري عن تصورٍ أكثر أصالة وأكثر تجذرًا للزمان في علاقته بالكائن؟ ثم هل تسمح لنا هذه الطبقات الفينومينولوجية المترسبة في طيات هذه الفلسفة الحديث عن منعرجٍ مادي؟ وإذا سلمنا بوجوده، فما تجلياته؟ وما طبيعته؟ ثم كيف تتأسس في سياق الزمنية علاقة الكائن بالمعرفة؟ ما شروط انبثاق حدث التسمية والشيء المُسمى؟ وأيهما يدعو الآخر إلى الوجود؟ هل يتعلق الأمر بمطابقة تُحقق وجودهما معًا مكانيًا؟ وما علاقة الزمن بالفراغ؟ وأخيرًا، هل ثمة ما يُبرر ربط سؤال الزمان بفكرة المنعرج رغم ضيق مساحة الإجابة عن هذا السؤال في كتابات نغري؟

لا يُخفي نغري تأثره بإسهامات ميرلوبونتي، وكثيرًا ما كان يُشير إلى هذه الفلسفة في كتاباته[46]. لقد أدرك من خلالها أن الوعي المتجسد مثّل مفهومًا بديلاً من الوعي الترنسندنتالي، وعبره تمكنت فينومينولوجيا ميرلوبونتي من تجاوز مقولة «الأنا المتعالي» لدى هوسرل؛ ذلك الأنا الذي يجعل المعرفي سابقًا على الوجودي. فالعالم، وفق نغري، يُفهم بمعنى الوجود الفعلي والواقعي، لا كما فهمه هوسرل بما هو خبرة الذات انطلاقًا من الوعي المحض، ولا كما فهمه هايدغر الذي بقي موثوقًا إلى الوجود المجرد[47]، رغم أن مساءلته للكينونة مكّنَتْه من الانتقال من فينومينولوجيا المعنى إلى فينومينولوجيا الفهم. العالم هو عالم الذات مع الآخرين والأشياء. لذلك سينطلق نغري من الوجود في العالم لا بصيغته الهوسرلية

(46) علاقة نغري بمرلوبونتي تبدو واضحة من خلال كثرة الإحالات التي تتناثر في مقالاته وكتبه، ينظر خصوصًا:

Hardt & Negri, pp. 53–62; Antonio Negri, *Spinoza et nous*, traduit de l'italien par Judith Revel (Paris: Galilée, 2010), pp. 70–71; Antonio Negri, "Pour une définition ontologique de la multitude," *Multitude*, no. 9 (Mai–Juin 2002), pp. 39–40.

(47) في إطار نقده لمسألة الزمان عند هايدغر يذهب ليفيناس إلى القول: «هايدغر يطرح العلاقة مع الآخر كبنية أنطولوجية للدزاين، هذا أكيد، لكن، عمليًا، هذه العلاقة لا تُؤدي أي دورٍ لا في دراما الكينونة ولا في المبحث التحليلي الوجوداني existential؛ فتحليلات الكينونة والزمان كلها تتمحور حول لاشخصانية الحياة اليومية». ينظر: إيمانويل ليفيناس، **الزمان والآخر**، ترجمة جلال بدلة (دمشق: معابر للنشر والتوزيع، 2004)، ص 36.

ولا حتى الهايدغرية، وإنما من حيث هو فعلٌ سلطتُه سابقةٌ على كل معرفة. يقول نغري في رسالةٍ إلى رفيقه فيلكس غاتاري Félix Guattari (1930–1992)، بعد أن أتم معه رسم الخطوط الفلسفية الكبرى لمشروع «الفضاءات الجديدة للحرية»: «السلطة تأتي قبل 'المعرفي'. نقول -عزيزي فيلكس-: إننا تقريبًا فاشيون حين نقول أشياء من هذا القبيل. حين نحكي ما نريد»[48]. هكذا كان يخاطب صاحبه ويستحثه: «لنُسرع. في البدء كان الفعل»[49]، منغرسًا في أنطولوجيا الزمن التي تُعبّر، عند نغري، عن اللحظة التي يدعو فيها الاسمَ «الشيءَ المُسمى» إلى الوجود، حيث يستجيب الشيءُ في عينيته وفي فرادته، ويقول إن حدَثَ المعرفة الحق، يُنتج في تلك النقطة الدقيقة، هناك حيث قلق الزمن يتجلّى بوصفه «فينومين» اقتدار.

يتطرق نغري إلى مسألة الزمن من زاويةٍ مخصوصة جدًا، تقوم على النظر في قضية العلاقة الأنطولوجية بين الأسماء والأشياء، فكتابه: **كايروس، ألما فينوس، جمهور**[50]، يُمثل في ثلثه الأول مراجعات نقدية جذرية لمجمل الفرضيات التاريخية التي اقترحتها الفلسفة لحل هذه المسألة؛ إذ يعود نغري إلى أفلاطون، ويمر عبره إلى هيراقليطس وبارمينيدس، ويُحاور أرسطو وأوغسطين، ويتوقف عند هيوم وكانط وهيغل وبرغسون، كما تستعيد اختباراته التيارات الفينومينولوجية من هوسرل وصولاً إلى ميشيل هنري، ولا يستثني من محاكماته النظرية حتى التصورات الماركسية.

تعترف فينومينولوجيا نغري المادية بأن المعرفة لا تكون إلا عبر المفاهيم، ولكنها تعتبر - بصيغة دولوزية مضادة - أن كلمة «مفهوم» فقدت ثقلها الأنطولوجي تحت وقع الحروب والتقاليد التأويلية المختلفة[51]، ولذلك تقترح استبدالها بكلمة «الاسم»، أي بتلك العلامة اللسانية التي تصف شيئًا ما، ثم استبدال الاسم بـ «الاسم المشترك» حينما يتجلى العنصر المشترك في كثرة الأشياء. إن مشكلات المعرفة، كما يرى نغري، تولدت لأن طُرق تسميتنا فوضوية، والأشياء التي ندعوها إلى الوجود تُستعمل بطريقة غامضة، على الرغم من أن كل شيءٍ يتعيّن عبر «أنا» يمتلك وجودًا؛ فالاسم والشيء يكونان «هنا»، وحين نُعبر عن اسمٍ من بين إمكانات لانهائية، فإننا نمنح الوجودَ شيئًا يُسمى «اسمًا»، ولكننا «في نفس الوقت» لا نمنحُ دائمًا للوجود اسمًا يدعو الشيءَ إلى أنْ يُوجد. وفي إبداعنا اسمًا مشتركًا من بين الإمكانات اللامتناهية، نمنح الوجود لشيءٍ مشترك يُدعى «اسمًا مشتركًا»، ولكننا «في نفس الوقت»، لا نمنح دائمًا الوجودَ لاسمٍ مشترك يدعو كثرة من الأشياء أنْ تُوجد، وإذًا، فإن هذا التزامن أو هذا الذي يُطلق عليه نغري «في نفس الوقت»، هو الذي يُعطي/ يهب للاسم والمشترك حقيقتهما، بل هو الذي يضع الاسم والشيء «هنا».

يرى نغري أن الأكثر بساطة في تجارب التسمية واستراتيجياتها هو أن الاسم يُعيّن، للوهلة الأولى، شيئًا في المكان، وحتى الاسم المشترك هو أيضًا ينبثق من تجربةٍ تشكلت في المكان، فالعقل يُحلق فوق

(48) Félix Guattari & Antonio Negri, *Les nouveaux espaces de liberté* (Paris: Nouvelles édition Lignes, 2010), p. 195.

(49) Ibid.

(50) Negri, *Kairòs*.

(51) Ibid., p. 11.

عالم الأشياء، ويخلق اسمًا مشتركًا لمجموع الأشياء التي وقع اعتبارها بوصفها تتضمن المشترك لحظة ذاك التحليق، رغم أننا إذا عيّنّا شيئًا في المكان أو عبّرنا عن اسمٍ مشتركٍ لا ينتج في نفس الوقت حدث الشيء، ولا نكون قادرين على منح حقيقة الاسم أو الاسم المشترك. في تأويله للتقليد الترنسندنتالي لنظريات المعرفة، يعتبر نغري، أن «في نفس الوقت» هذه، تُفهم بصفتها صيغةً للزمان، وحركة للذات خارج ذاتها[52]. وفكرة الزمن التي ولدت هذا التقليد تعود إلى التعريف البارمينيدي للكائن وإلى التثبيت المكاني للشروط الأنطولوجية للاسم المشترك. لقد قُدمت فكرة مطابقة الاسم والشيء بطريقةٍ تحليلية: الاسم هو هوية الشيء وماهيته (أي ما يضع الشيء خارج الزمن)، فبين فعل التسمية وما يُسمى يكون الحقيقي متأسسًا على هوية الذات وهوية الحامل، لكن «الهوية» تعني أن شيئين يتداخلان في المكان ويُوجدان، الواحد على الآخر في النقطة نفسها، إلا أنه لا تُوجد النقطة نفسها في المكان، وإذا وُجدت يجب أن تُطرح كل نقطةٍ في المكان في فعل الزمن. لذلك، فالزمن في التقليد القديم هو الصورة المتحركة لثبات الكائن. في هذا التقليد، الزمن، إذًا، هو صيغة خارجية تتمظهر بوصفها وهمًا أو مقياسًا، ولا يتعين الزمن أبدًا بما هو حدثٌ. وهذا التعريف للزمن بما هو صيغة خارجية مثّل صدمةً للحس المشترك الحداثي، إذْ حاولت الفلسفة الترنسندنتالية الحديثة تحييد مقاومة الزمنية، وذلك بدفع مطابقة الشيء والاسم «في نفس الوقت» نحو هويةٍ أولى وأساسية تكون بمنزلة الضامن، أي نحو مسار لانهائي للاستدلالات الديالكتيكية التي تقف على سببية لانهائية حيث لا تنجح اللعبة البارمينيدية من جديد في الظفر بحقيقة الزمن، وهي تُحاول تحطيم الواحد الذي يسكن السببية مُتخفيًا ويقطن اللانهائي مُتحجبًا[53].

على الرغم من أن التنويع الفينومينولوجي للفلسفة الترنسندنتالية استعاد الزمانية بوصفها معنًى داخليًا للتجربة، فإنه لم يفعل سوى تحويل وجهة اللانهائي، فالهوية عوض أنْ تكون هي الأساس الذي يسبق ويُنظم الحكم على شكلٍ لانهائي، فإنها تُقدم في شكلٍ لانهائي بوصفه المسار اللامحدد الذي من خلاله ينسج الحكم قماشه، وفي هذا المنظور، لا شيء يمنع اللانهائي من أن يكون دائريًا، بل لا شيء يمنعنا من السقوط في الدوْر إذا ما تمثلنا اللانهائي دائريًا، بل لعل هذا هو مأزق الفلسفة اليوم، يقول نغري: «في الحقبة ما بعد الحديثة، في ذاك الليل القطبي، حيث تتأسس نظرية الحقيقة على نهاية الزمن، دائرية العلاقات بين الاسم والشيء، جعلت الحدث زائلاً وخادعًا بشكلٍ نهائي»[54].

إن الشروط المكانية في كل الحالات تكون متعالية وخارجة عن الحدث من وجهة نظر الفلسفة القديمة والترنسندنتالية، ومهما تكن الطريقة التي نعبّر بها عن تبعية مطابقة الاسم والشيء «في نفس الوقت» لصيغة

(52) يُعبر مفهوم التعالي عند هوسرل عن حركة مزدوجة هي حركة الذات في اتجاه الأشياء الخارجة عنها، وحركة الذات فيما وراء ذاتها. فالتعالي هو التجاوز القصدي الذي يجعل الذات خارج ذاتها؛ بغية الوصول إلى حضور «الشيء ذاته». أما مع هايدغر فسيتجه البحث نحو الأساس الذي يفترضه الإظهار، أي الفعل الذي يجد فيه الإظهار شرط إمكانه، وهذا الفعل هو الكينونة التي لا تتأتى من العالم، وإنما من الزمنية التي تتزمَّن على أنها المستقبل الذي كان. ينظر:

Heidegger, *Être et Temps*, p. 412.

(53) Negri, *Kairòs*, p. 14.

(54) Ibid., p.15.

الزمان، فإنها غير قادرة على فهم حدث الشيء المُسمّى، لأنها تُفرغه وتُزيحه وتُلغيه. لكن ما المقصود بحدث التسمية المتطابقة؟ ما الرابط الحقيقي الذي يُوجد بين فعل التسمية والاسم المُسمى «في نفس الوقت»؟ يُجيب نغري، بالتأكيد: ليس الهوية الترنسندنتالية للذات، وليست كذلك الانعكاس اللامحدد لهذه الهوية، فـ «الواحدة مثل الأخرى تُسبب الصداع، إذًا، بما يمكن أن يتعلق الأمر؟»[55].

المقاربة الواقعية تجعلنا سجناء نوعٍ من تحصيل الحاصل Tautologie، سنكون سجناء في اللحظة التي نحلل فيه أساس الاسم المشترك، ونقوم «في نفس الوقت» بتجربة تسمية الشيء الذي يظهر أمامنا. نحن لا نعرف أن تقويم الاسم يتم في تحقق التجربة نفسها، هناك حيث زمانيتنا/ كايروسنا[56] وزمانية الشيء يلتقيان ويدعوان للوجود كائنًا، مُتجسِّدًا، عينيًا، هو الاسم أو الاسم المشترك. هذه العلاقة العينية بين الذات والحامل، هي علاقةٌ فريدةٌ تمامًا؛ إذ لا شيء مألوف ولا شيء مكرور، فحين يُولد الاسم والاسم المشترك في الزمانية، فإننا نُقدّمهما بوصفهما حدثًا عينيًا، أي كشيءٍ يُدعى إلى الوجود عبر فعل التسمية. الاسم والاسم المشترك يحملان خصائص جسدية، لأن الجسدَ هو الحامل لكل ذات حية في الزمن[57].

وتجدر الإشارة إلى أن أنطونيو نغري في كتابه **كايروس، ألما فينوس، جمهور** قد ركز اهتمامه منذ الدرس الأول، على إعادة تحديد الكايروس بما هو اللحظة المناسبة بين القبل والبعد، والرابط بين تعيّن الأشياء والتقائها بزمنية الموضوع وزمنيتنا عبر الجسد. ويستعمل نغري مفهوم المشترك لأنه يتنزل كايروسًا في مادية الزمان؛ الأمر الذي مكّنه من ربط الأنطولوجيا بالمادية، وتجاوز معضلات المقاربات الفلسفية حول الزمان والمكان، فطبيعة الكايروس الكيفية تضعنا تحت إلحاح اللحظة التي يجب اقتناصها حتى نفعل بشكلٍ جيد، وتُتاح لنا معرفة أن الزمن يحملُ دائمًا فرصًا مؤاتية لتغيير قدرنا. إن نغري وهو يُحدثنا عن الزمن على هذا النحو، لا يغزل صوفًا في النار، وإنما ليُؤكد لنا أن الكايروس لا يُمكن التحكم فيه أو امتلاكه، لأن لحظة القرار الحاسمة والنقطة الزمنية المختلفة نوعيًا عن زمن الكرونوس الذي يسبقها، والتي تُنقذ الكائن من أنْ يكون هشًّا تحت أسنان الزمن.

إن الزمانية هي الشرط الأنطولوجي لحدث التسمية والشيء المُسمَّى، أي تأسيس الاسم المشترك، فنحن الذين أبدعنا في السياقات الزمانية العلاقة بين المعرفة والكائن، لكن المشكل الذي ما زال قائمًا

(55) Ibid.

(56) الكايروس Kairòs: لفظ إغريقي، يعني في السجل الطبي اختيار اللحظة الملائمة للعلاج، بالنظر إلى حالة المريض. وهو يؤدّي دورًا أساسيًا في مفاصل اللحظات، في الوضعيات التي لا يمكن التنبؤ بها. وهذا المفهوم يحتل منزلة مهمة في الإيتيقا الأرسطية، من جهة كونه الزمن الحاسم/ الملائم/ المناسب/ السانح للفعل. وهو أيضًا الفرصة المواتية، والزمن الذي في أوانه، والحظ الذي يعترضنا وننتهزه. ويتوافق الكايروس عند أرسطو مع الخير في مقولة الزمن؛ إذ يوفّر إمكانية الاختيار والقرار وطرح الأسئلة، وتجديد انتباهنا الذي نحمله عن الأشياء؛ ذلك لأن زمن الكايروس ليس زمنًا مميزًا، إنه زمن الفعل الجيد المطابق للزمن الملائم، وهو زمن لا يعود ولا يتكرر ولا يتجدد. والكايروس ليس ضروريًا لمعرفة الزمن الملائم للفعل، وإنما أيضًا لتحديد ما يجب فعله. لمزيد التوسع ينظر:

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, Livre 6: *Etude de la prudence (1140a–1140b)*, J. Trico (trad.) (Paris: Vrin, 1976); Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote* (Paris: PUF, 1963).

(57) Negri, *Kairòs*, p. 16.

إلى الآن، أننا سحبنا الزمن داخل أنطولوجيا المعرفة وعملنا على عقلنة عقل الوجود Ratio–existendi زمانيًا داخل عقل المعرفة Ratio–cognoscendi، ولم نُواجه بعدُ المشكل الأساسي، أي لم نُواجه «في نفس الوقت» الطريقة التي بها يتأسس الزمن في مسار المعرفة والأنطولوجيا التي تُساهم في تشكلها. لقد أدمجنا في مسار المعرفة، لحظة التسمية، تحديدًا زمانيًا «في نفس الوقت»، عليه يتأسس الاسم، غير أنه ومثلما تُبين التجربة المباشرة بما هي حركةُ وعيٍ داخلي بالزمن أن هذا التحديد ليس ضامنًا للمعرفة، بل إن مخاطره قد تُؤدي إلى نفيها وإلغائها، لأن حالة الإدراك المباشر للزمن هي حالة برية[58].

ما تقوله لنا التجربة، بما هي شهادة مباشرة لاندماج المعرفة في الزمنية، هو أن الزمن ليس مصادفةً فارغةً أو صيغةً خارجيةً للمعرفة التي تكون مقابلة لتأسيس الاسم المشترك، لكن هذه الشهادة ذاتها تضعنا إزاء التساؤل التالي: كيف يُمكن للزمن وبصيغته القلقة والمتوترة الاندماج في المعرفة؟ يعتبر نغري أن تجربة الزمن، منذ أنْ كانت مندمجة في تحديد المعرفة، وُصفت بوصفها تدفقًا أو سيلانًا، إما إيجابيًا فسُميت وثبةً حيويةً أو قوةً خلاقةً، أو سلبيًا فأُطلق عليها قدرًا أو فسادًا. ويرى نغري أن هذه التصنيفات الأنطولوجية التي تدعي تقديم نفسها بوصفها أشكالاً فينومينولوجية للوعي بالزمنية، هي لا تفعل في كل الحالات غير أنْ تكشف عن علامات متعالية وغير قادرة على معرفة الحدث، إن الزمن في بريته واستثنائه كما في التباسه وانحلاله، يتمظهر كما هو معطًى أنطولوجيًا حقيقيًا للقلق.

لكن ما الذي سيحدث حينما يكون القلق أرضيةً أنطولوجيةً للمعرفة؟ كيف يتحول القلق الأنطولوجي للزمنية إلى إنتاج الحقيقة؟ هذا يعود إلى التناوب الملتبس للاتساق والانحلال الذي هو من طبيعة زمنية الكائن التي تجعل متواليات زمانية المعرفة تتتابع بريًا في الوعي، كنسيج لتجربة المعرفة حيث يتنزل حدث الاسم المشترك كمبحث أنطولوجي، إذْ على أرض أنطولوجيا الزمن يجب طرح تلك المتواليات، هناك حيث تنتفي الزمانية في اللحظة نفسها التي يتلاشى فيها القلق، ويحل في صلبها الكايروس بما هو لحظة قطيعة وانفتاح للزمانية. يتعلق الأمر بحاضرٍ ولكن بحاضرٍ فريدٍ ومنفتحٍ، فريدٍ في القرار الذي يُعبّر عنه انطلاقًا من الفراغ الذي منه ينفتح. الكايروس هو صيغة الزمن الذي عبره يهل المقبل على الكائن مجذوبًا بالفراغ الذي هو حد الزمن، يتساءل نغري: هل يمكن القول إنه في الكايروس وفي الكايروس وحده يبلغ فعل التسمية والشيء المُسمى «في نفس الوقت» الوجودَ؟

لا يكون ذلك ممكنًا إلا إذا تمثلنا الكايروس نقطةً تُمزّق خطية الزمن، وتُقصي نهائيًا تعريفه بوصفه سيلانًا، إلا إذا أدرك الوعي الكايروس بطريقةٍ ملتبسةٍ «كمثل من يتوازن على خيطٍ أو على حرْف شفرة حلاقة، أي كآن، حيث 'الرامي يرمي سهمه'، كايروس يتصير الزمانية – الاسم الذي نبحث عنه لهذه التجربة»[59]. الكايروس، إذًا، هو إصرارٌ حقيقيٌ على الفعل الذي عبره يميل الكائن فوق فراغ الزمن إلى مُقبلٍ مغامرةٍ أبعد من حافة الزمن، لذلك يذهب نغري إلى التأكيد أن الكايروس هو اقتدار الفعل واختبارُ الزمانية، وللبرهنة على هذه الفرضية يكفي أنْ نُلاحظ اقتدار الكايروس لحظة تجربة قلق الزمن،

(58) Ibid., p. 18.

(59) Ibid., p. 20.

فالكايروس مُؤسسٌ حتى في الآن الذي يتثبت فيه النظرُ في الفراغ، الكايروس يعني ولادة، والمعرفة الحق تعني أنْ ننظر ونُعبر ونحيا الكينونة من زاوية الكايروس، أي في الآن الذي يُوجدُ بين تمام الزمن وانفتاح المقبل[60]، وقبل ذلك، الكايروس هو آنُ التحقق من الاسم، لأن الاسم ذاته لا يظهر إلا في تموج الكايروس، فـ «عبر هذا التموج يتبين الحق. مثلما قال ليوباردي، إنه في الآن يتملك الطفل مقلبًا الأسماء، وبالطريقة نفسها فإن ذاك الذي يُبدع، يقترب من جديد»[61].

ينبهنا نغري في هذا الطور إلى ضرورة أن نتذكر أن فينومينولوجيا الوعي الداخلي بالزمن حينما كشفت مطلق الأنطولوجيا بما هو صورة لتموج الكايروس، نظرت إليه بوصفه نموذجًا لكشف الألثيا Alethia، من دون أن تُدرك أن اقتدار الحقيقة لا يُوجد في الخلف، ولا حتى في العمق، بل هو أمامنا في مخاطر التموج، وقد لا يتسنى لنا فهم ذلك إلا إذا ما فهمنا من الزاوية الأنطولوجية كيف يُولد الاسم من رحم الكايروس. لقد سبق أن بيّن نغري أن الكايروس يتموج بين فعل التسمية والشيء المُسمى، وفي هذه الحركة يتجلى حضوره في الفراغ الذي فيه يدفع الزمنُ الكائنَ نحو أنْ يكون كائنًا جديدًا، وفي لحظة الفراغ تلك حين يَمثُل ويُقرر الكايروس يُولد الاسم. إن الإثبات الأنطولوجي للاسم لا يُمكن أن يُفهم إلا بوصفه قرارًا لكائنٍ جديدٍ، وفي هذا المعنى حضور الكايروس هو تعبيرٌ، والاسم إنتاجٌ للتعبير. وعلى ذلك فإن تجربتنا في علاقة بالحقيقة لا شيء فيها من حدس الموضوع المتحيز في المكان، مهما كان نوع هذا الحدس، لأن الحدس يبحث في الماهيات ويتحرك دائمًا في اتجاهِ ما هو مخفيّ وكأنه «اليد التائهة للمعرفة»، مثلما كان يقول ماكس فيبر Max Weber (1864–1920)[62].

إن هذه المقاربة تجعل المكان في تبعيةٍ للزمنية، والقول إن المكان خاضع للزمن لا يعني الحجم المكاني للاسم، بل إن إمكانيته لا تُعطَى إلا داخل الخاصية التأسيسية للزمن، وبتعبير آخر؛ إذا كانت حقيقة الاسم تتكون في تجديد الكائن، وإذا كانت مطابقة الاسم تعني التوليد، فإن ذلك لا ينزع من الاسم أي شكلٍ مكاني، لأن حقيقة الاسم لا تتحددُ في حيزٍ ثابتٍ، وإنما في التأسيس الأنطولوجي الجديد للزمن، لكن ماذا يعني كل ذلك؟ كيف يتسنى لنا فهم مكان الكائن في الزمنية؟

مثلما رأينا أن حقيقة الاسم لا يمكن أن تُمنح إلا عبر إلحاحها في الكايروس، فالاسم ليس له حيز؛ إذ يقول ويسمع ويحيا في اللغة، ويكشف – بمقتضى ذلك – مكانيةً جدَّ مخصوصةٍ هي الكينونة اللسانية. وفي كلمة الاسم، لا يطلب حقيقته الخاصة من اللغة بما أنه سبق أن طلبها من الكايروس، ولكنه يجد في اللغة حيزًا، حيث يسكن Où habiter، وهذا الحيز الذي يسكنه هو دائمًا حيز مشترك لكثرةٍ لا يُهددها تصالب الصمت والكلام، ولا تنافذ المعنى واللامعنى، ولا حتى تشاكل المرئي واللامرئي.

(60) Ibid., p. 21.

(61) Ibid., pp. 21, 22.

(62) عبارة أوردها نغري في:

Ibid., p. 23.

خاتمة

إن معرفة نغري الواسعة لمختلف التيارات الفكرية، وعودته إلى التراث الفلسفي القديم والحديث، قراءةً وترجمةً وتأويلاً ونقدًا، هو ما مكّنه من فتح أبواب أخرى لاستشكال علاقة الكائن بالزمان؛ فما يُميز الفينومينولوجيا المادية عنده أو، بشكلٍ أدق، تطبيقاته الفينومينولوجية، هو هذا المنعرج المادّي الذي مكّنه من إعادة صياغة قضايا الزمان وأسئلة الزمانية، ضمن محاور جديدة تنفتح فيها الزمنية على إقبالية الوجود بين تمام الزمان وانفتاح المقبل. وما يجب استخلاصه والتأكيد عليه في خاتمة هذه الورقة البحثية يمكن اختزاله في النقاط التالية:

• المادية عند نغري ليست تلك التي يُقدمها التقريظ الخبري، ولا هي تلك التي تُدرك ترنسندنتاليًا بشكلٍ مفارقٍ، وإنما هي ذاك الحقل الذي تُولد فيه الأفكار والمشاعر، وتتجلى فيه اللغات والأفعال، وتنبثق فيه القرارات في تقالبها وتمفصلها وفجائيتها وعرضيتها وتوترها في مادية الزمن الذي تخترقه زمنية الكائن. المادية هي الحقل الذي فيه يتذوّت الزمن وتتزمّن الذات.

• إذا كان الأنطولوجي والفينومينولوجي «يُميزان الفلسفة ذاتها فيما يتعلق بموضوعها وطريقتها في المعالجة»[63]؛ فإن فلسفة نغري تنسج بعدها الفريد في مقاربتها لمفهوم الزمان الذي تُقدمه بوصفه كايروسًا يتناظر مع اقتدار الذات.

• لقد عاودت هذه الفلسفة اكتشاف الزمن بوصفه اقتدارًا، وأدركت أن الأجساد التي تخصنا هي المادية المبدعة التي يُحولها الاقتدار إلى خطوط مقاومة يتعذر احتواؤها أو السيطرة عليها. إنها التوتر الحي للزمان والمكان أو هي - بلغة نغري - حقل قوى يُرجع صدى كل صيرورات الحياة.

• هذه الفينومينولوجيا المادية تُؤكد أنه لا يمكن الإحاطة بالأشياء من كل الجوانب، حتى إنْ تمكّنا من التعرف إليها والإقامة قربها، هي فينومينولوجيا ترسم فلسفة لا ترى في الزمان غير حزمة الإمكانات التي تُطرح قبالة الكائن، وهي، ولا ريب، فلسفةٌ بلا زمن، كما وصفها صاحبها؛ فزمنها هو المقبلُ، ولغتها منفتحة على الممكن في تأويل الزمن، وفي الالتفات إلى منظوراته الذاتية.

هي ذي فينومينولوجيا الزمان التي اتخذت، عند نغري، مستقرها في لحم الأجساد الحية، وفي أنطولوجيا اللغة، وطيات الكلام، حيث مادية الأفعال وتدفق الصيرورة، وربما على هذه الجهة وحدها يُمكن الحديث عن منعرجٍ في تمثل مفهوم الزمان عند نغري، هذا الفيلسوف الذي يتقدم وهو يُفكر - إنْ جاز لنا القول - «بهرقليطس، لا بحكاية النهر الذي لا يُمكننا السباحة فيه مرتين، ولكن بنسخة كراتيل Cratyle عنه، أي بالنهر الذي لا يمكننا السباحة فيه حتى مرةً واحدةً، نهر لا يمكن لثبات الواحد - وهو شكلٌ لكل موجود - أن يتشكل فيه، نهر يختفي فيه عنصر الثبات الأصغر الذي يمكن فهم الصيرورة قياسًا عليه»[64].

(63) Heidegger, *Être et Temps*, p. 66.

(64) ليفيناس، ص 47.

فكر نغري يُواجه ذاته قبل مواجهته موضوعاته، هو فكرٌ يجذر الفلسفة في معترك الحياة بكل ما تحمله من التباسات وتناقضات. لقد سبق لجيل دولوز أنْ توسّم في هذه الفلسفة نوعًا من الجِدة والفرادة[65]، وهي جديرةٌ بتلك الشهادة.

المراجع References

العربية

اعترافات القديس أغستينوس. الكتاب الحادي عشر. نقله من اللاتينية إلى العربية ابراهيم الغربي. قرطاج: بيت الحكمة/ المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 2012.

بدوي، عبد الرحمن. **الزمان الوجودي.** ط 2. بيروت: دار الثقافة، 1983.

دريدا، جاك. **هوامش الفلسفة.** ترجمة منى طلبة. بيروت: دار التنوير، 2019.

العيادي، عبد العزيز. **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي.** تونس: دار صامد، 2004.

ليفيناس، إيمانويل. **الزمان والآخر.** ترجمة جلال بدلة. دمشق: معابر للنشر والتوزيع، 2004.

المسكيني، فتحي. **نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير: مارتن هايدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود، 1919–1944.** بيروت: مركز الإنماء القومي، 2005.

هايدغر، مارتن. **الكينونة والزمان.** ترجمة وتقديم وتعليق فتحي المسكيني. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.

وهبة، مراد. **المعجم الفلسفي.** القاهرة: دار قباء الحديثة، 2007.

الأجنبية

Aristote. *Ethique à Nicomaque.* Livre 6: *Etude de la prudence (1140a–1140b)*. J. Trico (trad.). Paris: Vrin, 1976.

_____. *Physique et métaphysique.* Textes choisis et traduits par Sonia et Maurice Dayan. Paris: PUF, 1966.

Aubenque, Pierre. *La prudence chez Aristote.* Paris: PUF, 1963.

Auroux, Sylvain. *Les notions philosophiques*. Paris: PUF, 1990.

Bensaîd, Daniel. *Résistance. Essais de taupologie Générale.* Paris: Fayard, 2001.

Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience.* Paris: PUF, 1970.

_____. *L'évolution créatrice.* Paris: PUF, 1959.

(65) ينظر: تقديم جيل دولوز لكتاب نغري، في:

Negri, *L'Anomalie sauvage.*

_____. *La pensée et le mouvant.* Paris: PUF, 1975.

Courtine, Jean–François. *Heidegger et la phénoménologie.* Paris: Vrin, 1990.

Faye, Emmanuel. *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie.* Paris: Albin Michel, 2005.

Frank, Didier. "L'être et le vivant." *Philosophie.* no. 7 (Automne 1987).

Grondin, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger.* Paris: PUF, 1987.

_____. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie.* Paris: PUF, 2003.

Guattari, Félix & Antonio Negri. *Les nouveaux espaces de liberté.* Paris: Nouvelles édition Lignes, 2010.

Hardt, Michael & Antonio Negri. *Commonwealth.* Traduit de l'anglais par Elsa Boyer. Paris: Stock, 2012.

"Heidegger et le nazisme: Quelle affaire?" *Magazine Littéraire*. no. 9 (Mars–Avril 2006).

Heidegger, Martin. *De l'essence de la libertéhumaine*. Traduit de l'allemand par Emmanuel Martineau. Paris: Gallimard, 1987.

_____. *Être et Temps.* Traduit de l'allemand par François Vesin. Paris: Gallimard, 1987.

Henry, Michel. *Phénoménologie matérielle.* Paris: PUF, 1990.

Macherey, Pierre. *Avec Spinoza, études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme.* Paris: PUF, 1992.

Marion, Jean–Luc. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie.* Paris : PUF, 1989.

Merleau–Ponty, Maurice. *Les aventures de la dialectique.* Paris: Gallimard, 1955.

_____. *Signes.* Paris: Gallimard, 1960.

_____. *Le visible et l'invisible.* Paris: Gallimard, 1964.

Merleau–Ponty, Maurice & Jean–Paul Sartre. "Les lettres d'une rupture." *Magazine Littéraire*. no. 320 (Avril 1994).

Negri, Antonio. "Pour une définition ontologique de la multitude." *Multitude.* no. 9 (Mai–Juin 2002).

_____. *Kairòs, Alma Venus, multitude.* Traduit de l'italien par Judith Revel. Paris: Calmann–Lévy, 2001.

_____. *L'anomalie sauvage, puissance et pouvoir chez Spinoza.* Traduit de l'italien par François Matheron. Paris: PUF, 1982.

_____. *Spinoza et nous.* Traduit de l'italien par Judith Revel. Paris: Galilée, 2010.

Patočka, Jan. *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire.* Erika Abrams (trad.). Paris: Verdier, 1981.

Piclin, Michel. *La notion de transcendance.* Paris: Armand Colin, 1969.

عامر شطارة | Amer Shatara*

دور المخيلة في نظرية المعرفة الكانطية: بين الطبعتين الأولى والثانية من كتاب نقد العقل المحض

The Role of Imagination in Kantian Epistemological Theory: Between the First and Second Editions of *the Critique of Pure Reason*

ملخص: لم يعقد إيمانويل كانط فصلًا خاصًا عن «المخيلة» في كتبه، بل جاءت معظم آرائه فيها، في الطبعة الأولى من كتابه **نقد العقل المحض** (والمعروفة أكاديميًا باسم الطبعة A–1781)، وتحديدًا في فصل «استنباط المفاهيم المحضة للفاهمة» The Deduction of the Pure Concept of Understanding، ثم ألغى، في الطبعة الثانية للكتاب (الطبعة B–1787)، معظم ما كتبه بشأن الاستنباط المتعالي Deduction Transcendental أو تعديله، وكذلك دور المخيلة في عملية التأليف. أدى موقف كانط هذا من موضوع المخيلة إلى عدم توافق الدارسين حول دور المخيلة وأهميتها عنده؛ ما ولد العديد من الدراسات والآراء، وذلك لتعقد الموضوع وأهميته في فهم فلسفته النقدية. لذا، جاء هذا البحث ينشد تبيان الفارق بين الطبعتين فيما يخص موضوع المخيلة ودورها في إنتاج المعرفة. ومن المعلوم أن حدود هذا البحث تقتصر على كتاب **نقد العقل المحض**، ولا يدخل في نطاق بقية كتب كانط النقدية إلا في حدود الحاجة. وقد توصل البحث إلى أن الفارق بين الطبعتين فيما يخص دور المخيلة ليس فارقًا شكليًا، بل هو تغيير عميق، يشمل أساس نظرة كانط للمخيلة، ويبدو هذا الفارق جليًا في عملية «التأليف»، التي تُعدّ من أهم الأسس التي يقوم عليها الإدراك والمعرفة عمومًا في نظرية المعرفة الكانطية، وكيف وزع كانط مهمات هذا التأليف على قوى النفس الأساسية.

كلمات مفتاحية: كانط، الفلسفة النقدية، المخيلة، نقد العقل المحض، الاستنباط المتعالي.

Abstract: Immanuel Kant did not dedicate a special chapter of his works to "imagination," with most of his views on the topic presented in the first edition of *the Critique of Pure Reason* (known as Edition A of 1781) in the chapter on the deduction of pure concepts, in the section on "Deductions of the pure concepts of the understanding." In the second edition of the book (Edition B of 1787) he went on to modify or omit most of what he had written regarding Transcendental Deduction and the role of the imagination in the process of synthesis. Kant's

* أستاذ مشارك في قسم الفلسفة، في جامعة قطر.

Associate Professor in the Department of Philosophy at Qatar University.

position led to a disagreement among scholars on the role and importance he attached to the imagination, generating multiple studies. This research thus seeks to clarify the difference between the two editions in the treatment of imagination and its role in producing knowledge. The study is limited to *the Critique of Pure Reason* and does not consider other works, unless necessary. The author concludes that the difference between the two editions regarding the role of the imagination is not superficial, but rather testifies to a profound change at the very root of Kant's view. This is evident in his writing on the process of "synthesis," which is one of the most important foundations in Kantian theory of knowledge, and specifically so in the manner in which Kant distributes the fundamental tasks of this synthesis to powers of the self.

Keywords: Kant, Critical Philosophy, Imagination, Critique of Pure Reason, Transcendental Deduction.

مقدمة

ما دور المخيلة في فلسفة كانط؟ وما الدور الذي تؤديه في نظرية المعرفة الكانطية؟ لم يعط دارسو إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)،، على المستوى الفلسفي العربي، العناية الكافية لاستكشاف هذا الدور؛ ويعزى ذلك، في اعتقادي، إلى صعوبة البحث في فلسفة كانط عمومًا، وفي موضوع المخيلة خصوصًا، ولكن قراءة معمقة لكلا الطبعتين ستكشف لنا هذا الدور مع تبيان الفارق بينهما.

تنبع معرفتنا، بحسب ما ذكر كانط في الجزء الثاني من كتاب **نقد العقل المحض**، في فصل «علم العناصر الترنسندنتالي»، بأنه «من مصدرين رئيسيين للروح البشرية، أولها تَلقي التمثلات (قابلية التأثر بالانطباعات)، والثاني القدرة على معرفة موضوع، بواسطة هذه التمثلات (تلقائية المفاهيم – العفوية)، يعُطى لنا بأولها موضوع، وبالثاني يفكر فيه، في علاقته بذلك التمثل»[1].

وبذلك تتمركز نظرية المعرفة لدى كانط، في أن جميع معارفنا تتطلب، أوّلاً، قابلية التأثر Receptivity، ومن ثم تلقائية المفاهيم Spontaneity. ويسمي كانط ما تقدمه ملكة المعرفة من ذاتها (قدرتنا الخاصة) بالتلقائية، ولذلك تكون المعرفة عبارة عن مركب من القابلية والتلقائية معًا، فالفاهمة ملكة تلقائية أي «إنها تعمل بدون مؤثرات خارجية، بعكس الحساسية التي تعتمد على المؤثرات الخارجية»[2].

لذلك، فإن سؤال المعرفة في الفلسفة الكانطية عن إمكانية الأحكام القبلية التأليفية، يجد إجابته في دمج كلا القابلتين، فالمعرفة نتاج وحدة المختلفين (الحساسية – الفهم)، ويبقى كل منهما غير كاف وحده لإنتاج أي معرفة، وهذا هو معنى جملة كانط في أن «الأفكار من دون محتوى فارغة، والعيانات من دون مفاهيم عمياء»[3].

(1) إمانويل كنت، **نقد العقل المحض**، ترجمة غانم هنا، مراجعة فتحي المسكيني (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 125.

(2) Thomas Land, "Kant's Spontaneity Theses," *Philosophical Topics*, vol. 34, no. 1 & 2 (Spring–Fall 2006), pp. 189–190.

(3) كنت، ص 126.

فقد أخذ كانط بقضية أن كل معارفنا تبدأ من التجربة، أي من خلال عملية استقبال تؤثر في حواسنا كمسلَّمة، ولا يوجد داع، بحسب كانط، لمناقشتها مطوّلاً، ولذلك لن ينصبّ جُهد كانط، فيما بعد، على شرح أو تبيان لتلك القضية، بل على أمر آخر، وهو أنه على الرغم من أن معارفنا تبدأ من التجربة، فإن ذلك لا يعني أنها كلها تنبع من التجربة. وبذلك يكون الجهد الحقيقي في شرح الأجزاء التي لا تنبع من التجربة وبيانها، فالمعرفة، في رأي كانط، لا بد أن تكون «مركبًا مؤلَّفًا مما نتلقاه عن طريق الانطباعات الحسية، ومما تقدمه قدرتنا الخاصة على المعرفة من عندها هي نفسها، بإعطائه ما يحتاج»[4].

ولذلك فإن الفلسفة الكانطية اتخذت لنفسها منذ البداية دورًا مهمًّا، وهو تحديد الرابط بين مصدري المعرفة، وهذا التحديد يثير أسئلة عديدة حول مدى موضوعية المقولات وصحّتها، ودور المخيلة وعملها (ربط الحكم بالعالم). فهذا التحديد بين مصدري المعرفة البشرية (الحساسية والفاهمة)، يكشف لنا دور المخيلة من الناحية المعرفية في كتابه **نقد العقل المحض**، وسينكشف أيضًا، ميتافيزيقيًا وأخلاقيًا وجماليًا، في بقية كتب كانط النقدية.

لذلك تبدأ الحبكة في الفلسفة الحديثة من نظرية المعرفة، بوصفها العلاقة بيننا وبين العالم، بمعنى: كيف أفهم العالم؟

يشترك كل من التجريبيَّين (جون لوك، ودافيد هيوم) والعقلانيَّين (رينيه ديكارت، وإيمانويل كانط) في أننا لسنا على علاقة مباشرة بالعالم فيما يخص المعرفة، بل تنتقل المعرفة عبر تمثلات ذهنية Representations بحسب التفسير العقلاني، وأفكار Ideas بحسب التعبير التجريبي، فمثلاً: أنا أعرف الشجرة التي أمامي عبر الصور التي تنطبع لدي من الشجرة، ومن ثم هناك فرق ما بين الشجرة التي أمامي والانطباع أو الفكرة التي أكونها في عقلي.

يكمن الفرق بين التجريبيين والعقلانيين في أن مصدر هذه المعرفة (التمثل/ الفكرة)، إما أن يأتي من الخارج، كما هو عند (التجريبيين)، وإما يأتي من العقل وتمثلاته كما هو عند (العقلانيين). أما في حالة كانط (نظرية المعرفة عنده)، فنجد أن ديفيد هيوم التجريبي (1711–1776) أدّى دورًا رئيسًا في بلورة نظرية المعرفة لديه، وهذا ما عبر عنه كانط في جملته المشهورة بأن هيوم قد أيقظه من سباته الدوغمائي.

درس هيوم الطبيعة البشرية عبر المنهج التجريبي، بهدف الوصول إلى المبادئ الأساسية التي تحكم الطبيعة البشرية، ولذلك بحث في الملكات المعرفية التي يمتلكها الإنسان (كالفهم والمخيلة)؛ فالمعرفة لديه تبدأ من إدراكات بسيطة، تتحد وتتحول إلى مركّبة مرتبطة فيما بينها في المخيلة. وقد عبر هيوم عن هذا الترابط من خلال نظرية ترابط الأفكار، فالخطوة الأولى في نظرية المعرفة لديه تتمثل في القدرة على تلقّي الانطباعات عبر الحواس، التي بدورها تتحول إلى أفكار، ويجري الربط بينها في المخيلة والذاكرة. وما شد كانط إلى فلسفة هيوم يكمن في الفارق الذي بيّنه هيوم بين ما يأتي من

(4) المرجع نفسه، ص 57.

الخارج عبر الخبرة الحسية وما يتكون في العقل عبر الانطباعات والأفكار، وخصوصًا عمليتَي التركيب والتأليف الذهني لهذه الانطباعات والأفكار.

يقوم البناء الاستدلالي لدى هيوم على عنصرين: يُعنى الأول بالاستدلال العقلي والبرهاني، ويعنى الثاني بالاستدلال العملي والتجريبي، فقد هاجم هيوم العنصر الأول عبر إثارة الإشكالية الشهيرة والتي تعرف بـ «مشكلة الاستقراء»، فاعتبر التعميم غير مبرَّر، ووصفه بأنه «خروجٌ عن الواقعية»، وأراد من هذا التعبير إثبات أن أي نشاط عقلي استدلالي برهاني إنما هو نشاط منته ولا فاعلية فيه. لذا اتجه أساسًا إلى نشاط التجربة، وكان التحدّي الذي اعتمده هيوم يتمثل في كيفية تفعيل دور العقل في النشاط التجريبي، مع رفض البعد الاستدلالي البرهاني فيه. لذلك كانت أول مشكلة واجهته في هذا هي «إشكالية السببية»، و«الضرورة» التي تجعل من السببية متحققة، حيث اعتُبرت تلك الضرورة فاعلية عقلية، أي إن العقل يربط حوادث الظواهر الخارجية بالضرورة المنطقية، والتي رفض هيوم أنها منطلقة من العقل، ولهذا أبطل رابطة الضرورة بين الأشياء، واتجه إلى مفهوم «التداعي»، أي إن ما يربط الأشياء والحوادث في العالم الخارجي من علاقات ليست هي الضرورة، بل «مجرى العادة والمألوف»، وما يبرر تلك العادة ثلاثة مبادئ: التشابه، والتماس في الزمان والمكان، والسبب والمفعول.

عارض كانط أفكار هيوم، فقال: إننا لا نستطيع تكوين تمثّل واحد عن الموضوع، إلا من خلال وجود عملية مركبة، تكون مهمتها الاهتمام بمضامين كل الحالات المعرفية، التي تشترك فيها حواس الإنسان (كلها) عبر أزمنة مختلفة، وذلك على عكس مفهوم التداعي.

يقبل كانط مفهوم هيوم في تداعي الصور، ضمن ما يسميه قوة الخيال التجريبي (وليس المتعالي)؛ فكانط يقسم قوة الخيال إلى (تجريبي ومتعال). ولكن ما يُصر عليه كانط هو تقديم التجريبي على المتعالي، فالمتعالي هو الذي يجعل التجريبي ممكنًا لتحويله إلى معرفة، وهذا هو السبب وراء تسمية كانط للبعد المتعالي بـ «المنتِج» أو «الخلّاق»؛ لأن تداعي الصور التجريبية ما هو إلا ناقل، ولا ينتج شيئًا جديدًا، بعكس الخلّاق الذي ينتج شيئًا جديدًا ومختلفًا، وهنا يظهر السؤال المتعلق بدور التركيب/ التأليف في فلسفة كانط. لذلك قام التجريبيون، بحسب كانط، بتفسير عملية الإدراك على نحو خاطئ، حينما ظنّوا أن الحواس لا تعطينا الانطباعات فقط، ولكن أيضًا تقوم بجمعها وتركيبها في عملية الإدراك وإنتاج الصور Images. وعلى العكس من ذلك، اعتقد كانط أن عملية إنتاج الصور في حاجة إلى عملية أشدّ تعقيدًا، وخصوصًا أنها في حاجة إلى ما يسميه «فعالية المخيلة التأليفية».

لا شك في أن موضوع المخيلة قد تغير كثيرًا على يد كانط، حتى إن أحد دارسيه قال: إن موضوع المخيلة قد تغير إلى الأبد بعد كانط[5]. وقد تعددت وتنوعت الدراسات الـ «ما بعد كانطية»، والمدارس الكانطية الجديدة، ولكن يمكن تعداد ثلاث مدارس رئيسة ما بعد كانطية. ولكل منها توجهاتها الخاصة، فيما يتعلق بفهم النصوص الكانطية من جهة، ومستقبل هذه النصوص من جهة أخرى.

(5) Michael Thompson, "Roots and the Role of the Imagination in Kant: Imagination at the Core," PhD. Dissertation, University of South Florida, 2009, p. 19.

تُعدّ مدرسة ماربورغ Marburg[6] من أهم تلك المدارس، وقد فضلت تأويل النصوص الكانطية بما يتفق مع منطق غوتلوب فريجه Gottlob Frege (1848–1925) الوضعي الذي يهتم بالمسائل الإبستيمية على حساب المسائل الميتافيزيقية، والتي تَعدّ الطبعة الأولى من كتاب **نقد العقل المحض** هي الأفضل، ويعتبر إرنست كاسيرر Ernst Cassirer أحد مؤيديها.

كما فضلت مدرسة هيدلبرغ[7] The Heidelberg School الطبعة الأولى من **نقد العقل المحض**، واعتبرتها أكثر أصالة من الطبعة الثانية، وامتازت باهتمامها بالدراسات الثقافية World–View، ونظريات القيمة Value. فمهمة الفلسفة، بحسب هذه المدرسة، هي فحص الادعاءات التي تحمل قيمًا وأحكامًا مطلقة أو كلية[8]، والتي يعتبر مارتن هايدغر Marten Heidegger (1889–1976) من أهم مؤيديها.

بينما ترى المدرسة الأنكلو – أميركية Anglo–American[9] أن الطبعة الثانية من كتاب **نقد العقل المحض** هي الصيغة الأفضل والأهم، والتي حاول فيها كانط تمييز مثاليته المتعالية من مثالية باركلي، وهكذا، يتجهون نحو دراسة المنطق وفق ما يدعم أعمال فريجه، وتحليلات مدرسة ماربورغ.

تعدّ كتابات هايدغر حول كانط عمومًا، والمخيلة خصوصًا، نقلة نوعية في الدراسات ما بعد الكانطية. ويعتقد هايدغر أنه قد أعطى تأويلًا جديدًا لفلسفة كانط، تجاوز[10] التأويلات السائدة حول كانط، وأنه قد حاول أن يسترد مشروع كانط الذي قد تخلى عنه هو نفسه (أي كانط). وقد أوضح هايدغر وجهة نظره هذه في كتاب **كانط ومشكلة الميتافيزيقا** الذي ظهر عام 1929. ولذلك يمكن القول إن قارئ فلسفة كانط عبر المدارس الكانطية الجديدة عليه أن يعرف مسبقًا أيّ كانط يقرؤه، بعبارة أخرى: بتأثير أي مدرسة أو تأويل يقرأ كانط؟

يمكننا القول إن موضوع المخيلة في الفلسفة الكانطية جاء هامشيًا في غالبية الدراسات، أو جرت معالجته من خلال الاعتماد على نص أو اثنين على الأكثر، من دون الرجوع إلى جميع نصوص كانط ذات العلاقة. ولكن يمكن اعتبار دراسة سارة جيبونز Sarah Gibbons[11] من المؤلّفات القليلة التي حاولت النظر في ثلاثية كانط النقدية، لتصل إلى فهم متكامل حول المخيلة في فلسفته النقدية عمومًا.

(6) أنشأها جماعة من المفكرين في جامعة ماربوغ في ألمانيا، في منتصف القرن التاسع عشر، وكان من أشهر منتسبيها فريدريك ألبرت لانجه Friedrich Albert Lange (1828–1875)، وهارمان كوهين Hermann Kohen (1842–1918)، وبول ناتورب Paul Natorp (1854–1924). ويمكن اعتبار أرنست كاسيرر أحد منتسبيها.

(7) تُدعى «المدرسة الكانطية الجديدة» The Neo–Kantian School لجنوب غرب ألمانيا، وتعرف كذلك بمدرسة بادن Baden School. من أهم ممثليها: وليام ويلدنباند Wilhelm Windelband (1848–1915)، وهاينريش ريكرت Heinrich Rickert (1863–1936).

(8) Paul Guyer (ed), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), p. 372.

(9) تُعرف كذلك بالمدرسة التحليلية، في مقابل المدرسة القارية التي اهتمت بقراءة هيغل إلى جانب كانط.

(10) سعيد الغانمي، **الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999)، ص 70.

(11) Sarah Gibbons, *Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgement and Experience* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

إن اختلاف مفهوم المخيلة بين الطبعتين الأولى والثانية كان من أسباب الخلاف بين مدارس الكانطية الجديدة؛ فصياغة كانط للمخيلة، باعتبارها وسيطًا بين ملكتين (الفاهمة والحساسية)، أثارت جدلاً كبيرًا حول الوضع العام للمخيلة، وقد تطور هذا الجدل عبر مسارين مختلفين:

• يرى الأول المخيلةَ ملكةً منفصلةً، ذات صلاحيات وقدرات مستقلة عن الفاهمة، ويمثل هذا الاتجاهَ كثيرون (مثل هايدغر، ورودولف مكريل Rudolf Makkreel، وسارة جيبونز)[12]، وفي الوقت ذاته، يشترك هؤلاء بتفضيلهم الاستنباط، في صيغته الأولى A–deduction، من كتاب كانط **نقد العقل**، لأنه يبرز العمليات المطلوبة من أجل الحصول على تمثّل واحد Single Presentation مما تقدمه الحواس، قبل حصول عملية تأليف المفاهيم للفاهمة، وذلك كدليل على عمل المخيلة، خارج إطار الفاهمة.

• بينما يعطي الثاني الأفضلية للطبعة الثانية B–deduction؛ كونها تُظهر المخيلة على أنها أحد أقسام الفاهمة وتابعة لها (مثل هنري أليسون Henry Allison، وبول جوير Paul Guyer، وبيتر فريدريك ستراوسون Peter Frederick Strawson)، وأن دورها متوقف على مدى ارتباطها بالفاهمة. هذا عدا أن هذه الفئة تعتقد أن قبول المخيلة والفاهمة، بوصفهما ملكتين منفصلتين، قد فشل تمامًا في شرح كيف يمكن استنباط المفاهيم المحضة للفاهمة من جدول الأحكام المنطقية.

يعتبر النقاش الذي جرى بين هايدغر وكاسيرر حول كانط في مدينة دافوس (1929) من المعالم البارزة في النقاشات حول فلسفة كانط وتأويلاتها المختلفة. فقد اعتبرت مدرسة مالبورغ الطبعة الأولى من الكتاب نظرية في المعرفة عمومًا، والعلمية خصوصًا، ومن هنا يجب على الكانطيين الجدد توسيع هذه الرؤية الكانطية لتشمل العلوم الثقافية. وعلى العكس من ذلك، يرى هايدغر الطبعة الأولى من الكتاب تؤسس للأنطولوجيا وليس للإبستيمولوجيا كما يرى كاسيرر. وإذًا، بحسب هايدغر، وضْعُ كتاب كانط في طبعته الأولى ضمن الإبستيمولوجيا إجحاف في حق كانط وفهم خاطئ لفلسفته[13].

لقد رأى هايدغر أن المسألة الرئيسة في الطبعة الأولى هي محدودية الإنسان وتناهيه، علمًا أن هذا التناهي الإنساني لا يجب النظر إليه نظرة سلبية، فهو ما يميز الإنسان ويجعله ما هو عليه[14]. فالتناهي قابع في داخل بنية التكوين الإنساني. وللكشف عنه لا بد أوّلاً من التحري عن بنية المعرفة. وقد وصل هايدغر من خلال قراءته لكانط إلى أن المعرفة البشرية هي في الأساس معرفة حدسية، وبحسب هايدغر، ما دمنا لم ننظر إلى **نقد العقل المحض** من خلال هذه الرؤية، فستبقى قراءتنا غير مكتملة[15].

(12) للاستفاضة في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى كتاب:

John Llewellyn, *The Hypocritical Imagination: Between Kant and Levinas* (New York: Routledge,1999).

(13) Geoffrey Waite, "On Esotericism: Heidegger and /or Cassirer," *Political Theory Journal*, vol. 26, no. 5 (October 1998), p. 616.

(14) Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Richard Taft (trans.), 5th ed. (Bloomington: Indiana University Press, 1997), p. 50.

(15) Calvin O. Schrag, "Heidegger and Cassirer on Kant," *Kant Studien*, vol. 58, no. 1–4 (January 1967), p. 90.

فالتفكير، كما يرى هايدغر، هو من مسؤولية الحدس. ولذلك لا يمكن أن تكون المعرفة حصرًا على الأحكام المنطقية.

من أهم الانتقادات التي وجهها كاسيرر إلى هايدغر الربط بين المخيلة المتعالية والمعرفة الأنطولوجية. فالعقل المحض والعملي، بحسب هايدغر، يجدان أساسهما في المخيلة المتعالية. ومع إبداء كاسيرر إعجابه بالتحليل الهايدغري لقسم السكيما (التخطيطية)، والذي أدى إلى عودة دارسي كانط إلى هذا القسم المهم، فإنه – أي كاسيرر – انتقد هايدغر بسبب إرجاعه كل شروط المعرفة إلى المخيلة المتعالية[16]. وفي المقابل يعتقد كاسيرر أن هايدغر فشل في الكشف عن الجانب الاستقلالي للتفكير في فلسفة كانط. ومع قبول كاسيرر بوجود علاقة وثيقة بين الفاهمة والحدس، فإن ذلك، في رأيه، لا يعني أنها تعتمد على الحدس، بل إن تأليف الفاهمة هو الذي يحدد الحساسية أوّلًا، فالفاهمة تمثل التلقائية الفعالة[17]. فعلى الرغم من أنه لا ينفي أهمية المخيلة، فإنه يرى أن دورها محصور في جمع ما يتم إدراكه في التجربة.

أولًا: مصادر المعرفة الرئيسة

عرّف كانط ثلاثة مصادر رئيسة ذاتية لكل تجربة ممكنة: الحواس Sense، والمخيلة Imagination، والإبصار Apperception، حيث تمت تسميتها ملكات تستلزم مجتمعةً الشروط الضرورية لكل تجربة ممكنة[18].

فالحواس مسؤولة عن استقبال المؤثرات على شكل مادة خام، والإبصار يعي الحدوس في موضوع، والمخيلة تقع بين الاثنين (الحواس والإبصار)، ولها دور رئيس في المعرفة، ويختلف هذا الدور، كما أشرت، بين الطبعتين الأولى والثانية.

1. المخيلة في الطبعة الأولى

قدم كانط المخيلة في الطبعة الأولى، على أنها «ملكة أساسية للنفس البشرية»[19]، وتتوسط الحساسية والفاهمة، وتظهر المعرفة من جراء الربط الضروري لكليهما، وهي أيضًا المركز الموحد للحس والفكر، ولذلك فهي شرط أي معرفة ممكنة.

وقد لخص كانط دور المخيلة، في نهاية الاستنباط الأول، بأنها «تقع في أساس كل معرفة قبليًا، وبواسطتها نحن نربط بواسطة مختلف العيان من جهة، وشرط وحدة الإبصار الضرورية من جهة أخرى، ببعضهما البعض»[20].

(16) Van Gorkom, "The Third One: Imagination in Kant, Heidegger and Derrida," PhD. Dissertation, Tilburg University, Holland, 2009, p 74.

(17) Schrag, p. 96.

(18) كنت، ص 177، 190.

(19) المرجع نفسه، ص 196 (A 123–124).

(20) المرجع نفسه.

تؤدي المخيلة عملها التوسطي هذا من فعل التأليف الذي تقوم به، من خلال وضع كثرة الحدوس تحت وحدة الإبصار، فتؤدي المخيلة دورها التوسطي بارتباطها الفعال بكليهما؛ فهي تعمل على المعطى الحسي، بدمج كثرة Manifold مع شكل Form الحدس الداخلي، أي الزمان، وبهذا المعنى ما ينتجه التأليف هو دومًا حدوس حسية.

تنتمي المخيلة، من وجهة النظر هذه، إلى الحدس الحسي: أي أنها تمد الفاهمة بمحتوى، وعليه يمكن القول إنها تبقى متلقية Receptive ومجرد قابلية للتعيين، ولكن من جهة أخرى، تعمل المخيلة بعلاقة مع وحدة الإبصار وتحصل على خصائصها المتعالية كشرط لأي معرفة، ويجب أن يكون ما تنتجه مع الحس الداخلي متوافقًا مع وحدة الإبصار، بمعنى أن المخيلة تؤلف كثرة الحدوس على أساس القاعدة التي قُدِّمت من المقولات، وهنا تظهر المخيلة بكونها تلقائية Spontaneous، أي قوة فعالة، تنتمي إلى الفاهمة، وبحسب كانط؛ الفاهمة تعتبر «وحدة الإبصار في علاقتها مع تأليف المخيلة»[21].

وهنا تكون المخيلة ملكة توسطية، ولكن ليس بمعنى ملكة ثالثة مع ملكة الفهم والحس، ولكن بمعنى أن لها وضعًا ثنائيًا – كتلقائية وقابلية – يرتبط بفعالية مع كلتيهما (الحس والفاهمة).

إن المخيلة من المصادر الذاتية للمعرفة، إضافة إلى الحس والإبصار، كما تنتمي المخيلة إلى مصدر المعرفة (الفاهمة والحساسية)، وتجعلهما بمعنى ما، ما هما عليه، أي من دونها لما كانتا ما هما عليه. وبحسب هايدغر، يمكن اعتبار المخيلة «الجذر المشترك – الشائع Common root للحساسية والفاهمة كقوة أصيلة موحدة لكليهما»[22].

يعتقد كانط أن التمثلات Representations ستفقد المعنى المرجو منها في غياب عملية التأليف؛ فالتأليف هو العملية الأساسية التي يتم عملها على التمثلات من أي مصادر كانت (إمبريقية أو قبلية)، فالتأليف هو عبارة عن جمع عدة تمثلات معًا (جمعها ضمن فعل معرفي واحد)، وفهم ما هو مشترك بينها[23]. فالتأليف هو العنصر الرئيس في المعرفة، وهو، كذلك، إحدى الوظائف الأساسية لملكة التخيل[24]؛ فهي التي تربط وتقارن التمثلات المتعددة التي تأتي أوّلاً من ملكة الحساسية على شكل ملخصات/ لمحات Synopsis، وقد وصفها كانط بكونها «وظيفة عمياء من وظائف النفس، مع أنه لا غنى عنها، ومن دونها لن يكون باستطاعتنا الحصول على أي معرفة أينما كانت، لكننا نادرًا ما نكون حتى واعين بفعلها»[25].

وهذا يعني أن كانط قد أعطى المخيلة مهمة أساسية، باعتبارها مصدرًا للتأليف، بالرغم من وصفها بالملكة العمياء، علمًا أن هذا الوصف (العمياء) قد جلب لكانط بعض النقد.

(21) المرجع نفسه، ص 192.

(22) Heidegger, p. 106.

(23) كنت، ص 151.

(24) Tugba Ayas Onol, "Reflections on Kant's View of the Imagination," *Ideas Y Valores*, vol. 64, no. 157 (January–April 2015), p. 2.

(25) كنت، ص 151.

ويتحقق التأليف (في الطبعة الأولى)، في المخيلة، على نحو عام، عبر ثلاث مراحل: تأليف الإدراك Apprehension في العيان (الحدس)، وتأليف إعادة الإنتاج Reproduction في المخيلة، وتأليف التعرف Recognition في المفهوم[26].

فكل عيان – حدس يتم تلقيه من الحساسية، يحتوي على متعدد/ كثرة Manifold. وهذا المتعدد/ الكثرة لا يمكن أن يظهر كثرةً، إلا إذا جرى تصوره على أنه سلسلة من الانطباعات في الزمان. فكل التمثلات تكون خاضعة للحس الداخلي (الزمان)، فتأليف الإدراك في الحدس يشير إلى «تأليف كثرة الحدوس Manifold of Intuition في تمثل واحد موحد»[27].

وفي النتيجة، فإن تأليف الإدراك يقدم الكثرة في تمثل واحد، وبهذه الطريقة تخدم كمنظم أولي لكثرة الحدوس، والتي لا تحوي أيّ ضرورة، ولذلك يمكن القول إنه في تأليف الإدراك يجري وضع – تأليف الحدوس التجريبية المتعددة معًا.

إن تأليف الحدوس في الإدراك هو فعل تجريبي للمخيلة، أما الفعل المتعالي للمخيلة فهو تأليف إعادة الإنتاج، ومن ثم فإن عملية التركيب تعطي فعل إضافة تمثلات مختلف بعضها عن بعض، واحتوائها وتنوعها في معرفة واحدة. وعليه، فإن أي عملية معرفة هي في بدايتها عملية تركيب عقلي بما يتم حدسه من العالم. إن هذا التركيب الأولي هو عبارة عن تأليف عدة عناصر Appearances، تم رؤيتها من خلال عدة حواس في لحظة واحدة (مثل لقطة من آلة تصوير)، تجمع عدة مشاهد/ لقطات في لحظة واحدة وفي رؤية واحدة يسميها كانط وحدة الإبصار، وذلك لأن العين لا تستطيع أخذ أكثر من لقطة واحدة – في كل مرة، مثل من ينظر إلى الشارع ويرى عدة أمور في لحظة واحدة (الشارع، والسماء، والبنايات، والسيارات، وغيرها)، فالمشهد عبارة عن كُلٍّ يحوي أجزاء، وبهذا يمكن تشبيه هذه المرحلة بتجميع عدة مشاهد مفردة في كلٍّ واحد: لقطة + لقطة + لقطة = وحدة الإبصار.

وعليه، لا يمكن أن تلتقط العين كل ما يأتي من الحواس، فالعين ترى والأنف يشم والأذن تسمع، فتتغير رؤيتنا كل لحظة. ولأجل ذلك، لا يمكن العين في هذه المرحلة الأولى إلا أن تجمع لقطات فردية في لحظة واحدة، ومن ثم يجري جمع اللقطات المتجمعة في وحدة (وحدة الإبصار)، مع ملاحظة أن هذا التأليف جرت معالجته زمنيًا في الحس الداخلي (لحظة + لحظة... إلخ)، أي إنها عملية تجميع تعتمد على الزمن.

وبذلك يعطينا أي تركيب ماهوي إما وصفًا للموضوع، وإما بيانًا «لوجود» ذلك الموضوع. وفي مرحلة لاحقة، إذا أردنا أن نصدر حكمًا على ذلك، فيجب الجمع بين هذه المفاهيم الماهوية (النابعة من الحس) ومفاهيم العقل المحض، وهذا أيضًا نوع من التأليف.

إن الحكم، بحسب كانط، هو في الأساس فعل توحيد بين التمثلات، ولكن لا تعتمد عملية الحكم

(26) المرجع نفسه، ص 177.

(27) المرجع نفسه، ص 151.

على الحدوس على نحو مباشر، بما أنه «لا يمكن لأي تمثل أن يكون على علاقة مباشرة مع الموضوع، وهذا خاص بالعيان وحده، فلن تكون لمفهوم صلةٌ على الإطلاق بموضوع مباشرة [...] فالحكم هو إذن المعرفة غير المباشرة بموضوع، وبالتالي تمثلٌ لتمثله»[28]. فبدلًا من تمثلٍ مباشر، يجري استعمال تمثلٍ أعلى، يندرج تحته هذا التمثل - وغيره الكثير - في معرفة واحدة، وهنا تبدأ المشكلة في الظهور، فحيث إن المفاهيم لا تستطيع أن تنطبق مباشرة على الحدوس، فالمعرفة، إذًا، في حاجة إلى قوة جديدة يمكنها أن تعمل وسيطًا ما بين الحساسية والفاهمة.

لماذا يجب أن يكون هناك تأليف من الأساس عند كانط؟ لأن ما يأتينا من العالم هو «كثرة» Manifold. ولكن نحن نستقبل هذه الكثرة عبر عدة حواس (السمع، والبصر، والطعم، واللمس)، مثل اختبار التفاحة، يجري عبر حاسة الشم وحدها، أو حاسة الطعم وحدها... إلخ. ومن ثم، فإن مجموعة من الإدراكات الحسية المختلفة تحصل بالذهن باستقلال، ويجب تأليف هذه المُدَركات الحسية المختلفة وكثرتها في حزمة واحدة، ويتم هذا التأليف في المخيلة، عبر عدد من التأليفات السالفة الذكر: الفهم، والإنتاج، والتعرف.

فحتى يحدث الإدراك، بحسب كانط، لا يكفي أن تقدم لنا الحساسية حدوسًا، بل إنها في حاجة إلى تدخل المخيلة في عملية التأليف؛ لكي تضعا معًا هذه التمثلات الحسية من أجل إنتاج صورة Image على ذلك الأساس[29]. وهذا يعني أن كانط يفرق بين أن تحدس شيئًا وأن تُدرك ذلك الشيء. فمن أجل أن يتم الإدراك، يجب أن يحصل شيء يسميه كانط «تأليف الإدراك»[30]. وهذا التأليف لا يحدث في الحساسية، بل في المخيلة، والفرق بين أن تحدس شيئًا وأن تُدركه هو أن عملية الحدس، مع أنها تنتج لمحات إجمالية Synopsis[31] - أي تمثلات متعددة لشيء ما - فإنه لا يتم من خلالها تشكيل تصور كامل موحد Holistic. أما المخيلة، فهي التي تعمل ما لم تستطع الحساسية والحدوس إنتاجه وهو الإدراك الموحد للمتعدد عبر تأليف واحد، ومن ثم نستطيع القول: إن عملية الإدراك، في الطبعة الأولى معتمدة على نحو بعيد على المخيلة؛ كونها مركز التأليف.

وعليه، فإنّا في تأليف الفهم نجمع (نؤلف) بين الطعم، والملمس، واللون، والتي حدثت في زمن متوالٍ، فنحن لا نستطيع أن نفكر في الطعم وحده، من دون اللون، أو اللمس، بل لكي نفكر في التفاحة (مبدئيًا) يجب الجمع (التأليف) بين هذه الصفات الثلاث في تأليف واحد، وهو التفاحة، ولكي تكون هذه المكونات الجزئية جمعيًا حاضرة في مشهد واحد يجب إنجاز هذا التركيب (والذي سماه كانط «تأليف الإدراك أو الفهم» Apprehension)، حيث يكون من سماته التركيب لما هو جزئي ومباشر من الحواس. وباختصار (هذا التأليف في حاجة إلى مكان ما في الذهن) المخيلة. وعملُ المخيلة في هذه المرحلة هو تأليف الفهم، مع الأخذ في الاعتبار أنّ عملية الإدراك أو عملية التركيب هذه تكون -

(28) المرجع نفسه، ص 142.

(29) Samantha Matherne, "Images and Kants Theory of Perception," *Ergo*, vol.2, no. 29 (2019), p. 750.

(30) كنت، ص 178.

(31) المرجع نفسه، ص 128.

مبدئيًا – مرتبطةً بأشياء أخرى، منها الزمان والمكان والمفاهيم المحضة للحدوس. فنحن حينما قلنا في مثالنا عن التفاحة إننا نحدس اللون أو الشكل أولاً، يليه الطعم، ثم الملمس؛ فنحن هنا أدخلنا مفهوم الزمان (يليه) تلقائيًا عند إدراكنا للتفاحة. فالزمان ليس جزءًا مما جاءنا من الخارج بل هو شيء داخلي؛ إنه شرط قبلي لتكون الحدوس ممكنة؛ تجميع اللمس، واللون، والشكل، والطعم (والتي حصلت في أزمنة مختلفة)، في مكان واحد.

ومن ثم ننتقل إلى مرحلة متقدمة أخرى يسميها كانط «تأليف الإنتاج» Reproduction في المرحلة الأولى (تأليف الفهم)، حيث يجري جمع الأجزاء في وحدة واحدة. فالآن، يجب التعامل مع هذه الوحدة؛ بمعنى أننا وضعنا الأجزاء في المخيلة (في المرحلة الأولى) والآن تأتي العملية الثانية، وهي إعادة إنتاج هذه الأجزاء في وحدة واحدة جديدة، في تركيب واحد يسميه كانط «إعادة الإنتاج». فنحن لا نستطيع أن نفكر في التفاحة ككل، إذا نُسِيَ جزء من الحدوس التي جمعناها في الخطوة الأولى، أي أننا إذا نسينا صفة واحدة مثلاً، فإنه سيكون طعمها لذيذًا/ حلوًا، قبل التعرف إلى صفتها الثانية (لونها أخضر مثلاً). وبهذا فإن عملية التأليف لن تتكون. يبدو أن كانط يعتقد، في المرحلة الأولى، أن الصور الحسية (كاللون، والطعم) ليست ثابتة، وغير واضحة المعالم مع إضافة الزمان والمكان، بينما الذي يجعل الأجزاء ثابتة ومستقرة في وحدة واحدة هو التأليف الثاني أي إعادة الإنتاج (في المرحلة الثانية).

إن تأليف الحدوس في الإدراك هو فعل تجريبي، أو هو الجانب التجريبي للمخيلة، وهو تأليف إدراك التمثلات في العيان. أما الجانب الثاني، فهو الجانب الترنسندنتالي للمخيلة. وهذا الجانب يعبر عن النقطة التالية Synthesis Representation in Imagination، أي «إعادة الإنتاج في المخيلة»، ويعنى بها كانط أن هذه الخطوة الثانية هي الخطوة الضرورية ليتم بها فهم التجربة وإعادة إنتاج الظاهرة (A 101)[32]. وهذه المرحلة الثانية تكشف عن القدرة على تذكر الخبرات السابقة أو إعادة تذكر التمثلات السابقة في الذاكرة؛ أي إنه في هذه المرحلة تجري من الذاكرة استعادة ما تم تخزينه عن تلك التمثلات السابقة، ومن ثم إعادة إنتاج ما تم تخزينه بالذاكرة في صور جديدة، أي إنتاج جديد. وإلا لكان كل مشاهدة/ كل حدس هو رؤية جديدة. مثلاً: رؤيتكَ الفيل أول مرة، إذ ليس لديك أي خبرة سابقة عن الموضوع. إذًا، نعيد هنا إنتاج التمثلات، من خلال استدعاء ما هو موجود في الذاكرة وله علاقة بهذا التمثل: أي إضافة ما تمت رؤيته الآن مع ما تمت رؤيته في الذاكرة (إعادة إنتاج جديد). وهنا يمكن القول إن كانط اعتبر هذه المرحلة الثانية Synthesis Representation in Imagination قدرةً للعقل ترنسندنتالية، لا تجريبية، وذلك لأن استدعاء ما في الذاكرة يعدّه كانط قبليًا لا تجريبيًا.

ففي التأليف الأول (الإدراك) الذي جرى إنتاجه، أصبحت اللقطات من الماضي وانتهت؛ هي لحظة فائتة وسابقة. ولذلك نحن في حاجة إلى إعادة إنتاجها لكي نضعها جنبًا إلى جنب مع اللحظة الحالية (الحاضرة). ويعطي كانط مثال الخط المستقيم الذي نرسمه في خيالنا: «لو أردتُ رسم خط بالفكر يصل بين ظهيرة اليوم وظهيرة الغد، أو حتى أن أتمثل ببساطة رقمًا معينًا، فإنني سأكون مضطرًا أوّلاً

(32) المرجع نفسه، ص 180.

إلى أن أمسك بالفكر هذه التمثُلات المختلفة الواحد تلو الآخر. أما إذا تركت قليلاً فقليلاً التمثُلات السابقة (الأجزاء الأولى من الخط، الأجزاء السابقة من الزمان أو الوحدات المتمثلة بالتتالي) تفلت من أفكاري، وبالتالي لم أُعد إنتاجها حين المرور بالأجزاء التالية، فلن يكون أبدًا بالإمكان إنتاج تمثل كامل، ولا أي من أفكار ذُكرت سابقًا، لا بل لن يكون بالإمكان أن تنشأ التمثُلات الأساسية الأولى والأشد خلوصًا عن الزمان والمكان»[33]. وأعتقد أن هذه الفقرة في غاية الوضوح. ولكن من الجدير ذكره أن استعمال كانط لكلمات مثل «أمسك» و«تفلت» له دلالة مهمة في فهم ما يقصده من عملية إعادة الإنتاج عمومًا، ودور المخيلة خصوصًا، من حيث هي عملية إمساك في التمثل السابق الذي ربما لم يعد حاضرًا، وإلا ستنفلت عملية الفهم والإدراك ككل متصل؛ ولهذا يصف كانط المخيلة بأنها «القدرة على تمثل موضوع حتى بدون حضوره بالعيان»[34].

وبعد هاتين المرحلتين السابقتين، تأتي المرحلة الثالثة؛ «التعرف إلى التمثلات في مفهوم» The Synthesis of Reorganization in Concept. وتتطلب هذه المرحلة وحدة التأليف التي تجعل من التفكير بهذه التمثلات ممكنًا من خلال المفاهيم؛ فالمفاهيم كلية من حيث الشكل Form. وتظهر في هذه المرحلة، ملكة التخيل ملكةً أساسية؛ كونها تمكن الفاهمة من أن تعمل من خلال تصنيف التمثلات المختلفة للشيء، تحت مفهوم ذلك الشيء، ومن ثم نستطيع أن نفكر في ذلك الشيء وأن نحصل على معرفة عنه[35].

أي إن هذه الخطوة الثالثة هي عملية وعي بأن ما تم تجميعه في التأليف الثاني (إعادة الإنتاج) هو نفسه، وتابع لما جرت مشاهدته في التأليف الأول (الإدراك)، ومن دون ذلك لن يكون لأي تأليف أو أي تجربة من معنى. لذلك يقول كانط: «إذا نسيت، وأنا أعدُّ، أن الوحدات الماثلة أمامي الآن قد جُمعت من قبلي وحدةً وحدةً، فإنني لن أعرف ناتج الكمية التي حصلت بواسطة الإضافة التدريجية لواحد إلى واحد، وبالتالي لن أعرف أيضا العدد؛ لأن هذا المفهوم لا يجد قوامه إلا في الوعي بوحدة التأليف هذه»[36]. فعندما نقول: «تأليف في مفهوم»، فنحن، إذًا، نتكلم عن المقولات التي ستتيح لنا لاحقًا إصدار الأحكام المختلفة عن التجربة. فإذا كان التأليف الأول من ناحية زمانية يمثل الماضي، والتأليف الثاني يمثل الحاضر، فإن التأليف الثالث سيمثل بالتأكيد المستقبل.

ولكن كانط يضيف تأليفًا جديدًا على التأليفات السابقة وهو «السكيما/ التخطيطية» Schema. والسبب، بحسب كانط، أن التأليفات الثلاثة السالفة الذكر، يمكن أن تجيبنا عن سؤال: كيف تمت العملية؟ أي يمكنها أن تعمل وصفًا، ولكنها لا يمكن أن تجيب عن سؤال الشروط الضرورية الواجب توافرها لكي تتم هذه العمليات (وهذا سؤال متعال). ولذلك يضع كانط شيئًا جديدًا يسميه «وحدة الإبصار المتعالي» Transcendental Unity of Apperception. وذلك من أجل البحث عن الشروط

(33) المرجع نفسه.

(34) المرجع نفسه، ص 216.

(35) المرجع نفسه، ص 183.

(36) المرجع نفسه، ص 181.

الممكنة التي تسمح بدمج المفاهيم مع الحدوس. ولأنه متعالٍ؛ فستكون هذه الشروط قبلية، بطبيعة الحال. يقول كانط: وحده «الوعي» هو القادر على جلب توحيدٍ كهذا «لا يمكن أن تكون لدينا معارف ولا يمكن أن يكون ثمة ربط أو وحدة لهذه المعارف فيما بينها من دون وحدة الوعي هذه التي تتقدم على كل معطى العيانات والتي بالنسبة إليها فقط يصبح كل تمثل للموضوعات ممكنًا. هذا الوعي المحض، غير القابل للتقلب، أريد أن أسميه إذًا الإبصار الترنسندنتالي»[37]. هذا الوعي هو وعي متعالٍ وليس تجريبيًا؛ وذلك لأن الوعي التجريبي لا يفي بالغرض المطلوب، بمعنى أنه لا يوفّر الشروطَ الممكنة، بل يعمل وصفًا للحوادث فقط.

يمكن القول إن الإبصار هو الخلفية التي تفي بالمتطلبات المنطقية للمعرفة المحضة (حيث يُعدُّ تابعًا للمخيلة في الطبعة الأولى). إن أهمية الدور الذي تؤديه وحدة الإبصار الأصلية (ويُعنى بـ «الأصلية» هنا: المتعالية؛ لتميزها عن وحدة الإبصار التجريبية)، بالنسبة إلى الفاهمة، تشبه إلى حد بعيد (من حيث الأهمية) الدور الذي يؤديه الزمان والمكان بالنسبة إلى الحدوس، ويسميه كانط «المبدأ الأعلى» لكل استعمال للفاهمة. فنحن لسنا في حاجة إلى هذا المبدأ لنعرف شيئًا فحسب، بل يجب أن نُخضع لها أيضًا كل حدس حتى يصير «شيئًا» لنا، لأن المتنوع لن يغدو واحدًا في وعينا بطريقة أخرى من دون هذا التأليف. وذاك لأنه من دون ذلك «لا يمكن لأي شيء أن يُفكر أو يُعرف لأن التصورات المعطاة التي تشترك في حيازة فعل الإبصار – الأنا أفكر – لا تكون مجتمعة في تأليف واحد»[38].

يمثل تأليف الإبصار، على نحوٍ ما، تأليف كل التأليفات السابقة في وحدة واحدة، وهو الذي ينتج «الأنا أفكر». إنه الوعي، الوعي بأنني أنا من أقوم بكل هذه التأليفات (هذه التأليفات هي تأليفاتي أنا) والتي تشكل وتُظهر «حالتي». ولكن مع ملاحظة أنه لكي يحصل هذا التأليف (الإبصار)، يجب، أولًا، أن تحدث التأليفات السابقة بوصفها شرطًا مسبَقًا لحدوثها. وأخيرًا يربط كانط هذا الوعي (الإبصار) بعملية الحكم؛ فالحكم هو أن أميز أن هذه التمثلات هي أمامي، وأنا شيء مختلف عنها. ومن ثَم أستطيع أن أقدم حكمًا عليها؛ فالحكم ليس إلا «نمط إحالة معارف معطاة إلى وحدة الإبصار الموضوعية»[39].

تعطي هذه المراحلُ المخيلةَ أهميتها ودورها الرئيس في عملية المعرفة، فـ «نحن نملك إذًا مخيلة محضة كملكة أساسية للنفس البشرية، تقع في أساس كل معرفة قبلي أو بواسطتها نحن نربط بواسطة مختلف العيان من جهة، وشرط وحدة الإبصار الضرورية من جهة أخرى، بعضه ببعض. وعلى هذين الطرفين المتباعدين إلى أقصى حد، أي الحساسية والفهم، أن يكونا مرتبطين حتمًا على أساس هذه الوظيفة الترنسندنتالية للمخيلة، وإلا لما كانت الحساسية لتوفر فعلاً إلا ظاهرات، ولكن ليس موضوعات معرفة تجريبية، وبالتالي تجربة»[40].

(37) المرجع نفسه، ص 184.
(38) المرجع نفسه، ص 205.
(39) المرجع نفسه، ص 209–210.
(40) المرجع نفسه، ص 196

إذًا، عامل كانط في هذه الطبعة (A)، المخيلةَ بوصفها ملكةً مستقلة ومتميزة للعقل. فهي تعمل وسيطًا بين الحساسية والفاهمة. وبهذا، تظهر المخيلة في الاستنباط A من الكتاب (1871) وسيطًا أساسيًا بين المعرفة القبلية والمعرفة التجريبية من جهة، وعنصرًا أساسيًا في المعرفة، لا تكون المعرفة إلا به.

2. المخيلة في الطبعة الثانية (B 1871)

لقد وصلت الطبعة الأولى (A–deduction) إلى نتيجة أن القوة الترنسندنتالية للمخيلة هي قوة أساسية، تؤسس إمكانية كل تجربة أو معرفة. أما في الطبعة الثانية (B–deduction)، فيظهر أن هناك تغييرًا مهمًا في عمل المخيلة مقارنةً بالطبعة الأولى؛ فلم تعد المخيلة تعامل بصفتها قوة أساسية ومستقلة، توحد الحس والفهم، بل أصبح ينظر إليها على أنها «وظيفة مميزة، ولكن ضمن الفاهمة»[41].

وصف كانط، في الطبعة الثانية، عمل التأليف الترنسندنتالي للمخيلة «كفعل الفهم على الحساسية»[42]، أو «تعيين الحساسية داخليًا»[43]. إن التغيير المهم الذي طرأ على المخيلة (في الطبعة الثانية) هو منح السيادة للفاهمة، بحيث تظهر المخيلة محدودة بالمعطى الحسي وتعمل ملحقًا للفاهمة، من أجل تطبيق مقولاتها[44]، حتى إن كانط قد وصف تأليف الفاهمة بأنه تأليف مميز «بدون مساعدة المخيلة»[45]. فقد تخلت الطبعة الثانية عن التقسيم الثلاثي (الحس، والمخيلة، والفاهمة)، وتحولت إلى تقسيم ثنائي للمعرفة (الحساسية، والفاهمة). وبذلك تعطي الطبعة الثانية الفاهمة الأولوية على حساب المخيلة، عبر تحويل دور التأليف الرئيس للفاهمة وليس المخيلة، بينما كانت الطبعة الأولى تضع الفهم كهيكلية كلية خاضعة Yield للمخيلة الترنسندنتالية في علاقتها مع وحدة الإبصار.

يبدو الفرق واضحًا بخصوص دور المخيلة، منذ بداية الطبعة الثانية (B)، في القسم الخامس عشر من كتاب **نقد العقل المحض**، حيث أسند كانط التأليف للفاهمة وليس للمخيلة، فـ «كل ربط – سواء وعيناه أم لم نعه، وسواء كان ربطًا للمختلف العياني أو لشيء من المفاهيم، وفي الحالة الأولى لمختلف حسي أو غير حسي – هو فعل الفهم الذي يمكننا أن نطلق عليه تسمية عامة، هي التأليف»[46].

وبخصوص علاقتها بالحساسية Sensibility، يقول كانط: «بما أن كل عياننا حسي، فالمخيلة، بحكم الشرط الذاتي الذي بموجبه فقط يمكنها أن تعطي مفاهيم الفهم عيانًا مطابقًا، إنما تنتمي إلى الحساسية»[47]. ولهذا السبب كتب العديد من دارسي كانط أن أهمية المخيلة ودورها في الطبعة الثانية، اختلفا عمّا هو عليه في الطبعة الأولى؛ إذ تتحول المخيلة «من كونها ملكة أساسية للروح الإنسانية إلى

(41) Charles M. Sherover, *Heidegger, Kant & Time* (Indiana: Indiana University Press, 1972), p. 175.

(42) كنت، ص 217.

(43) المرجع نفسه، ص 218.

(44) Ozlem Barin, "The Role of Imagination in Kant's First Critique," Master Thesis, M.E.T.U, Ankara, 2003, p. 132.

(45) كنت، ص 217.

(46) المرجع نفسه، ص 201.

(47) المرجع نفسه، ص 206.

مجرد وظيفة في الفاهمة»، بمعنى أن دورها محصور في تمهيد الطريق لوحدة التأليف في الإبصار، أي الوعي بـ «الأنا أفكر»، الذي يرافق كل تمثلاتي[48]. وإذا ما أردنا إجراء مقارنة بين الطبعتين، يتفق معظم دارسي كانط على أن دور المخيلة في الطبعة الثانية أقلّ حضورًا منه في الأولى. يقول هايدغر في كتاب **كانط ومشكلة الميتافيزيقا**: «إن الطبعة الأولى (A–deduction) من كتاب **نقد العقل المحض** أفضل من الطبعة الثانية (B–deduction). وذلك بسبب الدور الرئيس الذي تؤديه المخيلة في الطبعة الأولى»، «لقد قام كانط بتعديل الفقرة التي شرح بها لأول مرة القوة التخيلية في **نقد العقل المحض**، من وظيفة لا غنى عنها للروح الإنسانية إلى وظيفة للفاهمة»[49].

أيكون الفارق بين الطبعتين، فيما يتعلق بدور المخيلة، فارقًا جوهريًا أم أنه لا يتعدى كونه فارقًا في المصطلحات والتسميات؟

هناك عدم اتفاق بين دارسي كانط حول أي طبعة من الطبعتين تعكس حقيقة فلسفة كانط؛ فهناك من يرى أن كانط أراد من هذا التغيير تمييز فلسفته جيدًا من الفلسفة المثالية، أي تمييز فلسفته من المثالية الميتافيزيقية التي جاء بها بركلي George Barkley (1685–1753)، فأعاد صياغة جزء الاستنباط المتعالي، وأضاف إليه نقدًا للمثالية، ومن هنا فإنهم يعتبرون أن الطبعة الثانية كانت مصمَّمة للرد على النقاد الذين أساؤوا فهم فلسفته. وعلى هذا الأساس يعتبرون أن الطبعة الأولى هي التعبير الحقيقي عن فلسفة كانط، والثانية نتيجة ردة فعل، أكثر من كونها نظرة متأنية[50].

لذلك هناك احتمالان لفهم هذا التغيير بين الطبعتين: إما أن هذا التغيير ردة فعل غير متأنية، ومن هناك كان تفضيل الطبعة الأولى على الثانية، وإما أن نقول إن كانط غيّر من آرائه في بعض المسائل (وخصوصًا أن بين الطبعتين نحوًا من خمس سنوات)، وبهذا تكون الطبعة الثانية تطورًا فكريًا لكانط[51].

ولكن من الواضح أن هناك تغييرًا مفاهيميًا من جهة، وانزياحًا في مركز الاهتمام من جهة أخرى، بين الطبعتين؛ فبدلاً من البدء من مراحل الزمن الثلاثية، والعمليات المرافقة التي تعمل على ظهور العالم من خلالها، كما في الطبعة الأولى، اعتمد كانط، في الطبعة الثانية، وصفًا لوحدة الإبصار المتعالية التي يعتمد عليها كل تمثل، مُذكرًا قارئيه في بداية الطبعة الثانية بأن أي تأليف، عمومًا، لا يمكن أن يحصل عن طريق الحواس. وذلك لأن التأليف هو فعل التلقائية، والتي لا تعود ضمنًا إلى ملكة الحساسية بل إلى الفاهمة. وهكذا، فإن كانط يحدد هنا وبوضوح الملكة المسؤولة عن أي تأليف، فيقول: «إن كل ربط – سواء وعيناه أو لم نعِه، وسواء كان ربطًا للمختلف العياني أو لشيء من المفاهيم، وفي الحالة الأولى لمختلف حسي أو غير حسي – هو فعل الفهم الذي يمكننا أن نطلق عليه تسمية عامة، هي التأليف»[52]. فيفتح كانط

(48) Onol, p. 3.

(49) Heidegger, pp. 113–114

(50) Thompson, p. 16.

(51) Ibid., p. 225.

(52) كنت، ص 130.

هنا الطريق لإمكانية بعض التأليفات للمتعدد/ الكثرة في الحدس المحض، وذلك ليبرهن على إمكانية استخدامها في إنتاج المعرفة، أي أن نمتلك مزيجًا من الحدوس للكثرة، ليس مصدره تجريبيًا، وفي الطبعة الثانية من الاستنباط يرى كانط أن تأليفات الفاهمة تُقدم الكثرة كتمثل مفرد واحد وكوحدة.

ويرى كانط أيضًا أنه يجب أن يكون هناك وحدة Unity سابقة على أي وحدة، وهذه الوحدة الأساسية لا يمكن أن تكون هي نفسها مقولة الوحدة الموجودة في المقولات (المقولات ليست مصدر هذه الوحدة)[53]. وعليه، يقول كانط إنه يجب علينا البحث عن هذه الوحدة من مصدر آخر «أهم» وأشمل وأعلى[54]، بحيث تكون هذه الوحدة هي أساس أي وحدة تالية للمفاهيم في أي حكم.

يضع كانط في هذه الفقرات (B 130–131) الأسس الجديدة لعملية التأليف، بعيدًا عن المخيلة التي كانت الأساس في عمليات التأليف في الطبعة الأولى. فقد أضاف كانط في الطبعة الثانية أشكالاً جديدة من التأليف، مثل التأليف المجازي – البياني Figurative Synthesis، والتأليف الفهمي – الذهني Intellectual Synthesis.

يُقر كتاب **نقد العقل المحض** في كلا الطبعتين، بنسب مختلفة، بأهمية الوحدة المتعالية للإبصار، والعلاقة الترابطية بين التجربة والوحدة. لقد وصف كانط العيان بأنه «كل تمثل قبل التفكير فيه»[55]، وأضاف أن «الربط لا يمكن أن يُعطَى لنا بالحواس»[56]، ولا يمكن أن يكون متضمنًا بالعيان الحسي، وإذًا، فعملية الربط والتأليف، من دون شك، هي المفهوم المركز والأساس في نظرية المعرفة الكانطية. ولذلك كان السؤال المحوري هو: أين تتم عملية الربط هذه؟ فالظاهرات كما يقول كانط «ليست الأشياء في ذاتها، بل هي مجرد لعبة تمثُلاتنا التي تتحول في النهاية إلى تعيينات للحس الداخلي»[57]، فلا معرفة من دون عملية تأليف؛ فلا الإمكانات القبلية ولا التجريبية وحدها قادرة على إنتاج معرفة، فكل تجربة تفترض بالضرورة قابلية إعادة إنتاج الظاهرة، وخضوع التجربة لقاعدةٍ ما يحكم تتاليها؛ هو الذي يجعل من التأليف التجريبي لإعادة الإنتاج ممكنًا. وهذا يعني أن إعادة الإنتاج تعني – من ضمن ما تعنيه – عملية الربط والتأليف، التي تجعل المعرفة ممكنة.

إن دخول مفاهيم التأليف الجديدة على الطبعة الثانية، حصرًا، كان من أجل اختصار الدور الزمني الثلاثي المذكور في الطبعة الأولى؛ فبدلاً من سرد التأليفات الثلاثة الضرورية للإدراك، حوّل كانط أدوارها (أي التأليفات المشار إليها)، إلى التأليف المجازي، وتأليف الفهم، لمختلف العيان الحسي، وهما اللذان وصفهما كانط بـ «المتعاليين كونهما يؤسسان قبليًا إمكانية معرفة أخرى»[58].

(53) المرجع نفسه، ص 202.
(54) المرجع نفسه.
(55) المرجع نفسه، ص 132.
(56) المرجع نفسه، ص 129.
(57) المرجع نفسه، ص 101–102.
(58) المرجع نفسه، ص 151.

إن التأليف البياني هو تأليف تابع للمخيلة ويتصل مع وحدة الإبصار، ويسميه كانط أيضًا «تأليف المخيلة الترنسندنتالي». وذلك لكونه يعمل من الحدوس المتعددة «وحدة»، وفقًا للمقولات.

يكمن وصف دور المخيلة في الطبعة الثانية، بأنه دور مساعد للفاهمة عمومًا، في تمهيد الطريق للتأليف الأصلي لوحدة الإبصار The Original Synthesis of Apperception، والتي هي وعي «الأنا أفكر» والتي ترافق كل تمثل بالضرورة. ولهذا قال كانط: إن «المخيلة بموجب كونها قدرة على تعيين الحساسية قبليًا، يجب أن يكون تأليفها وفق المقولات، تأليف المخيلة الترانسندنتالي»[59].

من الملاحظ أن عملية التأليف في الطبعة الأولى تعود إلى وحدة الإبصار، والتي تعمل تحت مظلة المخيلة، بينما في الطبعة الثانية ليست العلاقة بين المخيلة ووحدة الإبصار، ولكن بين الفاهمة والإبصار، وفي النتيجة، إن «الفاهمة ومفاهيمها يحويان في ذاتهما قوة التأليف»[60]، فقد وجهت الطبعة الثانية عنايتها إلى وحدة الإبصار المتعالية، ولم يعد هناك دور محوري للمخيلة.

لا يمكن التعبير عن هذا التغير المحوري، فيما يتعلق بدور الفاهمة في الطبعة الثانية، بأنه مجرد تغيير في أسماء المفاهيم الرئيسة، ولكنه تغيير جذري، وقد عالجه كانط في القسم «24» من الطبعة الثانية بتفصيل معقد. فعندما يصف كانط المخيلة في هذا القسم بـ«القدرة على تمثل موضوع من دون حضوره في العيان»[61]، فإنه يقول إن فعل التأليف هو تأليف الإبصار، بينما كانت المخيلة (في الطبعة الأولى) «تعمل مباشرة على الحدس»[62]. فقد كانت تجمع الكثرة في لحظة الرؤية بربطها بالزمنية Temporality، وكان الإبصار هو الخلفية التي تفي بالمتطلبات المنطقية للمعرفة المحضة، ولكن مع فارق هو كون هذا الإبصار فعلًا من أفعال المخيلة في الحصيلة.

خاتمة

لا شك في أن دراسة موضوع المخيلة، وخصوصًا من الناحية الفلسفية، شائكة ومعقدة، لا سيما أن هناك تراثًا فكريًا طويلًا اختار عدم البحث فيها، بحجة تعقيدها أو عدم أهميتها. ويبدو أن الاتجاه الثاني الذي فضل الابتعاد عن البحث فيها، وجد سنده في الفلسفة اليونانية، وخصوصًا أفلاطون الذي ربط الخيال بالوهم والمحاكاة مقابل الحقيقة والأصل. ومن الجدير ذكره هنا تأثر الفلسفة والأدب على نحو لافت بنظرة أفلاطون هذه، والتي تضع المخيلة مسكنًا إما لغير المعقول وإما للمحاكاة، فطرافة موقف كانط من المخيلة، تكمن في محاولته بناء أساسيات التفكير والمعرفة على الجزء الذي تم استبعاده من حقل المعرفة، باعتباره مصدرًا للوهم، وليفاجئنا كانط أيضًا لا بجعل المخيلة من أهم أركان المعرفة بل شرطًا لكل ما هو موضوعي وواقعي.

(59) المرجع نفسه، ص 152-153.

(60) المرجع نفسه، ص 154.

(61) المرجع نفسه.

(62) المرجع نفسه، ص 99.

من وجهة النظر هذه، تُعدُّ تجربة كانط رائدة، بل شجاعة. وذلك لكونه اختار خوض غمار البحث المضني والصعب؛ للكشف عن خبايا العقل البشري، والإجابة عن سؤال: ما الإنسان؟ بكل ما تحمله من تفاصيل شائكة، بينما فضل آخرون الابتعاد عنها وعدم المخاطرة بالبحث فيها، فصعوبة البحث في ثنايا المعرفة الإنسانية عمومًا، والمخيلة خصوصًا، تدفعنا لنلتمس لكانط العذر، من جراء المدة الزمنية الطويلة التي قضاها في كتابة كتابه **نقد العقل المحض**، أو من جراء التعديلات التي قام بها في الطبعة الثانية.

وعلى ذلك، فالتأليف للمتعدد الآتي من الحواس هو أساس العملية المعرفية لدى كانط، والمخيلة هي المكان الذي تجري فيه ومن خلاله عملية التأليف هذه، بمعنى أنه إذا كان التفكير هو أساسًا فعل التركيب، فإن المخيلة هي ساحة المعركة أو غرفة العمليات لهذا التركيب.

ومن هنا، نجد أحد أهم الفوارق بين الطبعة الأولى والثانية (والتي هي موضوع البحث)، يكمن في أن عملية التأليف هذه ترتكز في الطبعة الأولى على المخيلة. فالتأليف هنا هو «فعل إضافة تمثلات مختلفة إلى بعضها البعض واحتواء تنوعها في معرفة واحدة. ومثل هذا التأليف هو تأليف محض إذا لم يكن المتنوع معطى تجريبيًا [...] ومع ذلك يبقى التأليف هو وحده ما تُربط به عناصر معرفتنا بالمعنى الصحيح، وتوحد في محتوى معين، فهو إذن أول ما يجب أن نوجه انتباهنا نحوه إذا أردنا أن نحكم على الأصل الأول لمعرفتنا»[63].

وقد رأينا أن كانط قد صنف ثلاثة أنواع من التأليفات في الطبعة الأولى: تأليف الإدراك، وتأليف إعادة الإنتاج، وتأليف التعرف، وقد أرجع كانط التأليف الأول والثاني إلى المخيلة والثالث (الذي هو التعرف) إلى الفاهمة[64]. وعلى العكس من ذلك نجد في الطبعة الثانية أن كانط قد عزا مهمة التأليف إلى الفاهمة «لكن الربط Conjunction، ربط ما هو مختلف بعامة، لا يمكن أبدًا أن يعطى لنا بواسطة الحواس، ولا يمكن أيضًا أن يكون في الوقت نفسه متضمنًا في العيان الحسي. إنه بالفعل، فعل تلقائية القدرة على التمثل، وهي، لكي يتم تميزها من الحساسية، تُدعى فهمًا، ومن هنا، يبدو التغير في توجهات كانط واضحًا، من حيث إعطاء مهمة التأليف للفاهمة حصرًا، وأصبحت المخيلة وعملها وكأنها جزء من عمل الفاهمة.

وإذا ما نظرنا إلى عملية الإدراك ذاتها، نجد كانط في الطبعة الثانية، قد أعطى الدور الأكبر فيها للفاهمة؛ فمثلاً «عندما أعمد إلى تحويل حدث مشاهد بالعين لبيت ما، على سبيل المثال، إلى إدراك حسي بواسطة إدراك مختلف، عندئذ تكون وحدة المكان الضرورية، وعياني الحسي الخارجي بعامة في أساس هذا الفعل، وأكون كأنني أرسم مظهره الخارجي وفقًا لوحدة تأليف المختلف. هذه في المكان، لكن هذه الوحدة التأليفية نفسها، إذا ما جُردت صورة المكان، لها مقرها في الفهم، وهي مقولة تأليف المتجانس في عيان بوجه عام، أي مقولة الكم، التي يجب أن يتم تأليف الإبصار سابق الذكر، أي

(63) المرجع نفسه، ص 151.

(64) المرجع نفسه، ص 177.

الإدراك، وفقًا لها بشكل تام»[65]. ويؤكد كانط فكرته هذه في الملاحظة التي وضعها أسفل الصفحة نفسها، من أن فعل الإدراك هو من عمل الفاهمة واختصاصها.

لم يحسم دارسو كانط مدى الاختلاف في دور المخيلة بين الطبعتين الأولى والثانية. ولكن من الواضح لنا أن هناك اختلافًا منهجيًا، وليس الأمر مجرد إعادة ترتيب للأفكار أو توضيحًا لها كما حدث في كتابه **مقدمة لكل ميتافيزيقا ممكنة**[66]؛ كون الهدف من وراء ذلك الكتاب كان توضيح المفاهيم والأفكار التي نشرها في الطبعة الأولى، من جراء الانتقادات التي توالت من قرائه بسبب صعوبة فهم الكتاب.

المراجع References

العربية

الغانمي، سعيد. **الوجود والزمان والسرد: فلسفة بول ريكور.** الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999.

كانط، إمانويل. **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا**. ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي. الجزائر: موفم للنشر، 1991.

_____. **نقد العقل المحض**. ترجمة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

الأجنبية

Barin, Ozlem. "The Role of Imagination in Kant's First Critique." Master Thesis. M.E.T.U. Ankara–Turkey, 2003.

Gibbons, Sarah. *Kant's Theory of Imagination: Bridging Gaps in Judgement and Experience.* Oxford: Clarendon press, 1994.

Gorkom, Van. "The Third One: Imagination in Kant, Heidegger and Darrida." PhD. Dissertation, Tilburg University. Holland, 2009.

Guyer, Paul (ed.). *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Heidegger, Martin. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Richard Taft (trans.). 5th ed. Bloomington: Indiana University Press, 1997.

Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Paul Guyar & Allen wood (trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Land, Thomas. "Kant's Spontaneity Theses." *Philosophical Topics.* vol. 34, no. 1–2 (Spring–Fall 2006).

(65) المرجع نفسه، ص 223–224 (B 160–131).

(66) إمانويل كانط، **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا**، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي (الجزائر: موفم للنشر، 1991).

Matherne, Samantha. "Images and Kant's Theory of Perception." *Ergo*. vol. 2, no. 29 (2015).

Onol, Tugba Aya. "Reflections on Kant's View of Imagination." *Ideas Y valores*. vol. 64, no. 157 (January–April 2005).

Schrag, O. Calvin, "Heidegger and Cassirer on Kant." *Kant–Studien*. vol. 58, no. 1–4 (January 1967).

Sherover, Charles M. *Heidegger, Kant & Time.* Bloomington: Indiana University Press, 1972.

Thompson, Michael. "Roots and the Role of the Imagination in Kant: Imagination at the Core." PhD. Dissertation. University of South Florida. Florida – United States, 2009.

Waite, Geoffrey. "On Esotericism: Heidegger and/ or Cassirer at Davos." *Political Theory*. vol. 26, no. 5 (October 1998).

زهير سوكاح | Zouheir Soukah*

الذاكرة في الجائحة والجائحة في الذاكرة

Memory in the Pandemic and the Pandemic in Memory

ملخص: أسهمت جائحة فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19)، بوصفها حدثًا ذاكريًا، في تشكّل تمثلات فردية وجمعية، إلى جانب استدعاء ذكريات عن تجارب وبائية سابقة. تتناول هذه الدراسة الأوجه الثلاثة للعلاقة بين الوباء والذاكرة: يهتم الوجه الأول بالحدث الكوروني الذي استطاع استدعاء «ذاكرة قَبْلية» تختزن تجارب جمعية لبعض المجتمعات، تشبه الوضع الذي أفرزه تفشّي كورونا. والوجه الثاني تشكّله الذاكرة المعيشة بوصفها ذاكرة عالمية عن الجائحة، وهي ذاكرة لا تزال في طور التشكّل جمعيًا. وقد ينتقل جزء منها مع مرور الزمن إلى ذاكرة مستقبلية، وهي «الذاكرة البَعْدية»، التي ستستدعي الحدث الكوروني وتبعاته بوصفه ماضيًا منتهيًا ما لم يتهدد محتوياتِها نسيانٌ مستقبلي، وهذا هو الوجه الثالث.

كلمات مفتاحية: كورونا، جائحة، ذاكرة جمعية، نسيان جمعي، تمثلات.

Abstract: As a commemorative event, the corona pandemic contributes to the formation of individual and collective representations and to awakening memories of earlier epidemiological experiences. Therefore, this paper deals with three aspects of the relationship between memory and epidemic. The first aspect concerns the corona event, which was able to recall the pre–memory, in which collective experiences of some societies that emerged in corona–like circumstances are preserved. The second aspect deals with living memory as a global memory of the corona pandemic, which is still under construction. A part of it may, in the course of time, turn into a post–memory, the contents of which could, however, be threatened by future oblivion. This forms the third aspect.

Keywords: Corona, Pandemic, Collective Memory, Collective Forgetting, Representations.

* باحث مغربي، حاصل على الدكتوراه في اللغة الألمانية وآدابها من جامعة دوسلدورف، ويحاضر في الجامعة نفسها.

A Moroccan researcher, he holds a PhD in German language and literature from the University of Düsseldorf, and he lectures at the same university.

مقدمة

مما لا شك فيه أن سنة 2020 كانت حبلى بأحداث، لا نجازف إن وصفناها بأنها «استثنائية»، ولعل من أهمها تفشي فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19)، في جل مناطق العالم وما استتبعه من إجراءات احترازية غير مسبوقة في معظمها، كان لها بدورها تبعات اجتماعية واقتصادية لا تخطئها العين؛ ما دفع بعض الباحثين إلى حد وصف الوضع الكوروني وتبعاته بـ «الحدث المفصلي في تاريخ الإنسانية»، بل الأزمة التي «هزّت مسار التاريخ البشري»[1]. وبغض النظر عن مدى دقة هذا التوصيف وواقعيته، فإن السؤال، الذي يطرح بإلحاح أكبر هو: كيف تتمثّل وتتذكر المجتمعات، ومعها الأفراد، الوباء التاجي وما أفرزه من تبعات مستجدة في معظمها؟ وبعبارة أكثر دقة: كيف تتحول مشاعر الخوف والقلق من فيروس غير مرئي بالعين المجردة، انتشر في أرجاء المعمورة كالنار في الهشيم وفتك بعدد كبير من الأرواح البشرية، إلى ذكريات لدى الأفراد عن هذا الفيروس، الذي جعل العالم يلج مرحلة استثنائية بطعم المطهرات وخلف الكمامات في ظل عزلة اجتماعية وحجر صحي؟ وبأي وظيفة تلج هذه الذكريات الفردية إلى الذاكرة الجمعية للدول والمجتمعات؟

الواقع أن ربط تفشي الوباء وما رافقه من حجر صحي، كامل أو جزئي، مع الذاكرة قد بدأ مبكرًا، ولا سيما مع كلمات ملك هولندا فيليم ألكسندر Willem-Alexander، التي ألقاها في منتصف آذار/ مارس 2020، أي مع بدايات الحجر الصحي، حينما قال: «ستبقى سنة 2020 في الذاكرة للأبد [...] سنفتقد نمط حياتنا العادي، وبيئة العمل، والنادي الرياضي، وقهوة الصباح، وعطلة نهاية الأسبوع العائلية، وقُداس الكنيسة [...] ستكون 2020 السنة التي سيتذكرها كل منا طوال حياته»[2].

في ضوء هذا، هل يمكن الحديث عن تشكل ذاكرة مستقبلية عن الجائحة والحجر الصحي والإجراءات الاحترازية غير المسبوقة؟ وهل ستظل عالقة في الذاكرة الجمعية للمجتمعات بالنظر إلى آليات اشتغالها الانتقائية؟ أم أن النسيان الجمعي الذي تحدده أيضًا مصالح المجتمعات ومنظوريتها الجمعية، سيهدد محتويات هذه الذاكرة؟ وما طبيعة الذكريات الفردية التي تشكّلت أثناء تفشي الجائحة ذاتها؟ هل كلها ذكريات لم تتشكل إلا إبان الزمن الكوروني أم أن جزءًا غير هيّن منها ما هو إلا ذكريات سابقة استُدعيت في المرحلة الكورونية؟

قبل الشروع في التعاطي مع هذه الإشكالات الذاكرية في ارتباطها بالحدث الجائحي، وهو ما يمثّل أساس هذه الدراسة، لا بأس في تقديم نبذة عن الكيفية أو الكيفيات، التي تتشكل بها الذكريات الفردية وطرق ولوجها إلى الذاكرة المشتركة للمجتمعات، أي بما يُعرف بمفهوم «الذاكرة الجمعية»، في لغة علم الاجتماع، كما سكّه عالم الاجتماع الفرنسي موريس هالبفاكس[3].

---

(1) إبراهيم القادري بوتشيش، «أي دور للمؤرخ في فهم جائحة كورونا؟ ترتيبات لبناء عتبة الفهم الأولى»، في: سعيد الحاجي (منسق)، **أي دور للمؤرخ في فهم أزمة كورونا؟** (أكادير: مركز تكامل للدراسات والأبحاث، 2020)، ص 32.

(2) "Koning Willem-Alexander: 'Het coronavirus kunnen wij niet stoppen, het eenzaamheidsvirus wel'," *AD*, 20/3/2020, accessed on 1/12/2020, at: https://bit.ly/37nr70z

(3) للمزيد حول مفهوم الذاكرة الجمعية ينظر: زهير سوكاح، «حقل دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، حضور غربي وقصور عربي»، **أسطور**، العدد 11 (شتاء 2020)؛ زهير سوكاح، «مراجعة كتاب الذاكرة الجمعية لموريس هالبفاكس»، **تبين**، العدد 33 (صيف 2020)، ص 175-180.

أولًا: من «الحدث» إلى «الذاكرة»

مبدئيًا ترتبط كيفية تشكل الذكرى، وهي المادة الأولية للذاكرة، ارتباطًا وثيقًا بالمشاعر التي تنتاب الفرد أثناء تفاعله مع الحدث، لذا يمكن أيضًا استعادة هذه المشاعر، أو على الأقل جزء كبير منها، مرة أخرى إذا تذكّرنا لاحقًا، بوعي أو من دونه، ذاك الحدث الذي شكّلها في أول الأمر. بناء على هذا، فإن المشاعر الفردية، الإيجابية أو السلبية، تؤدي دورًا مهمًا في بناء الذكريات واستدعائها لاحقًا بصفة جمعية ومشتركة، أي حتى ضمن المجتمعات. وعلى هذا الأساس، يفترض باحثون من جامعة دوسلدورف الألمانية، أنّ مجموع المشاعر الناجمة عن تفشي جائحة كورونا، مثل الشعور بالعزلة والخوف والقلق وحتى الاكتئاب، ستؤثر في الكيفية التي يتذكر بها الناس، فرادى وجماعات، هذه المرحلة الاستثنائية لاحقًا؛ ما يعني أن هذه الذكريات «الكورونية» قد تؤثر لاحقًا، ولو على نحو متباين، في سلوكهم الفردي والجمعي على حد سواء[4].

من وجهة نظر علم نفس الذاكرة، يستطيع الإنسان عمومًا تذكّر تلك الأحداث واللحظات ذات الحمولة الشعورية على نحو جيد. كما يُعتقد علميًا أن تذكّر الأحداث المرتبطة بالمشاعر السلبية يجري بصورة أكثر كثافة من تلك الأحداث المرتبطة بالمشاعر الإيجابية. لكن في الوقت ذاته، يعتبر الباحثون أن الذكريات السلبية، رغم حدّتها، تتلاشى بمرور الوقت، وغالبًا أسرع من الذكريات الإيجابية، وهذا ما يمنح الفرد نظرة أكثر إيجابية للماضي؛ ما يُسهم نفسيًا إلى حد بعيد في حمايته من الاكتئاب واضطرابات القلق، كما يرى علم النفس التجريبي. وعمومًا يرى عالم النفس الأميركي وليام جيمس William James، أن الأحداث ذات الشحنة العاطفية لها تأثير كبير في الذاكرة، فهي «تترك ندبة على الأنسجة الدماغية»[5]. لذا فإن المشاعر القوية، السعيدة والحزينة على حد سواء، تؤثر تأثيرًا كبيرًا في نوعية ما نتذكره وطبيعته.

في ضوء ما سبق، تظهر بجلاء الأهمية الكبيرة للقدرة الفردية، بل الجمعية، على تذكر الأحداث الماضية؛ فالذكريات تُسهم في تشكّل الهويات الفردية والجمعية والحفاظ عليها، وأيضًا في تعديلها، بل في تغييرها. لذا، يجب ألّا نفهم الذكرى والذكريات على أنها «تسجيلات فيديوية» موثقة وثابتة؛ ذلك أنها تتغير مع مرور الوقت على نحو دينامي، بل تتعرض للتشويه أثناء إعادة بنائها في الزمن الحاضر، وهو غالبًا ما يكون استدعاءً مرتبطًا بالحاضر ومصالحه أكثر منه ارتباطًا «وفيًا» بالماضي. بعبارة أخرى، إن التذكر، فرديًا كان أم جمعيًا، هو عملية انتقائية تستدعي الأحداث الاستثنائية، إيجابية كانت أو سلبية، من بين كم هائل من الأحداث الاعتيادية المتوالية، وتعيد تشكيلها وفقًا لحاجيات الحاضر المُتَذكر فيه ومتطلباته[6].

من هذا المنطلق، تتعاطى هذه الدراسة مع مجموع تلك الذكريات الفردية والجمعية، على اختلاف طبيعة ارتباطها الزمني، بالحدث الكوروني وتبعاته الاستثنائية، التي قلبت الحياة الاعتيادية رأسًا على عقب،

(4) Arne Claussen, "Corona im Fokus: HHU–Expertise zur Pandemie Der Einfluss von COVID–19 auf Emotionen und Gedächtnis," Universität Düsseldorf, 29/4/2020, accessed on 4/10/2020, at: https://bit.ly/39DEA7k

(5) William James, *Principles of Psychology* (New York: Henry Holt 1980 [1950]), p. 670.

(6) سوكاح، «حقل دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية»، ص 36–37.

حيث يتوزع هذا التعاطي الذاكراتي على ثلاثة أوجه: يهتم الوجه الأول بالحدث الكوروني ذاته، الذي شكّل منذ البداية قادحًا ذاكريًا استطاع، كأول وظيفة ذاكرية له، استدعاء ما أسميه بـ «الذاكرة القَبْلية»، وهي ذاكرة أو ذاكرات مستعادة، تختزن مشاعر قديمة وتجارب جمعية صعبة، لبعض المجتمعات والشعوب تشبه إلى حد بعيد تداعيات الوضع غير الاعتيادي الذي أفرزه تفشي الوباء التاجي، وهي من ثم تربط الحاضر الكوروني بماضٍ أو ماضيات فردية أو جمعية دفينة. أما الوجه الثاني فتشكله «الذاكرة المعيشة» وهي ذاكرة مشتركة عن الجائحة الكورونية، والتي لا تزال زمنيًا في طور التشكل جمعيًا، وهي تختزن صورًا ومشاعر أفرزتها «استثنائية» الحدث الكوروني. وقد ينتقل جزءٌ منها مع مرور الزمن إلى ذاكرة مستقبلية أسميها هنا بـ «الذاكرة البَعدية»، والتي ستستدعي على نحو انتقائي، ووفق منظورات مستقبلية محددة، الحدث الكوروني وتبعاته بوصفه ماضيًا وبائيًا منتهيًا، وهذا هو الوجه الثالث. ورغم أنه لا يمكننا التأكد من حتمية تشكّل هذه الذاكرة البعدية، فإنه في وسعنا تلمّس ملامحها الأولية الآنية في الزمن الكوروني، رغم أنه قد يتهدد محتوياتها نسيان مستقبلي إذا انتفت الحاجة الذاكرية إليها مستقبلًا؛ أي الحاجة إلى تذكّر الجائحة وتداعياتها في المستقبل، وبخاصة على المستوى الجمعي.

ثانيًا: حدث واحد واستذكار متعدد

لا يتمثل الحدث الكوروني في تفشي الوباء على نطاق واسع فحسب، بل أيضًا في «التعامل معه وإعادة إنتاجه بوصفه ظاهرة إعلامية، واجتماعية، وحتى سياسية»، وهو تعامل غير مسبوق و«لم يكن حاضرًا في أوبئة العصور السابقة»[7]، بحسب تعبير عزمي بشارة. لذا فقد ولج هذا الحدث المركب، بوصفه حدثًا عالميًا استثنائيًا، على نحو سريع إلى جُل ذاكرات الأفراد والمجتمعات. ورغم أن الحدث واحد، وهو تفشي الفيروس التاجي، فإن كيفية التعاطي معه ومعايشته إضافة إلى ردّات فعل الدول، المتمثلة في الاحترازات غير المسبوقة وتبعاتها السوسيو-اقتصادية، قد اختلفت درجاتها من مجتمع إلى آخر ومن منطقة إلى أخرى، مما أسهم في تشكل تمثلات متنوعة بل متباينة عن الحدث الكوروني، وهذا ما يعني أيضًا تشكل ذكريات فردية وجمعية متنوعة ما تزال في طور البناء.

غير أن ردود الفعل المتعددة على حدث تفشي الجائحة، تشترك، على اختلافها، في كونها قد أسهمت بوضوح في تشكّل موجة استذكار جمعية لأحداث استثنائية سابقة، ضمن العديد من المجتمعات والبلدان والمناطق، ولا سيما تلك المجتمعات ذات الماضي الاستثنائي، أي تلك التي شهدت، في علاقتها بماضيها القريب و/ أو البعيد، جوائح مماثلة على وجه الخصوص أو أحداثًا استثنائية على وجه العموم، حيث يُربط الزمن الآني للجائحة المستجدة بالزمن المنتهي للأزمات والأحداث الماضية، والتي ما تزال دفينة في الذاكرة.

(7) عزمي بشارة: «جبر الخواطر في زمن المخاطر: الناس والوباء»، **مقالات**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020/4/20، ص 5، شوهد في 2020/12/1، في: https://bit.ly/2Js3ADI

1. موجة استذكارية لجوائح قبلية

أعاد تفشي الجائحة إلى ذاكرة الأفراد والمجتمعات أحداثًا وسرديات وصورًا ذهنية، تناقلتها الأجيال عقودًا طويلة بل قرونًا، عبر وسائط ذاكرية متعددة، حول تفشي أوبئة سابقة، خلّفت وراءها الملايين من الضحايا، مثل الطاعون والجذام والكوليرا والعديد من موجات الإنفلونزا القاتلة. فضلاً عن ذلك، استطاع التفشي الكوروني وتبعاته المجتمعية والاقتصادية استحضار ذكريات جمعية عن أحداث استثنائية أخرى مثل الحروب والاضطهاد والقمع، الذي تعرّضت له بالخصوص العديد من الأقليات حول العالم.

في ضوء هذا، يمكن القول إن أول وظيفة ذاكرية لجائحة كورونا، قد تمثلت في كونها كانت قادحًا لموجة استذكار عالمية، أعادت الذاكرة البشرية إلى تواريخ استثنائية محددة، لعل من أهمها سنة 1918، سنة تفشّي الحمى الإسبانية، حيث لاحظنا مع بداية تفشي الفيروس التاجي عودة الذاكرة الشعبية إلى زمن الحمى الإسبانية ومخلفاتها، وبخاصة في الدول والمناطق التي تضررت منها، رغم بداية زوال الأجيال التي عاينت آثارها المباشرة وغير المباشرة[8]، والتي سجلتها آنذاك الصور الفوتوغرافية والتسجيلات الصوتية والمرئية بوصفها وسائط مهمة من وسائط إنتاج الذاكرة والحفاظ عليها؛ فمع نهاية الحرب العالمية الأولى شهدت إسبانيا ودول أوروبا تفشي ما عُرف بالحمى الإسبانية (أو الإنفلونزا الإسبانية)، التي ظهرت تحديدًا في الفترة 1918–1919 لتشمل بقية دول العالم، ومنها دول المنطقة العربية، حيث أودت بحياة ما بين 20 إلى 50 مليون شخص من جرّاء الإصابة بالمرض، أي ما يناهز ضعف المتوفّين في الحرب العالمية الأولى[9]. كما تقدّر الإحصائيات الحديثة أن يكون نحو 500 مليون شخص قد أصيبوا بعدوى المرض[10]. ومن الملاحظ في خضم هذه الموجة الاستذكارية ظهور كتابات تقارن بين جائحة كورونا والحمى الإسبانية، التي كاد أن يطويها النسيان بعد مئة سنة على مرورها، قبل أن تُسهم الجائحة الكورونية في إعادة تسليط الضوء عليها من جديد.

إلى جانب هذا، أفضى تفشي الوباء التاجي وما استتبعه من أجواء استثنائية إلى عقد مقارنات بأوبئة تكرر تفشيها في أزمنة أقدم، مخلفةً خسائر فادحة في الأرواح على مر التاريخ، حيث ظلت محفورة في ذاكرة الشعوب، تتناقل ذكراها من جيل إلى آخر وكأنها شبه أسطورة، ولا سيما الطاعون الذي تضررت منه أجزاء واسعة من القارة الأوروبية والمنطقة العربية خلال العصور الوسطى، ابتداء من منتصف القرن الرابع عشر، مرورًا بالقرن السابع عشر وإلى حدود بدايات القرن التاسع عشر، وقد عُرف هذا الوباء في

(8) في هذا السياق يشير الكاتب الإيطالي باولو جيوردانو إلى أن الجائحة قد سبّبت أيضًا شرخًا كبيرًا في ذاكرة مجتمعه، بسبب فقدان عدد كبير من جيل المسنين، الذين يشكلون جزءًا مهمًا من الذاكرة الشفهية؛ حيث يرى أن موتهم بأعداد كبيرة هو من بين أكثر الجوانب «فظاعة» لفيروس كورونا، حيث يقول: «إنها مساحة كبيرة من الذاكرة يتم أخذها منا، والتي ما زلنا بحاجة إليها»، يُنظر:

"Coronavirus. Paolo Giordano: Un pan entier de notre mémoire nous est arraché, " *ouest–france*, 19/4/2020, accessed on 1/12/2020, at: https://bit.ly/36nYwJd

(9) منظمة الصحة العالمية، البرنامج العالمي لمكافحة الإنفلونزا، **إدارة مخاطر الإنفلونزا الجائحة** (أيار/ مايو 2017)، ص 26.

(10) Centers for Disease Control and Prevention (CDC), "1918 Pandemic (H1N1 virus)," 20/3/2019, accessed on 1/12/2020, at: https://bit.ly/3lkQUeU

نصوص الإخباريين العرب القديمة باسم «الفناء العظيم»، وفي كتابات المؤرخين الأوروبيين بـ «الموت الأسود»[11].

إضافة إلى استذكار وباء الطاعون الذي أفقد مدنًا عربية مثل القاهرة وبغداد أعدادًا كبيرة من ساكنتها[12]، جرى أيضًا استدعاء ما تختزنه الذاكرة الشعبية من روايات شفهية متواترة عبر الأجيال عن أوبئة لا تقل فتكًا عن الطاعون، والتي تفشت في العصر الحديث في المنطقة العربية مثل الكوليرا، الذي انتشر سنة 1816 انطلاقًا من البنغال، ليصل المنطقة العربية وغيرها من مناطق العالم. كما يُعتبر مرض السل، على سبيل المثال، من بين أقدم الأوبئة الموثقة تاريخيًا، حيث عايشه الفراعنة. ففي كتابه **قصة المرض والميكروب** يقول محمد جوهر إنه «شوهدت آثاره في مومياوات قدماء المصريين»[13]. أما في القرن العشرين، فقد «طفا على سطح الذاكرة»، ولو جزئيًا، وباء نقص المناعة الذي «شغل العالم في العقد التاسع من القرن العشرين»، ليُحفظ في ذاكرة «الأدب والفن والسينما»، بل صار أيضًا موضوعًا لعدد من «الأساطير والشائعات»[14].

من الملاحظ هنا أن المجتمعات والشعوب غالبًا ما تتواضع على أسماء «ذاكرية» تؤرخ للجوائح والأوبئة والمجاعات التي عايشتها، وتبدأ بمفردة «عام» و/ أو «سنة»/ مضافة إلى المرض أو الوباء، وغالبًا ما تصير هذه الأسماء الشعبية مصدرًا للمؤرخين، مثل «عام البون» في المغرب والجزائر[15]. وجريًا على هذه العادة الذاكرية فليس من المستبعد أن تشيع في المنطقة العربية أو أجزاء منها، تسمية «عام الكورونا»، والتي تكثف ذكرى تفشي الجائحة وتداعياتها. كما أنه يلاحَظ في الإنترنت العربية ميلٌ كبير إلى استعمال عبارة «زمن الكورونا».

2. الحدث الكوروني والذكريات القبلية

إلى جانب موجة استذكار الأوبئة والأمراض التي أسهم في استعادتها تفشي الفيروس التاجي بعد أن طواها النسيان الجمعي، جرى أيضًا عقد مقارنات بين الوضع الاستثنائي الذي فرضته الجائحة وتجارب مريرة من ماضي بعض المجتمعات، فقد طالعتنا تقارير صحفية بأن المرحلة الكورونية قد أعادت إلى الذاكرة التاريخية لبلد مثل ألبانيا على سبيل المثال، وبخاصة للأجيال الأكبر سنًا، صورًا منسية ومشاعر دفينة عن الحقبة الشيوعية، ولا سيما الخطر الكبير الذي كانت تشكله ممارسة الشعائر الدينية للمسلمين في عهد أنور خوجة، الذي منع الشعائر الدينية؛ حيث استحضرت أجواء الحجر الصحي، التي فُرضت أيضًا في بلدهم، ضمن ذاكرتهم المشتركة سنوات قاسية من مظاهر كتمان عقيدتهم الدينية[16].

(11) طايع الديب، «الفناء العظيم أو الموت الأسود»، مجلة **الدوحة**، العدد 155 (أيلول/ سبتمبر 2020)، ص 102–105.

(12) المرجع نفسه، ص 104.

(13) محمد عبد الحميد جوهر، **قصة المرض والميكروب** (القاهرة: وكالة الصحافة العربية، 2020)، ص 21.

(14) بشارة، ص 11.

(15) يحيل «عام البون» إلى الفترة 1944–1945 التي عانت فيها ساكنة المغرب وأجزاء من الجزائر المجاعة والأوبئة، نتيجة الجفاف والقيود المفروضة من الاستعمار الفرنسي على المواد التموينية الأساسية.

(16) «كورونا يعيد إلى ذاكرة الألبان الحقبة الشيوعية وخطر الصيام في رمضان»، **يورونيوز**، 2020/4/25، شوهد في 2020/12/1، في: https://bit.ly/2JBe8A7

واستطاع وباء كورونا، بوصفه قادحًا ذاكريًا، في أوروبا وبخاصة في ألمانيا، إعادة ذكريات مؤلمة عن الحرب العالمية الثانية إلى أذهان الكثير من شهود عيان من كبار السن، فقد تزامنت الذكرى الـ 75 لنهاية هذه الحرب مع أزمة كورونا في أوروبا، حيث يُلاحظ هنا ربط مظاهر أزمة كورونا بمآسي الحرب العالمية الثانية وتبعاتها التدميرية التي استمرت سنوات بعد الحرب، حتى من وجهة نظر أكاديمية. في هذا السياق انتقد أندرياس فيرشينغ Andreas Wirsching، مدير معهد التاريخ المعاصر في ميونيخ، ما قيل حول أن أزمة كورونا تشابه تبعات الحرب العالمية الثانية، فهو يرى أنه من السابق لأوانه إطلاق هذه الأحكام، خاصة أن العالم لا يشهد اليوم حربًا عالمية مشابهة، معتبرًا أن هذا هو الفرق الجوهري؛ فالتحديات الكورونية تختلف اختلافًا جذريًا عن تلك التي حدثت سنة 1945. كما يضيف هذا المؤرخ أن الصدمة ربما كانت كبيرة «لأننا سقطنا فجأة من عالم كان مريحًا دون سابق إنذار» بحسب تعبيره[17].

لذا يقترح مقارنة الأزمة الراهنة بجوائح مماثلة جرت في العصر الحديث من أجل عدم السقوط في التهوين أو التهويل، ففي آخر جائحتين للإنفلونزا في سنة 1957 وفي 1968–1970، توفي نحو 30 إلى 40 ألف شخص في ألمانيا الغربية وحدها، إضافة إلى ما يصل إلى مليوني وفاة على مستوى العالم، ويرى أنه لم يجرِ آنذاك اتخاذ أي إجراءات احترازية لمجابهتها، مثل الإجراءات المستجدة التي ميّزت المرحلة الكورونية، حيث إن الطبقة السياسية آنذاك قد فضلت، بحسب رأيه، تهوين ذلك الوضع الوبائي بهدف عدم إثارة الهلع المجتمعي[18].

ثالثًا: الحدث الكوروني قادحًا للذاكرة المعيشة

قد يتبادر إلى ذهن القارئ السؤال التالي: هل يمكن أن تضمحل ذكريات الأزمنة الكورونية يومًا ما أو تصير على الأقل أكثر ضبابية مع تعاقب الأجيال، تمامًا مثلما ما وقع لحدث تفشي الحمى الإسبانية، التي نُسيت بعد قرابة مئة سنة؟ أم أن ذكراها، بخلاف بقية الأوبئة والجوائح الماضية، سوف تبقى راسخة في الذاكرة البشرية في زمن العولمة وتقارب المسافات، بفضل توافر وسائط مستجدة لحفظ الذاكرة[19]، لم تكن متوافرة في الأزمنة السابقة، مثل تقنيات الإعلام الحديثة، ولا سيما وسائل التواصل الاجتماعي وغيرها من وسائط الذاكرة سواء التقليدية أو الحديثة؟ هنا يتعين التشديد على أنه لا ذاكرة بلا وسائط، فهذه الأخيرة، تقوم بحفظ المحتويات الذاكرية بل تحيّنها وتجعلها متاحة عند الاستدعاء، ومن هنا يأتي دور حفظ الذاكرة عن طريق تجميع محتوياتها وأرشفتها، بهدف إنقاذها من التلف والضياع ومن الإهمال والنسيان.

(17) "Historiker Wirsching: ‘Corona macht Erinnerung nicht überflüssig‘," *Augsburger llgemeine*, 8/5/2020, accessed on 1/12/2020, at: https://bit.ly/37hdtvS

(18) Ibid.

(19) أسهمت كثافة النقل الجوي الرابط بين مختلف مناطق العالم، في تفشٍّ غير مسبوق بسرعة للفيروس، مما جعل من فيروس كورونا ظاهرة مُعولمة بخلاف الجوائح السابقة التي اقتصرت على مجالات جغرافية دون سواها.

1. الذكريات الكورونية في عمل المتاحف

منذ بداية أزمة فيروس كورونا وتحديدًا مع بداية الحجر الصحي الكامل أو الجزئي، بادر بعض المتاحف الغربية، التي أغلقت بدورها أبوابها في إطار الاحترازات المعمول بها، إلى محاولة أرشفة معظم المظاهر الاجتماعية التي أفرزتها الأزمة قدر الإمكان، بوصفها حدثًا تاريخيًا وغير اعتيادي، وذلك لحفظ الذاكرة المعيشة عن الجائحة وما ارتبط بها من شواهد دالة عليها، حيث تسعى إلى جمع شواهد وعينات معاصرة ومتنوعة توثق للمرحلة الجائحية، مثل الصور الفوتوغرافية للساحات الفارغة، وتسجيلات مرئية وصوتية، بل الكمامات ذاتها، ولا سيّما المصنوعة يدويًا، ومذكرات ويوميات عن الجائحة وعن حالات الطوارئ الصحية التي أعقبتها، وهي كلها وسائط مادية ستدخل الأرشيفات، وستخصص لها أروقة مستقلة في تلك المتاحف. لكن كيف يمكن هنا معرفة الأشياء أو العناصر المهمة تاريخيًا وذاكريًا ضمن عملية التجميع من طرف المؤسسات المتْحفية والأرشيفية؟

من الصعب الإجابة عن هذا السؤال على نحو دقيق عن طريق الاكتفاء بسرد لائحة محددة من هذه العينات المطلوبة، غير أن المتاحف تسعى أولاً لجمع أكبر عدد ممكن من العناصر المادية وغير المادية المرتبطة بالأزمة، إلى أن تحين فترة فرزها وتقديمها للجمهور، بوصفها جزءًا لا يتجزأ من معروضاتها الدائمة في المستقبل وللأجيال القادمة، للتعرف إلى هذا الحدث العالمي عبر الوسائط المعروضة. لذا تَوجَّه بعض المتاحف بل الجامعات الأوروبية ضمن مبادرات مستجدة، ولا سيما في ألمانيا وسويسرا، مثل متاحف هامبورغ وكولونيا وميونيخ وجامعاتها، بطلب إلى السكان مفاده عدم التخلص من الأشياء التي شكلت الحياة اليومية إبان تفشي موجات جائحة كورونا وأثناء فترة الحجر الصحي، بل تصويرها وإرسالها إليها رقميًا أو بريديًا، وذلك بهدف توثيق كل تلك العناصر المادية للحياة اليومية الاستثنائية، فتجميع هذه الشواهد المرسلة من طرف الأفراد يجعلها تنتقل من مجرد أشياء مخصوصة بحياتهم الفردية إبان مرحلة زمنية محددة، إلى كونها محتويات مشكّلة لذاكرة جمعية مشتركة عن الجائحة. وبفضل الهاتف الذكي الذي يتيح إمكانات كبيرة للإنشاء والتخزين والإرسال لمحتويات متعددة الوسائط من صور ونصوص وصوتيات ومرئيات، أمكن ويمكن توثيق الحياة اليومية في ظل الجائحة، على نحو أيسر مقارنة بأي وقت وبائي مضى.

في هذا السياق، يُعتبر متحف فيينا من أوائل المتاحف العالمية التي خصصت حيزاً لعرض تلك الشواهد، معتبراً أنها ستحتل أهمية أرشيفية كبيرة في المستقبل. ويتيح الموقع الرسمي لمتحف فيينا Stadtmuseum Wien على شبكة الإنترنت لزواره مجموعة من الوثائق والعينات والمقاطع المصورة، بعضها لا يخلو من إبداع وطرافة؛ حيث يجري على سبيل المثال عرض صور لرفوف المحالّ الفارغة بسبب سعي الناس إلى تخزين المواد التموينية في بيوتهم خوفًا من القادم الأسوأ، وهو خوف قديم جدًا ما يزال دفينًا في ذاكرتنا الغريزية. هذا إضافة إلى عرض تسجيلات رقمية غير مألوفة لحفلات موسيقية مصغرة أقيمت على شرفات المنازل وأسطحها، وهي مشاهد لم تسجّل في أوقات الأوبئة السابقة[20].

(20) Wien Museum, "Corona in Wien. Ein Sammlungsprojekt zur Stadtgeschichte," accessed on 1/12/2020, at: https://bit.ly/2VoUmux

أما المتحف التاريخي الألماني في برلين DHM فقد اعتبر هذه الجائحة حقل عملٍ جديدًا، ينضاف إلى المجموعات التي يملكها سلفًا، وموضوعها «ذاكرة الأوبئة»، وهي مخصصة لمعروضات متنوعة عن الأوبئة الماضية مثل الطاعون والكوليرا والحمى الإسبانية، حيث تضم، على سبيل المثال، عينات طبية للإجراءات، التي كانت متبعة في مكافحة الأمراض، إلى جانب قطع الأدوات التي كانت تُستخدم في الحجر الطبي[21].

في السياق ذاته، تأسست في سويسرا مبادرة رقمية بعنوان «ذاكرة كورونا» Corona–Memory، وهي عبارة عن أرشيف تشاركي على شبكة الإنترنت باللغات الألمانية والفرنسية والإيطالية، يجري فيه تلقي ذكريات الأفراد على هيئة نصوص وتسجيلات وصور من مستخدمي الإنترنت حول هذه الفترة الاستثنائية، بغرض حفظها وجعلها في المتناول مدة طويلة. والمبادرة هي ثمرة تعاون وتنسيق بين جهات متنوعة من جامعات ومتاحف ومؤسسات عامة وخاصة، مما يعكس الطابع البينتخصصي لموضوع حفظ الذاكرة الكورونية والذاكرة عمومًا[22]. إلى جانب هذا، نجد مبادرة جامعية مشابهة أطلقت باسم «أرشيف كورونا» Coronarchiv، وهي منصة رقمية على شبكة الإنترنت، أسستها في ألمانيا جامعات هامبورغ وبوخوم وغيسن، وهي تتيح للمستخدمين تخزين تجاربهم مع الجائحة وذكرياتهم الفردية عنها، حيث يمكنهم اقتسام عدة وسائط مثل الصور الفوتوغرافية أو مقاطع الفيديو أو الملفات الصوتية أو النصوص المكتوبة وغيرها من الوسائط الرقمية، وهدف إنشاء المنصة هو التعرف إلى الكيفيات والأنماط التي يتم فيها التحدث عن الجائحة وطبيعة الذكريات المعيشة والمترتبة عنها بعد نهاية الأزمة التي طرحت أمام الجميع تحديات سياسية واجتماعية وشخصية صعبة. والملاحظ هنا أن دعوة هذه المبادرة لا تخص البالغين فقط، حيث يُطلب حتى من الأطفال والمراهقين التعبير عن مشاعرهم تجاه المرحلة الجائحية، في محاولة لفهم ذكريات الطفولة ومدى اختلافها عن ذكريات البالغين، لا سيما أن الإجراءات الاحترازية قد فرضت أيضًا إغلاق المدارس في معظم دول العالم، مما قد يؤسس لذكريات بعدية متباينة، بعضها قد يكون سعيدًا، مثل الشعور بالحرية من قيود المدرسة، وقضاء وقت أطول مع الأبوين، وبعضها حزين مثل الافتراق عن الأصدقاء وتقيد الحركة والضجر، في ظل حجر منزلي غير مألوف استمر شهورًا في المناطق الأشد تضررًا[23].

وبالنظر إلى كل هذه المبادرات الاستباقية المتعلقة بأرشفة المواد المرتبطة بالجائحة وتبعاتها، يطرح التساؤل التالي نفسه: كيف سينظر المؤرخون المستقبليون إلى الأحداث التي شهدناها في الفترة الكورونية؟ فبحسب هالبفاكس يبدأ عمل التاريخ أو التأريخ حالما تكتمل الذاكرة.

(21) "Museum plant Corona–Sammlung: ‘Jetzt wird Geschichte geschrieben‘," *Augsburger Allgemeine*, 16/4/2020, accessed on 1/12/2020, at: https://bit.ly/2JzTctf

(22) الموقع الرسمي للمبادرة، في: https://bit.ly/2HWdHQx

(23) الموقع الرسمي للمبادرة، في: www.coronarchiv.com

2. الأرشفة الاجتماعية المفتوحة لذكريات الكورونا المعيشة

الجانب الشعوري مهم في العمل التوثيقي لمرحلة كورونا؛ فلا يمكن اختزالها برمتها في تجميع مادة أرشيفية، يقوم لاحقًا بفرزها المؤرخون فقط دون غيرهم، مما يهدد بـ «صناعة» ذاكرة انتقائية على مقاس المتاحف والمؤرخين، قد تغيب فيها جوانب ذاكرية أخرى عن المرحلة، في هذا الإطار يسائل الكاتب الصيني يان ليانكي الوظيفة الكلاسيكية للتاريخ في زمن كورونا بقوله: «لماذا يتعين دائمًا ملء حُفر التاريخ بالآلاف والآلاف من القتلى»[24].

إن كورونا هي أكثر من عينة مُتْحفية أو وثيقة أرشيفية، إنها ذاكرة معيشة يوميًا بالدرجة الأولى، لذا نشرت مؤرختان من جامعة جنيف السويسرية رسالة بعنوان «نداء من أجل ذاكرة اعتيادية لحدث استثنائي»[25]، موجهة إلى المؤسسات المعنية بالتاريخ وإلى الباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية والمؤرخين والمؤسسات الأرشيفية والمتاحف، حول ضرورة جمع الشهادات من مختلف المجالات الممكنة عن أزمة كورونا، والتي فرضت على غالبية المجتمعات والأفراد التنازل عن جزء من حرياتهم الفردية في الزمن الاستثنائي، وذلك عبر تسليط الضوء على الحياة اليومية للأفراد، التي تبدو من الناحية التأريخية في العادة غير مرئية، وفي النتيجة غير ذات أهمية، رغم أنها تشكل نواة الذاكرة الجمعية لأي مجتمع بشري، ولا سيما الطبقات الدنيا منه، والتي عانت على وجه الخصوص الجائحة وتبعاتها، حيث كانت في مواجهة مباشرة معها. ولكيلا يُنسى دورهم، تدعو الباحثتان إلى أهمية فهم الجائحة من زاوية التاريخ الاجتماعي، فلا ينبغي، في تصورهما، التركيز على الطبيعة المثيرة للحدث، بل يتعين استخدام منهجيات التاريخ الاجتماعي في تسليط الضوء على الذكريات المتعددة والمتباينة عن الجائحة باختلاف الأماكن والأجناس والأعمار، ومن ثم كتابة تاريخ اعتيادي لحدث استثنائي. فالتحدي الحقيقي هنا، وفق تصورهما، يكمن في إعطاء صوت ذاكري لأولئك الذين يتفاعلون مع الأزمة بوتيرة يومية. ومن بينهم بلا شك العنصر النسوي، الذي وقف على الخط الأمامي في الخدمات الصحية والاجتماعية. هذا إضافة إلى كل هؤلاء الذين تضرر نشاطهم الاقتصادي والاجتماعي جراء تبعات الجائحة[26].

ولتفادي إعادة إنتاج تاريخ «المنتصرين» حتى في هذه الجائحة وبعدها، تطالب هاتان المؤرختان بضرورة حفظ ذاكرة الأناس العاديين من ذوي الوظائف الاعتيادية؛ مثل ساعي البريد والعامل وسائق الشاحنة والسجين والممرضة، إضافة إلى الآباء وربات البيوت والمهاجر واللاجئ والطفل. بعبارة أخرى، يتعين جمع قصص الناس البسطاء بدلاً من الاقتصار على الوثائق الأرشيفية. لهذا فهما تدعوان إلى حفظ كل أنواع الشهادات المتعلقة بالجائحة، من صور ومقاطع فيديو وملصقات ومراسلات،

(24) "Ode à la mémoire. Coronavirus: l'écrivain chinois Yan Lianke invite à préserver le souvenir à une époque de mensonges," *Courrier international*, 13/3/2020, accessed on 1/12/2020, at: https://bit.ly/2KXlkaD

(25) Caroline Montebello & Myriam Piguet, "Pour une mémoire ordinaire de l'extraordinaire," *Heidi News*, 25/4/2020, accessed on 2/12/2020, at: https://bit.ly/2JDyZCR

(26) Ibid.

وسجلات مستشفيات ومقالات صحفية، بل إلى إنشاء صناديق لتمويل هذه الأرشفة الاجتماعية المفتوحة، مع ضرورة العمل الميداني عبر استخدام مناهج التاريخ الشفوي وإجراء سلسلة من المقابلات مع العاملين في الخطوط الأمامية والفئات المتضررة، على نحوٍ يغذي العديد من المجالات التأريخية، مثل تاريخ التضامن وتاريخ السياسات الاجتماعية، وتاريخ السياسات العامة وتاريخ الأوبئة، من دون أن نغفل هنا دراسات الذاكرة[27].

هذا النداء يتسق مع التصور الجديد لعلم التاريخ كما تصوّرته مدرسة الحوليات الفرنسية، الذي عبّر عنه مارك بلوك بمقولته الشهيرة إن القضية الأساسية لعلم التاريخ ليست ماضي الإنسان بل الإنسان ذاته، وهذا ما شدّد عليه ريكور أيضًا، بقوله إن الكتابة التاريخية ما هي إلا «إعادة كتابة مستدامة»[28].

أما عربيًا فقد جعلت الأزمة الكورونية من المقولة المتداولة من كون أن عمل المؤرخ ليس مرتبطًا بالحدث الآني، فكرة متجاوزة على الأقل في هذا السياق الاستثنائي، بل أظهرت مدى الحاجة إلى ذلك المؤرخ المتكيف مع كل ما هو جديد، أي ذلك «المؤرخ المعلوماتي»[29] المندمج في العالم الرقمي، بحسب تعبير القادري بوتشيش، القادر على فهم الأزمة واستشراف أبعادها التاريخية الكبرى، بدلاً من تأجيل عملية الفهم إلى نهاية الأزمة، بدعوى أن «الأزمات [...] لا تقدم للمؤرخ معلومات ناضجة ومستوفية، بل [...] بمعلومات مبتورة أو مشوهة أو عصيّة على الفهم»[30].

رابعًا: أنماط الذاكرة المعيشة في الزمن الكوروني

عرفت البشرية أمراضًا وجوائح على مرّ تاريخها، لكنها ربما لم تعرف مكوث نصف سكان الأرض تقريبًا في بيوتهم على نحو متزامن إلا في الزمن الكوروني، وهو ما يُعتبر «ظاهرة جديدة وحديثة تمامًا»، أضحت فيها «الكمامة زيًّا موحدًا للبشرية»[31]، فقد انتشر وضع الكمامات في جُلّ بقاع العالم على نطاق واسع، ممّا أسهم في تشكل ثقافة جديدة واستثنائية، حيث وضعها جميع أطياف المجتمعات ومختلف الأعمار، وما لبثت أن خضعت بدورها لمنطق العرض والطلب الرأسمالي، بل ولجت مجال الموضة من أوسع أبوابه، كما صارت أيضًا بمختلف أشكالها محط اهتمام المتاحف والأرشيفات التي بدأت في إضافتها إلى مقتنياتها أو المجموعات الخاصة بالجائحة، كما سبق ذكره.

كما أضحت صور ملايين الناس عبر العالم وهم يضعون الكمامات ويستعملون المطهرات في زمن العزلة والتباعد الاجتماعي، تشكل بدورها وسائط من وسائط ذاكرة كورونا، التي تتألف بدورها من مجموعة ذاكرات متعددة بل متباينة فيما بينها حتى داخل المجتمع الواحد، مثل ذاكرة الأقليات

(27) Ibid.

(28) بول ريكور، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص 477-478.

(29) بوتشيش، ص 31-32.

(30) المرجع نفسه، ص 16.

(31) بشارة، ص 8.

المجتمعية (من مهاجرين ولاجئين) وذلك في مقابل ذاكرة الأغلبية، من دون أن نغفل هنا ذاكرات الجماعات العرقية واللغوية والدينية المتنوعة حتى في تمثلها للحدث الكوروني الواحد.

1. من الاستدعاء إلى الاستعداء: عنصرية وصور نمطية

لا يُعتبر الحدث الكوروني والأحداث المرتبطة به لدى المهاجرين ولا سيما اللاجئين الذين يشكلون الحلقة الأضعف في المجتمعات المستقبلة لهم، مادة لذكريات معيشة هي في طور التشكل، بل تستدعي لديهم ذكريات قَبْلية، غالبًا ما تكون ذات طابع سلبي وغير مرغوب في استعادتها. ولا تنحصر تلك الذكريات القبلية في تجارب ما قبل الهجرة واللجوء مثل وضعية الحرب والاضطهاد وما يترتب عنها من ذكريات الخوف من التعذيب والموت، بل تمتد إلى عمق تجربة الهجرة واللجوء ذاتها في داخل مخيمات المهاجرين وخارجها، كما تنضاف إليها تلك الذكريات المرتبطة بالبدايات الأولى في التفاعل مع المجتمع المستقبِل، وهي لا تخلو كلها من صعوبات الهجرة واللجوء من أمراض جسدية ونفسية وإشكالات أسرية ومجتمعية ومهنية.

فمنذ بداية الأزمة أشارت عدة تقارير إلى أن أكبر المتضررين من تفشي فيروس كورونا هم من ذوي الدخل المحدود أو المتدني، إضافة إلى الطبقات الهشة من المجتمعات التي يتشكل الكثير منها من مهاجرين ولاجئين، وكأنه تكرار لسيناريو سنة 1918 عندما تفشت في الولايات المتحدة الأميركية الحمى الإسبانية بعد مئة سنة، لكن ليس فقط في الولايات المتحدة بل أيضًا في أوروبا ومناطق عدة من العالم مثل المنطقة العربية، غير أن هذا الضرر ليس اقتصاديًا فحسب، بل يتعدى ذلك إلى أذى اجتماعي يتمثل في التمييز والعنصرية ضد الأقليات عمومًا والمهاجرين خصوصًا، بوصفهم رمزًا للآخر «الغريب المختلف»، الذي «يحمل المرض وينشره»[32]، كما في الهند، والتي اتُهِم فيها المسلمون الهنود بنشر الوباء عمدًا بين صفوف الهنود الهندوس، ليزيد هذا من «المأساة الملحَمية» لتلك الأقلية، بحسب تعبير الكاتبة الهندية أروناتي روي Arundhati Roy[33].

في السياق ذاته صُوِّر الإنسان الفلسطيني بوصفه «فيروسًا» في بعض وسائل الإعلام المعادية له. في هذا السياق يقول عزمي بشارة: «لا علاقة للعنصرية بالوباء والخوف منه بالنسبة إلى العنصري، بل هو مجرّد مناسبة للتعبير عنها؛ فنزوع العنصرية إلى تشبيه الآخر بوباء وسرطان وغيرها من الأمراض، التي تسبب رعبًا جماعيًّا أمرٌ مجترّ ومكرور»[34]، وهو اجترار لا يقتصر على السياق الغربي فحسب، بل يتعداه حتى إلى السياق العربي أو على الأقل في جزء منه يسعى إلى طمس ذاكرة المعاناة الفلسطينية.

2. الجائحة والذاكرة الدينية

من المرشح أن تدخل جائحة كورونا إلى الذاكرة الطقوسية لمعظم أديان المعمورة من أوسع أبوابها، سواء الكبيرة منها أو الصغيرة، حيث استطاعت الجائحة إحداث تغيرات طقوسية غير مسبوقة قد تلج

(32) المرجع نفسه، ص 26.

(33) أروناتي روي، «وباء كورونا كبوابة عبور»، **قنطرة**، 2020/4/17، شوهد في 2020/12/2، في: https://ar.qantara.de/node/39847

(34) بشارة، ص 27.

إلى الذاكرة الدينية في المستقبل، بوصفها ذكريات بعدية عن المرحلة الكورونية. ففي الذاكرة الإسلامية، سنّية كانت أو شيعية، قد يجري على المستوى الجمعي تذكّر تعطيل الصلوات الجماعية بسبب إغلاق المساجد مدة شهور، إلى جانب تعطيل صلاة الجمعة ذات الرمزية الذاكرية الكبيرة قبل إعادة فتحها بالتدرج وفق احترازات وقائية غير مألوفة. هذا إلى جانب التذكر البعدي لفريضة الصيام بطعم استثنائي في شهر رمضان من دون صلاة التراويح، وذلك في ذروة تفشي الفيروس والأزمة العالمية التي سبّبها، هذا إلى جانب عيد الفطر «المنزلي» من دون صلاة العيد الجماعية والزيارات العائلية بسبب التباعد الاجتماعي، ثم التغيرات الكبيرة في مناسك الحج، التي اتخذت مظاهر جديدة بسبب الاحترازات الوقائية التي جرى اتخاذها؛ ومنها تقليص عدد الحجاج إلى عدد رمزي، مع التزام بالتباعد في المسافة أثناء أداء الشعائر في الأماكن المقدسة التي بدت، بخلاف كل سنة، شبه خالية، وانتهاء بتعديل شعائر عيد الأضحى، الذي مرّ في معظم المجتمعات المسلمة أو التي فيها أقليات مسلمة من دون صلاة العيد الجماعية، وهي كلها صور وذكريات من الصعب أن تنمحي من الذاكرة الدينية، وقد تجد طريقها أيضًا إلى الكتابة التاريخية. الذكريات نفسها ستجد طريقها ليس في الذاكرة المسيحية فقط أو الذاكرة اليهودية فحسب، بل أيضًا في سائر الذاكرات الدينية.

من جهة أخرى، لا يمكن إغفال التفسيرات التي قُدمت ضمن التدين الشعبي إلى جانب مخيلة بعض التيارات الإسلاموية في تمثلها شبه المكرور للجوائح والكوارث الطبيعية، لكونها تستمد مادتها بل مشروعيتها المتخيلة من ذاكرة دينية شعبية، ويمكن هنا الإشارة إجمالاً إلى ثلاثة تمثلات جمعية ذات طابع ذاكري: أولها اعتبار الحدث الكوروني دليلاً إضافيًا على «اقتراب الساعة» بسبب الفساد الذي أحدثه الإنسان في البر والبحر، وثانيها اعتبار الجائحة الكورونية من «جند الله»، تنذر بعقاب إلهي جديد بسبب ابتعاد الناس عن خالقهم أو عن الدين الحق، أما التمثل الثالث الذي يتضارب مع التمثلين الشعبيين السابقين، فهو تمثل تفشي الكورونا بكونه حربًا جديدة متعمدة على الإسلام، وهو تصور «مؤامراتي» عزّزه تعطيل الصلوات الجماعية في المساجد وإغلاقها، وقد تبنّت هذا التمثل اتجاهات متشددة في تصورها للدين الإسلامي.

خامسًا: وسائط الذاكرة الكورونية[35]

1. الإنترنت بوصفها وسيطًا لذاكرة الجائحة

منذ بداية تفشي فيروس كورونا في الصين، استعمل الصينيون، رغم الرقابة الرقمية المفروضة في البلد، مجموعة من الأدوات والتقنيات الرقمية المتاحة على شبكة الإنترنت من أجل تسجيل وقائع ستتحول إلى ذكريات حول مظاهر تفشي الوباء وتداعياته الاجتماعية في البلد، مثل استعمال موقع «غيت هب» GitHub وهي خدمة توفر مستودعات رقمية لتخزين البيانات بمختلف أنواعها، وغالبًا لحفظ برمجيات حاسوبية، حيث جرى تأسيس مشروع تطوعي جماعي، يقوم بحفظ الروايات الشخصية من مختلف

(35) للمزيد حول وسائط الذاكرة، يُنظر: زهير سوكاح، «وسائط الذاكرة الجمعية ووظائفها»، **دراجومان**، مج 7، العدد 8 (نيسان/ أبريل 2018).

فئات المجتمع الصيني والتقارير الإخبارية من الصين عن المرض، من أجل حمايتها من خطر المحو والضياع ليكون قاعدة بيانات رقمية متنوعة، يستفيد منها الباحثون من مختلف التخصصات الذين تجمعهم ثيمة فيروس كورونا. أما في أوروبا فقد أطلقت مدينة برشلونة الإسبانية مبادرة رقمية، وهي عبارة عن سجل مفتوح، يوفر مساحة مجانية على الإنترنت لتبادل التجارب الفردية والأسرية خلال فترة الحجر الصحي، حيث يجري فيه تدوين الشهادات وإرسال الصور من ساكنة المدينة حول ذكرياتهم عن الحجر الكامل الصحي، وتحمل اسم «برشلونة تتذكر» Barcelona Recorda، في محاولة لمعالجة التبعات النفسية للأوضاع الاستثنائية التي فرضتها الجائحة والحجر الكامل الذي تلاها. إضافة إلى هذا يتيح الموقع لزواره إمكانية التعبير عن امتنانهم للعاملين في الخطوط الأمامية في شكل رسالة أو صورة أو فيديو. كما يجري أيضًا قبول جميع القصص الشخصية ورسائل التعزية والتوديع[36].

2. وسائل الإعلام التقليدية وذاكرة الجائحة

في الولايات المتحدة التي شهدت أعلى نسبة وفيات مسجلة بسبب الجائحة إلى حد الساعة، سعت القنوات والصحف ومواقع الإنترنت الأميركية إلى تخليد ذكرى ضحايا هذا الفيروس، حيث خصصت الـ سي إن إن *CNN* صفحة رقمية باسم «نحن نتذكر» We Remember وهي مخصصة للتعريف بمن لقوا حتفهم بسبب الجائحة، عن طريق عرض صورهم وقصصهم وتسجيلات لتوديع ذويهم[37]. الخطوة ذاتها أقدم عليها أيضًا الموقع الإخباري الأميركي «إي بي سي» عن طريق إنشاء صفحة تحتوي صورًا وقصصًا لنحو 200 ألف شخص ممن قضوا نحبهم بسبب الجائحة[38]. أما جريدة **نيويورك تايمز** *The New York Times* فقد نشرت على الصفحة الأولى في عددها الورقي (24 أيار/ مايو 2020)، لائحة بأسماء ضحايا فيروس كورونا الذين بلغ عددهم إلى حدود ذلك التاريخ 100 ألف ضحية، وقد تضاعف العدد بعد ذلك في خلال أشهر معدودة، ليصل إلى 200 ألف في نهاية أيلول/ سبتمبر من السنة ذاتها[39].

3. الجائحة ووسائل التواصل الاجتماعي: نحو ذاكرة رقمية جامعة

على غرار وسائل الإعلام التقليدية، لا شك في أن وسائل التواصل الاجتماعي تؤدي دورًا كبيرًا في تشكل ذاكرة عالمية عن الجائحة في سياقها الرقمي، ستسهم إلى حد بعيد في تذكر الجائحة في المستقبل، ضمن ما أسميناه في إطار هذه الدراسة بالذاكرة البَعْدية، خاصة أن وسائل التواصل الاجتماعي قد مكّنت الأفراد من البقاء على تواصل فيما بينهم أثناء فترة الحجر الصحي، كنوع من التجاوز الوسائطي والرقمي للتباعد الاجتماعي والعزلة التي سبّبها. فهل يمكن أن تؤدي هذه الأدوات الوسائطية الاجتماعية، أيضًا، دورًا في تحقيب هذه المرحلة تاريخيًا وتعزيزها ذاكريًا؟

(36) مبادرة برشلونة في: https://www.barcelona.cat/recorda/ca

(37) ينظر الصفحة الرسمية "We Remember"، في: https://cnn.it/33z4B3T

(38) "Faces of some of the more than 200,000 Lives Lost in US to Coronavirus," *abcNews*, 3/10/2020, accessed on 4/10/2020, at: https://abcn.ws/2VtWYXO

(39) «الولايات المتحدة تتصدر: أكثر من 200 ألف وفاة بفيروس كورونا»، **يورونيوز**، 2020/9/23، شوهد في 2020/12/2، في: https://bit.ly/37mvo4u

اقتسمت هذه الوسائط مع وسائل الإعلام التقليدية الاهتمام ذاته بأزمة كورونا، وذلك بنحوٍ متزامن. لذا يمكن مبدئيًا اعتبار وسائل التواصل الاجتماعي وسيطًا فعالاً لإنتاجٍ واقتسامٍ واستقبالٍ لمحتويات رقمية عن كل وقائع الجائحة وما استتبعها من أحداث متنوعة، وهي محتويات يجري حفظها آليًا على شبكة الإنترنت، وفي المستطاع نظريًا استعادتها في أي وقت ومن أي مكان، وبضغطة زر واحدة. هذه الوفرة الوسائطية لم تكن ممكنة في زمن الإنفلونزا الإسبانية على سبيل المثال؛ فقد أصبحت أخبار الفيروس تتدفق بسرعة، كما صار الاقتسام الفوري لتلك المعلومات أيسر من أي وقت مضى، هذا بخلاف ما حدث في فترة تفشي الإنفلونزا الإسبانية، حيث كانت الحرب العالمية الأولى لا تزال مستمرة عندما أخذت تلك الجائحة في الانتشار، لذا كانت المعلومات المتعلقة بها تخضع لرقابة شديدة، منعت من نشر المعلومات حولها، وهذا ما يذكرنا أيضًا بالرقابة الشديدة التي انتُهجت في الصين إبان البدايات الأولى لتفشي الوباء التاجي، غير أن وسائل التواصل الاجتماعي بقيت سجلاً عالميًا مفتوحًا وبكل اللغات، رغم الرقابة المفروضة.

ومع ذلك، فغالبًا ما تكون وسائل التواصل الاجتماعي، بوصفها سجلاً خامًا، من مظاهر الإنترنت غير الخاضعة للرقابة، التي قد تتيح، في الغالب، للأجيال القادمة – الراغبة في التعمق أكثر في هذا الحدث الاستثنائي – فرصة الوصول إلى المزيد من المصادر الخام حوله، من أجل تكوين صورة ذاتية، ومن ثم تقريبية عنه بحسب السياق المحفز للاهتمام به بوصفه حدثًا ماضيًا. وفي هذا السياق تتيح وسائل التواصل الاجتماعي محتويات ذاكرية «غير رسمية» عن هذا الحدث، مما قد يؤدي إلى انتشار بعض المعلومات الزائفة حوله، لكن وسائل التواصل الاجتماعي، بخلاف الرسائل الشخصية والبطاقات البريدية والصور التي لا يصلنا إلا جزء يسير منها، تحتفظ بتفاصيل خام دقيقة عن أسماء الأشخاص والأمكنة، تجعلها أحيانًا ذات وظيفة تصحيحية للمعطيات الرسمية أو على الأقل مُكمّلة لها، ممّا سيتيح للمؤرخ المستقبلي إمكانية ملء الفجوات البحثية التي قد تعترضه في تأريخه للحدث، وذلك عن طريق إحياء هذا المخزون الرقمي «الهامد». لكن هل يمكننا التعويل دائمًا على الذاكرة الرقمية المُخزنة؟ بعبارة أخرى: ماذا لو تفشى فيروس معلوماتي أشبه بقوته وسرعته بفيروس كورونا بين الحواسيب وخوادم الإنترنت؟

هنا نستذكر تاريخ 31 كانون الأول/ ديسمبر 1999، حيث كان يُتوقع – كما هو معروف – حصول تهاوٍ لشبكة الإنترنت وما يرتبط بها من أنظمة، بسبب انتهاء العدّ والإحصاء الرقمي عند ذاك التاريخ، وهو ما عُرف أيضًا بمشكلة سنة 2000. والسؤال المطروح هو: هل العالم قادر على الدخول في مواجهة مع الجوائح التكنولوجية؟ هل سيكتفي أيضًا بالعزل الرقمي عن طريق فصل الحواسيب والخوادم عن شبكة الإنترنت أو حتى عن الشبكات الداخلية الخاصة بها؟ وهل يتوفر العالم على مناعة رقمية لمقاومة هذه الجوائح الرقمية تكنولوجيًا؟ وهل سيتحول المبرمجون وشركات الأنظمة الرقمية إلى أبطال الصفوف الأمامية الرقمية؟ والأهم: هل سوف تقتصر الأضرار الجسيمة للجوائح الرقمية على اقتصاديات الدول وتبعاتها المتعددة والكارثية؟ أم أنها سوف تتمكن من القضاء على العالم الرقمي برمّته، وتصل بنا إلى وضعية النسيان الرقمي غير المسبوق، أي النكوص إلى عالم ما قبل الرقمنة؟

4. الفوتوغرافيا وذاكرة الجائحة

تعتبر الصور الفوتوغرافية، المطبوعة والرقمية، من أهم وسائط الذاكرة المعيشة، كما أنها سوف تؤدي، بسبب وظيفتها التكثيفية، دورًا مهمًا في الذاكرة البعدية عمومًا وفي ثقافات تذكر الجائحة خصوصًا، لا سيما تلك الصور الدالة على رمزية كبيرة، مثل صور الساحات العالمية من مختلف أرجاء العالم التي بدت، على نحو متزامن، خاوية على عروشها، وهي، من ثم، صور غير مألوفة. واللامألوف يبقى في الذاكرة أطول، كما يؤكد ذلك علم نفس الذاكرة. بهذا الصدد نشرت جريدة **نيويورك تايمز** صفحة على شبكة الإنترنت باسم «الفراغ الكبير» Great Empty تضم مجموعة من الصور الفوتوغرافية التي التقطها مصورو الجريدة إبّان المرحلة الكورونية، وتحديدًا أثناء الحجر الصحي الذي شمل معظم دول العالم. التُقط أغلب تلك الصور المعروضة في مدن عدة من المعمورة، والتي بدت فيها مدنَ أشباح ذات ساحات عمومية ومحطات قطار ومطارات فارغة حتى في أوقات ذروتها، إلى جانب المقاهي والمطاعم والشواطئ، وتُشبّه الجريدة في النص المرافق للصور «تفشي» الفراغ في أمكنة تلك المدن بتفشي الجائحة[40].

ومن بين الصور التي انتشرت على نطاق واسع، والتي قد تجد طريقها إلى الذاكرة الجمعية نجد، على وجه الخصوص، صورًا من مدينة بيرغامو Bergamo الإيطالية، تُظهر قافلة من الشاحنات العسكرية تقف في الجهة المقابلة لأحد أكبر المستشفيات في المدينة، ذُكر أنه كان على متنها ستون نعشًا لأشخاص قضوا بفيروس الكورونا، كما أضيفت إليها صور جوية من جزيرة «هارت آيلاند» في نيويورك الأميركية، تظهر دفنًا جماعيًا لضحايا الفيروس التاجي ممن لا أقارب لهم[41]. إلى جانب الصور الفوتوغرافية الثابتة تؤدي التسجيلات المصورة المتحركة حول هذه الأماكن والأحداث دورًا وسائطيًا مشابهًا، بوصفها من أهم الوسائط المرئية لذاكرة كورونا[42].

سادسًا: الأدب والفن بوصفهما من الوسائط المنتجة للذاكرة

مما لا شك فيه أن أزمة كورونا، إلى جانب التداعيات المتنوعة والكبيرة التي أفرزتها، تشكّل في حد ذاتها مادة حية للتعاطي الإبداعي بين الأدباء في إنتاجاتهم الأدبية المتنوعة، من يوميات وقصص وروايات ونصوص شعرية ومسرحيات، والتي لن تعكس، فحسب، حالتهم النفسية الناجمة عن العزلة الاجتماعية أثناء فترة الحجر الصحي والتباعد الاجتماعي، بل ستعكس، أيضًا، علاقة الفرد بمحيطه الاجتماعي، والعلاقات الاجتماعية في ظل الظروف الاستثنائية عمومًا[43].

---

(40) ينظر صفحة Great Empty، في: https://nyti.ms/37lO8Ba

(41) «نيويورك تستخدم قبورًا جماعية لدفن الموتى في ظل تفشي الوباء في المدينة»، **بي بي سي عربي**، 2020/4/10، شوهد في 2020/12/2، في: https://bbc.in/36r2IYT

(42) يعرض هذا المقطع صورًا لمرور مواكب الشاحنات العسكرية، التي تقلّ نعوشًا لضحايا الكورونا:

"Coronavirus: Italian Military Transports Bodies as Cemetery Overwhelmed," Youtube, 19/3/2020, accessed on 2/12/2020, at: https://bit.ly/3orPqSf

(43) للمزيد حول علاقة الأدب بالذاكرة، يُنظر: زهير سوكاح: «الأدب والذاكرة»، مجلة **دراجومان**، مج 4، العدد 6 (2016).

1. الكورونا والذاكرة الأدبية

أنتجت الأوبئة نصوصًا أدبية لا تزال حية في الذاكرة الأدبية. ولذا من المرشح أن تنتج لنا المرحلة الجائحية وما تمخض عنها من ظروف عالمية استثنائية أيضًا نصوصًا عالمية من أجناس أدبية متعددة، وقد يلقى البعض منها طريقه إلى الشهرة الأدبية، ويتحول إلى وسيط من الوسائط الجمعية لذاكرة الجائحة، مثل بعض النصوص الأدبية الشهيرة التي استطاعت أن تجد لها مكانًا ضمن ثقافات التذكر للعديد من المجتمعات، وضمن الذاكرة الأدبية العالمية مثل رواية **الحب في زمن الكوليرا** لغابرييل غارسيا ماركيز Gabriel García Márquez، ورواية **الطاعون** لألبير كامو Albert Camus، إلى جانب نصوص أدبية أخرى جرى استحضارها في الفترة الكورونية مثل رواية **العمى** لجوزيه ساراماغو José Saramago، وهي عن تفشي وباء غامض في مدينة متخيلة، يسلب فيها من السكان أبصارهم، ثم ما يلبث أن يخرج هذا الوباء عن السيطرة مدمرًا تلك المدينة إلى أن يختفي فجأة كما ظهر فجأة. هذا إضافة إلى مجموعة **الديكاميرون** القصصية للإيطالي جيوفاني بوكاتشيو Giovanni Baccaccio التي كتبها في الفترة 1349–1355، وهي تتألف من إطار وقصص إضافية بلغت مئة قصة يرويها مجموعة من الأفراد الشباب الذين فرّوا من الطاعون الذي أصاب مدينتهم فلورنسا. كما نجد أيضًا رواية **الجبل السحري** (1924) للألماني توماس مان Thomas Mann التي يعالج أحد فصولها داء السل.

ومن الملاحظ في هذا السياق ارتفاع الإقبال على هذه النصوص الأدبية الذاكرية، لا سيما في فترة الحجر وفق إحصائيات دور النشر المالكة لهذه الأعمال[44]، مما يعني أن الحدث الكوروني قد ساهم أيضًا في استدعاء ما نسميه هنا بـ «الذاكرة الأدبية القبلية»، عن طريق استعادة نصوصها عن أوبئة ماضية وأحداث سابقة مشابهة لأحداث الحاضر الكوروني أو حتى وقائع وبائية متخيلة، مثل رواية الأميركي ستيفن كينغ Stephen King بعنوان **المواجهة**، ممّا جعل البعض يطلق على هذه المجموعة من النصوص الأدبية غير المتجانسة فيما بينها بـ «أدب الوباء»؛ كونها تشترك في معالجتها أحداثًا وبائية، واقعية كانت أو متخيلة.

ورغم صعوبات النشر الورقي، بسبب التعطيل الاحترازي لحركة الطباعة في معظم دول العالم، لا سيما أثناء مرحلة الحجر الصحي، يلاحظ أيضًا تزايد مستمر في عدد النصوص المنشورة التي تنتمي إلى جنس اليوميات، والتي تمتزج فيها عناصر من السيرة الذاتية مع توثيق لأحداث عالمية أو محلية مرتبطة بالمرحلة الجائحية، مشكِّلةً فسيفساء أدبية وذاكرية، غالبًا على هيئة نصوص رقمية متاحة على الإنترنت، بخاصة على مواقع التواصل الاجتماعي إلى جانب مواقع أدبية وثقافية[45]. وعربيًا، يلاحظ أيضًا ازدهار رقمي لفن اليوميات بناء على عودة هذه النصوص السيرذاتية في الزمن الكوروني، حيث خصّصت، على سبيل المثال، **مجلة الدوحة** الثقافية ملفًا بعنوان «خلف النوافذ: شهادات من الحجر المنزلي»، يضم بين ثناياه نصوصًا قصيرة لأقلام أدبية معروفة وأخرى واعدة من دول عربية مختلفة[46].

(44) "Alle lesen, Die Pest," *Frankfurter Allgemeine*, 23/3/2020, accessed on 2/12/2020, at: https://bit.ly/3ofZWLY

(45) من هذه الإصدارات الإلكترونية من المنطقة العربية، نجد على سبيل المثال: **كورونا والخطاب: مقدمات ويوميات** لأحمد شراك و**يوميات مغربي في الحجر الصحي** لحسن اليملاحي، وكلاهما صدر سنة 2020.

(46) ينظر: «خلف النوافذ»، مجلة **الدوحة** الثقافية، العدد 155 (أيار/ مايو 2020)، ص 60–83.

2. الوباء في الذاكرة الأدبية العربية

ارتباطًا بـ «أدب الوباء»، إن صح التعبير، نجد في السياق العربي مجموعة من النصوص الأدبية التي ارتبطت في الذاكرة الأدبية بالأمراض والأوبئة؛ ولعل من أهمها رواية نجيب محفوظ **ملحمة الحرافيش** (1977)، التي يصوّر فيها استشراء وباء الطاعون في مصر القرن الثامن عشر من خلال شخصية عاشور الناجي، الذي فرّ مع أسرته من مدينته التي تفشى فيها الموت الأسود بحثًا عن مدينة لا بشر فيها، ومع هذا الحدث الوبائي تبدأ الوقائع المتخيلة لهذه الرواية المؤلّفة من عشر قصص تمتد أجيالًا. وإلى جانب هذا نجد أيضًا السيرة الذاتية **الأيام** (1929) لطه حسين المؤلفة من ثلاثة أجزاء، حيث أشار في جزئها الأول إلى تفشي وباء الكوليرا في مسقط رأسه، والذي أدى إلى وفاة أخيه متأثرًا بهذا المرض.

أما شعرًا فلا تزال قصيدة «الكوليرا» للشاعرة العراقية نازك الملائكة، التي كتبتها سنة 1947 شاهدًا أدبيًا على تفشي مرض الطاعون في مصر، مصورة الصمت الذي ساد مدنها وأريافها والعربات التي تجر أمواتها والهلع في عيون أطفالها، حينما كتبت:

«في شخص الكوليرا القاسي ينتقمُ الموتْ

الصمتُ مريرْ

لا شيءَ سوى رجْعِ التكبيرْ

حتّى حَفّارُ القبر ثَوَى لم يبقَ نَصِيرْ

الجامعُ ماتَ مؤذّنُهُ

الميّتُ من سيؤبّنُهُ

لم يبقَ سوى نوْحٍ وزفيرْ

الطفلُ بلا أمٍّ وأبِ

يبكي من قلبٍ ملتهِبِ

وغدًا لا شكَّ سيلقفُهُ الداءُ الشرّيرْ

يا شبَحَ الهيْضة ما أبقيتْ

لا شيءَ سوى أحزانِ الموتْ

الموتُ، الموتُ، الموتْ

يا مصرُ شعوري مزّقَهُ ما فعلَ الموتْ»[47].

(47) للاطلاع على النص الكامل للقصيدة، ينظر: نازك الملائكة، «الكوليرا»، **العربي الجديد**، 2020/6/20، شوهد في 2020/12/2، في: https://bit.ly/3olkZgt

هذه النصوص وأمثالها يجري تذكرها أو تحديدًا انتقاؤها من أجل تذكرها، وذلك ضمن الزمن الكوروني الذي تتشابه لحظاته الاستثنائية مع تلك اللحظات الوبائية الماضية التي أنتجت هذه النصوص حتى التخيلية منها، مما يعكس، مجملاً، الطبيعة الانتقائية للتذكر حتى في صيغته الجمعية والمرتبط باللحظة الراهنة أكثر من اللحظات الماضية التي يستدعيها.

3. الذاكرة الفنية للجائحة

احتفظت لنا ذاكرة الفنون التشكيلية، أيضًا، بأعمال عالمية تذكّرنا بكوارث وجوائح ماضية، اشتهرت بدورها على الصعيد العالمي، وجرى الرجوع إليها أثناء التنقيب في مخزون التصوير التشكيلي إبان المرحلة الكورونية، ومن ضمن هذه الأعمال التشكيلية التي استعيدت، نجد عملين أُنجزا في بلدين أوروبيين عن وباء الإنفلونزا الإسبانية وهما لوحة «بورتريه ذاتي مع الإنفلونزا الإسبانية» Self–Portrait with the Spanish Flu (1919) للنرويجي إدفارد مونك Edvard Munch (1863–1944)، ولوحة «الأسرة» Die Familie (1918) للنمساوي إيغون شيله Egon Schiele (1890–1910). ورغم أن مونك، صاحب لوحة «الصرخة» Skrik الشهيرة، قد أصيب بالحمى الإسبانية، فإنه تمكن من التغلب عليها سنة 1919، وقام في السنة ذاتها برسم صورته الذاتية أثناء فترة نقاهته. في تلك اللوحة يُرى مونك جالسًا على كرسي بجانب السرير، وهو يتطلع نحو المُشاهد بوجه شاحب وفم فاغر وبنظرات غائرة. أما لوحة شيله، فهي غير مكتملة ونرى فيها أسرة تتألف من أب وأم وابن صغير، وتمثل الأم زوجة الرسام، التي توفيت خريف 1918 وهي حامل متأثرة بإصابتها بالإنفلونزا الإسبانية ليلتحق بها شيله، بعد أن هزمه الوباء بدوره.

سابعًا: الجائحة بين التذكر والنسيان

في مقابل هذه الوسائط الذاكرية التي تشكل دعامات للذاكرة بمختلف أنماطها، يطرحُ التساؤل التالي: هل في استطاعة النسيان، الفردي أو الجمعي، أن يطوي صفحة هذه الجائحة ما لم تذكرنا بها جوائح أو كوارث مستقبلية مشابهة؟ وذلك كالشأن مع الإنفلونزا الإسبانية وغيرها من الأوبئة المنسية التي لم يذكرنا بها إلا تفشي وباء كورونا. وهل ستصير ذكريات الكورونا والحجر الصحي ضبابية مع مرور الزمن وتوالي الأحداث إلى حد تعرضها إلى التلاشي، مثلما تلاشت ذكريات الحمى الإسبانية والكوليرا وغيرها من الأوبئة؟ أم أنها ستشكل محتويات لذاكرة عالمية بعدية عن هذا الحدث الاستثنائي وتبعاته؟

1. ذاكرة الكورونا البعدية

في ضوء ما تعرضنا له في الدراسة، يتعين التشديد هنا، مرة أخرى، على أن عملية التذكر ليست إلا انتقاءً منظوريًا، وفقًا لحاجيات الحاضر وظروفه، فانتقائية الذاكرة تترك كل ما تبقى من الوقائع والأحداث اللامتناهية عُرضة للنسيان. بهذا المعنى ليست الذكريات إلا جزرًا صغيرة في بحر محيط من النسيان. وهذا ينطبق أيضًا على ذكريات الكورونا والحجر الصحي، التي ستبدأ في التبدد كلما تركنا الحدث الكوروني زمنيًا وراء ظهورنا، بخاصة ضمن ذاكرة هؤلاء الأفراد الذين لم يعاينوا مكانيًا آثار الجائحة،

أي لم يكونوا على نحو مباشر في الخطوط الأمامية أو لم يفقدوا أقارب بسبب الجائحة، لكنهم شعروا بتبعاتها على نحو غير مباشر أثناء الحجر الذاتي وهم في البيوت، وعبر متابعتهم للتحديثات اليومية لعدد الوفيات، وللإطلالات الإعلامية شبه اليومية للمسؤولين الحكوميين والصحافيين على العديد من القنوات التلفزية، والتي حظيت بمتابعة كبيرة، إلى جانب الصفوف الطويلة أمام الأسواق ورفوفها شبه الفارغة، إضافة إلى العمل والدراسة من البيت، من دون أن نغفل مشاهد الشوارع والساحات الفارغة من الناس التي شهدت بداية عودة الحيوانات، لا سيما في المدن المحاذية للغابات أو المنتزهات الطبيعية، وأيضًا وقفات الإجلال والتصفيق من على شرفات البيوت تقديرًا للطواقم الطبية والأمنية، بينما ستشكل كل هذه الأحداث ذاكرة جمعية مشتركة تستند في استمراريتها عبر الأجيال إلى تلك الوسائط الذاكرية التي أشرنا إليها.

أما المشتغلون في الصفوف الأمامية، فحتمًا سيتذكرون تلك الأحداث على نحو أشد وضوحًا وكثافة، ذلك أنهم عاينوها مباشرة، وغالبًا وسط ضغط نفسي وإرهاق تكتنفه مشاعر، مثل الخوف والحزن على من كان يتساقط أمامهم من ضحايا الجائحة بوتيرة شبه يومية، مما يجعل ذكرياتهم الفردية، في الأساس، ذات طابع مؤلم، خاصة لهذه الفئة المجتمعية التي قد تلاحقها صعوبات نفسية وعصبية شبيهة باضطرابات ما بعد الصدمة أو ما يعرف بالإنكليزية Post–Traumatic Stress Disorder, PSTD، وليس من المستغرب أن تصدر عن هذه الفئة سير ذاتية أو يوميات تكتنفها ذكريات الصدمة. غير أن ذكريات الصدمة لا تقتصر على من تم تسميتهم بالخطوط الأمامية، بل أيضًا على كل من يعاني البطالة أو تسببت الجائحة في فقدانه وضعه الوظيفي والمجتمعي، كما أنها مرتبطة أيضًا بالخوف شبه العام من الركود الاقتصادي، إلى جانب تجارب العنصرية والتمييز أثناء المرحلة الكورونية[48].

على العموم، يُعتبر كل من عايش هذا الحدث الاستثنائي شاهدًا عليه، سواء من عاين وقائعه مباشرة، ومن لم يعاينها. كما سيتحول جزء من هذه الوقائع، حتى غير المباشرة، إلى ذكريات ذاتية، يجري اقتسامها مع الأسرة والأقارب وزملاء العمل والجيران، بل يجري نقلها إلى الأبناء والأحفاد، إما بنحو شفاهي أو وسائطي عبر الصور وغيرها من الشواهد المادية، لتنتقل بعد ذلك من جيل إلى جيل قبل أن تضمحل، ما لم تدعمها دعائم ذاكرية من وسائط خارجية متنوعة، وهذا تحديدًا ما يصفه هالبفاكس بعملية تشكل الذاكرة الجمعية البعدية.

2. جوائح منسية: وباء «هونغ كونغ» مثالًا

لكن في المقابل، مما قد يؤكد سيناريو تبدد ذكرى كورونا والحجر الصحي، التجربة الأوروبية، ولا سيما الألمانية مع ما عُرف بوباء «هونغ كونغ»، الذي انمحى كاملًا من الذاكرة، رغم وفاة ما بين 40 إلى 50 ألف شخص في ألمانيا وحدها، في فترة شتاءَي 1969–1970، إضافة إلى وفاة آلاف

(48) لعل من أهم الوقائع العنصرية إبان الفترة الكورونية مقتل المواطن الأميركي الأسود جورج فلويد George Floyd على يد شرطي أبيض في أواخر أيار/ مايو 2020 بطريقة مهينة، وهو الحدث الذي سبّب اندلاع احتجاجات ضخمة في الولايات المتحدة، ما لبث أن انتقلت إلى أوروبا الغربية، تخللها إسقاط وتدمير لتماثيل شخصيات عامة تنتمي إلى المرحلة الاستعمارية وقبلها مرحلة العبودية.

الأشخاص الآخرين في ألمانيا الشرقية، كما أشارت إلى ذلك جريدة **ميركور** الألمانية، التي عدّت تلك الجائحة أسوأ إنفلونزا أصابت ألمانيا في فترة ما بعد الحرب. وقد تسببت إنفلونزا هونغ كونغ التي تسمى علميًا A1/1968 H3N2 أيضًا، في إغلاق المدارس وتوقف خطوط الإنتاج في بعض قطاعات الاقتصاد، ولكن ليس لأسباب احترازية كما في الجائحة الكورونية. كانت الأوضاع أيضًا في العديد من المستشفيات صعبة؛ ففي ميونيخ امتلأت المستشفيات، كما أقيمت جنائز طارئة في غرب برلين، وهي كلها ظروف تذكّرنا بالمشاهد التي وصلتنا في المستشفيات الإيطالية والإسبانية والأميركية في الزمن الكوروني[49].

أما عالميًا فقد حصد فيروس هونغ كونغ مليون ضحية على الأقل، من بينهم 50 ألف ضحية في الولايات المتحدة، وما يناهز 30 ألفًا في فرنسا، وهو رقم ضحايا جائحة كورونا، بعد مرور تسعة أشهر على تفشّيها[50]. لكن رغم هذه الأرقام المخيفة، نُسيَ هذا الوباء كليًا تقريبًا، على الرغم من وجود أوجه تشابه مع تفشي فيروس كورونا، وربما يرجع السبب في ذلك إلى ردة الفعل السياسية في ذلك الوقت، التي اتسمت بالبرودة في التفاعل مع تفشي الوباء آنذاك، حيث نُظر إليه في ذلك الوقت على أنه حدث طبيعي. كل هذه الاعتبارات أسهم في اختفاء أثر هذا الوباء كليًا من الذاكرة الجمعية للبلد.

أكثر من هذا، تذكّرنا مجلة **دير شبيغل** الألمانية، بأنه قبل تفشي جائحة هونغ كونغ في ألمانيا وبقية أوروبا، قد وصل، قبل ذلك الحدث بنحو عشر سنوات، إلى إيران، وبعدها إيطاليا ثم ألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة، وباء آخر سُمي بالإنفلونزا الآسيوية، والذي اشتد في ألمانيا سنة 1957، وتسبب في موت ما لا يقل عن 30 ألف شخص في ألمانيا الغربية وحدها، وتُعزى هذه الحصيلة البشرية المرتفعة إلى أن النظام الصحي الألماني لم يكن مستعدًا آنذاك للوباء الجديد[51]. ولم يحتج هذا الوباء الآتي من الصين إلى أكثر من ستة أشهر كي يتفشى حول العالم، حيث بلغ عدد ضحاياه 100 ألف شخص في الولايات المتحدة، وما بين 25 إلى 100 ألف ضحية في فرنسا، وهو حدث كان له حضور ثابت في الصحف الفرنسية رغم الاهتمام الإعلامي بحرب استقلال الجزائر. وعلى الرغم من ذلك مُحي بدوره من الذاكرة الجمعية ولم يعد معروفًا اليوم بوصفه حدثًا وبائيًا في الذاكرة الجمعية للمجتمعات المتضررة.

خاتمة

ما الذي ستتذكره تحديدًا من هذه الوقائع والأحداث التي عُنينا بها في المرحلة الاستثنائية؟ الجواب أننا لن نتذكر إلا الجزء اليسير منها، إذ إنه لا يمكننا تذكر كل تلك الأحداث الكورونية المتوالية، رغم

(49) Marcel Görmann: "'Aus kollektivem Gedächtnis total gelöscht': 50.000 starben in BRD an Pandemie – die Politiker reagierten ganz anders," *Merkur.de*, 27/4/2020, accessed on 2/12/2020, at: https://bit.ly/2VsINCB

(50) «كورونا: مخاوف من مليون وفاة أخرى بدون عمل جماعي للسيطرة على المرض»، **أخبار الأمم المتحدة**، 2020/9/25، شوهد في 2020/12/2، في: https://bit.ly/36u8fxW

(51) "Viren aus Singapur," *Der Spiegel*, 3/7/1957, accessed on 2/12/2020, at: https://bit.ly/3loksIE

أنها صارت الآن محفوظة تمامًا في وثائق متعددة الوسائط مطبوعة أو رقمية، فذاكرتنا الفردية ومعها الجمعية، كما رأينا، ليست ذاكرة تخزينية مثل ذاكرة الحاسوب، فهذه ليست الكيفية التي تعمل بها الذاكرة البشرية، لأننا لا نتذكر كل دقيقة أو كل يوم أو كل أسبوع، ذلك أن النسيان هو الأصل أما التذكر فهو الاستثناء الذي يستدعي الوقائع الاستثنائية. إنها إذًا ذاكرة استثنائية بسبب انتقائيتها وديناميتها المستمرة على الدوام[52].

هذا كله سيؤثر في «صحة» ما نتذكره عن الجائحة وتبعاتها، فغالبًا مع تتشكل لدى الأفراد ذكريات مخطئة أو على الأقل غير مكتملة، لكونها تُبنى ممزوجة بمشاعر ذاتية أكثر من كونها استعادة حرفية لوقائع ماضية بحذافيرها. أما أولئك الذين مرّت حياتهم اليومية من دون تفاعلٍ شعوري مباشر مع الجائحة ممن هم في وضعية الانتظار أسابيع، من دون تنوع كبير في وتيرة حياتهم اليومية، فقد لا يؤدي هذا «الحدث التاريخي» الممتد إلى خلق ذكريات «حادة» ومحددة، على الرغم من وجود وعي بكل وقائع الحدث الجائحي، على الأقل عبر متابعة وسائل الإعلام ومظاهره في الحياة اليومية، إلا أن الكثير منها قد يتبدد في غياب المحفزَين الداخلي والخارجي. وفي ضوء ما سبق، نشدد على أن الذاكرة ليست آلة تصوير تلتقط لقطات يمكننا الرجوع إليها لاحقًا، ذلك أن الذكريات ليست صورًا ثابتة، بل عمليات بناء ذاتية تجري في الزمن الحاضر فحسب. لذا كثيرًا ما يجري تعزيز الذكريات أو إضعافها، بل دمج بعضها مع بعض، لتشكل ذكريات قد تكون أحيانًا مخطئة أو على الأقل متوهمة، فغالبًا ما تؤثر شخصية الفرد بل نفسيته الداخلية المرتبطة شعوريًا بالظروف المحيطة به اجتماعيًا وثقافيًا، في طبيعة ما يتذكر عن ذاته ومحيطه الاجتماعي، وكيفيته وحجمه، وهذا ينطبق أيضًا على التمثل البعدي للجائحة وتبعاتها.

وفي ختام هذه المحاولة لفهم تشكل ذاكرة إنسانية مشتركة واستشراف مآلها المستقبلي حول الحدث الكوروني من زاوية نظر ذاكرتية، يتضح أن الجائحة الكورونية، بخلاف الجوائح القبلية، ليست هي في ذاتها فريدة، بل ردات فعل الدول والمجتمعات، المتمثلة في الإجراءات الاحترازية الكبيرة وتبعاتها على الصُعُد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كافة، هي التي كانت غير مسبوقة في معظمها. لذا، فإن مظاهر هذه التبعات، هي التي تشكل حاليًا أكثر محتويات الذاكرة المعيشة التي لا تزال في طور تشكلها الجمعي، في حين أن آثار الجائحة المباشرة مثل عدد الأموات والضحايا ستشغل جزءًا من محتويات الذاكرة البعدية، التي قد يجري تخليدها، في أزمنة ما بعد الكورونا، ضمن آفاق كبيرة من التخييل في إطار ثقافات التذكر، من نصب تذكارية وأيام تذكرية وغيرها من الطقوس الذاكرية، التي تحددها، بل تمليها في نهاية المطاف سياسات التذكر المتنوعة والمختلفة من مجتمع إلى مجتمع، والمرتبطة في الأساس بمصالح ذاتية هووية وخدمتها ذاكريًا، بغض النظر عن المآل المستقبلي للجائحة وتبعاتها على أرض الواقع، والتي يبدو أنها صارت حدثًا عالميًا مفتوحًا على المجهول؛ هذا المجهول الذي طالما ذكّر الإنسان بهشاشته.

(52) سوكاح، «حقل دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية»، ص 44.

المراجع

References

العربية

بشارة، عزمي. «جبر الخواطر في زمن المخاطر: الناس والوباء». **مقالات**. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2020/4/20. في: https://bit.ly/2Js3ADI

جوهر، محمد عبد الحميد. **قصة المرض والميكروب**. القاهرة: وكالة الصحافة العربية، 2020.

الحاجي، سعيد (منسق). **أي دور للمؤرخ في فهم أزمة كورونا؟**. أكادير: مركز تكامل للدراسات والأبحاث، 2020.

الديب، طايع. «الفناء العظيم أو الموت الأسود». **مجلة الدوحة**. العدد 155 (أيلول/ سبتمبر 2020).

روي، أروندتاي. «وباء كورونا كبوابة عبور». **قنطرة**. 2020/4/17. في: https://ar.qantara.de/node/39847

ريكور، بول. **الذاكرة، التاريخ، النسيان**. ترجمة وتقديم وتعليق جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009.

سوكاح، زهير. «الأدب والذاكرة». مجلة **دراجومان**. مج 4، العدد 6 (2016).

_____. «حقل دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، حضور غربي وقصور عربي». **أسطور**. العدد 11 (شتاء 2020).

_____. «مراجعة كتاب الذاكرة الجمعية لموريس هالبفاكس». **تبين**. العدد 33 (صيف 2020).

_____. «وسائط الذاكرة الجمعية ووظائفها». مجلة **دراجومان**. مج 7، العدد 8 (نيسان/ أبريل 2018).

منظمة الصحة العالمية، البرنامج العالمي لمكافحة الأنفلونزا. **إدارة مخاطر الأنفلونزا الجائحة** (أيار/ مايو 2017).

الأجنبية

Centers for Disease Control and Prevention (CDC). "1918 Pandemic (H1N1 virus)." 20/3/2019. at: https://bit.ly/3lkQUeU

Claussen, Arne. "Corona im Fokus: HHU–Expertise zur Pandemie Der Einfluss von COVID–19 auf Emotionen und Gedächtnis." Universität Düsseldorf. 29/4/2020. at: https://bit.ly/39DEA7k

James, William. *Principles of Psychology*. New York: Henry Holt, 1980 [1950].

Wien Museum. "Corona in Wien. Ein Sammlungsprojekt zur Stadtgeschichte." at: https://bit.ly/2VoUmux

صدر حديثًا

أحمد إبراهيم أبو شوك

الثورة السودانية (٢٠١٨-٢٠١٩)

مقاربة توثيقية - تحليلية لدوافعها ومراحلها وتحدياتها

يُقدم مقاربةً توثيقيةً - تحليليةً لثورة كانون الأول/ديسمبر 2018، التي أسقطت الرئيس عمر أحمد البشير وبعض رموز نظام الإنقاذ، الذي حكم السودان قرابة ثلاثة عقود منذ عام 1989، وذلك في 11 نيسان/أبريل 2019، عندما أعلنت اللجنة الأمنية العليا انقلابها على رأس النظام وانحيازها إلى الثورة. ويعرض الكتاب أيضًا وقائع المفاوضات التي جرت بين القيادة الثورية (قوى إعلان الحرية والتغيير) وقيادة اللجنة الأمنية العليا، الممثلة آنذاك في المجلس العسكري، وكيف أفضت تلك المفاوضات إلى إنجاز الوثيقة الدستورية، التي أضحت تشكِّل المرجعية القانونية لهياكل الحكومة الانتقالية وأولوياتها السياسية، واختصاصاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية. وينظر الكتاب، من طرف آخر، إلى التحديات التي تواجه الفترة الانتقالية (2019-2022)، مقارنة بتجارب الانتقال الديمقراطي السابقة لها في السودان، وكذلك في ضوء الواقع المعقد سياسيًا وعسكريًا، والمهدد بمحاولات بعض القُوى الإقليمية-المتصارعة مع بعضها، والطامعة في فرض نفوذها السياسي عبر بوابة الأزمة الاقتصادية التي يعاني أهل السودان منها.

الحبيب استاتي زين الدين | Elhabib Stati Zineddine*

تنمية التفكير النقدي بالفضاء التربوي في المغرب

The Development of Critical Thinking in the Moroccan Education Sector

ملخص: تحثّ مختلف المرجعيات التربوية والبيداغوجية، رغم بعض الاختلافات القائمة فيما بينها، على ضرورة الارتقاء بالروح النقدية البنّاءة لدى المتعلمين والمتعلمات، في أفق تمكينهم من بناء شخصياتهم، وجعلهم أقدر على مساءلة المعارف والمعلومات. والأهم من ذلك اتخاذ مواقف واعية إزاء الوقائع والأحداث والآراء التي تعترضهم في الحياة. لكن هذا الأفق ليس يسير التحقق، ويحتاج، مستقبلًا، إلى رفع العديد من الإحراجات داخل الوسط المدرسي عمومًا، وعلى مستوى المواد المقررة بصفة خاصة، ومنها مادة الفلسفة؛ نظرًا إلى طبيعتها والرهانات المتصلة بها التي تتجلى، أساسًا، في تدعيم النشاط الذاتي للمتعلّم وحفزه على ممارسة حرية التأمل والتساؤل النقدي، إن هو أحسن التعامل مع لحظاتها وسيروراتها المتفاعلة والمتداخلة (المفهمة والأشكلة والمحاجة).

كلمات مفتاحية: التفكير النقدي، المتعلم، التربية، الفلسفة، الإحراج.

Abstract: Educational literature, despite some variation, generally urges teachers to build up their critical and constructive capacities, empowering them to question received information, and consciously adopt stands on the facts, events, and opinions that they encounter. This capacity is not being developed in the subjects which are studied in Moroccan school environments, including philosophy (which is ostensibly characterised by self–learning, exercise of the freedom of thought and critical questioning that draws upon interactive processes, concepts, problems and arguments).

Keywords: Critical Thinking, Teachers, Education, Philosophy, Stress Factors.

* أستاذ الفكر السياسي، جامعة عبد المالك السعدي، تطوان، المغرب.

Professor of Political Thought, Abdelmalek Essaadi University, Tetouan, Morocco.

مقدمة

«إن واجبك أن تعلمه كيف يعيش لا كيف يتحاشى الموت»؛ بهذه العبارة العميقة يختم جان جاك روسو Jean–Jacques Rousseau (1712–1778) مقدمة الباب الأول من كتابه **إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد**[1]، يتعلم كيف يحتمل ضربات القدر وكيف يواجه البؤس والنعيم، كيف يعيش، إن اقتضى الأمر، في الزمهرير والقيظ[2]. هل يُوجَّه الفعل التربوي إلى حب العيش والتعايش؟ تتباين الإجابات. والحيرة هي نفسها عند استحضار تنامي وقائع التطرف أو الانغلاق أو الإقصاء التي لا تستثني مجالاً جغرافيًا وإن بدرجات متفاوتة. بخصوص هذا التنامي، يستحضر إميل دوركهايم Émile Durkheim (1858–1917) أنه «إذا لم يكن المجتمع يقظًا وحاضرًا من أجل توجيه الفعل التربوي، وفق غايته الاجتماعية المحددة، فإن ذلك الفعل يُوظَّف بالضرورة في خدمة العقائد الخاصة، وبالتالي فإن الروح الوطنية الكبرى تذوب وتنشطر إلى نزعات متعددة ومتناحرة»[3]. لم اليقظة؟ لأن مسألة التربية كانت ولا تزال، في شتى الأوقات، عملية بالغة الصعوبة والتعقيد، ليس فقط لأنها تتعلق بتكوين الإنسان «النموذج» في نظر المجتمع، وإنما، وهذا هو الأخطر والأهم، لأنها مطالبة بضمان المبادئ والقيم المشتركة بتغذية إرادة العيش المشترك من دون إقصاء لأي فرد أو فئة تنتمي إلى هذا المجتمع. وترجع المشاكل الاجتماعية التي يواجهها هذا الأخير، في نظر روسو، إلى مرجعيات ثقافية وتربوية، باعتبار أن التربية أداة مراوغة في يد السلطة[4] ترمي إلى خلق مجتمع على المقاس.

حين يقتحم ميدان الشؤون العامة أناسٌ شرهون يهتمون بإثراء حياتهم الخاصة لا غير، ويأملون في أن يختطفوا منها السعادة التي يتوقون إليها، فعندئذ يستحيل أن تقوم حكومة صالحة؛ إذ إنهم سيتصارعون في سبيل الحكم حتى تقضي هذه الحرب الداخلية عليهم وعلى الدولة بأسرها[5]. القول بهذا رضوخٌ لحركية الزمن ووعي بمجرياتها ومفاجآتها، والإنكار مكابرة وتَعام لا غير. النتيجة أنه، رغم شعار سقراط الشهير «اعرف نفسك بنفسك»، وصيحة روسو «اعرفوا الطفولةً» و«ابدؤوا بمعرفة تلاميذكم لأنكم بكل تأكيد لا تعرفونهم»، والفارق الزمني بين إطلاق الصيحتين والتحولات التي شهدها العالم اليوم؛ لا يزال جهل الإنسان بنفسه وبمستلزمات التربية والمعنيين بها كبيرًا، وإن كانت «النفس» هي شغل الإنسان الشاغل[6]، وكانت معرفة عالم المتعلمين والاهتمام بها أحد المداخل الرئيسة لبناء حاضر المجتمع ومستقبَلِه.

(1) جان جاك روسو، **إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد**، ترجمة نظمي لوقا (بيروت: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1958)، ص 33.

(2) المرجع نفسه.

(3) إميل دوركهايم، **التربية والمجتمع**، ترجمة علي أسعد وطفة، ط 5 (دمشق: دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، 1993)، ص 79.

(4) نعمان سالم، «التربية بوصفها أداة للتحرر: إضاءات من كتاب التربية والحرية: من أجل رؤية فلسفية للفعل البيداغوجي لمحمد بوبكري»، **رؤى تربوية**، العدد 22 (2006)، ص 116.

(5) **جمهورية أفلاطون**، ترجمة فؤاد زكريا، مراجعة محمد سليم سالم (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1968)، ص 254.

(6) هادي نعمان الهيتي، **ثقافة الأطفال**، سلسلة عالم المعرفة 123 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1988)، ص 15.

هذه المفارقة لا تفيد أن الدراسات العلمية والأبحاث التربوية لم تنبّه إلى أن المتعلم بالفضاء التربوي ليس برجل صغير لم يقوَ عودُه بعد، وأن عالمه قائم بذاته من حيث طبيعته وخصائصه، كما نبّه روسو، أو أنها أغفلت تقسيم النمو المعرفي إلى مراحل مختلفة[7]، كما تعمق العالم جان بياجيه Jean Piaget (1896–1980)، ورو كروميل Rue L. Cromwell وغيرهما من العلماء، في دراسة عقلية المتعلمين وكيف يفكرون. لكن اللافت للانتباه أن بنيات استقبال نتائج العلوم الإنسانية تظل مدخلاً حاسمًا في نفاذية هذه النتائج من عدمها في المجتمع، لذلك بقي الكثير من نتائج الدراسات العلمية في مجال التربية، على أهميتها، مختبئًا وراء تمثلات المجتمع وأفكاره المسبقة للتربية ومهنة المتعلم.

ضمن هذا التصور، ما عاد في الإمكان التعامل مع «مهنة المتعلم» على أنها نشاط حرفي ينبغي أن يقابل، بالضرورة، بأجر مادي أو معنوي، أو اختزاله ضمن زوج المنتج الأدبي أو العلمي أو العتبة الدنيا أو القصوى، وإنما التخطيط لها على أساس أنها مهنة تسمح بالعيش والتعايش والتكيف مع تقلبات الحياة، كما هو الشأن مثلاً بالنسبة إلى «مهنة الآباء والأمهات داخل الأسرة والمجتمع»[8]. وبمجرد أن نقبل بأن المتعلم يمارس مهنة خاصة، تثار مهمة المدرسة في الارتقاء بقدرات رأس المال اللامادي هذا، الذي يُعدُّ، إلى جانب رأس المال المنتج ورأس المال الطبيعي، أحد الأصول الثلاثة للثروة التي يتوفر عليها كل بلد[9]. يتكون هذا الأصل من عناصر تُيسِّر الشروط المساعِدة على التنمية، وتقدم لمؤسسات الحكامة إمكانات الاشتغال اللازمة، ولرأس المال البشري القيمة المتوقَّعة. وبذلك، ستكون المدرسة عبارة عن مؤسسة/ مفتاح لتنمية رأس المال اللامادي. لماذا؟ لأن الاستثمار في رأس المال البشري عن طريق التربية والتكوين والبحث العلمي سيوجد في صميم النموذج الاقتصادي المطالب بإدماج رأس المال المعرفي والذهني على نحو كلي[10]. وبناء قدرات الفرد هو أساس وشرط للتنمية البشرية المستدامة[11]. وتعتبر التربية البعد المحوري للأبعاد الأخرى التي تُكَوِّن وتبني القدرات، إذ إن ولوج تربية ذات جودة يؤثر في الصحة، والكرامة، والحرية التي تمكن الفرد من استعمال قدراته والاعتماد عليها على نحو فعّال؛ من أجل التغلب على آفتَي الجهل والفقر، وتحصين نفسه من نزعات التطرف والانغلاق، والقيام بالاختيارات الملائمة في الحياة[12].

يمر هذا الاستعمال، بالضرورة، من تربية تشمل تلقين الروح النقدية، من خلال الحصول على ثقافة قوامُها تعلّم التفكير البنّاء في وضعه كإنسان ينفرد، من منظور فريديريك هيغل Friedrich Hegel (1770–1831)

(7) جوديث فان إفرا، **التليفزيون ونمو الطفل**، ترجمة عز الدين جميل عطية، ط 3 (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005)، ص 17.

(8) Philippe Perrenoud, "Métier d'élève/d'apprenant," *Résonances*, no. 2 (Octobre 2011), p. 4.

(9) The World Bank, *Where is the Wealth of Nations? Measuring Capital for the 21st Century* (Washington, DC: World Bank, 2006).

(10) الهيئة الوطنية لتقييم منظومة التربية والتكوين والبحث العلمي، **التقرير التحليلي: تطبيق الميثاق الوطني للتربية والتكوين 2000–2013، المكتسبات والمعيقات والتحديات** (الرباط: المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، 2014)، ص 10.

(11) Amartya Sen, "Liberty and Social Choice," *Journal of Philosophy*, vol. 80, no. 1 (January 1983), pp. 5–28.

(12) المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، **مدرسة العدالة الاجتماعية: مساهمة في التفكير حول النموذج التنموي** (الرباط: المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، 2018)، ص 37.

بامتلاك الشعور بالذات، على خلاف الحيوان الذي لا يملك إلا شعورًا مباشرًا بالعالم الخارجي[13]. وهو التفرد الذي يجعله، بحسب سارتر، يتميز قبل كل شيء بقدرته على تجاوز وضعه. إن هذه القدرة على التجاوز هي التي نجدها في أساس كل ما هو إنساني[14]. وبالنسبة إلى آلان تورين، لا تتمثل هذه الخصيصة البشرية في الحديث بصيغة المفرد المتكلم "Je"، بل في الوعي بالحق في استعمالها[15]، ولا سيما أن جيل اليوم قد وُلد في عصر الرقميات الذي يفرض ضرورة توفر المتعلم على قدرات معرفية، تُكْتَسب في المدرسة، لمعالجة المعلومات وتحليلها، وتصفح المواقع الإلكترونية بتمكّن وبروح نقدية[16]. من هنا، تنبثق الحاجة إلى تلك الروح داخل الفضاء المدرسي، وفي نطاق هذه الحاجة تصاغ أسئلة عديدة حول تجلياتها وحدودها في السياق المغربي. ما السبب؟ أهي إشارة إلى جدلية الواقع والوثيقة؟ وثيقة تتقدم على ما يقع على أرض الميدان، وواقع لا يتطابق تمامًا مع ما نتصوره، وهذا وجه آخر من أوجه الانعكاس الجدلي في كل ما يرتبط بالمدرسة ومرتاديها والفاعلين فيها. ربما لهذا السبب نصطدم عادة بالتساؤل ذاته في السياق المغربي: إذا كانت المدرسة هي نفسها في «وضع» الإصلاح الدائم، أيمكنها أن تكون «قاطرة» للإصلاح، بل أن تشكل «مصدر» تحفيز للتفكير النقدي وإعمالاً إيجابيًا لمهاراته؟

إن من يقرأ بإمعان قسمَي **الميثاق الوطني للتربية والتكوين**، والاختيارات والتوجُّهات التربوية التي تضمنها **الكتاب الأبيض**، وأهم العناصر الواردة بالمخطط الاستعجالي، ثم فصول **الرؤية الاستراتيجية للإصلاح (2015–2030)**، ينتبه إلى أن صناع القرار التربوي ماضون بالسير في طريق «ما ليس منه بدّ»؛ من أجل إقامة قطيعة مع الفجوة بين التنظير والتفعيل، وبين مراكمة المعارف وصقل الحس النقدي بوصفه أحد أبرز الأهداف التي تسعى كل الأنظمة التربوية إلى بلوغها، خصوصًا فيما يتعلق بتنمية الكفاءات الاجتماعية في عالم متغير، يُلزم كل نموذج بيداغوجي جديد بالسعي إلى تأطير الوسط المدرسي وتنظيم وضعيات التعلم؛ ذلك لأن المدرسة الحديثة تمثّل الوسط الخاص والطبيعي للتواصل، وأيضًا ميدانًا للاكتشاف[17]. ما عاد في الإمكان أن يكتفي المتعلم باستيعاب المعلومات التي تتضمنها المقررات المدرسية، بقدر ما أصبح مطالَبًا بتعلّم كيفية البناء والتنمية لمهارات اكتساب المعارف والحكم عليها وتقييم الأدلة وتقديم البدائل منها، في سياق التحديات الثقافية المعاصرة، والتي باتت فيها العقول التعليمية حبيسة الانتماءات الصلبة، وبروز العقليات الثابتة التي باتت تورث العنف وإلغاء الآخر. قد تنعكس العلاقات والأسباب في الممارسات المدرسية اليومية، بيد أن رهان تحصين الناشئة وتجويد تعليمهم يظلان، ولو ذهنيًا، قائمَين بصورة أو بأخرى.

(13) ألبير كامي، **الإنسان المتمرد**، ترجمة نهاد رضا، ط 3 (بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 1983)، ص 175، بتصرف.

(14) Jean Paul Sartre, *Questions de méthode* (Paris: Gallimard, 1960), pp. 119–131.

(15) آلان تورين، **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**، ترجمة جورج سلمان، مراجعة سليمة ريشا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 246–177.

(16) **مدرسة العدالة الاجتماعية**، ص 40.

(17) Jean–Marie Doutrelouk, "Vers une modélisation de la communication pédagogique," *Revue Langue française*, vol. 70, no. 1 (1986), pp. 26–44.

لفهم هذا الأمر؛ سنتتبع، من جهة، حضور هذا الرهان في الخطب والوثائق الرسمية، ثم سنقارب، في مقام ثانٍ، مسالك الارتقاء بالتفكير النقدي داخل مؤسساتنا التعليمية، وسنتخذ الفلسفة أنموذجًا لهذه العمّلية، آخذين في الاعتبار أن النقد داخل الدرس الفلسفي لا يُختزل في تدريب المتعلم، وحفزه على استخدام العقل لكشف حقيقة الأشياء وفحص الأفكار التي صدقها وتلقاها العقل نفسه[18] إلى هذا الوقت[19]، سواء بهدف هدمها أو إقامتها على أسس صلبة، وإنما أيضًا إعانته، بالسؤال تارة وبالإحالة تارة أخرى، على إدراك أن هذه الممارسة المميزة للإنسان من سائر الكائنات الحية شكلت، ولا تزال، حركة عقلية ورؤية فلسفية وحقبة زمنية في تاريخ الفلسفة، مع العلم أن الفلسفة، من حيث موضوعها ومنهجها، أشمل من اختزالها في مستوى النقد فحسب.

أولًا: في تجليات حضور التفكير النقدي ودلالته

يقول روسو: «إن أردت أن تعرف كيف تكون التربية العامة، اقرأ **جمهورية أفلاطون**. فما هو بكتاب في السياسة كما يتوهمه من يحكمون على الكتب من عناوينها، بل هو أجمل سفر في التربية خرج من يد بشري»[20]. يكفي أن نعود إلى تعريف أفلاطون للتربية؛ لنفهم سبب أحد أوجه هذه الإشادة. يعرّف أفلاطون التربية، بأنها: «أن تجعل بصر النفس يمر من ظلمة الكهف إلى نور العالم المعقول: وإذا أردنا أن نتجنب إصابة العين ينبغي أن نعوّد عين النفس تدريجيًا على أن تسير في الاتجاه الصحيح، وأن تقوم بتغيير وجهة نظرها»[21]. فـ «التربية السليمة هي تحديدًا الينبوع الذي ينبثق عنه كل خير في هذا العالم، فالبذور، التي تكمن في الإنسان، ينبغي أن تنمّى دائمًا أكثر فأكثر»[22]. لذلك، عندما يستثمر المجتمع في التربية، فإنه ينتظر نتائج مقابل استثماره؛ ذلك لأن قدرة المواطن على تدبير شؤون حياته، والاندماج في الاقتصاد والمجتمع والمساهمة في تدعيم الديمقراطية، والتكيف مع المحيط المحلي والوطني والعالمي، يتوقف جميعها على جودة التربية[23] والمعرفة التي يتلقاها. هل التربية مجرد عملية مقايضة ميكانيكية؟ في النفي اعتقاد راسخ بأن هذه العملية تقابل المحتوى المُدرَّس أو المنقول حرفيًا من المقرر الرسمي بالحفظ الآلي كيفما كانت طبيعة المادة وكميتها. يتحول التعلم هنا إلى معاملة بنكية، تعتبر التلاميذ زبائن «أوفياء» والمضامين الدراسية رساميل قارة، يكون الرابح الأكبر لفائدتها النظام التعليمي لا التلميذ. نتج من هذه التربية البنكية تعذُّرُ وفاء مجموعة من التلاميذ بديونهم لهذا المنظور المشوه للتربية؛ ليتحولوا إلى سلع وبضائع يحدد سوق الشغل وحده قيمتها.

---

(18) نجيب بلدي، **دروس في تاريخ الفلسفة**، إعداد الطاهر وعزيز وكمال عبد اللطيف (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1987)، ص 111.

(19) René Descartes, *Médiations métaphysiques* (Paris: Flammarion, 1979).

(20) روسو، ص 30.

(21) إيمانويل كانط، **ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟** ترجمة وتعليق محمد بن جماعة (صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2015)، ص 15.

(22) المرجع نفسه.

(23) **التقرير التحليلي: تطبيق الميثاق الوطني للتربية والتكوين 2000-2013**، ص 10.

هذا المنظور «البنكي» للتربية يعتبر المعرفة، كما يرى باولو فرير، هبة يقدّمها الأشخاص الذين يعتقدون أنهم يمتلكونها، إلى الذين يعتقدون أنهم يجهلونها، هبة ترتكز على واحد من مبادئ أيديولوجيا التعسف Idéologie de l’oppression: «السمة التعسفية للجهل الذي يتحول إلى ما نسميه إسقاط الجهل Projection de l’ignorance، ويعني أنه دائمًا يوجد عند الآخر[24]. التلميذ، وفق هذا التصور، راشد صغير، أي إنه يفكر ويحس ويتعلم، مثلما يتعلم الراشد/ المدرِّس. بعبارة أخرى: إن كل ما يطمح إليه المدرس ويرسمه من أهداف، يجب أن يتم تحقيقه من طرف جميع القسم، على اعتبارهم سواسية لا يختلف بعضهم عن بعض»[25].

الجدير بالذكر، في هذا السياق، أنه على الرغم من كل هذه المؤاخذات التي وجّهت إلى البيداغوجيات الكلاسيكية، نسجل استمرار وجود بعض الأصوات من داخل أسوار المدرسة ومن خارجها تستحضر إيجابياتها، وترى ضرورةً في العمل بها، وحجّتها في ذلك أنه وإن كانت المدرسة المغربية تعتمد، في السابق، مقاربات بيداغوجية قد تُنعت اليوم بالتقليدية، بارتكازها على الطريقة التلقينية المتمركزة حول المدرس والمحتوى، ولم يكن «التلميذ» يساهم بفاعلية في بناء معارفه، بل يتلقاها جاهزة من لدن «الأستاذ»، وكانت هذه الطرق تنبني على الحفظ والذاكرة؛ فإن النتائج الدراسية للتلاميذ، في تلك المرحلة التاريخية، كانت في المستوى المطلوب؛ الأمر الذي جعل المدرسة المغربية، آنذاك، تحظى بمكانة متميزة داخل المجتمع، وتضطلع بدورها الأساسي المتمثل في التربية والتعليم، فضلاً عن تحقيق الارتقاء الاجتماعي لفئات عريضة من أفراد الشعب المغربي[26].

لا يمكن تجاهل هذه الأصوات، ومدى استمرار تبنّيها لهذه البيداغوجيات داخل الفصول الدراسية. لكن من الغريب أن ندافع عن طرح معين ونعزل هذه الفترة «الذهبية»، كما يحلو للبعض أن يصفها، عن سياقها العام وعن الظروف التاريخية التي واكبتها والوضع السيكو-سوسيولوجي للتلاميذ وقتها، وإغفال الحراك المجتمعي الذي يشهد العالم اليوم بفضل الثورة التكنولوجية المعرفية التي تتطلب تهيئة أسباب تكوين مواطن اليوم والغد، المطالب بالتفاعل والتكيف المستمر مع مختلف المتغيرات المجتمعية، ورفع التحديات التي تفرضها، داخلية كانت أم خارجية، على الأفراد وعلى مكونات المجتمع[27].

لا بد، لتحقيق هذا التفاعل والتكيف، من أن نفكر في المستقبل في ما يقتضيه ذلك من الوعي بإكراهات الحاضر واستحضار تجارب الماضي بإيجابياتها وسلبياتها، وما يتطلبه ذلك من التطلع إلى الملاءمة

(24) Paulo Freire, *Pédagogie des opprimés* (Paris: F. Maspero, 1982), p. 50.

(25) العربي السليماني ورشيد الخديمي، **قضايا تربوية ورهان جودة التربية والتكوين: مقاربات سيكوبيداغية وديداكتيكية**، مراجعة وتقديم عبد الكريم غريب، منشورات عالم التربية (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2005)، ص 207.

(26) للمزيد، ينظر: الحبيب استاتي زين الدين، «من ’التلميذ‘ إلى ’المتعلم‘ بالمدرسة المغربية: تقاطعات أولية بين الحمولة الدلالية والمعرفية والممارسة البيداغوجية»، **دفاتر التربية والتكوين**، العدد 10 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2013)، ص 10 وما بعدها.

(27) المملكة المغربية، وزارة التربية الوطنية، **الكتاب الأبيض**، الجزء الأول: **الاختيارات والتوجهات التربوية العامة المعتمدة في مراجعة المناهج التربوية** (الرباط: لجان مراجعة المناهج التربوية المغربية للتعليم الابتدائي والثانوي الإعدادي والتأهيلي، 2002)، ص 2.

الجيدة بين العرض التربوي، والحاجات الناتجة من التحولات التي يعرفها الاقتصاد والمجتمع، وضرورة تطوير المؤهلات الشخصية للأفراد[28]، وتسليحهم بكفايات ومعارف أساسية، تمكّنهم من متابعة دراستهم بطريقة لائقة، والاندماج في الحياة اليومية بسلاسة، وفي الحصيلة: ولوج سوق الشغل. لن نضيف جديدًا إذا قلنا إن ضعف التكوين يقلص من حظوظ النجاح في المستويات اللاحقة للتعليم الأساسي، ويزيد من تعرض الكثير من الأشخاص للتهميش والإقصاء اجتماعيًا واقتصاديًا[29].

إن مطمح تحقيق تكوين متين ضاعف من ضرورة التخلص التدريجي من البيداغوجيات التقليدية التي تتمركز حول المدرس أو المعرفة، وتعويضها بأخرى حديثة، لا سيما أمام التطور الحاصل في الأبحاث السيكولوجية والتراكمات الحاصلة في ميدان البيداغوجيا، والتي استعاضت عن مصطلح «تلميذ» بمصطلح «متعلم»[30]. عندما يتغير الناس، فإن على معارفهم وأقاربهم أن يتوافقوا مع هذا التغير. وحتى يتمكن الأصدقاء والأقارب من القيام بهذا التوافق، فلا بد لهم من أن يعرفوا ما الذي أدى إلى هذا التغير وإلى متى سيدوم. ونظرية التعلم تختص بمثل هذه القضايا وتحاول إعطاء تفسيرات لسلوك الناس[31].

في ظل هذه التفسيرات، نعثر على فكرة تستحق الإشادة، والتي تفيد أن ما ينبغي التنبُّه إليه أنه «لا يمكن للمرء أن يحصل على المعرفة إلا بعد أن يتعلم كيف يفكر»، كما قال كونفوشيوس Confucius يومًا. هي دعوة إلى إعمال العقل والتساؤل عن معنى وقيمة، وإلى طرق بناء المعارف، بما فيها تلك المرتبطة بالوضع الإنساني.

1. دلالة مفهوم التفكير النقدي

يتخذ مفهوم التفكير النقدي، في هذا العمل، معنى أقرب إلى الممارسة الذهنية التي يقوم فيها العقل بالتخلي عن كل أشكال الاعتقاد الدوغمائي (عقلانية كانت أم غير عقلانية)[32]، ومن ثم القيام بفحص دائم لمختلف القيم والأحكام المسبقة، من منطلق أن المعرفة، بغضّ النظر عن طبيعتها، تظل محدودة ونسبية وقابلة للتجاوز باستمرار[33]. على هذا النحو، يبرز مفهوم التفكير النقدي، من حيث طابعه الذاتي في الأساس، تجسيدًا للحرية الفكرية وللتأمل النقدي. فهو يسمح للفرد بالتساؤل عن طبيعة وجوده

(28) المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، **التقرير الموضوعاتي لسنة 2009 حول نتائج التقويم الوطني لتقويم التحصيل الدراسي (التقرير التحليلي)** (الرباط: المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، 2009)، ص 5.

(29) زين الدين، ص 12.

(30) المرجع نفسه.

(31) علي حسين حجاج، **نظريات التعلم: دراسة مقارنة**، مراجعة عطية محمود هنا، سلسلة عالم المعرفة 7 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983)، ص 276.

(32) عز الدين الخطابي، «الدرس الفلسفي كمجال للتعلم الذاتي»، **ريفيو نت**، 2021/2/5، شوهد في 2021/3/31، في: https://bit.ly/3wG7wEE

(33) Michel Tozzy, "Contribution à l'élaboration d'une didactique de l'apprentissage du philosopher," *Revue française de pédagogie*, no. 103 (Avril–Juin 1993), p. 20.

وقيمته، فضلاً عن الحدود والمشاكل التي تطرحها حياته الشخصية والتزاماته الفردية والجماعية[34]. فلا يُسلِّم الناظر، في هذه الحالة، بأيّ قضية – كائنة ما كانت – حتى يُقلِّبها على وجوهها المختلفة، ويتحقق من تمام صدقها، متوسلاً في ذلك بمعايير العقل وحدها[35]، خصوصًا أن عالم اليوم أكثر تعقيدًا؛ نتيجة التحديات التي تفرضها تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في شتى مناحي حياة الإنسان[36]. النجاح في مواجهة هذه التحديات لا يعتمد على الكم المعرفي، بقدر ما يتأسس على كيفية استخدام المعرفة وتحصيلها وتطبيقها. التفكير النقدي لا ينمو تلقائيًا، وليس نتاجًا عرضيًا للخبرة أو نتاجًا أوتوماتيكيًا لدراسة موضوع دراسة معينة، وإنما يتطلب تعليمًا منظمًا هادفًا ومرنًا مستمرًا حتى يبلغ أقصى مدى له، والكفاءة في التفكير (بخلاف الاعتقاد الشائع) ليست مجرد قدرة طبيعية ترافق النمو الطبيعي للطفل بالضرورة[37].

لربما بسبب هذه الحمولات والدلالات، ظل مفهوم التفكير النقدي، في مستواه النظري على الأقل، يتردد في الخطاب الرسمي، وإن اختلف مصدره والسياق الذي جاء فيه. والملاحظ أنه يظهر تارة بوصفه موضوعًا للإصلاح، وتارة أخرى مؤشرًا على ضعف مردودية مؤسسات التربية والتكوين. وإذا عدنا إلى **الميثاق الوطني للتربية والتكوين**، بوصفه لا يزال يمثل الإطار المرجعي للإصلاح، مع ما يقتضيه من ملاءمات وتطوير[38]؛ سنجده ينوط بالمربين بمجموعة من الواجبات والمسؤوليات المرتبطة بمهمتهم، وفي مقدمتها إعطاء المتعلمين المثال والقدوة في المظهر والسلوك والاجتهاد، والفضول الفكري والروح النقدية البناءة[39].

2. حضور التفكير النقدي في الوثائق الرسمية

في إطار الاستجابة للمتطلبات المجتمعية المعبّر عنها في الميثاق، ذهب مُعِدُّو **الكتاب الأبيض** إلى أن نظام التربية والتكوين يعمل، بمختلف الآليات والوسائل، لتلبية حاجاتهم الشخصية، والمتمثلة في إعمال العقل واعتماد الفكر النقدي، وما يرتبط به من ضرورات تعزيز الاستقلالية في التفكير والممارسة، والثقة بالنفس والتفتح على الغير، والتفاعل الإيجابي مع المحيط الاجتماعي على اختلاف مستوياته، وكذلك ممارسة المواطنة والديمقراطية، فضلاً عن المبادرة والابتكار والإبداع[40]. وحتى يتمكن هذا

(34) Michel Tozzy, *Penser par soi–même, initiation à la philosophie* (Lyon: Chronique Sociale, 1994), p. 13.

نقلاً عن: الخطابي.

(35) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002)، ص 13 وما بعدها.

(36) المصطفى حدية، «تعليم مهارات التفكير: مدخل لبناء المجتمع الديمقراطي في عصر المعرفة والمعلومات»، **مجلة المدرسة المغربية**، العددان 7–8 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2017)، ص 265.

(37) المرجع نفسه.

(38) المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، **الرؤية الاستراتيجية للإصلاح 2015–2030** (الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2015)، ص 7.

(39) **التقرير التحليلي: تطبيق الميثاق الوطني للتربية والتكوين 2000–2013**.

(40) **الكتاب الأبيض**، ص 13.

النظام من القيام بوظائفه على الوجه الأكمل، تقتضي الضرورة اعتماد مضامين معينة وفق اختيارات وتوجهات محددة، وتنظيمها داخل كل سلك، بما يخدم المواصفات المحددة للمتعلم. وتتجلى هذه الاختيارات والتوجهات، في ارتباط بموضوعنا، في استحضار البعد المنهجي والروح النقدية في تقديم محتويات المواد[41].

ولعل البحث بتأنٍ في مواصفات المتخرج من مختلف الشعب (في نهاية السلك التأهيلي على سبيل المثال لا الحصر) بالرجوع إلى هذه الوثيقة، سيقود إلى ملاحظتين أساسيتين:

تكمن الملاحظة الأولى في جعل تنمية الحس النقدي من أبرز المواصفات الواجب توافرها، على نحو واضح، في المتخرج من هذا السلك، مع غموض الإفصاح عنه في بعض الشُّعَب، كما هو الحال مثلًا في شعبة العلوم التجريبية التي اكتفى مهندسو **الكتاب الأبيض** بالإشارة إلى ضرورة تدريبهم على خطوات المنهج العلمي، من خلال اعتماد الاستدلال العلمي الملائم، واستعمال المنهج الافتراضي الاستنتاجي، وتكييفه بحسب معطيات الإشكالية المطروحة وطبيعتها، إضافة إلى الاطلاع على المستجدات ومسايرتها في مجالات العلوم والتكنولوجيات[42]. هي ضرورة تتناسب، من دون شك، مع أحد أهم مميزات الشعبة، والتي تبرز في احتكاك المتعلم بواقعه عن طريق الملاحظة والتجريب والخبرة الميدانية، لكنها ربما لم تنتبه إلى ما ورد في الوثيقة ذاتها عند تقديم الشعبة، نظرًا إلى أن الخصوصية التي تمتاز بها العلوم الطبيعية – من حيث كونها علومًا تربط المتعلم بواقعه ربطًا علميًا تجريبيًا – تجعلها في حاجة إلى تزويده بمجموعة من المعارف الداعمة، المساهمة في تكوين شخصيته وتحقيق توازنها، وتمكينه من تكوين نظرة شمولية عن الواقع الذي يعيشه ويلاحظه ويقيم تجاربه حوله، كما هي في حاجة إلى تزويده بأدوات التفكير المختلفة في القضايا الأخلاقية المرتبطة بحدود العلوم وتطبيقها، كالرياضيات والفلسفة واللغات، وغير ذلك[43].

الملاحظة نفسها تنسحب على شعبة العلوم الاقتصادية التي حصرت مواصفات المتخرجين فيها في عناصر محددة، على رأسها امتلاك تكوين اقتصادي يمكّنهم من معارف ومفاهيم وتكوينات اقتصادية، تؤهلهم للتخصص في قطاعات الإنتاج والمال والأعمال، إلى جانب اكتسابهم ثقافة مقاولاتية كفيلة بتأهيلهم للانخراط في الحياة العملية[44].

ورب قائل: إن هيمنة الجانب التقني على مواصفات هذه الشُّعب، أمرٌ ينسجم مع المواد المدرَّسة لها، والتي تتلاءم بدورها مع الواقع المهني وآفاقه، والذي تندرج ضمنه. سندعو هذا القائل، وكل المؤيدين لهذا التوجه إلى التفكير العميق في ما قاله عبد الله العروي في كتاب **استبانة**، عن أن وعي الشباب

(41) المرجع نفسه، ص 15.
(42) المرجع نفسه، ص 53.
(43) المرجع نفسه.
(44) المرجع نفسه، ص 44.

«عالٍ من الوجهة التقنية، واطئ من الوجهة التاريخية والسياسية»، جوابًا عن سؤال: «ما مستوى وعي الشباب المغربي اليوم؟».

كما قد يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: هل من علاقة بين هذا القول والملاحظة السابقة قيد التحليل؟ لن أقدم إجابة لحظية، بل سأدَع الأمر للقارئ النبيه، عساه يخلق الترابطات اللازمة بينهما، وذلك في إطار الفكرة القائلة إن الجوانب التقنية وحدها لا تصنع إنسانًا قادرًا على الفعل والتميز في زمن التكنولوجيات، بل إن تعزيز «مهارات القرن الحادي والعشرين»، بتعبير خبراء البنك الدولي[45]، يتطلب «تثمين الإبداع والقدرة على التكيف والتفكير النقدي».

تثير الملاحظة الثانية مسألة جعل الطابع النقدي في شعبة العلوم الشرعية مقتصرًا على تعرف خصائص الكتابة الأدبية، من حيث خصائصها البنائية، وعلى مستوى مقومات الاتجاهات الأدبية والخطابات النقدية لا غير. والحال أنه في باقي الشُّعَب تمسّ الروحُ النقديةُ الشعبةَ ذاتها، بحيث يُنتظَر، مثلًا، من متخرجي شعبة اللغات والآداب، في نهاية السلك التأهيلي، اكتساب حسٍّ نقديٍّ يمكِّنُ المتعلمَ من التفكير في آليات اشتغال اللغة المستعملة؛ من أجل الإنتاج والإبداع، باستعمال اللغة طبقًا لمبدأ التفاعل بين الثقافات والحضارات الإنسانية. كما تتمثل مواصفات المتخرج من شعبة العلوم الإنسانية في جعله قادرًا على تحليل الأفكار والقضايا الإنسانية ونقدها، وإنتاج خطابات خاصة حولها. والأمر نفسه بالنسبة إلى المتخرجين في شعبة الفنون البصرية والوسائطية، الذين يفترض أن يكتسبوا، في نهاية مسارهم الدراسي داخل الثانويات التأهيلية، القدرةَ على استعمال الفكر النقدي والتحليلي إزاء المعرفة الفنية والوسائطية. هذا حال **الكتاب الأبيض**، فماذا عن **الرؤية الاستراتيجية**؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، نشير إلى أن هذه الرؤية أتت في سياق حركية مجتمعية طامحة إلى الارتقاء بالفعل العمومي، ودستور متقدم، وسلسلة من الخطابات الملكية الداعية إلى «إعادة النظر في مقاربتنا، وفي الطرق المتبعة في المدرسة، للانتقال من منطق تربوي يرتكز على المدرّس وأدائه، مقتصرًا على تلقين المعارف للمتعلمين، إلى منطق آخر يقوم على تفاعل هؤلاء المتعلمين، وتنمية قدراتهم الذاتية، وإتاحة الفرص أمامهم في الإبداع والابتكار، فضلًا عن تمكينهم من اكتساب المهارات، والتشبع بقواعد التعايش مع الآخرين، في التزام بقيم الحرية والمساواة، واحترام التنوع والاختلاف»[46]. والجدير بالذكر أن «الأمر لا يتعلق، في سياق الإصلاح المنشود، بتغيير البرامج، أو إضافة مواد أو حذف أخرى، وإنما المطلوب هو التغيير الذي يمس نسق التكوين وأهدافه. وذلك بإضفاء دلالات جديدة على عمل المدرس لقيامه برسالته النبيلة، فضلًا عن تحويل المدرسة من فضاء يعتمد المنطق القائم أساسًا على شحن الذاكرة ومراكمة المعارف، إلى منطق يتوخى صقل الحس النقدي، وشحذ الذكاء، للانخراط في

(45) مجموعة البنك الدولي، **المغرب في أفق 2040: الاستثمار في الرأسمال اللامادي لتسريع الإقلاع الاقتصادي** (واشنطن: البنك الدولي، 2017)، ص 35.

(46) المملكة المغربية، المجلس الأعلى للسلطة القضائية، «نص الخطاب الملكي الذي وجهه صاحب الجلالة الملك محمد السادس إلى الأمة بمناسبة ذكرى ثورة الملك والشعب، الرباط 20 غشت 2012»، شوهد في 2021/3/31، في:
https://bit.ly/329BPFX

مجتمع المعرفة والتواصل»[47]. ولفهم ما ينبغي أن يكون عليه الإصلاح، طرح الملك محمد السادس، سنة 2015، هذا السؤال: «هل التعليم الذي يتلقاه أبناؤنا اليوم، في المدارس العمومية، قادر على ضمان مستقبلهم؟» وهنا «يجب التحلي بالجدية والواقعية، والتوجه للمغاربة بكل صراحة: لماذا يتسابق العديد منهم لتسجيل أبنائهم بمؤسسات البعثات الأجنبية والمدارس الخاصة، رغم تكاليفها الباهظة؟ الجواب واضح: لأنهم يبحثون عن تعليم جيد ومنفتح يقوم على الحس النقدي، وتعلم اللغات، ويوفر لأبنائهم فرص الشغل والانخراط في الحياة العملية»[48].

وعيًا بهذا الجواب الذي يسائل الفاعلين في المدرسة، والأطراف المعنية والمستفيدة، والشركاء، والقطاعات المسؤولة عن التربية والتكوين والبحث العلمي، انخرط المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي في مسار إعداد رؤية استراتيجية لإصلاح المدرسة وتأهيلها وتجديدها، لتضطلع بأدوارها على النحو الأمثل[49]، والتي يأتي اكتساب مهارات التفكير النقدي في مقدمتها بالنسبة إلى جميع الشُّعَب، بما فيها شعبة العلوم الشرعية، من خلال توفير التعليم العتيق مسالك وبرامج للتكوين، تدمج الراغبين من طلبتها في أسلاك التربية والتكوين، في مراعاة للكفايات والمستوى الدراسي، وتتيح تنمية الفكر النقدي والفضول المعرفي والقدرات الإبداعية لدى المتعلمين وتشجع الانفتاح على الثقافات[50]. إن التغيير المتوخَّى للمدرسة المغربية يهدف إلى تمكينها من الاضطلاع بأدوارها الحاسمة في الانتقال بالتربية والتكوين والبحث العلمي، من منطق التلقين والشحن والإلقاء السلبي الأحادي الجانب، إلى منطق التعلم والتعلم الذاتي، والتفاعل الخلاق بين المتعلم والمدرس، في إطار عملية تربوية قوامها التشبع بالمواطنة الفعالة، واكتساب اللغات والمعارف والكفايات والقيم، فردية وجماعية وكونية، وتنمية الحس النقدي وروح المبادرة، ورفع تحدي الفجوة الرقمية[51]. وبصيغة تكاد تكون أكثر استشرافًا وشمولية من باقي الوثائق الرسمية، انتبه مخططو الرؤية إلى أهمية الرفع من جودة العلاقة التربوية والممارسات التعليمية التي ينبغي أن ترتكز، من دون إغفال لباقي المكونات (ونخص بالذكر المدرس والأسرة)، على اعتبار المتعلم محور الفعل التربوي، وفاعلاً أساسيًا في بناء التعلم، وتنمية ثقافة الفضول الفكري وروح النقد والمبادرة، والبحث والابتكار لديه[52]. وبالنظر إلى أهمية هذا الاعتبار، جرى التنصيص عليه في مشروع قانون – إطار رقم 51.17، المتعلق بمنظومة التربية والتكوين والبحث العلمي؛ ضمانًا للتطبيق الأمثل لمستلزماته، وتحديدًا في المادة الثالثة التي جاء فيها أن منظومة التربية والتكوين والبحث العلمي تعمل على تحقيق جملة من الأهداف، من أبرزها التشجيع والتحفيز على قيم النبوغ والتميز والابتكار، في مختلف مستويات المنظومة ومكوناتها، من خلال تنمية قدرات

(47) المرجع نفسه.

(48) المملكة المغربية، البوابة الوطنية للمغرب، «نص الخطاب السامي الذي وجهه جلالة الملك محمد السادس إلى الأمة بمناسبة الذكرى 16 لعيد العرش المجيد»، 2015/7/30، شوهد في 2021/3/31، في: https://bit.ly/3d19o3b

(49) **الرؤية الاستراتيجية للإصلاح 2015–2030**، ص 7.

(50) المرجع نفسه، ص 33.

(51) المرجع نفسه، ص 10.

(52) المرجع نفسه، ص 34.

المتعلمين، وصقل الحس النقدي لديهم، وتفعيل الذكاء، وإتاحة الفرص أمامهم للإبداع والابتكار، وتمكينهم من الانخراط في مجتمع المعرفة والتواصل.

ولأن دلائل الأمور أشد تثبيتًا من شهادات الرجال، كما قال الجاحظ[53]، سننتقل إلى تناول بعض مظاهر تفعيل التفكير النقدي في الوسط المدرسي، متخذين من درس الفلسفة أنموذجًا، وذلك لأنها تضع، بتعبير إريك فايل Eric Weill (1904–1977)، «جميع القيم موضع سؤال؛ وكذلك كل ما هو محبوب لدى البشر لمجرد أنه كان عزيزًا على أسلافهم أو لأنه يغري بغرابته الجيدة. فكل يقين أخلاقي وجمالي واجتماعي إلا وتعترف به الفلسفة لتأخذه إلى محكمتها»[54]. لا تعتبر الفلسفة، من هذا المنظور، «فعل تدبير للحقيقة»، بحسب تعريف فوكو لها[55]، وإنما هي استمرارية لملكة العقل التي هي «أعدل الأشياء قسمة بين الناس»، بحسب قول ديكارت. وما كان مصادفةً أن يرى ديكارت أن الإقدام على الشك في كل المعارف التي تلقاها المرء، وهي أولى خطوات منهجه الموجِّه للعقل صوب الحقيقة، يبقى واجبًا على المرء القيامُ به ولو مرة واحدة في حياته، وهذا ما يجعل من الفلسفة أعدل الأمور توزيعًا بين الناس كذلك[56].

ولأن الفلسفة تخضع، في نهاية المطاف، لشرط اللغة وهاجس التحرك داخل أنساقها، بمعزل عن كل انغلاق دوغمائي، من الطبيعي أن يكتسب الحوار، في هذا السياق، أهمية خاصة، لا سيما أن لكل واحد، سواء كان مدرِّسًا أم مكوّنًا، القدرة على إبداء الرأي، والمساهمة في سيرورة التفكير ضمن عملية التفلسف الذاتي[57]. كيف ذلك؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في المحور الثاني.

ثانيًا: التفكير النقدي في الدرس الفلسفي

لنتفق أولاً أن التربية تستلزم التدرج في تحرير الإنسان الذي يسكن كل واحد منا، وترويضه. يحضر هذا التدرج أو السعي إلى التحرر من قبضة الطبيعة والنفس والمجتمع في كتابات العديد من الفلاسفة (من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وروسو وكانط ونيتشه وفوكو)، وإن اختلفوا في الرؤية وآليات «الأَجْرَأَة». فعل ابن طفيل كذلك الأمر ذاته من خلال «وصف وتتبع حياة حي بن يقظان؛ أي كيف تَرَبَّى وكيف انتقل في أحواله حتى يبلغ المبلغ العظيم[58]. يحيل هذا الانتقال إلى التطور الذي لا يوجد في الطبيعة، بل أيضًا في الإنسان باعتباره ظاهرة طبيعية من الميلاد حتى الوفاة[59]. الطبيعة وعي كبير، كما أن

(53) عمرو بن بحر الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964)، ص 240.

(54) إريك فايل، **مستقبل الفلسفة**، دفاتر إريك فايل (ليل: المنشورات الجامعية لمدينة ليل، 1987)، ص 18–21.

(55) M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population: Cours au collège de France, 1977–1978* (Paris: Gallimard; Seuil, 1978), p. 5.

(56) نبيل فازيو، «الفلسفة بما هي رهان ديمقراطي، أو هل تحتاج الديمقراطية، فعلاً، إلى الفلسفة؟»، **مجلة المدرسة المغربية**، العددان 7–8 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2017)، ص 17.

(57) Tozzy, "Contribution à l'élaboration," p. 20.

(58) ابن طفيل، **حي بن يقظان**، تقديم وتحقيق فاروق سعد، ط 5 (بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.])، ص 123.

(59) حسن حنفي، «تقديم»، في: ابن طفيل، **حي بن يقظان**، تقديم حسن حنفي، تحقيق وتعليق أحمد أمين (الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2014)، ص 5.

الإنسان وعي صغير، وهي مقولة إخوان الصفا في أن الإنسان عالَم صغير، وأن العالَم إنسانٌ كبير[60]. العجيب في حي بن يقظان أنه يوقظ فينا ضرورة الاحتراز من القول ومفارقات تأويله، حتى لا يختفي العقل البديهي ومعه العقل التجريبي. لا يتحقق للإنسان هذا الاحتراز بالمصادفة أو دفعة واحدة، بل إن فكره، بحسب ابن خلدون، يتوجه إلى واحدٍ واحدٍ من الحقائق، وينظر ما يعرض له لذاته واحدًا بعد آخر[61]. أحد صنفي العلوم التي يخوض فيها الإنسان ويهتدي إليها بفكره: العلوم الحِكمية الفلسفية الموجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة[62]، والتي يصل إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجود تعليمها بمداركه البشرية.

بفضل هذه المدارك، نستغرق في معرفة الموضوعات والعالم، وفي ممارسة الشك الذي ينبغي أن يقودنا إلى اليقين. وليس ثمة حقل معرفي يساعد على صقل هذه الممارسة، وما يرتبط من اقتدار على النقد المؤدي إلى تعلم أكثر الأشياء الجديدة، أقدر من الفلسفة إذا حسن تعلمها وتوظيف أدواتها. ألم يقل كارل ياسبرز إنه «حين نستغرق في معرفة الموضوعات والعالم، وفي ممارسة الشك الذي ينبغي أن يقوده إلى اليقين، فإنه نُشغَل حينئذ بالأشياء، ولا نفكر في أنفسنا، في مصيرنا، وفي سعادتنا، بل بالعكس من ذلك، نكون مسرورين إذ ننسى ذاتنا حين نكتسب هذه المعارف الجديدة. لكن الأمر سيتغيّر حين نعي ذاتنا ونتأمل حالنا. إن وعينا بهذه الوضعيات، معناه أنّنا نبلغ، بعد الدهشة والشّك، إلى أعمق أصل للفلسفة»[63]، حيث تجد الذات المعنية نفسها، مضطرة إلى استخدام إمكانياتها وقدراتها الفكرية. كيف لا تفعل ذلك والفكر الفلسفي، منذ ظهوره في بلاد اليونان مطلع القرن الرابع قبل الميلاد، يناقض السذاجة، فهو يسلك أكثر طرق الشك جذرية. هناك شيء واحد هو على يقين تام منه، هو إرادته الخاصة في الفهم وفي بناء خطابات البشر في خطاب واحد[64].

1. تعلم النقد ضمن الفكر الفلسفي: بأيّ معنى في الوسط المدرسي؟

يتخذ الفكر الفلسفي شكل مساءلة، أو محاكمة أمام العقل إن نحن توخّينا الدقة أكثر، بلغة كانط، وعندما يلاحظ دريدا أن النقد والميتافيزيقا الكانطية يبقيان ضروريين بالنسبة إلى التعليم الحديث[65]، فإنه يكشف عن رسوخ الإيمان بالنقد الفلسفي وبقدرته على الصيرورة أساسًا لمعرفة فلسفية ذاتية سابقة لكل شرط مؤسساتي[66]. لِمَ الحديث عن هذه القدرة؟ لسبب بسيط يتمثل في أن الفيلسوف الحق لا يقنع بأن يفهم العالم فحسب، ولكنه يودّ أيضًا أن يغيّر هذا العالم ويصلحه، بل أن يبعثه بعثًا جديدًا. وكيف يمكن أن يكون الأثر خلاف ذلك، والفلسفة أساسًا تهتم بالغرض من وجودنا ومصيرنا؟[67]

(60) المرجع نفسه، ص 6.

(61) عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ط 8 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 341.

(62) المرجع نفسه، ص 392.

(63) كارل ياسبرز، **مدخل إلى الفلسفة**، ترجمة محمد الشنيطي (القاهرة: دار القاهرة، 1967)، ص 55–59.

(64) فايل، ص 18 وما بعدها.

(65) J. Derrida, *Du droit à la philosophie* (Paris: Galilée, 1990), p. 69.

(66) فازيو، ص 17.

(67) نكولاي برديائف، **العزلة والمجتمع**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، [د. ت.])، ص 23.

ليس العالم، في نظر الفيلسوف، مجرد فرجة تُعرض أمام عينيه بمعزل عن عمله، بل إن العالم هو مسرح للفعل وموضوع لنشاطه وعمله. إن الحكيم ليس فقط متفرجًا، ولكنه كذلك ممثل يؤدي دوره[68]. هذا الدور هو الذي لا يجعل التفلسف ترفًا فكريًا أو لعبًا تأمليًا فحسب، وإنما هو، كما يرى نور الدين أفاية، تعبير عن انخراط فكري ووجودي لتغيير أحوال الذات، وتحسين ظروف العيش، بل رهان من رهانات الديمقراطية، التي لا يمكن قصرها على السياسيين والشغوفين بالحكم والسلطة، لأنها، أيضًا، تسهم في تغيير الحياة، أو بعض مستوياتها، وتوفير الشروط الكفيلة بالشعور بالمواطنة، وممارسة الحرية[69]. من ثم، وحده تعلُّمُ الفرد طرحَ الأسئلةِ يسمح له بمواجهة العوائق المتمثلة في مكتسباته السابقة والاستراتيجيات الذهنية المألوفة لديه، وذلك بتعديلها وإعادة النظر في مكوناتها[70].

بهذا المعنى، لا يمكن أن تكون وضعية التعلم محددة بطريقة تجعل من غير الممكن، بالنسبة إلى المدرس والمتعلم على حد سواء، حل مسألة أو معالجة قضية بمجرد تكرار المعارف واقتراح الحلول[71]، بقدر ما ينبغي توسيع هامش المبادرة والحرية في تطوير المعارف والمهارات، مع الأخذ في الاعتبار ضرورة تثمين الكفاءة، وإيلائها ما تستحقه من مكانة وعناية. في هذا الإطار، يندرج تعلم الفلسفة في السلك التأهيلي باعتبارها مادة مدرسية متفاعلة مع باقي المواد الدراسية المقررة في التعليم الثانوي التأهيلي ومتكاملة معها في التكوين الفكري والمنهجي والثقافي لتلامذة هذا السلك.

لا بد لفن التربية، أو البيداغوجيا، من أن يصبح قائمًا على النظر والتفكير (أو الروية)، إذا ما أراد تنمية الطبيعة الإنسانية بحيث تبلغ غايتها[72]. ولأن التفلسف هو «المسار الذي نقطعه من بادئ الرأي (الدوكسا) إلى المعرفة (الإبستيمي)»، نجد أن المنهاج يتوخى مساعدتهم على النظرة التركيبية للمعارف والآراء التي يتلقونها، وعلى ممارسة التفكير النقدي الحر والمستقل والمسؤول[73]، والتحرر من مختلف أشكال الفكر السلبي (الدوغمائية، والتبعية الفكرية، والتلقي السلبي للمعارف والآراء والمعلومات، والسلوك الآلي اللاواعي، والعنف، والخوف والجبن الأخلاقي ... إلخ)[74]. هذا ما يفسر، إلى حد ما، مقولة كانط الشهيرة: «لا يمكننا تعلم الفلسفة، بل يمكننا فقط تعلم التفلسف»، من منطلق أن درس الفلسفة، بما هو مجال للحرية العقلية المحفزة للتأمل النقدي، يقوم

(68) جوزيف فيالاتو، **المقصد الفلسفي** (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، 1982)، ص 128.

(69) محمد نور الدين أفاية، **في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015)، ص 11.

(70) الخطابي.

(71) Laurence Cornu & Alain Virginaux, *La didactique en question* (Paris: Hachette, 1992), p. 54.

(72) كانط، ص 18.

(73) المملكة المغربية، وزارة التربية الوطنية، **التوجيهات التربوية والبرامج الخاصة بتدريس مادة الفلسفة بسلك الثانوي التأهيلي** (الرباط: مديرية المناهج والحياة المدرسية، 2007)، ص 3.

(74) المرجع نفسه، ص 4.

على التفلسف بوصفه عملية عقلية، نقدية، تساؤلية، مستمرة في أفق الانتقال التدريجي من لحظة التداول العامي إلى لحظة الضبط المعرفي. وهو المنطلق الذي لم يغفل عنه منهاج المادة بتأكيده على سعيه إلى تدريب/ تحفيز المتعلم على الشجاعة في استخدام العقل، وفي التعبير عن الرأي المدعوم بحجج[75]، عبر السؤال والفحص والتحليل والنقد قبل القبول والإقرار، وتعلم اتخاذ القرار بكل حرية واختيار، وتعلم التحرر من السذاجة الفكرية والعاطفية ومن الأحكام والآراء المسبقة والتعصب، والانعتاق من حجة السلطة، ومن سلبية التلقي التي تضعه فيها وسائل الإعلام، وخاصة البصرية منها المعتمدة على الصورة[76].

بخصوص هذه الشجاعة المرغوبة في طرح السؤال، تكشف ريبيكا غولدشتاين Rebecca Goldstein (1950–)، أنها تشعر بانزعاج شديد حين لا يقاطعها المتعلّمون أثناء الدرس. كانت تحاول جاهدة إيقاظهم وجعلهم يفكرون بأنفسهم، فكان كلما اشتد تحدّيهم إياها، ازداد شعورها بالنجاح بوصفها مُدرِّسة[77]. ربما لذلك كان أفلاطون يقول إنه يجب أن تكون هناك نار في قلب المدرس، بحيث تساهم حرارته في إذكاء النار في الطالب. إنه شيء يتّقِد تحديدًا بسبب قربه من النار. والأكيد أن النجاح في هذه المهمة يتطلب، في سياق الدرس الفلسفي، مفهمة الموضوعات وصياغة أسئلة دقيقة من قبيل: ما أفضل شيء يمكن أن أفكر فيه أو أقوم به؟ وهل ما أفكر فيه أو ما أقوم به صحيح؟ والقيام بالمحاجَّة من خلال تقديم مبررات مقنعة بصدد ما نثبته أو نشكك فيه[78]. ولهذا، فإن التفكير بطريقة فلسفية، يعني مفصلة هذه السيرورات أثناء التحاور مع الغير أو مع الذات[79]. على هذا الأساس، تنطلق عملية التفكير الفلسفي المستقل، في السنة الثانية من البكالوريا على سبيل المثال، من مفاهيم وقضايا فلسفية (الشخص، والغير، والتاريخ، والحقيقة، والدولة، والحق والعدالة، والواجب، والحرية ... إلخ)، وفق لحظات ثلاث: المفهمة والأشكلة والمحاجّة[80]؛ لأن تناول المجزوءات المقررة في البرنامج، بالنسبة إلى جميع الشُّعب، لا يتم إلا من خلال أشكلة تمثلاتها ووضعها موضع تساؤل، وبذلك تفترض المفهمة الفلسفية الأشكلة والمحاجة[81]. نعم، إن تطور عمليات التفكير النقدي (وبالخصوص عمليات المفهمة، والأشكلة، والحجاج) هو المهم من الزاوية الديداكتيكية، أي من زاوية اكتساب، أو تملّك المتعلمين «خطة» فلسفية، وليس مجرد الاكتفاء بتحصيل المضامين المعرفية (رغم أهميتها في تدريس الفلسفة)[82].

(75) المرجع نفسه، ص 3.

(76) المرجع نفسه.

(77) «لماذا ندرس الفلسفة؟ لكي نتحدى وجهة نظرنا الخاصة: مقابلة مع ريبيكا غولدشتاين» (مؤلفة كتاب 'أفلاطون في مجتمع غوغل')»، المشروع العراقي للترجمة، فيسبوك، 2014/3/10، شوهد في: 2020/1/5، في: https://cutt.us/kRy6l

(78) الخطابي.

(79) Tozzy, *penser par soi–même,* p. 143.

(80) **التوجيهات التربوية والبرامج الخاصة بتدريس مادة الفلسفة بسلك الثانوي التأهيلي**، ص 5.

(81) Tozzy, *penser par soi–même,* pp. 144–145.

(82) حميد اعبيدة، «إشكالية المفهمة في الفلسفة وفي تدريسها»، **فكر ونقد**، العدد 64 (2004)، شوهد في: 2020/11/20، في: https://cutt.ly/wz57TEA

2. عمليات التفكير النقدي بالدرس الفلسفي

تعد المفهمة مرحلة أولى من مراحل التفكير الفلسفي التي يتم فيها بناء المفهوم (الموضوع) والتحرر الذهني والوجداني من عوائق البداهات المباشرة والأحكام المسبقة والآراء الوثوقية[83]، وتتخذ الأشكلة دلالة القدرة على التساؤل فلسفيًا حول المفهوم/ المفاهيم، وإدراك ما تنطوي عليه من مفارقات وتناقضات. وليس التساؤل أو تشكيل حقل استفهامي، بحسب جاكلين روس، هدفًا في حد ذاته، بل المغزى منه تحقيق الارتقاء، انطلاقًا من مجموعة من الأسئلة المنظمة للوصول إلى عمق المشكلة[84]. أما المحاجَّة، فتقوم على تقديم مسوغات ومبررات وأدلة وبراهين منطقية أو بلاغية، تثبت أو تدحض الأطروحة/ الأطروحات المجيبة عن الإشكال. وإذا كان من الواجب على الفلسفة أن تهتم، من دون انقطاع، بالحجة، فإنها ستنقاد، لا محالة، إلى ضرورة تقديم الحِجاج على موقف معين، سواء في اتجاه دعمه أو دحضه، في إطار الإشكالية وما يتصل بها من قضايا ومفاهيم مفتاحية، وخصوصًا أن الحِجاج يعد تمفصُلاً بين عقلٍ يبحث عن أحسن الحجج من أجل الشك أو الاقتناع عقليًا وليس فقط بلاغيًا، وترابط منطقي يستبعدُ أي تناقض داخلي بين حجج الأطروحة ذاتها، وملاءمة تتمثل في تراتبية الحجج (من الأقوى إلى الأقل قوّة مثلاً)[85]. والمتعلم، بمساعدة مدرِّسه، يجب أن يدرك أن الفلسفة وإن كانت تستثمر وتوظف أدوات البرهان المنطقي من أجل البحث، فإنها سرعان ما تتخلى عن الصرامة لصالح أدوات التبليغ، كما تصطنع مناهج بلاغية وجدلية لا تستهدف الإقناع فحسب، بل الاستقطاب والتأثير واستفزاز الخيال[86].

تجدر الإشارة إلى أن هذا التمفصل «المميز» يفترض، بالنسبة إلى متعلم السنة الثانية في مرحلة البكالوريا، والحاصل على تكوين أو تجربة سابقة (مكتسبات أولية)، استحضار عدة عمليات أو إجراءات للقيام بالمَفْهَمة (الصياغة المفاهيمية)، وعمليات أو إجراءات للأشكلة (الصياغة الإشكالية)، تنمّي قدراته. ونضيف إلى ذلك أن التعلم في نطاق تلك «المفاهيم» يشكّل مادة أو نسيجَ «فعلِ التفلسف» بامتياز (أي إنه تعلّم يتيح تحقق فعل التفلسف، وفق مبدأ التدرج البيداغوجي من مستوى عمومية المفاهيم إلى مستوى الضبط أو الصرامة الفلسفية؛ مستوى التحقق النهائي لعملية المفهمة)[87]؛ بغية الدخول في ما سماه بول ريكور Paul Ricœur «متجر كبار الفلاسفة»[88]، لأنهم هم الذين صنعوا اللغة الفلسفية (وهو ما يساعد على تحقيق فهم المصطلح

(83) للاطلاع أكثر، ينظر:

Tozzy, *Penser par soi–même*, p. 143.

(84) Jacqueline Russ, *Les méthodes en philosophie* (Paris: Armand Colin, 1992), pp. 18–19.

(85) ميشال طوزي، «مدخل إلى إشكالية ديداكتيك تعلم التفلسف»، ترجمة عزيز لزرق، **مجلة فلسفة**، العددان 7–8 (ربيع 1999)، ص 102.

(86) محمد رويض، «حول مفهوم الحجاج في الفلسفة: مقاربة فلسفية–لسانية–ديداكتيكية»، **فكر ونقد**، العدد 26 (شباط/ فبراير 2000)، ص 39.

(87) للاستزادة، ينظر: اعبيدة.

(88) عبد الرحيم تمحري، «الفلسفة الثانوية بالمغرب ومسألة التكوين المستمر»، **فكر ونقد**، العدد 62 (تشرين الأول/ أكتوبر 2004)، شوهد في: 2019/11/20، في: https://cutt.ly/Kz551j7

الفلسفي من خلال فهم النص الفلسفي)[89]، لتأتي بعد ذلك عمليتا الأشكلة والحجاج مكملتَين لإنجاز هذا المدخل «الضروري» الذي يتم بواسطة المفهمة. وهنا نثير ملاحظة مهمة تتعلق بضرورة الانطلاق في فعل التفلسف من مادة «معرفية» محددة لا من التجريد الصرف أو من طرح أسئلة معزولة ومبتورة عن/ من سياقها المرجعي، فلا تتحول إلى تساؤلات، فضلاً عن استعمال العقل والنقد والتحليل والتركيب والمقارنة ككفايات لا مناص منها في مقاربة تلك المادة المعرفية، إلى جانب الاستعانة بموقف الفيلسوف الذي أنتجها، وفي مواجهة الواقع الذي يمكن إعادة بنائه وتشكيله من خلال الفتوحات والاعتراضات التي تقدمها تلك المادة[90]. ومن ثم، فبمجرد ما ينخرط المتعلم في عملية المقاربة الفلسفية لأي مفهوم أو قضية كيفما كانت، انطلاقًا من هذا التفاعل، تتزايد قدرته على مزاولة المساءلة والنقد، وهو الأمر الذي يساهم في إنماء شخصيته إنماءً متكاملاً ومتوازنًا، والاستقلال في رأيه، حتى يتمكن من تحمل المسؤولية ومواجهة مواقف الحياة، وجعلِه أيضًا متشبعًا بروح النقد البنّاء، وقادرًا على اتخاذ القرارات الملائمة للمساهمة في تطوير مجتمعه، وهذه، كما هو معلوم، من أهم غايات التعليم الثانوي التأهيلي في بلادنا. ولكنْ لأن الواقع لا يرتفع، هل من السهل تحقيق ذلك؟

إن عدم التفكير في هذا السؤال، وعدم الوعي باختيارات الجواب، يجعلاننا نصطدم بإحراجات ظاهرة وخفية عديدة، تعيد إلى الواجهة ضرورة وضع استراتيجية حقيقية للتكوين المستمر في مادة الفلسفة بالثانوي، وإعادة النظر حتى في التكوين الأساسي في الجامعة (إن الهشاشة والقوة، والسعي إلى الاستقلال ومعاناة بعض إغراءات الاستتباع، واتّقاء شر العدو، إذا ما نحن استعملنا لغة ابن رشد، وائتمان الصديق المسيء ... إلخ، كل ذلك من المفارقات التي تطبع وضع تدريس الفلسفة في الجامعة المغربية)[91]، والتكوين البيداغوجي في المراكز الجهوية لمهن التربية والتكوين، على أن يتزامن ويتساوق هذا العمل مع عمل آخر مهم في الوقت نفسه: تحليل أهداف التعليم الثانوي من جهة، ثم تحليل أهداف تدريس الفلسفة، المنبثقة من و/ أو المنسجمة مع أهداف التعليم الثانوي من جهة أخرى، من دون إغفال توجيه الاهتمام إلى الغلاف الزمني للمادة ومعاملاتها وكثافة برنامجها السنوي ومستوى المتعلمين، حتى نتيقن من الأهداف التي نسعى إليها، ونضع، من ثم، وضعيات تدريسية وتكوينية تنأى بنفسها عن «الضرورة» (التي تجعل علاقة المتعلم بمادة الفلسفة محصورة في التعلم لا التكوين، وخاضعة لإكراهات مؤسسية: النقطة والامتحان والنجاح) وتنتصر للإصلاح العميق الذي يتطلع إليه «المغرب الممكن»، حيث يكون التعلم قاطرة لبناء الإنسان القادر على البحث والإنتاج والإبداع[92]، لأن الشرط المؤسساتي يبقى في جملة المقومات التي يحتاجها القول الفلسفي؛ ليصير

(89) المرجع نفسه.

(90) المرجع نفسه.

(91) محمد الشيخ، «تدريس الفلسفة في الكليات المغربية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك في الدار البيضاء نموذجًا»، تبين، مج 1، العدد 2 (خريف 2012)، ص 242.

(92) المرجع نفسه.

حقًّا من الحقوق التي يجب على النظام التعليمي ضمانُها للمواطنين[93]. ما يزيد من حدة هذا الشرط هو ذلك التساؤل الذي أعاد إدريس بنسعيد طرحه في إطار حديثه عن «مفارقات المدرسة المغربية»، والمتمثل في: هل قطع النظام التعليمي في المغرب علاقاته فعلاً بالمشروع التربوي والمجتمعي لمدرسة ما قبل 1956؟ سأترك للقارئ النبيه مهمة البحث عن الإجابات الممكنة عن هذا التساؤل، وأكتفي اللحظة بالتذكير بالجواب الذي قدمه صاحب التساؤل: «لا أعتقد ذلك. فباستثناء الفترة الانتقالية المحدودة منذ بداية الاستقلال إلى منتصف التسعينيات، ساهمت المدرسة المغربية في خلق دينامية مجتمعية أدت إلى وصول جزء من خريجيها إلى مراكز علمية أو مراكز اتخاذ القرار. بعد هذه الفترة، لا أعتقد أن المدرسة المغربية استمرت بوصفها آلية رئيسية في إنتاج وتغذية النخب الاستراتيجية المفترض في النظام التعليمي ضمان إنتاجها وتأهيلها باستمرار»[94].

خاتمة

عودًا على بدء، إن عملية التفكير النقدي تضع المتعلمين والمتعلمات أمام وضعيات تستدعي المساءلة والبحث؛ للارتقاء بالروح النقدية البنّاءة لديهم، في أفق تمكينهم من بناء شخصياتهم، وجعلهم أقدر على مساءلة المعارف والمعلومات. والأهم اتخاذ مواقف واعية إزاء الوقائع والأحداث والآراء التي تعترضهم في الحياة. هذا الأفق ليس يسير التحقق، ويحتاج إلى رفع العديد من الإحراجات داخل الوسط المدرسي عمومًا، وعلى مستوى المواد المدرّسة بصفة خاصة، ومنها مادة الفلسفة، نظرًا إلى طبيعتها والرهانات المتصلة بها، والتي تتجلى، أساسًا، في تدعيم النشاط الذاتي للمتعلم وحفزه على ممارسة حرية التأمل والتساؤل النقدي، إن هو أحسن التعامل مع سيروراتها المتداخلة. وحتى نظل أوفياء لمنطق التفاؤل الذي رسمناه في المقدمة، لن نعيد التذكير بالصعوبات التي تواجه هذه الرهانات، وعلى العكس من ذلك تمامًا سنوجه الاهتمام في نهاية المطاف إلى الأثر. لماذا هذا التوجه؟ لأن هذا هو المغزى من التعلم. نعم، قد يجيد المتعلم الجواب عن أنشطة المراقبة المستمرة أو الامتحان الوطني، على نحو يُظهر تمكنه من ضبط التأطير الإشكالي والتحليل والمناقشة، لكن ماذا سيستمر معه بعد البكالوريا في ارتباط بآليات التفكير النقدي إن تعلمها بصورة صحيحة؟ التخوف أن يكون الجواب–العادة، هو النسيان والمحو، بوعي أو بغيره، ما دام أن الدرس الفلسفي يعيش حاليًا – وقد ينطبق هذا الأمر حتى على المواد الأخرى – إحراجَ الابتعاد التدريجي عن روح الفلسفة أو تعطيل مسارات العودة إليها، وهو إحراج يجدد التساؤل حول مدى قدرة منظومة التربية والتكوين، التي تبقى مؤسسات خاضعة للدولة في نهاية المطاف، على أداء دور الحياد في عملية تلقين الفكر الفلسفي، وفتح باب الفصل الدراسي، من دون توجس أو تردد، على مصراعيه أمام الفعل الفلسفي أو فعل التفلسف نفسه، ومفعوله النقدي من دون أيّ تخوف من أثره التفكيكي الذي قد يطيح أكثر اليقينيات صلابة. ينبغي أن نتساءل، في هذا الاتجاه، بكثير من الجدية والحزم، عن مدى استعداد النظام التربوي لتأسيس تقاليد فلسفية راسخة واحتضان واستضافة كل المرجعيات الفلسفية المؤسسة لمشهد تاريخ

(93) فازيو، ص 29.

(94) إدريس بنسعيد، «مفارقات المدرسة المغربية»، **مجلة المدرسة المغربية**، العدد 1 (أيار/ مايو 2009)، ص 59.

الفلسفة، سواء تلك المدعمة لرؤية الدولة إلى الإنسان والمواطن أو تلك التي تتعارض، جزئيًا أو كليًّا، معها، خصوصًا ونحن نحيا، طوعًا أو كرهًا، في عالم كشفت جائحة فيروس كورونا المستجد أنه صغير وملتبس، حيث يجد المرء نفسه بنقرة واحدة، وبسرعة ويسر مذهلين، أمام الحقيقة ونقيضها.

المراجع References

العربية

ابن طفيل. **حي بن يقظان**. تقديم حسن حنفي. تحقيق وتعليق أحمد أمين. الدوحة: وزارة الثقافة والفنون والتراث، 2014.

_____. **حي بن يقظان**. تقديم وتحقيق فاروق سعد. ط 5. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، [د. ت.].

اعبيدة، حميد. «إشكالية المفهمة في الفلسفة وفي تدريسها». **فكر ونقد**. العدد 64 (2004).

ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، ط 8. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.

أفاية، محمد نور الدين. **في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2015.

إفرا، جوديث فان. **التليفزيون ونمو الطفل**. ترجمة عز الدين جميل عطية. ط 3. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005.

برديائف، نكولاي. **العزلة والمجتمع**. ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، [د. ت.].

بلدي، نجيب. **دروس في تاريخ الفلسفة**. إعداد الطاهر وعزيز وكمال عبد اللطيف. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1987.

بنسعيد، إدريس. «مفارقات المدرسة المغربية». **المدرسة المغربية**. العدد الأول (أيار/ مايو 2009).

بوبكري، محمد. **التربية والحرية: من أجل رؤية فلسفية للفعل البيداغوجي**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2000.

تمحري، عبد الرحيم. «الفلسفة الثانوية بالمغرب ومسألة التكوين المستمر». **فكر ونقد**. العدد 62 (تشرين الأول/ أكتوبر 2004).

تورين، آلان. **براديغما جديدة لفهم عالم اليوم**. ترجمة جورج سلمان. مراجعة سليمة ريشا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

الجاحظ، عمرو بن بحر. **رسائل الجاحظ**. تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1964.

جمهورية أفلاطون. ترجمة فؤاد زكريا. مراجعة محمد سليم سالم. القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر؛ المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1968.

حجاج، علي حسين. **نظريات التعلم: دراسة مقارنة**. مراجعة عطية محمود هنا. سلسلة عالم المعرفة 7. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1983.

حدية، المصطفى. «تعليم مهارات التفكير: مدخل لبناء المجتمع الديمقراطي في عصر المعرفة والمعلومات». **مجلة المدرسة المغربية**. العددان 7–8 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2017).

الخطابي، عز الدين. «الدرس الفلسفي كمجال للتعلم الذاتي». **ريفيو نت**. 2021/2/5. في:
https://bit.ly/3wG7wEE

دوركهايم، إميل. **التربية والمجتمع**. ترجمة علي أسعد وطفة. ط 5. دمشق: دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، 1993.

روسو، جان جاك. **إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد**. ترجمة نظمي لوقا. بيروت: الشركة العربية للطباعة والنشر، 1958.

رويض، محمد. «حول مفهوم الحجاج في الفلسفة، مقاربة فلسفية–لسانية–ديداكتيكية». **فكر ونقد**. العدد 26 (شباط/ فبراير 2000).

زين الدين، استاتي الحبيب. «من 'التلميذ' إلى 'المتعلم' بالمدرسة المغربية: تقاطعات أولية بين الحمولة الدلالية والمعرفية والممارسة البيداغوجية». **دفاتر التربية والتكوين**. العدد 10 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2013).

سالم، نعمان. «التربية بوصفها أداة للتحرر: إضاءات من كتاب التربية والحرية: من أجل رؤية فلسفية للفعل البيداغوجي لمحمد بوبكري». **رؤى تربوية**. العدد 22 (2006).

السليماني، العربي ورشيد الخديمي. **قضايا تربوية ورهان جودة التربية والتكوين: مقاربات سيكوبيداغية وديداكتيكية**. مراجعة وتقديم عبد الكريم غريب. منشورات عالم التربية. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2005.

الشيخ، محمد. «تدريس الفلسفة في الكليات المغربية: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بنمسيك في الدار البيضاء نموذجًا». **تبين**. مج 1، العدد 2 (خريف 2012).

طوزي، ميشال. «مدخل إلى إشكالية ديداكتيك تعلم التفلسف». ترجمة عزيز لزرق. **مجلة فلسفة**. العددان 7–8 (ربيع 1999).

عبد الرحمن، طه. **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002.

فازيو، نبيل. «الفلسفة بما هي رهان ديمقراطي، أو هل تحتاج الديمقراطية، فعلاً، إلى الفلسفة؟». **مجلة المدرسة المغربية**. العددان 7-8 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2017).

فايل، إريك. **مستقبل الفلسفة**. دفاتر إريك فايل. ليل: المنشورات الجامعية لمدينة ليل، 1987.

فيالاتو، جوزيف. **المقصد الفلسفي**. باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، 1982.

كانط، إيمانويل. **ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟** ترجمة وتعليق محمد بن جماعة. صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2015.

كامي، ألبير. **الإنسان المتمرد**. ترجمة نهاد رضا. ط 3. بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 1983.

المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي. **الرؤية الاستراتيجية للإصلاح 2015-2030**. الرباط: مطبعة المعارف الجديدة، 2015.

_____. **مدرسة العدالة الاجتماعية: مساهمة في التفكير حول النموذج التنموي**. الرباط: المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، 2018.

_____. **التقرير الموضوعاتي لسنة 2009 حول نتائج التقويم الوطني لتقويم التحصيل الدراسي (التقرير التحليلي)**. الرباط: المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، 2009.

مجموعة البنك الدولي. **المغرب في أفق 2040: الاستثمار في الرأسمال اللامادي لتسريع الإقلاع الاقتصادي**. واشنطن: البنك الدولي، 2017.

الهيتي، هادي نعمان. **ثقافة الأطفال**. سلسلة عالم المعرفة 123. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1988.

الهيئة الوطنية لتقييم منظومة التربية والتكوين والبحث العلمي. **التقرير التحليلي: تطبيق الميثاق الوطني للتربية والتكوين 2000-2013، المكتسبات والمعيقات والتحديات**. الرباط: المجلس الأعلى للتربية والتكوين والبحث العلمي، 2014.

المملكة المغربية، البوابة الوطنية للمغرب. «نص الخطاب السامي الذي وجهه جلالة الملك محمد السادس إلى الأمة بمناسبة الذكرى 16 لعيد العرش المجيد». 2015/7/30. في: https://bit.ly/3d19o3b

المملكة المغربية، المجلس الأعلى للسلطة القضائية. «نص الخطاب الملكي الذي وجهه صاحب الجلالة الملك محمد السادس إلى الأمة بمناسبة ذكرى ثورة الملك والشعب، الرباط 20 غشت 2012». في: https://bit.ly/329BPFX

المملكة المغربية، وزارة التربية الوطنية. **الكتاب الأبيض**، الجزء الأول: **الاختيارات والتوجهات التربوية العامة المعتمدة في مراجعة المناهج التربوية**. الرباط: لجان مراجعة المناهج التربوية المغربية للتعليم الابتدائي والثانوي الإعدادي والتأهيلي، 2002.

_____. **التوجيهات التربوية والبرامج الخاصة بتدريس مادة الفلسفة بسلك الثانوي التأهيل.** الرباط: مديرية المناهج والحياة المدرسية، 2007.

ياسبرز، كارل. **مدخل إلى الفلسفة.** ترجمة محمد الشنيطي. القاهرة: دار القاهرة، 1967.

الأجنبية

Cornu, Laurence & Alain Virginaux. *La didactique en question*. Paris: Hachette, 1992.

Derrida, J. *Du droit à la philosophie.* Paris: Galilée, 1990.

Descartes, René. *Médiations métaphysiques.* Paris: Flammarion, 1979.

Doutrelouk, Jean–Marie. "Vers une modélisation de la communication pédagogique." *Revue Langue française.* vol. 70, no. 1 (1986).

Freire, Paulo. *Pédagogie des opprimés*. Paris: F. Maspero,1982.

Foucault, M. *Sécurité, Territoire, Population: Cours au collège de France, 1977–1978.* Paris: Gallimard; Seuil, 1978.

Perrenoud, Philippe. "Métier d'élève/d'apprenant." *Résonances*. no. 2 (Octobre 2011).

Russ, Jacqueline. *Les méthodes en philosophie*. Paris: Armand Colin, 1992.

Sartre, Jean Paul. *Questions de méthode.* Paris: Gallimard, 1960.

Sen, Amartya. "Liberty and Social Choice." *Journal of Philosophy*. vol. 80, no. 1 (January 1983).

The World Bank. *Where is the Wealth of Nations? Measuring Capital for the 21st Century*. Washington, DC: World Bank, 2006.

Tozzy, Michel. "Contribution à l'élaboration d'une didactique de l'apprentissage du philosopher." *Revue française de pédagogie*. no. 103 (Avril–Juin 1993).

_____. *Penser par soi–même, initiation à la philosophie*. Lyon: Chronique Sociale, 1994.

ترجمة

Translated Paper

Title: Birds of Light.
Method: Oil and mixed materials on canvas.
Size: 80 x 80 cm.
Date and Place: Sfax, 2014.

عنوان اللوحة: طيور من نور.
نوعها: زيتيّة ومواد مختلفة على قماش.
مقاسها: 80×80 سم.
المكان والسنة: صفاقس، 2014.

روبن أرياسو مونيوس | Rubén Arriazu Muñoz*
ترجمة: محسن الزكري | Mouhssin Zekri**

الهرمينوطيقا في عصر ما بعد الحقيقة: دراسة في بلاغة الخطاب الإعلامي***

Hermeneutics in the Post–Truth Era: A Study of Media Discourse Rhetoric

ملخص: المنهجية الهرمينوطيقية هي مقاربة تحليلية وجدلية لا يمكن الاستغناء عنها في تطوير التفكير النقدي. وفي عصر ما بعد الحقيقة، أفسح التأويل التقليدي للنصوص مجالًا لحالات تأويلية أشدّ تعقيدًا، حيث المحتوى السمعي البصري هو أساس السرديات والمعارف الجديدة. كان البحث المنهجي النوعي يدّعي دائمًا الأهمية السوسيوتاريخية والزمانية في تحليل الظواهر الاجتماعية. وبقبول هذه الفرضية، فإن الهرمينوطيقا تُقَدَّم بوصفها استراتيجية بحثية ومنهجية ممكنة في تحليل تمثيل الوقائع الاجتماعية. وتهدف هذه الدراسة، على نحو خاص، إلى إبراز فاعلية التحليل الهرمينوطيقي في فحص روايتين متعارضتين للهجوم الإرهابي الذي وقع في مقر المجلة الأسبوعية الساخرة **شارلي إيبدو** عام 2015. ومن أجل إجراء هذا التحليل، استعملت هذه الدراسة منهجية الارتياب. أما الاستنتاج الرئيس، فهو أن الإنترنت أصبحت محفزًا لتعدد الحقيقة في عصر ما بعد الحقيقة. إن الإنترنت هي قناة التدفق التي يُستعرض فيها الفكر النقدي؛ هي باختصار مكان للمقاومة يمكن للناس فيه مساءلة الروايات، والتأويلات التي تتبناها وسائل الإعلام الرئيسة كما اعتمدتها نخبة منتدى دافوس Davos Class.

كلمات مفتاحية: البحث المنهجي، الليبرالية الجديدة، ما بعد الحقيقة، التفكير النقدي، الخوف الاجتماعي.

---

* أستاذ مشارك بجامعة إكسترمادورا بإسبانيا، حاصل على شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة كومبلوتنسي بمدريد.

Associate Professor at the University of Extremadura in Spain He holds a PhD in Sociology from the Complutense University of Madrid.

** أستاذ اللغة العربية بالأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة طنجة – تطوان – الحسيمة، عضو مشارك بمختبر التأويليات والدراسات النصية التابع لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، المغرب.

Professor of Arabic at the Regional Academy of Education and Training – Tangier Tetouan Al Hoceima Region, Associate Member in the Laboratory of Hermeneutics and Textual Studies at the Faculty of Letters and Human Sciences, Tetouan, Morroco.

*** العنوان الأصلي للمقال هو: «البحث المنهجي في خدمة التفكير النقدي: المقاربة الهرمينوطيقية في عصر ما بعد الحقيقة»، في:

Rubén Arriazu Muñoz, "A Research Methodology in the Service of Critical Thinking: Hermeneutic Approach in the Post–truth Era," *Education Policy Analysis Archives*, vol. 26, no. 148 (November 5, 2018), accessed on 19/7/2020, at: https://bit.ly/2X3gdc0

Abstract: Hermeneutic methodology is an analytical and dialectical approach essential to the development of critical thinking. In the «post–truth» era, traditional textual interpretation has given way to more complex interpretative instances in which audio–visual content is the basis of new narratives and new knowledge. Qualitative methodological research has always claimed socio–historical and temporal prominence in the analysis of social phenomena. Accepting this premise, hermeneutics is presented as a plausible methodological research strategy on representations of social fact. Specifically, the aim of this research is to show the potential of hermeneutic analysis by examining two opposing versions of the terrorist attack that took place at the headquarters of the satirical weekly magazine, *Charlie Hebdo*, in 2015. The researcher deploys the hermeneutics of suspicion to arrive at the conclusion that the Internet has become a catalyst for multiple truths, in the post–truth era. The Internet is a channel for the exuberant effusion of critical thinking andexposition. It is a space of resistance, where people can question the mainstream media's narratives and the Davos elite's interpretations.

Keywords: Research Methodology, Neoliberalism, Post–truth, Critical Thinking, Social Fear.

مقدمة

لقد أعاد التقدم التكنولوجي، بجلاء، تعريف الممارسة الثقافية للمجتمعات الحديثة، فلا نستطيع اليوم فهم الحياة الاجتماعية من دون اتصال، ومن دون هاتف نقال، ومن دون أخبار واردة عبر الرسائل الآنيّة، أو من دون خدمة الـ «جي بي إس» GPS التي تعلمنا بالطرق المختصرة لوجهتنا. فهذه السيناريوهات التكنولوجية هي أساس الثقافة السمعية البصرية الجديدة التي حُوّرت من خلالها اللغة التقليدية بمزيد من التفاعل الواصل المبني على الصورة والصوت[1]. إن استعمال هذه اللغة السمعية البصرية قد ولد طرائق جديدة من التنشئة الاجتماعية، والسرديات اليومية والمعاني الاجتماعية الجديدة. وباختصار، ولّد ذلك معرفة اجتماعية جديدة. وتقود هيمنةُ اللغة السمعية البصرية التحليلَ الهرمينوطيقي، موضوع هذه الدراسة، في اتجاه التطور إلى انصهار بين النص التقليدي والمحتوى السمعي البصري. إن البحث الهرمينوطيقي، من خلال مراعاة هذه الخصوصية الاجتماعية والثقافية ضمن «الفضاء – الزمان»[2]، يواجه تحدي التفكير في «آفاق جديدة» للغة السمعية البصرية، عبر النظر فيما وراء الصور والاستماع إلى ما وراء الأصوات. وقد أبرز كل من هوبرت كنوبلوخ، وبيرنت شنيتلر أن «تحليل الفيديو يعد نشاطًا هرمينوطيقيًا بالمعنى الذي يتطلب فيه منهجًا ملائمًا في الفهم السوسيولوجي»[3].

(1) Deirdre Loughridge, *Haydn's Sunrise, Beethoven's Shadow: Audiovisual Culture and the Emergence of Musical Romanticism* (Chicago/ London: The University of Chicago Press, 2016); Leo Enticknap, *Film Restoration: The Culture and Science of Audiovisual Heritage* (London: Palvrage Macmillan, 2013); Robert Miklitsch, *Roll Over Adorno: Critical Theory, Popular Culture, Audiovisual Media* (Albany, NY: State University of New York Press, 2006).

(2) H.G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, David E. Linge (Trans. & ed.) (Berkeley, CA: University of California Press, 1977).

(3) Hubert Knoblauch & Bernt Schnettler, "Videography: Analysing Video Data as a 'Focused' Ethnographic and Hermeneutical Exercise," *Qualitative Research*, vol. 12, no. 3 (2012), p. 353.

وعلى الرغم من أن النص كان دائمًا المادة الخام للبحث المنهجي الهرمينوطيقي منذ بدايته[4]، فإن من السذاجة الاعتقاد أن المنهجية الهرمينوطيقية ركزت فقط على تأويل النصوص دون غيرها. تيودور أدورنو Theodor W. Adorno (1903–1969)، ووالتر بنيامين Walter Benjamin (1892–1940)، وهانز جورج غادامير Hans–Georg Gadamer (1900–2002)، أعلنوا كلّهم أن هذه المنهجية «ليست مخصصة فقط لمعاني النصوص، بل أيضًا للأنماط الأخرى من التعبير مثل الفنون الموسيقية والبصرية»[5]. المشكلة الرئيسة اليوم هي أن المحتوى والسرود السمعية البصرية تقدم للجمهور بوصفها رموزًا لحقائق ثابتة لا تترك سوى حيز محدود للتأويل النقدي أو البديل. وبخلاف النص، تمتلك الصورة بالفعل معنًى مهيمنًا. ومن ثم، فمن التعقيد الشديد مساءلة مضمونها. وبعبارة أخرى، من الصعب جدًّا أن تضع أسس الدائرة التأويلية بين «النص» و«السياق». وباختصار، يصعب بشدة استيفاء مهمة فهم الظاهرة الاجتماعية على نحو ما اقترحه فلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey (1833–1911) وفريديريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768–1834).

ومن بين الأطاريح الأساس للبحث المنهجي الهرمينوطيقي أن هذه الحقيقة تمتلك مكونًا يتموضع نسبيًا وتاريخيًا[6]، وذلك لأننا جزء من عالم المعنى المشترك[7] الذي يتطور عبر الزمن، والذي حدّه مارتن هايدغر (1889–1976) بـ«الدزاين» Dasein أو الوجود في العالم. هذا التأثير المستنبط من السياق الاجتماعي أساس في التحليل الهرمينوطيقي؛ لأنه يسمح لنا بتحليل «التأثير الذي يوجد ما وراء موارد اللغة بغية فهم كيف رُوِيت القصة»[8]. ويسمح تحليل السياق الاجتماعي باستكشاف أبعاد جديدة ومعانٍ خفية للظاهرة الاجتماعية[9]. إنه، من دون شك، مستوى ثانٍ من التحليل[10] يعزز الأفق النقدي للشأن الاجتماعي[11].

وتؤدّي التربية، وبخاصة السياسات التربوية، دورًا مفتاحيًّا في فهم الإطار الجديد للتواصل المهيمن لدى استراتيجيات ما بعد الحقيقة. وتعاني الثقافة السمعية البصرية اليوم أزمةً عميقةً في الصدقية؛ «يوجد

(4) Lorraine M. Thirsk & Alexander M. Clark, "Using Qualitative Research for Complex Interventions: The Contributions of Hermeneutics," *International Journal of Qualitative Methods*, vol. 16, no. 1 (2017).

(5) Eduardo Weiss, "Hermenéutica y descripción densa versus teoría fundamentada," *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, vol. 22, no. 73 (2017), p. 637.

(6) H.G. Gadamer, *Truth and Method* (New York: Bloomsbury Academic, 2004).

(7) Catherine Adams & Michael Anders van Manen, "Teaching Phenomenological Research and Writing," *Qualitative Health Research*, vol. 27, no. 6 (2017), pp. 780–791.

(8) Nicole Y. Pitre et al., "Critical Feminist Narrative Inquiry Advancing Knowledge Through Double–Hermeneutic Narrative Analysis," *Advances in Nursing Science*, vol. 36, no. 2 (2013), p. 119.

(9) Carol Grbich, *Qualitative Data Analysis: An Introduction* (London: Sage Publications Ltd, 2007); Marten Heidegger, *El ser y el tiempo*, J. Gaos (trans.) (México: Fondo de Cultura Económica, 1962).

(10) Alfred Schutz, *Collected Papers I the Problem of Social Reality* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962).

(11) Kaysi Eastlick Kushner & Raymond Morrow, "Grounded Theory, Feminist Theory, Critical Theory: Toward Theoretical Triangulation," *Advances in Nursing Science*, vol. 26, no. 1 (2003), pp. 30–46.

اليوم تزامن في حقائق متضاربة تتآمر من أجل خلق حالة من التيه العاطفي والمسافة اللامبالية»[12]. إننا في عصر ما بعد الحقيقة، ولهذا فإن «الزمكان»، حيث الحقيقة الوحيدة والموضوعية للوقائع، لم يعد له تلك الأهمية الاجتماعية التي ارتبطت به منذ عصر الأنوار. عبارة «ما بعد الحقيقة»، تُفْهَم بوصفها «تتعلق بـ/ أو تشير إلى الظروف التي تكون فيها الحقائق الموضوعية أقل تأثيرًا في الرأي العام من استدعائها العواطف والاعتقاد الشخصي»[13]، وكانت عاملاً رئيسًا في تحليلات أحدث الظواهر السوسيوسياسية؛ مثل فوز الرئيس الأميركي دونالد ترامب في الانتخابات، والبريكسيت[14] Brexit.

وأصل استراتيجيات ما بعد الحقيقة أقدم مما قد يبدو، ولعلها هي الممارسات السفسطائية القديمة في العالم اليوناني، حيث كان الفلاسفة يدربون القادة السياسيين الأوائل في فن الإقناع. «بروتاغوراس Protágoras (481 ق. م.–411 ق. م) يعلم الفن الذي بواسطته يمكن للمسوغات والحجج السيئة أن تصبح جيدة، بمعنى أن تحاجج بمهارة لصالح أي أطروحة أو ضدّها»[15]. هذا المنطق الحجاجي حاضر أيضًا في مفهوم ديفيد بلور حول التماثل[16]، حيث «الأنواع نفسها من الأسباب على سبيل المثال تفسر المعتقدات الصحيحة والخاطئة»[17]. بعبارة أخرى، في تحليل التفاعل الاجتماعي، يوجد على نحو متماثل موقفان متخاصمان حول الحقيقة والكذب، وهما موقفان يتعلقان بمعتقدات كل شخص ومشاعره[18]. إن موقفنا في مواجهة المعضلات الاجتماعية يصدر عن تأويل (اللوغوس Logos) وانسجامه مع أخلاق الشخص ومشاعره (الباتوس Pathos). لنفكر على سبيل المثال في قضايا تثير حساسية في المعرفة العلمية بمقدار ما تثيره في التغير المناخي[19]، مثلاً، أو حركة رفض التلقيح[20]. إن ذلك سيجعلنا نلاحظ وجود تماثل في الحجج لصالحها أو ضدها.

إن الحقائق المجزأة ينبغي إعادة بنائها من خلال البحث الهرمينوطيقي المنهجي. والغاية من هذه الدراسة هي استكشاف مثالين سمعيين – بصريين يمثلان تأويلين متعارضين لظاهرة اجتماعية،

(12) Aarun M. Kuntz, *The Responsible Methodologist: Inquiry, Truth–Telling, and Social Justice* (Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2015), p. 94.

(13) "Word of the Year 2016," *Oxford Dictionary*, accessed on 7/3/2018, at: https://bit.ly/3fJpWvA

(14) Sarah Ann Harris, "Post–truth Chosen as Oxford Dictionaries Word of the Year 2016," Huffingtonpost, 16/11/2016, accessed on 7/3/2018 at: 2018 at: https://bit.ly/3hg5lPL; Shirley Walters & Kathy Watters, "Reflecting on the Global Report on Adult Learning and Education in the 'Post–Truth Society'," *Adult Education Quarterly*, vol. 67, no. 3 (2017), pp. 228–237.

(15) Adolfo P. Carpio, *Principios de la filosofía, Una introducción a su problemática* (Buenos Aires: Paidós, 2015), p. 113.

(16) David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, 2nd ed. (Chicago/ London: University of Chicago Press, 1991).

(17) Michael Lynch, "STS, Symmetry and Post–Truth," *Social Studies of Science*, vol. 47, no. 4 (2017), p. 595.

(18) Robin T. Lakoff, "The Hollow Man: Donald Trump, Populism, and Post–truth Politics," *Journal of Language and Politics*, vol. 16, no. 4 (2017), pp. 595–606.

(19) Simon Boxall, "Learning science in a post–truth world," *Oceanography*, vol. 30, no. 1 (2017), pp. 108–109.

(20) Peter L. Munk & Michael E. O'Keeffe, "Defending the Truth in a Post–truth Era," *Canadian Association of Radiologists Journal*, vol. 68, no. 3 (2017), p. 231.

أي الهجوم على مجلة **شارلي إيبدو** *Charlie Hebdo*. ليس الهدف من هذا التحليل كشف حقيقة ما حدث، بل خلق مساحة من التفكير تسمح لنا بأن نؤول أسباب ونتائج إنتاج وعرض هذا النوع من المحتوى السمعي البصري الذي يرتكز على الخوف الاجتماعي. التأويل الهرمينوطيقي لهذه المحتويات السمعية البصرية لديه، أيضًا، بُعد متعدد التخصصات يجمع بين استراتيجيات التواصل الإقناعي للجمهور، والعزم المرتقب للسياسات التربوية على مواجهة انتشار رسائل ما بعد الحقيقة. في هذه اللحظة الحرجة، نحتاج إلى التأمل في كل من «الأمية الإعلامية» المتعلقة بالمحتوى السمعي البصري والمشاعر التي يثيرها فينا محتوى وسائل الإعلام وتعليقها. التغيير في استراتيجيات التواصل يعني ضمنيًا تغييرًا تربويًا في الطريقة التي نؤول بها المحتوى.

أولًا: السياسية التربوية والهرمينوطيقا في عصر ما بعد الحقيقة

إنّ ديستوبيا[21] Dystopia الحقيقةِ الحاليةَ تقودنا إلى طرح سؤالين رئيسين، أولهما: ما تحديات السياسة التربوية في زمننا الحالي، زمنِ ما بعد الحقيقة؟ وثانيهما: ما جوانب البحث الهرمينوطيقي التي يمكن أن تكون مفيدة من أجل تطوير المقترحات التربوية بوصفها نتيجة لذلك السيناريو السمعي البصري الهش؟ تنص فرضية الانطلاق على أن الثقافة السمعية البصرية تستند، في الظاهر، إلى لغة أكثر بساطة وتوحيدًا، ولكنها في جوهرها محددة من لدن استراتيجيات الميديا التي تهدف إلى إقناع الجمهور من خلال علاقة وجدانية (لوغوس – باتوس). ويعد استعمال البحث المنهجي الهرمينوطيقي إحدى الطرق التي تخوّل فهم الدلالات الخفية من وراء بث المحتوى السمعي البصري[22]. سيكون من الضروري بالنسبة إلى الجمهور أن يمتلك فهمًا هرمينوطيقيًا لاستراتيجيات الميديا التواصلية، وذلك بهدف التصدي للتأثيرات الخطِرة المتعلقة بالطريقة التي بواسطتها تعرض الميديا الصور والأصوات والتأويلات للجمهور في عصر ما بعد الحقيقة.

لذا، يجب أن تجعل السياسة التعليمية من أولوياتها معالجة قضيتين على مستوى المناهج الدراسية: فمن ناحية، يعد محو الأمية الإعلامية أمرًا أساسًا، إضافة إلى التربية على خلق الوعي بالتأثير العاطفي النابع من المحتوى السمعي البصري.

في صيرورة التعلم السمعي البصري، يمثل محو الأمية الإعلامية أول موضوع يتعلق بكيفية تصميم المحتوى السمعي البصري لجمهور ما. وعادة «يراعَى محو الأمية من قبل صانعي القرار فقط في أفق

(21) مجتمع فاسد يسود فيه البؤس والألم والظلم والهيمنة والتسلط، ولا يُعد المفهوم بالضرورة ضدًّا لليوتوبيا بقدر ما هو انحرافها وفشلها. (المترجم)

(22) Narayan Prasad Kafle, "Hermeneutic Phenomenological Research Method Simplified," *Bodhi: An Interdisciplinary Journal*, vol. 5, no. 1 (2013), pp. 181–200; Maureen Miles et al., "Exploring Heideggerian Hermeneutic Phenomenology: A Perfect Fit for Midwifery Research," *Women and Birth*, vol. 26, no. 4 (2013), pp. 273–276.

الموارد التقنية والمهارات الآلية»[23]. ومع هذا، فإن محو الأمية الإعلامية أكثر تعقيدًا وتعددًا في أبعاده من ذلك[24]، ويعد استخدام المنهج التأويلي أمرًا حاسمًا لتعزيز هذه الفكرة. فلو أنّ شخصًا قام بتنزيل تطبيق مجاني على هاتفه، مثلاً، فإنه سيستقبل الأخبار في زمن واقعي. للاستمتاع بهذا التطبيق، يسمح الشخص بالوصول إلى قائمة اتصاله وسجل المواقع ومجلد الصور من بين متطلبات أخرى. السؤال هو: هل هذا الشخص يعرف الآثار المترتبة على الكشف عن هذا النوع من المعلومات؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل هناك وعي حقيقي بالآثار الاجتماعية التي قد تأتي من إطلاق مثل هذه المعلومات؟ إن استراتيجيات الحصول على معلومات المستخدمين الشخصية فعالة جدًّا لأنها تزيد من رغبتنا في الامتلاك (الباتوس)، وتتجلى هذه الرغبة هنا في الحصول على تطبيق مجاني وبنود اتفاق مخففة (اللوغوس) مع «تقديم المعلومات في مقابل الاستخدام المجاني». لا يمكن معالجة معركة الباتوس – اللوغوس إلا بمقترحات تعليمية نقدية يجب إضافتها، في هذه الحالة، إلى تأمل محو الأمية الإعلامية[25].

إن تعقيد محو الأمية الإعلامية[26] يرتبط بالموضوع الرئيس الثاني الذي يُحتاج إلى معالجته في السياسة التعليمية: التربية الوجدانية. وحتى الآن، استوفت التربية الوجدانية، على مستوى المنهج الدراسي، وظيفة تحديد الهوية؛ ولهذا فهي تركز على معرفة ما يستشعره الشخص. وفي سياق ما بعد الحقيقة، أصبح تحدي التربية الوجدانية هو تحديد العواطف من حيث العلاقة السببية؛ أي لماذا أعربت عن هذا الانفعال الوجداني إذا رأيتُ محتوًى سمعيًا بصريًّا معينًا؟ إن الأمر يتعلق، كما هو شأن الهرمينوطيقا، بتوفير التعليم الذي يوفر، هو نفسه، مساحة أوسع من أجل التأمل والتأويل والتفكير النقدي المنصب على المحتوى السمعي البصري.

وقد اعترف مارك زوكربيرغ، مؤسس «فيسبوك»، في ظهوره أمام الكونغرس الأميركي، بأن البيانات التي تم إنشاؤها على الشبكات الاجتماعية سلاحٌ مهم لملاقاة ناخبين محتملين[27]. لقد كان المحتوى السمعي البصري إغراءً لجعل الشبكات الاجتماعية على دراية بأكثر جوانب هوياتنا الاجتماعية حميمية. العواطف تسيطر على العقل. وفي هذه الحالة، تكون الرغبة في أن تكون جزءًا من الشبكات الاجتماعية أمرًا مثيرًا وممتعًا بالنسبة إلى المستخدمين. إنها، على ما يبدو، فضاء ودّي وغير مُؤذٍ،

(23) Carmen Guillén Diaz & Mariá Teresa Blasco Quilez, "The Challenges of Digital Literacy in the Context of the Spanish Government Educational Policies: The Statement of the Question," *Communications in Computer and Information Science*, vol. 73 (2010), p. 390.

(24) Adolfo Arrieta & V. Donicer Montes, "Alfabetización digital: Uso de las TIC's más allá de una formación instrumental y una buena infraestructura," *Revista Colombiana de Ciencia Animal*, vol. 3. no. 1 (2011), pp. 180–197.

(25) Andrew Burn & James Durran, *Media Literacy in Schools: Practice, Production and Progression* (London: Sage Publications Ltd, 2007); Csilla Weninger, "The 'Vernacularization' of Global Education Policy: Media and Digital Literacy as Twenty–First Century Skills in Singapore," *Asia Pacific Journal of Education*, vol. 37, no. 4 (2017), pp. 500–516.

(26) Rubén Arriazu, "La importancia de la evaluación en las Políticas Públicas Españolas: Una aproximación histórica basada en el método biográfico," *Revista de Estudios de la Administración Local y Autonómica (REALA)*, no. 3 (Enero 2015), pp. 1–11.

(27) ينظر الخبر كاملاً، في:

Jeremy B. WhiteSan, "Mark Zuckerberg Speaks on Cambridge Analytica Data Controversy: 'We Made Mistakes'," *Independent*, 21/3/2018, accessed on 19/7/2020, at: https://goo.gl/yDfTGT

ولكن كل تفاعلاتنا ستدمج في الخوارزمية لحظة تصميم ملامح اختياراتنا. إن عيون «الأخ الأكبر» Big Brother تستغل فرصة غياب التبصر عند استخدام المحتوى السمعي البصري.

ونظرًا إلى نقص المهارات لدى عديد من المشاهدين عند التعامل مع المحتوى السمعي البصري في عصر ما بعد الحقيقة، يصبح السؤال هو: ما أبعاد البحث التأويلي التي يمكن دمجها في محتوى المناهج الجديدة؟ بهذا المعنى، تؤكد التأويلات الاجتماعية كلًّا من الفهم المتعمق لتجارب المشاركين[28] وتأثيرات السياق الاجتماعي، مع مراعاة الأبعاد الضمنية لسياق الإنتاج[29]، وليس فقط الأبعاد الصريحة للمحتويات السمعية البصرية. في التحليل التأويلي يُستخدم المنظور النقدي لتحديد المواقف الأيديولوجية ومصادر العزلة وهياكل السلطة[30].

على سبيل المثال، إن المحتوى السمعي البصري الذي نشاركه على شبكات التواصل الاجتماعي هو مصدر معلومات لا يقدر بثمن لِبنيات فوكو (1926–1984)[31] المُعرَّفة بأنها سلطة حيوية. إن تفاعلاتنا الساذجة على المنصات الرقمية (أو باختصار استهلاكنا السمعي البصري) وفرت ما يكفي من معلومات عن هويتنا الاجتماعية. ومن دون أن ندرك ذلك تمامًا، عُرينا في مواجهة الخوارزميات واستخراج البيانات. المنصات الافتراضية جعلت من اقتفاء استهلاكنا السمعي البصري أمرًا مربحًا. والأهم من ذلك أن هذه المنصات قادرة الآن على توقع سلوكنا الاجتماعي داخل الشبكة وخارجها: «نحن ندخل عالمًا من التخمينات المستندة إلى البيانات بشكل مستمر حيث قد لا نتمكن من توضيح أسباب قراراتنا»[32]. ربما يعتقد بعض الناس أن هذه ليست قضية مهمة، ولكن المشكلة هي أنّ أحدًا لم يجعلنا ندرك التأثير الاجتماعي لمشاركة حياتنا اليومية على الإنترنت.

يعد تطبيق منهجية البحث التأويلي اليوم ضرورة ملحّة في ضوء الافتقار إلى التفكير النقدي السمعي البصري الذي يميز المجتمعات الحديثة. المشكلة هي أكثر خطورة مما قد يبدو. سيكون من السذاجة الاعتقاد أن النماذج التنبّئية لا تؤثر إلا في الاستهلاك السمعي البصري. وتهدف النماذج التنبّئية الخاصة بسبر البيانات إلى تفكيك الأطر الأيديولوجية للمواطنة، من خلال الاستراتيجيات التواصلية للواقع الاجتماعي. كان برنامج "Deep Root"، وهو برنامج تستخدمه مؤسسة «تحليلات كمبردج» Cambridge Analytics، في حملة دونالد ترامب الانتخابية، مفيدًا جدًّا في التعرف إلى أكثر الحسابات الموجودة على المواقع الاجتماعية حساسيةً تجاه مشكلة الهجرة، ومن ثَمَّ إرسال إعلانات مخصصة

(28) Dympna Tuohy et al., "An Overview of Interpretive Phenomenology as a Research Methodology," *Nurse Researcher*, vol. 20, no. 6 (2013), pp. 17–20.

(29) Ruthellen Josselson, "The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of Suspicion," *Narrative Inquiry*, vol. 14, no. 1 (2004), pp. 1–28; Kafle, pp. 181–200.

(30) Kushner & Morrow, pp. 30–46.

(31) Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, Vol. 1: La voluntad de saber*, Ulises Guiñazú (trans.) (México: Siglo XXI, 2011).

(32) Viktor Mayer–Schönberger & Kenneth Cukier, *Big Data: A Revolution that will Transform How we Live, Work, and Think* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2013), p. 17.

لها[33]. إن نتائج هذه الاستراتيجية التسويقية السياسية التي تبدو غير ضارة هي مجرد مثال واحد يساعدنا على فهم كيفية عمل هذه الهجمات الأيديولوجية الصامتة وتأثيرها في الناس[34].

هناك علاقة ترابط متداخلة بين وسائل الإعلام ونخب السلطة. السلطة الحيوية هي وسيلة لممارسة السيطرة والهيمنة على شعب من دون اللجوء إلى الخيار الأخير: القانون والموت[35]. توضع السلطة الحيوية موضع التنفيذ من خلال السياسة الحيوية، وتُفهم على أنها نظام حكم جديد أكثر دهاءً ينظم السلطة بتوسل الخوف والموت[36]. لقد عدّلت السياسة الحيوية من أداء السيادة والقوة وأصبحت الآن تمارس بطريقة غير مرئية عبر الخوف. إن الجهاز البنيوي الأيديولوجي القديم للدولة[37] هو اليوم نسخة محسنة من ذاته. وفي الوقت الحاضر، الاستراتيجية التواصلية الأكثر فاعلية في السيطرة الاجتماعية هي المحتوى السمعي البصري القائم على الخوف. وفي هذا الصدد، يشير نيل برينر، ونيك تيودور، إلى مفارقة مثيرة للاهتمام: «في الوقت الذي تطمح فيه النيوليبرالية إلى خلق 'يوتوبيا' من الأسواق الحرة المحررة من جميع أشكال تدخل الدولة، استتبعت في الواقع تكثيفًا دراميًا للأشكال القسرية والتأديبية. تدخل الدولة من أجل فرض قواعد السوق على جميع جوانب الحياة الاجتماعية»[38].

ووراء كل قناة تلفزيونية أو راديو أو صحيفة أو شبكة اجتماعية، يتم تمثيل مختلف الأيديولوجيات السياسية بدرجات متفاوتة من التركيز[39]. لقد عولج تحليل الخوف والخطر وفق مقاربات نظرية مختلفة[40]. ومع ذلك، لا يمكن إنكار أن هناك فرقًا قبل هجمات «11 سبتمبر» الإرهابية وبعدها.

(33) ينظر الحوار كاملاً، في:

Steven Bertoni, "Exclusive Interview: How Jared Kushner Won Trump The White Hous," *Forbes*, 22/11/2016, accessed on 19/7/2020, at: https://goo.gl/9RWP8v

(34) Christine B. Williams, "Introduction: Social Media, Political Marketing and the 2016 U.S. Election," *Journal of Political Marketing*, vol. 16, no. 3–4 (2017), pp. 207–211.

(35) Michel Foucault, *Historia de la sexualidad, Vol. 2: El uso de los placeres*, Marti Soler (trans.) (México: Siglo XXI, 2005).

(36) Henry A. Giroux, "Beyond the Bio–Politics of Disposability: Rethinking Neoliberalism in the New Gilded Age," *Social Identities*, vol. 14, no. 5 (2008), pp. 587–620.

(37) Louis Althusser, "Idéologie et appareils idéologiques d'état, (Notes pour une recherche)," *La Pensée*, no. 151 (1970), pp. 67–125.

(38) Neil Brenner & Nik Theodore, "Cities and the Geographies of 'Actually Existing Neoliberalism'," *Antipode*, vol. 34, no. 3 (2002), p. 352.

(39) Noam Chomsky & Heinz Dieterich, *Hablemos de terrorismo* (Tafalla: Txalaparta 1998); Brian McNair, "After Objectivity? Schudson's Sociology of Journalism in the Era of Post–Factuality," *Journalism Studies*, vol. 18, no. 10 (2017), pp. 1318–1333.

(40) David L. Altheide, "Terrorism programming," *Critical Studies on Terrorism*, vol. 2, no. 1 (2009), pp. 65–80; Zygmunt Bauman, *Miedo líquido: La sociedad contemporánea y sus temores*, Albino Santos Mosquera (trans.) (Barcelona: Paidós, 2007); Ulrich Beck, *Risk Society* (London: Sage Publications, 1992); Ulrich Beck, *World Risk Society* (Malden, MA: Polity Press, 1999); Frank Furedi, *Culture of Fear: Risk–Taking and the Morality of Low Expectation* (London: Continum 2002); Barry Glassner, *The Culture of Fear: Why Americans are Afraid of the Wrong Things: Crime, Drugs, Minorities, Teen Moms, Killer Kids, Mutant Microbes, Plane Crashes, Road Rage, & So Much More* (New York: Basic Books, 1999); Lars Svendsen, *A Philosophy of Fear* (London: Reaktion Books, 2008).

لقد أدت هذه المأساة إلى التركيز على الخوف من تهديد محدد: التهديد الإرهابي للنزعة الجهادية المتطرفة.

مضمون التفاعلات العاطفية الأولى للمشاهدين السمعيين البصريين هو الاحتماء بالهوية والاتحاد في مواجهة التهديد: «ساهم تصوير الخوف والوطنية والاستهلاك وإحساس الضحية في بروز الهوية الوطنية»[41]؛ إذ يثير الخوف المشترك اجتماعيًا شعورًا وطنيًا يظهر فيه الأفراد «قبولاً مذعنًا لسلطة الحكومة»[42]. وهكذا يصبح الخوف شكلاً من أشكال السيطرة والهيمنة. «المفارقة الأساس هي أنه بعد إشاعة ثقافة الخوف أصبح المجتمع يبدو أكثر أمانًا من أي وقت مضى»[43]، وهذه الحجة المتناقضة مشتركة أيضًا بين مؤلفين مثل ديفيد ألتيد[44]، وزغمونت بومان (1925–2017)[45]. هل الخوف «حقيقي» في سياق خطابات ما بعد الحقيقة أم أنه مجرد استراتيجية اتصال؟ «لا يمكن أن يكون هناك خوف من دون ضحايا حقيقيين أو ضحايا محتملين»[46]. نحن نعيش في حالة من الخوف المستمر[47]، والأهم من ذلك، أن تصورنا للخوف حقيقي وصحيح.

يعد البحث الهرمينوطيقي مصدرًا أساسًا في تحليل المحتوى السمعي البصري المبني على مخاوف الجمهور. يلتبس المزج بين العاطفة والعقل بالمحتوى السمعي البصري، ويتطلب بحثًا تأويليًا متعمقًا. ويسمح لنا مثلث الإقناع الأرسطي المطبق على «الحقيقة» السمعية البصرية بتحديد ثلاثة عناصر رئيسة: الصدقية السابقة للمرسِل (الإيتوس Ethos)، وعلاقة عاطفية تربط الجمهور بما يُنقل إليه (الباتوس)، ومجموعة من الحجج (اللوغوس) التي تنتج حقيقة تبدو أكثر صدقية[48]. وتتكامل هذه العوامل الثلاثة بوضوح، وتلح على المشاهد في أن يقبل «الحقيقة» أو يرفضها. وعندما يكتشف شخص ما أي تناقض بين أي من هذه العوامل (الإيتوس، الباتوس و/أو اللوغوس)، فإن ذلك يتسبب في رفض «الحقيقة». في هذه الحقبة، حقبة ما بعد الحقيقة، فَقَدَ اللوغوس مكانته التقليدية البارزة. وعندما لا ترتبط الأدلة التجريبية بأفكارنا الأخلاقية والمعنوية والعاطفية (الباتوس)، فإن كثيرًا من الناس يرفضونها ويسعون إلى حقائق بديلة جديدة تبرر وجهة نظرهم.

(41) David L. Altheide, "Consuming Terrorism," *Symbolic Interaction*, vol. 27, no. 3 (2004), p. 290.

(42) Henry A. Giroux, "Democracy and the Politics of Terrorism: Community, Fear, and the Suppression of Dissent," *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, vol. 2, no. 3 (2002), p. 335.

(43) Chas Critcher, "For a Political Economy of Moral Panics," *Crime Media Culture*, vol. 7, no. 3 (2011), p. 268.

(44) Altheide, "Consuming Terrorism," pp. 289–308.

(45) Bauman.

(46) David L. Altheide, "Terrorism and the Politics of Fear," *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, vol. 6, no. 4 (2006), p. 434.

(47) Lee Artz, "Neoliberalism and Capital Accumulation: Media Framing of Resistance and the Global Culture of Fear," *Perspectives on Global Development and Technology*, vol. 16, no. 1–3 (2017), pp. 105–130; Andrew Tudor, "A (macro) Sociology of Fear?" *Sociological Review*, vol. 51, no. 2 (2003), pp. 238–256.

(48) Martin Montgomery, "Post–Truth Politics? Authenticity, Populism and the Electoral Discourses of Donald Trump," *Journal of Language and Politics*, vol. 16, no. 4 (2017), pp. 619–639.

ماذا يحدث عندما يصبح شعور مثل الخوف جوهر المحتوى السمعي البصري؟ الخوف هو الشعور الأساس الذي يخضع فيه الشخص لقوة أكبر من قوته[49]. الخوف هو أيضًا أداة تضعف التفكير النقدي في مساءلة الحقيقة الاجتماعية وتأويلها. أصبح الخوف عنصرًا اجتماعيًا مشتركًا في المجتمعات الغربية. «الخوف أيضًا يشكل عاطفة مجتمعية، بعبارة أخرى، عاطفة تميّز بالأساس إيتوس مجتمعات ما بعد الحداثة»[50]. التفكير النقدي هو واحد من ضحايا ثقافة الخوف اليوم. المجتمع الذي أصابه الرعب هو أسير لمشاعره الخاصة، وضحية عواقب الخوف. وكما يشير هنري جيروكس، فإن «التفكير الناقد والمناوأة يخضعان أو ربما يُلغيان من قبل المتعة اليومية والإثارة المفرطة الناتجتين من ضبابية وخيال الذعر الأخلاقي وثقافة الخوف وفرجة العنف»[51]. في لحظة عصيبة كما هو الزمن الراهن، من الضروري أكثر من أي وقت مضى الاستمرار في تعزيز روح المواطنة النقدية. وفي عصر ما بعد الحقيقة، «يجب تقييم الدراما وحروب التلفاز والبيداغوجيات النقدية والمنهجيات التأويلية للحقيقة من حيث قدرتها على إنتاج الحب والعدالة والدعم والحرية»[52].

باختصار، إن سياق ما بعد الحقيقة الحالي هو سيناريو إعلامي يسيطر عليه المحتوى السمعي البصري الذي يجتذب المشاعر الأساس للمشاهد مثل الخوف (الباتوس) أكثر من الحقائق التقليدية (اللوغوس). يجب أن تقرر السياسة التعليمية ضمن المقررات المدرسية محتوى يتجاوز «الحقائق» ويفحص مستوى التحكم الوجداني الذي تنتجه وسائل الإعلام. ولتحقيق ذلك، سيكون من الضروري استخدام المنطق التأويلي للبحث الهرمينوطيقي.

ثانيًا: المنهج

إنّ البحث الهرمينوطيقي، بوصفه فرعًا من الفينومينولوجيا التي بدأها إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859–1938)[53]، هو نقطة البداية لهذا التحليل النوعي. «الهدف الخاص للعلوم الاجتماعية هو محاولة فهم التحولات الهائلة التي لا تزال مستمرة إلى اليوم»[54]. ويهدف هذا البحث إلى فهم إمكانات منهجية البحث الهرمينوطيقي في تحليل عرض المحتويات السمعية البصرية المبنية على كل من الخوف الاجتماعي والتفكير النقدي. وتُعد المساهمات النظرية المتعلقة بالبراديغم النوعي في البحوث الاجتماعية أساس معالجة هذه القضية. على وجه التحديد، استخدم الباحث الهرمينوطيقا

(49) Theodore D. Kemper, *A Social Interactional Theory of Emotions* (New York: John Wiley Inc, 1978).

(50) Eduardo Bericat, "The Sociology of Emotions: Four Decades of Progress," *Current Sociology*, vol. 64, no. 3 (2015), pp. 491–513.

(51) Henry A. Giroux, "White Nationalism, Armed Culture and State Violence in the Age of Donald Trump," *Philosophy and Social Criticism*, vol. 43, no. 9 (2017), p. 4.

(52) Norman K. Denzin, "The War on Culture, the War on Truth," *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, vol. 4, no. 2 (2004), p. 140.

(53) Kafle, pp. 181–200.

(54) Raymond A. Morrow & David D. Brown, *Critical Theory and Methodology* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1994), p. 4.

التأويلية السمعية البصرية بوصفها تطورًا طبيعيًا للمقاربة التقليدية لهايدغر[55]، والتي تُعد فيها العلاقة الحوارية بين النص والسياق (الدائرة التأويلية) أساس تفسير موضوع الدراسة. ويشير كل من فرانسيس رابور وبول وينرايت إلى أن الدائرة التأويلية هي عملية تأويل مستمرة من خلال فهم المقترحات وإعادة النظر فيها[56].

تراعي المنهجية الهرمينوطيقية الأبعاد التكنولوجية والافتراضية لكل سياق يتم فيه إنتاج المحتوى السمعي البصري. تَظهر معانٍ جديدة من البيانات والسرديات والتأويلات التقليدية[57]، وهي اليوم كيانات معقدة جدًّا ومرهونة بدلالات جديدة، وذلك بسبب تأثير العناصر البصرية والسياق الرقمي. وتتسق المقاربة المنهجية مع مقترح نورمان كنت دنزين Norman Kent Denzin المتمثّل بأن «الباحثين النقديين ملتزمون بإظهار كيف يمكن لممارسات البحوث النوعية النقدية التأويلية أن تساعد في تغيير العالم بطرق إيجابية»[58]. باختصار، «نحن في حاجة إلى الانخراط في نوع مختلف من قول الحقيقة»[59].

يستخدم الإجراء المنهجي تسلسلاً تأويليًا منطقيًا. أولًا، يبدأ البحث من فرضية أن «الدليل ليس محايدًا معنويًا وأخلاقيًا البتة»[60]، وكما قال غادامير: «إن اكتشاف المعنى الحقيقي لم ينته قط، إنه عملية لانهائية»[61]. وعلى الرغم من هذا القيد، يركز المستوى الأول من التحليل على كيفية تقديم المعلومات للجمهور. ثانيًا، يتطرق إلى كيفية بناء البلاغة السمعية البصرية بناءً على الاقتراح التأويلي لنورمان كنت دنزين[62]، بما في ذلك الأنطولوجيا (طبيعة الوجود)، والإبستيمولوجيا (معرفة الوجود)، والمنهجية (مسائل الوجود) والأخلاقيات (السلوك الأخلاقي وأهداف الوجود). وتُظهر نتائج هذه التحليلات التأويلية الترابط بين الأجزاء الأربعة الأساس للوحدة التأويلية (الصورة، والنص، والرسالة، والسياق) في استراتيجية التوعية لدى وسائل الإعلام.

للقيام بهذا التحليل اخترت مقطعَي فيديو يظهران روايتين متناقضتين للهجوم الإرهابي على مقر **شارلي إيبدو**، وهما متوافران على الإنترنت. لتحديد المحتوى السمعي البصري، اعتُمد معيار محدد: يجب أن تعرض مقاطع الفيديو التسلسل الكامل لصور اللقطات عند الشرطي المصاب على الأرض. في

(55) Heidegger.

(56) Frances Rapport & Paul Wainwright, "Phenomenology as a Paradigm of Movement," *Nursing Inquiry*, vol. 13, no. 3 (2006), pp. 228–236.

(57) J.B. Clarke, "Hermeneutic Analysis: A Qualitative Decision Trail," *International Journal of Nursing Studies*, vol. 36, no. 5 (1999), pp. 363–369.

(58) Norman K. Denzin, "Critical Qualitative Inquiry," *Qualitative Inquiry*, vol. 23, no. 1 (2017), p. 12.

(59) Kuntz, p. 98.

(60) Norman K. Denzin, "The Elephant in the Living Room: Or Extending the Conversation about the Politics of Evidence," *Qualitative Research*, vol. 9, no. 2 (2009), p. 142.

(61) Miles et al., p. 274.

(62) Norman K. Denzin, "Reading the Challenges of a Global Community and the Sociological Imagination," *Qualitative Inquiry*, vol. 20, no. 9 (2014), pp. 1122–1127.

البداية، أُجري بحث على «يوتيوب» باستخدام التسلسل التالي للكلمات الآتية[63]: "Charlie Hebdo attack". وقد أظهرت النتائج أن ثمانية من عشرة مقاطع فيديو الأكثر زيارة على هذه المنصة أوقفت مقطع إطلاق النار بأكمله، وهو مقطع تم بثه، على نحو يثير الفضول، مرارًا وتكرارًا من لدن وسائل الإعلام المهيمنة في يوم الهجوم الإرهابي. وبمراعاة هذا القيد، لا يكون الفيديو الأول الذي اختير إلّا بثًّا إخباريًّا على القناة المكسيكية[64] *C3N–C28*، بإجمالي 7669 مشاهدة على قناتها على يوتيوب (في 17 شباط/ فبراير 2018). وعلى الرغم من انتشار هذا الفيديو المحدود على الإنترنت، فإنه مثال على «النسخة الرسمية» التي تُبث حول العالم. ومن المفارقات أن هذه القناة التلفزيونية توقفت عن بثها في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2015، وهي حقيقة مهمة تشرح إمكانية الوصول إلى هذا المحتوى السمعي البصري. الفيديو الثاني المختار هو نسخة حاسمة من الهجوم الإرهابي. الفيديو الذي يحمل عنوان «إطلاق النار على شارلي إيبدو – فيديو خاضع للرقابة». ويبلغ إجمالي مشاهداته 3077218 على موقع يوتيوب (في 17 شباط/ فبراير 2018)[65]، والمرتبة الأولى في البحث الموصوف سابقًا. يقدم المؤلف بوصفه مستخدمًا مجهولًا يسمى "StormCloudsGathering". هذا الفيديو كان له تأثير قوي على الإنترنت، وذلك لوجود «نسخة بديلة» مدعومة بأدلة ومقارنات جديدة.

ثمّ إنّ لاختيار هذه المادة السمعية البصرية أفقًا متعدد التخصصات يوحّد استراتيجيات الاتصال والسياسات التعليمية. كما أشرنا سابقًا، يمثل التحليل النقدي للمعلومات أولوية في عالم حيث «حقيقة» الوقائع الموضوعية منقولة إعلاميًا بالعواطف أكثر فأكثر. إن التعليم فقط، وبخاصة سياسات التعليم، يمكن أن يشجع التغييرات التي تخلق جمهورًا لم يعد كيانًا سلبيًّا ومتلاعَبًا به.

ثالثًا: نشر الخوف في وسائل الإعلام المهيمنة

تتعلق قضية التحليل الهرمينوطيقي الأولى بكيفية عرض المعلومات عن الهجوم الإرهابي للجمهور. على وجه التحديد، أنا مهتم بتحليل الاستراتيجيات الإعلامية المستخدمة في بناء و(تفكيك) بناء (de)construction القصة السمعية البصرية، وبموارد التواصل التي تستخدم لخلق «أنواع مختلفة من الحقيقة» في سيناريو ديستوبي Dystopian مثل ساعات ما بعد الهجوم الإرهابي. تتحول صدمة السكان إلى خوف اجتماعي واسع الانتشار يتم التعبير عنه ومشاركته بواسطة العديد من المنصات عبر الإنترنت، معبرة عن نوع من الخوف غير المنطقي، أيضًا، يسعى إلى الحصول على تفسيرات واضحة

(63) نتائج البحث على يوتيوب متاحة على الرابط: https://goo.gl/WaakV7

(64) النسخة الرسمية متاحة في:

"¡FUERTES IMÁGENES! Momento justo en que asesinan a una persona en la revista Charlie Hebdo'," YouTube, 8/1/2015, accessed on 19/7/2020, at: shorturl.at/btIRZ;

وتوجد نسخة قابلة للتحميل على الرابط: https://goo.gl/vXopPQ

(65) توجد نسخة من الفيديو الثاني الذي يمثل الرواية المضادة في:

"Charlie Hebdo Shootings – Censored Video," YouTube, 10/1/2015, accessed on 19/7/2020, at: https://bit.ly/2CvSMku;

وتوجد نسخة قابلة للتحميل على الرابط: https://goo.gl/LMHQLQ

وقوية في وسائل الإعلام الرئيسة. باختصار، هو خوف يثير مشاعر جماعية ويتطلب تفسيرًا معقولاً وسريعًا وصادقًا.

بمراعاة هذه المقاربة، يمثل الفيديو الأول المختار النسخة الرسمية والمهيمنة للهجوم الإرهابي. هذه نسخة ذات تأثير كبير في الناس؛ لقد بثها عدد كبير من وسائل الإعلام في جميع أنحاء العالم. على وجه التحديد، عُرض الفيديو على القناة *C3N–C28* (مجموعة صور الوسائط المتعددة) في وقت الذروة (الساعة: 21:05) يوم الهجوم الإرهابي، واستمر 57 ثانية. تعرض القصة السمعية البصرية للجمهور رسالة واضحة ومباشرة: حدث هجوم إرهابي على موقع المجلة الأسبوعية الفرنسية الساخرة **شارلي إيبدو** علامة على الانتقام من الرسوم الكاريكاتورية المنشورة عن النبي العربي محمد.

قُدمت المعلومات مع عنوان النشرة الإخبارية والشعار الآتي: «كادينا 3 Cadena، القناة التلفزيونية الأكثر انفتاحًا على الإطلاق». بعد هذه البداية، ظهر مشهد رجل يُنزل العلم الفرنسي متبوعًا بتعليق صوتي، موضحًا أن «فرنسا في حالة حداد». يظهر اسم المراسل، أوسكار غاييغو Oscar Gallego، في أسفل الشاشة أثناء بث الصور الأولية. يفترض الباحث أن هذا المراسل هو أيضًا الراوي الصوتي. تبدأ الأخبار بالكلمات التالية: «قتل مسلحون مقنّعون ما لا يقل عن 12 شخصًا وأصابوا ثمانية أشخاص في الأسبوعية الساخرة **شارلي إيبدو**»، بينما تظهر سلسلة من صور الشرطة والكوادر الصحية الذين يتحركون في الشارع. تصبح المعلومات أكثر إثارة للقلق حتى تصل إلى ذروتها عندما يتوقع الصحافي ما هو على وشك أن يشهده الجمهور. البيان الذي أُعلن هو: «هذه هي لحظة الهجوم حيث صاح المعتدون 'لقد انتقمنا لمحمد'». تظهر الصور المثيرة للجدل المتعلقة بإطلاق النار على شرطي جريح على الأرض. وتختتم الأخبار بتذكير بعدد الضحايا، حيث تظهر صور ستيفان شاربونيي Stéphane Charbonnier، مدير **شارلي إيبدو** الذي قتل، مع أربع صور لرسامي الكاريكاتير الرئيسين للمجلة.

يحاول المستوى التالي من التحليل الإجابة عن هذين السؤالين: كيف تولد الخوف من الأخبار؟ ومن خلال أيّ استراتيجيات للاتصال تولّد؟ عند تحليل بناء سردية الخوف، من المهم أن تأخذ في الحسبان صدقيّة وسائل الإعلام الرئيسة قبل الأخبار (الإيتوس). بعبارة أخرى، يعتقد المشاهدون أن الأخبار صادقة لأن وسائل الإعلام الرئيسة هي شركات ملتزمة مهنيًّا في العمل الصحفي. ثمة عامل مهم آخر في تحليل الأخبار هو دور المشاهد. في الفيديو الأول، تم تصميم استراتيجية التواصل لتوليد تأثير عاطفي كبير من خلال عدّ الجمهور ذاتًا سلبية وغير نقدية. استراتيجية تشكيل الخوف، لها بنية مشابهة لجرس غاوس Gauss's bell. وشدة المحتويات السمعية البصرية تزداد تدريجيًّا حتى تصل إلى الحد الأقصى من الشدة؛ ومن ثم تقلل من قلق المشاهدين من خلال استدعاء صور الضحايا.

تتألف البنية السمعية البصرية للأخبار من أربعة مستويات، ينتقل فيها الخوف بطرق مختلفة. أولاً يبدأ عرض الأخبار بتعليق «فرنسا في حالة حداد»، تصاحبه صورة نزول العلم. هذه استراتيجية اتصال مصممة لخلق حالة من الانتباه والقلق لدى الجمهور. الفكرة الأولى التي تثيرها هذه الرسالة هي: «ما الذي حدث في فرنسا وجعل مواطنيها في حداد؟» هذا هو السؤال الذي سيطرحه أي مشاهد. وهو

أيضًا المستوى العاطفي الأول من الخوف المؤسس على الاهتمام بشيء لا نعرفه بعد. ومن خلال جذب انتباه الجمهور، يعرض الفيديو الأول مجموعة من الصور تظهر الشرطة والكوادر الصحية في شوارع باريس. إنه مشهد تسوده الحيرة والفوضى بصريًا. ويحتوي التسلسل السمعي البصري أيضًا على صوت صفارات الإنذار والتعليق الذي يروي قصة الهجوم الإرهابي. الرسالة الضمنية التي تم نقلها إلى المشاهد هي: «حدث هجوم إرهابي في فرنسا، وهو أمر خطِر؛ لأن الشرطة وسيارات الإسعاف منتشرة في الشارع». المخاوف الأولية الناجمة عن إنزال العلم تفسح المجال لتأويل حقيقة ملموسة (اللوغوس)، في هذه الحالة هجوم إرهابي. إنها اللحظة التي يركز فيها الجمهور أعلى مستويات انتباهه على الأخبار، وهي أيضًا اللحظة التي يحتاج فيها الجمهور إلى تفسير عقلاني ومنطقي ومنسجم. هذا المقتطف يمثل أيضًا المستوى العاطفي الثاني للخبر، وهو المستوى المتمحور حول جذب انتباه المتفرج من خلال إظهار نتائج الهجوم الإرهابي.

النقطة الأكثر إثارة للصدمة والخلاف في السرد السمعي البصري هي مقطع من فيديو الهواة، حيث يرمي بالرصاص أحدُ المهاجمين شرطيًا مصابًا. يشير صوت المراسل إلى أن «هذه هي لحظة الهجوم عندما صاح المعتدون 'لقد انتقمنا لمحمد'»، ثم بعد ذلك تظهر صور رجلين مقنّعين يصرخان في منتصف الشارع. بعد ثوان، يُطلق النار على الشرطي المصاب على الأرض ويهرب الرجلان المقنعان في سيارة سوداء. إلى جانب فظاعة الصور، يجب أن نضيف عجزًا صوتيًا، ذلك أن المتفرج لا يملك مساعدة المراسل لفك شفرة الصور. غياب الصوت يعطي مزيدًا من الواقعية للأخبار عن طريق تحويل المتفرج إلى شاهد على ما حدث وجهًا لوجه. الرسالة الضمنية التي نقلت إلى الجمهور هي: «انظر كيف أن شرطيًا جريحًا رُمي بالرصاص وهو على الأرض. هذا الفيديو هو أكبر دليل على الصدق». صورة الطلقة هي دليل دامغ على حقيقة الوقائع. لم يعد المستوى العاطفي الثالث للأخبار يهدف إلى جذب الجمهور، بل صار يهدف إلى تعريضهم للخوف بجعلهم شهودًا على جريمة قتل. هذا المستوى يبتغي ردة الفعل العاطفية من الجمهور (الباتوس) في جوانبه المختلفة، مثل الخوف والغضب والحزن. إن الواقع الموضوعي (اللوغوس) ليس موضع تشكيك، لأننا كنا «شهودًا» على جريمة قتل. التفكير النقدي غير موجود؛ لأنه خاضع لإيتوس وسائل الإعلام التقليدية. المستوى العاطفي الأخير من الأخبار يقلل من الضغط الذي وُلِّد عمدًا من تقرير الأخبار، وذلك من خلال السعي إلى تمجيد ذكرى ضحايا الهجوم الإرهابي. وتجمع أحدث لقطات الأخبار بين أشرطة فيديو ستيفان شاربونيي مع تركيب تصويري نهائي يظهر صورًا للضحايا الأربع. الهدف في هذه المرحلة هو تقليل التوتر العاطفي للجمهور عبر النظر إلى عواقب الهجوم الإرهابي، أي الضحايا في هذه الحالة. الرسالة الضمنية هي هشاشة الحياة بسبب التهديد الإرهابي الحالي. نحن نعيش اليوم في حركة، مثلما كان ستيفان شاربونيي في مقاطع الفيديو السابقة، وبعد ثوانٍ يمكن أن نكون هامدين أو أمواتًا مثل صور فوتوغرافية للضحايا.

المستويات العاطفية الأربعة التي حُلِّلت في الفيديو الأول هي مثال على الاستراتيجيات التواصلية المتعددة المستخدمة لنقل الخوف في المجتمع. وكما ثبت، لا تعتمد الأخبار اليومية في وسائل الإعلام المهيمنة على الحقائق فحسب، بل إنها تعتمد أيضًا على الاستراتيجيات الأيديولوجية

والعاطفية المختارة عمدًا لتقديم المعلومات. المقاربة الأيديولوجية للمعلومات موجودة سابقًا. ومع ذلك، ما كان يُعد فروقًا صحفية في الماضي هو اليوم، في عصر ما بعد الحقيقة، استراتيجيات اتصال مصممة بعناية، وعن عمد، للتواصل مع عواطف الجمهور السلبي.

رابعًا: (تفكيك)بناء (de)construction الحقيقة المهيمنة

الفيديو الثاني هو مثال مضاد للنسخة الرسمية من الهجوم الإرهابي. تتمثل الاستراتيجية التواصلية لهذا المحتوى السمعي البصري في تقويض صدقية النسخة المهيمنة المروَّجة من وسائل الإعلام الرئيسة. قبل الشروع في التحليل، من المهم تأكيد أن هذا الفيديو لا ينفي الهجوم الإرهابي على نحو صريح. يتساءل الفيديو الثاني عن صحة الصور الأكثر إثارة للصدمة التي تظهرها الأخبار، أي إطلاق النار على الشرطي المصاب على الأرض. هذه النقطة لها أهمية قصوى في التحليل الهرمينوطيقي لأن استجواب جزء من الحقيقة سينتهي (ضمنيًا) بالتشكيك في مجمل الأخبار ومتابعة الوظيفة الأيديولوجية التي تقوم بها وسائل الإعلام السائدة. يتعلق الأمر، إذًا، بهجوم مباشر على إيتوس الإعلام من خلال تأويل لوغوس بديل باستخدام التفكير النقدي.

لقد تم رفع الفيديو الثاني على صفحة StormCloudsGathering في يوتيوب بعد ثلاثة أيام من الهجوم الإرهابي مع مدة 2:51 دقيقة. يوفر الفيديو الثاني أدلة جديدة تفحص صدقية الصور التي تبثها وسائل الإعلام الرئيسة. هذا التأويل البديل لصور الهجوم الإرهابي يستند إلى صيغ منطقية ومنظور نقدي. إنها النسخة الاستفزازية التي تكسر الأنماط التقليدية لـ «الحقيقة». إن الهدف من الفيديو الثاني هو تحدي الجمهور وقلب المعنى المحدد سابقًا للحقيقة. المقاربة النقدية واضحة منذ البداية كما هو مبين في العنوان: «الهجوم على شارلي إيبدو – الفيديو الممنوع».

كلمة «ممنوع» هي أول ادعاء يجتذب انتباه القارئ في التأويلية السمعية البصرية. العنوان يثير أسئلة من دون إجابة: «هل كانت هناك رقابة على المعلومات المقدمة من وسائل الإعلام حول الهجوم؟ وإذا كان الأمر كذلك، فما المادة التي خضعت للرقابة؟» تبدأ القصة السمعية البصرية بصور تظهر فيها سحب داكنة يتبعها تعليق يقول: «سأريكم بعض لقطات إطلاق النار في **شارلي إيبدو** التي كانت مقيدة أو معطلة من لدن عدد من المواقع الإلكترونية. كما سترى، فإنه لا يحتوي على دماء ولا على مشاهد عنيفة. ومع ذلك، فإنه يُحدث ثغرة كبيرة في القصة الرسمية. ويمكنك صياغة استنتاجاتك الخاصة». وفي نهاية هذه المقدمة يظهر الإصدار الرسمي الذي بثته القناة التلفزيونية **فرانس 24**. وعلى وجه التحديد، تُعرض صور الشرطي المصاب على الأرض مع مؤثر بصري ثانوي. هذا المؤثر يعمل على التفريق بين الرواية الرسمية لوسائل الإعلام الرئيسة وما سيكون لاحقًا، وعلى كامل الشاشة، التحليل النقدي الذي قام به StormCloudsGathering. المسافة الرمزية المستخدمة مع هذا المؤثر البصري تسمح للجمهور بأن يحدد لأول وهلة الإصدارات المختلفة وأنواع الحقيقة الموجودة حول الهجوم الإرهابي.

إن الاستراتيجية الأولى المستخدمة لضرب صدقية الرواية الرسمية هي تأكيد أن الصور كانت مفبركة. تتناقض هذه الحجة الحادة مع الرواية الرسمية، التي أُعلن فيها أن صور الطلقات التي وجهت إلى الشرطي الجريح سُجلت من قبل هاوٍ كان بصدد تصوير الحادثة. ومن أجل توفير مزيد من الصدقية لهذا الموقف المشكك، أجرى مؤلفٌ الفيديو الثاني تحليلاً شاملاً ومفصلاً للصور المثيرة للجدل. استخدام حركة الكاميرا البطيئة، والتكبير، والتكرار المنتظم للصور، هي الموارد السمعية البصرية الرئيسة المستخدمة لمساءلة الرواية الرسمية. إن الرسالة الضمنية لاستراتيجية التواصل هذه هي: «إذا نظرت عن كثب في الصور، فسوف تدرك أنه تم التلاعب بها». الهدف من هذه النسخة المضادة للرواية السائدة هو جعل المشاهد يرى مرة أخرى الجزء الأكثر صدمة وعاطفية من الأخبار. على وجه التحديد، حُللت مقتطفات إطلاق النار على الشرطي المصاب بتفصيل كبير. كما هو الحال مع الفيديو الأول، يؤدي صوت التعليق دورًا مهمًا جدًّا في فك تشفير الصور. إن صوت التعليق، وهو يقول: «الضابط لا يصاب فعلاً بالرصاصة»، صوت مباشر ويرافقه التكرار في حركة بطيئة للحظة إطلاق النار باحثًا عن مسار الغبار الذي يمكن رؤيته أمام رأس الشرطي الملقى على الأرض.

وبناءً على الشك الأولي للمشاهد، فإن الفيديو الثاني يشكل تحديًا كبيرًا للجمهور من خلال التساؤل عما يمكن أن تكون عليه لقطة سلاح K–47 من مسافة قصيرة كهذه. للإجابة عن هذا السؤال، يستخدم الفيديو الثاني أسلوب المقارنة، مما يؤدي إلى التشكيك في صدقية الرواية الرسمية عبر إظهار النتائج المترتبة على إطلاق السلاح نفسه من مسافة مماثلة، ولكن في هذه الحالة تُطلق النار على البطيخ. تعزز هذه الرسالة الشك الأولي للمشاهد وتنقل مقاربة ضمنية للجمهور مفادها: «هذا ما كان يجب أن يحدث». لقد صُدم الجمهور بسبب عدم وجود جواب منطقي وعقلاني. وعلى نحو حاذق، فإن المقارنة استنادًا إلى إطلاق النار على البطيخ تجعل الفيديو غير عنيف؛ ومن ثمة لا يخضع للرقابة من يوتيوب. ومع ذلك، هناك أيضًا رسالة ضمنية أخرى ينقلها: «لو كان التصوير الذي يظهر على الأخبار صحيحًا، لكنت قد رأيت صورة أكثر دموية».

وبغية مواصلة تعزيز صدقية النسخة المضادة للرواية السائدة، يُوجَّه انتباه المشاهد إلى حجم الرصاصة بإظهار صورة ثابتة يمكن عبرها رؤية الأبعاد الحقيقية بجانب مسطرة. بعد عرض حجم الرصاصة، يُعرض مشهد الطلقة على ضابط الشرطة بحركة بطيئة ويُكرّر مرة أخرى. الراوي يوجه خطابه إلى وسائل الإعلام المهيمنة قائلاً: «إنّ أيّ شخص يدعي أن هذه اللقطات تظهر شخصًا ما تعرض للضرب في الرأس [بسلاح من عيار] 7.62 بواسطة 39 مليمترًا إما أنه لا يمتلك خبرة بالبنادق، وإما أنه كاذب». هذا التأكيد المباشر يمثل جوهر التفكير النقدي.

بمجرد إبطال الحقائق (اللوغوس)، يسعى الفيديو الثاني إلى إجراء اتصال عاطفي مع الجمهور. يستند الرابط العاطفي إلى التعاطف مع الجمهور ذي الحس النقدي. صوت المعلق يقول للمشاهد: «لم يقتل هذا الضابط بطلقات الرصاص في الرأس. فكرتي الأولى كانت: لم يصيبوا الهدف»، هذه الرسالة مصحوبة بتكرار مشهد إطلاق النار. وفي الاعتراف بهذه الفرضية وقبولها يعطي صوت التعليق لمسة انتقام تكريمًا للحقيقة: «جميع وسائل الإعلام المهيمنة تدعي أن الشرطي قد صُفي بإطلاق النار على رأسه، وهذا أمرٌ كاذب بشكل صارخ»، يخفي هذا البيان مطالبة بمعرفة «الحقيقة الفعلية» لما حدث «حقًّا».

الجزء الأخير من الفيديو الثاني هو دعوى تروم تعزيز التفكير النقدي لدى الجمهور. إن الاستدلال النقدي يؤدي إلى قياسات منطقية ومقارنات وأسئلة جديدة حول الحقيقة، بما في ذلك الأسئلة التي أثارها الفيديو الثاني. النسخة المضادة للرواية السائدة تولد شكوكًا أكثر مما تولد اليقينيات، وهذا أمر مزعج دائمًا للمشاهدين الخائفين. لهذا السبب، خُصّصت اللحظات الأخيرة من الفيديو الثاني لتمكين الجمهور من النظر إلى حيل وسائل الإعلام بوصفها استراتيجية إعلامية حقيقية. تندمج الصور مع تعليق نهائي يقول: «أنا لن أدعي أنني أعرف ما حدث هنا بالفعل، لكنْ يُكذب علينا. وأكاذيب من هذا النوع تعني أن المشكلة قادمة». هذه الرسالة النهائية تهدف إلى بث عدم الثقة وقدر من الخوف إذا لم نفكر تفكيرًا نقديًّا في الأخبار في المستقبل. تشجع الرسالة الجمهور عبر ترويج سلوك أكثر نشاطًا ونقدية تجاه المحتويات السمعية البصرية للأشرطة الإخبارية. الفيديو الثاني يضع وجهة نظر مشككة أمام الجمهور بطريقة حاسمة، ويكسر كلًّا من حقيقة الأخبار وصدقية وسائل الإعلام المهيمنة. الإنترنت – وفي هذه الحالة يوتيوب – أصبحت فضاءات للمقاومة، حيث لن نجد التفكير المنطقي والنقدي ونتقاسمه فقط، بل التفكير العاطفي أيضًا.

استنتاجات

لقد أظهر التحليل الهرمينوطيقي المنجز كيف أن استراتيجيات البث لدى وسائل الإعلام تستخدم الخوف والتفكير النقدي في عصر ما بعد الحقيقة. الشريطان كلاهما مثال جيد بشأن الصراع بين وسائل الإعلام المهيمنة ووسائل الإعلام المناهضة لها من أجل إعداد تقارير موثوقة عن أحداث مثل حدث الهجوم الإرهابي. ومن المفارقات، بغضّ النظر عن صدق الفيديو الأول أو الفيديو الثاني، أنّ كلا الشريطين يثير ردة فعل عاطفية لدى الجمهور على شكل كراهية وضغينة ورغبة في الانتقام. فمن جهة، تنطلق العواطف تجاه الجهاديين المتطرفين، ومن جهة أخرى تجاه النخب الاقتصادية والسياسية والإعلامية المذنبة بالخداع. يجب حاليًا أن يُحين اقتراح ميشيل فوكو[66] المتعلق بسيطرة المواطنة ليشمل سياقًا أكثر اضطرابًا توجد فيه الهيمنة والمقاومة. تعرض وسائل الإعلام الرئيسة نسخة من الحقيقة، ولكن على الفور تظهر وجهات نظر أخرى من وسائل الإعلام غير السائدة، على غرار نشر أفراد مواد على مواقع الإنترنت (يوتيوب مثلًا). هناك صراع مستمر، وحده الجمهور غير المطلع يخسر فيه. ولمواجهة هذه المشكلة الخطِرة، يجب تنفيذ سياسات تعليمية جديدة لتغيير المنهج الدراسي من خلال الاعتماد على محو الأمية الإعلامية، والتربية على الجوانب العاطفية للمحتوى السمعي البصري.

وقد ثبت أن «الجماعات التي تطمح إلى السلطة تسعى إلى اكتساب النفوذ والشرعية من خلال وسائل الإعلام»[67]، كما تبين أن وسائل الإعلام لا تنقل حقائق موضوعية فحسب، بل تولد أيضًا آراء ومشاعر حول الحقائق الاجتماعية. ومع ذلك، سيكون من الخطأ وضع كل المسؤولية على وسائل الإعلام الرئيسة والنخب المهيمنة. إن التفكير النقدي يجب أن يولد من النقد الذاتي. ولتحقيق ذلك، نحتاج إلى

(66) M. Foucault, *Historia de la sexualidad. vol. 1.*

(67) David L. Altheide, *Terrorism and the Politics of Fear* (Lanham, MD: Alta Mira Press, 2006), p. 48.

سياسات تعليمية مُحَيَّنة حول محو الأمية الإعلامية والتربية، تراعي التعقيد الحالي للعواطف الناتجة من المحتوى السمعي البصري. ولا يمكن أن نكون مجرد مستهلكين سلبيين للمعلومات والأخبار المتلاعب بها، وإلا فإننا سنكون ضحايا للهيمنة. لدينا مسؤولية للبحث والاختلاف والتأمل في واقعنا. وكما يشير هنري جيروكس، «نحن في حاجة إلى سرديات سياسية وتعليمية جديدة حول ما هو ممكن من حيث إنتاج مستقبل مختلف؛ ما يعني تعزيز طرق جديدة للمسؤولية العالمية، وما يتطلبه الأمر من إنشاء لمواقع واستراتيجيات تصبح فيها مقاومة السياسة الحيوية النيوليبرالية ممكنة»[68].

يجب أن يجعل التفكيرُ النقدي المقاومةَ والتحولَ الاجتماعي هدفين له. وتنطوي المقاومة على قتال القوى القائمة والنيوليبرالية السائدة مرة أخرى. ومع ذلك، فإن التحويل يعني ضمنيًّا تعزيز الأفكار النقدية في مواجهة القوى الواقعية. إن المحتوى السمعي البصري اليوم أداة مفيدة جدًّا في خلق التفكير النقدي المشترك ونشره.

من المهم استغلال إمكانات المحتوى السمعي البصري وعدم الاعتماد على نحو كبير على الدمقرطة المدعاة. الوحشان التوأمان، أي التخزين الافتراضي[69] والبيانات الضخمة[70]، ينتصبان مرشحَيْن راسخَيْن لإسقاط القوى الواقعية التقليدية. نحتاج، مثلاً، إلى أن نكون على دراية بأن لدى كل شخص إمكان الوصول إلى يوتيوب لمشاهدة المحتوى السمعي البصري المحدد في هذا البحث الذي تم تسجيله بواسطة النظام. ونتيجة لذلك، يعرف يوتيوب أننا رأينا إصدارين مختلفين من المحتوى الاجتماعي نفسه، وأننا قد تكون لدينا شكوك حول النسخة الرسمية من الهجوم. سواء أحببنا ذلك أم لا، أصبح تحليل استخراج البيانات شكلاً جديدًا من أشكال الرقابة الاجتماعية غير المرئي.

صارت شبكة الإنترنت حافزًا لجميع أنواع المعلومات والتضليل[71]. نحن نقوم بتجميع معلومات أكثر مما كانت عليه في العشرين قرنًا الماضية، وقد يؤدي ذلك إلى مشكلة خطِرة عندما يتعلق الأمر بتمييز ما هو صحيح من غيره، ومقدار صحته. إن اتباع مقاربة نقدية مهمة تربوية أكثر تعقيدًا في الوقت الراهن مما كان عليه الأمر عندما دعانا أفلاطون Platon إلى مغادرة الكهف، أو عندما اقترح ديفيد هيوم (1711–1776)[72] «الفكر المستقل»، أو عندما قام فريدريك نيتشه (1844–1900) بتعريف «الإنسان الأعلى»[73]، أو عندما اقترح باولو فريري (1921–1997) «بيداغوجيا المضطهدين»[74]. والجانب الأساس للتفكير النقدي في عصر ما بعد الحقيقة هو الطريقة التي يتم بها تقديم الأخبار للجمهور. إنّ

(68) Giroux, "Beyond the bio–politics," p. 614.

(69) Mayer–Schönberger & Cukier.

(70) Artz, pp. 105–130.

(71) Mark Andrejevic, *Infoglut: How Too Much Information Is Changing The Way We Think and Know* (London/ New York: Routledge, 2013).

(72) David Hume, *Resumen del tratado de la naturaleza humana*, J.L. Taset (trans.) (Barcelona: Editorial El Viejo Topo, 1999).

(73) Friedrich Nietzsche, *The Anti–Christ*, H.L. Mencken (trans.) (Tucson, AZ: Sharp Press, 1999).

(74) Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, J. Mellado (trans.) (Madrid: Siglo XXI, 2005).

كفاحات عواطف المشاهدين مع المحتوى السمعي البصري لا يمكن حلها إلّا عن طريق طرح أسئلة نقدية مثل: ما الحقائق الموضوعية؟ ما العواطف التي نشأت في داخلي من خلال هذه «الحقيقة» الموضوعية؟ وهل هناك أي نية خفية في السرد تهدف إلى توليد عاطفة محددة؟ من حُسن الحظ أنّ الإنترنت لا تزال هي فضاء المقاومة، حيث يمكن للمشاهدين البحث عن المعلومات وتمييزها، وهي تقنية تقدّم لنا – على الرغم من وجود وسائل الإعلام الخاصة بالمؤسسة (منتدى دافوس)[75] – فرصة مساءلة «الحقائق المطلقة»، وتطوير التفكير النقدي المشترك على نحو مستقل.

References المراجع

Adams, Catherine & Michael Anders van Manen. "Teaching Phenomenological Research and Writing." *Qualitative Health Research*. vol. 27, no. 6 (2017).

Altheide, David L. "Consuming Terrorism." *Symbolic Interaction*. vol. 27, no. 3 (2004).

_____. "Terrorism and the Politics of Fear." *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*. vol. 6, no. 4 (2006).

_____. *Terrorism and the Politics of Fear*. Lanham, MD: Alta Mira Press, 2006.

_____. "Terrorism Programming." *Critical Studies on Terrorism*. vol. 2, no. 1 (2009).

Althusser, Louis. "Idéologie et appareils idéologiques d'état, (Notes pour une recherche)." *La Pensée*. no. 151 (1970).

Andrejevic, Mark. *Infoglut: How Too Much Information Is Changing The Way We Think and Know*. London/ New York: Routledge, 2013.

Arriazu, Rubén. "La importancia de la evaluación en las Políticas Públicas Españolas: Una aproximación histórica basada en el método biográfico." *Revista de Estudios de la Administración Local y Autonómica (REALA)*. no. 3 (Enero 2015).

Arrieta, Adolfo & V. Donicer Montes. "Alfabetización digital: Uso de las TIC's más allá de una formación instrumental y una buena infraestructura." *Revista Colombiana de Ciencia Animal*. vol. 3, no. 1 (2011).

Artz, Lee. "Neoliberalism and Capital Accumulation: Media Framing of Resistance and the Global Culture of Fear." *Perspectives on Global Development and Technology*. vol. 16, no. 1-3 (2017).

Bauman, Zygmunt. *Miedo líquido: La sociedad contemporánea y sus temores*. Albino Santos Mosquera (trans.). Barcelona: Paidós, 2007.

Beck, Ulrich. *Risk Society.* London: Sage Publications, 1992.

_____. *World Risk Society.* Malden, MA: Polity Press, 1999.

Bericat, Eduardo. "The Sociology of Emotions: Four Decades of Progress." *Current Sociology*. vol. 64, no. 3 (2015).

Bloor, David. *Knowledge and Social Imagery*. 2ed ed. Chicago/ London: University of Chicago Press, 1991.

(75) منتدى دافوس هو الاسم الشائع للمنتدى الاقتصادي العالمي، وهو منظمة غير ربحية أسست عام 1971 في سويسرا، بجنيف، ينظم لقاءات تجمع نخبة من قادة الاقتصاد والسياسة، إضافةً إلى ثلة من الباحثين والخبراء لتدارس القضايا الدولية الراهنة والمستقبلية. يُمثل المنتدى، بخاصة، منظور الشركات الكبرى والتصورات النيوليبرالية. (المترجم)

Boxall, Simon. "Learning Science in a Post-truth World." *Oceanography*. vol. 30, no. 1 (2017).

Brenner, Neil & Nik Theodore. "Cities and the Geographies of 'Actually Existing Neoliberalism'." *Antipode.* vol. 34, no. 3 (2002).

Burn, Andrew & James Durran. *Media Literacy in Schools: Practice, Production and Progression.* London: Sage, 2007.

Carpio, Adolfo P. *Principios de la filosofía, Una introducción a su problemática*. Buenos Aires: Paidós, 2015.

Chomsky, Noam & Heinz Dieterich. *Hablemos de terrorismo*. Tafalla: Txalaparta 1998.

Clarke, J.B. "Hermeneutic Analysis: A Qualitative Decision Trail." *International Journal of Nursing Studies*. vol. 36, no. 5 (1999).

Critcher, Chas. "For a Political Economy of Moral Panics." *Crime Media Culture*. vol. 7, no. 3 (2011).

Denzin, Norman K. "The War on Culture, the War on Truth." *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*. vol. 4, no. 2 (2004).

_____. "The Elephant in the Living Room: Or Extending the Conversation about the Politics of Evidence." *Qualitative Research*. vol. 9, no. 2 (2009).

_____. "Reading the Challenges of a Global Community and the Sociological Imagination." *Qualitative Inquiry*. vol. 20, no. 9 (2014).

_____. "Critical Qualitative Inquiry." *Qualitative Inquiry*. vol. 23, no. 1 (2017).

Diaz, Carmen Guillén & Mariá Teresa Blasco Quilez. "The Challenges of Digital Literacy in the Context of the Spanish Government Educational Policies: The Statement of the Question." *Communications in Computer and Information Science*. vol. 73 (2010).

Enticknap, Leo. *Film Restoration: The Technology and Culture of Audiovisual Heritage.* London: Palvrage Macmillan, 2013.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad, Vol. 1: La voluntad de saber*, Ulises Guiñazú (trans.). México: Siglo XXI, 2011.

_____. *Historia de la sexualidad. Vol. 2: El uso de los placeres*, Marti Soler (trans.). México: Siglo XXI, 2005.

Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. J. Mellado (trans.). Madrid: Siglo XXI, 2005.

Furedi, Frank. *Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*. London: Continum 2002.

Gadamer, H.G. *Philosophical Hermeneutics*. David E. Linge (Trans. & ed.). Berkeley, CA: University of California Press, 1977.

_____. *Truth and Method.* New York: Bloomsbury Academic, 2004.

Giroux, Henry A. "Beyond the Bio-Politics of Disposability: Rethinking Neoliberalism in the New Gilded Age." *Social Identities*. vol. 14, no. 5 (2008).

_____. "Democracy and the Politics of Terrorism: Community, fear, and the Suppression of Dissent." *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*. vol. 2, no. 3 (2002).

_____. "White Nationalism, Armed Culture and State Violence in the Age of Donald Trump." *Philosophy and Social Criticism*. vol. 43, no. 9 (2017).

Glassner, Barry. *The Culture of Fear: Why Americans are Afraid of the Wrong Things: Crime, Drugs, Minorities, Teen Moms, Killer Kids, Mutant Microbes, Plane Crashes, Road Rage, & So Much More*. New York: Basic Books, 1999.

Grbich, Carol. *Qualitative Data Analysis: An Introduction*. London: Sage Publications Ltd, 2007.

Heidegger, Marten. *El ser y el tiempo*. J. Gaos (trans.). México: Fondo de Cultura Económica, 1962.

Hume, David. *Resumen del tratado de la naturaleza humana*. J.L. Taset (trans.). Barcelona: Editorial El Viejo Topo, 1999.

Josselson, Ruthellen. "The Hermeneutics of Faith and the Hermeneutics of suspicion." *Narrative Inquiry*. vol. 14, no. 1 (2004).

Kafle, Narayan Prasad. "Hermeneutic Phenomenological Research Method Simplified." *Bodhi: An Interdisciplinary Journal*. vol. 5, no. 1 (2013).

Kemper, Theodore D. *A Social Interactional Theory of Emotions*. New York: John Wiley Inc, 1978.

Knoblauch, Hubert & Bernt Schnettler. "Videography: Analysing Video Data as a "Focused" Ethnographic and Hermeneutical Exercise." *Qualitative Research.* vol. 12, no. 3 (2012).

Kuntz, Aarun M. *The Responsible Methodologist: Inquiry, Truth-Telling, and Social Justice*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2015.

Kushner, Kaysi Eastlick & Raymond Morrow. "Grounded Theory, Feminist Theory, Critical Theory: Toward Theoretical Triangulation." *Advances in Nursing Science*. vol. 26, no. 1 (2003).

Lakoff, Robin T. "The Hollow Man: Donald Trump, Populism, and Post-Truth Politics." *Journal of Language and Politics*. vol. 16, no. 4 (2017).

Loughridge, Deirdre. *Haydn's Sunrise, Beethoven's Shadow: Audiovisual Culture and the Emergence of Musical Romanticism*. Chicago/ London: The University of Chicago Press, 2016.

Lynch, Michael. "STS, Symmetry and Post-Truth." *Social Studies of Science*. vol. 47, no. 4 (2017).

Mayer-Schönberger, Viktor & Kenneth Cukier. *Big Data: A Revolution that will Transform How we Live, Work, and Think*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2013.

McNair, Brian. "After objectivity? Schudson's Sociology of Journalism in the Era of Post-Factuality." *Journalism Studies*. vol. 18, no. 10 (2017).

Miklitsch, Robert. *Roll Over Adorno: Critical Theory, Popular Culture, Audiovisual Media.* Albany, NY: State University of New York Press, 2006.

Miles, Maureen et al. "Exploring Heideggerian Hermeneutic Phenomenology: A Perfect Fit for Midwifery Research." *Women and Birth*. vol. 26, no. 4 (2013).

Montgomery, Martin. "Post-Truth Politics? Authenticity, Populism and the Electoral Discourses of Donald Trump." *Journal of Language and Politics*. vol. 16, no. 4 (2017).

Morrow, Raymond A. & David D. Brown. *Critical Theory and Methodology*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1994.

Munk, Peter L. & Michael E. O'Keeffe. "Defending the Truth in a Post-truth Era." *Canadian Association of Radiologists Journal*. vol. 68, no. 3 (2017).

Nietzsche, Friedrich. *The Anti-Christ*. H.L. Mencken (trans.). Tucson, AZ: Sharp Press, 1999.

Pitre, Nicole Y. et al. "Critical Feminist Narrative Inquiry Advancing Knowledge Through Double-Hermeneutic Narrative Analysis." *Advances in Nursing Science*. vol. 36, no. 2 (2013).

Rapport, Frances & Paul Wainwright. "Phenomenology as a Paradigm of Movement." *Nursing Inquiry*. vol. 13, no. 3 (2006).

Schutz, Alfred. *Collected Papers I. the Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.

Svendsen, Lars. *A Philosophy of Fear.* London: Reaktion Books, 2008.

Thirsk, Lorraine M. & Alexander M. Clark. "Using Qualitative Research for Complex Interventions: The Contributions of Hermeneutics." *International Journal of Qualitative Methods.* vol. 16, no. 1 (2017).

Tudor, Andrew. "A (Macro) Sociology of Fear?" *Sociological Review*. vol. 51, no. 2 (2003).

Tuohy, Dympna [et al.]. "An Overview of Interpretive Phenomenology as a Research Methodology." *Nurse Researcher*. vol. 20, no. 6 (2013).

Walters, Shirley & Kathy Watters. "Reflecting on the Global Report on Adult Learning and Education in the 'Post-Truth Society'." *Adult Education Quarterly*. vol. 67, no. 3 (2017).

Weiss, Eduardo. "Hermenéutica y descripción densa versus teoría fundamentada." *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. vol. 22, no. 73 (2017).

Weninger, Csilla. "The 'Vernacularization' of Global Education Policy: Media and Digital Literacy as Twenty-First Century Skills in Singapore." *Asia Pacific Journal of Education*. vol. 37, no. 4 (2017).

Williams, Christine B. "Introduction: Social Media, Political Marketing and the 2016 U.S. Election." *Journal of Political Marketing.* vol. 16, no. 3-4 (2017).

"Word of the Year 2016." *Oxford Dictionary*. at: https://bit.ly/3fJpWvA

مراجعات الكتب
Book Reviews

Title: Birds of Soil.
Method: Oil and soil on canvas.
Size: 80 x 80 cm.
Date and Place: Tunisia, 2005.

عنوان اللوحة: طيور من تراب.
نوعها: زيتيّة وتراب على قماش.
مقاسها: 80×80 سم.
المكان والسنة: تونس، 2005.

رشيد الخديري | Rachid El Khadiri*

مراجعة كتاب
الكتابة النقدية عند محمد برادة: المرجعية والخطاب
لـ إدريس الخضراوي

Book Review
The Critical Writing of Muhammad Barrada: Reference and Discourse
By Driss El Khadraoui

عنوان الكتاب:	**الكتابة النقدية عند محمد برادة: المرجعية والخطاب.**
المؤلف:	إدريس الخضراوي.
الناشر:	أفريقيا الشرق.
مكان النشر:	الدار البيضاء.
تاريخ النشر:	2020.
عدد الصفحات:	348 صفحة.

* شاعر وناقد وعضو اتحاد كتاب المغرب. من مؤلفاته: **حدائق زارا** (2008)، و**خارج التعاليم: ملهاة الكائن** (2009).

Poet, critic, and member of the Moroccan Writers' Union. His works include *Zara's garden* (2008) and *Beyond Instructions: The Comedy of Being* (2009).

مقدمة

يسعى الناقد إدريس الخضراوي من خلال كتابه الصادر عام 2020 الموسوم بـ**الكتابة النقدية عند محمد برادة: المرجع والخطاب**، إلى الخوض في المادة الكتابية لمحمد برادة، وهو مسعى حَرص من خلاله الناقد على الانفتاح على مجاهيل النقد المغربي وتحولاته، والاقتراب من تجربة نقدية لها خصوصيات، وواقعةٌ في صميم الممارسة النقدية الجديرة بالاهتمام والمقاربة؛ تجربة لها شواغلها ومنازلها في محفل النقد المغربي والعربي. ولقد ارتأى الناقد مساءلة هذه التجربة النقدية ومقاربتها من باب التحليل السوسيولوجي، تصورًا ومنهجًا وقراءةً، وهي إشارة إلى أن سوسيولوجيا الأدب ما تزال قادرة على أن تتوجه «إلى الأدب بالدرس والتحليل كموضوع، كقيمة وكممارسة؛ فالمقاربة الموضوعية، وفقًا لهذا التقسيم، تعني دراسة الأدب في اتصال بكل الوسائط التكنولوجية والسيميولوجية والجمالية والمؤسسية التي تتيح الوصول إلى النصوص الأدبية»[1]. وبناء عليه، فإن دراسة الخضراوي تُحاول الاشتباك مع الممارسة النقدية عند برادة، باعتبارها ممارسةً لها موقع فعلي في حركة النقد المغربي الحديث. ويحسن التذكير هنا بأن برادة «واكب ثلاث مراحل أساسية في تاريخ النقد المغربي الحديث: مرحلة التأسيس التي تمتدُ من الستينيات إلى أواسط السبعينيات، ومرحلة التجريب من أواخر السبعينيات إلى منتصف الثمانينيات، ثم مرحلة التنظير والتأصيل للأدب والنقد، وتمتد من منتصف الثمانينيات إلى اليوم»[2]. وبناء على هذه المعطيات، فإنه في إمكاننا التوقف عند أهم المرجعيات التي شكَّلت خطابه النقدي، ووضع تجربته تحت مجهر البحث والنقد.

أولًا: السوسيولوجيا بوصفها آليةً للقراءة

إن المفهوم الثقافي التعددي للقراءة قمينٌ بمنح النصّيات أُفقًا للمقاربة، ويجعله ينأى بنفسه بعيدًا عن القراءات التعسفية الإسقاطية، أو ما يُمكن تسميته «القراءة التلفيقية»، وهي قراءة تُحاول مزج مجموعة من التيارات والمناهج النقدية في بوتقة واحدة، وهو ما يعني خليطًا عجيبًا من المناهج، علمًا أن لكل منهج خلفياته الإبستيمولوجية وأسسه النقدية، بيد أن جمع ما لا يُجمع نظريًا وإجرائيًا، يُشكّل ليًّا لعنق النص، وتجنيًا واضحًا من طرف النقاد والدارسين. وفي هذا السياق، فإن المنهج الذي سيخوض به الخضراوي دراسته عن برادة، مُسْتَلْهَمٌ، كما أشرنا آنفًا، من سوسيولوجيا الأدب؛ اعتبارًا لمفهومها الواسع والمرن، وقدرتها على استيعاب التحولات التي يشهدها المشهد النقدي، سواء على مستوى بناء المفاهيم أو الاقتراب من جدوى الكتابة بصفة عامة، في علاقاتها المتشابكة مع حركة التاريخ وسيرورة الأفكار. إن اختيار سوسيولوجيا الأدب منهجًا للدراسة – وخاصة مفهوم «نظرية الحقل» الذي اجترحه السوسيولوجي الفرنسي بيير بورديو Pierre Bourdieu (1930–2002)، فضلًا عن إلماعات أنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (1891–1937)، وجورج لوكاتش George Lucatch (1885–1971)، ولوسيان

(1) نجيب العوفي، «تأملات في إبداع محمد برادة»، في: **البحث عن الذات بين جيلين**، تنسيق وإعداد محمد الداهي (الرباط: منشورات دار الأمان، 2017)، ص 265.

(2) عبد الرحيم العطري، **سوسيولوجيا الأدب: من النص إلى المجتمع** (الرباط: دفاتر العلوم الإنسانية، 2019)، ص 10–11.

غولدمان Lucien Goldmann (1913–1970) – فيما يخص أدوار المثقف على الصعيدين الثقافي والاجتماعي؛ هي مما عَمِلَ برادة على تفعيله وتشييد أهم معالمه، خاصة في كتابه **محمد مندور وتنظير النقد العربي**[3]، وترجمته لكتاب ميخائيل باختين Mikhaïl Bakhtine (1895–1975) المُعَنْوَن بـ**الخطاب الروائي**[4]، لأنها تُعتبر آليةً مغايرة للقراءة والتحليل ومنهجًا مرنًا وملائمًا قادرًا على فهم علاقة الأدب بالسوسيولوجيا، وتفسير تلك العلاقة، والنأي بها عن تلك القراءة الاختزالية الآلية التي ترى في الأدب مجرد انعكاسٍ آلي لما يجري في الواقع.

من هذه الزاوية، حاول الخضراوي وضع تجربة برادة تحت مجهر السوسيولوجيا ومساءلتها، في ضوء شروط تَكَوّنها وتمثّلها لأهم التحولات التي عرفها المغرب، منذ الاستقلال إلى وقتنا الراهن، وهي تحولات نلمسها في كتابات برادة الأدبية أو النقدية. لذلك، فالاهتداء إلى هذه التجربة يمرُ بالضرورة عبر معرفة وفهم «الحقل الثقافي» الذي ساهم في بلورتها.

يقول الخضراوي: «فقد رأينا أن ننطلق من تصور منهجي يستفيد من **سوسيولوجية الأدب** في ربطها الظاهرة الأدبية بالسياقات الفكرية والثقافية وبشروط إنتاجها» (ص 35، والتشديد من الباحث)، وهي استراتيجية قرائية، تُعيد الاعتبار إلى الخطاب النقدي، وتصله بشروط إنتاجه وتفسيره وتحليله. بيد أنه ليس المقصود من هذه السوسيولوجيا طابعها الاختزالي المُبتَسَر، والذي يرى في الأدب انعكاسًا آليًا للواقع، بل تلك السوسيولوجيا التي تُقيم علائق جدلية بين الأدب وشروط إنتاجه، وتتصادى من جانبٍ آخر مع أسئلته المعرفية والإبستيمية. لذا، فالرهانُ على مقاربة نقدية، تستمد تصوراتها وحافزياتها من حقل السوسيولوجيا، هو رهان على المعرفة أولاً، وعلى إعادة النظر وصوغ تصورات جديدة حول الأدب والنقد والثقافة ثانيًا.

هذا هو المنظور الذي يُعطي للسوسيولوجيا تلك الحافزية في تحليل الجدل القائم بين الأدب والمراجع الإحالية؛ ذلك أن التحليل الصادر «عن منهج تاريخي جدلي مرتبط بالقوى الاجتماعية وصراعاتها وانعكاساتها الأدبية والفنية من شأنه أن يُسهم في تخليص دراساتنا من هالات التقديس والتبرير القائم على أحكام مسبقة»[5]. لذا، فإنه في إمكاننا القول: إن هذه الدراسة تفتح منافذ جديدة للقراءة والتأويل، «ولكنه التأويل الذي يأخذ بعين الاعتبار التوازن الذي ينبغي أن يقوم بين أطراف القراءة»[6]، اعتبارًا للقران الموضوعي الذي يجمع الثالوث التي تتشكَّل منه العملية الإبداعية.

ثانيًا: أسئلة النقد وأَيْقَنَةُ الخطاب

تنضبط الدراسة في مقدمة، وثلاثة أقسام، وخاتمة، وتَهْجِسُ بجملةٍ من الإشكاليات، محصورة في أربع، وهي كما يلي.

1. تحولات النقد المغربي

يتمفصل الخطاب النقدي المغربي عبر أربع محطات أساسية، هي: 1. مرحلة ما قبل التأسيس،

(3) ينظر: محمد برادة، **محمد مندور وتنظير النقد العربي**، ط 3 (القاهرة: منشورات المجلس الأعلى، 2005).

(4) ميخائيل باختين، **الخطاب الروائي**، ترجمة محمد برادة (القاهرة: دار الفكر، 1987).

(5) برادة، ص 28–29.

(6) مخافي، ص 31.

2. مرحلة التأسيس، 3. مرحلة التجريب، 4. مرحلة التأصيل. فـ «الخطاب النقدي في المغرب خطاب نقدي ناشئ ومتحول، يطرح بعد فترة تكاد تبلغ نصف قرن، مجموعةً من الأسئلة، خصوصًا أن هذه الفترة كافية حتى يكون هذا الخطاب قد اكتسب مجموعة من الصفات، فبالإضافة إلى الحداثة والتحول، فإنه لم يُؤسس نظرية أو منهجًا، وهذه الوضعية تفرض على الخطاب النقدي أن يتأمل نفسه من أجل أن يصل هذا الخطاب إلى مستوى الفعالية المعرفية والمنهجية. وهذا يدعو إلى بحث الخطاب النقدي كواقع، وتحليل مكوناته، ورصد العوائق التي تقف في طريقه، واستشراف إمكانيات تحول نحو نموذج أرقى»[7].

من هنا، يُمكن أن نفهم تحولات النقد العربي، قياسًا على ما عرفه في العالم، وعلى نحو خاص في المشرق. لكن يبقى سؤال التحديث في النقد المغربي سؤالاً مركزيًا، تتبأّر حوله الممارسة النقدية بالمغرب، والتي حاول الخضراوي نفض الغبار عنها؛ رغبةً في الولوج إلى عوالم النقد عند برادة، باعتباره في طليعة من عَمِلُوا على تجديده ومراجعة مفاهيمه ومرتكزاته.

كان لا بد، منهجيًا، من الإحاطة بالسياق العام التي تبلورت فيه الممارسة النقدية المغربية، والكشف عن دلالاتها ومنظوراتها، من أجل خوض مغامرة الاستقصاء والتقصي في حدود هذه التجربة، في علاقتها بسيرورة النقد وتحولاتها. ووفق هذا المنظور، كان الفصل الأول عبارة عن مساءلة وتقصٍ لتاريخ النقد المغربي، عبر مختلف محطاته وحساسياته، وملامسة أسئلته وإرهاصاته ومرجعياته، وبوادر التحديث فيه. يقول الخضراوي: «في هذا السياق، نعتقد أن فهم الظروف المؤطرة لبداية النقد المغربي، من شأنه أن يساعد على موضعة الإنتاج النقدي لمحمد برادة في المكانة التي تليق به، بوصفه إنجازًا متميزًا، لا على مستوى الرؤية النظرية وحسب، وإنما أيضًا على مستوى الممارسة النقدية التي تلتصق بأسئلة النص الأدبي» (ص 36). وبذلك يكون التَوقف عند أهم إبدالات النقد المغربي نافذةً مهمةً نُطلُ من خلالها وعبرها على خطاب النقد عند برادة.

2. الحقل الثقافي

تُعتبر «نظرية الحقل» من أهم النظريات التي يتكئُ عليها النقد السوسيولوجي. وهو مفهوم اجترحه وبلوره على نطاق واسع عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو. فالحقل الثقافي في تصور برادة ينطلق من الفهم الدقيق لمسار النقد المغربي الحديث على المستويين النظري والتطبيقي، خصوصًا أنه يُعتبر من المؤسسين الأوائل لهذا الخطاب، ومحاولة التعمق في النقد الاجتماعي، لأنه يدافع عن المثل العليا والحداثة والديمقراطية والعدالة الاجتماعية. لذلك، فإن برادة، سعى إلى بلورة «حقل ثقافي» يفهم ويُحلِل ويفسر عددًا من القضايا والرؤى والتصورات المجتمعية، ثم العمل على دراسة هذا الواقع وربطه بالمعطيات الأدبية، بيد أن عملية تشييد الحقل الثقافي لا تتم إلا بعد الانتهاء من تفكيك المناخ العام للنقد وتشريحه. وتبعًا لذلك، نكون أمام تصور منهجي محكم يستقي مكوناته ورؤاه من سوسيولوجيا الأدب؛ تأكيدًا لهذه العلاقة الوطيدة التي تجمع الحقل بالسياقات والمرجعيات الإحالية اجتماعيًا وثقافيًا وأيديولوجيًا. وقد ركز الخضراوي في

(7) عبد الجليل ناظم، **نقد الشعر في المغرب الحديث** (الرباط: دار توبقال للنشر، 1992)، ص 7.

دراسته عن برادة تركيزاً كبيراً على الحقل الثقافي بوصفه مدخلاً مهمًا لفهم وتفسير كل الشروط التي بلورت هذا الخطاب النقدي، وجعلته في مصافّ النقود الجديرة بالبحث والاهتمام.

3. عامل المثاقفة

عطفًا على التصورين السابقين، يُمكن إدراج عامل المثاقفة ضمن العوامل المؤثرة في بلورة وتطوير الأدوات الإجرائية للنقد المغربي، وإن كان لأغلب نُقادنا العرب مواقف متباينة من المثاقفة، ليس على مستوى تمثّل المفهوم فحسب، وإنما على مستوى «أَجْرَأَته» عربيًا. كان برادة في طليعة النقاد الذين دافعوا عن المثاقفة، لكنه اعتبرها «مثاقفة متفاوتة»، إلى درجة أنها كانت عاملاً حاسمًا وهاجسًا للبحث في الخطاب النقدي عند محمد مندور. يقول في هذا الخصوص: «من بين الأسباب التي حدت بي إلى اختيار دراسة أعمال الناقد محمد مندور، ما لاحظته من تفاوت مستمر بين النقد العربي المعاصر والنقد الغربي. ذلك أن ثقافتنا تتأخر دائمًا في التعرف على الاتجاهات والمذاهب الأجنبية، وكثيرًا ما يتم التعرف بعد أن تصبح تلك الكتابات مستنفدة لأغراضها عند من صاغوها»[8].

في السياق نفسه، يرى محمد بوعزة، أن المثاقفة شكّلت «عنصرًا جوهريًا في تكون الخطاب النقدي العربي الحديث منذ أواخر القرن التاسع عشر، وإذا كانت المثاقفة تمثل ذاتها عنصرًا توليديًا منتجًا، بما تُتيحه من عمليات انتقال النظريات، وما يتولد عنها من انصهار آفاق واكتشاف رؤى جديدة، فإن سيرورتها في سياق الفكر العربي عرفت تعثرات ثقافية، طالت آثارها السلبية بنية الخطاب النقدي العربي»[9]. معنى هذا أن الثقافة العربية في سيرورتها وزمنيتها متأخرة كثيرًا، مقارنةً بالثقافة في الغرب، ما يجعلها في موقع التابع والمنبهر والمتلقِف لكل نظرياتها ومناهجها وانعطافاتها. لكن ما ينبغي تأكيده هو أن هذه المثاقفة قد أدت دورًا كبيرًا في تكوين البنية النقدية العربية، على نحو مباشر أو غير مباشر. وبرادة واحد من النقاد الذين استفادوا منها نظريًا ومعرفيًا وتطبيقيًا.

4. الاحتكاك مع المشرق

لقد كانت لإقامة برادة بمصر (1955–1960) الأثر البالغ في تكوين «شخصيته» الثقافية والسياسية والفكرية؛ فـ«هذه المرحلة أتاحت لمحمد برادة، وهو حديث العهد بالكتابة، أن يكون قريبًا من الكتاب والمبدعين والشعراء، أمثال العقاد والمازني وطه حسين وعبد العظيم أنيس ومحمود أمين العالم الذين أثروا الجدال الفكري بمصر، وأسهموا في رسم الملامح الأساسية للثقافة العربية، مما عمق في نفسه النزوع إلى الكتابة والحلم والمغامرة» (ص 87)، وهو احتكاك نجد له صدى واسعًا ليس عند برادة فحسب، وإنما على عموم «المثقفين العرب»، في إشارة إلى موضعة مصر ضمن الأقطار التي أسهمت في تطور الثقافة العربية. وقد كان لهذه المرحلة التأثير الكبير في نفسية المبدع الشاب الذي بدأ حينها في تلمُّس طريق الإبداع، وهو المسكون بالقومية العربية، وبأحلام لا حدَّ لها في التعلم والتحصيل وفهم الواقع العربي المعقد والعصي على الفهم.

إن الخضراوي، في بحثه عن مكامن حضور التأثير المشرقي في توسيع معارف برادة ومداركه، لا يني

(8) برادة، ص 9.

(9) محمد بوعزة، «نقد النقد عند محمد برادة، جدلية النظرية والممارسة»، في: **البحث عن الذات بين جيلين**، ص 155.

عن التفكير في الحقل الثقافي المصري المسكون بالصراعات السياسية والجدال الفكري والتجاذب بين تيارات أدبية ونقدية مختلفة ومتباينة.

ثالثًا: رهان الكتابة: شواغل النقد وسؤال المرجعية

استتباعًا لكل ما سبق، تبدو هذه المدرسة منشغلة أكثر بقضايا النقد والأدب والأيديولوجيا والالتزام والرواية والفكر والثقافة والحداثة، وما تطرحه هذه القضايا من أسئلة حول الممارسة النقدية في اشتباكاتها مع الواقع والمجتمع. ولقد خصص لها الخضراوي قطاعًا مهمًا من دراسته، خاصة في القسمين الثاني والثالث، والملاحظ أن المفاهيم مستلهمة من حقل سوسيولوجيا الأدب، لأن برادة عَمِل على بلورتها في بداية تماسّه مع الكتب النقدية في سبعينيات القرن الماضي، خصوصًا في أطروحته عن محمد مندور. فقد سَعى إلى قراءة أعماله انطلاقًا من التصور الغولدماني[10] للأدب والثقافة والنقد، وهو تصوُّرٌ يعكس على نحو ملموس تلك القفزات التي اكتسبها التحليل السوسيولوجي، مع إلماعات لوسيان غولدمان، بعيدًا عن السوسيولوجيا التقليدية التي ترى في الظاهرة الأدبية مجرد انعكاس آلي لكل ما يمور في الواقع الاجتماعي. لذلك يبدو تأثير التحليل الغولدماني واضحًا على النشاطية النقدية عند برادة. يقول الخضراوي في هذا الصدد: «لم يختزل محمد برادة الأدب، ولم يجعله مجرد وثيقة يمكن، بالاستناد إليها، فهمُ الواقع الاجتماعي، لأنه من بين النقاد القلائل الذين انتبهوا لما يحدث للنص الأدبي عندما يتعرض للاختزال، ويتم إهمال مكوناته الفنية الأساسية» (ص 144)، ومن ثم فإن خطاب النقد عند برادة يظلُ مفتوحًا على كينونة الأدب، وعلى جمالياته، من منطلق أنه جزءٌ من الإنسان. وقد سعى، في هذا السياق، إلى تطوير كفاءته النقدية عبر الانفتاح على النص، وخلق حواريات معه في محاولة لتجاوز «مرحلة سوسيولوجيا المضامين التي غالت في استخلاص المحتويات الاجتماعية للأعمال الأدبية معزولةً عن قيمها الفنية»[11]، كما أن المتأمل لمسار برادة النقدي، سيلاحظ أنه سعى، في نقده للنصوص الروائية، إلى الاستعانة بمفاهيم «الشعرية الاجتماعية» التي بلورها على نحو أساسي ميخائيل باختين، ونجد صداها في الكثير من الأعمال النقدية لبرادة، نذكر منها كتاب **أسئلة الرواية.. أسئلة النقد**[12]، والتي حاول فيه دراسة نصيات روائية من منظور مختلف يَتقصَّد فتح منافذ جديدة للقراءة والتأويل. يقول برادة: «لقد حاولت الاقتراب من هذه الأسئلة، لأوضح أن إعادة قراءة الروايات العربية تكون مخصبة أكثر إذا أنْصتنا أيضًا إلى تحولات النص الروائي، وبخاصة على مستوى التعدد البنائي والثيماتي واللغوي»[13]. من هنا، يتبدَّى هذا الاهتمام في التعددية المرجعية، وحرص برادة على قراءة النص، بما ينطوي عليه من ملفوظات، لا أن نسقط أيَّ منهج بطريقة آلية تعسفية، في محاولة لخلق تطابقٍ بين النص وجملةٍ من المفاهيم.

(10) مجموعة من الرؤى والتصورات والأحلام التي اجترحها لوسيان غولدمان لفهم أمثل لخصوصيات العلاقة بين الأدب والمجتمع، ويمكن في هذا الإطار الحديث عن مفهوم مهم في التصور الغولدماني، وهو مفهوم «رؤية العالم»، وهي رؤية ذات طبيعة اجتماعية، من حيث إن الإبداع إنتاج جماعي، يقوم الفرد بتحويلها إلى إبداع خيالي، كما أن إبداع الفرد هو، في حقيقة الأمر، تعبير عن الوعي الطبقي للجماعة.

(11) أحمد الجرطي، **النقد الروائي عند يمنى العيد: دراسة في الخلفيات والمفاهيم** (القنيطرة: دار البوكيلي للطبع، 2012)، ص 17.

(12) محمد برادة، **أسئلة الرواية.. أسئلة النقد** (الدار البيضاء: منشورات الرابطة، 1996).

(13) المرجع نفسه، ص 10.

إن برادة واعٍ بهذه المسألة، فـ «الناقد المؤول لا يمكنه أن 'يسجن' النص في معنى أحادي أو دلالة ثابتة، وهذا لا يعني أن الناقد المؤول يُمارس الكتابة خالي الوفاض من تصوراته ومقاييسه وحساسيته، لكن المقصود هو عدم إلغاء النص والانقياد إلى الإسقاطات الجاهزة من أجل مطابقة النص مع جملة من المصطلحات أو مع ترسيمات مسبقة للقراءة»[14]. وهكذا، فإن التصور النقدي عند برادة يتسم بالتعددية والانفتاح، وعدم التقوقع في تصورٍ واحد، وفي ذلك إغناء وتخصيب للرؤية النقدية، في أفق الرهان على الكتابة والوعي بها، بوصفها آليةً لتوسيع عناصر المعرفة والثقافة والنقد والأدب، وما تنطوي عليه من إبدالات في التنويع والانفتاح، وتمثل المفاهيم والعمل على بلورتها «ومساءلتها وتنسيبها كي تكون الممارسة النقدية أصيلة، قادرة على استكشاف الخصائص الفنية والجمالية التي تنطوي عليها الأعمال الأدبية العربية بعيدًا عن القراءات المفردة والتأويلات النهائية» (ص 348).

خاتمة تركيبية

إن البحث في عوالم برادة يُتيح إمكانية الاقتراب أكثر من طرق تفكيره وآليات اشتغاله، وهو ما أكده جابر عصفور بقوله: «وظني أن كتابة محمد برادة النقدية، من حيث هي دليل على غيرها، كانت رأس الحربة في حركة الأجيال المغربية التي أفادت من عبد الله العروي، وانطلقت منه لتجاوزه إلى أفق أو أكثر من الآفاق الواعدة للجنس الأدبي الذي بشَّر به العروي بحداثته، وأسهم في الدعوة إلى صياغة نقد جديد يكافئ هذه الحداثة. وأحسب أن الذين صنعوا صنيع برادة، في المغرب قبل غيره من الأقطار العربية، واستبدلوا واقعية بريخت الرحبة بواقعية لكاش التوثينية، وحوارية باختين بالدوائر المغلقة لنظرية الانعكاس، كانوا يحققون تطلع العروي إلى نقد أكثر تحررًا في كشفه عن الجنس الأدبي، الأوضح تميزًا في تمثيل التنوع والتعدد والصراع بين الشخصيات والمواقف والأفكار واللغات»[15]. بيد أن هذه الدراسة حاولت الكشف عن مظان الكتابة النقدية عند برادة من خلال مجموعة من المعطيات، وهي معطيات تُربك وتخلط الأوراق، في أفق بلورة تساؤلات أخرى في مسائل أخرى، تظل عصية على الفهم والقبض، وفي ذلك إغناء للنقاش وإثراء للمعرفة.

(14) المرجع نفسه، ص 8

(15) جابر عصفور، **زمن الرواية**، ط 2 (القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1999)، ص 322.

المراجع References

باختين، ميخائيل. **الخطاب الروائي**. ترجمة محمد برادة. القاهرة: دار الفكر، 1987.

البحث عن الذات بين جيلين. تنسيق وإعداد محمد الداهي. الرباط: دار الأمان، 2017.

برادة، محمد. **محمد مندور وتنظير النقد العربي**. ط 3. القاهرة: منشورات المجلس الأعلى، 2005.

_____. **أسئلة الرواية.. أسئلة النقد**. الدار البيضاء: منشورات الرابطة، 1996.

الجرطي، أحمد. **النقد الروائي عند يمنى العيد: دراسة في الخلفيات والمفاهيم**. القنيطرة: دار البوكيلي للطبع، 2012.

العطري، عبد الرحيم. **سوسيولوجيا الأدب: من النص إلى المجتمع**. الرباط: دفاتر العلوم الإنسانية، 2019.

عصفور، جابر. **زمن الرواية**. ط 2. القاهرة: الهيئة العامة المصرية للكتاب، 1999.

مخافي، حسن. **المفهوم والمنهج في القراءات العربية المعاصرة للتراث النقدي**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2016.

ناظم، عبد الجليل. **نقد الشعر في المغرب الحديث**. الرباط: دار توبقال للنشر، 1992.

شمس الدين الكيلاني | Chamseddin Alkilani*

مراجعة كتاب الإسلام الحنبلي لـ جورج مقدسي

Book review *Hanbali Islam* by George Makdisi

عنوان الكتاب:	**الإسلام الحنبلي.**
المؤلف:	جورج مقدسي.
ترجمة:	سعود المولى.
مراجعة وتقديم:	رضوان السيد.
الناشر:	الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
مكان النشر:	بيروت.
سنة النشر:	2017.
عدد الصفحات:	128 صفحة.

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Researcher at the Arab Center for Research and Policy Studies.

مقدمة

يقدم كتاب جورج مقدسي (1920–2002) عن أحمد بن حنبل (ت. 241هـ/ 855م)، مدخلاً مهمًّا للتعرف إلى جوانب أخرى غير التي عممتها رؤية الاستشراق القديم، وعلامة فارقة في الدراسة الاستشراقية. وتشكل دراسات مقدسي وانفتاحه على التراث العربي استمرارًا لدراسات أستاذه هنري لاوست (1905–1983)، الذي كتب من قبل عن ابن حنبل في بحثه الشهير: «الحنابلة تحت الخلافة في بغداد»[1]، حيث وصفه بأنه صاحب نسق منهجي عقدي وفقهي، وكان هذا بفضل شخصية ابن حنبل وشخصيات الأجيال الأولى، فكان هذا النسق العقدي والفقهي من العوامل الأهم في تكوين الثقافة الإسلامية (ص 15).

كان لاوست على علاقة مبكرة بالعرب، حيث درس مرحلة الثانوية العامة في الرباط، في سنة 1926، ليكمل بعد ذلك المرحلة الجامعية في باريس، ويحصل على شهادة الليسانس في اللغة العربية والفلسفة. وأكمل تعلمه اللغة العربية في دمشق، وعيِّن مديرًا للمعهد الفرنسي بدمشق، واختار البحث في: **نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع**[2]، لتكون رسالته لأطروحة الدكتوراه. انتقد مقدسي النظرة الاستشراقية التقليدية السلبية لابن حنبل، خلال القرن التاسع عشر، حيث قدمت صورة متخيلة سلبية عنه، وتضمن كتابه أربعة موضوعات: الأول عن الاستشراق الغربي في تاريخ الفكر الديني الإسلامي، والثاني عن مؤسسات التعليم والحركات الدينية، والثالث عن الصوفية والحنبلية، والرابع عمّا وصفه بـ«الأرثوذكسية الإسلامية».

رأى مقدسي أن الحنبلية تقع في أصل تكوين «أهل السنة والجماعة»، متابعًا آراء أستاذه لاوست عن السلفية الحنبلية، ودورها في التاريخ الاجتماعي السياسي في القرنين الرابع والخامس الهجريين، والتي تصارعت مع الشيعة ولا سيّما إبّان استيلاء البويهيين على السلطة في بغداد، واستدل على المكانة التي احتلها الإسلام الحنبلي في تاريخ الفكر الديني الإسلامي (ص 16)، واعتبر أن الحنبلية كانت عقيدة سنية محافظة مثلها مثل الأشعرية. وقد لاقت الأشعرية الاضطهاد حتى مجيء السلاجقة، فأصبحوا أحسن حالاً، على الرغم من أنهم لاقوا الاضطهاد زمن أرطغرل بك بن سليمان شاه القايوي التركماني (586هـ/ 1191م–679هـ/ 1281م). لكنهم لم ينتصروا قبل منتصف القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، إذ صار الكلام الأشعري (الإلهيات والأصول) معترفًا به رسميًا (ص 43). وقد استخدم المستشرقون وعلماء الكلام كتاب العالم الشافعي تاج الدين السبكي (ت. 771هـ/ 1370م) **طبقات الشافعية**، والذي حمل ميولاً معادية للحنبلية، على الرغم من إظهاره بالغ الاحترام لابن حنبل، بينما اتجه عبد الرحمن بن رجب الحنبلي (795هـ/ 1393م)، بخلاف السبكي، إلى حزب أهل الحديث الذي كان يمثل الأغلبية في المذهب الحنبلي. لذا حذر مقدسي من هذين المؤرخين للتراجم، بسبب انحيازاتهما العقدية، فالسبكي يميل إلى علم الكلام الأشعري ضد النقلية الأثرية لأصحاب الحديث، في حين يميل ابن رجب الحنبلي إلى النقلية التقليدية (ص 48).

(1) Henri Laoust, *Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad* (Paris: Librairie orientaliste P. Geuthner, 1959).

(2) هنري لاووست، **نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع**، ترجمة محمد عبد العظيم علي (القاهرة: دار الأنصار، 1979).

ويشكو مقدسي من قلة الوثائق المتوافرة عن تركة ثلاثة عشر قرنًا مضت من الإسلام، إلى درجة يصعب فيها تصور مدى الخسارة التي أصابت الدراسات الإسلامية، فيكفي الاطلاع على **الفهرست** لابن النديم (ت. 380هـ/ 990م)، وكتاب **كشف الظنون** لحاجي خليفة (ت. 1017هـ/ 1657م) ليدرك المرء حجم ما فقده التراث الثقافي الإسلامي. فليس في أيدينا إلا نسبة ضئيلة من الأعمال والمؤلفات (ص 19–22)، يقول مقدسي: «إن التاريخ الديني الإسلامي سيبقى متأثرًا ومنكوبًا بندرة المصادر طالما بقيت هذه الأخيرة مخبأة في مكتبات الغرب والشرق» (ص 17–18). كما يشكو من الوضع المأساوي للمخطوطات العربية والصعوبات التي تكتنف أي جهد يُبذل لتجميع وثائق تاريخية ذات صلة بالإسلام الوسيط وفحصها. ويضاف إلى ذلك صعوبة أخرى، تكمن في وجوب فهم مصطلحات تبدو عادية في الظاهر لكنها محملة بمعانٍ تقنية ذات أهمية قصوى (ص 50). كما يرى أن كَتابات المستشرقين في القرن التاسع عشر غلب عليها المنهج الفيلولوجي Philology، وهذا ما جعلهم يبدون لغويين أكثر منهم مؤرخين. وحين يتعلق الأمر بمؤسسات التعليم: الجامع الكبير، والمسجد الذي يقوم بدور معهد التدريس، والمدرسة، فإن هذه المؤسسات لا تتعاطى مع ما يسمّى «علوم الأوائل»، أي العلوم الأجنبية الدخيلة، ولا علم الكلام، فهي تتعاطى فقط مع العلوم الشرعية علوم القرآن والحديث والفقه وأصول الفقه والنحو المشتمل على الأدب والوعظ. وينطبق هذا على المدرسة النظامية (ص 50–51).

ويذهب جولدتسيهر Goldziher (1850–1921) إلى أن المدرسة النظامية المرتبط اسمها بوزير ألب أرسلان السلجوقي، الملقّب بنظام الملك (ت. 485هـ/ 1092م)، عمَّمت المذهب الأشعري في أرجاء الخلافة العباسية، والتي بدورها كرست المذهب السني الأشعري مذهبًا رسميًا للدولة، ونظمت لتلك المدارس الراتب والإجازات (الشهادات) لمدرسي الفقه والخطباء وأمناء المكتبة، غير أن مقدسي يعارض هذا الرأي، فنظام الملك عيَّن أبا حامد الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) المتكلم الأصولي الأشعري مدرسًا للفقه الشافعي، وعيَّن أبا إسحاق الشيرازي (ت. 476هـ/ 1083م) في النظامية وهو فقيه شافعي ولديه مشاعر معادية للأشعرية، لذلك لا يمكن اعتبار المدرسة النظامية مختصة بتدريس الأشعرية. وكنا قد صرنا في زمن انفصل فيه الكلام عن الفقه، فقد كان القاضي عبد الجبار (ت. 415هـ/ 1025م) المعتزلي الشهير، شافعيًا في الفقه. والمالكية كان أغلبهم أشاعرة.

وكان إلى جانب المدرسة النظامية مدارس أخرى تؤدي دور التدريس، لكن تتميز النظامية من سواها من المدارس بأن لنظام الملك حق تعيين مدرّسيها وعزلهم (ص 59–60)، بينما المدارس الأخرى المنافسة للنظامية، مثل مدرسة مقام أبي حنيفة (وتسمّى مدرسة أبي حنيفة)، كان تعيين مدرسيها يأتي من السلطات المحلية، ويوافق عليهم القاضي الحنفي، وكان من مدرسيها نور الدين الزينبي (ت. 569هـ/ 1174م). وعلى الرغم من كون المدارس سنّية الاتجاه في العقائد والفقه، فإن ذلك لم يمنع من وجود مؤلفات ابن سينا (ت. 428هـ/ 1037م)، وابن رشد الحفيد (ت. 595هـ/ 1198م) إلى جانب كتب الأصوليين ومنهم أبو بكر الباقلاني (ت. 403هـ/ 1013م)، وأبو يعلى الحنبلي (ت. 458هـ/ 1066م) وفخر الدين الرازي (606هـ/ 1209م) (ص 63). ويبدو لمقدسي أن هناك تحولاً في المؤسسة التعليمية حدث في القرن الحادي عشر، وهو متوافق مع العهد السلجوقي، فقد كانت المساجد،

في البداية، تقوم بدور تعليم العلوم الشرعية النقلية الأثرية، والنحو، ثم تطورت، إلى جانب المسجد، مؤسسات تعليمية فتحت أبوابها للعلوم «الدخيلة»، وكانت هذه بالأساس مكتبات (خزانة الكتب، وبيت الحكمة ودار العلم). وإلى جانب دور الثقافة هذه توجد بيوتٌ خاصة تجري فيها «المناقشات الفكرية، وتسمّى المجالس، وتضم علماء في كل الحقول ومن دون قيد»، فتطورت سلسلتان من المؤسسات، الأولى نقلية أثرية مثالها «أهل الحديث»، والثانية تعنى بالعقل والمنطق، ومثالها «المتكلمون». والحال أن انتعاش مؤلفات الكلام المعتزلي والأشعري حصل قبل نشوء المدرسة واستمر بعدها. غير أن مؤسسات التعليم المعتزلية اختفت في القرن الحادي عشر ميلادي، واستمرت العلوم المسماة «دخيلة» في النمو في البيوت الخصوصية، وعن هذا الطريق وصلت الفلسفة إلى أوروبا القروسطية، خصوصًا بواسطة الأطباء (ص 64–65). وكان التنافس يدور على النفوذ والمكانة التي يمكن أن يتمتع به المؤسس على الذي يعيّنهم ويرتب لهم التدريس، والعزلة في مؤسسته. لذا كان نظام الملك يتمتع بأوسع نفوذ.

ميَّز مقدسي بين الحالة التي وصلت إليها مؤسسة التعليم الإسلامية من حيث التنظيم، ودور «الإجازات» التي تمنحها الدارسين لديها، وبين الجامعة الأوروبية القروسطية، فالإجازة تختلف في مكانتها ودورها ووظيفتها عن «دبلوم التدريس» في الجامعة الأوروبية القروسطية، فهذه الأخيرة عندما تَمنح الدبلوم فإنها تمنح إجازةً تعليمية (ليسانس)، وتمنح رتبة ووظيفة، بينما الإجازة في زمن نظام الملك، تَمنح رخصةً في تدريس كتاب معين، ثم تطورت لتصبح إجازة في تدريس الفقه، وإصدار الفتوى. لكنها لم تكن تُعطى من المؤسسة التعليمية حال كونها مؤسسة، بل «كانت دائمًا تُعطى من طرف أستاذ/ مدرس وليس من طرف كلية». ولهذا يستنتج مقدسي أن الجامعة الأوروبية القروسطية لم تكن امتدادًا لمؤسسة التعليم الإسلامية، بل وصلت علوم المكتبة الإسلامية إلى الجامعة الأوروبية «بواسطة الكتاب، الذي كان يحميه الوقف وتنقله الإجازة» (ص 66). ويعتقد مقدسي أن تاريخ المؤسسات التعليمية الإسلامية قد بلغ خط الذروة في القرن الحادي عشر الميلادي ثم شرع في الهبوط، ففي «هذا القرن بالذات اقتدرت السلفية الأثرية أن تهزم أندادها في حقول المؤسسات، والتي على رأسها مؤسسات التعليم [...] وفي ذلك القرن نلحظ تخريب آخر 'دار علم' في بغداد في العام 451هـ، وفي القرن الذي يليه أُقيمت 'دار الحديث' ومن بعدها 'دار القرآن'، فكانت هاتان الداران تعبيرًا عن غلبة أهل الحديث لأهل صناعة الكلام، ونزلتا منزَل دار الحكمة ودار العلم والمكتبات المستقلة، التي تمَّ ضمها من لدُن داري الحديث والقرآن. وواصل كل من صُناع علم الكلام المُنظر له عقليًا وأهل الحديث نزاعهما داخل كل مذهب فقهي» (ص 68).

وقد تضافرت العديد من العوامل، في القرن الحادي عشر، لتجعل للحنبلية تأثيرها على مجرى التحولات العقيدية، فـ «على مستوى كونها مذهبًا فقهيًا حظيت الحنبلية باهتمام ضئيل نسبيًا، ولكن إذا نظرنا إلى نفوذها في مجال العقدي والكلامي لوجب أن نعطيها موقعًا مميزًا وسط الحركة الأثرية النقلية (السلفية) الواسعة» (ص 69). وكل ذلك بفضل مقاومة ابن حنبل الكلام في عصره، حتى أضحى بطل الحركة السلفية النقلية الأثرية ورمز انتصارها على خصمها.

لقد كان الاعتزال في بغداد قد تسلل إلى المذهب الحنفي كما تسللت الأشعرية إلى المذهب الشافعي. وقد اصطف كل النقليين الأثريين التقليديين من كل المذاهب، بما فيها المذهب الحنبلي، تحت راية أهل الحديث، وهي إحدى تسميات الحركة السلفية النقلية الأثرية. وإذا كان قد جرت مماهاة أهل الحديث مع الحنابلة حصرًا فذلك لأن سلفيي ذلك المذهب الأثريين النقليين كانوا يتصرفون بوصفهم مذهبًا، في حين أن سلفيي بقية المذاهب الفقهية لم يظهروا في السير والتراجم والتواريخ إلّا بوصفهم أفرادًا (ص 70–71)، يقول مقدسي «مع أن الحنابلة كانوا جزءًا فقط من الحركة السلفية الأثرية (أهل الحديث)، فإنهم قدموا أنفسهم بوصفهم الناطقين باسم هذه الحركة والمدافعين عن أفكارها، ويعود ذلك إلى الموقع المميز الذي احتلوه في داخل الحركة، وهو موقع كان له من النفوذ أكبر بكثير من حكمهم العددي كمذهب فقهي» (ص 71).

وبموجب قول غولدتسيهر فإن الغزالي أجرى مصالحة أو توفيقًا بين الصوفية والسنية، وإن هذه المصالحة بين الشريعة والحقيقة الصوفية لم تجرِ قبل الغزالي. لكنّ مقدسي يردّ هذا الكلام مستعينًا بكتاب **طبقات الشافعية** للسبكي، الذي ذكر عدة شخصيات تجمع بين الصوفية والفقه في آن واحد. مثل أبي نعيم الأصبهاني (ت. 443هـ/ 1051م) الذي جمع الفقه إلى التصوّف (ص 85)، ويقول ماريجان موليه Mari Jan Mole (1924–1963) إنه كان هناك في كل الأزمنة متصوفة كانوا فقهاء في الوقت نفسه، ومثال الجنيد (ت. 297هـ/ 910م) معروف مشهور، فيذهب مقدسي إلى القول «إن الحنبلية قد تطوروا بالفعل باتجاه التصوف» بل هناك «علاقة وثيقة بين الحنبلية والتصوف»، كما ساهم لويس ماسينيون Louis Massignon (1883–1962) في الدفاع عن النظرية القائلة بوجود تصوف إسلامي جواني (ص 88–92). أما بخصوص ابن تيمية (728هـ/ 1328م) فلقد حدثنا هنري لاوست منذ زمن طويل عن ميول هذا العالم الصوفية، ومن العبث البحث في مؤلفاته عن إدانة للتصوف، لكنه اقتصر على معارضة التصوف الراديكالي لجماعة الحلول والاتحاد، ولم يخف إعجابه بمتصوفة مثل الجنيد وسهل التستري (ت. 283هـ/ 896م) وأبي طالب المكي (ت. 386هـ/ 998م)، وأبي القاسم القشيري (465هـ/ 1074م)، وأبي حفص السهروردي (632هـ/ 1234م)، وعبد القادر الجيلاني (561 هـ/ 1166م) (ص 94)، ويبقى من المهم أن نذكر أن الغزالي وابن تيمية انتقدا شطحات الصوفية وليس الصوفية نفسها.

يرى غولدتسيهر أنه لا يوجد في الإسلام مجالس ولا مجامع ولا وظائف كهنوتية تمثل معيار الأرثوذكسية، وحتى الإجماع نفسه، وهو السلطة المرجعية العليا، فإنه يعتبره «زنبرك» قابلاً للمد، يكاد يصعب تحديده، فضلاً عن الاختلاف الكبير في تعريفه. لكن الإجماع يبقى وحده العلامة المميزة للتسنن، فيقول غولدتسيهر: التسنن هو كنيسة الإجماع في حين أن كنيسة الشيعة هي سلطة المرجعية (ص 94). ولقد توصل غولدتسيهر إلى اعتبار الأشعرية هي «الأرثوذكسية الرسمية» (مدرسة أهل السنة والجماعة الشرعية والرسمية)، وأنها رسمية لأنها كانت تُدرّس في المدارس الرسمية التي أنشأها نظام الملك. وهذا التحليل لا يوافق عليه مقدسي، لأن الأمر هنا يتعلق بمعاهد دراسية (حصرية)، ولم يكن هناك تدريس للكلام الأشعري، ولم يكن هناك تداخل بين الإجماع والسلطة الزمنية، فالإجماع يتعلق فقط بالجماعة

المسلمة وحدها، والتي يقف على رأسها العلماء حراس الدين (ص 108).

ويعارض مقدسي ما ذهب إليه غولدتسيهر أن اللحظة التي انتصرت فيها الأشعرية وعلم الكلام الأشعري، جعلت الأشعرية هي «الأرثوذكسية السنية الإسلامية»، واعتبر انتصار الأشعرية قد تجلى، في القرن الحادي عشر، بالترابط مع «فترة المدرسة النظامية، وفترة الوزير نظام الملك والغزالي»، بينما يدعو مقدسي إلى إعادة النظر في هذا التصور، فيرى أن الأرثوذكسية الوحيدة المتفق عليها في الإسلام هي إجماع الأمة. إنها أرثوذكسية «أهل السنة والجماعة» التي يمثلها منذ القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي المذاهب الفقهية الأربعة. ولم تكن هناك أرثوذكسية أخرى البتة (ص 128). وفي شأن تفسير اختيار غولدتسيهر تلك الأطروحات يرى مقدسي أنه لعل التوازن الذي كان في ذهنه بين حوادث عصره التاريخية وحوادث العصر الذي كان يدرسه بدا له جذابًا للغاية ما جعله يتأثر به. فوازن بين إعادة تنظيم أكاديمية القديس توما في روما وبين إنشاء المدرسة النظامية في بغداد التي وصفها بأنها بالفعل أكاديمية، كما أن فكرة وجود توماوية (رسمية) اختارها ليو الثالث عشر توازي لدى غولدتسيهر فكرة وجود أشعرية (رسمية) اختارها نظام الملك من داخل الأرثوذكسية الإسلامية. لكن غولدتسيهر اضطر إلى أن يرى في الإسلام نوعين من الأرثوذكسية، واحدة سمّاها «رسمية» أي الأشعرية مع الغزالي، والثانية سماها «القديمة»، أي الحنبلية، وهو المذهب الذي كال له غولدتسيهر كل تهم التعصّب والجمود ومعاداة كل تقدم. وكان يسمي الحنبلية «قديمة» لأنها كانت تستدعي السلف الصالح فحسب (ص 110–112).

يبدأ مقدسي في توضيح موقفه من الدراسات السائدة، ومن تلك الدراسات التي هيمنت على الاستشراق في القرن التاسع عشر، إذ تبدو الحنبلية في تلك الدراسات على هامش الإسلام، وتتسم بالتشدد، فيذكِّر بفكرة لويس ماسينيون «إن مستقبل اللاهوت الإسلامي يكمن في الحنبلية» (ص 123).

ويقول في ختام دراسته: «كانت الحركة الحنبلية في قلب الجماعة المسلمة. وهي منذ ولادتها وجدت نفسها تحمل مهمة حماية سنة الرسول وتراثه، أولاً في داخل الجماعة المسلمة. ثم ضد كل من يهاجمها من خارجها. وقد أورثها هذه المهمة مؤسسها الإمام أحمد بن حنبل، وهو واحد من الشخصيات الأكثر تأثيرًا في الإسلام، والذي بقيت ذكراه عالقة في ذاكرة الجماعة المسلمة بوصفه بطلاً شهيدًا لمحاكم التفتيش الخاصة بالخليفة المأمون [...] لم ينتبه هؤلاء إلى أن الحنبلية كانت في الحقيقة طليعة حركة الحديث. فهم لم يروا سوى رأس جبل الجليد، في حين كان الجزء المغطى منها هو الذي يمثل الأغلبية الكبرى من الجماعة» (ص 125–127).

محمد صلاح سليم | Muhammad Salah Salim*

مراجعة كتاب
السلف المتخيَّل:
مقاربة تاريخية تحليليّة في سلف المحنة
أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيَّل
لـ رائد السمهوري

Book review
Imagined Ancestors: An Analytical Historical Approach to the Idea of the Ancestors in the Context of the Mihna, Ahmed bin Hanbal and the Imagined Ahmed bin Hanbal
by Raed Al-Samhouri

عنوان الكتاب:	**السلف المتخيَّل: مقاربة تاريخية تحليليّة في سلف المحنة، أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيَّل.**
المؤلف:	رائد السمهوري.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
سنة النشر:	2019.
عدد الصفحات:	450 صفحة.

* باحث وأكاديمي مصري مختص بالتراث.

Egyptian Researcher and Academic Specialized in Heritage.

مقدمة

يؤدي التاريخ دورًا خطيرًا في صناعة الشخصيات وإعادة تمثلها مرارًا، حتى تغدو الشخصية، أحيانًا، مع مرور الوقت، شخصية أخرى، ربما لا تكاد تربطها بالواقع صلة، أو على الأقل لا يبقى من حقيقتها إلا القليل، وليس أدلّ على ذلك من تعدد المذاهب والتيارات التي تنتسب إلى شخصية تاريخية بعينها، غير أنّها تختلف فيما بينها، وكل منها يدّعي أنّه الممثل الحقيقي، والتابع القويم، ويسري هذا على كثير من الشخصيات التاريخية المؤثرة، من الأنبياء إلى الفلاسفة والأئمة والقادة. وفي السياق الإسلامي لم تغب هذه الظاهرة؛ أعني ظاهرة إعادة الإنتاج، وإعادة التمثل، وكان من أهم هذه الشخصيات الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ت. 241هـ/ 855م).

يُعَدُّ أحمد بن حنبل من أبرز الشخصيات في التاريخ الإسلامي، وأعمقها أثرًا؛ ليس لأنه أحد أئمة المذاهب الأربعة المشهورة المعتمدة، وأنّه قد علا ذكره في الآفاق بعد محنة خلق القرآن المعروفة – أي ليس فقط لمكانته التاريخية – فحسب، بل أيضًا لحضوره في واقعنا، عبر المنتسبين إليه من حركات مثل الوهابية وبعض التيارات السلفية الجهادية، ولا يخفى أثرهم الراهن.

أتنتمي هذه التيارات المعاصرة فعلاً إلى أحمد بن حنبل التاريخي، أم أنّها تعيد إنتاج هذه الشخصية كما تعيد إنتاجها وتخيّلها، بصورة تنأى قليلاً أو كثيرًا عن شخصية ابن حنبل التاريخية، عبر إعادة صياغته التي أخذت مجراها عبر عملية طويلة، وتنتمي إليه على أنّه ابن حنبل الحقيقي؟

يجيب عن هذا السؤال وغيره من الأسئلة، من خلال دراسة وافية مهمة، الباحث رائد السمهوري في كتابه **السلف المتخيل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة، أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيل**، الصادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (2019)، حيث يتتبع بالنقد والتحليل مراحل سيرة أحمد بن حنبل في سياقه التاريخي، ويبحث في الكيفية التي أصبح من خلالها «إمام السنة» و«بطل المحنة»، وكيفية غُدوّه على الصورة التي هو عليها الآن في المُتخيَّل السلفي الإسلامي.

وكما يرى المؤلف، «ليس المتخيّل بالضرورة كذبًا ودجلاً، متعمدًا أو غير متعمد، بقدر ما يعني إعادة الإنتاج، وإعادة التمثّل والإسقاط والانتقاء، فالمنتسب إلى جماعة لم يتصل بها اتصالاً مباشرًا، ولا سيما إذا كانت هذه الجماعة مغرقة في القدم، هو في الحقيقة منتسب إلى جماعة متخيلة، أو صورة ذهنية، يعيد تمثلها وإنتاجها عصرًا فعصرًا، على حسب الحاجة والتوظيف، بقصد أو من دون قصد» (ص 13).

هكذا، إذًا، يكون قَدَر الجماعات أو الشخصيّات التي ينتمي إليها أتباع كُثر، خاصة إن كانت قديمة؛ أن يعمل فيها التاريخ عملَه، ويعاد إنتاجها وتمثلها، حتى يختلط الواقع بالخيال، والحقيقة بالأسطورة، وتتسع الفجوة بين التاريخي والمتخيّل.

أهمية الكتاب

تتضح أهمية الكتاب الذي بين أيدينا من خلال أمور، منها:

• قلة الدراسات التي ركزت على الجانب المتخيل من شخصية الإمام أحمد بن حنبل. فعلى الرغم من الاهتمام الاستشراقي به، خاصةً من بعد هنري لاوست Henri Laoust (1905–1983)، وتلميذه جورج مقدسي (1920–2002)[1]، وعلى الرغم من الإشارات المقتضبة إلى بعض المتخيّل، مثلما أشار نيمرود هورويتز Nimrod Hurwitz إلى أنّه قد «ظهرت بين القرنين الرابع والتاسع للهجرة تراجم وسير ابن حنبل في العديد من كتب التراجم والمعاجم [...] وقد قام مؤلفو هذه المجموعات بتشكيل وإعادة تشكيل سيرته طبقًا لحاجاتهم الجدلية. وقد مضوا في بعض الأحيان، شوطًا بعيدًا، وصل إلى حد أنهم عمدوا إلى حشر عناصر أسطورية»[2]، فإنه يعود فيقول: إنّ «هذه الدراسة تفترض أنّ هناك سلسلة من نقلة المعرفة أو المحدثين قد بدأت بابن حنبل واستمرت على التوالي، وبلا انقطاع، عبر القرون التالية. وعلى الرغم من أنّ الأجيال اللاحقة من الحنابلة قد أحدثت الكثير من التغييرات والمراجعات وإعادة تشكيل الآراء ضمن المذهب وطروحاته، فإن الأسس والقواعد قد تكونت في أثناء حياة ابن حنبل أولًا»[3]. وعلى هذا النحو، كان موقف عدة دارسين عرب بدراسته، ولكنْ لا يكاد يركز أحدهم على التفريق بين أحمد بن حنبل تاريخي وآخر متخيل، اللهم إلا بصورة عابرة، باستثناء جورج طرابيشي الذي تطرق إلى صناعة أحمد بن حنبل «أسطوري» في فصل من كتابه **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة**[4]، كما تطرق فهمي جدعان إلى الدور السياسي لمحنة خلق القرآن الذي يُعد أحمد بن حنبل بطلها بلا منازع، في كتابه **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**[5]. ومع هذا، كما أسلفتُ، لم يفرد أيّ باحث – فيما نعلم – دراسة وافية، تُعنَى بتفكيك شخصية أحمد بن حنبل المتخيلة وكيف تمّت صناعتها وإعادة تمثلها مثل الدراسة التي بين أيدينا.

• أهمية الشخصية نفسها وما آلت إليه من مكانة عظيمة حتى في خلال حياتها، لا سيما بعد المحنة؛ ما جعل علي بن المديني يقول: «إن الله أعز هذا الدين برجلين ليس لهما ثالث، أبو بكر الصديق يوم الردة، وأحمد بن حنبل يوم المحنة»[6]، فترى كيف أصبح ابن حنبل في مخيلة أحد معاصريه مساويًا في أهميته لأول الخلفاء الراشدين، وأكبر الصحابة، فماذا عمّن هم من بعده؟

• من أهم ما يجعل هذه الدراسة راهنة وملحّة حضور أحمد بن حنبل في عالمنا، من خلال التيارات التي تزعم نسبتها إليه؛ لا مذهبيًا وفقهيًا فحسب، بل حركيًا أيضًا، مثل التيارات السلفية الجهادية التي تنتسب إلى الإمام من

(1) جورج مقدسي، **الإسلام الحنبلي**، ترجمة سعود المولى، راجعه وقدّم له رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 7.

(2) نيمرود هورويتز، **أحمد بن حنبل وتشكل المذهب الحنبلي: الورع في موقع السلطة**، ترجمة غسان علم الدين، راجع النص على المصادر وقدم له رضوان السيد (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011)، ص 28.

(3) المرجع نفسه، ص 46.

(4) جورج طرابيشي، **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة**، ط 3 (بيروت: دار الساقي، 2015)، ص 497.

(5) يُنظر: فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، ط 3 (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014).

(6) أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **تاريخ مدينة السلام وأخبار قطانها العلماء من غير أهلها وورادها**، حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف، مج 6 (أحمد – إبراهيم) (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، ص 97–89.

خلال ابن تيمية خاصةً، والتي يفكّك الكتاب علاقاتها المتخيَّلة بسلفها، ويحاول أن يوضح أن هذا السلف ما هو إلا سلف «متخيَّل»، ليس إلا صورة ذهنية «مُنمذَجة»، تحملها تلك التيارات.

منهج الكتاب ومعاييره

توسّل المؤلفُ المنهجَ التاريخيَّ في دراسته، واهتم بربط الأفكار بالتاريخ، مؤكدًا أنّ البحث التاريخي لا قطع فيه في الغالب، وأنّ سبيل البحث فيه «المقاربة» و«الترجيح وغالب الظن» (ص 14).

وقد اعتمد الباحث، فيما يخص الأخبار التاريخية والنصوص والوثائق، على أقدم المصادر المتعلقة بالموضوع، وأقربها إلى الحَدَث، وحاول الجمع بين روايات من أسماهم «الإخوة الأعداء» الذين اشترط أن يكونوا «شهود عيان» للمحنة وما جرى فيها، مثل كتاب **ذكر محنة أحمد بن حنبل** لحنبل بن إسحاق، وكتاب **سيرة الإمام أحمد بن حنبل** لصالح بن أحمد بن حنبل، التي سجّل فيها سيرة والده، وتناول تفاصيل المحنة، و**رسائل الجاحظ**، و**تاريخ الطبري**، إضافة إلى بعض المصادر المتأخرة التي رجع إليها، على حذر، وذلك لتأخّرها عن الحَدَث، مما يوجب التأنّي في قبولها، مثل كتاب **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، و**مناقب الإمام أحمد** لأبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، و**طبقات الحنابلة**، لابن أبي يعلى الفراء، و**سير أعلام النبلاء**، و**تاريخ الإسلام** للذهبي، وغير ذلك (ص 15–16).

أما المعايير التي على أساسها فرَّق المؤلف بين أحمد بن حنبل التاريخي وأحمد بن حنبل المتخيَّل، فمن أهمّها ما يعبّر عنه بقوله: «جعلت لي معيارين؛ الأول: الكتب التي رواها أصحابه المباشرون [...] من حيث آراؤه وأحكامه على الرجال والطوائف، والثاني: المتفق عليه من أخلاقه وسيرته وصفاته. وبهذين المعيارين أقبل ما يرد في المصادر المتأخرة أو أشك [...] فما كان ينتمي إلى طريقة أحمد في فتاواه وآرائه في التوقف والورع الشديد والتحرز وعدم القطع وعفة اللسان قبلته، على وفق ما هو سائد في الكتب التي رواها عنه تلاميذه المباشرون، وما لم يكن كذلك رفضته وعددته من المتخيّل» (ص 17).

محتويات الكتاب

قسّم المؤلف كتابه إلى مقدمة وتمهيد، وبابَين وخاتمة، واحتوى الباب الأول على فصلين، والباب الثاني على ثلاثة فصول.

في المقدمة، استعرض المؤلف بعض أهم الأعمال الأجنبية والعربية التي تناولت أحمد بن حنبل بشيء من النقد والتحليل، ووضّح أنّها إما لم تلق بالاً إلى أحمد بن حنبل المتخيَّل، وإما أنها ساهمت في صناعة ما هو متخيل وتكريسه. وفي التمهيد استقرَى المؤلف معنى كلمة «السلف»، بدءًا من المدونات المتقدمة، وتتبع تطور دلالاتها حتى زمن أحمد بن حنبل، وكان من اللافت للانتباه أنه لم يجدها، أول ما وجدها، عند أحد من المنتسبين إلى أهل الحديث، بل عند أديب من أهل المنطق والفلسفة؛ هو ابن المقفع (142هـ/ 759م) في **رسالة الصحابة**. كذلك، يرى المؤلف أنه استعملها فقيه، هو القاسم بن سلام (224هـ/ 838م)، ومتكلم، هو الجاحظ (255هـ/ 868م)، وصوفي، هو الحارث المحاسبي (243هـ/ 856م)، وأنّ هذه الاستعمالات كانت أكثر من استعمالها في مدونات أحمد بن حنبل ذاته.

يبدأ الفصل الأول بشرح الأحداث التاريخية التي اجتمع في ظلالها التشيع، ثم التجهم والرأي، وكيف أنّ تلك الآراء هيمنت في خراسان منبع الدولة العباسية، وكيف أنّ التشيع كان إطارًا سياسيًّا، قبل أن يتطور إلى عقائد منفصلة، إضافةً إلى السياق الذي صاحب صعود أهل الحديث، ومدى تأثير سلطتهم الرمزية، وكيفية تعاظم شأنهم، وانتشارهم في بغداد، حتى أصبحت هناك طائفة حديثية بغدادية لها مزاجها الخاص، وأقوالها المحددة. ثم تطرّق في الفصل الثاني إلى ما أسماه «لحظة الانفجار» عبر المحنة، وبداية نشوء «سلف المحنة»، إلى أن وصل إلى تأسيس عقائد المحنة وسلفها في الفصل الثالث من الكتاب، ثم يأتي الفصل الرابع ليطرح بعض أهم التساؤلات منها: هل ترك أحمد بن حنبل متنًا عَقَديًّا؟ لقد ذكر المؤلف خطوطًا عريضة لمنهجه وموقف ابن حنبل من المخالفين، مقارنًا بين ما في كتب المسائل القديمة وما كان بعد ذلك مما أضيف إليه، حتى يصل إلى أنّ هناك «أحمدين»؛ أحمد بن حنبل الموجود في المدونات القديمة، وأحمد بن حنبل المتخيل الموجود في بعض المدونات المتأخرة التي تشكلت في ظل ظروف وأزمنة وسياقات خاصة بها، ومن ثمّ أصبحت من المدونات التي صارت معتمدة عند السلفية المعاصرة. ويأتي الفصل الخامس والأخير من الكتاب ليؤكد تعدُّدَ المتخيَّل داخل المدونة الحنبلية نفسها، وقد بيّن المؤلف أنّ هناك اتجاهات حنبلية مختلفة ومتعددة، كل منها يزعم انتسابه إلى ابن حنبل، ويتهم غيره بالتخيل والوهم، أو الانحراف، ثم تأتي الخاتمة بعنوان «خلاصات وتعليقات»، ليلخص فيها المؤلف أهم ما توصل إليه في كتابه، ويعيد تأكيد دور التاريخ الفعال في تشكيل الأفكار – فضلاً عن كيفية تكوّن المتخيّل – الذي يتصوره أصحابُه معطًى ناجزًا ونهائيًا، ولكنه بعد التدقيق لا يخلو من وهم وتخيل.

أهم المحطات في الكتاب: نظرة موجزة

1. مفهوم السلف ونظرية خير القرون

استقرَى المؤلف دلالة مفهوم «السلف» لغويًا واصطلاحيًا وعرج، أولاً، على مذاهب الأصوليين في حجية «قول الصحابي»، ثم تتبع المفهوم في المدونات الحديثية والفقهية إلى أوائل القرن الثالث الهجري، ثم إلى عصر أحمد بن حنبل. وبعد تحليل ونقد، توصل المؤلف إلى استنتاجات استخلصها من المدونات حتى نهاية القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجريين، منها ما يلي (ص 66):

- كلمة «السلف» ترددت بين المعنى اللغوي المجرد، أي ما يدل على ما سبق ومضى، وبين الدلالة على جيل الصحابة تحديدًا، ولم تصل بعد إلى أن تكون ذات معنى اصطلاحي عقائدي بمقولات محددة.

- هذه الكلمة لا تحضر إلا لمامًا في ثنايا الكتب، تجدها المرة البعيدة بعد المرة البعيدة، وفي دَرَج الكلام، ولا تحضر مقصودة لذاتها، ولا على سبيل الحجاج، وإن حضرت للحجاج فلا تحضر إلا على استحياء.

- لا وجود، في تلك المدونات، لـ «حزمة» عقائد، وآراء فقهية، و«وصفات» معلبة وجاهزة وناجزة، معدودة في متون مختصرة، تسمّى «منهج السلف» أو «مذهب السلف».

• لا تعريف اصطلاحيًا، لا مباشرًا واضحًا، ولا غير مباشر على سبيل غلبة الظن، يحدد المقصود بكلمة «السلف» في تلك العصور، وإنما كانت تجري على المعنى اللغوي في الغالب.

• كان يقصد بتلك الكلمة غالبًا الصحابة من دون التابعين وتابعيهم؛ أي إنها لم تتسع لغير الصحابة.

بالنسبة إلى المدونات الحديثية والفقهية إلى عصر ابن حنبل، تتبع المؤلف مفهوم السلف، ووجد تطورًا دلاليًا «طفيفًا» في المفهوم، يشمل الصحابة والتابعين وربما تابعيهم، ثم استنتج ما يأتي (ص 74–75):

• واضح أن هذا العصر عصر بداية «توسيع» دلالة السلف ليشمل الصحابة، غالبًا، وتابعيهم، ويتوسع ليشمل تابعي التابعين، ومن بعدهم أحيانًا.

• واضح أنّ الذين ردّدوا كلمة «السلف» ليسوا فقط من المحدثين الذين لم يعرفوا إلا بعلم الحديث، بل هم إما فقهاء ولغويون كأبي عبيد القاسم بن سلام، وإما صوفية كالحارث المحاسبي، وإما متكلمون كالجاحظ.

• ظهر أنّ مصطلح «السلف» بدأ يتخذ بداية نضجه، واستعماله على جهة التعميم في الاحتجاج في بوادر أولى، ليست على طريقة الأصوليين، لكن على طريقة تتجه إلى التعميم غير الدقيق، على غرار ما عند البخاري، ليتكامل لاحقًا بعد عصر أحمد بن حنبل.

وتطرّق المؤلف إلى نظرية «خير القرون» التي تؤسسها عدة روايات حديثية. وبعد استعراضها، بيّن أنّ مناط الخيرية إنما هو الأخلاقي، حيث «ذكرت الخيرية في القرآن الكريم غير مربوطة بعصر ولا زمان بل بعمل أخلاقي ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ (آل عمران: 110).

فالمعروف والمنكر يلخصهما حديث نبوي: «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئًا فهو عند الله سيئ»[7]. ويذهب المؤلف إلى أن «هذا راجع إلى ما يعرف جميع الناس حسنه، وجميع الناس قبحه، أي إنه راجع إلى الإجماع الذي هو إجماع الأمة، أي بحسب تعبير الشافعي 'خبر العامة'» (ص 77).

ثم خلص المؤلف إلى أنّ أصحاب المدونات الحديثية الرئيسة إنما أوردوا حديث «خير القرون» في سياق «بيان أفضلية الصحابة، وللاستدلال به في خيرية الجيل الأول، وأحيانًا من يليهم، أخلاقيًا (الصدق والأمانة والشهادة بالحق والوفاء، وغير ذلك). ولم يوردوه البتة في قضايا الاحتجاج العلمي، ولا في قضايا الاستدلال المعرفي على مسائل الاجتهاد [...] على أن من تتبع تاريخ الإسلام يجد أن أهل القرون المفضلة أنفسهم، لم يشهد بعضهم لبعض بالخيرية على هذا الإطلاق المذكور في الحديث» (ص 79).

هكذا، إذًا، لم يكن مفهوم «السلف» مفهومًا ناجزًا نهائيًا، بل تطور كمفهوم تاريخي، ومرَّ بمراحل في المدونات المختلفة، وكذلك مفهوم «خير القرون» الذي ربما استعمله معاصرون

(7) جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، **نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي**، تحقيق محمد عوّامة، ج 4 (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر؛ جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1997)، ص 133.

في حجاج عقدي أو في مسائل اجتهادية بحتة؛ فقد كان مناطه أخلاقيًا، بل لم تخلُ هذه القرون من خلافات، كانت سببًا في ألّا يشهد أصحابها بعضهم لبعض بالخيرية المطلقة، وما أحداث الفتنة بين الصحابة أنفسهم إلا دلائل على هذا.

2. صناعة المتخيَّل

تعددت مظاهر «أسطرة» الإمام أحمد بن حنبل، ويمكن تلخيص هذه المظاهر في لحظة المحنة، ومصادر أحمد المتخيَّل، وتعدد المتخيَّل داخل المذهب نفسه.

أ. لحظة المحنة

لا شك في أن المحنة تُعَدُّ حدثًا فارقًا في حياة أحمد بن حنبل، حتى قيل إنه لما امتُحِن ارتفع ذكره في الآفاق. إلا أنها ساهمت، أيضًا، في صناعة أحمد بن حنبل المتخيل، إما من خلال المبالغة فيما تعرض له من عذاب، وإما من خلال سرد بعض الخوارق والكرامات وانتشارها في الكتب التي تؤرخ للمحنة، فضلاً عن جانب المحنة السياسي الذي يؤكده المؤلف مرارًا؛ إذ إنها كانت محنة سياسية، في رأيه، لبست لبوسًا دينيًا، أُريد بها إقرار سلطة الخلافة في مواجهة السلطة الرمزية لطائفة معينة من أهل الحديث.

ويقترب السمهوري من فكرة فهمي جدعان في أن «هذا الحدث لم يكن إلا وجهًا لجدلية متجذرة في طبيعة الحياة الاجتماعية في الإسلام، هي جدلية الديني والسياسي»[8]، إلا أنه لا يدّعي أنها «دولة دينية» كما قال جدعان الذي قرر «أن هذه الدولة كانت دولة دينية في طبيعتها وماهيتها»[9]، ولكنه يقرّ أنه لم يكن من المتصور في تلك الأزمة قيام دولة بلا دعوة عقائدية تبشر بها.

وقد فتحت المحنة أبوابًا لابن حنبل المتخيَّل، الذي تم «تطويبه». وبما أن المحنة هي التي كرست ابن حنبل شبيهًا بأبي بكر الصدّيق، فـ«قد كان من الطبيعي أن يؤتى أولى معجزاته أثناء محنته. هكذا يروي أبو نعيم الأصفهاني على لسان علي بن محمد القرشي: لما قُدِّم أحمد بن حنبل ليُضرب بالسياط أيام المحنة وجُرد وبقي في سراويله، فبينما هو يضرب إذ انحل السراويل، فجعل يحرك شفتيه بشيء. فرأيت يدين خرجتا من تحته وهو يُضرب فشدتا السراويل. قال: فلما فرغوا من الضرب قلت له: ما كنت تقول حين انحل السراويل؟ قال: قلت: يا من لا يعلم العرش منه أين هو إلا هو، إن كنت أنا على الحق فلا تُبْدِ عورتي. فهذا الذي قلت»[10]. وقد وردت عدة روايات مشابهة امتلأت بها الكتب التي تؤرخ للمحنة.

ولا تقتصر صناعة المتخيل على الكرامات والخوارق التي نُسِبت إلى الإمام، بل تعدت ذلك إلى تضخيم عدد الجَلدات التي ضُرِبَها، فكم سوطًا ضُرب أحمد بن حنبل؟

يؤكد المسعودي في **مروج الذهب** أنه «ضُرب ثمانية وثلاثين سوطًا، وينقل ابن الجوزي عن إبراهيم بن محمد بن عرفة في تاريخه أنه ضُرب ستة وثلاثين سوطًا. أمّا الجاحظ، فيقول إن أحمد قد ضُرب ثلاثين سوطًا مع تحديد أنها كانت مقطوعة الثمار، أي لينة لا تؤذي. بل إن هناك رواية ساقها حنبل بن إسحاق في السيرة

(8) جدعان، ص 323.

(9) المرجع نفسه.

(10) جورج طرابيشي، ص 510، نقلاً عن: أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **حلية الأولياء**.

التي كتبها تقول إن المعتصم قال لابن أبي دؤاد بعدما ضرب أبو عبد الله: كم ضُرب؟ قال: أربعة أو نيفًا وثلاثين سوطًا. وهي الرواية التي يستعيدها الصفدي بحرفها تقريبًا في **الوافي بالوفيات**[11].

ورغم شِبْهِ الإجماع هذا على رقم الثلاثين ونيف، فـ «إن أجهزة الدعاية الحنبلية والحديثية لم تحجم عن تضخيم هذا العدد إلى عشرة أضعافه، وعن رفع عدد من ضربوا الإمام إلى مئة وخمسين جلادًا. هكذا روى ابن عساكر على لسان أبي بكر الشهرزوري أنه قال: رأيت أبا ذر بشهرزور وقد قدم مع واليها [...] وكان ممن ضَرب أحمد بن حنبل، قال: دعينا في تلك الليلة ونحن خمسون ومائة جلاد، فلما قمنا بضربه كنا نغدو حتى نضربه ونمرّ، ثم يجيء الآخر على إثره ثم يضرب. وعلاوة على هذا الغلو في كم الضرب والضاربين، كان لا بد أيضًا من التهويل في شدته. وهكذا روي على لسان خبير في الضرب والعلاجات جيء به ليعالج أحمد بن حنبل بعد ضربه أنه قال: والله قد رأيت من ضُرب ألف سوط، ما رأيت ضربًا أشد من هذا. كما قيل على لسان أحد جلاديه بعد أن تاب، وهو المسمى بشاباص التائب، إنه قال: لقد ضربت أحمد بن حنبل ثمانين سوطًا، لو كانت في فيل لهدّته. كما قيل على لسانه أيضًا: والله لقد ضربته، لو أُبرك لي بعير فضربته ذلك الضرب لنقبتُ عن جوفه» (ص 246).

ب. تشكل المذهب ومصادر صنع ابن حنبل المتخيل

يرى المؤلف أنه لم يكن لأحمد بن حنبل إلا مشروع واحد أوحد «هو الحديث النبوي، رواية ودراية فقط لا غير، من دون وضع «مانفيستو» عقائدي، بأي اسم من الأسماء، وهو ما شاع بعد أحمد، ليتحول الإيمان إلى حزمة عقائد ومقالات محددة ومعينة، من خالف جزئية منها خرج عن السنة والجماعة وسبيل أهل الحق. كان أحمد محدثًا ومفتيًا فقط. لم يكن يطرق على الناس أبوابهم، ولا يرسل الدعاة لاستقطابهم. وليس له من كتاب فقهي ولا عقائدي، ولا غير ذلك، يمكن توكيد نسبته إليه إلا **المسند**، وهو كتاب حديثي محض، أشبه بالمسودة التي لم يكتمل تبييضها» (ص 246).

وبالرغم من ذلك، تعددت الكتب التي نُسِبت إليه، وقد فنَّدها المؤلف، وعدّها من مصادر أحمد بن حنبل المتخيل.

لقد بدأت مسيرة صناعة أحمد بن حنبل المتخيل في حياته، كما يقول المؤلف؛ إذ لم يسلم من كثرة التقول عليه، أي إن انطلاقة بناء أحمد بن حنبل المتخيل كانت معاصرة له، وكان ربما يُنقل إليه القول منسوبًا إليه، فينكره مغضبًا، وقد بلَغَنا نحن بعض هذه الإنكارات، ووصل إلينا غضب أحمد من بعض ما نسب إليه من أقوال، ووصفه بالكذب، فما القول في ما لم يبلغنا؟ (ص 302).

بل كان يأتيه من يقول له إن الناس في الكرخ يحكون عنك كذا وكذا، فيغضب ويقول: ما أكثر الكذب عليّ (ص 304). وهكذا كان الأمر في حياة الإمام، فما القول بعده؟

يرى المؤلف أن هناك نصوصًا مؤسِّسة لأحمد بن حنبل المتخيل، وهو الذي كان يقول: «لا يعجبني شيء من وضع الكتب، ومن وضع شيئًا من الكتب فهو مبتدع» (ص 301).

تناول المؤلف، بالتحليل والنقد، المصادر التي عدّها مؤسسة لابن حنبل المتخيل، وهي:

(11) المرجع نفسه، ص 517.

• **كتاب السنة لعبد الله بن أحمد بن حنبل:** يقرر المؤلف أن أحمد بن حنبل كان ينأى عن السلطة، ولا يحب الاتصال بالسلطان، بل كان يرد روايات من يفعل ذلك؛ ولهذا، يرى المؤلف، بناءً على مقاييس أحمد بن حنبل نفسه، أنه ينبغي أنه تُرَدّ روايات ابنه عبد الله الذي لبس السواد، وانتمى إلى السلطة (ص 309).

وبيّن المؤلف عدة ملاحظات على كتاب **السنة**، منها أن راوي الكتاب عن عبد الله بن أحمد بن حنبل شخصية هي في أقل أحوالها «مستورة الحال»، بحسب اصطلاح المحدّثين، مما يشكك في سلامة الكتاب، وأنّ هناك بابًا بأكمله عن أبي حنيفة ينضح تكفيرًا عينيًّا له مما لا يوجد في كتب المسائل التي رواها تلاميذ أحمد المباشرون، وأن عبد الله لم يتوانَ في أن ينقل عن «كذّابين» في مواجهة خصومه، وأن في الكتاب تخصيصَ قسم للحديث عن المرجئة والقدرية والرافضة والخوارجِ مما لم يكن في زمن أحمد بن حنبل الذي كانت معظم أحكامه في الجهمية وأهل الرأي، ويجعل عبد الله الإيمان بالدجال من أصول الدين، ويخصص لذلك بابًا كاملًا، مع أن أحمد بن حنبل قال إنه لا يصح في الملاحم شيء، وغير ذلك؛ ما جعل المؤلف يُدرِج هذا الكتاب - أي كتاب **السنة** لعبد الله بن أحمد - في عداد كتب تأسيس أحمد بن حنبل المتخيل (ص 312-316).

• **مسائل الكرماني، ورسالة الإصطخري، وكتاب السنة للخلّال:** عدّ المؤلف هذه الكتب الثلاثة، من مصادر أحمد بن حنبل المتخيل، وتناولها بالتحليل والنقد، وذهب إلى أن حرب بن إسماعيل الكرماني «أَغْرَبَ» على أصحابه، أي إنه كان يأتي بالغريب الذي لا يعرفه أصحاب الإمام أحمد، وأنه قد كتب عقيدة أشبه بالمتن، أو «المانفيستو» الهوياتي الذي يميز أهل السنة من غيرهم، جعلها في آخر جامع المسائل التي نقلها عن أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، وهي مطعون فيها عند بعض أهل الحديث، وعلى الرغم من ذلك كانت مصدرًا لأحمد بن حنبل المتخيل (317-324).

وكذلك الأمر بالنسبة إلى رسالة أحمد بن جعفر بن يعقوب الإصطخري المنسوبة إلى أحمد بن حنبل؛ إذ يذهب المؤلف إلى أنها هي عينها رسالة الكرماني، من دون فروق مهمة تُذكر، وإلى أنّ النقد نفسه الذي ينطبق على رسالة الكرماني ينطبق عليها. ويشير المؤلف إلى أنه على الرغم من تشكيك شمس الدين الذهبي فيها، وما فيها من خرافات، فإن السلفيين المعاصرين ينسبونها هي ورسالة الكرماني إلى أحمد بن حنبل؛ إصرارًا على إعادة إنتاج المتخيل (324-352).

ويرى المؤلف، أيضًا، أن كتاب **السنة**، لأبي بكر الخلّال من مصادر أحمد بن حنبل المتخيل، ويذهب إلى أنّ من يقرأ كتاب **السنة** للخلّال، فإنه يجد روايات كثيرة مشوبة بالرواية عن «مجهولين» و«ضعفاء»، بل عن «متروكين» و«متهمين بالكذب والوضع»، ثمّ إنّ الخلّال لم يكتفِ بهذا؛ إذ أدخل الرؤى والمنامات في إثبات العقائد (ص 327).

وهكذا فإن كتاب **السنة** للخلّال «كان منتجًا لصورة ليست هي صورة أحمد التاريخي، وفيه نرى كثيرًا من النصوص التي تشتد قساوة واضطرابًا، لم تدوَّن في مسائل الطبقة الأولى من تلاميذه» (ص 334).

3. تعدد المتخيل

لم يقتصر المتخيل على ما ذُكر، بل تعداه إلى ما أسماه المؤلف «حنبلة» ابن حنبل نفسه؛ فقد بيَّن المؤلف أن أحمد بن حنبل «لم يترك متنًا عقائديًا، أي إنه لم يصغ عقيدة مرتبة ترتيبًا، بل لم يصغ حتى مذهبًا فقهيًا على نحو ما كان يفعل الفقهاء الذين ألفوا كتبًا كالشافعي وأبي ثور وغيرهما. بل كان منهجه أصلاً على الضد من هذا، ولم يكن يرى إلا تدوين الحديث فقط، لكن الحنابلة كتبوا بعده المتون، فكتب الكرماني، وكتب الإصطخري، وكتب عبد الله بن أحمد كتابه في الرد على الجهمية المشهور باسم **السنة**، في مخالفة صريحة لمنهج الإمام، ليؤول الأمر إلى أن يرتبط لفظ 'السنّة' بطائفة محددة هي الطائفة البغدادية من أهل الحديث لها عقائد محددة، وليضحي الانتماء إلى هذه المعتقدات انتماءً إلى أهل السنة بهذا المعنى الأخص المحدد، وصار إذا أطلق لفظ أهل الحديث لم يقع، على جهة الارتباط الشرطي، إلا على أقوالها وعقائدها تحديدًا، لا على أهل الحديث بما هم أهل الحديث، وقد كانوا متعددي المذاهب [...] وما نشأت هذه الطائفة البغدادية إلا في ظروف سياسية اجتماعية صعبة، استمرت بل تفاقمت حتى بعد المتوكل، وأيضًا كان للنزاع العجمي العربي بحمولاته دور فيها» (ص 337–338).

لقد بيّن المؤلف دور الأحداث التاريخية والاضطرابات السياسية، والصراع بين العجم والعرب، وصعود الرافضة سياسيًا؛ ما زاد في الحساسية تجاه كل ما له علاقة بالتجهم والرفض أو الاعتزال.

ثم قسّم مرحلة تعدد المتخيل إلى مرحلتين؛ الأولى: مرحلة المروذي وتلميذه البربهاري، والثانية: مرحلة تعدد اتجاهات الحنبلية. ووضح أنّه من الصعب الزعم «أن هناك اتجاهًا حنبليًا محافظًا وآخر غير محافظ. إلا إذا عنينَا بالمحافظة الابتعاد تمامًا عن مناهج المتكلمين، لا المحافظة على أقوال أحمد بن حنبل بدقة، وعلى منهجه بدقة؛ ذاك أنه حتى التيار الذي يمكن تسميته محافظًا من حيث الاقتصار على الآثار، وتجنب القياس ما أمكن، لم يلتزم منهج أحمد بن حنبل تمام الالتزام، لا من حيث القضايا موطن الاهتمام، ولا من حيث الاتصال بالسلطة مناوأة أو تعاونًا، ولا من حيث تدوين المذهب، ولا من حيث التحرك به سياسيًا واجتماعيًا» (ص 365).

وأوضح المؤلف العلاقة بين الحنبلية والتصوف، فحتى ما سمّاه «التيار المحافظ»، هو «على الرغم من تشدده، وميله إلى الأخذ بظواهر الكتاب والسنة، كان فيه جانب صوفي، متمثل في الغالب، بالزهد والورع، وله بعض المصطلحات الصوفية مما يتجاوز الزهد والورع» (ص 367).

بيَّن المؤلف، أيضًا، العلاقة بين الحنبلية وعلم الكلام، وانقسام الحنابلة إلى تيارات، منها ما يذم التأويل، ومنها ما يتخذ موقفًا لاأدريًا، ومنها ما ينفتح – ولو نسبيًا – على التأويل نفسه.

وهكذا تتنازع هذه التيارات على «أحمد بن حنبل (السلفي)، وترى أنها تتمثل منهج السلف الصالح داخل المذهب الحنبلي الذي كان يباهي بأنه هو المذهب الوحيد الملتزم بمنهج الحديث والأثر» (ص 383).

خاتمة

يبدو أن التاريخ يأبى إلا أن يؤدي الدور الأكبر في تشكيل المذاهب والأفكار وإعادة تشكيلها؛ فهو

لا يؤثر في صناعة الأفكار التي ليست إلا ابنة زمانها فحسب، بل إنه – وهذا هو الأخطر – يعيد إنتاجها، عبر بعض الفاعلين، عصرًا بعد عصر، حتى يختلط التاريخي بالمتخيّل، وربما تبعد الشقة بينهما كثيرًا أو قليلاً؛ ما يستلزم إعادة قراءة الأفكار في تاريخها.

هكذا كان الأمر مع أحمد بن حنبل والمذهب الحنبلي؛ إذ أعيدت إعادة صناعة الإمام وإعادة إنتاجه وتمثله، كما يذهب المؤلف، وصار أتباعه لا يتبعون إلا «سلفًا متخيلاً»، مهما ادعى المنتسبون إليه أنهم على المذهب القويم، وقل مثل ذلك في كل المذاهب والأفكار التي يتقاتل الناس بسببها.

يخبرنا المؤلف أن «خبر العامة هو المظلة الوحيدة التي يمكن أن تجتمع تحتها طوائف المسلمين. أما تفصيلات العقائد والفقه التي تقوم عليها المذاهب والفرق ويقتات عليها الطائفيون اليوم، ويعاد تمثّلها وتخيلها عصرًا فعصرًا، فما هي إلا اجتهاد بشري، تاريخي، متأثر بسياقاته السياسية والاجتماعية، وهذا ما لا يعيه معظم أبناء الطوائف الإسلامية. فكل عقائدهم التفصيلية الموروثة لا يرونها إلا ناجزة، وتامة، ومستقرة منذ وجدت، وميتاتاريخية، وخالدة، وعابرة للزمان والمكان أبد الآبدين ودهر الداهرين» (ص 386).

المراجع References

البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب. **تاريخ مدينة السلام وأخبار قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها.** حققه وضبط نصه وعلق عليه بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001.

جدعان، فهمي. **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام.** ط 3. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف بن محمد. **نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي.** تحقيق محمد عوّامة. بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر؛ جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1997.

طرابيشي، جورج. **من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث: النشأة المستأنفة.** ط 3. بيروت: دار الساقي، 2015.

مقدسي، جورج. **الإسلام الحنبلي.** ترجمة سعود المولى. راجعه وقدم له رضوان السيد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

هورويتز، نيمرود. **أحمد بن حنبل وتشكل المذهب الحنبلي: الورع في موقع السلطة.** ترجمة غسان علم الدين. راجع النص على المصادر وقدّم له رضوان السيد. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011.

صدر حديثًا

العربي العربي

أهمية النفط والغاز في العلاقات الجزائرية - الأوروبية (١٩٥٦-٢٠١٣)

يدرس بالتحليل والتمحيص متغيري النفط والغاز ويسلط الضوء عليهما في محاولته إبراز أهميتهما في رسم مسار العلاقات الجزائرية - الأوروبية، حيث إن بدايات هذه العلاقات لم تكن مع اكتشاف الوقود الأحفوري والغاز الطبيعي في الجزائر، بل هي علاقات امتدت إلى عصور قديمة وغابرة فرضها القرب الجغرافي أحيانًا، والحتمية الاقتصادية في أحايين أخرى. فقد كانت هذه العلاقات مدعاة للتعاون السلمي أو ساحات لحروب طاحنة سجل التاريخ أحداثها بحروف من دم، يصعب عليه أن يمحوها من الذاكرة الجمعية لدول الساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط.

اعتمد المؤلف في دراسته على ما أتيح له من أرقام ومعطيات للإجابة عن إشكاليتين جوهريتين: هل كان متغيري النفط والغاز المحددين الأساسين لمعالم السياسة الخارجية الجزائرية تجاه الاتحاد الأوروبي، سواء في فترة ارتفاع الأسعار أو انخفاضها؟ وهل استطاع صانع القرار الجزائري التوظيف الإيجابي لهذين العنصرين لكسب القضايا التفاوضية والملفات الشائكة مع «النظير» الأوروبي الذي كان حليفًا دائمًا لمسالك النصر السياسي والاقتصادي؟

صدر حديثاً

تحرير: إيليا زريق - مارك ب. سالتر

ترجمة: عماد شيحة

المراقبة وحفظ الأمن على الصعيد العالمي

الحدود والأمن والهوية

منذ هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر في الولايات المتحدة الأميركية، وإقرار اتفاقية شينغن في أوروبا، انشغل الباحثون والسياسيون والنقاد بصورةٍ متنامية بعبور الناس والبضائع والمعلومات عبر الحدود. وردًا على ذلك، أجرت الدول تغييراتٍ جوهرية في طرائق انتقال السكان والبيانات الشخصية وأسلوب مراقبتهم.

يضمّ هذا الكتاب دراساتٍ مختارة، وثيقة الصلة بهذا الموضوع، إذ تتناول حفظ أمن الحدود المادية والافتراضية ومراقبتها في زمن تتزايد التهديدات المتخيّلة؛ كما يتناول الجوانب النظرية والإمبيريقية لموضوع الطرائق التي تعمد إليها الدول للتحكّم بحدودها وسكانها المتنقلين، وهي في متناول الطلاب والباحثين في علم الاجتماع والعلوم السياسية والجغرافية والإدارة العامة المهتمين بمسائل سلطة الدولة والشؤون البيروقراطية والحدود وإدارة الحدود والأمن القومي في عصرٍ يتسم بانتشار الإرهاب. كما يبين الكتاب كيفية استخدام تطوّر تكنولوجيات المراقبة في تعزيز سلطة الدولة الأمة.

تبيّن Tabayyun

تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305–2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر **تبين** مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند **تبين** في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، وللعلاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية **تبين** في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين «بيان» و«بينة» اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البينات، وهو ما يُبرز منهجها في البحث والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. إضافة إلى تأكيدها الوضوح الفكري والروح النقدية، تعتمد دورية **تبين** في منهجها على تحليل المفاهيم والافتراضات، والتفكيك والتجاوز والتركيب، وصياغة المفاهيم والنظريات والحجج؛ من أجل التوصل إلى استنتاجات واضحة المعنى ومدعمة بالدليل حول موضوعات النقاش. لا تشترط **تبين** خلفيات تخصصية محددة لقبول المساهمات البحثية بقدر ما تشترط وضوح الطرح واللغة البحثية العلمية والتوجه النقدي والبعد النظري. من هذا المنطلق تسعى الدورية إلى الحفاظ على تراث عربي نقدي يعود عهده إلى فترة النهضة العربية الحديثة، كما تسعى إلى بناء جسور فكرية ما بين الكتّاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

قواعد النشر

تعتمد مجلة «تبين» في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100–125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800–3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800–3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000–8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد – من البحوث والدراسات والمقالات – التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)
أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: http://www.....

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- «معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Tabayyun*

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre–determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre–selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well–defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor–in–Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing**, **proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)

Footnotes and Bibliography

I– Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societie*s. London: Sage, 1994.

II– Periodicals

Author's name, "article title," journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology,* no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439–458.

III– Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

IV– Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), "The article or report title," *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, "Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says," *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw
- Policy Analysis Unit–ACRPS, "President Trump: An Attempt to Understand the Background," *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.

vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.

vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on "Word". The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in "Times New Roman" font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high–resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader–reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.

Tabayyun is a quarterly, peer–reviewed journal, published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305–246). First published in in Autumn 2012, *Tabayyun* is governed by an editorial board of academic experts as well as an active international advisory board. *Tabayyun* applies strict criteria for publishing and follows a well–defined code of ethics with contributors and referees in order to ensure fairness and objectivity.

Scope and goals

Tabayyun is a quarterly peer reviewed journal published by the Arab Center for Research and Policy Studies, dedicated to philosophical studies and critical theories. The word "Tabayyun" is rooted in the Arabic word "*bayan*", meaning "elucidation", and "*bayyinah*" meaning "evidence", which epitomize its methods and goals. In addition to emphasis on clarity of expression and critique, *Tabayyun* encourages analysis of concepts and assumptions, argument, and theoretical construction and deconstruction in order to reach clear and well–supported conclusions about the relevant issues. *Tabayyun* does not place emphasis on area of specialization as much as clarity of thesis and expression, critical orientation, and theorization of the topic under discussion. The journal seeks to sustain a long Arabic tradition of critical thinking which goes back to the Arab Renaissance (*Nahda*) at the turn of the 20th Century, and to build intellectual linkages between contemporary Arab scholars and their predecessors, as well as with international scholars and intellectual traditions.

Submission Guidelines

Submission to and publication in *Tabayyun* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Tabayyun*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
    i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
    ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.

دعوة للكتابة

ترحب مجلة «تبيُّن» للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من «تبيُّن» أبحاثًا ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
tabayyun@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥-١١ رياض الصلح ٢١٨٠-١١٠٧ بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX

تبيُّن Tabayyun

فصلية محكَّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية

قسيمة اشتراك

الاسم:

العنوان البريدي:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

عدد النسخ المطلوبة:

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org
طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.

المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي يقر تعديلات على الجائزة العربية لتشجيع البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية

والتي تُوزّع عادةً في ختام المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية

ويفوز بالجائزة بحثٌ أو أكثر من الأبحاث المقدمة إلى مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية (بعد موافقة الباحث على الترشّح للجائزة)، ومن دون تدريج إلى جائزة أولى وثانية وثالثة، وتتكون الجائزة من ثلاثة مركبات:

شهادة الفوز، مكافأة مالية تشجيعية تُمنح لكل فائز، كما يحصل الفائز على منحة بحثيّة لتطوير دراسته المقدمة إن تمكّن من تحويلها إلى مشروع بحثي. ويجري صرف المنحة ومتابعتها بحسب معايير المنح البحثيّة المتبعة في المركز

للإطلاع أكثر يرجى زيارة الموقع الالكتروني للمركز العربي على هذا الرابط:
https://www.dohainstitute.org/ar/News/Pages/The–Arab–Center–Board–of–Directors–Approves–Amendments–to–the–Arab–Award.aspx

---

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org

المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

لبنان	35 $	للأفراد	45 $ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	60 $	للأفراد	80 $ للمؤسسات
الدول الأوروبية	100 $	للأفراد	120 $ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	120 $	للأفراد	160 $ للمؤسسات

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي 174 – مار مارون
ص.ب.: 4965–11 رياض الصلح 2180–1107 بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: 8/7/991836 1 961+ فاكس: 991839 1 961+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX

من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

- للحصول على منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،
يرجى الاطلاع على قائمة موزّعي الكتب والمجلات على موقعنا الإلكتروني: www.dohainstitute.org
- بالنسبة إلى البلاد التي لا يوجد فيها موزعون إلى الآن، يرجى الاتصال مباشرة بقسم التوزيع في مكتب بيروت:
هاتف: 009611991837 أو على البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

أيضًا في هذا العدد

ترجمة

محسن الزكري

الهرمينوطيقا في عصر ما بعد الحقيقة:
دراسة في بلاغة الخطاب الإعلامي
روبن أرياسو مونيوس

مراجعات الكتب

رشيد الخديري

مراجعة كتاب
الكتابة النقدية عند محمد برادة:
المرجعية والخطاب
لـ إدريس الخضرواي

شمس الدين الكيلاني

مراجعة كتاب
الإسلام الحنبلي
لـ جورج مقدسي

محمد صلاح سليم

مراجعة كتاب
السلف المتخيَّل: مقاربة تاريخية
تحليليّة في سلف المحنة
أحمد بن حنبل وأحمد بن حنبل المتخيَّل
لـ رائد السمهوري

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org

سعر النسخة

قطر	30 ريالًا	العراق	5000 دينار	الجزائر	250 دينارًا
السعودية	30 ريالًا	تونس	5 دنانير	المغرب	30 درهمًا
الإمارات	30 درهمًا	سوريـة	200 ليرة	موريتانيا	700 أوقية
البحرين	3 دنانير	لبنان	6000 ليرة	ليبيا	5 دنانير
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عُمان	3 ريالات	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصـر	10 جنيهات	السودان	20 جنيهًا		

جميع الحقوق محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
شارع الطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص.ب. 10277 – الدوحة – قطر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

ISSN 2305-2465

Issue 36 - Volume 9 - Spring 2021