



ISSN 2305-2465

الناصر عمارة
الصحة والإيتيقا:
النضج الأخلاقي للممارسة الطبية
عمرو عثمان
"المنعطف اللغوي" في القرن العشرين:
أثره في دراسة التاريخ وعلاقته بفهم
مؤرخي الإسلام قبل العصر الحديث
لطبيعة اللغة ودورها
شامة الرشيد بابكر
فضاءات متعددة، حراكات متجددة:
تحولات مفاهيمية وأسلوبية في الغنون
البصرية والعمارة في السودان 1980-2010

محمد حمشي
المجتمع المدني والدولة في الجنوب الكبير: ما القيمة المضافة
لكتاب "المجتمع المدني: دراسة نقدية" في دراسات الجنوب الكبير؟
سهيل الحبيب
"دولة جميع المواطنين": من التغيب الأيديولوجي إلى مخاضات
التشكل في سياق ما بعد الثورات العربية
المولدي عزديني
منظورية نيتشه النقدية للديمقراطية الحديثة وجمهورها
مضر قسيس – ماهر الحشوة – ريتا جقمان
المراجعة الأخلاقية للبحث العلمي: الحاجة إليها وحدودها
الأخلاقية في السياق العربي

Academic Advisory Committee

Adonis El Akra
Elias Atallah
Bensalem Himmich
Hassan Hanafi
Rushdi Rashid
Rasheed Elerany
Ramzi Baalbaki
Said Benseid Alaoui
Said Bengrad
Sabry Hafez
Tayyeb Tizini
Abd Al-Salam Al-Masdi
Aze-eddine Bouchikhi
Fathi Nguezou
Fathi Meskini
Fehmi Jadaane
Mohsen Jassim Al-Musawi
Mohamed Bouhlal
Mohammed Sabila
Mohamed El Omari
Yasir Suleiman

الهيئة الاستشارية

أدونيس العكرة
إلياس عطا الله
بنسالم حميش
حسن حنفي
رشدي راشد
رشيد العناني
رمزي البعلبكي
سعيد بنسعيد العلوي
سعيد بنگراد
صبري حافظ
طبيب تيزيني
عبد السلام المسدي
عز الدين البوشيكبي
فتحي إنقزو
فتحي المسكيني
فهمي جدعان
محسن جاسم الموسوي
محمد بو هلال
محمد مبيلا
محمد العمري
ياسر سليمان

Editor-in-Chief

Raja Bahlool

رئيس التحرير

رجا بهلول

Editorial Manager

Rasheed Alihaj Saleh

مدير التحرير

رشيد الحاج صالح

Editorial Secretary

Kamel Tirchi

سكرتير التحرير

كمال طيرشي

Editorial Board

Elizabeth Suzanne Kassab
George Giacaman
Raed Al Samhouri
zwawi beghoura
Benabdelali Abdesslam
Abdullah Aljassmi
Ali hakim salih
Mounir kohau
Najib Elhassadi
Yomna T. Elkholi
Youssef Salama

هيئة التحرير

إليزابيث سوزان كساب
جورج جقمان
رائد السهوري
زواوي بغورة
عبد السلام بنعبد العلي
عبد الله الجسيمي
علي حاكم صالح
منير الكشو
نجيب الحصادي
يمنى طريف الخولي
يوسف سلامة

Design and Layout

Ahmad Helmy

Hisham Moussawi

تصميم وإخراج

أحمد حلمي
هشام الموسوي

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 "العشاء السوري" 2019 واللوحات في الداخل للفنان السوري إسماعيل نصر

محاضر في مركز أدهم إسماعيل للفن التشكيلي. تخرج الفنان في كلية الفنون الجميلة قسم التصوير من جامعة دمشق، وحاز دبلوم دراسات عليا في عام 1998. شارك في معارض فردية وجماعية في سورية وفي عدد من الدول العربية. المرأة في لوحاته مفردة تشكيلة أساسية تقوم بأدوار كثيرة، هي الأنثى بكل حالاتها وأشكالها، تمثل كل شيء من الوطن إلى الخيال والحب والشاعرية.

Cover Art "The Syrian Supper" 2019 and internal images by Syrian artist Ismail Nasra

Lecturer at Adham Ismail Fine Arts Center. He graduated from the Faculty of Fine Arts, Department of Photography, Damascus University, and received a postgraduate diploma in 1998. He has participated in individual and group exhibitions in Syria and in a number of Arab countries. The woman in his paintings is a basic plastic figure that plays many roles, namely the female in all forms, representing everything from the homeland to fantasy, love and poeticism.

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

شارع الطرقة - 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 4117 - 974+ 4035 6888
E-mail: tabayyun@dohainstitute.org

تَبَيُّن

Tabayyun

فصلية محكمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer-reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

العدد 38 – المجلد 10 – خريف 2021

Issue 38 – Volume 10 – Autumn 2021

لا تعبر آراء الكتاب بالضرورة عن اتجاهات يتبناها "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات"

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES



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



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



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

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.

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 رفقيها وتطورها، انطلاقاً من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمع يعينه، بفئاته جميعها، غير ممكن إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

ومن ثمة، 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 المؤثرة فيه، بجميع أوجهها.

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

تأسس 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 المؤسس.

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 التفرد العلمي، ويكلف باحثين من خارجه للقيام بمشاريع بحثية، ضمن أهدافه ومجالات اهتمامه.

Contents

المحتويات

Articles	5	دراسات
Mohammed Hemchi Civil Society and the State in the Global South: What is the Added-Value of the book "Civil Society: A Critical Study" for Global South Studies?	7	محمد حمشي المجتمع المدني والدولة في الجنوب الكبير: ما القيمة المضافة لكتاب "المجتمع المدني: دراسة نقدية" في دراسات الجنوب الكبير؟
Souhail Hbaieb "The State of All Citizens": From Ideological Neglect to the Pangs of Formation in the Context of Post-Arab Revolutions	35	سهيل الحبيب "دولة جميع المواطنين": من التغيب الأيديولوجي إلى مخاضات التشكل في سياق ما بعد الثورات العربية
Mouldi Ezdini The Critical Nietzschean Perspective on Modern Democracy and its Public	53	المولدي عزديني منظورية نيتشه النقدية للديمقراطية الحديثة وجمهورها
Mudar Kassis Maher Hashweh Rita Giacaman Research Ethics Review: Its Need and Ethical Limitations in the Arab Context	79	مضر قسيس ماهر الحشوة ريتا جقمان المراجعة الأخلاقية للبحث العلمي: الحاجة إليها وحدودها الأخلاقية في السياق العربي
Naceur Amara Health and Ethics: The Moral Maturity of Medical Practice	107	الناصر عمارة الصحة والإيثيقا: النضج الأخلاقي للممارسة الطبية
Amr Osman The "Linguistic Turn" in the 20th Century: Its Impact on the Study of History and Relevance to the Understanding of Pre- Modern Muslim Historians of the Nature and Role of Language	125	عمرو عثمان "المنعطف اللغوي" في القرن العشرين: أثره في دراسة التاريخ وعلاقته بفهم مؤرخي الإسلام قبل العصر الحديث لطبيعة اللغة ودورها

Shama Elrasheed Babeker	147	شامة الرشيد بابكر
Multiple Spaces, Renewed Mobilizations: Conceptual and Stylistic Transformations in the Visual Arts and Architecture in Sudan 1980-2010		فضاءات متعددة، حراكات متجددة: تحولات مفاهيمية وأسلوبية في الفنون البصرية والعمارة في السودان 1980-2010
Translated Paper	167	ترجمة
Jon Hoover	169	جون هوفر
Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd to Refute the Incorporealism of Fakhr al-Din al-Razi		استدعاء ابن تيمية لابن رشد في نقده لنفي صفة الجسمية عند فخر الدين الرازي
Translated by Youssef Madrari		ترجمة: يوسف مدراري
Lawrence Kohlberg	191	لورانس كولبرغ
Moral Stages and Moralization: The Cognitive-Developmental Approach of Lawrence Kohlberg		مراحل الأخلاقية والأخلاقية: المقاربة المعرفية - التطورية للورانس كولبرغ
Translated by Abdelaziz Rekah		ترجمة: عبد العزيز ركح
Book Reviews	223	مراجعات الكتب
Abdelkrim Anayat	225	عبد الكريم عنيات
Book Review		مراجعة كتاب
Mediocracy		نظام التفاهة
by Alain Deneault		لألان دونو
Mohammed Mourchid	235	محمد مرشد
Book Review		مراجعة كتاب
Arab Modernities:		حداثات عربية:
From Modernity to Globalization		من الحداثة إلى العولمة
by Khalid Zekri		لخالد زكري

دراسات
Articles



السقوط (2019)، آكرليك على قماش، 170X220 سم.
The Fall (2019), Acrylic on Canvas, 220X170 cm.

محمد حمشي | Mohammed Hemchi *

المجتمع المدني والدولة في الجنوب الكبير: ما القيمة المضافة لكتاب "المجتمع المدني: دراسة نقدية" في دراسات الجنوب الكبير؟

Civil Society and the State in the Global South:
What is the Added-Value of the book "Civil Society:
A Critical Study" for Global South Studies?

ملخص: تسعى هذه الدراسة إلى وضع كتاب المجتمع المدني: دراسة نقدية لعزمي بشارة في سياق ما بات يُعرف بدراسات الجنوب الكبير. وهي تبرز أن القيمة المضافة للكتاب تكمن في نقد النزعات الاختزالية لمفهوم المجتمع المدني، والكشف عن قصورها عن إبراز قدرة المجتمع المدني التفسيرية ومفعوله النقدي ووظيفته الديمقراطية أيضاً؛ إذ يبين كيف ارتحل المفهوم من كونه متطابقاً مع الدولة حين كان مقابلاً للمجتمع الطبيعي، مروراً بكونه فضاءً وسيطاً ما بين الفرد والدولة والسوق، وصولاً إلى ما آل إليه من تشويه بعد أن صار يعبر عما هو ليس الدولة، ومتطابقاً، من ثَمَّ، مع ما هو غير سياسي. تبدأ الدراسة بفحص للمناقشات التي تعرّض لها مفهوم "المجتمع المدني" في الأدبيات التي تصنّف/ تصنّف نفسها ضمن دراسات الجنوب الكبير. ثم تنتقل إلى إلقاء الضوء على إشكاليات المجتمع المدني الأساسية، المفاهيمية والنظرية والتاريخية، التي يشتبك معها بشارة في كتابه. وبعدها، تحاول بيان كيف أن هذه الأطروحات تظل راهنة وعلى صلة وثيقة بالتحديات التي تواجه صيرورة المجتمع المدني في البلدان العربية على تباين مواطني أقدامها على سكة الانتقال نحو الديمقراطية.

كلمات مفتاحية: المجتمع المدني، الدولة، عزمي بشارة، الجنوب الكبير، الجنوب العالمي، الربيع العربي، الديمقراطية.

Abstract: This paper seeks to contextualize Azmi Bishara's *Civil Society: A Critical Study* within Global South Studies. It argues that the book's added value lies in the criticism of the reductionist approach to civil society and reveals the failure of the reductionist approach to highlight the explanatory power of the

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات وأستاذ مساعد في معهد الدوحة للدراسة العليا.

Researcher at the Arab Center for Research and Policy Studies, Assistant Professor at the Doha Institute for Graduate Studies.

mohammed.hemchi@dohainstitute.edu.qa

civil society concept, its critical effect, and its democratic function as well. The paper examines how the concept has changed from being identical with the state when it was opposite to the natural society; passing through a stage of being opposite to the religious and the military; reaching the stage of being a via-media space between the individual, the state, and the market; and finally settling into being a distorted expression of that which is not a state, and thus identical to what is not political. The paper begins with an examination of the debates on the civil society concept in the Global South Studies literature. Then, it proceeds to highlight the basic conceptual, theoretical, and historical problematic issues of civil society, with which Bishara engages in his book. Finally, the paper attempts to demonstrate how the book's arguments remain very relevant to the challenges that face civil society in the Arab region.

Keywords: Civil Society, State, Azmi Bishara, Global South, the Arab Spring, Democracy.

مقدمة

بحلول عام 2021، يكون قد مضى ربع قرن كامل على صدور الطبعة الأولى من كتاب عزمي بشارة المجتمع المدني: دراسة نقدية⁽¹⁾. وقد صدرت منه إلى الآن تسع طبعات، كان آخرها عام 2017 عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. وقد بات الكتاب منذ صدور طبعته الأولى، في رام الله عام 1996، مرجعاً في موضوع المجتمع المدني بين الباحثين والطلاب، فضلاً عن أنه صار منطلقاً أساسياً للتفكير عربياً في المجتمع المدني وعلاقته بالدولة والديمقراطية، خاصة في ظل الانتفاضات الشعبية العربية بموجتيها في عامي 2011 و2019، تؤازره إسهامات بشارة الأخرى، وأبرزها في المسألة العربية (2018 [2007])⁽²⁾، والدين والعلمانية في سياق تاريخي من ثلاثة أجزاء (2013⁽³⁾، 2015⁽⁴⁾، 2015⁽⁵⁾)، والطائفة، الطائفية، والطوائف المتخيلة (2018)⁽⁶⁾، والانتقال الديمقراطي وإشكالياته (2020)⁽⁷⁾؛ إذ يظل سؤال المجتمع المدني، بلا شك، سؤالاً ملحاً وراهناً، تتعاظم أهميته

- (1) عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية، ط 9 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017). وقد صدرت الطبعة الأولى من الكتاب في عام 1996 عن المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن) في رام الله.
- (2) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي، ط 4 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018). وقد صدرت الطبعة الأولى من الكتاب في عام 2007 عن مركز دراسات الوحدة العربية، في بيروت.
- (3) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).
- (4) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).
- (5) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).
- (6) عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، والطوائف المتخيلة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).
- (7) عزمي بشارة، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020). غني عن القول إن هذه الأعمال جميعها تمثل مشروعاً فكرياً تراكمياً ومتكاملاً، نظرياً وإمبيريقياً، في الآن نفسه؛ يسهم في نقد الفلسفة السياسية والنظرية الاجتماعية السائدة، ويسهم في الوقت نفسه في تشكيل وعي عربي بناءً بما يسميه بشارة "المسألة العربية".

والربيع العربي يضع أقدام بلدان عربية على طريق انتقالاتٍ عسرةٍ نحو الديمقراطية، تعرّض بعضها للإجهاض، في حين تظل الظروف التي دفعت باتجاهها باقيةً وتمدد.

تحاول هذه الدراسة وضع الكتاب في سياق ما بات يُعرف بدراسات الجنوب الكبير Global South Studies. ويدل الجنوب الكبير، مثلما بات معروفاً اليوم، على تصورٍ تاريخيٍّ في المقام الأول، ولا يتعلق فقط بحدودٍ جغرافيةٍ ثابتةٍ يمكن من خلالها التمييز بين عالمين متباينين تماماً (الشمال والجنوب)، سواء في علاقة ذلك بتشكّلهما التاريخي أو من حيث الظروف الاجتماعية والاقتصادية لصيرورة هذا الشكل. وأياً كان أصل فكرة الجنوب الكبير - العالم الثالث أم الدول النامية أم البلدان المتخلفة أم حتى الشرق مقابلاً للغرب - فإن العالم العربي يقع في القلب منه. وإن أكثر ما يهتمنا هو الإقرار بوجود ذلك التمايز بين العالمين من جهة، والتمايز ضمن كل عالمٍ منهما على حدّته من جهة أخرى؛ لأن الإقرار بهذا هو ما يسمح بالكشف عن السياقات والشروط الكامنة خلف بزوغ مفاهيم مثل مفهوم المجتمع المدني تارةً، وأفولها تارةً ثانية، وإعادة إحيائها تارةً ثالثة، وهلمّ جرّاً.

ثمة طائفةٌ واسعةٌ من الأدبيات غير العربية التي انبرت لدراسة المجتمع المدني في الجنوب الكبير، استناداً إلى أبحاثٍ مقارنةٍ عبر القارات الثلاث، أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية، وهي تبيّن وجود صعوباتٍ ثلاثٍ رئيسةٍ تواجهها دراسة المجتمع المدني في الجنوب الكبير، هي:

أولاً، صعوبة التعريف نفسه، ومع أن هذه الصعوبة لا تقتصر على المجتمع المدني، فهي تشمل تقريباً أغلب المفاهيم المتداولة في العلوم الاجتماعية، لكن المجتمع المدني له خصوصيته التي ستتجلى لاحقاً.

ثانياً، صعوبة ارتحاله من السياق الغربي نحو بلدان الجنوب الكبير. فثمة وفرة من المفردات التي تُستخدم للتعبير عن هذا الارتحال، منها الاستهلاك (في صورة منتج للمفهوم ومستهلك له)، ومنها الاستيراد/ التصدير (ثمة من يصدر المفهوم بعيداً عن حدوده الثقافية أو من يستورده من خارج حدوده الثقافية)، ومنها الاستحضار أو الاستدعاء (يرتبط خاصة ببعد الزمان)، وأخيراً الاستزراع وهي مفردة غالباً ما يُساء فهمها، رغم أن معناها في اللغة العربية أبلغ وأدق، بحيث تتجاوز معنى المفردة الإنكليزية Transplanting؛ إذ لا يقع فعل الاستزراع على النبتة، بمعنى نقلها من مكانٍ وزرعها في مكانٍ آخر، بل على المكان نفسه، بالمعنى الذي يحيل على تهيتها لزراعتها⁽⁸⁾.

ثالثاً، صعوبة تبين التحديات التي تواجه عملية تشكّل المجتمع المدني في هذه البلدان، وهي انعكاسٌ، بطبيعة الحال، للتباين في السياقات التاريخية والثقافية والاجتماعية عموماً التي يزخر بها الجنوب الكبير. ويتضح ذلك للعيان بمجرد تصفح فهرس محتويات الكتب التي تُنشر عن المجتمع المدني في الجنوب الكبير.

(8) "تعريف ومعنى استزراع"، معجم المعاني، شوهد في 2021/9/22، في: <https://bit.ly/33s5ZF9>

إن استزراع المفاهيم والتجارب، بالمعنى الأول، مسألة خطيرة جداً حتى حين يكون ضمن المكان نفسه لكن من زمان مختلف، فما بالك باستزراعها من مكان وزمان مختلفين تماماً. وتلك مسألة لا تتسع مساحة هذه الدراسة للتفصيل فيها.

لتجاوز هذه الصعوبات؛ يبدو أن ما تفعله دراسات الجنوب الكبير لا يتعدى التعامل مع المجتمع المدني، بشكل أو بآخر، باعتباره معطى given ومفروغاً منه taken-for-granted، ومن ثم فهي تحوله إلى مسألة تقنية إلى جانب مسائل وظيفية أخرى تتعلق إما بتعزيز الديمقراطية، أو بالتمكين من الانتقال نحوها، أو باحتواء الآثار السلبية لعملية التحرير الاقتصادي على أقصى تقدير. إنها تحوله في نهاية المطاف إلى مسألة لاسياسية apolitical ولاتاريخية ahistorical، يمكن اختزالها في تعريف/ تصنيف ما هو مجتمع مدني وما هو غير ذلك (كأن يُختزل بعده التاريخي والسوسيولوجي في الجمعيات الأهلية والمنظمات غير الحكومية)، ومن ثم لا يبقى سوى وضع لائحة بما ينبغي للمجتمع المدني النهوض به بناءً على تجربة تاريخية ناجزة لا يُنكر نجاحها بادي الرأي، هي التجربة الغربية.

لذلك؛ فإن جملة من الأسئلة الشائكة⁽⁹⁾ نادراً ما طُرحت؛ لمساءلة محاذير أن يُعامل المجتمع المدني باعتباره معطى، من قبيل ما إذا كان ثمة شيء في الجنوب الكبير يمكن تشبيهه بمفهوم غربي معين للمجتمع المدني، أو ما إذا كانت ثمة قرائن تدل على أن مجموعات من السكان المحليين، أثناء الحقبة الكولونيالية أو بُعدها، قد تأثرت بالأفكار الحديثة لخلق فضاء يقع خارج سيطرة الدولة. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن توصيف بقية السكان الذين ظلوا خارج فضاء المجتمع المدني الحديث، في صورته المستوردة، أو حتى المستزرعة، من الغرب الكولونيالي؟

إن القيمة المضافة لكتاب المجتمع المدني: دراسة نقدية تكمن في نقد هذه النزعة وكشف قصورها عن إبراز قدرة المجتمع المدني التفسيرية ومفعوله النقدي ووظيفته الديمقراطية أيضاً؛ إذ يبين، عبر جهد تأملي في المفهوم وتاريخي له، كيف ارتحل من كونه متطابقاً مع الدولة حين كان مقابلاً للمجتمع الطبيعي، مروراً بكونه مقابلاً للديني والعسكري، ثم فضاء وسيطاً ما بين الفرد والدولة والسوق، وصولاً إلى ما آل إليه من تشويه بعد أن صار يعبر عما هو ليس الدولة، ومتطابقاً من ثم مع ما هو غير سياسي. وهكذا، فإن الكتاب يُنذر بأن هذا المفهوم المشوّه، المجرد من بُعده التاريخي والسياسي، "قد ينقلب في الدول العربية ودول الجنوب الأخرى إلى عامل ما قبل حداثي يُبعد المثقفين من السياسة عبر أنماط من العمل المجتمعي غير السياسي [...] أو عبر المراهنة على البنى الأهلية بوصفها ليست دولة، مع أن وظيفتها ضد-مدنية أيضاً، وليست لا-دولتية فحسب"⁽¹⁰⁾.

أستهل هذه الدراسة بفحصٍ للمناقشات التي شهدتها مفهوم المجتمع المدني في بعض الأدبيات التي تُصنّف/ تُصنّف نفسها ضمن دراسات الجنوب الكبير، ولا أزم أنه فحصٌ وافٍ بأي حال من الأحوال؛ لكن الهدف منه هو إبراز الكيفية التي ناقشت بها تلك الأدبيات الصعوبات الثلاث، المذكورة سابقاً، التي تعترض دراسة المجتمع المدني في الجنوب الكبير. ثم أنتقل إلى إلقاء الضوء على إشكاليات المجتمع المدني الأساسية، المفاهيمية والنظرية والتاريخية، التي يشتبك معها بشاره في كتابه، فضلاً

(9) ينظر مثلاً:

Nira Wickramasinghe, "The Idea of Civil Society in the South: Imaginings, Transplants, Designs," *Science & Society*, vol. 69, no. 3 (July 2005).

(10) بشاره، المجتمع المدني، ص 8.

عن إبراز أطروحاته الرئيسة بشأن تلك الإشكاليات. بعدها، أحاول بيان كيف أن هذه الأطروحات تظل راهنةً وعلى صلة وثيقة بالتحديات التي تواجه صيرورة المجتمع المدني في البلدان العربية على تباين مواطن أقدامها على سكة الانتقال نحو الديمقراطية.

أولاً: عودة المجتمع المدني في دراسات الجنوب الكبير

تستخدم هذه الدراسة الجنوب الكبير بوصفه مفهومًا نقديًا. ويعني كونه نقديًا، من بين ما يعنيه، أنه يتعدّد من حيث التعريفات، لكنّ فحصًا مقارنًا يظهر مساحةً مشتركةً بينها، تتسع وتضيّق بحسب السياق، وهذا ليس مقامًا للتوسع في هذه المسألة. عمومًا، تشير آنا مالر إلى وجود ثلاثة تعريفات أساسية⁽¹¹⁾. فهو يُستخدم تقليديًا من قبل المنظمات الدولية المتخصصة في التنمية، التي نشأت أساسًا في عهد حركة عدم الانحياز، للإشارة إلى الدول المحرومة اقتصاديًا، مثلما يُستخدم في فترة ما بعد الحرب الباردة بديلًا من تسمية "العالم الثالث". وفي السنوات الأخيرة، وضمن مجموعة متنوعة من المجالات، جرى توظيف الجنوب العالمي بمعنى ما بعد قومي للتعبير عن الفضاءات والشعوب التي تأثرت سلبًا بالهولمة الرأسمالية المعاصرة. أما التعريف الثاني فيعبر عن فضاء غير معرف جغرافيًا، داخل حدود البلدان الغنية، تؤثر فيه العوامل الخارجية للرأسمالية، وهكذا تكون لدينا "جنوبات" اقتصادية في الشمال الجغرافي، و"شمالات" في الجنوب الجغرافي (تجسّدت للجنوب في الشمال وأخرى للشمال في الجنوب، أو الهامش ضمن المركز والمركز ضمن الهامش).

وفي حين يعتمد هذا الاستخدام على تراث طويل في تحليل تجسّدت الجنوب ضمن الشمال الجغرافي، فإن صفة "الكبير"، التي يقابلها حرفيًا في الإنكليزية "العالمي" Global، إنما استُخدمت لتجريد الجنوب من البعد الجغرافي، الذي لا يفتأ يحجب عنا رؤية التباين في سياقات تشكّله السياسي والاقتصادي والاجتماعي، بعيدًا عن الشمال وبالقرب منه في الآن نفسه. من خلال هذا التصور اللاجغرافي، يُنسب معنى ثالثٌ إلى الجنوب الكبير، إذ يشير إلى مخيال المقاومة لدى ذات سياسيةٍ عابرةٍ للحدود تشكّلت عبر تجربة قهر وخضوعٍ مشتركةٍ في ظل الرأسمالية العالمية المعاصرة. وبحسب مالر، تشغل الأدبيات النقدية، التي تندرج تحت مسمى دراسات الجنوب العالمي، بتحليل تشكّل ذاتية الجنوب الكبير على نحو يتجاوز الدولة القومية بوصفها وحدة للتحليل المقارن، كما تشغل بفهم العلاقات المعاصرة بين فاعلي الجنوب نفسه - أو العلاقات بين المجموعات التابعة عبر خطوط التقسيم التقليدية، القومية واللغوية والعرقية - فضلًا عن اقتفاء تاريخ تلك العلاقات في أشكالٍ تاريخيةٍ سابقةٍ شهدتها التبادل ضمن الجنوب نفسه.

غير أن هذا المفهوم النقدي، حتى وإن كان نقديًا، ينبغي ألا يُستخدم من دون احتراز. وحال التأمل في المجتمع المدني في الجنوب الكبير، لا بد من الاعتناء بالتاريخ أيضًا. وفي حين يقوم الجنوب الكبير على تصورٍ لاجغرافي، فإن المجتمع المدني، على نقيض ذلك، (ينبغي أن) يقوم على تصور

(11) Anne Garland Mahler, "Global South?" *Oxford Bibliographies*, 25/10/2017, accessed on 22/9/2021, at: <https://bit.ly/30D05PR>

تاريخي؛ بل إنه كلما وُظف باعتباره فكرة لاتاريخية، أي مجردة من بعدها التاريخي، فقدَ قيمته، سواء أُوظفَ نظريةً للفهم أم ممارسةً للتغيير. لذلك، يأتي الحجاج الرئيس لهذا الدراسة على النحو التالي: إن المفاهيم السوسولوجية التي ترتحل جغرافياً نحو الجنوب الكبير، ومنها مفهوم المجتمع المدني، ليست لاتاريخية، ولا لاسياسية، ولاتقنية، وكلما طال ارتحالها عبر الأمكنة والأزمنة من دون وعي بتاريخيتها، فقدت "قيمتها التفسيرية" بوصفها مفاهيم وأفكاراً ونظريات، وفقدت "قوتها التغييرية" كممارسة (أو قوتها الانعتاقية إذا ما استعملنا شيئاً من العدة المفهومية التي تتأسس عليها الفلسفة النقدية لمشروع دراسات الجنوب الكبير)⁽¹²⁾. لذلك، ينبغي التعامل مع هذه المفاهيم في مكانها وفي لحظتها التاريخية المحددين *ici et maintenant*، وإلاّ باء استزراعها بالفشل. وأزعم أن التعبير عما يجري مع مفهوم المجتمع المدني بوصفه استيراداً أو تصديراً (لا يهم) من الغرب إلى الجنوب الكبير غير دقيق؛ إنه محاولة استزراع فاشلة، ومنطق فشلها يكمن في التعامل معها من منظور تجربة وخطأ، فتجربة وخطأ أفدح من سابقه، فنشويه للتجربة، فتفتيه وابتذال لها في نهاية المطاف. على هذا النحو، أقترح أن نفهم فكرة بشارة عن أن المجتمع المدني في المخيال العربي انتهى به المطاف إلى أن صار كل ما هو ليس الدولة، وكل ما هو ليس سياسة.

لقد أعيدَ المجتمع المدني إلى الواجهة، بعد طول غياب، في أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية خلال ثمانينيات القرن العشرين، وقد وجد طريقه أساساً إلى الخطاب السياسي الذي اعتمدته على نطاق واسع وكالات التنمية الدولية خلال التسعينيات⁽¹³⁾، ثم صار جزءاً لا يتجزأ من الأبحاث الأكاديمية في حقول معرفية عديدة، ومن خطاب الناشطين على اختلاف مجالات نشاطهم، ومن خطاب السياسيين وصناع القرار والمانحين في كل مكان تقريباً من العالم. غير أن المجتمع المدني، بلا شك، يُفهم ويُمارس بطرائق مختلفة عبر العالم. لذلك، تسعى دراسات المجتمع المدني في الجنوب الكبير إلى استكشاف التباين في تلك الطرائق، وكيفية تأثرها بالسياقات الثقافية، والسياسية، والاقتصادية، والتاريخية. لكن المسألة لا تتوقف عند هذا الحد، بل تتجاوز لطرح أسئلة معيارية مؤرقة (بسبب تأثرها بالمقاربات ما بعد الكولونيالية واليسارية والنقدية)، من قبيل ما إذا كان المجتمع المدني جزءاً من مشروع إمبريالي جديد يُعدُّ هو الآخر جزءاً من مشروع الهيمنة الغربية المتعددة الأدوات (السياسية والاقتصادية، والمعرفية بكل تأكيد)، وما إذا كانت بلدان الجنوب الكبير قابلة لاستزراع فكرة المجتمع

(12) يعبر بشارة عن ذلك بـ "معاني المجتمع المدني التاريخية وطاقته النقدية، وقدرته التفسيرية على فهم البنى الاجتماعية والسياسية"، يُنظر: بشارة، المجتمع المدني، ص 9.

(13) تشرح نيرا ويكراماسينغ، على نحو وافٍ، كيف زُرعت فكرة المجتمع المدني، في بلدان الجنوب الكبير، في بيئة اجتماعية مشتركة مع المفاهيم المعيارية الأخرى، مثل الحكم والشراسة؛ ثم كيف تعاظم التركيز الذي أولاه مفكرو المجتمع المدني وممارسوه في مجال التنمية في سياق التحول عما يعرف بإجماع واشنطن Washington Consensus الذي ظهر في أوائل ثمانينيات القرن العشرين، قبل أن يفسح المجال لتوافق ما بعد واشنطن - الذي عنى الابتعاد عن الليبرالية الجديدة نحو سياسات متصالحة مع الدولة وتدخلها. وهكذا، جرى التأكيد على نحو متزايد على إعادة تصميم المجتمع المدني والسوق بوصفهما فاعلين رئيسين في تطبيق ما صار يعرف بالحكم الرشيد. ثم ومع عودة الدولة إلى مجال التنمية، رأى دعاة التنمية أن الحكم الرشيد غير ممكن إلا من خلال "شراكة" بين الدولة والقطاع الخاص والمجتمع المدني المنخرطة كلها في شبكة من العلاقات، ينظر:

المدني وممارسته، باعتباره سليل التجربة التاريخية في أوروبا ثم في أميركا الشمالية (أو لِنَقْلُ "في الغرب" اقتصاداً للتعديد).

في مشروع بحث جماعي، أشرفت عليه مارليز غلاسيوس وآخرون⁽¹⁴⁾، عنوانه استكشاف المجتمع المدني: السياقات السياسية والثقافية، لم يكن ثمة أي مفاجأة في أن الأوراق المشاركة جاءت منتظمة على أساس جغرافي؛ حيث جرى الفصل بين سياقي أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية "اللتين يمكن بمعنى ما أن تدعى 'ملكية' إحياء فكرة المجتمع المدني في الثمانينيات"، وبين سياق أوروبا وأميركا الشمالية، اللتين شهدتا "إعادة اكتشاف مفهوم المجتمع المدني الناشئ محلياً، الذي كان قد طواه النسيان حيناً من الزمن"، وبين سياق آسيا وأفريقيا "حيث يوجد تعايش غير مستقر بين نسخ المجتمع المدني المحلية والمستوردة أو المفروضة"، وبين سياق الشرق الأوسط، حيث المجتمع المدني "المرغوب" يظل متنازعاً عليه على نحو خاص، من حيث الدور الذي ينبغي أن يؤديه. وتخلص غلاسيوس وزملاؤها إلى أن السياسة تكمن في قلب النقاش بشأن المجتمع المدني، وقد تضمن الكتاب فصلاً تناقش مباشرة موضوع المشاركة السياسية، إضافة إلى فصول أخرى تركز على أهمية السياق السياسي في تحليل المجتمع المدني. وقد جرى التمييز بين اتجاهين رئيسيين في الأدبيات:

- اتجاه يركز على أثر المؤسسات السياسية القائمة في سياق بلدان معينة يؤدي دوراً مهماً في تأطير الفضاء القائم أصلاً ودمج المجتمع المدني فيه (وكأنها عملية استزراع، والاستزراع هنا بمعنى إحضار فسيلة من خارج الحقل وزرعها، لا تهيئة الأرض لزرعها، وهو معنى غائب في هذا الاتجاه).
- واتجاه آخر يركز على أهمية لفت الانتباه إلى حقيقة أن المجتمع المدني نفسه هو فاعل سياسي، وفي حين أن المجتمع المدني يتشكل ضمن خطاب سياسي معين، إلا أنه يؤثر في المقابل على طرائق تشكيل ذلك الخطاب وتحوُّله⁽¹⁵⁾.

يحدد ليوناردو أفريته ثلاثة أشكال للمجتمع المدني في أميركا اللاتينية: مجتمع مدني ليبرالي (في الأرجنتين وتشيلي)، ومجتمع مدني تشاركي (في البرازيل)، ومجتمع مدني "غير مدني" (في بيرو وكولومبيا). أما الشكل الليبرالي فهو مرتبط بإعادة بناء البنى المتعلقة بالحقوق، وبأشكال العمل الجماعي التي تهدف إلى ضمان المساواة وسيادة القانون، ويشغل هذا الشكل من المجتمع المدني عبر تفعيل العمل الاجتماعي حين يفشل النظام السياسي في أداء دوره المناسب ضمن النظام الليبرالي. وأما الشكل التشاركي فهو يقع ضمن عملية الوساطة بين المجتمع السياسي والدولة. في حين أن الشكل "غير المدني" للمجتمع المدني يتعلق بالحالة التي يشكّل فيها المجتمع المدني نفسه في غياب الضمانات الكافية لجعل الفضاء السياسي فضاءً سلمياً؛ وهي نفسها الحالة التي تخضع فيها أنماط العمل الجماعي العديدة الموجودة في المنطقة (أي أميركا اللاتينية) لديناميات هدامة ناتجة من

(14) Marlies Glasius, David Lewis & Hakan Seckinelgin (eds.), *Exploring Civil Society: Political and Cultural Contexts* (New York: Routledge, 2004).

(15) Ibid., pp. 3-4.

سياسة الدولة و/أو سياسة السوق. ويعرّف أفريتزه المجتمع المدني "غير المدني" من خلال ظاهرة اعتماد المواطنين على أنفسهم في غياب قدرة الدولة على توفير المنافع العامة، مثل الأمن الفردي والاجتماعي. وعلى الرغم من استخدامه وصف "غير المدني"، فهو لا يدين اعتماد المجتمع على نفسه في تنظيم نفسه، لكنه يدين الشروط التي فرضت هذا الشكل الدفاعي للعمل الجماعي⁽¹⁶⁾.

وتشير نماذج أخرى جرى رصدها في الكتاب السابق ذكره إلى أن هذه الظاهرة لا تقتصر بأي حال من الأحوال على أميركا اللاتينية. حيث رصدت فصولاً أخرى النمط نفسه تقريباً في بنغلاديش؛ إذ نجحت "مبادرة مجتمعية" نظمها مسجدٌ في دكا في الحد من الجريمة المنظمة. مثلما نشأت مجموعات للحراسة الأهلية Vigilante Groups (وتسمى أيضاً مجموعات الدفاع المدني) في جنوب أفريقيا ردّاً على عدم كفاية عمل أجهزة الشرطة، لكنه يوضح أن أساليب مبادرات "مكافحة الجريمة" الخاصة هذه، فضلاً عن عضويتها والانتماء إليها، تصير إجراميةً بدورها⁽¹⁷⁾. من جهة أخرى، وعلى منوال أفريتزه، تميز جيني بيرس بين أشكال ليبرالية وأخرى راديكالية للمجتمع المدني في أميركا اللاتينية (تسميهم "بناة" الديمقراطية و"منتقديها")، لكنها تخلص إلى أن الاستقطاب بين الفئتين غير مفيد عبر أميركا اللاتينية، لأن كليهما ضروريان لمواجهة زخم النزعتين التسلطية والشعبوية التي لا تزال قوية في جميع أنحاء المنطقة⁽¹⁸⁾.

يبدو أن الكيفية التي تشغل بها هيئات المجتمع المدني في الجنوب الكبير تنفي عنه أصلاً مسوغ وجوده، أي المواطنة في حد ذاتها. والأمر لا يتعلق بتجذّر البنى الاجتماعية التقليدية، أو الوشائجية بتعبير بشارة، فحسب؛ لكنه يتعلق أيضاً باستيعاب الهيئات والمؤسسات والتنظيمات التي تتسمى بالمجتمع المدني في البنية الكوربوراتية الغالبة على دول الجنوب الكبير⁽¹⁹⁾ من جهة، و/أو في

(16) ينظر مثلاً:

Leonardo Avritzer, "Civil Society in Latin America: Uncivil, Liberal and Participatory Models," in: Glasius, Lewis & Seckinelgin (eds.), pp. 47-53.

(17) لا يعني ذلك أن هذه المقاربة لم تتعرض للانتقاد؛ إذ احتجت، مثلاً، جيني بيرس، في الكتاب نفسه، على التناقض الوارد في عبارة المجتمع المدني غير المدني، متسائلة عن إمكانية الحديث عن مجتمع مدني في مواجهة مثل هذا القصور الفادح في أداء الدولة، ينظر:

Jenny Pearce, "Collective Action or Public Participation? Civil Society and the Public Sphere in Post-transition Latin America," in: Glasius, Lewis & Seckinelgin (eds.), pp. 54-61.

(18) Ibid.

(19) الكوربوراتية هي بنية للتنظيم الاجتماعي والسياسي تحتكر فيها الدولة الفضاء العام وتسيطر عليه، من خلال إنشاء جماعات مصالح وتنظيمات مجتمع مدني موالية لها، حيث تتحول هذه الأخيرة إلى أدوات لكبح جماح القوى الاجتماعية المثيرة للاضطرابات والمطالبة بالتعددية التي يفترض أن ترافق عملية التحديث. تعد الكوربوراتية جذابة للنخب الحاكمة في العالم الثالث، سواء كانت عسكرية أو مدنية، لأنها تسمح بتحقيق النمو الاقتصادي والتنمية الاجتماعية لكن من دون إطلاق عنان القوى السياسية التي قد تتحول إلى عوامل عدم استقرار في نظر تلك النخب. للاطلاع على المزيد بشأن استيعاب المجتمع المدني في ظل الدولة الكوربوراتية، ينظر (خاصة الفصل الثالث):

H.J. Wiarda, *Civil Society: The American Model and Third World Development* (Oxford: Westview Press, 2003).

المنظومة العالمية للمساعدات⁽²⁰⁾ من جهة أخرى، مما يجعلها غير معنية "بتطوير مسؤولياتها الخاصة حيال قواعدها الاجتماعية" ومطالبها المختلفة. إنها تصير، بتعبير ويكراماسينغ، "في غنى عن التمثيل، وفي غنى عن الشرعية، ما دامت شرعيتها تأتي من القبول العالمي بها، فهي [بذلك] لا حاجة لها إلى قاعدة اجتماعية للعمل"⁽²¹⁾.

ورغم الثناء والتأييد الواسع اللذين يحظى بهما المجتمع المدني من الباحثين في البلدان المتقدمة، ومن المانحين والمنظمات غير الحكومية، فقد ولّد أيضاً خطاباً مضاداً يتعارض بشدة مع استخدام المصطلح على نحو "طقوسيٍّ ورائج في كل مكان". الواقع أن ثمة غضباً متصاعداً ضد هذا المصطلح وما يمثله بين الفئات الاجتماعية التي تشعر بالتهديد منه. وثمة من يرى أنه يجب رفض المجتمع المدني بوصفه فكرة ومشروعاً، لأنه يشكل جزءاً لا يتجزأ من البرنامج النيوليبرالي لإعادة بناء دول الجنوب، حتى في وجود من يقترحون، في بلدان الجنوب نفسها، مفاهيم بديلة من المصطلح ويسعون إلى بث حياة جديدة ومعقدة في هذه المقولة⁽²²⁾.

اللافت للانتباه في أبحاث غلاسيوس وزملائها، هو تلك الحجج التي ساقها بعضهم، والتي مفادها أن معظم اتجاهات "الأثر الإيجابي" لم ترتحل من الغرب إلى الشرق أو من الشمال إلى الجنوب، لكنها ارتحلت في واقع الحال عبر مسارات أشدّ تعقّداً. فيجادل برنار ديرانو، مثلاً، بأن تراث الأفكار السياسية التي حملها المهاجرون كان لها أثر بارز، وإن كان مسكوتاً عنه، في إضفاء الديمقراطية على المجتمع المدني الفرنسي⁽²³⁾. وحتى في السياق الأوروبي نفسه، وباعتبار أن أوروبا الشرقية عرفت المجتمع المدني حديثاً، مقارنة بأوروبا الغربية، تقدم هيلاري واينرايت تحليلاً للكيفية التي ساهم بها المعارضون المنشقون من وسط وشرق أوروبا في تطوير الممارسات الحالية لناشطي المجتمع المدني في أوروبا الغربية، والكيفية التي تَقَوَّض بها كل ذلك بسبب التأويلات النيوليبرالية لسقوط جدار برلين، ثم الكيفية التي استخدمت بها "لغة المجتمع المدني" من قِبَل حكومات "الطريق الثالث"، مثلما كان

(20) في سياق حديثهما عن "وهم" المجتمع المدني في أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى، يحاج باتريك شابال وجين-باسكال دالوز بأن الانقسام بين الدولة والمجتمع المدني، الذي يُعَدُّ أمراً مفروغاً منه إلى حد بعيد في معظم التفسيرات الحالية للسياسة الأفريقية، لا يعكس الواقع في القارة، حيث يوجد "تداخل مستمر بين المجتمع المدني والدولة". فالمجتمع المدني في أفريقيا هو أيديولوجيا تنبع من دعوة الدول والمؤسسات الغربية المانحة، مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، إلى تقليص دور الدولة في سياق برامج التكيف الهيكلي. ونتيجة لذلك، ثمة تركيز جديد على الأهمية المفترضة للمجتمع المدني "وتحول في الموارد نحو المنظمات غير الحكومية المحلية التي يصورها الغرب على أنها" الهيئات التمثيلية" لذلك المجتمع المدني. والحقيقة المهمة التي أبرزها شابال ودالوز هي أن انتشار المنظمات غير الحكومية هو انعكاس لـ "تكيف ناجح من جانب الفواعل المحلية مع الشروط التي وضعها المانحون الأجانب والتي تسعى إلى الوصول إلى موارد جديدة". ومن ثم، فإن التدفق الهائل لعدد المنظمات غير الحكومية ليس انعكاساً لازدهار المجتمع المدني بالمعنى الذي يُفهم به عادة في الغرب، ينظر:

Patrick Chabal & Jean-Pascal Daloz, *Africa Works: Disorder as Political Instrument* (London: International African Institute, 1999); Wickramasinghe, p. 466.

(21) Wickramasinghe, p. 466.

(22) Ibid., pp. 467-468.

(23) Bernard Dreano, "In Paris, the Global Place is no Longer Saint Germain des Prés: Civil Society and the French Debate," in: Glasius, Lewis & Seckinelgin (eds.), pp. 82-88.

عليه الحال مع حزب العمال الجديد في المملكة المتحدة، وتُبيّن أخيراً كيف أن ممارسات سياسية معينة في أوروبا الغربية كانت في الأساس مستوحاة من نماذج السياسات التشاركية في البرازيل⁽²⁴⁾.

مع ذلك، ثمة حجج مغايرة تستمد قوتها التفسيرية من التيارات ما بعد الكولونيالية؛ وإن كانت هي الأخرى لا تخلو من مأخذ؛ إذ تحتاج ويكراماسينغ بأن الأدبيات ما بعد الكولونيالية - تعدها أيضاً ما بعد حديثة - حين "اقتحمت" النقاش بشأن المجتمع المدني، حاملةً معها نزعتها التقليدية لكشف القناع عن علاقات السلطة التي تسميها "الاختلاف"، تكون قد انحرفت بعيداً عما تعتبره "الآن"، في وقت ما زالت مظاهر الهيمنة حاضرة في المنظومة العالمية للمساعدات⁽²⁵⁾، بما في ذلك الدول والمؤسسات الدولية المانحة التي أخذت على عاتقها الترويج للمجتمع المدني باعتباره ضرورةً ولحظةً تاريخيةً في بلدان الجنوب الكبير.

أتجاوز هنا الجدل بشأن إمكانية أن يكون ثمة ارتحالاً لفكرة المجتمع المدني عكس اتجاه ارتحالها الجغرافي، فهو لا يحرك ساكناً في تاريخية الفكرة في حد ذاتها؛ وأكتفي بفحص بعض الأطروحات ما بعد الكولونيالية ذات الصلة. وتحتاج ويكراماسينغ، مجدداً، بأن اللغات الأوروبية سافرت إلى الجنوب مسجورةً بفكرة المجتمع المدني مع بداية الحداثة، مؤسّسةً فضاءً مدنياً في البلدان المستعمرة. ورغم أنه (أي الفضاء المدني) لم يُسمَّ مجتمعاً مدنياً بطبيعة الحال، فإنه اتخذ شكل الفضاءات التي لم تعبث بها الدولة الكولونيالية أو تلك التي شكّلت مناطق مقاومةً للكولونيالية⁽²⁶⁾. لكن فرض الدولة، مع قدوم الاستعمار الأوروبي، بوصفها جزءاً لا مفر منه من العمران الاجتماعي، أدى إلى ظهور مفهوم يعطي تعريفاً جماعياً للفضاءات التي هي - أو يجب أن تكون - خارج سيطرتها. لذلك يُزعم أن معظم دول ما بعد الاستعمار تشهد تعايشاً بين الأعراف الاجتماعية التقليدية والمؤسسات الليبرالية، وإن كان ذلك في ظل "علاقة إشكالية وملتبسة، بل ومتناقضة في غالب الأحيان". وهكذا، "نشأ نوعٌ محدّد من الحداثة التي لا تزال في طور التكوين، أطلق عليها بعض علماء الاجتماع - الذين ظلوا أسرى فكرة الحداثة الفريدة - أحداثاً بديلة"⁽²⁷⁾.

في السياق نفسه، ترصد ويكراماسينغ ثلاثة خيارات نظرية تزعم أن دراسات الجنوب الكبير "نجحت" من خلالها في حل مشكلة تعريف المجتمع المدني في المجتمعات غير الغربية: قصر استخدام المفهوم على المؤسسات الناشئة عن الحداثة الغربية فحسب؛ أو اقتراح مقارنة أكثر شمولاً تُشرك أشكالاً أوسع من الجمعيات التي تقوم على تجارب وربما ثقافات مختلفة، أو اعتبار المجتمع المدني أداةً للقمع بدلاً من كونه فضاءً تحريراً⁽²⁸⁾، وأداةً للهيمنة بدلاً من كونه فضاءً تعددياً. يمكن بسهولة

(24) Hilary Wainwright, "Western Europe: Democratic Civil Society Versus Neoliberalism," in: Glasius, Lewis & Seckinelgin (eds.), pp. 89-98.

(25) Wickramasinghe, p. 462.

(26) Ibid.

(27) Ibid., pp. 462-463.

(28) Ibid., p. 465.

إدانة أنصار الخيارين الأول والثاني بتهمة التعامل مع المجتمع المدني بوصفه مفهوماً تقنياً لا يتعدى مشكلة التصنيف، مع أنهما يختلفان حول ما يمكن وما لا يمكن اعتباره مجتمعاً مدنياً، ضيقاً واتساعاً. وهنا "تتبين ضحالة هذه المقاربة التي تبدأ بالتعريف (تعريف المصطلح) وتنتهي بالتصنيف (تصنيف الظاهرة)، بحيث يتحول التعريف إلى إسقاط للمصطلح الجاهز على الظاهرة، فلا يتحول أبداً إلى مفهوم"⁽²⁹⁾. غير أن أنصار الخيار الثالث يمكنهم المحاجّة بأنهم نقديون وقادرون على فضح الكيفية التي يُقدّم بها المجتمع المدني بحماسة، من قبل المانحين الدوليين ووكلائهم المحليين في الجنوب الكبير، "ليس على أنه ترياقٌ للفقر أو الفساد أو وسيلةٌ لإرساء الديمقراطية بالضرورة، بل على أنه أداةٌ لتوجيه التنظيمات الشعبية، بعيداً عن التأثير الراديكالي للمنظمات السياسية التي تطالب بإعادة تشكيل جذرية وثورية وشاملة"⁽³⁰⁾.

لكن هذا الخيار، على ما له، يبدو غير كافٍ للدفع بمفهوم المجتمع المدني نحو أقصى حدود المشروع النقدي لأي نظرية/ تجربة ترتحل عبر الزمان والمكان، مثلما يرتحل المجتمع المدني، نظريةً وتجربةً، من القرن السابع عشر إلى فترة رواح القرن العشرين وغداة القرن الحادي والعشرين، ومن الغرب إلى الجنوب الكبير. إنّ ضخ دماء نقدية في هذا المشروع يتوقّف على "إعادة مفهوم المجتمع المدني إلى حيث ينتمي [...] باعتباره فلسفة اجتماعية للمقاطعات الريفية الأوروبية"، بحسب تعبير بارثا شاترجي⁽³¹⁾. وهذا تحديداً ما يفعله بشارة؛ لكنه يأخذ خطوة أبعد؛ إذ لا يعيد مفهوم المجتمع المدني إلى حيث ينتمي في أوروبا القرن السابع عشر فحسب، بل يفعل ذلك مع كل معنى من المعاني المختلفة والمتغيرة باستمرار التي عرفها مفهوم المجتمع المدني في كل مرة استدعي فيها من غياهب النسيان؛ فيقول: "[إن] عودة المصطلح المتكررة من النسيان، بعد مراحل غياب مختلفة، منذ فلسفة القرن السابع عشر السياسية في أوروبا، تعني في كل مرة شيئاً مختلفاً، لأنها تأتي في سياق متغير بنيوياً وتاريخياً يولد حاجات جديدة، وأسئلة جديدة يجب عنها المفهوم [...] [إن] دعوة المصطلح من غياهب التاريخي أو إحياءه، يأتيان، في كل مرة، في تقاطع محورين هما: محور التطور التاريخي، ومحور تاريخ النظرية ذاتها. ويشكل هذا التقاطع سياقاً متجدداً باستمرار لتفسير وتأويل مفهوم المجتمع المدني"⁽³²⁾.

ثم يدنو بشارة أقرب إلى الحدود القصوى لما اعتبرته مشروعاً نقدياً لنظرية/ تجربة المجتمع المدني المرتحلة عبر الزمان والمكان، جاعلاً من نظرية المجتمع المدني نظريةً تكوينيةً Constitutive Theory تماماً كما تُعرّف في مقابل النظرية التفسيرية Explanatory Theory. وترى النظريات التفسيرية أن العالم الاجتماعي مماثلٌ للعالم الطبيعي، وأن النظريات التي نستعملها لتفسيره هي مجرد نظريات

(29) عزمي بشارة، بريد إلكتروني إلى الباحث، 2021/5/21.

(30) Aziz Choudhry, "All This 'Civil Society' Talk Takes Us Nowhere," *Z Commentary*, 15/1/2002, accessed on 12/4/2021, at: <https://bit.ly/3o7aL4s>

(31) المقصود ببارثا شاترجي هنا عالم السياسة والأنثروبولوجيا - وليس رجل السياسة الهندي. وقد جاءت هذه العبارة (نقلاً عن ويكراماسينغ) في:

Partha Chatterjee, "A Response to Taylor's 'Modes of Civil Society'," *Public Culture*, vol. 3, no. 1 (1990), pp. 120-121.

(32) بشارة، المجتمع المدني، ص 43.

تصف الواقع تصنيفاً موضوعياً ومحايذاً، أما النظريات التكوينية فتتجه إلى اللغة التي نستعملها وإلى المفاهيم والنظريات التي نكوّنها باعتبارها عوامل تساعد على بناء الواقع وإعادة بنائه باستمرار⁽³³⁾. وهكذا، لما يتعلق الأمر بالمجتمع المدني، يذكّرنا بشاره بأن "علينا ألا ننسى أن المفهوم هو نفسه جزء من السياق التاريخي بمحوريه [الآن ذكرهما]، وهو يُسهّم في خلق وتفسير هذا السياق، وبالتالي فهو مفسّر ومفسّر في لحظتين مختلفتين"⁽³⁴⁾.

ثانياً: أطروحات رئيسية في "المجتمع المدني: دراسة نقدية"

في كتاب المجتمع المدني: دراسة نقدية خمسة فصول. يناقش الفصل الأول "حدود المفهوم وتاريخيته"؛ أما الفصل الثاني فيقتفي تطور المفهوم "من 'الليفيثان' إلى يد السوق الخفية"؛ ثم يفحص الفصل الثالث العلاقة بين المجتمع المدني والدولة تحت عنوان "انفصال المجتمع المدني عن الدولة لكي يعود إليها"؛ بعدها، يفكك الفصل الرابع مفاهيم "الأمة والقومية والمجتمع المدني"؛ وأخيراً، يشتبك الفصل الخامس مع المجتمع المدني في السياق العربي، تحت عنوان "واقع المجتمع المدني وفكره: حوار عربي". بطبيعة الحال، لا تتسع هذه الدراسة لتلخيص جل الأطروحات الواردة في هذه الفصول، ولا الغرض من الدراسة ينسجم مع ذلك. ومن ثمّ، سأكتفي بإلقاء الضوء على الأطروحات ذات الصلة بالصعوبات الثلاث التي تواجهها دراسة المجتمع المدني في الجنوب الكبير، التي انطلقت منها الدراسة، والكشف عن الكيفية التي يشتبك بها بشاره مع تلك الصعوبات في المجتمع المدني: دراسة نقدية.

1. الأطروحة الأولى: صعوبة تعريف المجتمع المدني وتعدد مفاهيمه

تعود صعوبة تعريف المجتمع المدني (على العموم، ولا يقتصر الأمر على بلدان معينة في الجنوب الكبير)، إلى مسائل عديدة. يتغير مفهوم المجتمع المدني مع تغير الموقف الأيديولوجي للمتكلم؛ فمفهوم الليبرالي غير مفهوم الاشتراكي الديمقراطي، وغير مفهوم الديمقراطي الراديكالي، وغير مفهوم الإسلامي. كما أن مفهومه لدى النخب في العالم الثالث مختلف عنه لدى النخب في الغرب⁽³⁵⁾. ويتغير أيضاً بتغير وظائفه؛ إذ يعتقد دُعائه أنه يقدم "إجابة جاهزة" عن العديد من الأسئلة التي تؤرقهم

(33) في إستيمولوجيا نظريات العلاقات الدولية، على سبيل المثال، تتبنى النظرية الواقعية موقفاً تفسيريّاً، حيث ترى أن وظيفة النظرية هي مجرد وصف وتفسير العالم الخارجي الموجود هناك out there، والكشف عن الأنماط المنتظمة في سلوك الدول، وبذلك فهي تفسر العالم الاجتماعي تماماً كما يُفسّر العالم الطبيعي؛ في حين ترى النظرية النقدية، بوصفها نظريةً تكوينيةً، أن وظيفة النظرية تكمن في استكشاف الطرائق والأدوات التي يمكن من خلالها بناء نظام عالمي يسوده التعاون بين الوحدات والقوى الاجتماعية بدلاً من نظام فوضوي يسوده الصراع بين الدول من أجل القوة والبقاء، ينظر: محمد حمشي، "النقاش الثالث بين نظريات العلاقات الدولية: حدود الاتصال المعرفي"، المجلة الجزائرية للعلوم السياسية والعلاقات الدولية، العدد 3 (كانون الأول/ ديسمبر 2014). وعن النظرية التكوينية والنظرية التفسيرية، ينظر:

Steve Smith & Patricia Owens, "Alternative Approaches to International Theory," in: John Baylis & Steve Smith (eds.), *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 2001), p. 273.

(34) بشاره، المجتمع المدني، ص 43 (ما بين معقوفين من الباحث).

(35) المرجع نفسه، ص 44.

حسب سياقاتهم؛ "فهو الرد على سلطة الحزب الواحد في الدول الشيوعية، بإيجاد مرجعية اجتماعية خارج الدولة؛ وهو الرد على بيروقراطية وتمركز عملية اتخاذ القرار في الدول الليبرالية؛ وهو الرد على سيطرة اقتصاد السوق على الحياة الاجتماعية والصحة والثقافة والفن؛ وهو الرد على دكتاتوريات العالم الثالث من جهة أولى، وعلى البنى العضوية والتقليدية فيه من جهة ثانية"⁽³⁶⁾.

ثمة شروط تاريخية معينة يجب أن تتوافر لكي يتحقق تفسير معين للمجتمع المدني على أرض الواقع⁽³⁷⁾. والوعي بهذه الشروط ضروري حتى لا يتحول المجتمع المدني إلى مصطلح لاقط Catch-all على أقصى تقدير، وتوليفي Synthetic على أدنى تقدير. إذ يرى بشارة أنه تحول إلى ما يشبه "حساء المتسولين الذي جُمع من بقايا نظريات [وأيدولوجيات] مختلفة وحقب زمنية مختلفة"⁽³⁸⁾؛ ثم ينبّه إلى أن الفهم السائد للمجتمع المدني، الذي يسعى نظرياً إلى الجمع بين إيجابيات أيديولوجيات ونظريات حكم مختلفة تنتمي إلى مراحل تاريخية مختلفة، تشوبه الرغبة في "تحقيق المستحيل"؛ وما دام القفز على هذه المراحل بتجميعها في بوتقة واحدة غير ممكن، فلا مناص، إذًا، من الوعي بالشروط والسياقات التاريخية التي تُنزل مفهومًا محددًا بعينه للمجتمع المدني، وليس مفهوماته المتغيرة كافة، منزلة الواقع.

إن شروط المجتمع المدني المتحققة في الغرب، والتي تكشف عن زيف الاستخدامات اللاقطة للمصطلح التي أشير إليها آنفًا، هي: الفصل بين الدولة والمجتمع المدني، أو بين مؤسسات الدولة والمؤسسات المجتمعية؛ والتمايز بين آليات عمل الدولة وآليات عمل الاقتصاد؛ وتعريف الفرد لذاته بوصفه مواطنًا، أي كيانًا حقوقيًا قائمًا بذاته في الدولة، بغض النظر عن تعريفاته لذاته التي تشكل من انتماءاته المختلفة السابقة للدولة؛ والتمايز بين آليات عمل المؤسسات الاجتماعية وآليات عمل الاقتصاد؛ والتمايز بين التنظيمات المجتمعية المؤلفة من مواطنين أحرار تآلفوا طوعًا والبنى الجماعية العضوية التي يولد ويعيش فيها الفرد؛ والتمايز بين الديمقراطية التمثيلية في الدولة الليبرالية والديمقراطية المباشرة والمشاركة النشطة في اتخاذ القرار في الجمعيات الطوعية والمؤسسات المجتمعية الحديثة⁽³⁹⁾.

تشكل هذه الشروط أيضًا المراحل التي مرّ بها نشوء المجتمع المدني وتطوره في تاريخ الأفكار ليصل إلينا في مفهومه الحديث. ويلفت بشارة انتباهنا إلى أن المفهوم "اتخذ دلالات جديدة في إطار صيرورة واضحة من الممكن تتبعها [...] وهذه التمييزات تحمل في طياتها فوارق وتناقضات هي السر أيضًا في غموض مصطلح المجتمع المدني وتناقضه"⁽⁴⁰⁾. غير أن هذه المراحل، رغم تموقعها تاريخيًا في أزمنة - وجغرافيًا في أمكنة - محددة وتممايز بعضها ببعض، فإنها شهدت اكتمال شرطي المواطنة والاقتصاد الرأسمالي والليبرالية على الأقل، من جملة الشروط السابقة⁽⁴¹⁾.

(36) المرجع نفسه، ص 45.

(37) المرجع نفسه، ص 46.

(38) المرجع نفسه (ما بين معقوفين من الباحث).

(39) المرجع نفسه، ص 47-48.

(40) المرجع نفسه، ص 48.

(41) المرجع نفسه.

ومن هنا، يؤكد - وهو يستعرض تاريخية المفهوم - أن قصر المقصود بالمجتمع المدني على المؤسسات المجتمعية والجمعيات والاتحادات خارج نطاق الدولة، من دون مُركبات المفهوم الأخرى، ونقلها إلى البلدان العربية (وبلدان الجنوب الكبير طبعاً) يعني التراجع عن المجتمع المدني باختزاله في هذا المعنى، أو حرق المراحل واختصار الطريق المؤدية إليه؛ فتلك المؤسسات المجتمعية لم تنشأ إلاّ عبر الديمقراطية والمواطنة، وإنه لَمِن الخطأ الساذج والجسيم الاعتقاد أن هذا المفهوم المحدود والتقني واللاتاريخي من مفاهيم المجتمع المدني من شأنه أن يقودنا إلى الديمقراطية. إذا كان المجتمع المدني شرطاً للديمقراطية، فإن المجتمع المدني الذي قاد إلى الديمقراطية في الغرب مختلفٌ تماماً عن مجرد المؤسسات المجتمعية؛ إذ "كان يعني في مرحلة معينة الحقوق المدنية، وفي مرحلة أخرى اعتبار المجتمع المدني قائماً على تعاقد، وفي مرحلة ثالثة الانتخابات البرلمانية وتوسيعها وشموليتها، وفي مرحلة رابعة حقوق المواطن"⁽⁴²⁾.

وهكذا، يحاجّ بشارة بأن "المجتمع المدني يقود إلى الديمقراطية لأنه عملية تطور الديمقراطية ذاتها. والمؤسسات المجتمعية بشكلها المعاصر هي آخر تجلياته، ولن يؤدي اعتبارها هي المجتمع المدني، ثم زرعها في التاريخ بأثر رجعي، وكأنها قادت إلى الديمقراطية، إلى نتائج، بل سوف يحيد عن المعركة الحقيقية للمجتمع المدني في البلدان التي لا يتوافر فيها نظام حكم ديمقراطي، أي معركة الديمقراطية، وهي معركة سلطة ودولة، وليست خارج مجال الدولة"⁽⁴³⁾.

بعبارة أخرى، إذا كان تاريخ المجتمع المدني، في مرحلته الراهنة في الغرب، يعني إنشاء المبادرات الاجتماعية الطوعية والمنظمات غير الحكومية، وما إلى ذلك من المؤسسات اللابرولمانية، وتعزيزها؛ فإن المطالبة بالتمثيل وحرية التعبير والاجتماع وتوسيع حق التصويت والمشاركة، والنضال من أجل كل ذلك، إنما يمثل مرحلة أخرى من مراحل تطور المجتمع المدني. إن تاريخ المجتمع المدني ليس تاريخ المنظمات الأهلية وغير الحكومية، فالتشديد على دور هذه الأخيرة ليس سوى سمة من سمات إحدى مراحل التاريخية⁽⁴⁴⁾، ولا شك في أنها مرحلة متأخرة، بخلاف مرحلة النضال المبكرة من أجل بناء الشروط السياسية والاقتصادية السابقة لظهور المؤسسات المجتمعية/ غير الحكومية، المتميزة من الدولة/ الحكومة، والضرورية لاشتغال هذه الأخيرة بفاعلية. وهذا ما يسوغ التشديد على أن استزراع المجتمع المدني، بمفهومه السائد في الغرب الآن، في بلدان الجنوب الكبير ينبغي أن يُفهم على أنه تهيئة الشروط الضرورية لعمل المجتمع المدني بوصفه فاعلاً مجتمعياً، أو أهلياً، أو غير ربحي، أو غير حكومي، أو أيّاً كان مُسمّاه.

في السياق نفسه، تلاحظ ويكراماسينغ أن التحيز المناهض للدولة في الغرب، مع نهاية القرن العشرين، إنما هو جزء من الأجندة النيولبرالية، يعززها تعريف المجتمع المدني على أنه مجموعة واسعة من المؤسسات التي تعمل خارج حدود السوق والدولة. وهي بذلك تساوي المجتمع المدني بما صار

(42) المرجع نفسه، ص 49.

(43) المرجع نفسه.

(44) المرجع نفسه، ص 59.

يعرف بالقطاع "غير الربحي"، أو القطاع "الطوعي"، أو القطاع "الثالث"، أو حتى القطاع "المستقل"؛ ويتضمن مجموعة من الكيانات التي تمثل المجتمع المدني، مثل الجامعات، والنوادي الاجتماعية، والمنظمات المهنية، ومراكز الرعاية، والمجموعات البيئية، ووكالات الإرشاد العائلية، والنوادي الرياضية، ومراكز التدريب الوظيفي، ومنظمات حقوق الإنسان، وغيرها. وهذه الكيانات المختلفة جميعها لديها سمات مشتركة معينة، فكلها منظمات لها حضور وهيكـل مؤسسي، خاصة، وليست ربحية، وتتمتع بالاستقلالية الذاتية، وأخيراً طوعية⁽⁴⁵⁾.

2. الأطروحة الثانية: علاقة المجتمع المدني بالدولة

مسألة العلاقة بين المجتمع والدولة مهمة، بل وحاسمة، في تعريف المجتمع المدني. لذلك، يخصص لها بشارة جزءاً معتبراً من النقاش، وقد جعله نقاشاً تاريخياً نقدياً بامتياز. وكشف من خلاله عن تهافت حجج القائلين بأن المجتمع المدني يشغل بكفاءة أكبر كلما كان ثمة فصل بين المجتمع والدولة. ويحتاج مرة أخرى بأن الاكتفاء بالتشديد على هذا الشرط دون سواه من الشروط الأخرى الأنفة الذكر، "في مرحلة يصح فيها العمل من أجل فرض المجتمع على الدولة فرضاً"، يجعل البنى العضوية "تتقدم بالضرورة إلى الصدارة"، لأنها "أشد أهلية وفاعلية أمام الدولة بسبب الحماية التي تقدمها للفرد منذ مئات السنين". لكننا، في مقابل ذلك، "إذا ما أضفنا إلى فصل المجتمع عن الدولة قضية المواطنة، أو قضية المشاركة كمركبات للمجتمع المدني، فإنه يتحول على الفور إلى برنامج حداثي للتغيير"⁽⁴⁶⁾. الأخطر في التشديد على شرط الفصل بين المجتمع والدولة وحده، هو أن الاقتصاد بالضرورة يصير تابعاً لأحدهما؛ "فإذا أن يكون الاقتصاد هو اقتصاد الدولة، وإما يكون الاقتصاد هو المجتمع المدني؛ ما يعني إخضاع المجتمع المدني لآليات السوق. كما أن نسخ الفكر الليبرالي الاقتصادي إلى دول فقيرة، يعني إقامة دولة تابعة وازدياد الهوية بين غنى النخبة المشاركة في السلطة وفقـر أغلبية المواطنين، الذي لا بد من أن يهمش مشاركتهم السياسية، وذلك يعني هدم أي إمكانية لإقامة مجتمع مدني"⁽⁴⁷⁾.

بهذا المعنى، تتأكد، أكثر، المحاجة التي تقدمت في الجزء الأول من هذه الدراسة، والتي مفادها أن الكيفية التي تشغل بها مؤسسات المجتمع المدني في الجنوب الكبير تنفي عنه أصلاً مسوغ وجوده، أي المواطنة في حد ذاتها. والأمر، مثلما سبقت المحاجة به، لا يتعلق بتجذر تلك البنى العضوية فحسب، بل يتعلق أيضاً من ناحية باستيعاب الهيئات التي تسمى بالمجتمع المدني ودمجها في البنية الكوربوراتية الغالبة على دول الجنوب الكبير، حيث تتغول الدولة من خلال استخدام اقتصاد الدولة أداة لتعزيز هيمنتها على المجتمع (المدني) والسوق نفسها⁽⁴⁸⁾، ويتعلق من ناحية أخرى باستيعاب تلك الهيئات في المنظومة العالمية للمساعدات.

(45) Wickramasinghe, p. 470.

(46) بشارة، المجتمع المدني، ص 49.

(47) المرجع نفسه، ص 49-50.

(48) بطبيعة الحال، يزداد تغول الدولة حين يكون اقتصادها اقتصاداً ريعياً، كما هي عليه الحال في عددٍ لا بأس به من بلدان الجنوب الكبير.

ويخلص بشارة إلى أن الشرط التاريخي للتمايز الأول، "الذي يبدأ مسيرة المجتمع المدني، هو انفصال الوحدة السياسية إلى مجتمع ودولة، ثم التلاحم بينهما في وحدة يتمايزان في داخلها، ثم تنفصل هذه الوحدة إلى مركبات أكثر لتعود إلى بناء وحدة أكثر تمايزاً". ومن ثم، فإن "الفصل الأول في تاريخ المجتمع المدني هو الانفصال بين المجتمع والدولة، الدولة والاقتصاد. أما انفصال الفرد وتحولته إلى مواطن بما هو فرد، أو إلى فرد بما هو مواطن، فهو وليد [مرحلة تاريخية بعينها، هي] الثورة البرجوازية السياسية". وهو الانفصال الذي عبّرت عنه نظريات العقد الاجتماعي بمختلف نسخها⁽⁴⁹⁾. وفي هذا السياق، يقتضي بشارة تاريخ العلاقة المتغيرة بين الدولة والمجتمع/ بين الحيز العام والخاص، وبين الدولة والمجتمع والاقتصاد (السوق)، وبين الدولة والمجتمع والفرد (المواطن)، من أرسطو Aristotle (384-322 ق.م.)، مروراً بتوماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679) وجون لوك John Locke (1632-1704) ومونتيسكيو Montesquieu (1686-1755)، وجان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)، وآدم سميث Adam Smith (1723-1790)، وكارل ماركس Karl Marx (1818-1883) وفريدريك إنغلز Friedrich Engels (1820-1895)، وآدم فيرغسون Adam Ferguson (1723-1816)، وإيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، وفريدريك هيغل Friedrich Hegel (1770-1831)، وألكسيس دو توكفيل Alexis de Tocqueville (1805-1859)، وأنطونيو غرامشي Antonio Gramsci (1891-1937)، وصولاً إلى يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929-); وغيرهم كثير⁽⁵⁰⁾.

وفي العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني، ينتهي بشارة إلى أن هذه العلاقة طالما كانت متغيرة، وتميزت بتمفصلات عديدة، سواء عبر تاريخ الأفكار السياسية، أو عبر تاريخ الدولة نفسها. ولا يمكن فهم الغياب الطويل الذي شهدته مفهوم المجتمع المدني من النظرية السياسية الغربية لعقود من القرن العشرين، ثم عودته الزاخرة أثناء الاحتجاجات ضد دولة الحزب الواحد في بولندا، وفي أوروبا الشرقية عموماً، في ثمانينيات القرن العشرين، من دون فهم تلك التتمفصلات.

لقد "ظهر" المجتمع المدني مفهوماً، في حلقة الأولى، عند توماس هوبز، غير منفصل عن الدولة، وإن لم يتمايز من المجتمع السياسي في تلك المرحلة. ولهذا ما يبرره تاريخياً؛ فالمجتمع المدني حينها كان تعبيراً عن الانتقال من ادعاء السيادة على أساس الحق الإلهي، إلى ادعائها على أساس العقد الاجتماعي. ولاحقاً، جاء افتراض الناس أفراداً اجتماعيين، في حالتهم الطبيعية، أي من دون الدولة، ليُنسب عليه المجتمع المدني، عند جون لوك، بوصفه مجتمعاً مدنياً قائماً بذاته منفصلاً عن الدولة؛ "وهو الوجود الأول والبسيط [...] لمجتمع خارج الدولة، أي قبل توسطه عن طريق المؤسسات الاجتماعية

(49) بشارة، المجتمع المدني، ص 52-53 (ما بين معقوفين من الباحث).

(50) يُنظر خاصة الفصل الثاني، ص 97-144؛ والفصل الثالث، ص 147-239؛ والفصل الرابع، ص 243-295، في: المرجع نفسه. الميزة الأساسية للكتاب، بلا ريب، هي طابعه الفلسفي النقدي. إنه يأخذ بيد القارئ في رحلة متشعبة المسالك والدروب، لكنها واضحة المبتغى، التأريخ لمفهوم المجتمع المدني ونقد فهمه السائد. وهذا ما يجعله كتاباً في النظرية السياسية، ولا يستغني عنه الباحث أو الدارس في حقول معرفية عديدة، من علم السياسة، إلى علم الاجتماع السياسي، إلى الفلسفة السياسية، إلى الاقتصاد السياسي.

(المدنية). وتلك إضافة لفهم المجتمع جاء بها مونتيسكيو، ثم دو توكفيل، برؤية المجتمع المدني كوسيط يوازن الدولة ويحد من تأثيرها المباشر في الأفراد، أو يمثل الحيز الاجتماعي والأخلاقي الواقع بين العائلة والدولة، على حد تعبير هيجل⁽⁵¹⁾. ثم جاءت النظرية الليبرالية لتحوّل افتراض لوك لمجتمع خارج الدولة إلى السوق. "وبعدما كان المجتمع المستند إلى العلاقات المتبادلة بين الأفراد، في السوق، هو ما ينتج مجتمعاً مدنياً خارج الدولة؛ أصبح السوق هو نموذج المجتمع، وانتفت الحاجة إلى مصطلح المجتمع المدني"⁽⁵²⁾.

وهكذا، يخلص بشارة إلى أن المجتمع المدني "انتقل من مرحلة إلى أخرى، مسجلاً في أرشيف ذاكرته تمايزات جديدة. ولكن في كل حالة، نحن أمام الإنسان كفرد، وأمام المجتمع كعلاقة متبادلة (اجتماعية) بين الأفراد، وأمام دولة متميزة من كليهما. إن الواقع الاجتماعي الذي ينطبق عليه مفهوم المجتمع المدني فيفسره، هو واقع اجتماعي ينضوي المفهوم تحته (وليس هو تحت المفهوم، كتعريف عام مفروض عليه). والمجتمعات التي ينطبق عليها المفهوم هي مجتمعات مرّت بتفتيت أو تجزئة أو تجاوزت للوحدة العضوية بين الفرد والجماعة (البنى الجمعية) من جهة أولى، وتميز بين الدولة والمجتمع، من جهة ثانية. وهي تمييزات لا تؤدي إلى الانفصال الكلي لتصبح أمام فرد بذاته أو مجتمع مدني بذاته، بل تعيد إنتاج الوحدة على أساس توسطها، أي توسط عناصرها المتميزة. فهناك علاقات تجمع الفرد والمجتمع والدولة في وحدة واحدة، عن طريق تنظيم العلاقة بينها كعلاقة حقوقية. وهي بالتالي وحدة مركبة من عناصر متميزة، وليست وحدة 'طبيعية' كالجماعة الأهلية. هذه هي الشروط النظرية والتاريخية في آن واحد لاستخدام مفهوم المجتمع المدني"⁽⁵³⁾.

في نهاية المطاف، ينبغي القبض على هذه التمايزات وإنزالها منزلتها التاريخية لتفادي مصيدين أساسيين كرّس بشارة للكشف عنهما حيزاً واسعاً من النقاش: مصيدة اعتبار المجتمع المدني ما هو ليس دولة، ومصيدة اعتباره ما هو غير سياسي. لذلك، ينبغي العودة مرة أخرى إلى مسألة "هنا والآن" *ici et maintenant* والتعامل مع مفهوم المجتمع المدني في مكانه وفي لحظته التاريخية⁽⁵⁴⁾، حتى لا يتحول إلى مفهوم لا قِط ولا تاريخي، يُزرع ولا يستزرع، يُستدعى من سياق زمني ومكاني خاص يُفرض على سياقات زمانية ومكانية مغايرة.

(51) المرجع نفسه، ص 24-25.

(52) المرجع نفسه.

(53) المرجع نفسه، ص 25.

(54) في السياق نفسه، يلاحظ ديفيد بلانلي ومصطفى كمال باشا أن "قلة من المناقشات حول المجتمع المدني في دراسات العالم الثالث تحاول النظر للمجتمع المدني بوصفه بنية وعملية. بل تجري معاملة المجتمع المدني، بدلاً من ذلك، كمفهوم ثابت وعابر للتاريخ يفترض أنه ينشأ عبر توليد للتعميمات الإمبريقية للعلاقات بين المجتمع والدولة عبر الزمان والمكان. وهكذا، تضع الخصوصية التاريخية والنظرية لهذا البناء ومعها تعريف المؤسسات والعلاقات التي تحدد الحد الأدنى للفضاء الاجتماعي للمجتمع المدني ومبدأ الحركة الذي يشكل مساره. وهكذا، فقد فشلت تطبيقات المفهوم على وضع العالم الثالث في استيعاب آثار الرأسمالية العالمية على استقرار المجتمع المدني والصعوبات التي تواجه الحركات الديمقراطية"، ينظر:

David L. Blaney & Mustapha Kamal Pasha, "Civil Society and Democracy in the Third World: Ambiguities and Historical Possibilities," *Studies in Comparative International Development*, vol. 28, no. 1 (1993), p. 5.

إن المجتمع المدني باعتباره ليس هو الدولة، أو باعتباره "نفوراً من الدولة"، هو المجتمع المدني في الغرب المعاصر؛ بعد أن شكّل جزءاً من عملية الديمقراطية التاريخية، بل يمكن اعتباره آخر تجلياتها. و"هنا والآن" - تحديداً - يكشف عن نفسه باعتباره كياناً اجتماعياً "يتلخص بالحيز العام، خارج الدولة والاقتصاد والبنى العضوية". أما أن يكون مقابلاً للدولة، ومعادياً لها، فقد رأينا كيف تحوّل النقاش بشأن المجتمع المدني في أوروبا الشرقية إلى نقاش حول المسألة القومية، وقد ثبت فعلاً أن تعريفاً للمجتمع المدني يتلخص في المقابلة بذاتها مع الدولة لا يعني إلا تدهور المجتمع وانتكاسته إلى مرتبة الانتماءات العضوية للأفراد، أو إلى مرتبة القومية الإثنية مقابل الدولة المتعددة القوميات. ويضيف بشارة في هذا السياق قائلاً: "إن للمجتمع المدني شروطاً تتجاوز الاقتصاد على عملية المقابلة مع الدولة؛ ولكنه، من الناحية الأخرى، لا يقوم خارج دائرة الإقصاء المتبادل مع الدولة. فخارج دائرة الإقصاء المتبادل مع الدولة قد تقوم أمور كثيرة، ولكن لا يقوم مجتمع مدني، لأن أصول المجتمع المدني التاريخية هي في المجتمع السياسي، ثم في الإقصاء المتبادل مع المجتمع السياسي، وبعد ذلك الاقتصاد⁽⁵⁵⁾".

ومن ثم يمكن أن نفهم خطورة استدعاء التعريف التاريخي للمجتمع المدني، بوصفه كياناً اجتماعياً، وزرعه خارج السياق الغربي. في بلدان الجنوب الكبير، حيث الدولة ما تزال مسألة إشكالية، وحيث الديمقراطية ما تزال غير موجودة أو غير مكتملة، وحيث المواطنة ما تزال عرضة لضغط البنى العضوية والانتماءات الوشائية، لا يمكن للمجتمع المدني بهذا التعريف إلا أن يكون مشوهاً، وغير فعال، بل إن المؤسسات والهيئات التي يتسمى بها سرعان ما تعيد إنتاج البنى العضوية للمجتمع و/أو البنى الكوربوراتية للدولة التي يُتَظَرّ منه أن يقوضها⁽⁵⁶⁾. في هذا المعنى، يذكرنا بشارة بأن

(55) بشارة، المجتمع المدني، ص 28-29. يحيل بشارة في هذا السياق إلى حالة المجتمع المدني الفلسطيني، محاجاً بأن المؤسسات المدنية الفلسطينية قامت في إطار الإقصاء المتبادل مع دولة الاحتلال. بمعنى آخر، وفي غياب الدولة الفلسطينية، تتطور المنظمات المجتمعية التي تتسمى بالمجتمع المدني، من دون مبرر واضح، "مجتمعاً مدنياً" في فضاء الإقصاء المتبادل مع دولة الاحتلال، لا الدولة الفلسطينية التي ما تزال غائبة. ينظر: المرجع نفسه، ص 28، هامش 6.

(56) يضيف بلانيلي وكمال باشا مفهوماً قريباً من ذلك، هو مفهوم نزعة الغنيمة Prebendalism. لقد حاجّا بأن الممارسات السياسية وأشكال الحكم ليست عرضية، بل هي في قلب الحياة الاجتماعية. فالاستبداد في أفريقيا، على سبيل المثال، والذي "يأتي عادة في شكل حكم موروث وشخصي، هو تعبير عن الحاجة إلى وجود دولة ضعيفة تمتلك موارد محدودة نسبياً، لحكم حياة اجتماعية مجزأة تقسمها روابط أخرى، قصد تحقيق 'الهيمنة'". وفي مثل هذا السياق الاجتماعي، تزدهر نزعة الغنيمة، وهي "الحالة التي تصير فيها الدولة وجهازها الإداري محوراً للحراك الاجتماعي والتضخم الخاص والجماعي على حساب الحكم الفعال". وهو سياق يكون فيه "الشعب" سلسلة من "الشعوب" الجزئية (وهذا ما يقصده بشارة بالبنى العضوية). وتكون "التعددية" هي التنافس بين تلك الشعوب الجزئية الأولية أو البريموردية Primordial للحصول على حصة من الكعكة "الوطنية"، من دون شعور بالهوية الوطنية أو المسؤولية تجاه الكل. ويصير نهج الدولة من أجل دعم الانتماءات الفردية وما دون الوطنية، حيث يجد المرء الهوية والترابط الاجتماعي، بدلاً من ذلك، أمراً مقبولاً أخلاقياً وهو الأساس الأول لتأسيس الشرعية الشعبية في دولة تقوم على التعددية الإثنية. ومن ثم، فإن "التعددية" القائمة في الحياة الجماعية لا توفر أساساً قوياً لإعادة صياغة العلاقة بين الدولة والمجتمع، ولا تشكل مثلاً لفضاء يخص المجتمع المدني. ويفسر بلانيلي وكمال باشا هذا القصور في التكامل الاجتماعي، جزئياً، بضعف التطور الرأسمالي لبلدان أفريقيا، حيث لا يزال من الصعب الحديث عن اقتصاد وطني؛ ويتبنان وصفاً للحياة الاقتصادية الأفريقية بأنها "ما قبل برجوازية"، ينظر: Blaney & Pasha, pp. 11-12.

على كل حال، تقدم الحجج التي جدّلها بشارة في مناقشته للعلاقة بين المجتمع المدني والمواطنة والأمة، خاصة في الفصل الرابع من كتابه المجتمع المدني، ص 243-295، مساهمة حاسمة ومثيرة للاهتمام في هذا الشأن.

"المجتمع المدني هو وليد قوة الدولة، ومن أجل موازنة هذه القوة. إن موضوع الرقابة على الدولة قائم لأنه - فقط لأنه - باستطاعة الدولة أن تراقب المجتمع" (57). وبناء عليه، فإن المجتمع المدني ليس "نتاج هدم الدولة أو تراجعها أو زعزعتها، وإنما هو نتاج تحديد العلاقة بينها، [باعتبارها] مجال السلطة واحتكار القوة، وبين المجتمع المفترض فيه أن يكون مصدر شرعيتها" (58). ثم يأتي على ذكر بعض مجالات صراع المجتمع المدني، مثل البيئة والصحة والثقافة والتعليم، ليؤكد أن خصم المجتمع المدني اللدود في البلدان الغربية المتقدمة في مجالات كهذه أصبح هو قوى السوق، لا الدولة (59).

ويضيف بشارة مسألة أشد خطورة على استدعاء هذا المفهوم المشوه واللاتاريخي للمجتمع المدني وزرعه في بلدان الجنوب الكبير التي ما انفكت ولا تزال تناضل من أجل الديمقراطية، هي أن "نفور من الدولة هو في نهاية الأمر نفور من السياسة، والنفور من السياسة هو ألد أعداء الديمقراطية، وبخاصة عنصر المشاركة في الحياة العامة، وهو العنصر اللازم الأكثر أهمية في تنمية مجتمع مدني" (60).

3. الأطروحة الثالثة: السقوط من المعجم

تحت هذا العنوان اللافت يقدم بشارة تحقيقاً تأليلياً (61) في أصل مصطلح المجتمع المدني، ويلاحظ بادئ ذي بدء، أن موسوعات الفلسفة والعلوم الاجتماعية لم تفرد مكاناً خاصاً لمصطلح Civil Society، رغم أن مفردة Civil تظهر مكوناً لعدة مصطلحات أخرى، مثل العصيان المدني، والمقاومة المدنية، والحقوق المدنية، والحريات المدنية، والقانون المدني، والحرب الأهلية، والمنظمات أو المؤسسات المدنية. ثم يستنبط جملة من دلالات مفهوم المدني Civil، هي: أولاً، أنه متعلق بالدولة؛ وثانياً، أنه متعلق بتعامل الدولة "العادي" مع مواطنيها، تمييزاً له من التعامل العسكري والجنائي والديني؛ وثالثاً، أنه يتعلق بالتعامل مع مواطني دولة ما لتمييزهم من الأجانب، كما هي الحال في الحرب الأهلية Civil War، التي تسمى باللغة العربية "أهلية"، وليس "مدنية"، والمشارك بين معنى الحرب الأهلية ومعنى Civil War أن الحرب هنا تدور بين مواطنين؛ الأمر الذي يذكر بأن الاشتقاق Civil ليس من Civilization [أي] مدنية، وإنما من Civis [أي] مواطن. وتؤكد هذه الدلالة أيضاً في مصطلح القانون المدني، الذي ينظم العلاقة بين المواطنين ولا تكون الدولة طرفاً فيها، فإذا ما تدخلت الدولة، تحولت القضية المدنية إلى قضية جنائية (62). ويضيف إلى هذه الدلالات الثلاث، تسع عشرة دلالة أخرى لا تتسع المساحة لاستعراضها هنا (63)، ثم يشدد على أهمية اشتقاق اللفظ الإنكليزي Civil من

(57) بشارة، المجتمع المدني، ص 75.

(58) المرجع نفسه (ما بين معقوفين من الباحث).

(59) المرجع نفسه.

(60) المرجع نفسه، ص 74.

(61) المقصود بالتأليل (أو الإيتيمولوجيا Etymology) دراسة أصول الألفاظ.

(62) بشارة، المجتمع المدني، ص 81-83 (ما بين معقوفين من الباحث).

(63) المرجع نفسه، ص 85-87.

مواطن أو Civis باللاتينية؛ ويحتاج بأن اشتقاق اللفظ العربي "مدني" من "مدينة" أو "مدنية" أو "تمدن" لا يحمل الدلالة التاريخية نفسها التي يحملها المجتمع المدني، مفهوماً وممارسةً. إنه "لا يحمل دلالات المواطنة. وربما كان من الأصح أن نترجم Civil Society إلى مجتمع المواطنين أو مجتمع مواطني، باللغة العربية. ولكن هذه الترجمة، وهي أكثر دقة من مجتمع مدني، قد تزيد من الارتباك نتيجة تعريبها وبعدها عن الأذهان، ولكنها مفيدة للتذكير بمدلولات اللفظ المترجم من اللاتينية، لتكون حاضرة في الأذهان"⁽⁶⁴⁾.

لا يمكن الفصل بين المجتمع المدني والمواطنة من ناحية، والأمة من ناحية أخرى. ويخصص بشارة فصلاً كاملاً لمناقشة التعاضد بين هذه المقولات الثلاث⁽⁶⁵⁾. فعدم تشكُّل الأمة بما هي أمة المواطنين، يؤدي لا محالة إلى صمود الانتماءات ما قبل القومية، ومن ثم "لا ينشأ في الوعي مجتمع مدني قائم على العلاقة بين المواطن، بانتماءاته المختلفة في حيزه الخاص، وبين الأمة (التي يتسع فيها المجال للعديد من الانتماءات) والدولة التي تعبّر عن الكيان السياسي للأمة". ثم يحذّر من أن فقدان وعي الأمة الحديثة لا يقيم بدلها أمماً جزئية، بل يقيم وعياً ما قبل قومي، وهو أبعد ما يكون عن روح المجتمع المدني وجوهر تعريفه، فهو يُبنى على علاقة التبادل المباشرة بين المواطن والمواطن من جهة (ومن هنا يأتي بعده التطوعي والتضامني والقائم على المبادرة الجمعية)، وبين الحيز العام المتشكل بين هذا التبادل المواطني والدولة (وليس بين الطائفة والطائفة، أو بين القبيلة والقبيلة) من جهة أخرى⁽⁶⁶⁾.

ومن هنا، يؤكد بشارة أن المجتمع المدني ينبغي ألا يدير ظهره للعملية السياسية، وذلك لأسباب ثلاثة:

• أولاً، إن المجتمع المدني يقوم فقط في فضاء العلاقة المتبادلة مع الدولة، وهذا هو الفرق بين المجتمع المدني والمجتمع الطبيعي.

• ثانياً، إن ثمة ارتباطاً لا تنفصم عراه بين تشكيل الأمة وتشكيل المجتمع المدني الذي يعني انتماء قائماً على المواطنة، أي الانتماء إلى الأمة، لا إلى العقيدة، أو الإثنية، أو المذهب، أو الطائفة، أو قرابة الدم، أو غيرها. وببساطة، إذا لم يتحقق هذا الربط بين تشكيل المجتمع المدني وتشكيل الأمة في وعي من يتسمون بالمجتمع المدني، فإن الأمة تتحول إلى أمم جزئية قائمة على انتماءات ما قبل قومية، تنذر بانحيار المجتمع المدني ورجوعه القهقري إلى حالة المجتمع الطبيعي، حيث تنتفي فكرة الدولة في حد ذاتها.

• ثالثاً، إن المعركة من أجل الديمقراطية هي معركة سياسية، إنها معركة على السلطة أولاً وأخيراً⁽⁶⁷⁾.

(64) المرجع نفسه، ص 87-88.

(65) المرجع نفسه، الفصل الرابع، ص 243-295.

(66) المرجع نفسه، ص 31.

(67) المرجع نفسه، ص 32.

ثالثاً: أن يُقرأ "المجتمع المدني: دراسة نقدية" عربياً بعد ربع قرن من صدوره

يتبنى الكتاب مقاربة جينياولوجية لمفهوم المجتمع المدني، تسمح له بأن "يقض مضاجع" أولئك الذين يتعاملون مع الفكرة باعتبارها جاهزة، ومكتملة، ومفروغاً منها، وحتمية تاريخية، وبوصفها حلاً سحرياً لمشكلات البلدان في الجنوب الكبير، وغيرها من الأوهام التي يفلح الكتاب في تبديدها. ويؤكد بشارة على روح هذه المقاربة من دون أن يصرح بها، فيقول "إن هدف الكتاب هو تحويل مقولة ساكنة تثير الرضى والاسترخاء عند البعض، والسخط والنقمة عند البعض الآخر، إلى مقولة تاريخية متحركة تُظهرُ القوة الكامنة فيها من خلال بحث طريق تطورها التاريخي"⁽⁶⁸⁾.

أعني بالمقاربة الجينياولوجية تماماً ما تعنيه في ميراث فريدريك نيتشه الفلسفي، أي تلك المقاربة التي تتخطى البحث في أصول نشأة الأشياء، لتصل إلى مساءلة تلك الأصول في حد ذاتها، والنظر في صيرورة تشكُّلها. يقول نيتشه (وينبغي ألا ننسى لوهلة أن الجينياولوجيا برزت مقابلًا للميتافيزيقا التي ترى أن الأشياء في بداياتها كانت ناجزة ومكتملة): "لطالما واجهتُ مشكلة كبرى في فهم أن يكون اسم الشيء أهم من ماهيته. إن رواج الشيء، واسمه، ومظهره، ووزنه وقياسه الاعتياديين، وما قد يعنيه في الغالب خطأ واعتباطاً؛ إنها تُلقى على الأشياء كمثل الثوب فيما هو خارج عنها غريب عن طبيعتها؛ إنها تنتقل من جيل إلى جيل، فقط لأن الناس يؤمنون بها؛ إلى أن تنمو فتصير تدريجياً جزءاً من الشيء قبل أن تتحول إلى مضمونه كله. وهكذا، فما كان في البداية هو المظهر، يصير في النهاية، وبشكل شبه دائم، الجوهر الذي لا يصلح إلا بوصفه كذلك. سيكون بلا طائل الاعتقاد بأن كشف هذا الوهم وإمالة اللثام عن الأصول كافيان للقضاء على هذا الذي يُدعى الواقع؛ لأننا لا نستطيع أن ندمر إلا بوصفنا نحن من يخلق ما نستطيع تدميره. ولنتذكر الآتي: سنخلق 'أشياء' جديدة على المدى الطويل، كلما ابتدعنا أسماء جديدة"⁽⁶⁹⁾.

استناداً إلى منطق هذه المقاربة، يبدو أن ما حدث، وما زال يحدث مع مفهوم المجتمع المدني، شبيهٌ إلى حدٍّ بعيدٍ بأثر الممارسات المترسبة Sedimented Practices، وإن كنتُ واعياً بأنني أعزل هذا المفهوم عن سياقه الذي تطوّر فيه. ومع ذلك، يبقى أن الممارسات المترسبة إنما "تحدُّ من مجال صدقية ووضوح الإطار السوسيو-اقتصادي المسؤول عن وضع المعايير، والقواعد، والمؤسسات في مجتمع ما، تلك التي تعتبرها أجزاء واسعة من المجتمع معطاةً بعد أن يحجب تراكمُ الزمن الأدلة على ظروف نشأتها الأولى"⁽⁷⁰⁾. وعلى المنوال نفسه، يبدو أن السياق الذي تطور فيه المجتمع المدني، مفهوماً وممارسةً، سرعان ما طواه النسيان، ففقد بذلك مسوغ وجوده،

(68) المرجع نفسه، ص 19.

(69) Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*, Walter Kaufmann (trans.) (New York: Vintage Books, 1974), pp. 121–122.

(70) Dirk Nabers & Frank A. Stengel, "Sedimented Practices and American Identity in Donald J. Trump's Election Campaign," in: Frank A. Stengel, David B. MacDonald & Dirk Nabers (eds.), *Populism and World Politics* (Switzerland, Cham: Palgrave Macmillan, 2019), p. 103.

وصار المشتغلون فيه (من ناشطين) و/ أو عليه (من أكاديميين) يعتبرون نمطاً محدداً لاتاريخياً للعلاقة بين المجتمع المدني والدولة وكأنه معطى، بعد أن حجب تراكم الزمن الأدلة على ظروف نشأته الأولى.

وهنا، يتحسر بشارة على الكيفية التي بات بها مفهوم المجتمع المدني متطابقاً ليس مع كل "ما هو ليس الدولة فحسب، بل مع كل ما هو ليس السياسة في حد ذاتها، فيغدو بذلك أقرب إلى الممارسة ما قبل الحداثية التي [تُبعد] المثقفين من السياسة عبر أنماط من العمل المجتمعي غير السياسي"⁽⁷¹⁾. في هذا السياق يلقي بشارة باللوم على بعض من سماهم "رواد الفكر الرومانسي العربي" من الذين - سعيًا منهم "لتجميل المجتمع وشيطة الدولة" - أ قدموا على تجريد المفهوم من وظيفته النقدية والديمقراطية وجعله مطابقاً للمجتمع الأهلي، لمجرد أنه ليس دولة، بحسب تعبير بشارة⁽⁷²⁾.

خاتمة

بيّنت هذه الدراسة كيف تتموقع دراسات الجنوب الكبير في الموقفين حيال المجتمع المدني، اللذين يسعى الكتاب إلى قضّ مضاجع القابعين فيهما: من يبعث لديهم على الرضا والاسترخاء، ومن يثير لديهم السخط والنقمة. وبيّنت الدراسة أن دراسات الجنوب الكبير، ولتجاوز الصعوبات التي تواجه أبحاث المجتمع المدني في الجنوب الكبير، إنما تنزع إلى تحويل المجتمع المدني إلى مسألة تقنية ولاتاريخية (معزولة عن سياقها التاريخي) ولاسياسية (مجردة من مضمونها السياسي)، فتختزله في تعريف/ تصنيف ما هو مجتمعٌ مدنيٌّ وما هو ليس مجتمعاً مدنياً؛ فيتحوّل تعريف المجتمع المدني إلى مجرد تسمية. لكنها، وللمفارقة، تسمية تثبت فشلها في إعادة خلق الواقع "هنا والآن"، مثلما تشكّل "هناك وأنداك" في بيئته التي خلّق فيها في أصله؛ ذلك أن التسمية تنتهي إلى محض التعديد والتصنيف، لا لسبب إلا لافتقارها القوة الرمزية القادرة على الخلق، بسبب السمة اللاتاريخية واللاسياسية هذه على وجه التحديد؛ فضلاً عن غياب الفاعلين الذين ينبرون لتوظيف سياسة رمزية قادرة على جعلهم يأخذون زمام الفعل في عملية الخلق هذه، استناداً إلى نضالات تاريخية⁽⁷³⁾.

(71) بشارة، المجتمع المدني، ص 7-8 (التشديد من الباحث).

(72) يحاجّ بشارة بأن عودة الحديث عن المجتمع المدني بين المثقفين العرب، بدءاً من تسعينيات القرن الماضي، جاء تعويضاً عن نكوص سياسي أصابهم، خاصة بعد انهيار المعسكر الاشتراكي وأزمة النظام العربي التي تفاقمت مع حرب الكويت واتفاقيات أوسلو، وتعويضاً عن استقالتهم من العمل السياسي بعد وهن أصاب الحالة القومية واليسارية في حينه. وهكذا، فقد انسحب جيل كامل من المثقفين العرب من السياسة إلى خدمة النظام القائم، أو بات يراهن فكرياً على فهم غير صحيح للمجتمع المدني كأنه خارج الدولة. ينظر: المرجع نفسه، ص 8-9.

(73) يمكن العودة إلى أعمال بير بورديو التي يناقش فيها الفعالية الرمزية للتسمية "المُنتجة"، والتي يمكن سحبها بسهولة وتطبيقها على فشل إمكانات الخلق فيما يتصل بمسميات المجتمع المدني الرائجة، ينظر مثلاً:

Pierre Bourdieu, "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups," *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 32 (1987), pp. 1-17.

لقد وجّه بشارة انتقادات حادة لما اعتبره تارة "صناعة نظرية كاملة"⁽⁷⁴⁾، وتارة أخرى "سلعة رائجة"، "يجري التعامل معه جاهزاً من المنتج إلى المستهلك"⁽⁷⁵⁾، وأنكر على الباحث، أي باحث، استسلامه لهذه النزعة؛ إذ "لا يكلف نفسه عناء خوض النقاش حول نظرية وتاريخ المفهوم، بل يكتفي بسرد بعض التعريفات الغربية، بالسرعة الممكنة، واختيار ما يلائمه منها بصيغة 'المجتمع المدني هو...'. ثم يبدأ بمحاولة المزوجة بين هذه الصيغة وبين الظواهر الاجتماعية التي يختارها. هنا تبدأ عملية التصنيف إلى منظمات أهلية وغير حكومية، ثم تصنيف المنظمات غير الحكومية إلى أنواع والأهلية إلى أنواع. ولكن، لو كان للمجتمع المدني أهمية كمفهوم، لكان هو أساس عملية التصنيف ذاتها، وهو موجهها من داخلها. أما عملية التصنيف المفروضة فرضاً، فهي عملية تسمية، أي تسمية قطاعات معينة باسم المجتمع المدني. ولكن، ما الفائدة النظرية والعملية المرجوة من إطلاق تسمية المجتمع المدني على ظواهر قائمة ونعرفها؟ ليس هناك مانع مبدئي من إطلاق التسميات، ولكن لا فائدة خاصة ترجى منها إذا لم تُبنَ على تحليل تاريخي"⁽⁷⁶⁾.

تكمُنُ القيمة المضافة للكتاب في نقد هذه النزعة، وفضح قصورها عن إبراز المفعول التفسيري والنقدي للمجتمع المدني ووظيفته الديمقراطية أيضاً؛ أي ليس بوصفه مجرد إنشاء تلك المنظمات الأهلية غير الحكومية، ومن ثم بوصفه أداة لتعزيز الديمقراطية مثلما هو الحال في الغرب، الآن، وإنما بوصفه فضاءً لبناء الديمقراطية نفسها، مثلما كان عليه الحال في الغرب، لكن في مرحلة تاريخية محددة من تطور الأفكار السياسية من ناحية، وفي مرحلة تاريخية محددة من تطور البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من ناحية أخرى⁽⁷⁷⁾. وهذا ما يجعل الكتاب أكثر وعياً بتاريخ تشكّل الفكرة وصيرورتها، وهو شرط ضروري للوعي بالفكرة في حد ذاتها. إذ يبيّن، من خلال عمل تأمليّ في مفهوم المجتمع المدني وتأريخيّ له، كيف ارتحل من كونه متطابقاً مع الدولة حين كان مقابلاً للمجتمع الطبيعي، مروراً بكونه فضاءً وسيطاً بين الفرد والدولة والسوق، وصولاً إلى ما آل إليه من تشويه بعد أن صار يعبر عمّا هو ليس الدولة، ومتطابقاً من ثمّ مع ما هو غير سياسي.

يَتَّبِعُ هذا التشوه في الأساس من نسيان البعد الزمني والمكاني في تصور المفهوم وممارسته؛ ففي الغرب، الآن، وبعد أن جرى استدعاء المفهوم منذ نهاية ثمانينيات القرن الماضي؛ ليس المجتمع المدني هو الدولة (لكن لا بد من الانتباه: ليس هو الدولة، ومع ذلك فهو ليس معادياً للدولة في نهاية المطاف)، وليس سياسياً، لأن مسوغ وجوده (أو مسوغ عودته مجدداً) هو القصور الذي تعانيه الديمقراطية التمثيلية، إضافة، بطبيعة الحال، إلى معالجة اختلالات السوق، باعتبارها هي الأخرى ناتجة من تراجع الدولة عن التدخل في الفضاء الاقتصادي.

(74) بشارة، المجتمع المدني، ص 27.

(75) المرجع نفسه، ص 7.

(76) المرجع نفسه، ص 39-40.

(77) في مقدمة الكتاب، يشير بشارة إلى هذه المقاربة التحليلية في التأريخ للمفهوم، القائمة على التوليف بين تطور النظرية وتطور الممارسة، قائلاً: "[الكتاب نظري يبحث في تطور هذا المفهوم (أي في تعريفه التاريخي) عبر مراجعة تاريخ الفكر السياسي الغربي، وما يوازي ذلك من تطورات اجتماعية". ينظر: المرجع نفسه، ص 7.

لذلك، فإن عودة المجتمع المدني في الغرب، بالتزامن مع استدعائه خارج الغرب، صاقت تطورات اجتماعية وسياسية واقتصادية عرفت بها البلدان الرأسمالية منذ الستينيات، مثل الثورة الثقافية، وصعود حركات المحافظة على البيئة، والحركات النسوية، وحركات السلام، والمبادرات المحلية للمواطنين في قضايا الصحة والبيئة وغيرهما، كل هذا تبلور في شكل من أشكال الفعل في مواجهة بيروقراطية الدولة من جهة، وفي مواجهة قوى اقتصاد السوق من جهة أخرى⁽⁷⁸⁾؛ أي تبلور في شكل القطاع الاجتماعي. لكنه لا يدير ظهره للسياسة في مواجهة القطاعين العام والخاص، مثلما يُراد له أن يفعل في السياقات غير الغربية، بما في ذلك السياق العربي، حيث الحدود بين القطاعين العام والخاص لمّا ترسم، فما بالك بالحدود بينهما وبين القطاع الاجتماعي (وأقول هنا "لما ترسم" من باب التفاؤل، حتى لا أقول "لم ترسم").

وهكذا، فإن الكتاب يُنذر بأن هذا المفهوم المشوّ، المجرّد من بُعده التاريخي والسياسي، قد ينقلب في البلدان العربية وبلدان الجنوب الكبير الأخرى إلى عامل ما قبل حدثي يُبعد المثقفين والنخب من السياسة عبر أنماط من العمل المجتمعي غير السياسي، أو عبر المراهنة على البنى الأهلية بمختلف أشكالها، والتي على أساسها يُعرّف المجتمع المدني تعريفاً تقنياً بوصفه ليس الدولة⁽⁷⁹⁾.

إذا عدنا الآن إلى مسألة الزمان والمكان *ici et maintenant* التي وردت في مقدمة هذه الدراسة، واستناداً إلى أطروحات الكتاب، ما الذي قد تعنيه مرحلة تشييد المجتمع المدني في السياق العربي (وفي سياق الجنوب الكبير إجمالاً)؟ إنها تعني تحقيق الديمقراطية، لا مجرد إنشاء أو إقامة مؤسسات مدنية توازن البرلمان/ أو توازن السوق، لأن هذا التعريف مرتبط بمكان وزمان محددين (المكان هو الغرب، والزمان هو الآن، وأقصد بالآن نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين)، ولأن هذا التعريف مرتبط أيضاً بقصور في الديمقراطية والليبرالية، وهذا القصور تراكم تاريخياً في سياق التجربة الغربية، وهما (أي الديمقراطية والليبرالية) غير قائمتين أصلاً في السياق العربي. وهنا يحذر بشارة من "القفز على المراحل الضرورية، مثل تحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية، من أجل مفهوم معاصر للمجتمع المدني قائم على تحقيقهما في الغرب"⁽⁸⁰⁾. بمعنى آخر، إذا لم تكن لدينا لا ديمقراطية ولا ليبرالية كتلك التي في الغرب، فما جدوى تعريف المجتمع المدني بوصفه المؤسسات المدنية الشبيهة بتلك الموجودة في الغرب، والتي تقوم بالوظائف نفسها التي تقوم بها في الغرب الآن. لذلك، علينا أن نعيد تعريفه نقدياً؛ علينا أن نقوم بشكل من أشكال الحفريات، لهذا أشرتُ آنفاً إلى أن الكتاب مفعّمٌ بجنيالوجيا المفهوم.

إن هذا التعريف النقدي للمجتمع المدني هو ما يسمح لنا باستكشاف مفعوله السياسي والديمقراطي قبل أي شيءٍ آخر، لا التركيز على المؤسسات أو الهيئات أو المنظمات المدنية، أو ما شئت فسم. يقول بشارة: "إن مقولة المجتمع المدني قد تكون مفيدة في المعركة العربية من أجل الديمقراطية،

(78) المرجع نفسه، ص 27.

(79) المرجع نفسه، ص 8.

(80) المرجع نفسه، ص 46.

إذا تم فهمها فهمًا تاريخيًا، أي نقديًا، بكشف حدودها التاريخية، ثم كشف الطاقة الكامنة فيها، لكنها قد تكون مقولة ضارة بقضية الديمقراطية وتحرر الإنسان العربي، إذا تحولت إلى أداة لتحبيدها سياسيًا، أي إلى أداة تجنب طرح مسألة نظام الحكم⁽⁸¹⁾.

ومن ثم، يوجه الكتاب دعوة للمثقفين العرب "إلى العودة إلى ساحة العمل السياسي انطلاقًا من المقولة الأساس التي حملها الكتاب والتي تقول: إن المجتمع المدني من دون سياسة وخارج سياق المعركة من أجل الديمقراطية هو عملية إجهاض لمعاني المجتمع المدني التاريخية وطاقته النقدية، فضلاً عن نزع قدرته التفسيرية على فهم البنى الاجتماعية والسياسية"⁽⁸²⁾. ويطرح الكتاب نفسه مجدداً في خضم تحولات الربيع العربي "التي أنهت حالة الجمود التي عاشتها [المنطقة العربية] في العقود الثلاثة الأخيرة. ويطغى في هذه التحولات البعد السياسي، ذلك المتعلق بمسألة نظام الحكم [...]"، وتعود فيها المسألة الديمقراطية كمسألة سياسية⁽⁸³⁾.

أخيراً، يمكن أن أستوجز هاهنا المقولات الآتية مطيةً للمحاجة بأن أطروحات الكتاب الرئيسة تظل وثيقة الصلة بواقع التحولات التي تشهدها البلدان العربية، على تباين مواطن أقدامها على طريق الانتقال نحو الديمقراطية⁽⁸⁴⁾:

أولاً، شهد الحراك الاجتماعي، عبر ثورات الربيع العربي، عودة السياسي. واقتربت هذه العودة بأن جموع المواطنين، الواعين بحقوقهم كمواطنين، هم من أخذوا زمام المبادرة والفعل والمشاركة في الحيز العام؛ "وما يجري شيدته عبر هذه الصيرورة الثورية هو مجتمع مدني وأمة مؤاينة في الوقت نفسه"؛ وهو لب الدعوة التي عقد الكتاب لواءها. لقد أثبتت أحداث الربيع العربي أطروحة الكتاب، حيث "إنه في المجتمعات الساعية إلى الديمقراطية، تكون الأحزاب، أو تنظيم الناس الطوعي واتحادهم لهدف سياسي متعلق بنظام الدولة، جزءاً أساسياً من المجتمع المدني".

ثانياً، بينت الأحداث - ولا يقتصر الأمر على موجة الربيع العربي الأولى في عام 2011، بل يشمل أيضاً موجة عام 2019 - أن الاحتجاجات لم تكن مناهضة للدولة، "بل شهدنا رد فعل شبه فطري يرحب بدور الدولة كحامية للثورة حين تُميّز هذه الدولة نفسها عن النظام بصورة الجيش الوطني". وقد تجلّى ذلك بصورة واضحة في حالة الجزائر. وقد حاجّ الكتاب، كما سبق بيانه في هذه الدراسة، أن "المجتمع المدني من دون دولة ليس مجتمعاً مدنياً، بل قد ينهار إلى جماعات، وتجربة العراق بعد عام 2003 مباشرة ما زالت ماثلة في الأذهان"؛ أي إلى شكل من أشكال المجتمع الطبيعي، حيث تسود البنى العضوية والروابط الوشائجية.

(81) المرجع نفسه، ص 19.

(82) المرجع نفسه، ص 9، 22.

(83) المرجع نفسه، ص 10 (ما بين معقوفين من الباحث).

(84) ينظر خاصة: مقدمة طبعة الكتاب السادسة وما تليها من الطباعات الصادرة عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ص 7-18؛ والفصل الخامس الذي يحمل عنوان "واقع المجتمع المدني وفكره: حوار عربي"، ص 299-365. أنوّه هنا بأن الاقتباسات المباشرة الواردة فيما تبقى من الدراسة تقع في نطاق هذه الصفحات، والتشديد في بعضها وارداً في النص الأصلي.

ثالثاً، كشفت ثورات الربيع العربي عن محدودية دور ما يسمى المنظمات غير الحكومية (وهذا لا يبخسها أهميتها)، وهي التي يَحْتَرِلُ الفهمُ السائدُ المشوهُ للمجتمع المدني تعريفَ المجتمع المدني فيها؛ كما بيّنت أن "المجتمع المدني كمجتمع مواطنين لا يتبلور بمعزل عن مسألة الدولة، بل من خلال تفاعلٍ معها". صحيح أن بعضاً ممن شاركوا في الاحتجاجات كانوا ناشطين ضمن عددٍ من تلك المنظمات غير الحكومية والجمعيات الأهلية؛ لكن، ماذا عن الجموع التي انبرت للمطالبة بتغيير النظام السياسي؟ يُعدُّ كلُّ هذا قرينةً بيّنةً على تهافت اختزال المجتمع المدني في المؤسسات المدنية بمختلف مسمياتها.

رابعاً، يواجه مشروعُ المواطنة، مثلما تكشف عنه الحالة الليبية، تحديان رئيسان، أحدهما داخلي والآخر خارجي. أما الداخلي فيتمثل في "محاولات إحياء القبلية والجهوية وفي تنافس القوى السياسية"، وينسحب هذا على أشكال الانتماءات العضوية التقليدية كافة؛ أما الخارجي فيتمثل في "التدخل الخارجي الذي يمس بالسيادة"؛ وهانها، "يظهر المجتمع المدني نحو الخارج كأمة ذات سيادة". ويبيّن الكتاب أن المساس بالسيادة هو مساسٌ بالمواطنة، ولذلك يُعرّف الكتاب المجتمع المدني باعتباره مجتمعاً وطنياً. فمن ناحية، سرعان ما يتحول التدخل الخارجي، عبر مزاعم دعم الثورات الديمقراطية، إلى إملاءات سياسية واقتصادية مقوّضة للسيادة، وإلى تحديد للخيارات السياسية الوطنية (حيال التكامل العربي أو الالتزام بالقضية الفلسطينية مثلاً)؛ ومن ناحية أخرى، وفي البلدان المنقسمة على نفسها طائفيًا (أيًا كان نمط الطائفة)، يتحول الصراع السياسي إلى صراع حول الهوية، فتتحول الاستعانة بالخارج إلى فعل طائفي، إذ ترى الطائفة في الطائفة المنافسة عدواً أولاً لها، فيتحول التدخل الخارجي إلى عاملٍ مقوضٍ للمواطنة، فإلى عاملٍ مفتتٍ للحمة الأمة.

خامساً، يأخذ الكتاب بيد القارئ في رحلة طويلة، ومشوّقة في الآن نفسه، لاستكشاف "عملية التعريف الوظيفي-التاريخي للمجتمع المدني، [فيتنقل به] من الجماعة الأهلية للمجتمع ومن اقتصاد السوق إلى الاتحادات الطوعية وغيرها"؛ لكنه يؤكد "أن هذه عملية لا يمكن أن يُطلَبَ من كل مجتمع أن يمر بها كاملةً من جهة، ولا يُكتفى بنتائجها الجاهزة من جهة أخرى". فضلاً عن ذلك، يؤكد الكتاب أن الديمقراطية باتت، بعد تاريخ طويل من الأفكار والتمفصلات، "نظاماً سياسياً متكاملًا، وفي الإمكان التعلمُ منه، من دون توقع عودة العملية التاريخية ذاتها؛ فإسقاطات هذا التوقع هي استحالة تطبيق الديمقراطية، وذلك لاستحالة عودة التاريخ على ذاته". وهذه مقولةٌ وجيهةٌ لأحتمَ بها؛ إذ تُحيلنا مرة أخرى، وتُرجعنا عوداً على بدء، إلى خلاصة أن قراءة الكتاب عربياً إنما تساعدنا في تبين زيف النزعة الطاغية على دراسات الجنوب الكبير لتعريف المجتمع المدني باعتباره مفهوماً لاتاريخياً ولا سياسياً، ومن ثَمَّ استجلاء قيمته التفسيرية كنظرية، وقوته التغييرية كممارسة؛ أو استجلاء "معانيه التاريخية وطاقته النقدية، وقدرته التفسيرية على فهم البنى الاجتماعية والسياسية"، بحسب تعبير بشارة.

References

المراجع

العربية

- بشارة، عزمي. الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 1: الدين والتدين. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.
- _____. الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- _____. الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 2: العلمانية ونظريات العلمنة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- _____. المجتمع المدني: دراسة نقدية. ط 9. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.
- _____. الطائفة، الطائفية، والطوائف المتخيلة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
- _____. في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي. ط 4. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
- _____. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.
- حمشي، محمد. "النقاش الثالث بين نظريات العلاقات الدولية: حدود الاتصال المعرفي". *المجلة الجزائرية للعلوم السياسية والعلاقات الدولية*. العدد 3 (كانون الأول/ ديسمبر 2014).

الأجنبية

- Baylis, John & Steve Smith (eds.). *The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2001.
- Blaney, David L. & Mustapha Kamal Pasha. "Civil Society and Democracy in the Third World: Ambiguities and Historical Possibilities." *Studies in Comparative International Development*. vol. 28, no. 1 (1993).
- Bourdieu, Pierre. "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups." *Berkeley Journal of Sociology*. vol. 32 (1987).
- Chabal, Patrick & Jean-Pascal Daloz. *Africa Works: Disorder as Political Instrument*. London: International African Institute, 1999.
- Chatterjee, Partha. "A Response to Taylor's 'Modes of Civil Society'." *Public Culture*. vol. 3, no. 1 (1990).
- Glasiu, Marlies, David Lewis & Hakan Seckinelgin (eds.). *Exploring Civil Society: Political and Cultural Contexts*. New York: Routledge, 2004.

Mahler, Anne Garland. "Global South?" *Oxford Bibliographies*. 25/10/2017. at: <https://bit.ly/30D05PR>

Nietzsche, Friedrich. *The Gay Science*. Walter Kaufmann (trans.). New York: Vintage Books, 1974.

Stengel, Frank A., David B. MacDonald & Dirk Nabers (eds.). *Populism and World Politics*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.

Wiarda, H.J. *Civil Society: The American Model and Third World Development*. Oxford: Westview Press, 2003.

Wickramasinghe, Nira. "The Idea of Civil Society in the South: Imaginings, Transplants, Designs." *Science & Society*. vol. 69, no. 3 (July 2005).

سهيل الحبيب | Souhail Hbaieb *

"دولة جميع المواطنين": من التغيب الأيديولوجي إلى مخاضات التشكل في سياق ما بعد الثورات العربية

"The State of All Citizens":
From Ideological Neglect to the Pangs of
Formation in the Context of Post-Arab Revolutions

ملخص: تحاول الدراسة أن تبين راهنية مفهومي المواطنة والمواطنة باعتبارهما صفتين للدولة/ الأمة الحديثة في السياق العربي الراهن، من جهة قدرتهما على تكثيف التعبير عن المطالب العينية الحقيقية التي من أجلها انتفضت، وما زالت تنتفض، الجماهير الواسعة في الأقطار العربية. ولأجل بيان هذه الراهنية، تعود الدراسة إلى حيثيات سياق نشأة الدولة العربية الحديثة في العالم العربي، ثم تتناول تطوّر مفهوم المواطنة وتطوّر البنى السياسية الاجتماعية التي يحيل إليها، وصولاً إلى اقترانه بنموذج الدولة/ الأمة الديمقراطية. وتعالج الدراسة أيضاً إشكالية المفارقة بين مفهوم الديمقراطية ومفهوم الدولة المواطنة في "التفكير" الأيديولوجي العربي المعاصر والراهن السائد، وكيف انعكست هذه المفارقة في مخاضات الانتقال الديمقراطي التي عرفها شطر من البلدان العربية خلال العشرية المنصرمة.

كلمات مفتاحية: المواطنة، الدولة، الثورات العربية، الانتقال الديمقراطي، المسألة العربية.

Abstract: The study attempts to show the relevance of the concepts of citizenship and state of citizenship as two characteristics of the modern nation-state in the current Arab context, in terms of its ability to intensify the expression of real in-kind demands for which the vast masses in the Arab countries have risen up, and continue to rise. In order to clarify this current, the study returns to the context of the emergence of the modern Arab state in the Arab world. Then it deals with the development of the concept of citizenship and the evolution of the political and social structures to which it refers, to its structural association with the democratic nation-state model. The study also addresses the paradox between the concept of democracy and the concept of state of citizenship in the

* باحث بمركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، تونس.

prevailing current and contemporary Arab ideological thinking, and how this paradox has been reflected in the struggles of the democratic transition that some of the Arab countries experienced during the past decade.

Keywords: Citizenship, State, Arab Revolutions, Democratic Transition, Arab Question.

مقدمة

تتعامل هذه الدراسة مع المركب اللفظي "دولة جميع المواطنين"، أو "الدولة الأمة المواطنة الديمقراطية"، باعتباره مفهومًا نظريًا يكتف التعبير عن جملة من التحوّلات والوضعيات السياسية الاجتماعية، عرفها شطر من بلدان عالمنا الحديث، ويتشوّف إليها شطر آخر، ومنه البلدان العربية. والغاية من ذلك أن يكون هذا المفهوم النظري من مكونات الجهاز المفاهيمي المعتمد في فهم الحركات الصاخبة التي يُموج بها أكثر من بلد عربي في الوقت الحاضر. فبعد عشرية كاملة من هذه الحركات التي اندلعت شرارتها مع الثورة التونسية (كانون الأول/ ديسمبر 2010 - كانون الثاني/ يناير 2011)، وامتدت إلى أكثر من قُطر عربي، شهدنا موجة ثانية من هذه الحركات الاجتماعية السياسية امتدّت إلى كل من الجزائر والسودان ولبنان والعراق، ورفعت الشعارات ذاتها التي رفعتها ثورات الموجة الأولى وانتفاضاتها: ضد الاستبداد السياسي والفساد والرشوة والزيونية السياسية، ومع الحريات وفسح مجال المشاركة السياسية والحوكمة الرشيدة والعدالة الاجتماعية.

وفي خضم هذه الحركات العربية التي شهدتها العشرية الثانية المنصرمة من القرن الحادي والعشرين، بدا لنا أن مفهوم الانتقال إلى الديمقراطية لم يعد قادرًا على التعبير الدقيق عن مضامين مطالب التغيير التي تلهج بها الشعوب العربية، وذلك بسبب اقترانه بالتباسات أيديولوجية قطعت صلته البنيوية بمفهوم المواطنة في نطاق الدولة الحديثة، كما سنبيّن ذلك في ما يأتي. وعلى هذا الأساس، نحاول أن نبيّن راهنية مفهومي المواطنة والمواطنة باعتبارهما صفتين للدولة/ الأمة الحديثة في السياق العربي الراهن من جهة قدرتهما على تكثيف التعبير عن المطالب العينية الحقيقية للجماهير الواسعة في الأقطار العربية، في انتفاضاتها التي شهدناها في العشرية الأخيرة.

أولاً: كيف نفسّر العلاقة الاغترابية بين الدولة الحديثة والمجتمع في الوطن العربي؟ من سياق النشأة إلى سياق الاستبداد المعاصر

حينما نتحدّث عن دولة بالمعنى الحديث للكلمة، فإننا نشير إلى كيان سياسي يتميز على نحو جوهري من طبيعة الكيانات السياسية التي كانت سائدة في أزمنة ما قبل الحداثة؛ إذ "انتقلت الدولة في الحداثة من دولة سلاله حاكمه يتألف الشعب من رعاياها الموالين للملك إلى الدولة بوصفها دولة/ أمة، بمعنى أنها ليست مرتبطة بأرض محددة تبسط عليها سيادتها فحسب، وإنما بجماعة محددة تعبّر عنها وتحدّد مصيرها أيضًا"⁽¹⁾.

(1) عزمي بشارة، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 326-327.

من الناحية التاريخية، يمكن القول إجمالاً إن بدايات ظهور الدولة الحديثة، بهذا المعنى، في الرقعة العربية كانت خلال القرن التاسع عشر. وقد حلّ عبد الله العروي السياقات التاريخية التي حقّت بهذا التشكّل حينما تحدّث عن ظهور "دولة التنظيمات"، مميّزاً إياها من "الدولة السلطانية أو المملوكية". ودولة التنظيمات هي دولة الإصلاحات السياسية التي أقدم عليها السلطان العثماني مركزياً وبعض حكام الأقاليم التابعة له في مرحلة أولى، ثم فرضتها بعد ذلك سلطات الاستعمار المباشر الذي بسط نفوذه على الأقطار العربية؛ ذلك أن "التنظيمات الحديثة أدخلها في المرحلة الأولى السلطان؛ آملاً تقوية سلطته في الداخل والخارج، وقام بها في المرحلة الثانية مستعمرون أوروبيون؛ مستهدفين منها تشجيع الاستيطان الأوروبي وتوسيع اقتصاده، وبالتالي إضعاف النخبة الأهلية مع كسب ولاء الجماعات الأكثر تضرراً من النظام البائد"⁽²⁾.

تمثّل حيثيات سياق النشأة شرطاً مهماً من العوامل التي تفسّر علاقة الاغتراب التي ربطت، وما تزال تربط، المجتمعات العربية بالدول الحديثة التي تعيش في ظلها. وطرح العروي، من منظور تحليلي تاريخي، سؤالاً خطيراً نصه: "هل غيرت دولة التنظيمات المبنية على المنفعة كما يتبيّن العقل البشري نظرة الفرد العربي إلى السلطة؟ هل جعلته يرى فيها تجسّماً للإرادة العامة وتجسيّداً للأخلاق كما يقول فريدريش هيغل Friedrich Hegel (1770-1831) بعد نيكولو مكيافيلي Niccolò Machiavelli (1469-1527). بعبارة أخرى، هل وجدت في عهد التنظيمات ظروف موّاتية لنشأة نظرية الدولة باعتبارها (أي الدولة) منبع القيم الخلقية ومجال تربية النوع الإنساني حيث يرتفع من رق الشهوات إلى حرية العقل؟". بعد ذلك يردف العروي قائلاً: "الجواب على السؤال هو النفي بالتأكيد"⁽³⁾. وهذه النتيجة يفسّرها تحوّل وجهة مسارات الإصلاحات السياسية الحديثة (التنظيمات) من خدمة مشاريع وطنية محلّية إلى خدمة مشاريع استعمارية أجنبية؛ ذلك أن "الحركة الوطنية لم تر في دولة التنظيمات مزاياها الإدارية والاقتصادية بقدر ما رأت فيها سلطة الأجنبي المتسلط"⁽⁴⁾.

على هذا النحو، "ساهمت المرحلة الاستعمارية سلباً في وضع الحدود بين المجتمع والدولة"⁽⁵⁾. بيد أن هذه الحقيقة التاريخية لا تكفي وحدها لفهم كل عناصر إشكالية علاقة الدولة بالمجتمع في السياق العربي المعاصر؛ ذلك أن الحالة الاغترابية التي تشكّلت منذ الفترة الاستعمارية قد تعمّقت مع تجارب الأنظمة التي حكمت الدول العربية بعد انجلاء الجيوش الأجنبية عنها. فهذه الأنظمة كرّست، إلى حدّ بعيد، حالة اغتراب المجتمعات العربية عن الدول التي تعيش في إطارها.

اللافت في الأمر أنه رغم أن التجارب السلطوية في الدول العربية خلال النصف الثاني من القرن العشرين كانت متنوعة المنطلقات والمشارب، فإنها تدرّجت جميعها في مسار واحد تقريباً، حصيلته النهائية وصّفها العروي قبل عقود من الآن، بقوله: "رغم الإصلاح والعدل النسبي والنمو العمراني

(2) عبد الله العروي، مفهوم الدولة (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998)، ص 133.

(3) المرجع نفسه، ص 138.

(4) المرجع نفسه.

(5) عزمي بشارة، المجتمع المدني: دراسة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008)، ص 299.

المهم، لم تنغمس الدولة في المجتمع؛ لم تتحد القاعدة القانونية بالضمير الخلقى؛ لم ينفك الفرد يربط علاقته الحقيقية في نطاق الأمة، وهي الرابطة الوجدانية خارج الدولة؛ أي الرابطة الأساسية. تغير جهاز الإدارة والتنظيم والقمع (دولة المجتمع المدني حسب التعبير الهيجلي) لكن تجربة الفرد مع ذلك الجهاز لم تتبدل⁽⁶⁾.

ثانياً: مطلب الدولة المواطنة وسياق المسألة العربية

قبل عقدين تقريباً من نهاية القرن العشرين، دعا العروى إلى حلّ معضلة شرعية الدولة القطرية القائمة في البلاد العربية، وقد لاحظنا أنه يكتف هذا الحلّ أحياناً في مفهوم أدلوجة (أيدولوجيا) الدولة، وأحياناً أخرى في مفهوم نظرية الدولة، فيقول مثلاً: "انضح لنا أن الدولة العصرية لا يمكن أن تعود رمز مجتمع سياسي إلا إذا أوجدت أدلوجة دولوية"⁽⁷⁾. ويقول كذلك: "قد تقوّى نظرية الدولة، مؤقتاً، الكيان القائم بإعطائه، لأول مرة في تاريخ التجارب السياسية العربية، الشرعية الضرورية. لكن من المحتمل جداً أن تهدينا، بالمناسبة، إلى طريق واقعية لتحقيق الوحدة ومزاوجة الدولة بالحرية والعقلانية"⁽⁸⁾.

وفي العشرية الأخيرة من القرن العشرين، بدأ مشروع المفكر عزمي بشارة في التبلور. وهذا المشروع، إذ يصدر من منطلق قومي عربي صريح ومعلن، يتخذ منحى تجديدياً راديكالياً للأطروحات الكلاسيكية التي قام عليها الفكر القومي العربي منذ نشأته في القرن التاسع عشر. وإذ نسّم مشروع بشارة بـ "التجديد الراديكالي"، في نطاق تطوّر الفكرة القومية العربية ومتخيلاتها الأيدولوجية؛ فذلك لأنه قلب الأطروحة الكلاسيكية التي وسمت هذا الفكر تاريخياً، فهو يجعل بناء شرعية الدول العربية القائمة المدخل العملي لتحقيق المشروع القومي العربي (الأمة العربية الموحدة)، في حين أن شرعية هذا المشروع كانت قائمة بالكامل، أو على الأقل في جزء كبير منها، على إبطال شرعية هذه الدول القطرية التي "تكرّس تجزئة الأمة الواحدة"، وهو الأمر الذي جعل الفكر القومي العربي "لم يُبد اهتماماً بالدولة القطرية الناشئة، ولم يعرف كيفية التعامل معها فكرياً إلا كمرحلة انتقالية نحو الوحدة، أو كإرث تجزئة استعمارية. الكارثة أن هذا كله اتخذ شكل هروب الفكر القومي العربي من نظرية الدولة"⁽⁹⁾.

نلاحظ أن بشارة يتحدث هنا، كما تحدّث العروى، عن غياب "نظرية الدولة" (نظرية الدولة/ الأمة الحديثة التي تكتف وتفسّر شطراً واسعاً من مظاهر الحداثة السياسية) في الفكر العربي، كما تحدّث في سياقات أخرى، تماماً كالعروى، عن غياب "أيدولوجيا الدولة"⁽¹⁰⁾. بيد أنه لا يستخدم هذين المفهومين إلا لماماً، وذلك، في تقديرنا، لأن هذا الجنس هو من المفاهيم المغرقة في التجريد الذي تنتمي

(6) العروى، ص 139.

(7) المرجع نفسه، ص 149.

(8) المرجع نفسه، ص 171.

(9) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 217.

(10) يقول بشارة: "إن الدولة العربية أضعف بكثير من أن تكون دولة شمولية، وهي في المرحلة الراهنة تفتقر إلى الأيدولوجيا أصلاً". ينظر: بشارة، المجتمع المدني، ص 296.

إليه مقولتنا "نظرية الدولة" و"أيديولوجيا الدولة"، وهي مفاهيم لا تحيل مباشرة على ظواهر متعيّنة في الاجتماع الإنساني؛ إذ ينفع (أعني هذا الجنس من المفاهيم) كثيراً في فهم الخلل على مستوى الأفكار والتصوّرات والتمثّلات الأيديولوجية، ومع ذلك فإن فائدته محدودة (إذا لم نقل معدومة)، في تشخيص الخلل على مستوى المعيش السياسي والاجتماعي. ولما كانت أزمة الدولة في المجتمعات العربية المعاصرة أزمة ماثلة في السياسة والاجتماع والاقتصاد، في الأساس، فإن معالجتها تستدعي ضرباً من المفاهيم المرجعية، وإن تكن مجردة ومكتنفة (وتلك طبيعة المفاهيم النظرية بالضرورة)، فإنها تتسم بكونها تحيل على نحو قويّ ومباشر على متعيّنات مُدرّكة في وقائع الاجتماع الإنساني وتحولاته في السياقات التاريخية المختلفة.

في هذا الإطار، نقدّر أهمية مفهوم الدولة/ الأمة المواطنة في مشروع بشارة المجدّد للفكرة القومية العربية من بوابة التأسيس لشرعية الدول العربية القائمة. وتمثل مقولة دولة المواطنة التي لا نجد لها نظيراً عند العرويين⁽¹¹⁾ المفهوم المرجعي المركزي الذي يعتّمه بشارة في تشخيص أزمة الدول القائمة في العالم العربي الراهن، وتحديد البدائل العينية العملية (بمعنى القابلة لأن تكون مدارات لبرامج سياسية) التي تحوّل هذه الدول من كيانات فاقدة الشرعية ومغتربة عن مجتمعاتها، إلى كيانات شرعية متصالحة مع مجتمعاتها. ويمكن أن نجد تكثيفاً لمضامين هذا المفهوم عند بشارة في قوله: "يفترض من وجهة نظرنا هذه أن أرقى تطوّر لمفهوم الأمة الديمقراطية يتمثّل في أنه يشمل مجموع المواطنين في الدولة، وأن تصبح المواطنة وليس القومية أساس العضوية فيها"⁽¹²⁾.

ولكي نفهم كيف ترشّح مفهوم دولة المواطنة باعتباره مفهومًا مرجعيًا مركزيًا في أطروحات بشارة التجديدية للفكرة القومية العربية، يجدر بنا أن نلقي الضوء على بعض ملامح تطوّرها التاريخي. فلقد رسم بشارة حدود الأفق الجديد للفكرة القومية العربية ولسبل تسييسها (تحويلها إلى برنامج سياسي عملي) في تسعينيات القرن العشرين في كتابه المجتمع المدني: دراسة نقدية، من منطلق موقف نقدي تجاه متخيّلات الوحدة العربية في الخطاب الأيديولوجي القومي (الوحدة الاندماجية التي تلغي تمامًا الكيانات الدولية القائمة)، مؤداه أن "مشروع الوحدة الممكن تصوّره حاليًا في الوطن العربي، هو التعاون الكونفدرالي بين دول حقّقت قدرًا من الديمقراطية. والرهان في هذه الحال هو على اللقاء الطوعي والثقافي، وربما الاقتصادي بين المجتمع المدني المحلي المطلق سراحه بالإصلاحات الديمقراطية والأمة العربية"⁽¹³⁾. وفي سياق تصوّر هذا الأفق السياسي الواقعي لتحقيق الهدف الوحدوي العربي المنشود، يعيد بشارة الاعتبار إلى مفهوم الدولة في سياق الفكر القومي العربي عبر نقد المتخيّل القائم على الفصل بين الأمة والدولة، معتبراً أنه "إذا لم تجد الأمة تعبيراً سياسياً عنها في الدولة أو في

(11) حين ينقد العرويين واقع الدولة العربية ويعيّن مظاهرها وأمّتها، يستخدم مفاهيم تحيل على نماذج متعيّنة في التاريخ والواقع: الدولة السلطانية، والدولة المملوكية، ودولة التنظيمات ... إلخ. لكنه يستخدم، كمرجعية نقدية وكإشارات للبدائل المقترحة، مفهومين مغرقين في التجريد: "نظرية الدولة" و"الأدلوّجة الدولية".

(12) بشارة، في المسألة العربية، ص 212.

(13) بشارة، المجتمع المدني، ص 296.

التوق على الأقل للدولة، فلا مكان للأمة الحديثة، أمة المواطنين، الأمة السياسية، ولا للمجتمع المدني⁽¹⁴⁾.

عاد بشارة بعد ذلك إلى تطوير أطروحاته على قاعدة هذه الفكرة التي مؤداها أن بناء شرعية الدول العربية القطرية القائمة، لا نسف هذه الشرعية، هو المدخل السياسي الواقعي لتحقيق المشروع القومي الوحدوي العربي. وعمق بشارة هذه الفكرة ونزلها في إطار أوسع وأشمل وسمه بـ "المسألة العربية" وسبل حلها. وجوهر هذه المسألة كامن، بحسب رأيه، في أن القومية العربية لم تنجح في أن تتحول من قومية ثقافية إلى قومية سياسية مجسمة واقعية في دولة أمة عربية موحدة. وهو أمر كان يمكن أن يحدث في القرن التاسع عشر أو بدايات القرن العشرين، لكن وقعت إعاقته لأسباب داخلية وخارجية. وقد باتت المسألة العربية اليوم أكثر تركباً وتعقداً، باعتبار أن فشل قيام دولة الوحدة على أساس الرابطة الثقافية القومية ترافق مع فشل قيام دول قُطرية ذات شرعية في عيون شعوبها، إذ "لو نجحت الدولة القطرية في تشكيل أمة مدنية على أساس الانخراط في مواطنة حقوقية هي الضمان ضد الاستبداد وليس العشيرة أو الطائفة، لكان وقع ربما فصل محمود، مهما بدا لبعض القوميين غريباً، بين قومية عربية ثقافية ينتمي إليها غالبية المواطنين في الدول العربية من جهة، وأمة سياسية قائمة على المواطنة في الدولة القطرية من جهة أخرى: هي مجتمع مدني نحو الداخل وأمة نحو الخارج"⁽¹⁵⁾.

استناداً إلى هذا التشخيص، يرى بشارة أن حلّ المسألة العربية يبدأ من تحقيق هذه الصيرورة التي لم يقع إنجازها تاريخياً في إطار الدول العربية القطرية القائمة، باعتبار أن قيام "أمم ديمقراطية تجمع غالبيتها قومية ثقافية هي حالة متقدمة، قياساً بالواقع العربي الحالي، وقد تكون هي التمهيد المطلوب لأي اتحاد طوعي"⁽¹⁶⁾.

ثالثاً: تاريخية مفهوم المواطنة وصفة المواطنة للدولة الأمة

بحسب هذا البديل الذي يصوغه بشارة باعتباره حلاً للمسألة العربية، أو باعتباره شطراً استراتيجياً أساسياً لها، تترادف مقولة الدولة مع مقولة الأمة، وتتطابق صفة المواطنة مع صفة الديمقراطية تقريباً. فأن نقول: دولة مواطنة أو أمة ديمقراطية أو دولة ديمقراطية أو أمة مواطنة، سواءً، والدلالة تكاد تكون واحدة في جميع هذه المركبات اللفظية. بيد أننا نرى أن التنصيص على صفة المواطنة باعتبارها نعتاً للدولة المنشودة في كل قطر عربي، أصبح ذا راهنية خاصة في سياقنا الحالي؛ سياق الحقائق والمعطيات التي أفرزتها مخاضات الحركات الصاخبة التي بدأت بالثورة التونسية وامتدت إلى شطر واسع من البلدان العربية خلال هذه العشرية الثانية من القرن الحادي والعشرين.

(14) المرجع نفسه، ص 18.

(15) بشارة، في المسألة العربية، ص 200.

(16) المرجع نفسه.

قد يبدو للبعض أن تكريس المواطنة، باعتبارها قاعدة انتماء الفرد إلى الدولة ومرجعية عليا لنظام العلاقات فيها، أمر مفروغ منه في كل صيرورة تحوّل ديمقراطي. لكننا نرى، استناداً إلى ما سيأتي لاحقاً في هذه الدراسة، أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الفكر الأيديولوجي العربي المعاصر والراهن السائد. ولكي نبين ذلك، ونبيّن، من ثمة، راهنية تمثّل المواطنة، باعتبارها صفة للدولة المنشودة في الأقطار العربية، يجدر بنا أن نعود أولاً إلى مفهوم المواطنة من جهة كونه مفهوماً سياسياً ذا مضامين تطوّرت تاريخياً، وعكست، في ثانياً هذا التطوّر تحولات مهمّة وعميقة، مرّت بها الجماعات والكيانات السياسية والاجتماعية في التاريخ البشري. لقد بات عصرنا الراهن يعرف المواطنة من جهة كونها "تحدّد علاقة الفرد، ليس بفرد آخر (كما هي الحال بالنسبة إلى الأنظمة الإقطاعية والملكية الاستبدادية)، ولا بمجموعة (كما في القومية)، لكن بفكرة الدولة بشكل رئيس. والهوية المدنية مصنونة بالحقوق التي تسبغها الدولة وبالواجبات التي يؤديها المواطنون الذين هم أشخاص مستقلون ومتساوون في أوضاعهم الشرعية. فالمواطنون الصالحون هم الذين يشعرون بالولاء للدولة، ويدفعهم الإحساس بالمسؤولية إلى تأدية واجباتهم. وبالتالي فهم يحتاجون إلى المهارات المناسبة لهذه المشاركة المدنية"⁽¹⁷⁾.

لكن قبل أن يستقرّ مفهوم المواطنة على هذه المضامين المعلومة، مرّ بأطوار مختلفة؛ إذ قام هذا المفهوم من بداية تشكّله في الفكر السياسي اليوناني القديم، على نواة دلالية لا تزال تشكّل عمده وجوهره إلى اليوم، وهي دلالة حق مشاركة الفرد في الشؤون العامة للجماعة السياسية التي ينتمي إليها. وهذا ما يُستفاد بوضوح في قول أرسطو: "من يتمتّع بحقه في المشاركة بالمراكز التشاورية والقضائية [...] يحرز بذلك مكانة المواطن في دولته"⁽¹⁸⁾. أما التطوّر الذي عرفته دلالة حق الفرد في المشاركة في الشؤون العامة للجماعة السياسية التي ينتمي إليها، فقد كان في ثلاثة مستويات متميزة: إطار الجماعة السياسية، ومعايير المواطنة في الجماعة، ومضامين الحقوق المترتبة على صفة المواطنة.

ارتبط مفهوم المواطنة في بدايته بالفرد المشارك في الحياة المدنية والسياسية في إطار المدينة الدولة اليونانية Polis؛ "إذ لا يمكن لهذه المشاركة الطبيعية أن تجد تعبيراً فعالاً إلا في الإطار المنظم والحميم للمدينة - الدولة ذات الحجم الصغير، والمؤلفة من نواة حضرية محاطة بأراضٍ زراعية، وهذا ما كان عليه الشكل العادي للدولة الإغريقية القديمة"⁽¹⁹⁾. وهكذا، اقترنت فكرة المشاركة الجماعية في تدبير شؤون الجماعة بإطار المدينة أو البلدية (الجماعة المحليّة التي تحتل رقعة ترابية محدودة) الضيق، سواء في اليونان القديمة أو في الإمبراطورية الرومانية أو في بعض المناطق الأوروبية (إيطاليا) قبل العصور الحديثة.

لم تقتزن المواطنة باعتبارها حقاً للمشاركة في الشأن العام بمفهوم الأمة الإثني السائد في ما قبل الحداثة، و"حتى القرن الثامن عشر، كان لكلمة 'أمة' دلالات مختلفة عما هي عليه اليوم. بعد ذلك

(17) ديريك هيتز، تاريخ موجز للمواطنة، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل (بيروت: دار الساقي، 2007)، ص 14.

(18) المرجع نفسه، ص 34.

(19) المرجع نفسه.

بدأت تتحوّل لتصبح مرادفة لـ 'بلد' أو 'أرض الأجداد' والشعب الذي يسكنها. ومثلما بدأت كلمة 'مواطن' تنسلخ عن معناها البلدي، وتلتصق بالدولة، كذلك أخذ تعبير 'أمة' يتصل بالدولة أيضاً⁽²⁰⁾. عرفت الحداثة السياسية الأوروبية في القرن التاسع عشر تجارب الربط الأيديولوجي بين الدولة والأمة القومية والمواطنة في مركّب واحد (الأيديولوجيات القومية). غير أنه مع تنامي حركات الهجرة إلى البلدان الأوروبية، والغربية بصفة عامة، خلال القرن العشرين، وتنامي النزعات الحقوقية، وقع فكّ هذا الاقتتران بين الأمة القومية والأمة المواطنة التي باتت تُحدّد بالانتماء إلى الدولة فقط؛ إذ "الأولوية في المواطنة هي في ترابط الأفراد مع الدولة، وأولوية الإثنية هي ترابط الأفراد مع جماعتهم الثقافية التي غالباً ما تُحدّد باللغة أو الدين، وأحياناً باللغة والدين معاً. أما الاعتقاد السائد في القرن التاسع عشر بأن المواطنين يجمعون الهويتين في انتمائهم القومي، فقد تمّ اعتباره على أنه من نسج الخيال"⁽²¹⁾.

وفي أواخر القرن العشرين، ظهرت أطروحات ومقاربات تنبأت بكون فكرة المواطنة سائرة نحو التحرّر من اقترانها الضروري، في عصرنا الحديث، بإطار الدولة/ الأمة، ونحو التعبير عن انخراط الفرد ومشاركته في أطر فوق دوليّة، وهذا ما كرّسته مقولات من قبيل "المواطنة الأوروبية" المقترنة بتجربة الاتحاد الأوروبي، و"المواطنة العالمية" التي عكست أوهام فكرة العولمة، ومحو الحدود بين بلدان العالم التي راجت بين العشرية الأخيرة من القرن الماضي والعشرية الأولى من القرن الجديد. غير أن تطوّرات السنوات الماضية أثبتت بوضوح أن "المواطنة في مغزاها الأساسي ما زالت تنطوي على العيش في الدولة - الوطن والالتزام بها، مع الحقوق والواجبات السائدة في ذلك الشكل من نظام الحكم"⁽²²⁾.

بالتداخل مع هذا التطوّر الذي قرن مفهوم المواطنة بمفهوم الدولة - الأمة، وبالتفاعل معه أيضاً، حدث تطور آخر لا يقلّ خطورة وأهمية، حول المواطنة من مفهوم نخبوي يكرّس حكم الأقلية واستثارتها بالشأن العام (الأوليغارشية) إلى مفهوم جمهوري يجسّد قيمة المساواة في حق المشاركة السياسية والمدنية. لقد كانت المواطنة في المدينة الدولة اليونانية حكراً على فئة الرجال الأحرار من سكان المدينة الأصليين، أي يُستثنى منها النساء والعبيد والأغراب، فضلاً عن الأطفال. أما في إطار الدولة الحديثة، فقد تطوّرت الفكرة المواطنة إلى فكرة جمهورية، عبر نظرية العقد الاجتماعي التي صاغها فلاسفة الأنوار الأوروبيون في القرن الثامن عشر، خصوصاً.

على هذا النحو، جعل روسو المواطنة المتساوية أساس مفهوم الدولة، وهو يعرفها بكونها "الشخص العمومي الذي يتكوّن من اتحاد جميع الأشخاص الآخرين، وقد كان يحمل قديماً اسم 'المدينة'، ويحمل الآن اسم 'الجمهورية' أو 'الجسم السياسي'؛ وهذا الجسم السياسي هو ما يسمّيه أعضاؤه 'دولة' [...] وصاحب سيادة [...]". أما الشركاء فيطلق عليهم جماعياً 'الشعب'، ويُطلق عليهم فرادى

(20) المرجع نفسه، ص 134.

(21) المرجع نفسه، ص 141.

(22) المرجع نفسه، ص 211.

اسم 'المواطنين'، من حيث هم مشاركون في السلطة السيادية، و'رعايا' من حيث هم مدعون لقوانين الدولة⁽²³⁾. وفي أفق هذا المفهوم التعاقدية الاجتماعي للدولة، تتحد فكرة الجمهورية مع فكرة الحرية؛ لتعطي مضمون ما بات يعرف اليوم بالمواطنة المتساوية؛ إذ "يجب على الدولة أن تستحوذ على كامل السلطة، سلطة القانون [...] تلك السلطة الكاملة لا يمكن أن تكون إلا سلطة المواطنين المتساوين في ما بينهم. السيادة والحرية، كل واحدة منهما تتحقق من خلال الأخرى، بعيداً عن الإقصاء المتبادل [...] فحرية البشر لا تعرف معناها الحقيقي إلا عن طريق المشاركة في السيادة التي يعود للجماعة السياسية وحدها الحق في ممارستها"⁽²⁴⁾.

أما التطور الثالث الذي صار إليه مفهوم المواطنة في عصرنا الراهن، فقد اتخذ شكل توسّع مطرد في نوعية الحقوق التي بات يشملها؛ فإذ تشكّل هذا المفهوم في أساسه على نواة صلبة، هي حق المشاركة في تدبير الشأن العام، فإنه تغدّى في الأزمنة الحديثة بروافد من الفكر الليبرالي وبأخرى من الفكر الاشتراكي، بحيث بات يتسع لما أصبح يُعرف اليوم بالحقوق المدنية (حريات العقيدة، والتفكير، والتعبير، والتنظّم، وغيرها)، والحقوق الاجتماعية والاقتصادية (التعليم، والصحة، والعمل)، إلى جانب الحقوق السياسية (الترشح، والانتخاب، والتظاهر). وهكذا، فعلى الأقل، مع توماس همفري مارشال Thomas Humphrey Marshall (1893-1981)، في منتصف القرن الماضي، أصبح مفهوم المواطنة يقع في نقطة تقاطع بين ثلاثة مكوّنات: الحقوق المدنية، والحقوق السياسية، والحقوق الاجتماعية⁽²⁵⁾؛ ذلك أن "المواطنة الديمقراطية كتعبير عصري دارج في نظرية الحقوق والنظرية السياسية، يفترض أن تكون شاملة ومتساوية، وأن تشمل حريات مدنية وحقوق مشاركة سياسية وحقوقاً اجتماعية، يمكن منحها ولا يمكن انتزاعها كعقوبة، فهي ليست ملك الحاكم"⁽²⁶⁾.

رابعاً: إشكالية مفارقة الديمقراطية للدولة المواطنة في السياق العربي: من "التأسيس الأيديولوجي" إلى الحركات الراهنة

إن استحضار كل هذه التطوّرات التاريخية والدلالية التي بات يكتنّزها مفهوم المواطنة أمر ضروري؛ لتحديد المضامين المتعيّنة للطرح الذي تريد هذه الدراسة أن تخلص إليه، والذي مؤداه أن بناء شرعية الدول العربية القائمة لن يتمّ إلا عبر تحوّلها إلى ما يسمّى "دولة جميع المواطنين". ومثل هذا التحوّل هو وحده القادر على إنهاء حالة اغتراب المجتمعات العربية عن دولها القائمة في السياق العربي الراهن؛ ذلك أن استحضار كل المدلولات التي أصبح يشير إليها مفهوم المواطنة، غدا ذا راهنية كبرى

(23) جان جوك روسو، العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الأساسي، ترجمة وتعليق وتقديم عبد العزيز لبيب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 94-95.

(24) مارسيل غوشيه، الدين في الديمقراطية، ترجمة شفيق محسن (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص 75-76.

(25) Martine Spensky, *Citoyenneté(s) perspectives internationales* (Paris: CRCEM Maison de la recherche, 2003), p. 132.

(26) بشارة، في المسألة العربية، ص 150

بعد كل ما حدث في هذه العشرية الصاخبة في أكثر من بلد عربي، والمصائر التي آلت إليها الفكرة الديمقراطية في متخيلاتها الأيديولوجية العربية المعاصرة، وخاصة في متخيلها الوفاقي، كما سيأتي.

الديمقراطية في مفهومها النظري الأصلي وتجسيدات العملية السليمة، هي قرين بنيوي للدولة/ الأمة المواطنة؛ ذلك أن "الديمقراطية في النهاية هي نظام حكم في دولة، وهذه الدولة هي إطار التعددية السياسية والتبادل السلمي للسلطة وممارسة الحريات المدنية"⁽²⁷⁾. ثم إنه "من منظور الديمقراطية يفترض أن تتطابق الأمة مع الدولة"⁽²⁸⁾؛ إذ لما كانت الديمقراطية تكريساً للسيادة العامة، فلا معنى لسيادة عامة من دون وجود أمة في دولة. لكن أي أمة؟ هي، بالتحديد، الأمة القائمة على رابطة المواطنة، ولا رابطة سواها يحتملها النظام الديمقراطي بوصفها المحدد الأول لهوية الأفراد الممتلكين لحق المشاركة في العملية السياسية، وتدير الشأن العام⁽²⁹⁾. وعلى هذا الأساس "حالما تُطرح المطالب الديمقراطية، تطرح معها الهوية المواطنة باستخدام اسم الدولة في وصف الشعب. فالشعب في الحراك الثوري، يعني مجموع المواطنين المعنيين بطبيعة نظام الحكم في الدولة"⁽³⁰⁾.

حينما نتأمل مخرجات "التفكير" الديمقراطي العربي خلال العقدين أو الثلاثة التي سبقت موجة الثورات والحركات العربية الراهنة، نرى بوضوح كيف وقع كسر هذه العلاقة البنوية بين الديمقراطية والدولة والمواطنة. فقد ساد اعتقاد غالب بأن الديمقراطية المعاصرة "تأصلت في مجتمعات مختلفة من حيث الدين والتاريخ والثقافة. وتمكنت [...] أن تصبح منهاجاً عملياً وواقعياً يأخذ عقائد وقيم المجتمعات المختلفة في الاعتبار"⁽³¹⁾. بمعنى آخر، إن الآليات السياسية للمنظومة الديمقراطية "قابلة للاشتغال داخل منظومات سياسية وثقافية مختلفة، ولا علاقة لها بأيديولوجيا محددة"⁽³²⁾. وبما أن الديمقراطية غير مقترنة بضرورة بأي قيم ومعايير سياسية محددة، فإن الديمقراطية المنشودة عربياً، تتخذ، بحسب مفترضات هذا المنظور، صفة "اللاأسسية"، لأنه يمكن البحث عنها "بدون إلصاقها بشكل معين، أو بمبدأ عقلاني، أو بمجموعة من المبادئ الأساسية، أو برواية كبرى، أو بحقيقة سائدة أو بأصل أو بنية محددة"⁽³³⁾.

إذاً، استناداً إلى مقولة إن الديمقراطية يمكن أن تكون "لاأسسية" (مجردة عن الأسس التي قامت عليها في الغرب)، ومعدلة بحسب هوية "الأمة" وثقافتها (الأمة العربية الإسلامية)، ومحل "توافق" بين "تياراتها"

(27) بشار، الانتقال الديمقراطي، ص 286.

(28) المرجع نفسه، ص 346.

(29) بطبيعة الحال، يحتمل النظام الديمقراطي الروابط الأخرى (الدينية والقومية والجهوية والطبقية والمهنية... إلخ)، لكن بوصفها روابط فرعية تدخل في خانة الحقوق المدنية.

(30) بشار، الانتقال الديمقراطي، ص 347.

(31) علي خليفة الكواري، "مفهوم الديمقراطية المعاصرة: قراءة أولية في خصائص الديمقراطية"، في: علي خليفة الكواري (محرر)، حوار من أجل الديمقراطية (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص 124.

(32) رفيق عبد السلام، "الحاجة إلى بناء الكتلة التاريخية: الحالة التونسية أنموذجاً"، في: رفيق عبد السلام [وآخرون]، نحو كتلة تاريخية ديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010)، ص 201.

(33) العربي صديقي، البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل، ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 71.

(الإسلامية والقومية والليبرالية والماركسية)، وقع تخيّل ديمقراطية بديلة من الأنظمة الاستبدادية في البلدان العربية، لا مفصولة عن مفهوم الأمة المواطنة فحسب، بل يمكن أن تكون كذلك مدخلاً إلى نسف كينونة الدولة الحديثة في العالم العربي. وهي ديمقراطية تتجسّد عملياً في "حكم الكثرة" من المجتمع، وهذا الحكم يتمّ إجرائياً بأن نواب هذه الكثرة في السلطة يتخذون القرارات "في ضوء الثابت من عقائدهم"، فتكون قرارات ملزمة للجميع. وهكذا، تُختزل هذه الديمقراطية، عملياً، في لعبة انتخابية، تتمّ بين جماعات ذات ثوابت قيمية وعقدية مختلفة، بحيث تفضي إلى تحديد الجماعة الأكثر عدداً، وتمنحها حق فرض خياراتها المخصصة على الجميع⁽³⁴⁾. وعلى هذا النحو، نرى كيف أن "قيمة هذه الديمقراطية اللاأُسسية تتجلى في أنها تمكّن من تجسيد المفهوم الذي طلبه، مسبقاً، الخطاب الوفاقيّ العربيّ للديمقراطية، من حيث هي حلّ لمشكلات استبداد السلطات السياسية في الأقطار العربية، لا يتناقض مع الحلّ الإسلامي لمشكلات هوية مجتمعات هذه الأقطار"⁽³⁵⁾.

من هنا تخيّل الإسلاميون الثورات العربية، والمطلب الديمقراطي الذي رفعته الجماهير العربية المحتجّة على أنظمتها المستبدّة، في بدايات العشرية الثانية من هذا القرن، باعتبارها عناوين مسار مضادّ للمسار الذي أفضى إلى بناء الدول العربية الحديثة؛ إذ "تؤشر حركة الانتفاض الثوري على إسقاط المسار الذي طبع تشكّل الدولة العربية المعاصرة، وفجّر تناقضاتها بمركزيتها الشديدة واستبدادها المتسلّط ونسقتها السياسي المغلق"⁽³⁶⁾. وقد ركّز الإسلاميون، في هذا الصدد، في الأساس، على الثورتين التونسية والمصرية، وذلك لأن مسار تشكّل الدولة في هذين البلدين كان أكثر تقدماً ممّا هو عليه في ليبيا واليمن. وهكذا قرئت ثورة "14 يناير" في تونس، باعتبارها جاءت "بعد أزيد من نصف القرن من كيد الدولة الحديثة الدؤوب عن اقتلاع تونس من تربتها الطبيعية العربية الإسلامية لمصلحة استبدالها بترية غريبة عنها"⁽³⁷⁾. كما قرئت ثورة "25 يناير" في مصر بالطريقة ذاتها، أي بوصفها "تعبيراً عن حركة الأمة في مواجهة آخر حلقة من حلقات المشروع القومي الاشتراكي في التغريب والتأكيد على فشله"⁽³⁸⁾.

ومن أجل إضفاء المشروعية على متخيّل الثورة على الدولة العربية الحديثة، استدعى الإسلاميون، في خضمّ حماسهم لصيرورات الانتقال الديمقراطي التي أعقبت الثورات والحركات الثورية والاحتجاجية، بعض المعطيات الموضوعية التي حقّت بنشأة الدول الوطنية الحديثة ومسارها في المنطقة العربية، وجعلوا من هذه المعطيات المجتزأة أشبه بالسردية التي "تحكي" "القصة الكاملة"

(34) لمزيد من التوسّع في هذه النقطة والاطلاع على شواهد إضافية من خطاب الديمقراطية في المتخيّل الوفاقي العربي التي تفيد هذا المعنى، ينظر تحليلاتنا في: سهيل الحبيب، الأزمة الأيديولوجية العربية وفاعليتها في مآزق مسارات الانتقال الديمقراطي ومآلاتها (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، خاصة ص 100-107، 176-183.

(35) المرجع نفسه، ص 200.

(36) سلمان بونعمان، أسئلة دولة الربيع العربي: نحو نموذج لاستعادة نهضة الأمة (بيروت/ الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013)، ص 101.

(37) راشد الغنوشي، "في الذكرى الثلاثين لميلاد 'الاتجاه الإسلامي': حركة النهضة مشروع يفجّر طاقات الإبداع"، الفجر، 2011/6/17.

(38) غازي التوبة، "الهوية بين دستوري مصر 2012 و2013"، الجزيرة نت، 2014/1/20، شوهده في 2019/7/15، في:

لهذه الدولة، باعتبارها "تكوّنت في المنطقة العربية الإسلامية بطريقة قيصرية؛ إذ لم تكن نتيجة تدافع حقيقي بين تيارات ومسارات ورؤى مختلفة، وإنما لمسار انقلابي عسكري، وتديير غربي، بعد أن استنفد الاستعمار الكلاسيكي مبررات وجوده الذي اعتقد أنه نجح في فرضها"⁽³⁹⁾. لم يكن في قدرة الإسلاميين أن يتخيلوا الثورات العربية الراهنة باعتبار ثورات هوياتية، من دون أن يتخيلوها ناقضة لسيورات بناء الدول الحديثة في الوطن العربي؛ ذلك أن هذه الدول تشكّل، في منظور الإسلاميين، المظهر العملي المؤسّساتي لمشروع التغريب والعلمنة الذي يناهضونه، فقد عادى الإسلاميون ظاهرة الدولة الحديثة التي انتظمت في نطاقها الشعوب العربية والإسلامية عامة، معتبرين أن وجودها سبّب وضع "اغتراب الدولة عن الأمة إلى حدّ التناقض والتصادم وحتى التقاتل"⁽⁴⁰⁾.

ولمّا رأى الإسلاميون أن الانتقال الديمقراطي يجب أن يحدث في الأقطار العربية ضمن صيرورة هادفة إلى إعادة بعث منطق الأمة الدينية، وتسويده على حساب منطق الدولة الحديثة، فقد ذهبوا إلى الاعتقاد أن المشاركة السياسية التي يتيحها النظام الديمقراطي للفرد يمكن، أو يجب، أن تُمارَس بموجب الانتماء الديني للفرد، لا بموجب انتمائه المواطني. ولا تعدّ بعض كتابات الإسلاميين "المؤصلة" للديمقراطية من "تنظيرات" في هذا المعنى، مفترضة أن "مطابق الكلمة العصرية 'مواطن' في المصطلح الإسلامي التقليدي هي كلمة 'مسلم' وليس كلمة 'مواطن' التي تم ابتكارها حديثاً. ويرجع ذلك إلى أن هوية المجتمع الديني والسياسي في بدايات المجتمع الإسلامي كانت من المسلمات حيث يتمتع الفرد بحكم كونه مسلماً بعضوية فورية وكاملة في المجتمع السياسي وبالمعنى الإيجابي، بل و'الجمهوري' للمواطنة النشطة"⁽⁴¹⁾.

ويذهب الإسلامي إلى أبعد من هذا، فيعتبر أن المشاركة في الشأن العام التي تتيحها العضوية في الجماعة الإسلامية، ليست من باب الإمكان أو الحقوق، بل من باب الإلزام والفرض؛ ذلك أنه كان لزماً على المسلمين "المشاركة النشطة في إدارة أمور المجتمع من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي ينص عليه القرآن الكريم كخاصة مميزة للمجتمع الإسلامي وصفة تجعل منه أحسن المجتمعات"⁽⁴²⁾. وقد سبق لنا أن بيّنا، عبر تحليلات متوسّعة، كيف أن شرطاً مهماً من الصراعات التي عصفت بالمسارات الانتقالية لبلدان الثورات العربية يعود، بشكل مباشر، إلى ممارسة القوى والأحزاب الإسلامية للفعل السياسي و"المدني" بمنطق "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، في إطار الجماعة الدينية، لا بمنطق حق المشاركة في الشأن العام في إطار الدولة الحديثة⁽⁴³⁾.

صحيح أن بقية تيارات الأيديولوجيا العربية المعاصرة لم تكن أقلّ عدائية للدولة العربية القطرية الحديثة من التيار الإسلامي. وينسحب الأمر على التيارات والأحزاب القومية العربية المثقلة بتاريخ عدائي للدولة

(39) سليم الحكيمي، "قراءة في الثورة التونسية: من ضراء الاستبداد إلى نعماء الثورة"، الفجر، 2011/5/6.

(40) راشد الغنوشي، مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني (تونس: دار المجتهد، 2011)، ص 104.

(41) عبد الوهاب الأفندي، "إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية: مسلم أم مواطن؟"، في: عبد الوهاب الأفندي [وآخرون]، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004)، ص 56.

(42) المرجع نفسه، ص 57.

(43) ينظر في هذا الصدد: الحبيب، ص 195-228.

القُطرية وعلى القوى اليسارية الماركسية المكبلة بالمفهوم الطبقي للدولة المانع من تمثّل فكرة الأمة الدولة المواطنة. أما التيارات الليبرالية العربية، فلم تكن مشبعة هي الأخرى بفكرة الدولة، ومالت أكثر إلى ربط الحريات بالفرد، باعتباره فرداً لا باعتباره عضواً في الدولة، أي مواطناً. لكن هذا لا يمنع من القول إن الإسلاميين كانوا أكثر القوى تفعيلاً، من الناحية العلمية، لمنظورهم الأيديولوجي المعادي للدولة الحديثة في المسارات الانتقالية التي شهدتها بلدان الثورات العربية خلال العشرة الثانية من القرن الحادي والعشرين. وفي مقابل ذلك لم تكن التيارات الأخرى قادرة على أن تفعل بدائل سياسية عملية على قاعدة مشروع استكمال صيرورة الدولة القُطرية الحديثة، واستكمال شرعيتها عبر التحول إلى نمط الأمة المواطنة، باعتبار علاقة ذلك صميمياً بالتحول الديمقراطي المنشود. وقد رأينا، في المشهدين التونسي والمصري، تحديداً، كيف أسهمت أغلب القوى السياسية، القومية واليسارية والليبرالية، في خلق الشروخات والاصطفافات الاجتماعية العمودية، حين تكتلت ضد الإسلاميين بمنطق "الطائفة" العلمانية أو الحداثية.

خامساً: الدولة المواطنة ومخاضات التشكل في السياق العربي الراهن

عكست الشعارات الأصلية التي رفعتها الحركات الثورية العربية خلال سنة 2011 (الديمقراطية والحرية والكرامة والشغل والعدالة الاجتماعية)، إرادة الشعوب العربية المنتفضة في بناء نظام سياسي جديد لدولها القائمة، حتى تتوافق مؤسساتها وتشريعاتها وطرائق إدارتها مع دولة مواطنين لا دولة رعايا. غير أن الانصراف إلى مثل هذا التمثّل أو هذا التخيل لم يكن ممكناً في سياق ما أقدم عليه الفاعلون السياسيون الرئيسيون في المسارات الانتقالية العربية، من إحياء لمفهوم الثورة الطبقيّة والثورة الهوياتيّة، من "تراث" الأيديولوجيا العربية المعاصرة؛ ذلك أن طبيعة براديجم الصراع المجتمعي الفئوي المادي الملهم لهذا "التراث" الأيديولوجي الثوري لم تكن تسمح، أصلاً، بتمثّل هذه الثورات العربية باعتبارها ثورات مواطنين.

كان من الممكن، خلال تلك الموجة الأولى من الحراك الثوري العربي، أن يسود مثل اللبس الأيديولوجي الذي يصرف الأنظار عن تمثّل مطالب الجماهير العربية بوصفها مطالب مواطنة إلى تمثّلات ارتكزت على خلفيات أيديولوجيا الصراع الاجتماعي الطبقي، وأخرى استندت إلى مقولات الصراع الحضاري الهوياتي. لقد أدّت هذه التمثّلات والمتخيلات، في تقديرنا، الدور الحاسم في ما آلت إليه الثورات والحركات الثورية العربية خلال هذه العشرة المنصرمة من القرن الحادي والعشرين، من صيرورات عنف وصراع وتناحرات مجتمعية وسياسية أجهضت تجارب التحول الديمقراطي⁽⁴⁴⁾.

إذا كنا نفترض أن مفهوم دولة جميع المواطنين هو المفهوم المرشّح، أو الذي يجب ترشيحه لتمثّل طموحات التغيير الإيجابي في البلدان العربية في المستقبل المنظور، فذلك من منطلق تضافر الحقائق الميدانية التي أفرزتها الموجة الأولى من الحركات العربية المندلعة في بداية العشرية، مع دلالات

(44) ينظر تحليلاتنا المتوسّعة في: المرجع نفسه.

الموجة الثانية من هذه الحركات التي شهدها كلٌّ من السودان والجزائر ولبنان والعراق في أواخر هذه العشرية. فقد بات واضحاً اليوم، كما استنتج بشارة، أن "النضال من أجل الديمقراطية يعود ويطراف مع التمسك بالدولة والهوية الوطنية، حتى في الدول التي رافق تخلصها من السلطوية تفكك إلى طوائف وظهور الطائفية السياسية مثل العراق. ويظهر ذلك من خلال شعار الحراك الثوري في هذا البلد خلال تشرين الأول/ أكتوبر وتشرين الثاني/ نوفمبر 2019، وهو شعار 'نريد وطنًا' المعبر جداً، وفي مناهضة خطاب الحراك للطائفية السياسية. ثمة، في ذهن المواطن العادي، عالقة بين مطلب الديمقراطية والتشديد على المواطنة في الدولة"⁽⁴⁵⁾.

نقدر أن الحركات التي شهدها شطر مهم من البلدان العربية، في موجتها الأولى كما في الثانية، أثبتت جميعها أن أولى خطوات بناء دولة جميع المواطنين في هذه البلدان تكمن في الحاجة المؤكدة إلى الفعل الجماهيري الواسع الذي يحرر سلطة الدولة من الأنظمة السلطوية الاستبدادية الرثة التي تقف عائقاً رئيساً، بحكم طبيعتها، أمام تشكّل القاعدة الأساسية للدولة المواطنين، بوجود مجال عام يمثّل الدولة من حيث هي كيان معنوي مفصول عن الأشخاص. فوجود مثل هذا المجال العام شرطٌ أولي للحديث عن إمكانية المشاركة في تديره وإدارة شؤونه التي هي نواة مفهوم المواطنة، كما مرّ بنا تعريفه. وفي ظلّ الأنظمة السلطوية التي ثارت عليها الجماهير العربية سنة 2011، "لا توجد مؤسسات وطنية للدولة منفصلة عن الحاكم وبطانته، فإن عام الدولة هو خاص بالنسبة إلى الحكّام. من هنا فإن خاص الحكّام يقتحم ما يفترض أن يسمّى المجال العام من كل باب ممكن، ليصبح العام هو خاص الحكّام، ويصبح الفساد هو القاعدة، أما مجال المواطن الخاص فليس له أي قدسية"⁽⁴⁶⁾.

نعتقد أن تحرير المجال العام وفكّ أسرهِ من استبداد الحاكم الفرد وبطانته به، وإفساح المشاركة فيه لجميع منتسبي الدولة على قدم المساواة، هي المضامين المتعيّنة للمطالب التي انتفضت من أجلها الجماهير العربية خلال العشرية الثانية من القرن الحادي والعشرين، ونرى أن الثورة السودانية في الموجة الثانية من الحركات تبدّد، هي على وجه الخصوص، وهمّ تلبس هذه المطالب ذات المضامين المواطنة الواضحة بطابع هوياتي ديني على نحو ما فعل الإسلاميون مع ثورات الموجة الأولى، ومع ثورتي تونس ومصر بالتحديد. لقد ثار السودانيون على نظام "إسلامي"، رافعين مطالب التونسيين والمصريين والسوريين نفسها تقريباً. وهذا يعني أن الحاكم الإسلامي "المتأصل في هوية الأمة" يمكن أن يمارس الممارسات ذاتها التي يأتيها الحاكم العلماني "المغترب عن هوية الأمة"؛ احتكار الشأن العام والتفرد به وممارسة الفساد على نطاق واسع. بمعنى آخر، أثبتت الثورة السودانية أنه إذا كانت الشعوب العربية تثور اليوم على مظاهر من الدولة الحديثة، فإنها لا تثور من أجل بدائل كامنة في نطاق "هوية الأمة الدينية"، أو يمكن أن يتوفّر عليها نظام سياسي يعتمد هذه الهوية مرجعية. إن ما تثور من أجله الشعوب العربية اليوم هو الشطر الآخر الذي تطوّرت إليه الدولة الحديثة في بقع أخرى من عالمنا المعاصر، ونعني به التطوّر إلى نموذج الدولة - الأمة المواطنة.

(45) بشارة، الانتقال الديمقراطي، ص 340.

(46) عزمي بشارة، الثورة التونسية المعجزة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 16.

أما الدرس الأهم الذي تسعفنا به المسارات الدراماتيكية التي أعقبت إسقاط الأنظمة المستبدّة في كل من تونس ومصر وليبيا واليمن، كما أيدته بقوة حركات الشعبين اللبناني والعراقي، فمؤداه أن تحرير المجال العام في الدولة من الحكام السلطويين وأتباعهم، وإفساح مجال المشاركة فيه لجميع منتسبي الدولة من دون إقصاء، لا يعينان مطلقاً منتهى الغاية في تسويد نموذج دولة جميع المواطنين. فهذا التحرير شرط ضروري، كما أسلفنا القول، لكنه لا يشكل إلا الوجه السالب (إزالة عائق رئيس) من صيرورة تفترض الكثير من العناصر البنائية الموجبة.

لكن قبل الحديث عن مفترضات الصيرورات البنائية التي ما زالت تنتظر الإنجاز والتحقّق في البلدان العربية، حتى تسير إلى تسويد واقع دولة جميع المواطنين، لا بد من الإشارة إلى أن التحقّق الصيروري المتدرّج والمفتوح لتكريس مبدأ المواطنة المتساوية، إنما هو قانون عام يسري على كل تجارب الدول الحديثة؛ ذلك أن "إحدى المشكلات المتعلقة بالمواطنة والحقوق المتصلة بها، هي في صعوبة ترسيخها في الثقافة الاجتماعية السياسية في دولة ما، خلال فترة وجيزة من الزمن. حتى البلدان التي عاشت مدة طويلة من التقاليد الليبرالية التي يمكن أن نعدد من بينها الولايات المتحدة وفرنسا وبريطانيا وسويسرا والبلاد الواطئة، استغرقت عدة أجيال لتصل إلى المستويات الحالية للحياة المدنية، وما زالت هذه المستويات قاصرة عن بلوغ المثال المنشود، خاصة في الميدان الصعب للحقوق الاجتماعية. كما أن الإيمان بقيمة المواطنة والرغبة في جعلها واقعاً يتطلب مدة من الزمن للتطور، فضلاً عن أنه يمكن أن يخضع لانعكاسات دورية"⁽⁴⁷⁾.

إن بلوغ مستوى متقدّم من التجسيد العملي الواقعي لدولة جميع المواطنين في البلدان العربية الراهنة، يستدعي نحت صيرورات سياسية واجتماعية، وحتى اقتصادية، متدرّجة وطويلة المدى، بحسب المشكلات العينية التي يظهرها واقع كل قطر عربي، والتي ترتبط بخصوصياته ودرجة تطور بناء الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ومنطلق هذه الصيرورات يكون، كما أسلفنا، بتحرير سلطة الدولة من استبداد الفئة الحاكمة، إذ من دون هذا التحرير لا يمكن الحديث عن مجال عام في الدولة، ومن دون هذا المجال العام لا يمكن أن يقوم، من الأصل، مبدأ المشاركة المدنية والسياسية الذي هو العمود الفقري لمفهوم المواطنة، كما سبق أن أشرنا. غير أن ما نستفيده من دروس الموجة الأولى من الثورات والحركات العربية الراهنة، هو أن الانتقال الديمقراطي بمعناه الجوهرى المرتبط بتفعيل مبدأ المشاركة السياسية والمدنية المواطنة، لا يحدث، بصورة تلقائية ومباشرة، بمجرد غياب السلطة المستبدّة أو إزاحتها وإتاحة إمكانية العمل السياسي والمدني بلا قيود. والدرس ذاته استخلصناه من الحراكين اللبناني والعراقي.

ميزة الانتفاضات الشعبية التي عرفها لبنان والعراق في أواخر العشريّة الثانية من القرن الحادي والعشرين، أنها اندلعت في مجال سياسي يمكن سمة بـ "المتحرّر"، بمعنى أنه غير خاضع لسلطة سياسية قوية ومستبدّة تحتكره بالكامل وتغلّقه في وجه القوى المنافسة، بل يمكن القول إنه مجال "ديمقراطي" بالمعنى اللاأسسي الوفاقي للديمقراطية، المؤسس أيديولوجياً في السياق العربي، كما مرّ بيانه في المحور السابق، لأنه ينطوي على تعددية وحرّيات تنظّم وانتخابات دورية ومجالس منتخبة... إلخ.

إذاً، بات أمراً واضحاً ولا لبس فيه، بحسب تقديرنا، أن الجماهير الواسعة انتفضت في لبنان والعراق ضدّ النتائج السياسية والاجتماعية الكارثية التي أفرزتها ممارسة المشاركة في الشأن العام وتديره، بمنطق "المراهنة على تكريس وجود الجماعات العضوية التقليدية، المذهبية الدينية والقبلية، في المجتمعات العربية، والمراهنة على تعددية هذه الجماعات، من حيث هي المرادف لتعددية المجتمع السياسي وتعددية المجتمع المدني في البلدان الديمقراطية"⁽⁴⁸⁾. ولم تطرح الجماهير المنتفضة مطلب العودة إلى نظام الاستبداد وغلق المجال العمومي من دون المشاركة السياسية التعددية، بل نادى بضرب جديد من المشاركة الذي لا يمكن أن يكون غير منطق المشاركة المواطنة وفي إطار رابطتها ضمن الدولة الحديثة.

المشاركة السياسية - على أساس الانتماء الطائفي - تدمر الدولة، وتعوق قيام الأمة الموحدة فيها؛ لأن "الطائفة تتحول إلى جماعة تمثل مصالحها التي تعبّر عنها زعامة طائفية في مقابل الدولة، حين يفشل الاندماج الاجتماعي السياسي في أمة؛ لأسباب داخلية وخارجية. فالأمة المندمجة تنقسم إلى تيارات سياسية وطبقات وغيرها من الكيانات العابرة للطوائف. وإذا نجحت الطائفية بالتدرج في تحويل الطائفة إلى جماعة متخيلة ذات وظيفة سياسية، تنشأ علاقة بين تحول الطائفية الدينية إلى كيان سياسي، وتجاوز السقف الوطني في البحث عن تحالفات مع قوى أجنبية، ضد من أصبح عدواً رئيساً أمام تمثيل الطائفة على مستوى الدولة، وحاجزاً أمام نيلها ما باتت تعدّه حصتها بعد مثل هذا التعريف"⁽⁴⁹⁾.

وعلى هذا النحو، تكون واحدة من أهمّ حلقات صيرورة بناء الدولة المواطنة في البلدان العربية؛ بناء الهويات الوطنية على قاعدة المواطنة وأولوية الانتماء إلى الدولة؛ ذلك أن فكرة المواطنة وفكرة الحق في المشاركة السياسية والمدنية (وبقية الحقوق الأخرى) تقتربان، اقتراناً صميمياً، بهدف أساسي مخالف، بل لنقل مناقضاً، لمفترضات الانتماءات العصبوية والوشائج التي يغذيها منطق الهوية التقليدي، ونعني به هدف التأسيس لوحدة المجتمع داخل الدولة الواحدة، وجعل هذه الوحدة المجتمعية أعلى شأنًا من مختلف الانقسامات الفرعية التي تشقّها؛ إذ "تميل المواطنة كفكرة وكروح ديمقراطية [...] ويميل كل ما يرتبط بها من ليبراليين ودستوريين وحركات ديمقراطية، إلى طرح مطلب تحرّرها من الانتماء إلى جماعات، وتجعلها عضوية في الدولة، بحيث تنتظم علاقة الفرد بالدولة وعلاقتها به بغض النظر عن انتماءاته الأخرى، ومنها الدينية والقومية وغيرها"⁽⁵⁰⁾. وعندما تسود علاقات المواطنة، أي علاقات الفرد بالدولة التي ينتمي إليها مباشرة، لا تنفي العلاقات المؤسسة لقوى أو فئات مجتمعية متباينة بحسب معايير مختلفة (طبقية أو ثقافية أو مناطقية، وغيرها)، بل يجري التحوّل في تخيل طبيعة هذه العلاقات من علاقات تناقض وصراع ونفي متبادل، إلى علاقات تعايش مشترك، وهكذا "تكون المواطنة هي القاعدة لحالة حوار بين جماعات"⁽⁵¹⁾.

(48) الحبيب، ص 210.

(49) عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية، والطوائف المتخيلة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 309.

(50) بشارة، في المسألة العربية، ص 153.

(51) المرجع نفسه، ص 156.

خاتمة

نشأت الدولة الحديثة في العالم العربي ضمن شروط تاريخية بالغة الخصوصية والتعقيد؛ الأمر الذي جعل وجودها يقترن من البداية بحالة اغتراب وسمت علاقة الدول القُطرية القائمة بالمتنسين إليها. صحيح أن الأنظمة الاستبدادية التي حكمت هذه الدول في النصف الثاني من القرن العشرين خاصة، قد أسهمت في تعميق هذه الحالة الاغترابية. لكن، في مقابل ذلك، فإن قوى المعارضة الرئيسة لهذه الأنظمة لم تكن أقل إسهامًا في تسويدها وتغليبها، عبر تركيز أشكال من الوعي الأيديولوجي المضاد لفكرة الدولة الحديثة من الأساس. فعمومًا، لم تقع مواجهة الأنظمة العربية المستبدّة باسم شرعية حق المشاركة السياسية في الدول القائمة، بل باسم عدم شرعية قيام هذه الدولة من أصله، أي باسم تعارضها الوجودي مع الأمة القومية عند القوى العروبية، ومع الأمة الدينية عند الجماعات الإسلامية، ومع أولوية الانتماء الطبقي عند التيارات اليسارية، ومع علوية قيمة الفرد وحقوقه عند المستنديين إلى المرجعيات الحقوقية الليبرالية.

لهذا السبب، في تقديرنا، لم تكن مسارات الانتقال الديمقراطي (بمعنى تسويد الديمقراطية باعتبارها آلية في اختيار الحكّام) في البلدان العربية التي أطاحت فيها الحركات الجماهيرية رؤوس الاستبداد، مسارات تؤسس، في الوقت ذاته، لشرعية الدولة، من حيث هي الإطار الموضوعي والشرط الأولي لأي عملية سياسية ديمقراطية. بل على العكس من ذلك، نرى أن فاعلين أساسيين، إذا لم نقل الفاعلين الأساسيين، في هذه المسارات، ونعني بهم الحركات والجماعات الإسلامية، قد تخلّوا الثورات العربية وصيرورات التحول الديمقراطي باعتبارها نقضًا لصيرورات الدولة الحديثة واستعادة لنموذج الأمة الدينية. وفي مقابل ذلك، لم تكن بقية القوى الفاعلة في مسارات الانتقال الديمقراطي تتوفّر على وعي أيديولوجي مضاد مؤسس لشرعية الدولة العربية القائمة باعتبارها مكوّنًا بنيويًا من الانتقال الديمقراطي المنشود.

على هذا الأساس، تبدو لنا أن إشكالية الدولة الحديثة في سياقنا العربي الراهن تتجلّى في مفارقة بين حقيقتها، باعتبارها واقعًا قائم الذات، من دون أن تملك شرعية كافية، وبين وعي أيديولوجي غالب لا يعتبر التأسيس لهذه الشرعية جزءًا لا يتجزأ من التغيير الإيجابي المتشوّف إليه عربيًا، حتى إن اتخذ هذا التغيير عنوان الانتقال الديمقراطي. وبناء على هذا، نرى أن الرهان الأساسي المطروح عربيًا اليوم كامنٌ في أن مشروع التأسيس لشرعية الدول العربية القُطرية القائمة، وإنهاء حالة الاغتراب التي تسم علاقة شعوبها بها، لا بد من أن يتحوّل من فكرة نظرية في أطروحات بعض المفكرين من أمثال عبد الله العروي وعزمي بشارة، إلى وعي أيديولوجي غالب، يستوعب مضمون دولة جميع المواطنين بمختلف أبعاده السياسية والحقوقية والاجتماعية والثقافية.

References

المراجع

العربية

الأفندي، عبد الوهاب [وآخرون]. المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

بشارة، عزمي. في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

_____ . المجتمع المدني: دراسة نقدية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

_____ . الثورة التونسية المجيدة: بنية ثورة وصيرورتها من خلال يومياتها. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

_____ . الطائفة، الطائفية، والطوائف المتخيلة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

_____ . الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

بونعمان، سلمان. أسئلة دولة الربيع العربي: نحو نموذج لاستعادة نهضة الأمة. بيروت/ الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2013.

الحبيب، سهيل. الأزمة الأيديولوجية العربية وفعاليتها في مآزق مسارات الانتقال الديمقراطي ومآلاتها. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

روسو، جان جوك. العقد الاجتماعي أو مبادئ القانون الأساسي. ترجمة وتعليق وتقديم عبد العزيز ليب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

صديقي، العربي. البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل. ترجمة محمد الخولي وعمر الأيوبي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

عبد السلام، رفيق [وآخرون]. نحو كتلة تاريخية ديمقراطية في البلدان العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2010.

العروي، عبد الله. مفهوم الدولة. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1998.

الغنوشي، راشد. مقاربات في العلمانية والمجتمع المدني. تونس: دار المجتهد، 2011.

غوشيه، مارسيل. الدين في الديمقراطية. ترجمة شفيق محسن. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007.

الكواري، علي خليفة (محرر). حوار من أجل الديمقراطية. بيروت: دار الطليعة، 1996.

هيتز، ديريك. تاريخ موجز للمواطنة. ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل. بيروت: دار الساقى، 2007.

الأجنبية

Spensky, Martine. *Citoyenneté(s) perspectives internationales*. Paris: CRCMC Maison de la recherche, 2003.

المولدي عزديني | Mouldi Ezdini *

منظورية نيتشه النقدية للديمقراطية الحديثة وجمهورها

The Critical Nietzschean Perspective on Modern Democracy and its Public

ملخص: مثلت المسألة الديمقراطية مشكلًا في الفلسفة السياسية الغربية عقب شبه التحرر الحديث من طغيان السلطة الكنسية على المجتمع. وعلى الرغم من تقييد معظم السياسيين لها، فإن الفيلسوف فريدريك نيتشه توجه بالكثير من النقد لا إلى الديمقراطية وحسب، وإنما أيضًا وفي الأساس إلى جمهورها. فهذا الأخير هو القوت شبه الدائم للمخاتلين من الديمقراطيين الليبراليين. وعلامة ذلك التنوع المعقلن والمخلّفن في كفاءات استمالة ضماير العوام في الفترات الانتخابية. بناءً عليه، مثل النقد الفلسفي النيتشوي للديمقراطية ساحة إعادة قراءة الوضع السياسي للنظام الديمقراطي، انطلاقًا من مسألة أساسية في تفكير نيتشه: الناس معادن مختلفة والعدالة بينهم تناسبية بالكيف وليست مساواة بالمقدار. ومن ثم، يكون القول الفلسفي في السياسة، على نحو ما، هو عين القول في الإنسان فردًا وجماعة. أما هيئة الدولة المعاصرة، فهي الاكتمال الطبيعي لما قامت عليه منذ عصر الحداثة، ودامت. لقد أخضعت الدولة والسياسة إلى تهجين ديمقراطي. وعُدّة هذا التهجين التقوّل في كبرى مقولات الفلاسفة والتحوير فيها جزافًا. ومن تلك المقولات: التنوير والتحرير والحقوق والفعل في التاريخ من خلال زمنه الراهن. ومع ذلك، لا يعترض نيتشه على حقوق الناس في العيش والحياة، وإنما يعترض فحسب على المساواة الديمقراطية والقانونية بين الناس جميعهم؛ لجهة اعتبارهم أهل مقدرة على التدبير السياسي. والواقع، أن عوام الناس هم المتواطون، عن قصور وجبن وسذاجة، مع الساسة المنكّلين بهم.

كلمات مفتاحية: الديمقراطية، الجمهور، العوام، الدولة، الأرستقراطية، الأخلاق.

Abstract: After the modern quasi-liberation from the tyranny of the church's authority over society, the democratic issue represented a problem in Western political philosophy. Although most politicians praised it, the philosopher Nietzsche

* أستاذ مساعد بقسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، تونس.

Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Human Sciences, University of Sfax, Tunisia.

mouldi.ezdini@gmail.com

directed a lot of criticism not only to democracy, but to its public as well. The latter is the permanent sustenance of the deceitful liberal democrats. The sign of this is the rationalized and ethicalized diversity of the methods they use to appeal to the public in electoral periods. Accordingly, the Nietzschean philosophical criticism of democracy represented an opportunity to re-read the political situation of the democratic system on the basis of a fundamental issue in Nietzsche's thinking: people are made of different metals and justice is proportionality in quality and not equality in amount. Hence, the philosophical statement in politics is, in a way, the same about the individual and the group. As for the structure of the contemporary state, it is the natural completion of what has been established and what has persisted since the era of modernity. Together, the state and politics have been subjugated to democratic hybridization. The instrument of this crossbreeding is the prolongation of major concepts that are haphazardly changed by the philosophers who employ them. Among those concepts: enlightenment, liberation, rights, and action in history through its current time. However, Nietzsche does not object to people's rights to live, but only to the democratic and legal equality between all people in terms of considering them capable of political management. In fact, lay people, in their failure, cowardice and naiveté, are complicit with the politicians who abuse them.

Keywords: Democracy, the Public, Commoners, the State, Aristocracy, People's Caliber, Intolerance, Political Ideology, Ethics.

مقدمة

"ما من أحد يحمل إلى المسرح أنه ما في فنه. ولا حتى الفنان الذي يعمل في هذا المسرح: إنه مكان لسنا فيه سوى شعب، جمهور، قطيع، امرأة، مرء، حيث لا نعود سوى بهيمة انتخابية، ديمقراطي، 'قريب'، لدينا المواطنة عينها، حيث الوعي الأشد شخصية؛ ينهار أمام سحر 'الأكثرية' المهاود، حيث تشكل البلاهة موضوع اللذة الحسية المعدي"⁽¹⁾.

خلافًا لتوجه الفلاسفة في التفكير واعتراف معظمهم بالفرق والتراتب La hiérarchie/ die Ordnung، فإن أناس عصرنا يُجمعون، أو يكادون، على أفضلية الديمقراطية La démocratie/ die Demokratie من جهة اعتبارها نظامًا للحكم السياسي وآلية إجرائية للتعايش المجتمعي والمؤسساتي. وعلى هذا

(1) فريدريك نيتشه، العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 2001)، فقرة 368، ص 229.

(2) لمزيد من النظر والتعمق في مسألة الدرجة والرتبة والمسافة بين الناس، يمكن الرجوع إلى النص كاملاً في المصدر الأصلي في طبعته الألمانية:

Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo: Wie man wird, was man ist, XIII: Der Fall Wagner—Ein Musikanten—Problem*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (eds.), *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, 6th ed. (Berlin /New York: Deutscher Taschenbuch Verlag; München: Walter de Gruyter, 1988), § 4–10, pp. 362–364.

ويمكن الرجوع كذلك إلى مسألة المعيارية الفارقة la normativité différentielle لدى الفيلسوف من جهة، والناس العوام من جهة أخرى، للحكم على الفعل السياسي. يُنظر في هذا الغرض:

Stamatios Tzitzis, *Nietzsche et les hiérarchies* (Paris: L'Harmattan, 2008), p. 15.

النحو، يُعتَقَد في الفكر السياسي، الحديث منه والمعاصر، أن الديمقراطية الشعبية La démocratie populaire/ die Volksdemokratie، محصنة من كل مؤاخذة فلسفية نقدية، مقارنةً بسائر الأنظمة السياسية المعلنة عن نفسها بدائل مبيّنة لها. والحال أننا لو عدنا إلى أحد أعلامها الحديثين، وأعني جان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)، لوجدنا لديه ما يفيد إلى حد ما وصراحة، بامتناع الديمقراطية عن التحقق التام في الواقع البشري. فلقد بين ذلك بقوله: "لو كان هناك شعب من الآلهة، لحكم نفسه بنفسه بطريقة ديمقراطية. حكومة على مثل هذا الكمال لا تلائم البشر"⁽³⁾. يتعلق الكمال الذي يتحدث عنه روسو حقيقةً بالنظر إلى ما هي عليه طبائع البشر من ميل إلى الفعل والقول النزويين، والوقوع تحت وزر اجتذاب الأهواء السياسية.

بناء عليه، فإننا سنتبين مع فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) كيف أن الديمقراطية التي باتت جاحدة لغيرها من المنظومات السياسية Les systèmes politiques، لم يتسن لها ذلك إلا عندما أضحت تنال من العقل السياسي الحاكم بأمره مقدار ما تناله من عقول العوام، وقد سبق بهم في الكثير من الأحيان إلى التعصب من أجلها. وتلكم الديمقراطية، في صيغتها الحديثة، هي في نظر نيتشه نسق من التضليل الهادف إلى تثبيت وضع سياسي قائم لا راد له. إنه نسق لصناعة إنسان الخمول وما سيطرت على ذلك من مقاصد استحسان ضمائر العوام وتملق مشاعرهم. ومن ثم، تبدو لنا، في هذا الاستهلال من البحث في نقد نيتشه للديمقراطية، كما لو كانت مفهومًا لغويًا متوثّنًا ونظامًا من الحكم المارج⁽⁴⁾ للأنفس السوية والتدبير السياسي لشؤون المجتمع. لقد حاز مفهوم الديمقراطية على ما يكفي من ولاء السواد الأعظم، حدّ تشكيله مادةً افتتاحًا، شأنها شأن سائر المفاهيم النظرية من جهة التوثّن في أنفس الرعايا المحكومين غلاً، والرعاة الحاكمين قسراً. لذلك، نجد الفيلسوف الألماني يحذر أولي النهى La grande raison/ die grosse Vernunft من مغبة الوقوع في مأزق صناعة مفردات اللغة⁽⁵⁾ الخادمة مجاناً للأوهام، مثلما هي الحال في عالم السياسة اليوم.

يترتب على ما سلف، من تحذير نيتشوي، التنبيه على سبيل تحصيل المناعة السياسية اللازمة نفعاً للناس؛ لئلا يقعوا في براثن سقرطة Socratisation⁽⁶⁾ الـ "نحن" المعبرة عن مفخرة النسب إلى فئة اجتماعية وسياسية معتدّة بذاتها، وهي على غير نسب بالسلالات النقية. فمن شأن هذا

(3) جان-جاك روسو، في العقد الاجتماعي: أو مبادئ الحق السياسي، ترجمة عمار الجلاصي وعلي الأجنف (تونس: دار المعرفة للنشر، 1980)، ص 60.

(4) ينظر فيما يتعلق بالمَرْج ما أورده ابن منظور من تحديد: "مَرْجُ العهود: اضطرابها وقلة الوفاء بها؛ وأصل المَرْج القَلَى. وأمرٌ مَرْجٌ أي مختلط [...] وأمرٌ عَهْدٌ: لم يَف به. ومَرْجُ الناس: اختلطوا. ومَرْجُ أمانات الناس: فَسَدَتْ [...] والمَرْجُ: الفتنة المشكّلة. والمَرْجُ: الفساد". ينظر: أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، ج 2، ط 6 (بيروت: دار صادر، 1997)، ص 365-366.

(5) وفي ذلك يقول نيتشه: "يجب التخلص أخيراً من تضليل الألفاظ". ينظر: فريدريش نيتشه، ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة للمستقبل، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة (بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003)، فقرة 16، ص 39.

(6) يقول نيتشه: "كان سقراط منتمياً، من حيث منشؤه، إلى أكثر الدهماء دونية". ينظر:

Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des Idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*, Jean-Claude Hémery (trad.), Œuvres philosophiques complètes, vol. 8 (Paris: Gallimard, 2004), § 3, p. 70.

الأمر الإسهام في رَبو نزعَة التباهي بالذات، هذه التي يعزو نيتشه خطأ الوقوع فيها إلى "سقراط Socrate (469-399 ق.م.) الذي يملك حدًا أقصى من النزعة الديمقراطية والبيداغوجية: الحاصل من ذلك تكوينُ النَّحْلِ، إذًا، حجةٌ عكسيةٌ"⁽⁷⁾. لا يتقوّل نيتشه في التاريخ السقراطي للديمقراطية كما قد يبدو لذوي الأنفس السياسية المُرهفة، والذين قد تغويهم مقولة الديمقراطية الليبرالية المصوغة أخلاقيًا على قاعدة التمدّج بشئائيه خير وشر Bien et mal/ Gut und Böse، وإنما هو يترصد منشأ عبثية النظام الديمقراطي الغربي الذي بدأت تكتمل مفسدته للحياة في القرن التاسع عشر على نحو ما عاصره نيتشه. فيقول بشأنه: "ليست الديمقراطية الأوروبية"⁽⁸⁾ أو 'هي فقط' من الجهة الأضعف تقطعًا للقوى Les forces، ولكنها قبل كل شيء تقطع في السماح بالمرور، وفي البحث عن الرفاه، وفي الوهن الباطني. وكذلك الصحافة La presse/ die Presse"⁽⁹⁾. ففيم تتمثل أهم مخاطر الحياة السياسية العامة من ديمقراطية Démocratisation⁽¹⁰⁾ مؤسسات الدولتين الحديثة والمعاصرة؟ وما الفكرة التي تشكل عُمْدَةَ النقد الفلسفي السياسي للديمقراطية؟ أيتعلق الأمر بمجرد كراهة فلسفية لما عزمت السياسات الحديثة على تقريبه نظامًا للحكم أم لما في الديمقراطية من ثنابا تمكن بعض الحاكمين من التنكيل الديمقراطي بالجمهور La masse/ die Masse؟ وما آلية حمل الناس على الاعتراف بالديمقراطية الليبرالية المغشوشة نسيكةً سياسية للدولة État/ Staat غير العادلة؟

أولاً: كيان الدولة ومشكل الحياة السياسية العامة

"يتوق الاشتراكيون إلى أن يكفلوا حياة هائلة لأكبر عدد ممكن من الناس. ولو تحقق ذلك بالفعل في مقرر دائم للحياة الهائلة، أعني في الدولة الفاضلة، لفضى ذلك العيش الهانئ على التربة التي تنبت فيها العقول الكبيرة، والأفراد العظام بوجه عام، وأعني بهذه التربة الفاعلية الزائدة. فعندما تتحقق تلك الدولة، تكون الإنسانية قد أصبحت أكثر خمولاً من أن تنجب العبقريّة"⁽¹¹⁾.

ما الذي يشرع من ناحية الفلسفة السياسية اعتراض نيتشه على هيئة الدولة الحديثة، وصيغ حياتها السياسية المخاتلة؟ وهل كان من أهل البصيرة السياسية القادرة على توقُّع مآلات النظام السياسي

(7) Friedrich Nietzsche, *Le livre du philosophe: Études théorétiques*, Angèle Kremer-Marietti (trad.) (Paris: Garnier Flammarion, 1991), § 175, p. 113.

(8) ينظر قول أوليفر ربول (1925-1992): "ولنما هي أيضًا سياستنا، مجتمعنا، حضارتنا هي التي عليها يحتج".

Olivier Reboul, *Nietzsche critique de Kant* (Paris: PUF, 1974), p. 157.

(9) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes: Automne 1884 – automne 1885*, Michel Haar & Marc Buhot De Launay (trad.), Giorgio Colli & Mazzino Montinari (eds.), *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 11 (Paris: Gallimard, 1982), p. 204.

ينظر كذلك المرجع نفسه، الفقرة التالية.

(10) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes: Automne 1887-mars 1888*, Pierre Klossowski & Henri-Alexis Baatsch (trad.), *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 13 (Paris: Gallimard, 2006), p. 144.

(11) Friedrich Nietzsche, *Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres*, Robert Rovini (trad.), Giorgio Colli & Mazzino Montinari (eds.), *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 3 (Paris: Gallimard, 1988), § 235, p. 183.

الأوروبي للمرحلة المعاصرة؟ يقول جان لوفران Jean Lefranc (1927-2015): "سنحتفظ، إذًا، بجعل نيتشه المستشرق للسياسة الأوروبية للقرن العشرين!"⁽¹²⁾. يتمثل هذا الاستشراف في ما يمكن الاصطلاح عليه بـ "الفوضى السياسية المعاصرة"؛ إذ لم تكن الدول على ما يكفي من تملك المقدرة على رعاية مواطنيها وتدير شؤونهم العامة، في الاتجاه الذي يخلق، في نظر نيتشه، حياة حرة تتوفر على شروط الإبداع la création. وفي وسعنا القول بأن أوروبا الحديثة والمعاصرة قد انتهت إلى حدٍّ من التدني البين، من خلال مخالفتها لمنطق التنوير Les Lumières/ die Aufklärung ونهجها الفلسفي، وأفكار حركة التقدم Le progrès وتطلعاتها التاريخية. وهو ما جعل من إنسان أوروبا متصاغرًا، لا متعاظمًا كما بدا الأمر في قراءة جورج لوكاتش György Lukacs (1885-1971)⁽¹³⁾. ففي المجتمعات الأوروبية تشكلت دول أميل إلى الاستعمار الخارجي، ومراس الرقابة الداخلية، وطحن إرادة الفرد التي تتوفر عليها بعضُ الدوات المؤهلة لتجاوز ذاتها المعتلة. ونحن نجده يعرف طاحونة الدولة الحديثة في كتاب جينالوجيا الأخلاق Zur Genealogie der Moral قائلاً: "لقد استعملتُ لفظة 'دولة': من البين بذاته مَنْ هو مقصود بذلك؛ أي قطع اتفاق من الحيوانات المفترسة الشقراء، عرق من الغزاة والأسياء، منظم تنظيمًا حربيًا ويملك قوة التنظيم، ودونما تردد، يضع مخالفه المرعبة على جماعة سكانية، هي على الأرجح متفوقة في العدد بشكل هائل، لكنها لا تزال بلا هيئة، لا تزال شاردة. فإنما على هذا النحو بدأت 'الدولة' على الأرض: أظن أننا قد انتهينا من تلك الحماسة التي جعلتها تبدأ بواسطة 'عقد ما'"⁽¹⁴⁾. وفي الحصيلة، لم يرَ نيتشه في ملامح عصره ومآلاته المرتقبة إلا استمرارًا⁽¹⁵⁾ "للسياسة بوصفها انحطاطًا"⁽¹⁶⁾. ولعل من أهم ما ميز تصويره في هذا المقام تخيُّره لاستمرار الحياة أوفقًا رَجًا للنظام الأرستقراطي الذي باتت تدينه أنظمة السياسات الديمقراطية المتلفعة بلوائح حقوق الإنسان شعارًا نظريًا. فما هو الفارق بين حياة سياسية ناشئة وأخرى في طور الاندثار؟

يتمثل الرد النيتشوي على هذا السؤال في دعوته ذوي الكياسة السياسية إلى التمييز التاريخي بين حياة الرِّق في عصر الإقطاعية Le féodalisme/ der Feudalismus وحياة الشَّغيلة في عصر الرأسمالية Le capitalisme/ der Kapitalismus. فهما نظامان اقتصاديان - سياسيان لعصرين متعاقبين من جهة

(12) Jean Lefranc, *Comprendre Nietzsche* (Paris: Armand Colin, 2003), p. 172.

(13) ينظر قوله: "لا تمثل الديمقراطية في نظر نيتشه 'سقوط الدولة'، وإنما أيضًا وقبل كل شيء 'إفساد أوروبا وتصغير الإنسان الأوروبي'. تقود الديمقراطية البشرية في مجموعها إلى درب الانحطاط؛ فمع تعديم اللامساواة يزول كل علو الإنسانية وعظمتها، وتظهر لامبالاة بليغة تجاه كل القيم".

"Nietzsche. L'antisystème," *Philosophie Magazine*, Hors-série, vol. 26 (été 2015), p. 121.

(14) فريدرتش نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة محمد محبوب (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010)، فقرة 17، ص 118.

(15) نلاحظ أن نيتشه استخدم في النص الألماني صفة "الانحطاط" باللسان الفرنسي. ينظر:

Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes: Début 1888- début janvier 1889*, Jean-Claude Hémery (trad.), *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 14 (Paris: Gallimard, 2008), p. 221; Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Giorgio Colli & Mazzino Montinari (eds.) (Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980), p. 467.

(16) Ibid.

بنيتهما. ونجد نيتشه يقر في هذا السياق بأنه "ينبغي، مع ذلك، على كل امرئ أن يوقن بأن حياة العبد Les esclaves/ die Slaven هي من جميع الأوجه آمنٌ وأهنأ من حياة العامل الحديث L'ouvrier moderne/ der moderne Arbeiter، وأن الرق ينطوي على عمل أقل بكثير مما تنطوي عليه حياة 'الشغل' Le travailleur/ der Arbeiter"⁽¹⁷⁾ المعاصر. أما السبب السياسي البين، بحسب مؤلف كتاب إنساني، مفرط في إنسانيته *Menschliches, Allzumenschliches*، فهو أن مآتي فساد الحياة السياسية، كامن في تعميم الإيهام المُطبَّق على المواطنين بآليات الرياء الأخلاقي والإجحاف السياسي. ولعلنا نلاحظ، حتى فيما يسميه اليوم أهل الزلل السياسي الفظيع "الديمقراطيات العريقة"⁽¹⁸⁾، ما يفيد مداومتها على استحداث وسائل للتطويع الديمقراطي لأمزجة الناس. والواقع، في نظر نيتشه، هو ما صاغه على النحو التالي: "الطابع التضليلي ومسعى التأثير في الكتل هما حالاً مُشترَك جميع الأحزاب السياسية"⁽¹⁹⁾. بناء عليه، كيفما كانت دورة الحياة السياسية داخل الدولة ومنقلباتها، فقد التقى معظم المقنعين بمقولة الديمقراطية، على الإمعان في تزيين توحش رجالات الدولة وإبراز حياة الرعية أنها في أبعى نعمة مواطنية. لذلك اعتبر "الدولة هي الاسم الأكثر صقيعاً للوحوش الباردة"⁽²⁰⁾. وثمة يكمن الاعتبار الآخر بعد أن شكّل موضحة الحياة السياسية، الحديثة منها والمعاصرة. ومفاد ذاك الاعتبار: مقولة توازن القوى الاجتماعية والمدنية والمهنية، وتداول الأحزاب السلمي على السلطة. وفي تشخيص نقدي منه، يرى نيتشه أن الأمر متعلق، من جهة المنتهى، بترتيبات تجهد لإحداث ما يسمى "التوافقات السياسية"، من دون التقدم في اتجاه تأمين حياة المحبة البشرية والعظمة التاريخية *La grandeur historique*؛ إذ إن سلطان الأنانيات السيكولوجي يحول دون عافية الدولة والمجتمع على حد السواء. ومن ثم، نجده يعتبر "أن حياتنا العامة، الحكومية والاجتماعية، تنقاد إلى توازن أنانيات: إجابة عن سؤال: كيف نحقق وجوداً متسامحاً، ومن دون أية قوة حب، بل حصراً بتقل الأنانيات المعنية"⁽²¹⁾. هكذا، إذاً، يكون تدبير الحياة السياسية من قِبَل حكام يتفقون على استرقاق الذوات الحرة والمقبلة على الحياة بمهابة العظمة السياسية *La grandeur politique* و"الفضائل الذكورية"⁽²²⁾ لواقعة المواطنة المتعينة. وفي كل هذا ينمو طحين الواقع الاجتماعي في اتجاه التهميش المُقصي لأنفاس التحرر، ربما هذا ما دفع زرادشت Zarathoustra إلى إدانة أناس عصره وساسته، ويبدو أن الحكام والمحكومين، وقتئذٍ، هم أيضاً من جنس بعض المعاصرين لنا اليوم. فالمتحكمون في الأمر من أمور الناس، ما انفكوا عاملين بشعيرة

(17) Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 457, p. 273.

(18) باتت هذه العبارة التي يوظفها فقط بعض ساسة البلاد العربية في حاجة إلى الكثير من المراجعة. فكيف لديمقراطية عريقة أن تداوم على استعمار شعوب؟ وكيف لروح الديمقراطية أن تكون حضارة محلّياً، معتمدة خارجياً؟ ربما يحتاج هذا الخطاب إلى مراجعة جنالوجية لكونه إما قاصراً عن فهم علمي للسياسة ومشاهدها الجيوسراتيجية الراهنة. وإما لكونه يغازل بالعبارة ود بعض الأنظمة والقائمين على ثقافتها الإعلامية ليموقع.

(19) Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 438, p. 261.

(20) Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*, Maurice De Gandillac (trad.), Œuvres philosophiques complètes, vol. 6 (Paris: Gallimard, 2004), p. 61.

(21) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes: Été 1872–Hiver 1873–1874*, Pierre Rusch (trad.), Œuvres philosophiques complètes, vol. 2 (Paris: Gallimard, 1990), p. 195.

(22) Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, § 28, p. 65.

التقية السياسية، أي المخاتلة، أو ما يسمى أحياناً التكتيك؛ إذ يقرر الواحد منهم استقبال الشأن العام بنهم الإنسان الجشع وقد تظاهر بكونه راغباً عن مغامرات الحياة السياسية. وفي ما يناظر هذا السياق، قال زرادشت: "أدرت ظهري للحاكمين عندما رأيتُ ما الذي يسمونه حُكماً: السمسرة والمساومة على السلطة، مع الرعاع!"⁽²³⁾. فما الذي يوجد في آليات اشتغال الدولة من تشعبات خطيرة؛ ليثير حفيظة نيتشه السياسية؟

تتوفر الدولة الليبرالية الحديثة على مقصد الدفع بالناس إلى الإذعان السياسي، وهو مقصد مقنعٌ بشتى المقولات الطاحنة لهم، فالمارِجة لحياتهم. وذلك ما جرى على الدوام في نظر نيتشه، منذ بداية الدولة حتى عصرنا. إن هيئة الدولة ودواليبها هي ما دفع به لاعتبارها آلة تسوق الناس إلى القبول بكد الحياة حين يستشعرون في أنفسهم مرارة الانتساب إلى بناية الدولة وظل مؤسساتها. تلك هي الدولة المستبدة التي ما ترددت قط في سحقهم بكل صنوف الدناءة والمهانة. وفي متابعته لمأوى هيئة الدولة يقول: "قد حدثت أقدم دولة طبقاً لذلك في شكل طغيان مرعب، في شكل آلة ساحقة باطشة، واستمرت في عملها حتى صارت تلك المادة الخام من الشعب وأنصاف الحيوانات ليس فقط مطحونة وطوع العنان، بل ومشكلة أيضاً"⁽²⁴⁾. إن طاحونة العمل السياسي الليبرالي والمصوغ على نحو ديمقراطي مارج للمواطن بوزر المخاتلة لاصطياد المناصب والمغانم؛ هذه الطاحونة تنتج من ديمقراطية العسف مشتقات العنف السياسي المتلطف بمقولة الحقوق Les droits/ die Rechte؛ لتفضي، بحسب نيتشه، إلى اعتلال السادة الكرام في مقابل تعافي العبيد اللئام؛ لأن "السيد في الأصل، هو ذاك الذي يتثبت بوصفه مقتدرًا، بوصفه محاربًا، بوصفه أرفع. إن الحسن مفهوم سياسي وإيجابي مباشرة؛ إنه إثبات للذات. ولم يُستضعف هذا المفهوم إلا باستدخاله وابتخاذه هيئة ذاتية فتطلب غريمه كي يتموقع"⁽²⁵⁾. والخلاصة من السياسة النيتشوية، تبعاً لتشخيصه صلف الدولة الليبرالية المعاصرة، أن إشاعة الذكر بأخلاقيات سياسة الخير والشر قد أفضت إلى "عصور فساد"⁽²⁶⁾. والآثم في عصور من هذا القبيل هو ما أقامه الديمقراطية من نشاز بين ما هو ثقافي وما هو حضاري في تقاليد عمل الدولة⁽²⁷⁾. ثمة، إذًا، في نوع الدولة التي ينبه نيتشه إلى حدة مخالبتها وعسفها وعدتها الاستعبادية، ما يفيد أنها تستر بحجب مقولات العدالة La justice/ die Gerechtigkeit والمساواة L'égalité/ die Gleichheit والديمقراطية؛ لكي تُمعن في تثبيت روح الضغينة لدى السواد الأعظم. ولذلك الإمعان مسحة التنكيل

(23) فريدريش نيتشه، هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد، ترجمة علي مصباح (كولونيا/ بغداد: منشورات الجمل، 2007)، ص 189.

(24) نيتشه، في جنولوجيا الأخلاق، فقرة 17، ص 117-118.

(25) André Clair, *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité* (Paris: Cerf, 1989), p. 118.

(26) Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. 14, p. 239.

(27) وفي السياق ذاته من المسألة المطروحة قبلاً، يمكن العودة أيضاً إلى ما يدعم الموقف ذاته لديه: "الثقافة والدولة - ولندع مغالطة النفس جانباً - طرفان نقيضان: 'دولة الثقافة' ليست في الحقيقة سوى فكرة من نتاج الحداثة. فالواحدة منهما تمتص الحياة من الأخرى، والواحدة تنتعش على حساب الأخرى. وكل العصور الثقافية الكبرى هي عصور انحطاط سياسي: كل ما هو عظيم من وجهة نظر الثقافة يكون غير سياسي، بل ومناهضاً للسياسة". يُنظر: فريدريش نيتشه، غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2010)، فقرة 4، ص 90.

اللين الذي هو شرط ديمومة الديمقراطية الضاغطة la démocratie massive على العازمين التحرر وانتزاع حقهم في التمتع بمشاعر الكرامة البشرية.

ثانياً: تهافت تصور الديمقراطية الليبرالية للعدالة والمساواة

"الحكم. بعضُ الحكام يحكمون لأنهم يجدون في الحكم متعة، وآخرون يحكمون لكيلا يصبحوا محكومين؛ لقد اختاروا أهون الشرين"⁽²⁸⁾.

يهزأ نيتشه من الصيغة التضليلية التي سيق بمقتضاها الكل تقريباً في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى الاحتماء بأجوف مقولات السياسة الديمقراطية العرجاء من خطر انكشاف الضعف النفسي Psychique والعضوي Organique والإيتيقي Ethique الذي عليه الأغلبية من المواطنين ذات الآراء الماروجة. فضلاً عن الأخطاء النظرية شبه الدائمة في المقاربات المحلية والعالمية للاقتصاد السياسي L'économie politique. إن ما يسطه نيتشه للتظنن به هو "نقد ل'العدالة' ول'المساواة أمام القانون' La loi/ das Gesetz. وبالفعل، ما الذي يجب أن يقصيه هذا؟ الضغط، الكراهية، الحقد، ولكن من الخطأ الاعتقاد أننا بهذا نزداد من 'السعادة'"⁽²⁹⁾. من المعلوم أن نيتشه، مثل غيره من الفلاسفة وأهل أرسطراطية الفكر، يعتقد وجوب إنزال الناس منازلهم الحق؛ إذ هم معادن مختلفة من جهة اقتداراتهم العملية وفضائلهم الخلقية ومستطاعهم الفكري. ويرد هذا إلى قدرة المنهج الجينالوجي La méthode généalogique معه على تشخيص هويات الجماعات البشرية وبناءها من خلال ما تختلقه من قيم، وتحديدًا من داخل الآفاق المعيشية التي تمكن الفيلسوف المشتغل على الأعراض Les symptômes من رصد "تكون التراتيبات بين الأفراد"⁽³⁰⁾. أما الذين يدينهم نيتشه سياسياً، بناءً على إفسادهم الذوق السياسي المترفع بحكمته العاقلة، فهم جماعة العبيد⁽³¹⁾.

(28) فريدريك نيتشه، الفجر، ترجمة محمد الناجي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2013)، فقرة 181، ص 131.

(29) Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes: Automne 1885 –automne 1887*, Julien Hervier (trad.), *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 12 (Paris: Gallimard, 2007), p. 227.

(30) Dorian Astor, *Deviens ce que tu es: Pour une vie philosophique* (Paris: Autrement, 2016), p. 59.

وللاطلاع أكثر على ما يتعلق بضرورة تميز الأفراد في توجهاتهم بما يُحررهم من تنزيل معظم الزعماء السياسيين لهم منزلة "البهايم"، يُنظر: Ibid., pp. 72–73.

(31) لا يمثل العبيد طبقة بالمعنى الماركسي للكلمة، وإنما هم مجموع الناس الذين يرتضون الخنوع وعدم المقاومة. إنهم الذين يَعْهَدُون لغيرهم بشأنهم الخاص. وما يملكون من القوة سوى التعليل الأخلاقي لعجزهم عن فعلال هم بها أجدر من الأوصياء عليهم، وحتى معظم فلاسفة العرب نبهوا إلى خطورة هذه الجماعة. فمن خلال هذه الأخيرة، يتوسع مدار كل الاستبداد ويربو. ينظر في هذا السياق استهانة أفلاطون بسلوكياتهم السياسية والأخلاقية والنفسية في قوله: "إن وُجد من هؤلاء الناس قلة في بلد أغليبيته من العقلاء، فإنهم يغادرون هذا البلد ليلتحقوا بخدمة طاغية آخر، أو ليعملوا مرتزقة في أية دولة أخرى تشن حرباً. أما إذا ساد السلام والأمن في كل مكان، فإنهم لا يغادرون وطنهم، بل يرتكبون عديداً من الجرائم البسيطة فيه [...] أعني، مثلاً، السرقة، ونقب الجدران، واغتصاب أموال المارة وملابسهم، وبيع الأحرار على أنهم عبيد. فإذا كانوا بارعين في الحديث احترفوا الوشاية أو شهادة الزور أو الاتهام الكاذب مقابل رشوة". ينظر: أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة فؤاد زكريا (الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004)، ص 479.

فهؤلاء يعلمون حقيقة ضَعْفِهِمْ وما تُكِنُّه أنفسهم من كراهة للعظمة La grandeur/ die Grösse و"الأحداث الجسام"⁽³²⁾، وحتى للديمقراطية الأنداد الأسوياء. ولكنهم يأتون الكثير من الجحود والتكرار لطبائعهم، بالتجاسر على مغالبة الأسياد بالتنمق لغويًا والتزهد أخلاقيًا، والتقول في نباهة الحكماء سفاهة. أما فضل الديمقراطية عليهم فمردّه ما وهبه إياهم عددهم الأوفر من "امتياز" أخلاقي، كالضغط على الذوق النبيل في السياسة وغيرها. إنه امتياز الأغلبية المطوّعة حدّ تليين عريكتها تبعًا لمفعول "تدجين Elevage/ Züchtung وترويض Dressage/ Zähmung"⁽³³⁾ هائلين للوجدان والأمزجة والأفكار. وفي الغالب يؤهل ذلك الامتياز كل تلك الأغلبية للعبث بالحياة السياسية في الانتخابات، والاستماتة في الدفاع عن مضطهدهم، والسالب حريتهم، والمستميل ضمائرهم. أما الكذب من معطلي الحيات السياسية والثقافية والعلمية والاجتماعية فيتراصّون دفاعًا عنه⁽³⁴⁾. يقول نيتشه: "فعلاء، المضطهّدون، أهل السفالة، والسواد الأعظم من العبيد وأنصاف العبيد يريدون بلوغ القوة"⁽³⁵⁾. ولما كان الناس على غير ذات الشرائط الإيتيقية والسياسية، فإن معظمهم، وهم شيعة الديمقراطية، يفتعلون معادلة سياسية مقبولة، قوامها أن التساوي في الحقوق هو العدالة عينها. والواقع أن قراءة نيتشه النقدية لهذا التوجه السياسي الضال، تكشف عما في نزوع العبيد لاعتلاء سلم الحياة السياسية الأعلى من حقد على الأسياد؛ لأن "الحيف لا يكمن البتة في عدم تساوي الحقوق، بل في المطالبة بـ'مساواة' الحقوق"⁽³⁶⁾. يكشف نيتشه في هذا المقام عما بداخل نفس العبد من سيكولوجيا مرصّية، تتخفى وراء معادلة أن التساوي في الحقوق هو أصل التوازن والتعايش السلمي. والحال أن ما عليه الأغلبية في الديمقراطيات الليبرالية من عرج وهلامية في تفكيرها السياسي يكفي لحبس أنفاس السيد الأرستقراطي المهيب بعظمة الرجال الكبار.

ثمّة، إذًا، مشاعر دونية يجهد أصحابها في افتراء نظام مفردات سياسية خبيثة ومغالطة؛ للاستيلاء على حق المقتدرين من المنظرين والفاعلين الحقيقيين في السيادة، التوجيه والتحكم. لذلك، يرى فيهم نيتشه الطائفة المرجئة للسياسة العظيمة. وهو ما نستنتجه من قوله: "أما أننا نُؤثّرُ إرضاء غرورنا على كل إرضاء آخر لمشاعرنا (مثل الاستقرار، وغيره من المزايا)، فهذا ما يتضح - على نحو يبعث على السخرية - من أن الجميع يرغبون في القضاء على الرق (ما لم يكن الأمر راجعًا إلى عوامل سياسية) ويجزعون أشد الجزع من أن يروا غيرهم في مكانة الرقيق"⁽³⁷⁾. إن الغرض الفلسفي النيتشوي هو تحصين سبيل تعافي الإنسان، عسى أن يبلغ مرحلة التفوق وتجاوز الذات، وهذا ما يتنافى والخيارات السياسية للعبيد المتلاعب بهم.

(32) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, p. 151.

(33) Patrick Wotling, *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche* (Paris: Ellipses, 2007), p. 25.

(34) نذكر بتعريفنا لمفهوم (Puissance/ Macht) في هذا المقام تحديدًا بالقوة وليس بالاعتقاد؛ إذ لا يُحمل هذا الأخير على العبيد كما هو بَيّن في هذا السياق.

(35) Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. 13, p. 144.

(36) فريدريك نيتشه، نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية، ترجمة علي مصباح (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2011)، فقرة 57، ص 134.

(37) Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 457, p. 273.

ومن فرط طَرَقَ الشعارات لعقولهم وتطويع أنفسهم؛ يستحيلون إلى أهل نفاق أخلاقي وشقاق سياسي⁽³⁸⁾. وفي هذا المقام يقول أحد شراح نيتشه: "إنَّ توكيد الإنسان الأعلى Le surhomme/ der Übermensch بوصفه هدفًا، هو أن تتعارض مع ضغينة القطيع، وليس فقط مع المسيحية، ولكن، أيضًا مع المساواة الحديثة التي اتخذت شكلها اللائكي"⁽³⁹⁾. فالخيار الفلسفي الإيتيقي لنيتشه هو المقاومة الفكرية من أجل إجلال الوجود وإعلاء شأن المعرفة المرحية die fröhliche Wissenschaft، والسياسة الكبرى⁽⁴⁰⁾. وشرط ذلك كله هو تعرية المقولة السياسية - الحقوقية: المساواة الليبرالية L'égalité libérale. فلا تجوز فكرة المساواة الحق إلا بين أنداد متساوين من جهة المعدن، منتمين إلى ذات المحفل الحياتي. فطرح الفلسفة جانبًا لمقولاتي "العدالة" و"المساواة" الليبراليتين، هو نفسه من الكسب السياسي الأرستقراطي. بناء عليه، لا يتوانى نيتشه في الإعلان عن تحيُّره الوقوف في صف المنكرين للعدالة على قاعدة المساواة بين الجميع واعتبارهم من ذات المعدن. وهو ما عبر عنه بالقول: "لا أود أن أُمزج بدعاة المساواة، ولا أن يُخلط بيني وبينهم؛ إذ هكذا تحدثني العدالة: 'الناس ليسوا سواسية'. وينبغي لهم أيضًا ألا يصبحوا كذلك! إذ ماذا عن حبي للإنسان الأعلى، إذًا، لو أنني تكلمت بغير هذا الكلام؟"⁽⁴¹⁾. فعن أيِّ مساواة تتحدث الأغلبية المطوعة لاسترقاق الديمقراطية الليبرالية لها؟

إنها المساواة النظرية في العيش أمام الدولة والتحكم في آليات تدابيرها للشأن العام من قبل "المعتدين من اللصوص والمحتالين الراتعين في ظل أمان الاستبداد"⁽⁴²⁾. لذلك، يسارع المرضى من أهل السياسة والسواد الأعظم، وقد جُبِلُوا على محبة طبع السفالة وشجب المهابة؛ يسارعون إلى التماس مبررات الهيمنة على ما في الدولة من أجهزة وخيارات؛ بل إنهم يتضامنون في حالة واحدة، وعلى قاعدة القبول بالانتقام من كل عظيم مهيب. فَهْمٌ، بحسب نيتشه، نوع من "العناكب تبغى غير ذلك في الحقيقة، إن العدالة تعني لدينا أن تغمر العالم عواصف انتقامنا، هكذا يتحدثون فيما بينهم. انتقامًا نريد أن ننزل بكل الذين ليسوا مثلنا ونغمرهم بالشتائم. ذلك هو الوعد الذي يأخذه ذوو قلوب العناكب على أنفسهم. إرادة المساواة؛ ذلك ما سيغدو من هنا فصاعدًا اسمًا للفضيلة؛ وضد كل ذي قوة سنرفع صوتنا! أيها الداعون إلى المساواة، إن الجنون الغاشم للعجز هو الذي يصرخ من خلالكم مطالبًا بال'مساواة': هكذا تتنكر رغبات الاستبداد الأكثر خفاء في دواخلكم تحت عبارات الفضيلة!"⁽⁴³⁾. تبدو حجة نيتشه الفلسفية من طبيعة إيتيكية. إنه ينكر على

(38) ينظر في هذا السياق ما ذكره عبد الرحمن الكواكبي: "العوام هم قوّة المستبد وقوّته، بهم عليهم يصول، وبهم على غيرهم يطول؛ يأسرهم فيتهللون لشوكته، ويغصب أموالهم فيحمدونه على إبقاء الحياة، ويهينهم فيثنون على رفعتهم، ويغري بعضهم على بعض فيفتخرون بسياسته، وإذا أسرف بأموالهم يقولون عنه: إنه كريم، وإذا قتل ولم يُمثّل يعتبرونه رحيماً، ويسوقهم إلى خطر الموت فيطيعونه حذر التأديب، وإن نعم عليهم منهم بعض الأباة قاتلوهم كأنهم بغاة". يُنظر: عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم أسعد السحمراني، ط 2 (بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1986)، ص 52.

(39) Reboul, p. 134.

(40) Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. 14, p. 377.

(41) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 196-197.

(42) الكواكبي، ص 80.

(43) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 194.

مفسدي الحياة السياسية تركيتهم صلف التوجه "الأخلاقي" الذي باتت عليه العامة من الناس، وهم منقادون قطعاً يتدبر أمره الساسة. هو ذا العمل بمقولات الخير والشر والالتزام بها. إنهم يستمتعون بشتى ضروب الغلظة التي تُمارَسُ عليهم بأساً وتنكيلاً. فالتقاليد السياسية للديمقراطية الليبرالية تمنح العامة مبرراً للشر والتخفي وراء مفردات من اللغة السياسية وقد نخرها الوهن النفسي. لذلك، انبرى زرادشت منبهاً من خطورة ما سيقَت إليه العامة من تكيف مع الغباء وقبول طوعي بما يسميه إميل ميشال سيورون (1911-1995) "امتيازات الغباوة"⁽⁴⁴⁾ والاستعداد للدفاع عن التدبير السيئ. فترى العوام يرددون صنوف المقولات المتداولة، وخاصةً إذا نطق بها زعماء "الطبقات العليا"⁽⁴⁵⁾. إنهم يجعلون من العدالة غرضاً يلهثون وراءه، ويتوهمون من حين لآخر اقترابهم من تجسده على يد ساستهم من الديمقراطيين المخاتلين بوساطة صورة الديمقراطية. وعلى هذا النحو صرخ زرادشت: "احذروا كل مَنْ كان لغريزة الانتقام سلطاناً عليه! طائفة من نوع وأصل رذيلين هم هؤلاء، وعلى صفحات وجوههم تلتصق نظرة الجلال وكلب الصيد. لتراتبوا من كل أولئك الذين يُكثرون من الكلام عن عدالتهم"⁽⁴⁶⁾. فإذا نظرنا إتيقياً إلى مذهب العدالة الذي يُنكره نيتشه بناءً على صياغة السياسة الديمقراطية الليبرالية له وباعة الرهانات السياسية الكبرى، فإننا نلاحظ عدم تقديره للفوارق بين الناس أو لزوم احترام تلك الفوارق. وإنه لمن الحماققة حقاً القبول بالتمثيل السياسي المتساوي بين العامة والخاصة من موقع التساوي في الحقوق؛ إذ تشهد تجارب السياسة الديمقراطية للدول الحديثة منها والمعاصرة على يسر التحكم في وجدان العوام وتوجيههم الوجهة المرجوة من قبل المتاجرين بمقولات الديمقراطية وتوابعها.

إن هم نيتشه هو المحافظة على خصوصية "الفوارق النوعية" البينة بين البهامة والمهابة. ولعلنا نجد، في المقابل، كيف "ينفي مذهب العدالة الاختلافات بين الناس، حتى لا يرى إلا تناظرهم، وبغرض تنزيلهم تحت مفهوم الإنسان. حسب نيتشه، العدالة مرادفة للوَأْد"⁽⁴⁷⁾. يقيم صاحب نظرية السياسة الكبرى دعوةً صريحةً للمساواة الطبيعية بين الناس، وهي لامساواة مقبولة في نظر الثقافة العليا. وعلى قاعدتها، ينبغي تأسيس لامساواة سياسية بين الاجتماعيين، لأن معادن الناس والنفوس البشرية عموماً قد أهلتها الطبيعة لإنجاز مهمات متفاوتة في الحياة، وهي على مقدار التفاوت بينهم من جهة الاقتدار والجسارة. فالرعاع والسوقة ومن جانسهم ليسوا من أهل الجدارة بالتقدير ولا هم مبعجلون، بحسبه. ونتيجة لذلك، لا يقيم نيتشه في هذا المقام تقريظاً للاختلاف بقدر ما هو، خلافاً لذلك تماماً، نقدٌ للعدالة⁽⁴⁸⁾. لأن مسألة التفاوت بين الناس تُرجع حقيقةً إلى واقع المراتبية الاجتماعية التي

(44) Emil Michel Cioran, *Précis de décomposition* (Paris: Gallimard, 2007), p. 139.

(45) ينظر تفصيلً نيتشويّ للمسألة في:

Friedrich Nietzsche, *Fragments posthumes: Été 1869-Printemps 1872*, Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (trad.), *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 2008), § 7, pp. 430-431.

(46) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 196.

(47) Gisèle Souchon, *Nietzsche: Généalogie de l'individu* (Paris: L'Harmattan, 2003), p. 19.

(48) Ibid., p. 21.

يفضلها نيتشه أساساً لإقراره بتهافت التصور الديمقراطي الراعي للعدالة بين الناس. أضف إلى ذلك أن المراتبية لا تُنسب في الواقع إلى حصيلة التاريخ الثقافي والسياسي، وإنما إلى الطبيعة نفسها التي وزعت القوى بين الناس على غير قسطاس، "وبناءً عليه، تتأسس المراتبية الاجتماعية على الطبيعة، وأما العدالة فهي الاعتراف بالتوزيع غير العادل للقوى"⁽⁴⁹⁾. يُركّز التعليل الإيتيقي للرفض السياسي للعدالة⁽⁵⁰⁾ إلى أن هذه الأخيرة قد تم تقديرها بمقاييس الخير والشر الأخلاقية. بناءً عليه، نستخلص داليتين للعدالة: تتمثل الأولى في ما يعكسه الانتقام من شعور بالضغينة لدى المتهاونين إلى السقوط والعجزة، وقد تعذر عليهم رؤية الحياة متعافية على النحو القويم لها⁽⁵¹⁾. أما الدلالة الثانية فترتبط بالسلطة والشجعان الذين لهم القدرة على سيادة ذواتهم والاكتفاء بها. فهم يتمتعون بسرعة البديهة والحكم على الأشياء باستقلالية تامة، علاوةً على أن بُلَهُمُ كامن في خصوصية نظرهم إلى الأشياء وطريقة تثمينهم لها. ففي مثل هذه الطريقة، إنما هم يثبتون اقتداراتهم ذات الرفع المخصوصة، لأن "مفهوم العدالة مماثل لما هي عليه الحال في مفهومَي الخير والشر"⁽⁵²⁾ المنافيين بدورهما لاستقامة الخلق القويم.

ثالثاً: عُسر منظومة الحكم الديمقراطي وعُسفُ جمهورها

"إن نشاط الفيلسوف لا يلفت أبداً إليه انتباه "الجمهور"، ولا ينتزع له تأييد الجماهير أو حماسة معاصريه. إن شق الطريق وحيداً يشكل جزءاً من وضع الفيلسوف. إن موهبته هي الأكثر ندرة، وبمعنى ما الأقل طبيعية، وهي بذلك تنفي المواهب القريبة من موهبته وتكون معادية لها"⁽⁵³⁾.

لا يعترض نيتشه على السياسة الديمقراطية المدعومة أوروبياً⁽⁵⁴⁾ لما تكنه من استخفاف بواقع المراتبية الاجتماعية وحسب، وإنما أيضاً لما في ممارسة الحكم الديمقراطي نفسه من أوزار حتى على القائمين عليه. يرى نيتشه "أن الأمر أكثر وطأة من الطاعة. ولا يعود ذلك فقط إلى أن الأمر يحمل عبء كل

(49) Clair, p. 140.

(50) لمزيد التعمق ينظر أيضاً موقف نيتشه: "إن خاصية المقايضة هي الخاصية البدئية للعدالة. كل واحد يهب اكتفاء الآخر ويتقبل هو نفسه ما يجعل منه حالة أكبر من الغير. إننا نمنح كل واحد ما يريد حيازته وما سيكون بعدئذ له، ونقبل منه ما نرغب فيه إيجاباً. فالعدالة هي إذاً تبادل وميزان كلما طرح وجود علاقة قوى متساوية تقريباً: وعلى هذا النحو تخارج الانتقام عن مدار العدالة، إنه تبادل. إنه يثور ضد إرجاع كل الناس إلى نفس القاسم المشترك"، في: Nietzsche, *Humain, trop humain*, pp. 88-89.

(51) لمزيد التعمق ينظر قول نيتشه: "حينما نُظهر عن قرب قطع لحم دامية من الحيوان المفترس، ثم نسحبها عنه حتى يخور في النهاية: أتظنون أن هذا الخوار عدالة؟". ينظر: Ibid., § 451, p. 270.

(52) Clair, p. 142.

(53) فريدريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، ترجمة سهيل القش، تقديم ميشال فوكو (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1983)، ص 64.

(54) أبدى نيتشه خشيةً من ذلك، فقال: "في حين ستفضي الحركة الديمقراطية الأوروبية بالتالي إلى جانب طراز بشري مُعد للعبودية بألطف معاني اللفظ؛ فإن الإنسان القوي لا بد له من أن يصير، في حالات استثنائية وفريدة، أقوى وأغنى بكثير مما كان عليه يوماً من الأيام، بفضل تربيته الخالية من الأحكام المسبقة، وبفضل التنوع العظيم في التمرن والتفنن والتتبع". ينظر الفصل الثامن في: نيتشه، ما وراء الخير والشر، فقرة 242، ص 215-216.

المطيعين، وأن ذلك العبء يسحقه بسهولة⁽⁵⁵⁾. لكن ما الوهن الذي نال من الحاكمين بالديمقراطية، حدّ قبولهم يتحمل وزر عيوب الحكم الديمقراطي؟ يتمثل هذا الوهن أساساً في قوامي الديمقراطية من منظورية فلسفة نيتشه السياسية، وهما:

أولاً: انحطاط من أصل كنسي⁽⁵⁶⁾ برر، من الجهة الأخلاقية Moralisme، الدعاية للديمقراطية الهادفة إلى تأييد الطغيان⁽⁵⁷⁾.

ثانياً: انحطاط من أصل أخلاقي تمثل، من الجهة السيكوفيزيولوجية Psycho-physiologique، في ترويض العبيد، وجعلهم، تحت لافتة الحقوق، أهل قدرة على مغالبة الأسياد وهتك قيمهم.

وكيفما كان الأمر، "لا تكون الأغلبية في السياسات الديمقراطية⁽⁵⁸⁾ إلا ضاغطة ضَغَطُ المستبدين المدعومين من الفكر المسيحي؛ ذلك أن فعل الديمقراطية هو شكلٌ أَكْثَرُ طَبِيعِيَّةً من (تشويه أخلاق الحيوان القطيعي) وأقل كذباً"⁽⁵⁹⁾. ثمة رغبة حاصلة في المخاتلة أو في التفلت من المسؤولية المباشرة عما يهدد الكيان المجتمعي برمته في تبني الدول الحديثة والمعاصرة للنظام السياسي الديمقراطي. ومفاد التفلت ذلك هو أن المناخ السياسي والجدل الفكري في ظل التأطير الليبرالي للحكم الديمقراطي يمنحان الجماهير المدجّنة فرصة العبث بالمجتمع والدولة، وذلك بالاستناد إلى فِرِيَّةٍ أَنَّ لها حق المشاركة والقول وحرية التعبير. وهي مظاهر تُعدّ، من الجهة العملية في نظر نيتشه، ثروة سياسية يديرها بإحكام المستبدون من الساسة الطامحين إلى الأمجاد الوهمية. وعلته في ذلك أن "العصر هو عصر الجماهير. وتراها منبطحه أمام كل ما هو جمهري. كذلك الأمر في السياسة. فرجل الدولة يشيد لها برج بابل جديداً أو أي مملكة جبارة قوية، يسمى عندها كبيراً"⁽⁶⁰⁾. فما القدر السياسي الذي نزل التاريخ الحديث على البشر، حتى يصدقوا⁽⁶¹⁾ أن الديمقراطية هي الفضيلة السياسية التي توصل إليها منظرو الدولة الليبرالية الحديثة؟ ومن ذا الذي شرع أن لا نظام سياسياً أنفع للحرية البشرية من الديمقراطية؟

(55) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 226.

(56) يمكن العودة في هذا السياق إلى ما عرضه نيتشه من نقدٍ للكنيسة، وفي شأنها يقول: "كانت الكنيسة على مر العصور تريد إبادة أعدائها: أما نحن، نحن اللاأخلاقيون والمناهضون للمسيحية، فإننا نرى مصلحتنا في وجود الكنيسة [...] وفي المجال السياسي أيضاً قد أصبحت العداوة اليوم أكثر تعقلاً، أكثر ذكاءً، وأكثر تفكيراً، وأكثر رفقاً [...] كل حزب تقريباً غدا يدرك أن مصلحته الحيوية المتعلقة ببقائه تتمثل في ألا تُستنفد مجمل طاقات الحزب الخصم، والأمر نفسه ينطبق على السياسة الكبرى". ينظر: نيتشه، غسق الأوثان، فقرة 3، ص 38.

(57) ينظر ما قصده نيتشه في هذا السياق: "أريد أن أقول: إن الحركة الديمقراطية الأوروبية هي كذلك، ومن دون قصد، مشروع لتربية طغاة، بكل معنى الكلمة، بما فيه المعنى الأكثر روحية". في: نيتشه، ما وراء الخير والشر، فقرة 242، ص 216.

(58) ينظر ذاك التحالف بين السياسة الديمقراطية الليبرالية والثيولوجيا الكنسية لمحق الحرية والدوس عليها، في:

Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, § 38-39, pp. 133-135.

(59) Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. 13, p. 144.

(60) نيتشه، ما وراء الخير والشر، فقرة 241، ص 213.

(61) وبحسب نيتشه، فإن "ذلك راجع إلى ما يعرض من التأثير الذي يمارسه الحكم المسبق الديمقراطي داخل العالم الحديث فيما يتعلق بكل مسائل المصدر". ينظر: نيتشه، في جنبا لوجيا الأخلاق، فقرة 4، ص 48.

لا تزال الديمقراطية تمثل قدراً نهائياً غير قابل للرد السياسي، خاصةً إذا استغفلتنا أقنعتها الليبرالية وآلياتها المترجمة في "قوة السيطرة على الفوضى الديمقراطية"⁽⁶²⁾. فلا يلغى تنزيه العصر حد مبايعتها معصومة من كراهة بعض المفكرين لها؛ لكونها "ديمقراطية مجرمة"⁽⁶³⁾. ولعل هذا ما استشرفه نيتشه منذ القرن التاسع عشر في قوله: "إنني أتناول الحركة الديمقراطية بما هي شيء لا محيد عنه، ولكن بما هي شيء غير قهار، وخلافاً لذلك بوسعنا تأخيرها. بيد أنه، في الجملة، تربو هيمنة الغريزة والتقويمات البدائية بكيفية متضاربة مع الأيقورية والإرادة الطيبة: فيصير الإنسان ضعيفاً، ولكنه طيب، ومتزن"⁽⁶⁴⁾ السلوك السياسي. أليس الديمقراطي⁽⁶⁵⁾ هو المعطل للحياة السياسية الطموحة إلى البناء؟ ثم ما الاعتبارات - الأساسيد التي اعترض بمقتضاها نيتشه على القبول اللامشروط للعصر الحديث بالديمقراطية الليبرالية نظاماً سياسياً للحكم؟ ثمة أربعة اعتبارات سنتطرق إليها تباعاً:

• الاعتبار الأول: تثبيت أخلاق الانحطاط عبر "الأحكام الديمقراطية المسبقة"⁽⁶⁶⁾. ولما كانت أخلاقيات النظام السياسي الديمقراطي، في نظر نيتشه، ذات أصل كنسي يقوم على قهر الرجال العظام والأحرار، ومغالبة فضائلهم الخلافة، فإن خدعة الالتزام بالأخلاق السائدة والتحلي بها مظهرًا إيهامياً؛ من شأنهما إضفاء طابع الاتزان على الضعفاء. ومن شأن ذلك أن يمكنهم أيضاً من الحق في القول كالأسياد على السوية، بل والفعل في واقع الدولة السياسي أكثر، وخلافاً للسادة. فالأخلاق المنحطة، إذاً، هي مطية العبيد للتححر من وهن مؤكد هو حال في أنفسهم تبعاً لطبيعة التنشئة الاجتماعية - الثقافية. وهذا ما جعل "نيتشه يعتبر أن الديمقراطية الحديثة لا تمثل فقط انعتاق العبيد القدامى، وإنما الانتصار اللامشروط لهؤلاء العبيد أنفسهم، وتجسد نوعاً من أخلاقية دينية"⁽⁶⁷⁾. ومن ثم تعزز أنفاس الحياة السياسية الديمقراطية في نفوس العبيد غريزة التضامن والاتحاد على غير بصيرة بمنطق العملين السياسي والنقابي. فما المخاتلة السياسية في نفوس قطيع من هذا القليل؟ أهو الطمع في المساواة؟ يرد لوفران كاشفاً "أن غريزة التجمع 'L'instinct grégaire، الخاصة بالعبيد، تنتمي إلى الدائرة ذاتها من 'إرادة المساواة' التي هي شكل معقلن من المثل الديمقراطي"⁽⁶⁸⁾.

• الاعتبار الثاني: الإدانة الذاتية من خلال استصغار الإنسان لنفسه. يرى سياسي ما وراء الخير والشر انسداداً في أفق الفعل السياسي المتحرر، وقد التف عليه دعاء الديمقراطية من زعمائها وأتباعها على حد السواء. وبحسب أولئك الذين انتهجوا سبيل الفعل الحر، كأن صوت الواحد منهم

(62) جاك رانسيير، كراهية الديمقراطية، ترجمة أحمد حسان (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012)، ص 16.

(63) المرجع نفسه، ص 13، ينظر أيضاً: ص 87-93.

(64) Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. 11, p. 185.

(65) يمكن الرجوع إلى قول نيتشه: "الديمقراطيون الأربعة الكبار: سقراط وعيسى المسيح ولوثر وروسو". يُنظر:

Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. 13, p. 26.

(66) Paul Valadier, *Nietzsche: Cruauté et noblesse du droit* (Paris: Michalon, 1998), p. 13.

(67) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين، جميل قاسم ورضا الشايب (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993)، ص 32.

(68) Lefranc, p. 126.

يقول: "نحن الذين ننتمي إلى إيمانٍ آخر، نحن الذين لا نأخذ الحركة الديمقراطية بوصفها طوراً منحطاً من التنظيم السياسي وحسب، بل بوصفها أيضاً طوراً منحطاً حيثما يستصغر الإنسان ذاته، يسقط في الوضاعة ويحط من شأنه، فأين سنضع نحن رجاءنا؟"⁽⁶⁹⁾. إذا كانت التمثيلية البرلمانية La représentation parlementaire والانتخاب من خصوصيات النظام الديمقراطي، فإنهما يقتضيان جميعاً قوى الحشود والاستعداد والاستنفار الدائم للدفاع عن سياسة ما أو طائفةٍ بعينها. يرى فرنسيس فوكوياما Francis Fukuyama أنه لو "سلكنا خط نيتشه، لتوصلنا إلى طرح الأسئلة التالية: أليس الإنسان الذي يرضيه كلياً الاعتراف الشامل والمتساوي - وليس أكثر من ذلك - هو ما دون الكائن الإنساني الكامل بقليل، لا بل هو موضوع للاحتقار أي 'إنسان أخير' بلا بطولة ولا تطلعات؟"⁽⁷⁰⁾.

• الاعتبار الثالث: انكشاف وهم التوق إلى القوة، وتوهمٌ تحصيل القوة من حمية الجماعة الديمقراطية والتبعية إليها. إن السياسي في الفضاء الديمقراطي شأنه شأن الممثل في الفضاء المسرحي، بحسب نيتشه، فكلاهما منكشفان للعامة والجمهور. فليس تحصيل القوة من الألفة مع الديمقراطية، وإنما تحصيلها من معايشة المقتدرين على الفعّال الكبيرة والجسورة. والواقع، في نظر نيتشه، "إن عصرًا من الديمقراطية يحمل الممثل في عريه، في أئينا، مثل اليوم"⁽⁷¹⁾ يسط صورةً السياسي كما في حقيقته. بناء عليه، يعيب "السيد نيتشه"⁽⁷²⁾ على الأحزاب كلها أنها تُشرف في المراهنة على العامة من الجمهور، أملاً في انتزاع تأييد منها أو إسناد لها في المناسبات السياسية، بل وتعتقد تلك الأحزاب أنها قادرة على سيادة نفسها بنفسها سياسياً، وهذا تقدير غير متبصر لنظر بصير. ذلك أن المبادرة الفردية للعابرة لا تحتاج جمهوراً مناشداً. ثم إن العظماء يظهرون تلقائياً من صلب المجتمع. وليس تدير الديمقراطية الليبراليين Liberal Democrats هو الذي سيولد عباقرة. تسمح آليات النظام السياسي الديمقراطي للسوق وضعاف الأنفس بالتجاسر على الأسياد ذوي الرفعة العقلية والإيتيقية. بل إنهم ما يفتنون، بمطية البهتان الديمقراطي، ينقضون من حين لآخر على حق الحكماء من السادة في تصريف الشأن العام. يقول نيتشه في شأن تدرج تجمع السفلة ومخاطره على كل ما هو عظيم، ما يلي: "درجة أولى: إنهم يتحررون؛ إنهم يتفلتون بدءاً بطريقة خيالية، ويعترفون فيما بينهم وبعضهم لبعض، فينتهون إلى الفرض. درجة ثانية: يدخلون في صراع، يريدون الاعتراف بتساويهم في الحقوق والعدالة. درجة ثالثة: يريدون الامتيازات (ويجتذبون إليهم متملكي القوة). درجة رابعة: يريدون القوة 'فقط' لأنفسهم 'فيتملكونها'"⁽⁷³⁾. ولما كانت العامة متوهمة للقوة في ذاتها، فإنها سرعان ما تنجح إلى موقفٍ نكوصي يتمثل في حرصها على استجماع قوتها، من أجل رد الفعل ضد الأسياد، فتربو روح الانتقام لديهم في تناسبٍ مع ربو الضغينة في أنفسهم. هؤلاء يصنفهم نيتشه في موعظةٍ منه لأولي

(69) Friedrich Nietzsche, *Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir*, Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratiot (trad.), *Œuvres philosophiques complètes*, vol. 7 (Paris: Gallimard, 2006), § 203, p. 116.

(70) فوكوياما، ص 32.

(71) Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. 11, p. 181.

(72) تسمية أطلقها نيتشه على نفسه. يُنظر: نيتشه، العلم الجدل، فقرة 2، ص 7.

(73) Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. 11, p. 144.

العزم في الأمر السياسي بالقول: "في كل آنّة من شكواهم يرن صوت الانتقام، وفي كل مديح من مدائحهم أذى مضمر، وأن ينصبوا أنفسهم حكامًا، فذلك هو عين السعادة لديهم"⁽⁷⁴⁾.

• الاعتبار الرابع: الطابع التضخيمي الذي يحمله رجال الدولة على أنفسهم وما تحصنوا به من مؤسسات. ويتمثل هذا في انتحال السياسي للأبهة والوقوع في الانحلال. في الغالب، يسيء متوهم الديمقراطية تقدير مصادر القوة والأمور والأشياء والأحداث الجسام. يعلم الفلاسفة أن مصدر قوة الدولة والمجتمع كامنٌ في عافية التدبير السياسي. ومن هذه العافية تتعين الحرية la Liberté/ die Freiheit واقعةً متحققةً بالتوازي مع مسار تعافي الشعب عمومًا. أما نزعة تضخيم رجل الدولة لشخصه وافتعال المهابة واصطناع التّعجب من جمهور الخنّ، فتهدف إلى الاستقواء بالوهم. ولكنه، في نظر نيتشه، مفسدٌ للدولة، مهلكٌ لعافيتها. بناءً عليه، "كانت الديمقراطية دومًا الشكل المنحط للقوة التنظيمية [...]" وبعدد، لقد وسمت الديمقراطية الحديثة، بما في ذلك أشباهها، من قبيل 'الرايخ الألماني' بوصفها شكلاً من 'انحلال الدولة' Dégénérescence de l'État/ Verfallsform des Staats⁽⁷⁵⁾. أما علاقة فساد الدولة بانحلال مؤسساتها، فمن استحالة أنفاس التحرر إلى أنفاس للبطش. ذلك أن التحديد النيتشوي للحرية لا يفصلها عن إرادة الاقتدار. ومن ثم، يتحدد "مفهومٌ للحرية". إن قيمة سبب ما لا تُقاس أحيانًا بما نبغ به، بل بما ندفعه من أجله، وبما 'يكلفنا' إياه. هاكم المثال: إن المؤسسات الليبرالية Les institutions libérales/ die liberalen Institutionen تكف عن أن تكون تحررية ما أن تتمكن: وإضافة إلى ذلك، لا شيء منذر بنسف الحرية نسقيًا غير المؤسسات الليبرالية⁽⁷⁶⁾.

رابعًا: الحق الأرستقراطي في الاعتراف بالفرق بين معادن الناس وتثبيته

"لماذا هو شديد الإباء؟ يتميز الطبع النبيل من الطبع الفظ بكونه لا يتوفر مثله على عدد من العادات ووجهات النظر: شاءت الصدفة ألا يرثها ولا يتلقاها عن طريق التربية"⁽⁷⁷⁾.

لماذا أعلنت الفلسفة السياسية النيتشوية عن أفكارها القائمة "ضد مذهب المساواة"⁽⁷⁸⁾ بين كل الناس؟ كان نيتشه خبيرًا بصنوف الناس، المهيب منهم والمعيب، السليم والغليظ، الكريم والليث؛ فضلًا عن كونه داريًا بالهوية بين طرفي كل زوج مفهومي وخلطته. وذلك مفاد قوله: "إن أول شيء أحاول أن أستشفه عندما أجري فحصًا دقيقًا على شخص ما هو إذا ما كان يمتلك حسًا بالمسافة، وإذا ما كان قادرًا في كل موضعٍ على 'تمييز' المستويات والدرجات والتراتب القائم بين البشر؛ إذ ذلك هو ما يجعل

(74) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 195.

(75) Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, § 39, p. 134.

(76) Ibid., § 39, p. 133.

(77) نيتشه، الفجر، فقرة 267، ص 178.

(78) Valadier, p. 70.

منه رجلاً شريفاً *Gentilhomme*"⁽⁷⁹⁾. فمن المنظورية المراتبية، يرى نيتشه أن المواقع الاجتماعية في المجتمع هي عينها ما أهلتهم إليه الطبيعة، وتلكم مراتبهم التي لا محيد عنها، وكل مسعى لتحويلها آيل بالضرورة إلى الفشل. غير أن هذا رهن بأن تحذو الإنسانية حذو "الجماعات الأرستقراطية على طريقة روما Rome وفينيسيا Venise"⁽⁸⁰⁾. يحذر نيتشه من هذا الذي أصاب الحياة السياسية بسبب من أنفاس الفكر الكنسي؛ لكونه يمثل خطراً على شعور عظماء رجال الأرستقراطية بالمسافات تجاه العامة. فالتشريع الذي استنته الفيلسوف المشرع لنفسه هو ألا تُحبس المسافة، أي مسافة التوقير الذاتي التي للأرستقراطي⁽⁸¹⁾. فالكنيسة تهاب ما في نفوس الكبار من شجاعة واقتدار وإقدام على الجسيم من أحداث الرجل السديد. أما ما يعاضد الفكر الكنسي فهو الثقافة الليبرالية التي تنزل الجميع منزلة الكل المتساوي، وهو ما يتنافى وأنفاس الحس الأرستقراطي. فمجمال الأفكار الثيولوجية للمؤسسة الكنسية وقيمها الثقافية الساعية إلى إشاعتها في المجتمعات الديمقراطية الحديثة والمعاصرة، يعمل بإحكام على تهديم بني المجتمع التراتبي. فالـ "ديمقراطية"، كما يفقهها نيتشه، ليست شكلاً للحكم ولا حالة للمجتمع أو واقعاً سوسيوولوجياً وأثروبولوجياً قريباً من "تساوي الشروط" الموصوف من قبل ألكسيس دي توكفيل (1805-1859)، والذي أساسه الفردانية⁽⁸²⁾. وهو ما يفسر، بحسب نيتشه، لماذا لا يكون التعارض بين الديمقراطيين والاشتراكيين والفوضيين إلا ظاهرياً⁽⁸³⁾. يرفض نيتشه تسيير الأمر السياسي على باعة الهبات الديمقراطية كلما تحصنوا بسند من ثقافة الكنيسة. وفي ذلك ينه قائلًا: لا نقلل من أهمية الكارثة التي تسللت من المسيحية لتشمل حتى المجال السياسي! إذ لم يعد لأحد في يومنا هذا من شجاعة على المطالبة بحقوق امتيازية وبحقوق السيادة، وعلى فرض مشاعر الاحترام تجاه النفس والآخرين على حد السواء؛ الشجاعة على 'حس المسافة'⁽⁸⁴⁾ [...] سياستنا مريضة بهذا الافتقار إلى الشجاعة!"⁽⁸⁵⁾.

ثمة جانب آخر وهو الثروة التي في إمكانها تثبيت الطموح الأرستقراطي للإبقاء على مسافة التفاوت، بل الشعور الدائم بها بين البشر. فاليسار *La richesse/ der Reichthum*، بوصفه نوعاً من الثراء المتنعم

(79) فريدريك نيتشه، هذا هو الإنسان، ترجمة علي مصباح (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، فقرة 4، ص 148.

(80) Nietzsche, *Crépuscule des Idoles*, § 38, p. 134.

(81) ينظر تفصيل آخر لعلاقة التمايز البشري بالتراتب بما هو مسألة معادن بين الناس، في: عبد الرزاق بلعقروز، نيتشه ومهمة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة، تقديم عز العرب لحكيم بناني (الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 186-190.

(82) ينظر قول ألكسيس دي توكفيل: "لماذا تُظهر الشعوب الديمقراطية حباً شديداً وأدوماً للمساواة والحرية"، في:

Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* Collection: Bouquins (Paris: Robert Laffont, 1986), p. 493.

(83) Brigitte Krulic, "Nietzsche et la critique de la modernité démocratique," *Archives de Philosophie: Recherches et Documentation*, vol. 64, no. 2 (2001), p. 311.

(84) لمزيد النظر في الموضوع يمكن الرجوع إلى ما تطرق إليه باردسوورث الذي بين كيف "أدبنت فلسفة نيتشه بسرعة، وباسم الذات الحديثة، لتحليل منها كان يرغب في بيان أن ليس للقوي والضعيف من خيار سوى الفعل وفقاً لـ 'طبيعتيهما'. ينظر:

Richard Beardsworth, *Nietzsche* (Paris: Les belles lettres, 1997), p. 34.

(85) نيتشه، نقيض المسيح، فقرة 43، ص 96.

به لدى مَنْ يحوزونه، هو الذي تتحصن به الأرستقراطية عمدةً لدوام مرتبتها. وهو من بين ما ثَمَّه نيتشه بالقول: "إن اليسار يُؤلَّد بالضرورة أرستقراطية عرق، لأنه يُمكن من اختيار أجمل النساء، ومن جلب خير المربين، وهو يُضفي الصفاء، ويمنح الوقت لخدمة الجسم، وخصوصاً إمكانية التفلت من العمل البدني الشاق"⁽⁸⁶⁾. بناءً عليه، تتضاعف فرص الفرد المتنامي الثراء من تأمين مظهره الاجتماعي والمحافظة على مرتبته، ومن ثم سيادته على الرق والضعفاء. في الحصلة، يترتب على ذلك القول بحق مطلق للأرستقراطية في الدفاع عن نفسها بدلاً لازماً من الديمقراطية الجارحة لشعور القلة في العدد: الكُرام المتفوقون. وفي المقابل، يشدد نيتشه على التساوق الخطير بين لبرلة Libéralisation قيم المسيحية وعدميتها، وسلب قيم الديمقراطية للعلو والسمو. ولهذا الاعتبار يمكن القول: "إن معاداة نيتشه للمسيحية ملازمة لمعاداته للديمقراطية"⁽⁸⁷⁾ المتلاعبة هي ذاتها بجمهورها وآماله. وقد عمد التدبير السياسي الديمقراطي منذ بداية القرن التاسع عشر، أساساً، إلى المماثلة الثيولوجية بين سلطتي الشعب والله⁽⁸⁸⁾. وهي صيغة مؤثرة في الوعي الحشدي للجمهور، فيظل مناوئاً لحكم النخبة المفكرة والمقتدرة على تحييد الحياة السياسية عن الآثار المجتمعية السلبية للاوعي السياسي، مثلما هو راسخ في أنفوس العوام المهيئين بطبعهم للوقوع في المخاتلة الذكية لليبراليين.

خامساً: فلسفة نيتشه والحق الفلسفي في الدفاع عن السياسة الأرستقراطية

"لقد حرمتنا المسيحية من جني ثمار الحضارات العتيقة، وفي ما بعد، حرمتنا مرة أخرى من جني ثمار الحضارة الإسلامية. لقد تم ازدياء ذلك العالم الثقافي الموريسكي البديع الذي عرفته أسبانيا - ولا أقول تحت أي نوع من الأقدام تم الدوس على تلك الثقافة - والذي هو أقرب إلينا، ويخاطب حواسنا وذوقنا أكثر مما تفعل روما واليونان. لماذا؟ لأنها من منزلة نبيلة، ولأنها مشروطة في نشأتها بغرائز فحولية، ولأنها تقول: نعم للحياة، مع زيادة في الرهافة النادرة لبدائع الحياة الموريسكية"⁽⁸⁹⁾.

لا يمثل نقد نيتشه للديمقراطية ضرباً من الطوباوية أو الهدم العبي، وإنما هو في الواقع طرح لبديل من جنس سياسي خاص. إنه بديل آخر يؤسس سياسة تقوم على الفكر والفنون والعمل الدؤوب في مناحي الحياة المتنوعة. إنها الدولة التي لأهل الفكر فيها منزلة. وهو ما حددته

(86) Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 479, p. 288.

(87) Brigitte Krulic, *Nietzsche penseur de la hiérarchie: Pour une lecture focquevillienne de Nietzsche*, Collection: Ouverture philosophique (Paris: L'Harmattan, 2002), p. 117.

(88) يمكن الرجوع إلى هذه الفقرة المنتزعة للألماني كارل شميث Carl Schmitt (1888-1985): "يقي صحيحاً أن الآثار اللاحقة لفكرة الله ظلت لبعض الوقت معترفاً بها. في أميركا، تجلى ذلك في الاعتقاد المنطقي والعملي أن صوت الشعب هو صوت الله، وهذا الاعتقاد هو في أساس انتصار جفرسون في عام 1801. وقد لاحظ توكفيل في سرده للديمقراطية الأميركية أن الناس يحومون فوق حياة الدولة السياسية برمتها في الفكر الديمقراطي، مثلما يفعل الله فوق العالم، ومثل سبب الأشياء ونهايتها كلها، ومثل النقطة التي تنطلق منها وتعود إليها جميع الأمور". يُنظر: كارل شميث، *اللاهوت السياسي*، ترجمة رانية الساحلي وباسر الصاروط (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 60، 118.

(89) نيتشه، *نقيض المسيح*، فقرة 60، ص 142.

أنجيل كريمير - مارييتي (1927-2013) في قولها: "تبدو دولة نيتشه، إذًا، قبل كل شيء، دولة الثقافة، يعني دولة أرستقراطية وفنية"⁽⁹⁰⁾. إن الأرستقراطية نظام حكم سياسي يمنح كل التقدير لأهل الصحافة والنباهة، من منتجي الأفكار ومبدعي الفنون، لأنهم أهل المقدرة والدراية بحسن التدبير. ويعمل أولو العزم التاريخي على خلق مجتمع تُحترم فيه معادن الناس، وهي المعادن التي هي، بحسب قراءة نيتشه، حقيقة طبيعية واجتماعية. ومن ثم، فلا يعترف من الجهة القيمة، بما يسمى: "كمال الوجود للجميع"⁽⁹¹⁾. فلا تاريخ الطبيعة ولا تاريخ المجتمع قد أهلا "الكل المتساوي" في اختيار نظام الحكم. فالانحطاط الأخلاقي قيمياً، والانحطاط السياسي أيديولوجياً، هما العوز الذي سكن معدن العامة من الناس، وهُم، بلغة التمثيل الديمقراطي في البرلمانات، الأغلبية المارحة بضعفها، ومن ثم انحرافها عن جادة الصواب السياسي. وعَبَّ الأغلبية أنها تقع بكل يسر في سجن محكوم بآليات استمالة يكشف التاريخ السياسي للقرنين الأخيرين أنها تزداد عقلانية وعنفاً مادياً مقتنعا بأخلاق الخير والشر، وحتى بقوانين مقبولة من قبل معظم أعضاء المجتمع. لذلك، كانت "الديمقراطية هي المسيحية، وقد جُبلت على طبعها: نوع من 'العودة إلى الطبيعة' [...] النتيجة: زيادة تُفسخ طبع المثال الأرستقراطي لاحقاً"⁽⁹²⁾. وخطورة الكنيسة، من هذه الجهة، أنها شجعت السواد الأعظم على التناول على أصحاب الأنفس النبيلة. وتبعاً لذلك، أضحت الكنيسة تستمتع بعذابات هاتيك الأنفس؛ من جراء التنكيل الثقافي والإعلامي بها. وهذا ما عبر عنه قول نيتشه: "أرستقراطية الرأي هي الشيء الذي تم اجتثاثه من الجذور عن طريق أكذوبة تساوي الأنفس"⁽⁹³⁾. فما التأثير الخطير الذي لذوي الأنفس الدونية الذوق والتفكير، في سلامة الحياة السياسية؟

إنها الخطورة المتمثلة في قبولهم بالدناءة التي دفعهم إليها، وعن طيب خاطر، المستبدون المتملكون للسلطات السياسية والكهنوتية. إنهم أولئك الذين لم يتوانَ زرادشت في كشفهم بالقول: "بين شعوب ذات لسان غريب، عشت بأذنين مسدودتين كي تظل بعيدة عن مسمعي سمسرتهم ومساوماتهم على السلطة"⁽⁹⁴⁾. إن الضعف كامن في معدن الساسة المفتعلين لمقولة الحقوق المتساوية بين الكل. إنهم يتصرفون في قطعان بشرية، هي في الأصل تدفع من لحمها ودمها مشقة الحياة ونكدها، وقد باركتها مقولة القبول بالقدر الذي سبق بهم إليه. إنه القدر السياسي الذي يؤمن به العوام دونما إدراك منهم لحقيقته. ثمة إذًا، صراعٌ لا ينكره نيتشه في تدبير السياسة من قبل المولعين بالرياسة. غير أنه لا يتردد في إنكار المواقف التي أنتجتها ثقافة العمل السياسي الهجين للعصر التقني. لذلك، يعبر عن نزعة طبيعية في ما وراء افتراء اللغو الاحتفالي بإدارة شأن الجمهور وفقاً للديمقراطية مغشوشة. وفي هذا السياق، يقول نيتشه: "موقفنا أكثر طبيعية في السياسات In politics: إننا نرى ههنا مشاكل القوة،

(90) Angèle Kremer-Marietti, *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche* (Paris: Les cahiers des lettres modernes, 1957), p. 74.

(91) ستيان أوديف، على دروب زرادشت، ترجمة فؤاد أيوب (دمشق: دار دمشق، 1983)، ص 69.

(92) Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. 13, p. 145.

(93) نيتشه، نقيض المسيح، فقرة 43، ص 96.

(94) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص 190.

من 'كم' Quantum من القوة، ضد كم آخر. إننا لا نؤمن بحق لا يركز على قوة لتثبيت نفسه: إننا نبرهن على كل الحقوق بوصفها غزوات⁽⁹⁵⁾. يدافع نيتشه عن التمايز الحاصل في المجتمعات بين صنفين من الوجود الاجتماعي للناس. أما اختلاط الرفيع منهم بالدنيء، فيفضي إلى الحط من مظاهر الرفعة المأمولة لدى العظماء. وفي نظره: "لا يمكن أن تقوم ثقافة رفيعة إلا متى وُجد في المجتمع طبقتان متميزتان: طبقة العمال وطبقة المترفين المهيأة لأفضل الترفيه؛ أو بتعبير أقوى: طبقة العمل الشاق وطبقة العمل الحر"⁽⁹⁶⁾. فالأعمال الجسام موكلة إلى رجال عظام ومقتدرين على التعامل مع البشر وعلى ممارسة السيادة عليهم وتطويعهم لخدمة مجتمع أرستقراطي. ومن ثم، يُفضي الاختلاط بين الأنساب الدونية والأنساب الرفيعة وما يتبع ذلك من تعديم أخلاق الخير والشر للإتيقا إلى نفي كل "امتياز، لتكون أسس الإتيقا الجديدة، تلك التي تُعزى إلى مؤلفي الأنوار وفلاسفتها، قد غُربلت وأُقصيت الواحدة تلو الأخرى"⁽⁹⁷⁾.

إن الاعتبار الإتيقي القائم على حماية مظهر النبل والرفعة لدى خاصة الناس هو ما يستدعي الاحتجاج على توريث مظاهر الضعف والضعف المقبولة تحت عنوان المساواة، وحق الكل في التمثيل والمشاركة في الحياة السياسية. غير أن نيتشه يقصر الحق السياسي على فئة مفكرة وفنانة تمرست بالشجاعة والفتوحات البطولية. فلا يُنكرُ على العوام بالمرّة الحق في الحياة، وإنما فقط الحق في الاختلاط بالحياة السياسية ما داموا على غير دراية بقوانينها. فالعوام لا يُحسنون التدبير ولا التمييز بين النافع للحياة المجتمعية والمفسد لها. فَوَحَدُهُمْ أهل البصيرة السياسية النافذة يُرجى منهم التميز السياسي. و"لهذا السبب، في واقع الأمر، كان الإنسان المهاجم في جميع الأزمان، من حيث هو الأقوى والأشجع والأنبّل، يملك أيضاً من جهته النظرة الحرة، والضمير الأنقى سريرة"⁽⁹⁸⁾. ولما كانت أخلاق الخير والشر هي الأكثر استثماراً سياسياً، فإنها سرعان ما تتوافق وطموحات الكنيسة في إجلال أنفاس النكوص العامي وأخلاقوياته. على هذا الأساس، تشكل الثقافة الكنسية سنداً حليفاً "للمضطهدين بمختلف أصنافهم"⁽⁹⁹⁾ في تجمعهم ضد رجال السياسة الأرستقراطيين. وبالنظر إلى خصوصية هذا الموقف النيتشوي المبجل للأرستقراطيين حكماً وحيداً، فإن ذلك يجعل من الإنسان الذي قد تكون بصيرته السياسية أصدق من بصيرته الأخلاقية، أن يذهب إلى أن الأرستقراطية هي الحكومة المثالية، ولا أحد ينكر هذا⁽¹⁰⁰⁾. لكن هل من البديهي أن يكون اقتصار الحق في ممارسة التدبير على الأرستقراطيين نفيًا للعدالة؟

(95) Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. 13, p. 132.

(96) Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 439, p. 264.

(97) Jacques Domenech, *L'éthique des Lumières: Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^{ème} siècle* (Paris: Vrin, 1989), p. 14.

(98) نيتشه، في جنولوجيا الأخلاق، فقرة 11، ص 103.

(99) Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. 13, p. 144.

(100) ول ديورانت، قصة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي، حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ط 6 (بيروت: منشورات مكتبة المعارف، 1988)، ص 549.

إن إمكان العدالة بين الناس الذين هم من المعدن ذاته، هو التصور النيتشوي لإمكان القول بالإنصاف بين الناس. غير أنها عدالة في ما وراء اختبارات الديمقراطية الليبرالية لسداجة فكر الأغلبية وعفويته. إن ما تنفرد به منظورية نيتشه السياسية، بشأن الحق الفلسفي لاستفراد أرستقراطية الفكر بالشأن السياسي، هو أن للمفكرين الممتازين تصوراً مخصوصاً للعدالة، وفي إمكانهم، في رأيهم، تثبيت 'عدالة تناسبية' justice proportionnelle بين المعادن البشرية المكوّنة للمجتمع. فما العدالة الحق في نظره؟

يتكلم زرادشت داعياً إلى طَرَق آفاق المنتظر من مآلات المُقبل السياسي للبشرية، عسى أن تتحقق "عدالة جديدة". وفي هذا المقام "لا نحتاج إلى معرفين ولا إلى معزمين ولا إلى مباركين لهم. ما يلزم هو عدالة جديدة! شعار جديد! وفلاسفة جدد! فالأرض الأخلاقية مستديرة شأنها شأن الأرض الأخرى! لديها كما الأخرى قطباها المتقابلان! والقطبان المتقابلان، شأننا نحن، لديهما الحق في الحياة! ثمة عالم آخر للاكتشاف أيضاً! فاصعدوا أيها الفلاسفة إلى سفنكم!"⁽¹⁰¹⁾. إلا أن التشريع للعدالة لا تفره مقولة ليبرالية مجردة تستهدف إيهاً الكل بتساويهم في الحقوق والواجبات أمام قوانين الدولة والمجتمع. يقر نيتشه، خلافاً لذلك، بوجود أساس من طبيعة سيكولوجية وفيزيولوجية، وهو أساس يَلْقَى من الإجلال الإيتيقي ما يكفيه سياسياً ليكون "أصلاً للعدالة: تجد العدالة (الإنصاف) نشأتها وسط أناس يتمتعون باقتدار متساو تقريباً"⁽¹⁰²⁾. إن معيار نيتشه هو الأهلية المفقودة لدى العامة المغفلة سياسياً؛ نتيجة تدجين الخطابة المغشوشة لها. أما الأهلية فهي ما تتوفر عليه، في المقابل، أرستقراطية أهل الوجدين الفكري والفني. إنها المروءة وتقدير حقيقة التفاوت في القوى بين الناس. ثمة فرق بين الناس في التعامل السياسي مع الحاجة إلى تدبير الشأن العام بناءً على خصوصية الرابطة بين الحاكم والمحكوم. ومردُّ ذلك، وجود فرق بين الفعال L'actif والارتكاسي Le réactif من الناس. فالأول مُخلصٌ للحق الإيتيقي الذي للحاكم في القيادة، أما الثاني فمخلص لحق الجمهور في تثبيت نَسَبِهِ إلى التابعين بغير وجه دراية بمخاطر التبعية للمستبدين من الساسة.

خاتمة

"إن الإنسان الفاعل، المعتدي، الجائر، إنما يقف على الدوام، أقرب مئة خطوة إلى العدالة من الإنسان الارتكاسي وما يجب عليه أن يصنع، لأن يحط من قدر موضوعه خطأً وتحيزاً"⁽¹⁰³⁾.

ما الخلاصة الفلسفية السياسية التي يمكننا استنتاجها من اعتبار نيتشه للديمقراطية عَرَجاً سياسياً مردّه مرج الأغلبية المعتقدة السوية في اختياراتها؟ مثلما يرى فرانسوا لاريل، "لا تُنتجُ أيُّ كتابةٍ مقاييسها السياسية المحايثة مثل تلك التي لنيتشه"⁽¹⁰⁴⁾. نسوق هذه الخلاصة في نتيجتين أساسيتين استناداً إلى نيتشه، وثالثة يدعمها موقف أحد كبار منظري الديمقراطية الحديثة:

(101) نيتشه، العلم الجدل، فقرة 289، ص 158.

(102) Nietzsche, *Humain, trop humain*, § 92, p. 88.

(103) نيتشه، في جنالوجيا الأخلاق، فقرة 11، ص 103.

(104) François Laruelle, *Nietzsche contre Heidegger: Thèses pour une politique nietzschéenne* (Paris: Payot, 1977), p. 27.

• النتيجة الأولى متعلقة بنهج التدبير السياسي؛ إذ يرى نيتشه أن هذا الأمر مكفول لمعدن خاص من البشر داخل المجتمع، وهو يقر في هذا السياق بأن الشأن السياسي يكاد يكون حصرياً من قبيل الأهلّة التي لأناس تمرسوا بالسياسة من موقع الرفعة والافتقار، وتداولوا على الفعل السياسي بالميراث أو التحصيل الحيّاتي. فالانتساب إلى سلالَةٍ يَعيّنُها هو مدار الأهلّة المؤكدة التي للبعض دون الآخر، "ولكن تدبير السياسة، في النهاية، هو أيضاً شأن 'وراثّة': فما من مواطن عادي ينتظر أن يصير إنساناً متمتعاً بأفق غير محدود" (105).

• النتيجة الثانية، وهي دعامة للأولى، تقوم على إنكار نيتشه للصيغة التمثيلية في البرلمانات المنتخبة. وذلك تبعاً لمفعول تزوير آليات العمل الديمقراطي التي كشف عنها التأويل الجنيولوجي مما جعله مناهضاً للديمقراطية. فضلاً عما يتوفر عليه تشريع هذه الآليات المشوهة أيديولوجياً وأخلاقياً ومالياً من صيغ تتيح لأهل المغنم من المطامع الجشعة التمكن من الجمهور. فلا يُنظر إلى هذا الأخير بما هو موضوع خدمة سياسية، وإنما هو فريسة تبرر بصوتها الانتخابي حق العابثين بها مراسّ جَوْرٍ وقد تلبس بقناع الدفاع عن المغلوبين والمحرومين من الناس. وهذا ما تبيّنه من خلال قول نيتشه: "على انفراد؛ البرلمانية، أي السماح الرسمي بالاختيار بين خمسة آراء سياسية أساسية، يغري العدد الكبير من أولئك الذين يحبون أن يظهروا مستقلّين ومنفردين ويدافعون عن آرائهم. إلا أنه قلما يهتم في النهاية أن يقرض القطيع رأياً واحداً أو خمسة آراء مسموحة. فمن يتعد عن الخمسة آراء الأساسية، سيجد دائماً القطيع بكامله ضده!" (106).

• أما النتيجة الثالثة، فهي التي تكاد تكون عوداً على بدءٍ، تناسباً مع ما ذكر في استهلال هذا البحث من أن روسو نفسه، وبالرغم من ازدراء (107) نيتشه لديمقراطيته، كان قد أنكر إمكان تجسيم الديمقراطية بمقياس الدقة المفهومية، لو حاولنا التأكد من التناظر بين المفهوم في حرّيته اللغوية وبين واقعه ممارسةً. وفي هذا الغرض يقول: "لو أخذنا كلمة 'ديمقراطية' على وجه الدقة، لرأينا أن الديمقراطية الحقيقية لم توجد ولن توجد أبداً. فمما يُنافي نظام الطبيعة أن تحكم الأكثرية، وأن تُحكم الأقلية" (108). ولعل روسو - شأنه شأن نيكولا مكيافللي Niccolò di Bernardo dei Machiavelli (1469-1527) - غير غافل عن دلالة الأرستقراطية الفكرية المحمولة على الأقلية - النخبة.

References

المراجع

العربية

- أفلاطون. جمهورية أفلاطون. ترجمة فؤاد زكريا. الإسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2004.
- أوديف، ستيان. على دروب زرادشت. ترجمة فؤاد أيوب. دمشق: دار دمشق، 1983.

(105) Nietzsche, *Fragments posthumes*, vol. 11, pp. 185-186.

(106) نيتشه، العلم الجدل، فقرة 174، ص 134.

(107) ينظر ازدراء نيتشه لديمقراطية روسو مثلما وردت دراسة ذلك في: Lefranc, p. 178.

(108) روسو، ص 59.

- بلعقروز، عبد الرزاق. نيتشه ومهمة الفلسفة: قلب تراتب القيم والتأويل الجمالي للحياة. تقديم عز العرب لحكيم بناني. الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.
- ديورانت، ول. قصة الفلسفة: من أفلاطون إلى جون ديوي، حياة وآراء أعظم رجال الفلسفة في العالم. ترجمة فتح الله محمد المشعشع. ط 6. بيروت: منشورات مكتبة المعارف، 1988.
- رانسيير، جاك. كراهية الديمقراطية. ترجمة أحمد حسان. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012.
- روسو، جان-جاك. في العقد الاجتماعي: أو مبادئ الحق السياسي. ترجمة عمار الجلاصي وعلي الأجنف. تونس: دار المعرفة للنشر، 1980.
- شميت، كارل. اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
- فوكوياما، فرانسيس. نهاية التاريخ والإنسان الأخير. ترجمة فؤاد شاهين وجميل قاسم ورضا الشايب. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993.
- الكواكبي، عبد الرحمن. طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. تقديم أسعد السحمراني. ط 2. بيروت: دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، 1986.
- نيتشه، فريدريتش. الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي. ترجمة سهيل القش. تقديم ميشال فوكو. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1983.
- _____. العلم الجدل. ترجمة سعاد حرب. بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، 2001.
- _____. ما وراء الخير والشر: تبشير فلسفة للمستقبل. ترجمة جيزيلا فالور حجار. مراجعة موسى وهبة. بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، 2003.
- _____. هذا هو الإنسان. ترجمة علي مصباح. كولونيا: منشورات الجمل، 2003.
- _____. هكذا تكلم زرادشت: كتاب للجميع ولغير أحد. ترجمة علي مصباح. كولونيا/ بغداد: منشورات الجمل، 2007.
- _____. في جنيا لوجيا الأخلاق. ترجمة فتحي المسكيني. مراجعة محمد محجوب. تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010.
- _____. غسق الأوثان: أو كيف نتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة. ترجمة علي مصباح. بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2010.
- _____. نقيض المسيح: مقال اللعنة على المسيحية. ترجمة علي مصباح. بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2011.
- _____. الفجر. ترجمة محمد الناجي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2013.

الأجنبية

- Astor, Dorian. *Deviens ce que tu es: Pour une vie philosophique*. Paris: Autrement, 2016.
- Beardsworth, Richard. *Nietzsche*. Paris: Les belles lettres, 1997.
- Cioran, Emil Michel. *Précis de décomposition*. Paris: Gallimard, 2007.
- Clair, André. *Éthique et humanisme: Essai sur la modernité*. Paris: Cerf, 1989.
- De Tocqueville, Alexis. *De la Démocratie en Amérique*. Collection: Bouquins. Paris: Robert Laffont, 1986.
- Domenech, Jacques. *L'éthique des Lumières: Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^{ème} siècle*. Paris: Vrin, 1989.
- Kremer-Marietti, Angèle. *Thèmes et structures dans l'œuvre de Nietzsche*. Paris: Les cahiers des lettres modernes, 1957.
- Krulic, Brigitte. "Nietzsche et la critique de la modernité démocratique." *Archives de Philosophie: Recherches et Documentation*. vol. 64, no. 2 (2001).
- _____. *Nietzsche penseur de la hiérarchie: Pour une lecture "tocquevillienne" de Nietzsche*. Collection: Ouverture philosophique. Paris: L'Harmattan, 2002.
- Laruelle, François. *Nietzsche contre Heidegger: Thèses pour une politique nietzschéenne*. Paris: Payot, 1977.
- Lefranc, Jean. *Comprendre Nietzsche*. Paris: Armand Colin, 2003.
- "Nietzsche. L'antisystème." *Philosophie Magazine*. Hors-série. vol. 26 (été 2015).
- Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (eds.). Munich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- _____. *Fragments posthumes: Automne 1884 – automne 1885*. Michel Haar & Marc Buhot De Launay (trad.). Giorgio Colli & Mazzino Montinari (eds.). Œuvres philosophiques complètes. vol. 11. Paris: Gallimard, 1982.
- _____. *Ecce Homo: Wie man wird, was man ist, XIII: Der Fall Wagner– Ein Musikanten–Problem*. Giorgio Colli & Mazzino Montinari (eds.). Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe. 6th ed. Berlin /New York: Deutscher Taschenbuch Verlag; München: Walter de Gruyter, 1988.
- _____. *Humain, trop humain: Un livre pour esprits libres*. Robert Rovini (trad.). Giorgio Colli & Mazzino Montinari (eds.). Œuvres philosophiques complètes. vol. 3. Paris: Gallimard, 1988.
- _____. *Fragments posthumes: Été 1872–Hiver 1873–1874*. Pierre Rusch (trad.). Œuvres philosophiques complètes. vol. 2. Paris: Gallimard, 1990.
- _____. *Le livre du philosophe: Études théorétiques*. Angèle Kremer-Marietti (trad.). Paris: Garnier Flammarion, 1991.
- _____. *Ainsi parlait Zarathoustra: Un livre qui est pour tous et qui n'est pour personne*. Maurice De Gandillac (trad.). Œuvres philosophiques complètes. vol. 6. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Crépuscule des Idoles ou Comment philosopher à coups de marteau*. Jean-Claude Hémery (trad.). Œuvres philosophiques complètes. vol. 8. Paris: Gallimard, 2004.

_____. *Par-delà bien et mal: Prélude d'une philosophie de l'avenir*, Cornélius Heim, Isabelle Hildenbrand & Jean Gratien (trad.). Œuvres philosophiques complètes. vol. 7. Paris: Gallimard, 2006.

_____. *Fragments posthumes: Automne 1887–mars 1888*. Pierre Klossowski & Henri-Alexis Baatsch (trad.). Œuvres philosophiques complètes. vol.13. Paris: Gallimard, 2006.

_____. *Fragments posthumes: Automne 1885 –automne 1887*. Julien Hervier (trad.). Œuvres philosophiques complètes. vol. 12. Paris: Gallimard, 2007.

_____. *Fragments posthumes: Début 1888–début janvier 1889*. Jean-Claude Hémery (trad.). Œuvres philosophiques complètes. vol. 14. Paris: Gallimard, 2008.

_____. *Fragments posthumes: Été 1869–Printemps 1872*. Michel Haar, Philippe Lacoue-Labarthe & Jean-Luc Nancy (trad.). Œuvres philosophiques complètes, vol. 1. Paris: Gallimard, 2008.

Reboul, Olivier. *Nietzsche critique de Kant*. Paris: PUF, 1974.

Souchon, Gisèle. *Nietzsche: Généalogie de l'individu*. Paris: L'Harmattan, 2003.

Tzitzis, Stamatios. *Nietzsche et les hierarchies*. Paris: L'Harmattan, 2008.

Valadier, Paul. *Nietzsche: Cruauté et noblesse du droit*. Paris: Michalon, 1998.

Wotling, Patrick. *Le vocabulaire de Friedrich Nietzsche*. Paris: Ellipses, 2007.



مجموعة مؤلفين

العامل الخارجي والانتقال الديمقراطي في البلدان العربية

يبحث في طبيعة الأدوار الإقليمية والدولية، وتأثيراتها في مسارات الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية، بعد ثورات عام 2011. والسؤال الرئيس المطروح هو: هل حفزت هذه الأدوار المختلفة عملية الانتقال الديمقراطي، أم وضعت العقبات المختلفة أمامها؟ ولا يعني البحث في مسألة دور العوامل الإقليمية والدولية، في أي حال، تبني تلك التفسيرات التبسيطية التي تحيل ما حدث في المنطقة على عوامل من قبيل إلقاء المسؤولية على الخارج؛ فتغيير نظم الحكم ينطلق في جُلِّ الحالات من الداخل، كما لا يمكن أن تتحقق القدرة على دفع الخارج إلى تغيير مواقفه في ظل ضعف القوى المناهضة بالديمقراطية وانقسامها. لكن، في النهاية، لا مناص من استناد هذا التغيير الداخلي إلى تقييم دقيق للأدوار التي ظلت القوى الإقليمية والدولية تؤديها في هذا الصدد.

مضر قسيس | Mudar Kassis *

ماهر الحشوة | Maher Hashweh **

ريتا جقمان | Rita Giacaman ***

المراجعة الأخلاقية للبحث العلمي: الحاجة إليها وحدودها الأخلاقية في السياق العربي

Research Ethics Review: Its Need and Ethical Limitations in the Arab Context

ملخص: تسعى هذه الدراسة لتوسيع النقاش حول ضرورة إيجاد تنشئة سياقية عربية مستقلة لمنظومة أخلاق البحث العلمي، تتلاءم وتطلعات المجتمعات في العالم العربي وأولوياتها المعرفية. وتدافع عن الحاجة إلى إنشاء منظومة سياقية تُجنب العبء الاستعماري والمركزية الأوروبية، وتنطلق نحو منظومة أخلاقية تشكل مكوناً عضوياً في العلم تضمن قيام عملية إنتاج المعرفة بخدمة المجتمع والإنسانية، وتتجاوز علاقات الهيمنة التي لا تزال تكبل إنتاج المعرفة في العالم العربي. كما تعتمد إلى الدفاع عن تصور تغدو الممارسة الأخلاقية في العلم، بموجبه، ممارسة عقلانية، قادرة على حفظ الكرامة الإنسانية، وصون الحرية والعدالة. وتدمج الدراسة نقاش هذه القضايا بنقاش عمليات المراجعة الأخلاقية التي تفرضها أخلاق البحث العلمي، وتناقش أهمية المراجعة الذاتية ومركزيتها، والحاجة إلى المراجعة المستقلة والممأسسة. وتعالج التوترات المفاهيمية والعملية المرتبطة بها، والإجراءات والقيود، والشروط، والمحاذير المرتبطة بهذه العملية.

كلمات مفتاحية: أخلاق البحث العلمي، المراجعة الأخلاقية، تعلم أخلاق البحث، العالم العربي، لجان المراجعة الأخلاقية.

* أستاذ مشارك في دائرة الفلسفة ومدير معهد مواطن للديمقراطية وحقوق الإنسان في جامعة بيرزيت.

Associate Professor at the Department of Philosophy and Director of Muwatin Institute for Democracy and Human Rights at Birzeit University.

mkassis@birzeit.edu

** أستاذ في دائرة التربية في جامعة بيرزيت.

Professor at the Department of Education at Birzeit University.

mhashweh@birzeit.edu

*** أستاذة في معهد الصحة العامة والمجتمعية في جامعة بيرزيت.

Professor at the Institute of Community and Public Health, Birzeit University.

rita@birzeit.edu

Abstract: This paper aims to broaden the discussion on the need to develop a context-sensitive research ethics system in the Arab World which can respond to the hopes and aspirations of Arab societies and their epistemological priorities. It defends the position that such a system should be locally and contextually nourished in order to avoid the burdens of colonial and Eurocentric traditions. It launches an effort to establish a research ethics tradition which is designed to be an organic component of science, a tradition which will ensure that the knowledge production process serves society and humanity, and transcends the hegemonic relations that continue to hinder the production of knowledge in the Arab World. Such an ethics system will put in place a rational practice that protects human dignity, freedom, and justice. The paper combines discussion of the aforementioned issues with a discussion of the review processes that research ethics requires. It focuses on the importance and centrality of self-review, and the need for independent institutionalized review. It also addresses the conceptual and practical tensions, limitations, conditions, and fears that accompany this process, and related procedures.

Keywords: Research Ethics, Ethical Review, Learning Research Ethics, the Arab World, Research Ethics Boards (Committees).

مقدمة

تزداد عملية المراجعة الأخلاقية، التي تمارسها لجان المراجعة في الجامعات والمؤسسات البحثية، انتشاراً في الآونة الأخيرة؛ لأنها أضحت شرطاً للقيام بأبحاث مع مشاركين في بعض الدول والمؤسسات العلمية منذ سبعينيات القرن الماضي⁽¹⁾، ثم صارت شرطاً لنشر نتائج الأبحاث في بعض المجالات العلمية وبعض دور النشر، كما ازدهرت في الجامعات واحتكمت إليها دول من مشارب شتى وأصبحت إجراءً قياسياً. ثم إن قضايا العلم تشعبت، وتطورت التكنولوجيا، وأدى تطورها إلى ازدياد المخاطر الأخلاقية، حتى بلغت من الأهمية درجة تتطلب الالتفات إليها على نحو خاص. وصار موضوع أخلاق البحث العلمي يكتسب أهمية متزايدة في المجتمع الأكاديمي، إلى درجة بات معها ممكناً الافتراض "أننا متفقون مسبقاً على تنقية المناهج العلمية وتقنياتها من التجاوزات الأخلاقية أثناء استخدامها، ولا سيما في مجال التجارب على البشر"⁽²⁾. لكن تطوّر موضوع أخلاق البحث العلمي ما زال في طوره الجنيني في العالم العربي.

تتجه الجامعات ومراكز الأبحاث العربية نحو استحداث وتطوير لآليات المراجعة الأخلاقية، وهي تواجه في هذه العملية أسئلة صعبة حول أمور من قبيل: ماهية الأخلاق التي يجب أن تستند إليها وتحميها عمليات المراجعة، والمواءمة بين عالمية القيم الأخلاقية وارتباطها بطبيعة المجتمعات الإنسانية وتجلياتها المختلفة في المجتمعات ذات الثقافات والمنظومات القيمية المتنوعة. ويعبر أيضاً

(1) من أبرز هذه الخطوات قيام الجمعية العمومية للرابطة الطبية العالمية بتبني تعديل على إعلان هلسنكي سنة 1975، ينص على ضرورة الحصول على ردة فعل من لجنة مستقلة تقوم بالنظر في كل بحث يشمل تجارب على البشر، والتعليق عليه، والإرشاد بشأنه.

يمكن الاطلاع على نص إعلان هلسنكي Declaration of Helsinki (نسخة 1975)، في: <https://bit.ly/3dLtrTE>

(2) عزمي بشارة، "في أولوية الفهم على المنهج"، تبين، مج 8، العدد 30 (خريف 2019)، ص 23.

الكثير من المفكرين، خاصة في مجالات العلوم الاجتماعية، عن قلقهم من إمكانية تحول عمليات المراجعة الأخلاقية إلى آلية إضافية لإقصاء وتهميش وجهات النظر والمقاربات المعرفية التي لا تروق لحرس المعرفة، إن صح هذا التعبير، ومن تحول لجان المراجعة الأخلاقية في المؤسسات العلمية (المؤسسات التي تنتج المعرفة العلمية، وتعمل على تأهيل منتجي المعرفة) إلى ما يُشبه شرطة أخلاق Morality Police تسهر على رعاية مصالح البلاط الأكاديمي أو السياسي.

وللمساهمة في نقاش هذه القضايا، تقدم هذه الدراسة رؤية تبلورت وشُحذت في خضم عمل فريق الباحثين على تطوير منصة تخدم قضايا أخلاق البحث العلمي في العالم العربي، جار العمل على تأسيسها في جامعة بيرزيت ضمن مشروع تقوم به مبادرة كرامة Karama Initiative⁽³⁾. وهي إحدى المبادرات التي يستضيفها معهد "مواطن" للديمقراطية وحقوق الإنسان في الجامعة، وتسعى لتطوير إنتاج المعرفة متداخل الحقوق، والذي من شأنه المساهمة في صون كرامة البشر، وترسيخ قيم العدالة والمساواة.

أولاً: منظومة أخلاق بحث علمي عربية

تشكل هذه الدراسة مسعى لتوسيع النقاش حول القضايا المشار إليها؛ بغية الوقوف على منظومة أخلاقية للبحث العلمي تلائم تطلعات المجتمعات في العالم العربي وآمالها وأولوياتها المعرفية. هناك تصورات متنوعة مستخدمة في عمليات مراجعة أخلاق البحث العلمي وتحديد السلوك البحثي، وتوجد وفرة من الأدبيات حول موضوع أخلاق البحث العلمي والقضايا المتعلقة به، فضلاً عن الأدبيات في مجال الأخلاق. وفي الوقت الذي نعتقد فيه أهمية السجل مع هذه الأدبيات التي اتخذت غالبيتها طابعاً "حدثياً" مركزياً أوروبياً، أو منتبياً إلى دراسات التابع⁽⁴⁾ Subaltern Studies، فإننا في هذه الدراسة لا نزمع الخوض في هذا السجل. ويعود ذلك إلى الاقتناع بإمكانية التأسيس المستقل نسبياً لموضوع أخلاق البحث العلمي بالانطلاق من واقع العالم العربي وليس من منطلق تطبيق التصور الحدائي الغربي الدارج واستعارته في العالم العربي أو تبيئته الإقليمية. ما نرمي إليه هو تنشئة منظومة فكرية وقيمية عربية لأخلاق البحث العلمي، بدلاً من احتضان وتحوير (وحتى توطين) المنظومة التي نشأت في بيئة تتبنى مجتمعاتها ومؤسساتها منظومات قيمية غير متطابقة مع تلك السائدة في العالم العربي. ورغم أن التقاطعات بين المنظومات القيمية الإنسانية كبيرة وواسعة، ورغم اقتناع فريق الباحثين المنجزين لهذه الدراسة بمركزية العقلانية في كل ما يخص العلم، بما في ذلك أخلاقه، فإن هناك أيضاً إجماعاً على تخصيص تطبيق المبادئ العالمية في السياقات الثقافية والسياسية

(3) يُنظر: "مبادرة كرامة"، جامعة بيرزيت، شوهد في 2021/9/29، في: <https://bit.ly/3f6ipZe>

(4) الهدف من وراء هذا الضرب من الدراسات هو بسط وتقديم قراءة تاريخية تركز في جوهرها على صوت المهمشين أو التابعين في المجتمعات كاستعاضة عن وجهة المثقفين ورؤيتهم. وتعود أصول هذا اللون من الدراسات إلى مطلع الثمانينيات على يد جماعة من الباحثين الهنود.

بطرائق وقواعد مختلفة⁽⁵⁾. ونعتقد أن هناك عددًا من الاختلافات الجوهرية يجعل من الضروري تطوير منظومة قيمية أخلاقية علمية عربية تساجل مثيلاتها بدلًا من النشوء كنسخة معدلة عنها عن طريق إنشاء حاضنات محلية لمنظومات مقتبسة من سياقات اجتماعية أخرى، حتى لو جرى قلبها. وترتبط الحاجة إلى التنشئة السياقية العربية بقضايا جوهرية في صميم المنظومة الأخلاقية، من قبيل قيمة الفرد مقارنة بقيمة الجماعة (المجتمع)، وضرورة مكافحة الإرث الاستعماري في العالم العربي، الذي تغلغل في بنى إنتاج المعرفة بما في ذلك العلوم وأخلاق البحث العلمي. وترتبط أيضًا الحاجة إلى التنشئة السياقية العربية بوجود تصورات مختلفة عن الحرية في العالم العربي مقارنةً بمناطق أخرى.

هناك ثلاثة أسباب جديرة بأن تؤخذ في الحسبان، تدعم الاقتناع بضرورة تنشئة سياقية عربية مستقلة نسبيًا، ولو بصورة مؤقتة، لأخلاق البحث العلمي. يرتبط السبب الأول بكون الممارسات الدارجة في المجتمع العلمي حاليًا تشهد في كثير من الحالات عرضًا لما هو حدائي أو غربي أو ليبرالي على أنه عالمي. أما السبب الثاني، فينبع من التجربة العملية التي تشير إلى أن بعضًا من عناصر المقاربات الدارجة في مناطق ومدارس أخرى تخلق أحيانًا قيودًا وتناقضات يمكن تلافيها؛ إذ إنها ليست ضرورية، وليست ذات جدوى للمجتمعات والجماعات والأفراد في العالم العربي. ويتعلق السبب الثالث بعدم وجود منظومة راسخة لأخلاق البحث العلمي في العالم العربي، وبالمفاضلة بين تنشئة وترسيخ منظومة مناسبة للسياق العربي واستجلاب منظومة جاهزة والعمل على توطينها.

ولمختلف الأسباب الواردة، وغيرها مما سيتم التطرق إليه في سياق هذا النص، تكتسب أخلاق البحث العلمي مكانة خاصة في الدول التي رزحت تحت الاستعمار، وتلك التي نُهبت ثرواتها، والتي تعاني الاستعمار الجديد. كما تؤدي أخلاق البحث العلمي دورًا مهمًا في توجيه عملية إنتاج المعرفة نحو العدالة والمساواة والحرية.

لذلك، فإن السؤال المنهجي، المتعلق بشروط ومواصفات عملية التنشئة السياقية العربية لمنظومة أخلاق بحث علمي، يكمن في معالجة التوتر بين ما هو عالمي في مبادئ أخلاق البحث العلمي، ويمكن أن ينتمي إلى المنظومة المعرفية العلمية العالمية، وإلى ما هو عمومي في الإنسانية، وبين ما هو انعكاس لعملية إضفاء طابع العالمية على كل ما هو غربي، ولكنه لا يتوافق مع السياق العربي من حيث تطلعات المجتمعات العربية. ولمقاربة هذا السؤال، سنمسّ المفاصل الرئيسة لأخلاق البحث العلمي، ونؤكد مبادئها العالمية، ونشدد على سياقية قواعد تطبيقها، وعلى ضرورة تقييد عملها في حدود الحاجة المجتمعية.

المنهجية والأدوات المفاهيمية

استند فريق الباحثين، الذي يمتلك تجارب متنوعة في البحث العلمي، وفي عمليات المراجعة الأخلاقية، في كتابة هذا النص، إلى حوار على مدى عدد من الأشهر، مكنهم من معالجة القضايا التي تطرقها الدراسة بالاعتماد على المنطق والتجربة. وقد كشف دمج التجربة مع النقاشات الجماعية، واستخدام المناظير

(5) حول أثر الفروقات الثقافية في تطبيقات أخلاق البحث العلمي، يُنظر مثلاً:

Silvia Mulder et al., "Unethical Ethics? Reflection on Intercultural Research Practices," *Reproductive Health Matters*, vol. 8, no. 15 (May 2000), pp. 104–112.

المتنوعة فكريًا، والمنبثقة عن الخبرة العملية في حقول معرفية مختلفة، عن معضلات وتحديات عديدة تواجه تطبيق مبادئ وأطر مراجعة أخلاق البحث العلمي التي تطورت إلى حد كبير في الدول الغربية.

أما الأدوات المفاهيمية المستخدمة في المعالجة، فيمكن وصفها بالتي تبحث عن الوسط بين الحرية والواجب (حرية الباحث وواجبه إزاء المجتمع والإنسانية)، وبين العالمي والمحلي، وبين القطعي والظني، وبين الانصياع للقواعد الآمرة وإحكام العقل، وبين الآني والمستقبلي، وبين الاستقلال واحترام الآخر. وتتخذ منهجية نقاش هذه القضايا التوضع الاجتماعي العربي (بتاريخه وجغرافيته) مرجعًا في حسم التوتر بين المتضادات المشار إليها، بما يبتعد عن تأطير الباحث من جهة أولى، وضمان العقلانية العلمية من جهة ثانية، والحفاظ على استقلال الباحث من جهة ثالثة، والحفاظ على الهوية بذلك القدر الذي لا يضع الباحث في موضع التضحية بالعام في سبيل الخاص، وصون ذاتية الباحث والمشارك في البحث من دون التضحية بموضوعية البحث أو نتائجه. وتتسم المنهجية المستخدمة في هذه الدراسة بكونها لا تنتمي إلى حقل معرفي بعينه، وبكونها تنحو منحى فلسفة التطبيق العملي Praxis.

سنعرض، باقتضاب، المفاهيم الرئيسة التي تشكل ركيزة لنقاش قضايا أخلاق البحث العلمي، ونتطرق إلى عملية المراجعة الأخلاقية، من حيث طبيعة القضايا التي تعالجها أخلاق البحث العلمي، ومفهوم الأخلاق في سياق البحث العلمي، وجوانب ومفاصل العملية البحثية التي تتوقف المراجعة الأخلاقية عندها. كما سنناقش الحاجة إلى لجان أخلاق البحث العلمي في المؤسسات العلمية بصفتها مرجعًا مستقلًا عن الباحث، يقتصر تدخله على المراجعة القبلية (السابقة لعملية تنفيذ البحث)، وتبعات ومخاطر إخضاع الأخلاق للمعالجة البيروقراطية، والآليات والقيود المستخدمة (أو الواجب استخدامها) لتجنب هذه المخاطر.

كما أسلفنا، تهدف هذه الدراسة إلى المساهمة في تنشئة عربية لأخلاق البحث العلمي تؤسس للمراجعة الأخلاقية للأبحاث، وتبين حدودها الأخلاقية. ولا يعني هذا تنشئة منظومة أخلاقية انعزالية أو استثنائية، بل محاولة للإجابة عن السؤال: ماذا ستكون عليه هذه المنظومة لو أنها نشأت في العالم العربي؟

ثانيًا: تاريخ عملية تحول الأخلاق إلى مكون عضوي في المنظومة العلمية

يعود نشوء معايير ومبادئ لأخلاق البحث على الأقل إلى القرن التاسع عشر، حيث نشأت التزامات مهنية طبية وقيود على الممارسة الطبية في أماكن مختلفة، كان من أشهرها كتاب مدخل إلى دراسة الطب التجريبي *An Introduction to the Study of Experimental Medicine* (1957)⁽⁶⁾، للطبيب والنفساني الفرنسي كلود برنارد Claude Bernard (1813-1878) الذي أشار إلى ضرورة الامتناع عن إجراء التجارب على المرضى، إلا حين يكون ذلك في صالحهم بوضوح، وأشار إلى ضرورة قيام الطبيب بإجراء التجارب على نفسه أولاً. وقد تلت ذلك، في نهاية القرن التاسع عشر وفي الثلث الأول

(6) Claude Bernard, *An Introduction to the Study of Experimental Medicine* (New York: Dover Publications, 1957).

من القرن العشرين، إشارات وقرارات تفيد بضرورة الحصول على موافقة المريض قبل إجراء التجارب عليه، وإلى مسؤولية الطبيب عما يجري في عيادته، وما يشبه ذلك في النرويج، وألمانيا، والولايات المتحدة الأمريكية، وبروسيا⁽⁷⁾. بيد أن إعلان مبادئ نيورمبرغ⁽⁸⁾ Nuremberg Principles كان الأول الذي أضفى طابعاً عالمياً على هذه المبادئ. ومن اللافت وجود بعض أوجه الشبه بين تطور آليات كبح الحروب والدمار والتسلح، وتطور متطلبات أخلاق البحث العلمي. فالنظام الدولي المعاصر نشأ بعد الحرب العالمية الثانية للحد من إمكانية تكرارها، وتشكلت منظومة أخلاق البحث العلمي في ذات السياق في تزامن مع صياغة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان Universal Declaration of Human Rights (1948)، على سبيل المثال، وتزامن تبني إعلان هلسنكي Declaration of Helsinki حول مبادئ أخلاق البحث العلمي في الأبحاث الطبية على البشر (1964) مع توقيع أول اتفاقية للحد من تجارب السلاح النووي⁽¹⁰⁾ بين ثلاث من الدول العظمى (1963)، تحت ضغط شعبي عالمي عارم.

اقتصرت عمليات المراجعة الأخلاقية الممأسسة للأبحاث العلمية، فترة طويلة، على مجالات علمية محددة، مثل العلوم الطبية والدوائية؛ نتيجة للطريقة التي نشأت فيها ممارسة المراجعة الأخلاقية ردة فعل على الصورة غير الإنسانية للكثير من ممارسات العلماء التي تكشف خلال محاكمات نيورمبرغ لمجرمي النازية⁽¹¹⁾ التي تلت الحرب العالمية الثانية، وشملت محاكمة 23 طبيباً ومسؤولاً لارتكابهم جرائم حرب، خلال قيامهم بأبحاث طبية⁽¹²⁾. إلا أن نطاق عمليات المراجعة توسع مع مرور الوقت؛ ليشمل غالبية الحقول المعرفية. ويعود ذلك إلى أسباب كثيرة، ليس آخرها الانتقادات التي وجهت إلى محاكمات نيورمبرغ نفسها. ومن بين هذه الأسباب: الطريقة التي جرى بها التأريخ للجرائم المرتكبة على أيدي علماء قاموا بتجارب غير إنسانية، والتي اقتصر عرضها على النموذج النازي، على الرغم من وجود تجارب علمية غير إنسانية قبل نشوء النازية، وغير مقتصرة على ألمانيا. ولكن فظاعة الجرائم المرتكبة تحت مظلة النظام النازي، والتي سعت لتحقيق الرؤية الفاشية لهذا النظام وأهدافه، أدت إلى قبول عام لاستخدامها مثلاً ساطعاً على الممارسات التي يجدر بالعلم وبالعلماء تفاديها. هكذا اتضح أنه من الضروري إجراء مراجعة أخلاقية لعملية التأريخ، وعملية المحاكمة، وآليات فرض سيادة القانون، وغيرها. وباتت واضحة ضرورة توسيع نطاق المراجعة الأخلاقية إلى حقول غير تلك التي تم اكتشاف الجرائم الأخلاقية للعلماء من خلالها، وما ارتبط بها مباشرة.

(7) لاستعراض تاريخ تطور عناصر المراجعة الأخلاقية للبحث العلمي يُنظر:

Knut W. Ruyter, "The History of Research Ethics," *The Norwegian National Research Ethics Committees*, 3/12/2019, accessed on 29/9/2021, at: <https://bit.ly/3vAYvfg>

(8) هي البنود الأساسية التي وضعتها الأمم المتحدة (لجنة القانون الدولي فيها)، من أجل تحديد ما يُمثل جريمة حرب.

(9) The World Medical Association, *Wma Declaration Of Helsinki – Ethical Principles For Medical Research Involving Human Subjects* (Ferney-Voltaire: 9/7/2018), accessed on 29/9/2021, at: <https://bit.ly/2r86hvg>

(10) "Nuclear Test-Ban Treaty," *History*, 9/11/2009, accessed on 29/9/2021, at: <https://bit.ly/2S3aALD>

(11) "The Nuremberg Code (1947)," *British Medical Journal*, vol. 313, no. 7070 (December 1996), accessed on 29/9/2021, at: <https://bit.ly/2ZJlr0T>

(12) Major Dan, "December 9, 1946: Nuremberg Nazi 'Doctors' Trials," *History & Headlines*, 9/12/2013, accessed on 29/9/2021, at: <https://bit.ly/3i9bD7w>

وجاءت النقاشات بين العلماء المشاركين في مشروع مناهاتن Manhattan Project لإنتاج القنبلة النووية، حول الجوانب الأخلاقية للمشروع وتبعاته، بعد ضرب مدينتي هيروشيما وناغازاكي⁽¹³⁾؛ لتشكل دافعاً لتوسيع نطاق قضايا أخلاق البحث العلمي إلى مجال أوسع من الأبحاث الطبية. وتجسد القلق الأخلاقي عبر مبادرات عدد من العلماء، كان أبرزها ما عُرف ببيان رسل - أينشتاين⁽¹⁴⁾ Russell-Einstein Manifesto (1955)، والذي تأسست على إثره منظمة باجواش Pugwash⁽¹⁵⁾ (1957)، والتي أدت دوراً في توسيع نطاق عمل مفهوم أخلاق البحث العلمي.

ومن الأمور التي كانت دافعة لتوسيع نطاق المراجعة الأخلاقية: ازدهار الأبحاث متداخلة الحقول، وتلاقح مناهج الحقول المعرفية المختلفة أو ما يعرف بـ "استعارة المناهج"، وإقبال حقول المعرفة كافة على استحداث تطبيقات للمعرفة العلمية لها آثار مباشرة في حياة الناس، وتطور حقول معرفية تدرس تاريخ العلوم وفلسفتها، ونشوء وتطور المدارس النقدية في شتى العلوم، بما في ذلك فلسفة العلوم وتاريخها، وخصوصاً ما بات يعرف بالنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت The Frankfurt School⁽¹⁶⁾. وقد ساهمت كلها في إظهار آفات كثيرة في آليات إنتاج المعرفة العلمية وفي أهدافها. فلم يكن من المتوقع، على سبيل المثال، أن تحتاج مشاريع إنشاء القواميس اللغوية إلى مراجعة أخلاقية⁽¹⁷⁾، بيد أن مجموعة من المباحث التي تنتمي إلى الدراسات النقدية⁽¹⁸⁾، لفتت النظر إلى أن معاني الكلمات ليست حقائق مُسلمًا بها، وأنها تخفي وراءها أيديولوجيات استُخدمت في تزوير التاريخ، وخلق الوعي الزائف، على نحو متعمد أحياناً، وحملت في طياتها انحيازات تعكس التمييز والتعالي العرقي، والطبقي، والذكوري، وغيرها من أدوات تبرير وتعزيز عدم المساواة بين الناس. فبات من الضروري أن نفحص ذلك في كل مرة؛ لتؤكد من تخلصنا من هذا الإرث السليبي الذي رافق المؤسسة العلمية، والذي لا يتوافق مع التصور القائل بضرورة أن يخدم العلم الإنسانية.

(13) Paul Ham, "As Hiroshima Smouldered, Our Atom Bomb Scientists Suffered Remorse," *Newsweek*, 8/5/2015, accessed on 29/9/2021, at: <https://bit.ly/3uBWox9>

(14) "London launch of the Russell-Einstein Manifesto," *Pugwash Conferences on Science and World Affairs*, 9/7/1955, accessed on 29/9/2021, at: <https://bit.ly/3yPPAZn>.

(15) "About Pugwash," *Pugwash Conferences on Science and World Affairs*, accessed on 29/9/2021, at: <https://bit.ly/2SICSeC>

(16) يمكن الافتراض أن نقاش ماكس فيبر Max Weber (1864-1920) النقدي لمبدأ "الحياد الأخلاقي"، كان منطلقاً لا يستهان به في توسيع رقعة النقاش الأخلاقي لتصل إلى العلوم الاجتماعية. يمكن الرجوع إلى موقف فيبر في مقالته "معنى 'الحياد الأخلاقي' في علم الاجتماع والاقتصاد"، في:

Max Weber, *The Methodology of Social Sciences*, Edward A. SHILS & Henry A. Finch (trans.) (Glencoe, IL: The Free Press, 1949), pp. 1-47.

(17) لنقاش مقتضب حول قضايا أخلاق البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانيات يمكن الرجوع إلى:

Helene Ingierd, "The Social Sciences, the Humanities, Law and Theology," *The Norwegian National Research Ethics Committees*, 3/12/2019, accessed on 29/9/2021, at: <https://bit.ly/3fA56B8>

(18) يشار هنا إلى اتجاهات مختلفة مثل دراسات ما بعد الكولونيالية التي تُعنى جزئياً بآليات الاستعمار الجديد واحتياجات الاستقلال الوطني الفعلي، ونقد الاستشراق الذي كشف النقاب، من بين أمور أخرى، عن تسخير المعرفة لأهداف استعمارية، ودراسات التابع، التي شكلت محاولة لمواجهة الاستشراق، وغيرها من المدارس النقدية التي انبثقت بطرائق مختلفة من تشعبات الماركسية، التي وجهت نقدًا صارخاً إلى النظام الرأسمالي المهيمن في العصر الحديث الذي ازدهرت فيه العلوم المعاصرة.

حملت الحداثة في طياتها الازدهار وتقدم المعرفة والعلوم من جهة، والهيمنة والعنصرية وتدمير الطبيعة من جهة أخرى. فقد اكتسى هذا العصر بنمط من تسخير العلم لأهداف استعمارية، ولأهداف استغلال الشعوب للسيطرة عليها، وما يتصل بذلك من الدمار، والتحايل، والتجسس، وغير ذلك. وقد برهنت الدراسات النقدية على وجود علاقة راسخة بين وجهي الحداثة، وأن مستقبل البشرية بات محفوفًا بالمخاطر، وأن العلوم متورطة في هذه المخاطر من جهة، وهي السبيل إلى درئها من جهة أخرى. فكما يقول إدوارد سعيد (1935-2003): "ليست الإمبريالية ولا الاستعمار مجرد عملية تراكم واكتساب. كلاهما مدعوم وربما مدفوع من تشكيلات أيديولوجية لا يستهان بها، تتضمن تصورات حول كون بعض المناطق والشعوب تتطلب الهيمنة وتتوسل من أجلها، وترافق هذه التصورات أشكال للمعرفة مرتبطة بالهيمنة"⁽¹⁹⁾. وتشكل أخلاق البحث العلمي إحدى الأدوات التي تمكنا من المفاضلة بين المخاطر ودرئها، وهي بذلك تُعدّ عنصرًا منهجيًا تحريريًا في المنظومة العلمية المعاصرة.

ثالثًا: ما أخلاق البحث العلمي؟

في الإمكان تعريف أخلاق البحث العلمي بأنها "مجموع المعايير الأخلاقية التي ينبجم عن انتهاكها أثناء ممارسة البحث العلمي خطرٌ على البشر أو على بيئتهم". ويمكن فهم هذا الخطر بأنه كل ما من شأنه أن يحدث تغييرًا يخل بالوحدة والاتساق العضويين للإنسان وللمتطلبات صون حياته ووجدانه في مجتمعه وبيئته. ويمكن أن تتعلق المتطلبات التي يجب الحفاظ على استقامتها بصحة الإنسان البدنية والنفسية، والسياسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الضرورية لحياته، ورفاهه. ولا تقتصر أهمية الالتزام بهذه القضايا الأخلاقية على درء الخطر، بل يمثل هذا الالتزام بوصلة تدفع البحث العلمي في اتجاه تعظيم فائدة إنتاج المعرفة العلمية للمجتمع ومكوناته. وتكتسب أخلاق البحث العلمي أهمية استثنائية لارتباطها بالعلم، ولأنها صارت جزءًا منه، وشرطًا لمأسسته، وذلك لعدة أسباب:

1. أن الآثار المترتبة على الممارسة العلمية تشمل فئات واسعة من الناس، وقد يكون لها آثار في الطبيعة، وهي في نهاية الأمر تلحق البشرية كلها وبيئتها. ومن ثم، فإن تجاوز التزامها بالمبادئ الأخلاقية يشكل خطرًا على البشرية.

2. لأن تجاوز أخلاق البحث العملي يمكن أن يُفقد المجتمع ثقته بالعلم، فالمجتمع ينظر إلى العلم بارتباطه بالمؤسسة العلمية ذات الأثر الكبير في حياة المجتمع المعاصر، ويعتبرها مصدرًا موثوقًا للارتكاز إليه في القرارات التي يأخذها الناس، وعليها أن تكون جديرة بالثقة.

3. لأن العلم قادر على خدمة مختلف أنواع الأهداف. ولا شك في أنه من الصعب، في المرحلة التاريخية التي يعيشها العالم اليوم، ضمان عدم تحول المعرفة العلمية إلى سلعة يجري إنتاجها وتكييفها، بحسب رغبات أولئك القادرين على دفع ثمنها؛ ما يجعل من عملية الإنتاج المعرفي عملية

(19) Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1994), p. 9.

خطرة على المجتمع. وهذا الخطر قد يضاوي خطر المرتزقة، وخطر الاستبداد. ولذلك تنشأ حاجة إلى ضبط البحث العلمي بمعايير أخلاقية.

4. لأن استقلال العلم⁽²⁰⁾، والحاجة إلى الحفاظ على هذا الاستقلال، يعينان أن تكون ضوابط البحث العلمي وقوده داخلية، أي ممأسسة داخل المنظومة العلمية، وأن تكون جزءاً من قيمها. فاستقلال المؤسسة العلمية عن السلطات المختلفة وعلاقات القوة، والسمو المعرفي للعاملين في المؤسسة العلمية، يجعلان من ضمائر العاملين فيها، ومن مناهجها، الآلية الرئيسة لضمان قيام هذه المؤسسة بوظيفتها. فالرقابة الخارجية تضر بها، وهي أصلاً غير ممكنة. ويتتج من ذلك ضرورة التأكد من احتواء المنظومة العلمية على ضوابط أخلاقية داخلية⁽²¹⁾.

هناك تداخل بين المنظومات القيمية غير المادية المختلفة المستخدمة في المجتمعات، علماً أنها جميعها تعمل على تقييد جزء من نشاط الناس الفكري والعملية. فإلى جانب الأخلاق، هناك القانون، والدين، وآداب التصرف، والعادات والتقاليد، والمعتقدات المختلفة، وكلها تتقاطع، وتقاطعها كثيرة، ويجري الخلط بينها في كثير من الأحيان.

عادة ما يتم التركيز على توافق المنظومات القيمية على الكثير من القضايا، إلا أننا في حالات كثيرة نجد أن هذا التوافق غير تام، بل إن هذه المنظومات قد يقف بعضها على النقيض من بعض، أحياناً. ففي حين أن التوافق على تقييم فعل السرقة مثلاً هو توافق تام، فهذا الفعل مخالف للقانون ومناف للعادات والتقاليد، ومخالف لآداب التصرف، ومحرم في الأديان وغير أخلاقي؛ نجد أن التوافق حول أفعال مثل القتل والربح الفاحش هو توافق غير تام. فالقتل، والربح الفاحش مشروعان قانوناً في بعض الأحيان، إلا أنهما إعلان غير أخلاقيين بالنسبة إلى الكثيرين. وفي حين يحمي القانون الملكية المادية أو الفكرية⁽²²⁾، فهناك من يعتقد أن الالتزام بهذا القانون غير أخلاقي إذا ما كانت الملكية تحجب المعرفة عن الدارسين (في حال الملكية الفكرية)، أو تحرم العطشى أو المزارعين من المياه (في حالة ملكية بئر ماء).

(20) توجد نقاشات كثيرة حول ماهية استقلال العلم، وقد تناولها الكثير من المفكرين والمهتمين بفلسفة العلوم. وفي حين قامت التصورات الدارجة فترة طويلة نسبياً على استنباط ارتباط استقلال العلم من "نقائه" (كارل بوبر Karl Popper 1902-1994 على سبيل المثال)، فقد تطورت هذه التصورات لتناقش نسبية الاستقلال، وخروج انطباقه على خارج نطاق العلوم البحتة. وفي مرحلة لاحقة، بدأ هذا النقاش يشمل ربط عقلانية العلم وأخلاقيته، واستخلاص قيمة الأخلاقية من داخله. للاطلاع على أحد النقاشات المبكرة نسبياً لهذه القضية يمكن الرجوع إلى:

James C. Gaa, "Moral Autonomy and the Rationality of Science," *Philosophy of Science*, vol. 44, no. 4 (December 1977), pp. 513-541.

(21) تجدر الإشارة إلى أن الطبيعة الداخلية Intrinsic للضوابط الأخلاقية للعلم، لا تحجب الوقع الخارجي لهذه الضوابط الداخلية على أثر العلم خارج مؤسسته. لنقاش موسع حول القيم والعلم يمكن الرجوع إلى:

Larry Laudan, *Science and Values: The Aims of Science and their Role in Scientific Debate* (Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1984).

(22) لنقاش رؤية الشعوب الأصلية للقانون في إطار أخلاق البحث، يمكن الاطلاع على:

Linda Tuhiwai Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 2nd ed. (London: Zed Books, 2012).

وتنشأ من هذا التنوع والاختلاف معضلات لدى كثيرين، عند اتخاذ قرارات بشأن أمور مختلفة. فيلجأ الناس إلى تفضيلات متباينة، عند اختيارهم المنظومة القيمية التي يعتمدون في قراراتهم، وتكون خياراتهم خيارات ذاتية (فردية، أو شخصية، أو عائلية، وما شابه)، ولا يُتوقع أن تتسم خياراتهم بالموضوعية؛ فهي قرارات ذاتية يطبقها أصحابها ويتحملون بصفة ذاتية تبعاتها، وتختلف أيضاً باختلاف الأشخاص. ولكن ذاتية القرارات لا تعفي أصحابها من إدراك المسؤولية تجاه الآخرين والطبيعة (التي غالباً ما يتم التعبير عنها بعبارات من نوع "لا تعامل غيرك بما لا تقبل أن يعاملوك به"، ومن قبيل: "يكون فعلك أخلاقياً إذا وافقت أن يقوم الناس جميعهم بالفعل نفسه").

فما الأخلاق التي نتحدث عنها حين نتحدث عن أخلاق البحث العلمي؟ يمكن النظر إلى المنظومات القيمية غير المادية ضمن تصنيف يشمل أربعة أنواع، كما في الجدول (1). وتتوزع المنظومات القيمية المختلفة بين نوع أو أكثر من الأنواع الأربعة، وتتقاطع أحياناً.

الجدول (1)

أنواع المنظومات القيمية من حيث شموليتها وآليات عملها

تعمل بآليات خارجية	تعمل بوازع ذاتي (آليات داخلية)	
✓ القانون	✓ الأخلاق ⁽²³⁾	كلية (مبادئ يمكن لكل البشر الإجماع عليها)
✓ الدين ✓ آداب التصرف ✓ العادات والتقاليد ✓ قواعد السلوك المهني	✓ المعتقدات الضميرية (مثل اللاعنف، أو النباتية، وغيرها) ✓ الإيمان الديني والانتماء الوطني وما شابه ذلك	جزئية (مبادئ فردية أو خاصة بفئة محددة من الناس)

المصدر: من إعداد الباحثين.

يتضح أنه من غير الممكن استخدام المعايير الجزئية، ولا المعايير التي تعمل بآلية خارجية، في الحكم على نجاعة أهداف المعرفة العلمية والبحث العلمي وجدواها. فالمعايير الجزئية لا تصلح لأن تكون مرجعية للقرار البحثي؛ لانعدام شموليتها وعالميتها. أما المعايير العاملة بآليات خارجية، فلا يمكن فرضها على الباحثين؛ لأن الاستقلال الذاتي للباحثين يمنحهم نوعاً من الحصانة، يجعل من غير الممكن نقاش مشاريعهم البحثية من وجهات نظر مفروضة من خارج المنظومة الأكاديمية مثل القانون أو آداب التصرف. نستعرض في ما يلي هذه المنظومات (ما عدا الأخلاق)، وأسباب عدم صلاحيتها لتكون مرجعية في الحكم على البحث العلمي.

(23) يشار إلى أن هذا الفهم للأخلاق متوافق مع نظرة كانط المعروفة بـ "الأمر المطلق"، والذي يصفه بأن طريق تمثل ما هو بالضرورة غاية لكل إنسان؛ لأنه هو نفسه غاية في ذاته، بحيث يكون المبدأ الموضوعي للإرادة، ومن ثم ما يصلح أن يكون قانوناً عملياً شاملاً. يُنظر: إيمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي، ط 2 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980)، ص 72.

يمثل إقحام القانون في العملية البحثية تهديداً لاستقلاليتها، وتقويضاً لحصانة المؤسسة العلمية ونشاطاتها، ويعود ذلك لأسباب مختلفة؛ أهمها أن القانون يعدّ جزءاً من النظام السياسي الذي يجب الحفاظ على استقلال البحث العلمي عنه. أما إخضاع البحث لقواعد السلوك المهني، فيمكن أن يؤدي إلى تأثر البحث باعتبارات سياسية أو إدارية أو بيروقراطية أو أيّ من أشكال علاقات القوة التي على الباحث تجنب تأثيرها في مجريات البحث العلمي. ورغم أهمية العادات والتقاليد لما تمثله من حكمة المجتمع المتراكمة عبر الأجيال، فإنها تتصف بمحافظتها وجمودها وتكريسها لعلاقات القوة في المجتمع، فضلاً عن خصوصيتها الثقافية؛ ما يجعل منها معيقاً لتقدم البحث العلمي، وخصوصاً إذا ما أشرنا إلى أن البحث يسعى لما هو جديد. وينطبق الأمر ذاته على آداب السلوك، والتي رغم أهميتها في الحفاظ على التناغم الاجتماعي، فإنها تقيد المعرفة العلمية.

لا يمكن النظر إلى المعتقدات الضميرية بوصفها مبادئ أخلاقية عامة، فهي مواقف فردية لا يمكن تعميمها. وهناك عدد كبير من الأديان في العالم، يتقاطع ويختلف في قضايا كثيرة، ولا توجد إمكانية لإيجاد منصة دينية واحدة تشكل منظومة قيمية عالمية بدرجة عالمية المعرفة العلمية نفسها (فالعالم يمتاز بأن نتائجه لا تعتمد على منتجه؛ أي أن في إمكان أي شخص أو مجموعة مؤهلة إعادة إنتاجه). أما ما يمكن أن يمثل فعلياً دافعاً للباحث فهو الإيمان. ويُعدّ قبول دوافع الباحث المنبثقة عن إيمانه وعن أي معتقدات ضميرية أخرى، معياراً أخلاقياً. كما يُعدّ التأكد من عدم فرض هذه الدوافع على الآخرين معياراً آخر. ولهذا السبب، لا يمكن قبول أيّ من منظومتَي الدين والإيمان ضمن الضوابط القيمة للبحث العلمي، إلا بالقدر الذي ينعكس في القيم الأخلاقية التي تتسم بالشمولية من حيث إمكانية إجماع جميع الناس عليها.

بيد أن هذا لا يعني بالضرورة عدم احترام هذه المنظومات واحترام التزام أصحابها بها. بل يجب تأكيد أن احترام الديانات، والإيمان، وعادات المجتمعات وتقاليدها، وآداب السلوك، وقواعد السلوك المهني، والمعتقدات الضميرية على اختلافها، يبقى واجباً أخلاقياً على الباحث، من دون أن يتحول إلى قيد فكري أو نظري على تطوير المعرفة العلمية، ويجب التحرر منه كلما مثل إقحاماً لعلاقات القوة في عملية الاستنتاج العلمي. ويشار هنا إلى أن المكونات التي يلتزم بها الباحث من هذه المجموعات القيمة تبقى، كلما كان ذلك متاحاً علمياً، ضمن الاعتبارات الأخلاقية؛ لأنها تشمل احترام إرادة الباحث أسوة باحترام إرادة أي مشارك في العملية البحثية.

تنشأ مشكلات المنظومات القيمة التي ناقشناها سابقاً (فيما يتعلق بالبحث العلمي)، حينما تُستخدم العملية البحثية لفرض هذه القيم على آخرين، أو عدم احترام قيمهم. ولضمان الابتعاد عن القسر القيمي، نستخدم التقييم الأخلاقي للبحث العلمي؛ فهو قادر على احترام هذه القيم الأخرى وصونها كلما كان ذلك ضرورياً، بوصفه جزءاً من التزامه الأخلاقي الذي يمثل الاحترام أحد أهم عناصره.

المتوقع من نتائج العملية المعرفية هو اتسامها بالموضوعية، أي كونها قابلة لإعادة إنتاجها بصفة مستقلة عن منتجها. ولذلك نحتاج إلى معايير أو ضوابط قيمية "موضوعية"، أو قابلة للانطباق على الجميع وتحترمهم، ومن المتوقع أيضاً أن تكون مقبولة لديهم. ولذلك، على هذه المعايير والضوابط أن تتسم

بالمرونة، وأن تطبق بحيث يمكن طلب الالتزام بها من الجميع. يعني ذلك أن يكون الحكم الأخلاقي على البحث العملي عقائدياً، يفحص عملية البحث وتبعاته المتوقعة (نتائجه وأثره). أي إن أخلاق البحث العلمي تسعى لاستثناء أي عملية بحثية من المتوقع أن تكون تبعاتها غير أخلاقية. ولذلك يجب أن تتم عملية التقييم من خلال تحكيم العقل واستخدام المنطق وبموضوعية، وتتسم بنظرة شاملة للأمر. ويتوقع أن يصل إليها المقيّم باستخدام المعطيات والمبادئ نفسها المستخدمة في الحكم على أخلاقية التصرفات والأفعال؛ فالبحث العلمي هو فعل اجتماعي بالتأكيد. ويمكن إجمال الأهداف الأخلاقية للبحث العلمي بعبارة مجردة نسبياً: ضرورة مساهمة البحث (على نحو مباشر أو غير مباشر) في "تحسين حياة البشر". ولكن، كيف نحدد الأفضل للبشر؟

يمكن تصور "الأفضل للبشرية"، ومن ثم معنى "تحسين حياة البشر"، بطرائق متنوعة بتنوع الذوات. هذا هو مكنم القضية الرئيسة في موضوع أخلاق البحث العلمي: في عملية إنتاج المعرفة يجري إخراج مفاهيم، ورؤى، وقرارات، وأفكار ذاتية، إلى الحيز العام في شكل "معرفة علمية". يتسم هذا الشكل من أشكال المعرفة بدرجة عالية من السطوة، بسبب الثقة الاجتماعية بالعلوم وبالمؤسسات العلمية، وبسبب عدم صلاحية الحوار المجتمعي العام في أغلب الأحيان لنقاش "الحقائق" التي يقدمها الإنتاج المعرفي العلمي. ولذلك يصبح من الضروري إيجاد وسائل لضمان عدم طغيان المصالح الخاصة للباحث وتصورات، أو مصالح مؤسسته، على الصالح العام (صالح البشر) في ظل صعوبة تحديد الصالح العام على نحو يمكن الناس من الحكم على البحث العلمي ونتائجه بوضوح وتلقائية. لذلك تتم معالجة عملية الحكم من خلال إنشاء آليات (سنناقش صلاحيتها وجدواها لاحقاً) تحث الباحث على التفكير المتعمق في هذا الحكم، وإخضاعه في بعض الحالات إلى المراجعة المستقلة من طرف جهات محايدة إزاء الموضوع وإزاء شخص الباحث. وهنا بالتحديد، يأتي دور المراجعة الأخلاقية التي من شأنها أن تمثل آلية لحث الباحثات والباحثين على التأكد من عدم خروج مسار أبحاثهم عن مسارات تحسين حياة البشر، والتأكد من استدامتها.

أخذت عملية تحسين حياة البشر، وهي مستمرة منذ القدم، مع الحداثة وتطور العلم، منحى "السيطرة على الطبيعة"⁽²⁴⁾. ورافقت هذا المنحى صفات الحداثة الرأسمالية التي كثيراً ما تتسم بالجشع، وبالعامل على تسليع الأشياء، والإمكانات، والقوة (بما في ذلك المعرفة). وتعدّ هذه الممارسات نقيضاً لتحسين حياة البشر. فلا يمكن تصور أن يكون هدر موارد الطبيعة، واستغلال الإنسان (أو استعباده)، والتلوث

(24) اتسم فكر النهضة الأوروبية عامة بتصور مفاده أن مهمة العلم تكمن في السيطرة على الطبيعة، وبرزت هذه الفكرة عند فرانسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626)، الذي قال في كتابه: الأورغانون الجديد: إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة (1620) *Novum Organum, sive indicia vera de Interpretatione Naturae*، إنه لكي تُؤمّر الطبيعة يجب أن تُطاع. ثم برزت عند رينيه ديكارت René Descartes (1596-1650)، في الجزء السادس من كتابه مقال عن المنهج لأحكام قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم *Le Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (1637)، مشيراً إلى أن من شأن ممارسة الفلسفة أن تجعلنا "سادة ومسخرين للطبيعة". يُنظر: رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضير، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، سلسلة روائع الفكر الإنساني، ط 3 (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، د. ت.)، ص 191. وفي مرحلة لاحقة تناولت الحركة الرومانسية الألمانية German Romanticism فكر النهضة إزاء العلوم بالنقد (مع فريدريك فيلهلم شيلنغ Friedrich Wilhelm Schelling (1775-1854) على سبيل المثال).

البيئي، والاستعمار، والسيطرة، والهيمنة، وحجب الحرية، والاستبداد، والمعاملة اللاإنسانية، والتدمير، والحروب، والعبث بمصائر الناس، وقهر إرادتهم، وإيذاؤهم، وإيلامهم، وقتلهم، تحسیناً لحياتهم.

لذلك، يمكن، في سياق نقاش أخلاق البحث العلمي، تلخيص القيمة الأخلاقية الكامنة في تحسين حياة البشر، والتي يمكن تصور إجماع حولها، في الحفاظ على حياة البشر، وحریتهم، وفي توفير وصون سبل ديمومة⁽²⁵⁾ الحياة الحرة، ومتطلباتها.

ويتبع ذلك ما ينجم عنه من متطلبات ومواصفات تتعلق بضمان استدامة الجنس البشري، مثل تمكينه من البقاء على النحو الذي يعبر عن إرادته الجمعية عن طريق الحفاظ على حياة الناس، وضمان حریتهم، وضمان استقلالهم الذاتي Autonomy (أفراداً، وجماعات)، وصون كرامتهم (احترامهم)، وتأمين واحترام حریتهم في التعبير عن فكرهم والقيام بالأفعال التي تحقق إرادتهم، والإقرار بالمساواة بين الناس (بما يشمل ضمان عدم التمييز)، والتأكد من الحفاظ على مواردهم (الطبيعية وتلك التي أنتجها البشر)، وتعزيز سعيهم نحو السعادة، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتحديد علاقات القوة غير المتكافئة. هذه هي الأمور التي تمثل الإطار الناظم لأخلاق البحث العلمي.

تفترض أخلاق البحث العلمي أن للعلم أهدافاً، وأن الباحث مؤتمن على القيام بعمله بما يحقق هذه الأهداف. وفي الأبحاث، غالباً ما تتم صياغة سؤال البحث، والذي يكون البحث إجابة عنه، صياغة من شأنها أن تحقق هدف البحث. ولذلك يبدأ فحص أخلاقية البحث بفحص أخلاقية سؤاله. فالباحث الذي يسأل كيف يمكن السيطرة على أكبر عدد من الناس والتحكم في تصرفاتهم هو بحث غير أخلاقي بالضرورة. أما البحث الذي يسأل كيف يمكن التقليل من عدد المصابين بمرض معين، أو التعجيل في شفائهم، أو تقليل ألمهم، فيقوم على سؤال أخلاقي. نتحدث هنا عن النموذج السائد للبحث العلمي (أي البحث العلمي الذي يبدأ بسؤال أساسي يسعى للإجابة عنه، ويقوم على فرضية يسعى للتأكد من صحتها عبر منهجية لجمع المعلومات وتحليلها، من أجل الإجابة عن السؤال ومعاينة صحة الفرضية، ويخرج في نهاية الأمر بحقائق واستنتاجات علمية). لكن ذلك لا يعني أن من غير المطلوب من الباحثين، الذين لا تتبع أبحاثهم هذا النموذج، الالتزام بمبادئ أخلاق البحث العلمي أيضاً، بل على جميع الباحثين تطبيق هذه المبادئ في أبحاثهم على اختلافها.

وبعد التأكد من أخلاقية السؤال البحثي يجب الانتقال إلى فحص أخلاقية منهجية البحث (والإجراءات التي تتبع عنها)، فهذه يمكن أن تسبب خطراً على حياة المشاركين في البحث (أشخاص سيتلقون علاجاً تجريبياً على سبيل المثال). وعموماً، هناك عدد من الأمور التي على الباحث فحصها لضمان أخلاقية البحث. ومنها: التأكد من الحاجة الأكيدة إلى البحث وإلى التجارب التي يمكن أن يشملها،

(25) حول مركزية الديمومة لمفهوم "الحقل العام" وحتمية ارتباط الأخير بالمستقبل يمكن الرجوع إلى عدد من كتابات حنة أرندت، وخصوصاً:

Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998); Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (New York/ Toronto: Schocken Books, 2005).

والتأكد من إطلاع المشاركين على أهدافها، وعلى المخاطر والفوائد المجتمعية المتوقعة من إجرائها. ويمثل التأكد من ملاءمة المنهج المتبع (علميته وكفايته⁽²⁶⁾) موضوعاً أخلاقياً بامتياز. فالافتراض الأساسي هو أن المشاركين في البحث يثقون بمعرفة الباحث ومهارته، ويعتقدون أن مشاركتهم ستسهم في حل مشكلة ما للبشرية، أو للمجتمع، أو لفئة من الناس. ولذلك، فإن عدم كفاية المنهج والتزامه بالمعايير العلمية خيانة للثقة التي يضعها المشاركون في الباحث وفي مؤسسته الأكاديمية.

إن المنهجية هي الحارس الأمين لتحديد جميع الانحيازات، ولضمان سير العملية البحثية بأمان. وهناك عدد من القواعد التي على الباحث اتباعها لضمان أخلاقية البحث. وهي قواعد يجري من خلالها توخي ضمان الالتزام بالمنهجية التي فُحصت أخلاقيتها، والتعامل مع أي قضايا غير متوقعة أو لم تعالج منهجيتها لأي سبب كان. وتشمل هذه القواعد ضرورة الحصول على موافقة المشاركين في البحث بعد عرض أهدافه ومخاطره عليهم وعلى المجتمع الذي يُتوقع أن تؤثر فيه نتائج البحث، والتأكد من الأهلية المعرفية، والمهارة الضرورية لكل من أعضاء الفريق البحثي للقيام بالمهام الواقعة عليه، والتأكد من توافر الموارد الضرورية لإتمام البحث وللقيام بكل خطواته بالتزام صارم بالمواصفات العلمية الضرورية، وغير ذلك.

يعلّمنا التاريخ أن النتائج المرجوة من البحث ونتائج الفعالية قد تفتقر لأسباب مختلفة. وفي عملية مراجعة أخلاق البحث العلمي، لا يمكننا نقاش ما لا نتوقعه. وفي حال حصول غير المتوقع، يكمن الضمان للتعامل مع المتغيرات والمعطيات الجديدة أخلاقياً في وعي الباحث والتزامه المهني أساساً. لا يمكننا التحكم في تبعات البحث العلمي جميعها. كما أننا نجد، تاريخياً، نتائج أخلاقية لمشاريع بحث غير أخلاقية. فالكثير مما يتم تطويره من تقنيات لأغراض عسكرية، يجد طريقه إلى الاستخدام في صالح البشر بطريقة ما. ثم إن هناك مشاريع بحثية مهمة نجحت قبل أن تكون استخداماتها معروفة، مثل إنتاج أشعة الليزر التي عرفت بين العلماء بعد إنجازها سنة 1960 بأنها "حل يبحث عن مشكلة"⁽²⁷⁾، بيد أنها باتت تستخدم اليوم في تكنولوجيا الاتصالات، وفي الصناعة، وفي الطب، وفي الطباعة، وفي تخزين المعلومات (القرص المدمج). أما في المجالات العسكرية، فتستخدم "من قبل الجنود في الواجهات الليزرية، والمشاهد، ومحددات النطاق، وفي أمن الحدود لاكتشاف التهديدات وأجهزة الكشف عن اختراقات الحدود، وفي تخفيف التهديدات وتوجيه الأسلحة"⁽²⁸⁾. ولحسن الحظ، يبدو أن استخدامها حتى هذه اللحظة في المعدات العسكرية ما يزال متواضعاً نسبياً.

ولهذه الأسباب، على الباحث التفكير ملياً في التبعات الممكنة لنتائج البحث. كما عليه الحفاظ على استقلالية عملية البحث العلمي، وعدم المساس بحرية المشاركين والباحثين أنفسهم وباستقلالهم.

(26) تعني كفاية المنهج أنه مصمم بحيث يضمن الإجابة عن سؤال البحث بصورة موثوقة علمياً.

(27) "Developer of the Laser Calls It 'A Solution Seeking a Problem'; President of Korad Spends Spare Time Gardening and Fixing TV Sets," *The New York Times*, 9/4/1964, accessed on 29/9/2021, at: <https://nyti.ms/3uN7Qj7>

(28) *Military Laser Systems Market – Growth, Trends, COVID-19 Impact, and Forecasts (2021–2026)*, Mordor Intelligence, accessed on 29/9/2021, at: <https://bit.ly/3Csbeg9>

يجدر الانتباه إلى أن تكلفة الأبحاث هي تكلفة اجتماعية (يدفعها المجتمع في نهاية الأمر). وينطبق ذلك على تمويل الأبحاث من مصادر عامة (مثل الصناديق التي توفر منحًا بحثية)، وعلى الموارد التي توفرها المؤسسات البحثية (مثل الجامعات)، وعلى التمويل من القطاع الخاص (الذي ينعكس في أسعار المنتجات التي يشتريها الناس أو الحكومات)، وهو ينطبق أيضًا على وقت فريق البحث وبقية المشاركين.

لذلك، فإن على الباحث أن يتفحص جدوى العملية البحثية وتفاصيلها من حيث تكلفتها الاجتماعية. فالفوائد المرجوة والمتوقعة للبحث، يجب أن ترجح كفة الميزان مقابل التكلفة الاجتماعية مضافة إلى أي مخاطر أخرى. ومن الجدير هنا التذكير بأن من شأن منهجية البحث المدروسة جيدًا الاعتماد على الخبرات والتجارب السابقة؛ لتفادي هدر الرصيد الاجتماعي نتيجة للقيام بأبحاث لا تنجح في الوصول إلى أهدافها، فتضيع تكلفتها هدرًا بسبب سوء تصميمها.

من الوارد ألا يكون في استطاعة الباحث تقدير جميع الأمور المتعلقة في بحثه على نحو حاسم وهامش ضيق من الخطأ. ويتبع من ذلك دخول المقيّم في حالة من الشك، وغياب اليقين. ويمكن التغلب على هذه الحالة، من خلال اللجوء إلى ما يسمى الخطأ المحسوب، أي الانتقال من حساب المخاطر والتكلفة إلى حساب التبعات، من خلال بناء السيناريوهات والوقوف على أسوأها وتقييمه مع تقييم احتماليته. إن على الباحث في هذه الظروف عدم الاكتفاء بالتقييم الذاتي والمراجعة الأخلاقية الذاتية، بل تصبح المراجعة المستقلة هنا شرطًا أخلاقيًا.

تتعرض العملية البحثية في كثير من الأحيان إلى مستجدات ناجمة عن تغيرات في بيئة البحث، أو عن تجاوب المشاركين (من قبيل نسبة أقل من تلك المتوقعة للتجاوب الإيجابي)، أو عن اكتشاف وقائع لم تكن مأخوذة في الحساب، وغير ذلك من أمور. وفي هذه الحالة، يضطر فريق البحث أحيانًا إلى إحداث تغيير في منهجية البحث أو في بروتوكولات التنفيذ، أو في الفرضيات، أو غير ذلك. وعندئذ، فإن على الباحث فحص أثر هذه التغيرات في الاعتبارات الأخلاقية، وتقييمها. وفي حال اتضح أن التقييم اختلف عن ذلك الذي حصل البحث بموجبه على الموافقة الأخلاقية، فإن على الباحث الرجوع إلى عملية المراجعة وفقًا للإجراءات المتبعة في مؤسسته.

يمكن أن يؤدي إهمال فحص سؤال البحث، ومنهجيته، وآليات تنفيذه، وتفاصيله من منظور أخلاق البحث العلمي، إلى الانخراط في بحث غير أخلاقي. ولكن عملية المراجعة من جانب الزميلات والزملاء في لجان البحث أو خارجها يمكن أن تساعد في تجنب ذلك، سواء كان هذا ناجمًا عن إغفال أمر ما أو عن عدم المعرفة أو الدراية الكافية.

بيد أن هناك عوامل من شأنها أن تشكل مغريات للقيام بأبحاث غير أخلاقية. وكما هي الحال في كثير من أشكال الفساد، فإن المغريات تتوزع على أربعة أنواع يمكن عرضها من خلال الجدول (2).

الجدول (2)

أنواع مغريات القيام بأبحاث غير أخلاقية من حيث ماديته ومنبعها

منبعها داخلي (ذاتي)	منبعها خارجي (قسري أو شبه قسري)	
✓ الرغبة في زيادة الدخل	✓ العمل لحساب جهة تفرض مواضيع وأسئلة البحث لدوافع سياسية ✓ العمل لحساب جهة ترغب في زيادة أرباحها ✓ الحاجة إلى تمويل له شروط تشمل أسئلة بحثية أو تتطلب منهجيات غير أخلاقية	مادية
✓ الرغبة في الشهرة والترقية والحصول على ألقاب علمية وتسجيل براءات وما شابه	✓ ضغط المؤسسة العلمية لاستمرار التعاقد أو للتعيين في مناصب معينة	معنوية

المصدر: من إعداد الباحثين.

من غير الممكن إنكار وجود المغريات، ولكن من غير المقبول أن يكون البحث العلمي سبيلاً إلى بلوغها. ويمكن نقاش الفصل بين ما هو مادي وما هو معنوي، وبين ما هو ذاتي وما هو خارجي، والاعتراض عليه، ولكن الغرض من التصنيف الوارد هنا هو الفصل بين ما يمكن معالجته ذاتياً، وما يحتاج عملاً جماعياً، وتنظيماً وتأطيراً، وربما نضالاً جماعياً.

وكما يتضح، فإن المراجعة الأخلاقية كفيلة بكبح المشاريع البحثية غير الأخلاقية النابعة من دوافع ذاتية معنوية. وتبدو الحاجة إلى الدخل الإضافي أصعب بعض الشيء من ناحية معالجتها. فواقع الدخل المرتبط بالبحث العلمي في العالم العربي لا يسر الناظر. بيد أن الدافع والواقع شبيهان بما يدفع الموظف إلى الفساد، ولا يمكن تبريره بوضع الموظف المادي.

أما عند العمل لحساب جهات أخرى، فيجب التأكد من علمية أهداف البحث وفحص موضوعه وسؤاله ومنهجيته. وفي هذه الحالة، يجب توخي الحذر الشديد، وخصوصاً حين تتداخل صفة الباحث الأكاديمية مع مهمته التعاقدية: السياسية، أو التجارية، أو غيرها. ويكمن الحد الأدنى الضروري أخلاقياً هنا في الإعلان عن أهداف البحث للمشاركين، وللمؤسسة العلمية التي ينطلق منها الباحث، ولأي جهة أخرى تساهم في البحث أو تستخدم نتائجه. وينطبق الأمر ذاته على التمويل المشروط، حتى لو كان شكل الشروط لا ينم عن ذلك. ولكن حين يكون التمويل موجهاً إلى مواضيع وقضايا محددة، فيجب الوقوف على أسباب تحديد المواضيع والقضايا، والتأكد من أخلاقيتها في البيئة البحثية التي سيعمل فيها الباحث، ومن كونها لا تتناقض مع أولويات المجتمع.

عموماً، يمكن تلخيص القاعدة الأخلاقية في هذا الصدد بأن المنفعة الذاتية (سواء المادية أو المعنوية) للباحث نفسه، أو للمؤسسة التي تكلفه بإجراء البحث، لا تمثل سبباً لتجاوز الالتزام بالمبادئ الأخلاقية

للبحث العلمي. بيد أنه من المفهوم أن نتائج البحث يمكن أن تؤدي إلى نتائج (ثانوية أو عرضية) من شأنها تحسين دخل الباحث أو المؤسسة، وترفع من المكانة والسمعة. وليس في ذلك ضير، بل هو استحقاق إيجابي يشير إلى احترام الإنتاج العلمي ويعبر عن العرفان لمساهمة الباحث في تحسين الحياة. بيد أن ذلك يجب أن يكون نتيجة للبحث، وليس دافعاً له.

ويبقى النوع الرابع من المغريات (متطلبات المؤسسات) هو الأشدّ إيلاًماً؛ لأنه يمثل خطراً على مستقبل المؤسسة الأكاديمية، ويحتاج إلى معالجة على نطاق أوسع من هذه الدراسة. ولكننا نشير إلى بعض معالم هذه المعالجة على المستوى المؤسسي.

هكذا، يمكن أن نجمل أن هناك حاجة إلى إدماج أخلاق البحث العلمي مكوناً عضوياً في المنظومة العلمية، لأجل الحفاظ على استقلال إنتاج المعرفة العلمية، من دون اغتراب عملية الإنتاج هذه عن هدفها الأصيل الكامن في تحسين حياة البشر، والذي يشترط الحفاظ على الحياة، وعلى مقوماتها، وضمان استدامتها، ودرء المخاطر والآلام عنها على المستويات الفردية، والجماعية، والاجتماعية، والبشرية عامة.

وتكتسب في هذا السياق قضية التنشئة العربية المستقلة أهمية إضافية؛ من شأنها أن تساهم في توفير منظومة متحررة، وربما منيعة، من بعض الآفات التي أفضت إلى انسلاخ العلم عن الأخلاق في بعض الأحيان؛ نتيجة لتسليع المعرفة، وإقحام علاقات السوق في عملية إنتاج المعرفة بصفة مفرطة، وعلى نحو جعل استقلال الباحث مبتسراً أحياناً في ذاته. أما اجتثاث هذه الآفات من المجتمع العلمي من خلال منظومة أخلاقية داخل المنظومة العلمية، فمن شأنه تمكين الباحث من استدخال هذه المنظومة لمقاومة الاغتراب عن إنسانيته أو، بحسب تعبير إيمانويل كانط (Immanuel Kant 1724-1804)، "جعل العقل العملي الموضوعي ذاتياً في الوقت نفسه"⁽²⁹⁾. ولكي يتحقق شرط تماهي الذاتي مع الموضوعي - وهو شرط لا بد منه من أجل ضمان احترام استقلال الباحث والمشارك من جهة - واستقلال العلم وموضوعيته من جهة أخرى، فإن من الضروري أن تكون منظومة الأخلاق العلمية عقلانية ونابعة من ذات الباحث، وقادرة على احترام المنظومات القيمية الأخرى، من دون المساس باستقلال البحث وموضوعيته. كما أن هناك شرطاً لتحقيق التماهي، وهو الحفاظ على الطابع الاجتماعي لعملية إنتاج المعرفة وعدم الانزلاق في الفردانية بحجة الإبداع الفردي؛ إذ على الإبداع أن يتجسد جزئياً في المنفعة العامة.

ويتطلب تحقيق الاتجاه الأخلاقي في البحث العملي وتعميمه تدرجاً في إدماج الفردي في الجماعي، والخاص في العام، من دون إلغاء الخاص والفردي والذاتي، في بيئة تمكن عملية الانسجام والتماهي، وهو ما على المؤسسة العلمية أن توفرها. إن العالم العربي جزء متفاعل مع العالم الأوسع، وهو منخرط حالياً في نمطه الاستهلاكي، وهو جزء من النظام العالمي، غير أن تاريخه ومستقبله ليسا مرتبطين بجذور التشكلات التي سيطرت على المؤسسات العلمية الغربية، والتي تعود إلى النهضة الأوروبية والحداثة

(29) Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), p. 121.

الرأسمالية. ولهذا السبب، فإن في إمكانه أن يؤدي دوراً في تشكيل معالم المستقبل ما بعد الحداثي، الذي يراهن عليه المفكرون في هذه الأيام، والذي يحتوي بالضرورة على مكون أخلاقي مركزي.

رابعاً: البيئة المؤسسية الضرورية لضمان الالتزام بأخلاق البحث العلمي وتعزيزه

شهدت العقود الأخيرة نمواً غير مسبوق في البحث والنشر العلميين. ويجمع المراقبون على أن النمو الكمي كان، جزئياً، على حساب نوعية البحث العلمي⁽³⁰⁾، ويحمل هذا الاتجاه خطراً أخلاقياً⁽³¹⁾، يكمن في هدر الموارد المعرفية والاجتماعية؛ لتحقيق كم من الإنتاج ذي جدوى علمية واجتماعية متدنية. وتعتبر بنية المؤسسة العلمية عاملاً مركزياً في هذا التوجه، حيث تنشأ ضغوط تعكس الروح التنافسية داخل المؤسسات العلمية وفيما بينها، تصبح معها المعايير الشكلية، من قبيل عدد المقالات التي ينشرها الباحث ومؤشراتها المتعلقة بـ "مكانة أوعية النشر" أو "مؤشر الاقتباسات" وما شابه، طاغية على الاعتبارات الأخلاقية والعلمية، وعلى مواءمة احتياجات المجتمعات؛ ذلك أن هذه المعايير تدفع عمليات البحث والنشر في اتجاهات تفرضها تصورات "معولمة"، وهبات آنية ليست منابعها أخلاقية بالضرورة.

ومن الدوافع الخطرة أخلاقياً في السياق العربي، نذكر على سبيل المثال: طغيان تصورات أيديولوجية (مثل الليبرالية Liberalism، أو الليبرالية الجديدة Neoliberalism) في الجامعات والمؤسسات العلمية، وتقديمها على أنها مسلمات معرفية، أو طغيان التصورات المركزية الأوروبية، أو طغيان تصورات سياسية معينة بشأن الاستعمار وتبعاته، أو التخلف أو العالم الثالثية⁽³²⁾ Third-Worldism وغيرها الكثير. وهكذا، فإن إخضاع معايير التقييم لهذه الاعتبارات، تحت شعار عالمية المعرفة العلمية، ينقل الجهد المعرفي والعمل العلمي للباحث العربي، من نطاق المساهمة في توسيع عالمية المعرفة والإنتاج المعرفي إلى حصر هذه العالمية في أطر ضيقة، أي في عالمية زائفة.

أما الخطر الثاني الناجم عن هذه التوجهات، فيكمن في دفع الباحثين إلى معالجة قضايا ليست ذات أولوية في مجتمعاتهم. ذلك أن الاتجاه للنشر في "أوعية النشر العالمية" ينتج قيوداً على المواضيع التي لا يعتبرها القائمون على هذه الأوعية أولوية أو ليست ذات أهمية كافية. ولا يؤدي هذا الخطر إلى التقليل من الفائدة المرجوة اجتماعياً من عملية البحث فحسب، بل ربما يؤدي إلى تجنيد العملية البحثية لصالح أهداف مناقضة لتوجهات المجتمعات المحلية ومخلة بحقوقها في تقرير مصيرها.

(30) Donna Ellen Frederick, "Scholarly Communications, Predatory Publishers and Publish or Perish Culture in the 2020s," *Library Hi Tech News* (February 2020), pp. 1-11

(31) لنقاش الأخطار الأخلاقية لسياسة "تنشر أو تهلك" يمكن مراجعة:

Imad A. Moosa, *Publish or Perish: Perceived Benefits versus Unintended Consequences* (Northampton: Edward Elgar Publishing, Inc., 2018), pp. 56-75.

(32) مصطلح سياسي ذو حمولة أيديولوجية، تجلت معالمه في أواخر الأربعينيات من القرن الماضي إبان الحرب الباردة. ويُشير أساساً إلى منطلقات عدم الانحياز.

وينبع الخطر الثالث من إمكانية توجه المؤسسات العلمية للاشتغال بالقضايا التي يمكن من خلالها الحصول على تمويل للعمليات البحثية، من دون أن تكون هذه القضايا متقاطعة مع الاحتياجات المعرفية المدروسة والمقرة محلياً.

وتتطلب مواجهة هذه المخاطر عدداً من الأمور: الأول، هو البحث عن أماكن وأوعية نشر نزيهة ومحيدة فعلاً، والعمل على تطويرها؛ الثاني، هو العمل على مواجهة سياسات المؤسسات العلمية (مثل الجامعات) التي تبنت مقاربات تسويقية لتقييم البحث العلمي؛ الثالث، يكمن في إنشاء منظومات تقييم بديلة تأخذ فائدة البحث في السياق المجتمعي في الاعتبار وتعلي شأنها؛ الرابع، يكمن في التأكد من أن منظومة التقويم تفحص العملية البحثية ونتائجها وليس تسويقها أو تسويق نتائجها (أي فحص جودة عملية البحث، وجودة نتائج البحث، وليس فحص سمعة المكان الذي تعرض فيه نتائج البحث). إن الحد الأدنى من مواجهة هذه المعضلات، والذي يقع على عاتق لجان المراجعة الأخلاقية، هو عدم إيلاء الاعتبارات التنافسية، والمعايير الشكلية، وما شابه، أي دور في عملية التقييم.

خامساً: من أين تنبع الحاجة إلى لجان المراجعة الأخلاقية؟

إن الحفاظ على خير البشرية يتضمن الحفاظ على المساواة بين البشر في إمكانية مساهمتهم في تقرير مصير المجتمع، بيد أن هناك صعوبة في عملية الحفاظ على المساواة في الأدوار خلال عملية إنتاج المعرفة العلمية، وذلك على ثلاثة مستويات:

1. يرتبط المستوى الأول بعلاقة الباحث بالمجتمع. وتنشأ المعضلة، على هذا المستوى، من كون الدور الذي يمكن أن يؤديه الباحث، من خلال إنتاجه العلمي، له وزن أكبر من حصته الاجتماعية (لكون مفعوله الاجتماعي أعلى من متوسط مفعول أدوار أعضاء المجتمع الآخرين). وينجم عن ذلك أن عدم الالتزام بمبادئ أخلاق البحث العلمي (التي تأخذ مصير المجتمع في الاعتبار) يشكل استبداداً معرفياً، ويعزز علاقات القوة التي تضر بالنسيج الاجتماعي، وتشكل تهديداً للحريات.

2. ويرتبط المستوى الثاني بصعوبة الحفاظ على المساواة بعلاقة الباحث بالمشاركين في البحث. وتنشأ الصعوبة من الخطر الذي يشكّله عدم التزام الباحث بمعايير أخلاق البحث العلمي؛ لأنه يزيد فرص إخضاع المشاركين في البحث لسطوة الباحث المعرفية ومكانته الاجتماعية، ما يؤدي إلى خلق طبقة إضافية من علاقات القوة، ومن شأن ذلك الإضرار باستقلالية المشاركين وصون حريتهم وكرامتهم.

3. ويرتبط المستوى الثالث من الصعوبات بعلاقات القوة والهيمنة داخل فريق البحث، والتي يمكن أن تتجسد في نشوء ديناميكيات غير متكافئة داخل الفريق الذي غالباً ما يتشكل من أشخاص متفاوتي الخبرة والمكانة والموقع؛ ما يؤدي إلى خلق علاقات قوة تضر باستقلال بعض أعضاء الفريق، وتقلل من فرص اكتشاف الأخطاء، وتلغي عمليات التدقيق والمساءلة داخل الفريق.

إن خطر الإجحاف بالمساواة، في ظل الدافعية الذاتية للباحث وإمكانية وجود مصالح ذاتية من البحث، ووجود حالات صارخة من الاستخدام المعجف للبحث العلمي، يجعل من عملية المراجعة الأخلاقية

المستقلة آلية ضرورية في العمل الأكاديمي. وليست هذه العملية إضافة استثنائية إلى العمل العلمي الذي يتضمن بالضرورة عمليات النقد الذاتي والنقد من جانب الزملاء. لذلك فإن لجان مراجعة أخلاق البحث العلمي هي إحدى آليات العمل لضمان تسخير البحث العلمي لخدمة الإنسانية من خلال درء المخاطر عنها.

إن المعضلة الكامنة في جدلية ذاتية الباحث وأفكاره من جهة، والموضوعية المرجوة من المعرفة العلمية التي ينتجها الباحث من جهة أخرى، تتطلبان الاهتمام الشديد بالموقف الأخلاقي للباحث في مراحل البحث كافة: الفكرة، والمشروع، والمنهجية، والتنفيذ، والنتائج، والعرض. وتقع المسؤولية والعبء الأساسيان في ذلك على الباحث نفسه.

هناك معضلة أخرى تكمن في مسؤولية المؤسسة الأكاديمية والمجتمع العلمي عما ينتجه أعضاؤه. فالمجتمع العلمي لا يستطيع أن يقوم إلا على الثقة المتبادلة بين أعضائه. بيد أن هناك أيضًا تقاليد تتعلق بالتقييم الجماعي للإنتاج العلمي. والمجتمع العلمي ليس مجتمعًا ديمقراطيًا، فهو موبوء بعلاقات القوة، والتراتبية، وهيمنة الأنماط المعرفية الدارجة في كل حقل وحقة (البراديجمات)، وغير ذلك من ظروف. وبقدر ما تعتبر هذه الأنماط (بحق أو من دون حق) ضرورية للمؤسسة الأكاديمية وللمجتمع العلمي، فإنها تتطلب الحرص وابتداع أشكال من الرقابة الذاتية، والداخلية من جانب أعضاء المجتمع العلمي، ومن مؤسساته، ويمثل ذلك جزءًا من شروط شرعية الحصانات التي يتمتع بها هذا المجتمع وأعضاؤه.

سادسًا: مبررات الحاجة إلى المراجعة الأخلاقية المستقلة

يمكن أن يقوم الباحث بأغلب ما يخص عملية المراجعة الأخلاقية ذاتيًا. بيد أن إمكانية وجود مخاطر جسيمة تجعل من الضروري عدم الاكتفاء بالمراجعة الذاتية في كثير من الأحيان. ويُعتبر وجود لجان المراجعة في المؤسسات، والتي تقوم بإنتاج المعرفة، حلًا معقولًا لهذه الحاجة، من دون انتهاك لاستقلال عملية إنتاج المعرفة العلمية، واستقلال الباحث. وفي حال غياب لجان المراجعة المستقلة، يجدر اللجوء إلى المراجعة من جانب زملاء، وتوخي الموضوعية بأكبر قدر ممكن. وفي جميع الأحوال، فإن من شأن التفكير والتحضير لعرض مشروع البحث على جهة مستقلة أن يساهم في توسيع نطاق تأمل الباحث في الجوانب الأخلاقية للبحث؛ وهو ما من شأنه أن يعزز الشبكة العلائقية للقضايا التي يطرحها البحث، ويوسع آفاق مجالات الفائدة منه.

إن التشكيك في قدرة الباحث على تقييم بحثه أخلاقيًا، وبصفة ذاتية، أمر خطير، وقد يتحول إلى أمر غير أخلاقي إذا ما تصرف لجان المراجعة كـ "شرطة الأخلاق"⁽³³⁾. ولأن عمل لجان الأخلاق حساس وذو تأثير كبير داخل المؤسسة العلمية، فمن الضروري وضع ضوابط على عملها، وإعلان الأصول

(33) هناك نقاش واسع ونقدي لدور لجان المراجعة في تعزيز علاقات القوة في المجتمع العلمي. ينظر على سبيل المثال:

Truls Juritzen, Harald Grimm & Kristin Heggen, "Protecting Vulnerable Research Participants: A Foucault-inspired Analysis of Ethics Committees," *Nursing Ethics*, vol. 18, no. 5 (June 2011), pp. 640-650.

التي تعمل وفقها. يشبه دور لجان أخلاق المراجعة دور المشرّع، ودور القاضي، وغيرهما من أدوار حساسة. ويمثل الخلل في تنظيم هذه الأدوار وعدم ضمان حيادها، وقلة تأهيلها، خطراً جسيماً على المجتمع. ورغم ما قد يعتري هذه الأدوار من خلل، فإن المجتمع يحتاجها ويحافظ عليها، ويعمل على ضمان نزاهتها. وفي داخل المؤسسة العلمية، تكون مهمة ضمان نزاهة هذه اللجان والحفاظ عليها أقرب إلى التحقيق، بيد أنه من الضروري الانتباه لها باستمرار.

لا شك في أن تشكيل لجان المراجعة الأخلاقية، ووضع آليات لعملها، وجعلها ممراً إجبارياً للباحث في بعض الأحيان يجعلها جزءاً من بيروقراطية المؤسسة. والأخيرة سيئة الصيت. وما من شك في أن إخضاع البحث العلمي لإجراءات بيروقراطية مضافاً، يعدّ تراجعاً وخطراً. بيد أن للبيروقراطية وجهاً آخر، يكمن في مغزاها الأصلي (سبب اختراعها)، وهو إيجاد وسيط ليس شخصاً، بين المواطن والدولة. وفي الجامعة، تشكّل اللجان (على تنوعها) وسيطاً بين الباحثين والمؤسسة الأكاديمية. وإذا عملت هذه اللجان وفقاً لاجتهادها العقلاني، وعلى أسس منظمة على نحو معلن، وإذا احترمت إدارات الجامعات قراراتها ودرست تبريراتها، فستكون آلية الوساطة هذه إحدى طرائق الحد من سطوة السلطة. ولذلك، من الأهمية القصوى أن تعمل لجان المراجعة الأخلاقية بطريقة مؤسسية (لا يعير اهتماماً للأشخاص)، وأن تتعد عن البيروقراطية بمعناها السيئ الذي يشير إلى الإعاقة، والتأخير، والتحول إلى بوابة لعودة علاقات القوة.

سابعاً: عناصر المراجعة الأخلاقية للبحث العلمي

ناقشنا في ما مضى ضرورة الالتفات إلى الجوانب الأخلاقية في مراحل البحث كافة من الفكرة إلى تبعات المنتج العلمي، ولكن هناك ضرورة لتحديد الجوانب التي على لجان المراجعة أن تفحصها وتلزم نفسها بعدم الخروج عنها. ويمكن حصر هذه الأمور فيما يلي:

- **الموضوع:** التأكد من أن موضوع البحث (والسؤال البحثي) ناجم عن حاجة بحثية فعلية، وليس وسيلة لتحقيق منافع مناقضة للصالح العام.
- **المعلومات:** التأكد من أن عملية جمع المعلومات للبحث، أو استخدام المعلومات المتاحة، لا تؤدي إلى الإخلال بإرادة أي من المشاركين في البحث، أو يضر نشرها بأي فئة من فئات المجتمع، إلا بذلك القدر الذي يثبت أن فوائده المرجوة أكبر من مخاطره.
- **الحصانات⁽³⁴⁾:** التأكد من عدم قيام أعضاء فريق البحث باستخدام مكائهم العلمية للحصول على حصانات لا تنجم عن عملهم العلمي، وأن مكائهم والحصانة المرتبطة بها لا تُستخدم أداة لإنشاء علاقات قوة مع أي جهة كانت.

(34) تمثل حرمة المؤسسات الأكاديمية ومبدأ استقلال البحث درجة من الحصانة Immunity شبيهة إلى درجة تسمح بالمقارنة بالحصانة التي يحصل عليها السياسيون المنتخبون، من حيث كونهم لا يحاسبون جنائياً على اجتهدهم ضمن إطار عملهم. ويجب ألا تُعد هذه الحصانة الضرورية هروباً من المساءلة Impunity.

• **صالح الباحث والمشاركين والمجتمع:** التأكد من مراعاة صالح الأطراف المشاركة في البحث، ويشمل ذلك السلامة البدنية والنفسية، ويشمل أيضاً ضمان المساواة في توزيع المنفعة والضرر، والعمل على المساهمة في معالجة المشكلات الناجمة عن غياب المساواة والعدالة الاجتماعية كلما كان ذلك ممكناً في نطاق العملية البحثية، وبالقدر المتاح.

• **الإنسان والبيئة (تشمل الكائنات):** التأكد من أن الاعتبارات الأخلاقية أخذت في الاعتبار تحسين حياة البشر واستدامتها للأجيال المقبلة، ويشمل ذلك، إضافةً إلى الإنسان، الطبيعة والكائنات التي تعيش فيها وتشكلها.

على لجان المراجعة الأخلاقية ألا تخرج عن نطاق الصلاحية المنوطة بها. ويمثل هذا الشرط اعتباراً أخلاقياً رئيساً لعمل لجان المراجعة، تسقط في غيابه شرعيتها. ولذلك يجب ألا تشمل المراجعة أي اعتبار غير الاعتبارات الأخلاقية، وأن تتعد عن كل ما من شأنه أن يحول دورها إلى "شرطة أخلاق"، وأن تترك جانباً أي قضية تُنشئ معالجتها تبعات إدارية أو قانونية، غير تلك المرتبطة بتقييم البحث من حيث التزامه بأخلاق البحث العلمي. وعلى الرغم من الوقع الأخلاقي لأمر معينة خارجة عن نطاق صلاحيات اللجان، فإن على لجان المراجعة الأخلاقية تجنب معالجتها، وإحالتها، عند الضرورة، إلى جهات أخرى. ومن هذه القضايا:

• **النزاهة العلمية:** فمن غير الأخلاقي، بالتأكيد، سرقة النصوص، وتزوير المعلومات، وانتحال الشخص، وما شابه ذلك من مظاهر ممكنة للفساد لدى الباحث. بيد أن هذه القضايا تخرج عن اختصاص لجان المراجعة الأخلاقية؛ لأن لها بالضرورة تبعات إدارية، ومن ثم فيجب أن تحال إلى جهات أخرى لكي تتجنب لجان المراجعة أداء دور يغذي علاقات القوة في المؤسسة العلمية.

• **السلوك المهني:** يمكن لجان المراجعة أن تكتشف خللاً في السلوك المهني، من قبيل استخدام باحث معلومات أو استنتاجات لزملائه أو طلابه. كما يمكن أن تلاحظ انعكاسات علاقات القوة في داخل فريق البحث. ويبقى واجبها الأخلاقي أن تنبه أصحاب البحث أو جهة ذات صلاحية لهذه المعطيات. ولكن، يجب أن تبقى هذه القضايا مستقلة عن عملية المراجعة التي تتم على أسس غير متعلقة بشخص الباحث وتفترض أنها تجهل معرفتها بالأشخاص (مع العلم أن ذلك غير ممكن في أغلب الحالات داخل المؤسسات العلمية).

ثامناً: القيود الضرورية لضمان أخلاقية عمل لجان المراجعة الأخلاقية

تشكل الحرية حجر الأساس في إنتاج المعرفة لمصلحة البشرية، ولا يمكن في أي حال من الأحوال، التنازل، أو الاعتداء على حرية الباحث أو التقليل من شأنها. ولكن مهمة عملية المراجعة هي التأكد من أخلاقية عملية البحث ونتائجها، وتبعاتها المتوقعة.

ولهذا الغرض يجب أن تتسم لجان المراجعة بالمعرفة الكافية، والمهنية الضرورية للارتقاء فوق الدوافع والانحيازات الشخصية والفئوية، والبراديعمية لأعضاء اللجان، وألا تقف عثرة في طريق التغيير، بما في ذلك في داخل المنظومة الأكاديمية.

اتخذت المنظومة القيمية التي نطلق عليها "مبادئ أخلاق البحث العلمي" طابعاً شكلياً، يتطلبه تعميم هذه المنظومة على شكل مجموعة من القواعد والمحاذير. بيد أن الميزة الأهم لهذه المنظومة تكمن في عقلانيتها. ويتطلب ذلك الإدراك المستمر أن قيمة القواعد تكمن في خدمة الأهداف الأخلاقية، وليست في حد ذاتها قيمة عليا. ولأن تطبيق هذه القواعد على نحو فعال يتطلب تحليلاً عقلانياً، فإن وضع المعضلة البحثية، والقرار بشأنها في السياقات التاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية، يعتبر قاعدة القواعد.

ولضمان أخلاقية العملية البحثية شرط رئيس، يتمثل في الحفاظ على استقلال الباحث الذي هو بدوره شرط لإنتاج معرفة مستقلة. ولذلك على لجان المراجعة احترامه بصفة مطلقة، وضمان صون استقلال المشاركين في العملية البحثية.

وباختصار، فإن أخلاقية عملية المراجعة الأخلاقية تخضع لشروط أخلاقية البحث العلمي ذاتها.

تاسعاً: تعلّم أخلاق البحث العلمي

ليس التعرف إلى منظومة أخلاق البحث العلمي، واستيعاب المبادئ أو القواعد الأساسية، عملية صعبة. ويساعد على تعلّمها التعرف على أمثلة، أو حالات، تصف الجوانب الأخلاقية للبحث العلمي، وتتطلب تطبيق هذه المبادئ في سياقات مختلفة. ولكن الباحث سيواجه، في أحيان أخرى، معضلات أخلاقية صعبة عند تصميم مشروع البحث أو في أثناء تنفيذه. أي إنه، عندما يفكر في الجوانب الأخلاقية لمشروع بحث ما وبكيفية القيام بالبحث، فإن هذا يتطلب أكثر من تطبيق مباشر لمبدأ أخلاقي معين. ولا يقتصر الأمر على استخدام تعليمات وإجراءات ولوائح رصد تمكن الباحث من التأكد من أخلاقية مشروعه البحثي. فدراسة مدى أخلاقية مشروع بحث محدد تتطلب، أولاً، أن يكون الباحث قد استدخل أو استبطن هذه المبادئ، بحيث تصبح جزءاً من تفكيره. وتتطلب، ثانياً، إضافة إلى المعرفة النظرية (معرفة أهمية وضروية المفاضلة بين المخاطر والفوائد، على سبيل المثال)، التفكير والحكم من أجل اتخاذ قرارات توجه الفعل أو الممارسة في لحظة معينة. وما يميز المهن كافة، بحسب كثير من المنظرين، هو الحاجة إلى الجسر بين النظرية والممارسة.

ويساعد الباحث على تطوير هذا النوع من المعرفة أن يحاول، أثناء التعلّم، الربط بين مبادئ وقواعد أخلاقية عامة وحالات محددة لأبحاث قام بها أو عرف عنها. فاستخدام الحالات يساعد على وضع المبادئ والقوانين العامة في سياقات لحالات وأحداث محسوسة؛ ما يساهم في الوقوف على حدود العام وتفرد الخاص⁽³⁵⁾.

(35) Lee. S. Shulman, "Those who Understand: Knowledge Growth in Teaching," *Educational Researcher*, vol. 15, no. 2 (February 1986), p. 13.

وبصفة عامة، يتوقع أن يطور الباحث المعرفة والمهارات الفكرية والتوجهات الآتية نتيجة لتعلّمه أخلاق البحث العلمي⁽³⁶⁾:

1. استيعاب مبادئ أخلاقية نظرية عامة واستخدامها في تبرير قرارات عملية معينة. فقد يقرر الباحث أن مشروعه لا يتلاءم مع مبدأ العدالة؛ ومن ثم يقوم بتعديل مشروع البحث ليصبح أكثر انسجاماً مع هذا المبدأ. ولكن قد يواجه الباحث حالات مرتبطة بأكثر من مبدأ، والمبادئ قد يتعارض بعضها مع بعض. فعلى سبيل المثال، قد يجد الباحث أن مبدأ مشاركة باحثين آخرين بالمعطيات المتوافرة لديه مبدأ مهم، ولكن هذه المشاركة للمعطيات قد تمثل خطراً على المشاركين في البحث أو على مجتمعهم. ليست عملية المفاضلة بين المبدأين يسيرة، وقد يكون هنالك أكثر من حل يمكن الدفاع عنه من منظور أخلاقي.

2. معرفة تجارب سابقة ترشّد الممارسة. فمن المفيد أن يصبح الباحث على دراية بحالات يمكن أن تكون نموذجاً لكيفية تصرفه في أبحاثه، وهنا يجري استخدام القياس في الانتقال مباشرة من حالة محسوسة إلى أخرى، كما يحصل أحياناً في مجال المحاماة والقضاء، وذلك من دون الانتقال إلى المجرد. ولكن هذا لا يمنع أن يتم التعميم من حالة معينة، وأن يتم استخدام التعميم المجرد في التعامل مع حالة محسوسة جديدة. وتساعد دراسة الباحث لحالات أبحاث محددة، تتطلب أحكاماً أخلاقية، على تطوير التفكير والمبادئ الأخلاقية.

3. تطوير استراتيجيات وتوجهات وتأمّل وعادات فكرية. فمن المفيد تدرّب الباحث الناشئ على التفكير كما يفكر الخبراء، أي اكتساب استراتيجيات عامة أو توجهات أو عادات فكرية مرتبطة بممارسة البحث العلمي. فالحالات التي ستواجهها الباحث "فوضوية"، أي لا يمكن تصنيفها تحت مبدأ محدد، وقد لا يكون لها حل واحد مقبول. ويرتبط هذا بطبيعة البحث العلمي والتخصصات المعرفية المختلفة، والتي كثيراً ما تتسم بعدم اليقين (أو بالشك) والحاجة إلى التفكير وإصدار الأحكام. ومن المفيد أيضاً أن يتعود الباحث على التأمل في تفكيره وممارسته.

4. تطوير رؤية لما هو ممكن. فإن إطلاع الباحث على حالات وكيفية قيام آخرين بمواجهة الجوانب الأخلاقية المرتبطة بها، يعرض صوراً لما هو ممكن. فمن الممكن أن تمثل الحالة نموذجاً يمكن تقليده لممارسة لم يكن الباحث قد فكّر أنها ممكنة.

يجب التذكير بثلاثة جوانب أخرى من الضروري توافرها لدعم تعلّم أخلاق البحث العلمي⁽³⁷⁾. يتعلق الجانب الأول بأهمية التفاعل الاجتماعي في عملية التعلّم، وهو ما تركّز عليه النظرة

(36) هذه المقاربة تستند جزئياً إلى مقاربة لي شولمان التي عرضها في دراسته:

Lee, S. Shulman, "Toward a Pedagogy of Cases," in: Judith H. Shulman (eds.), *Case Methods in Teacher Education* (New York: Teachers College Press, 1992).

(37) لنقاش موسع لهذه الجوانب، يُنظر: ماهر الحشوة، التربية الديمقراطية: تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات (رام الله: مواطن، 2004).

البنائية - الاجتماعية Social-constructivism في علم النفس. وتركز هذه النظرة على دور المتعلم الفرد في بناء المعرفة أثناء محاولة الفهم والبحث عن المعنى، ولكنها تعطي أيضاً أثر المجتمع والتفاعل الاجتماعي في بناء وتكوين المعرفة الفردية الأهمية نفسها. ويساعد استخدام الحالات المتعلم على إيجاد معنى للمعرفة النظرية. كما أن الاطلاع على تحليل خبراء مختلفين لكيفية التعامل مع الحالات يساعد على خلق تفاعل اجتماعي. ولكن تبقى هنالك ضرورة للباحثين للتداول حول القضايا الأخلاقية المرتبطة بأبحاثهم مع زميلاتهم وزملائهم.

أما الجانب الثاني الضروري لدعم التعلم، فهو دراسة أخلاق البحث العلمي في سياقات حقيقية أصيلة. فدراسة التفكير في سياقات الحياة اليومية العادية، بدلاً من دراسة التفكير في مختبر علم النفس، أظهرت أن التعلم مرتبط بالسياق. ومن الأمثلة الشهيرة على هذه الظاهرة استخدام العمليات الحسابية في الحياة اليومية. فقد أظهرت إحدى الدراسات أن الأطفال الذين يعملون في شوارع البرازيل يقومون بعمليات حسابية معقدة بسرعة وكفاءة أثناء عمليات البيع والشراء، رغم أنهم لم يدخلوا المدارس. ولكن هؤلاء الأطفال أنفسهم لم يستطيعوا أن يحلوا مسائل حسابية ذات البنية الرياضية نفسها عندما أعطيت لهم على شكل شبيه بما يعطى في المدارس. ويبدو أن هؤلاء الأطفال قد طوروا استراتيجيات حل تصلح فقط للمسائل التي تواجههم في عملهم في الشوارع، ولكنهم لم يستطيعوا تعميم هذه المعرفة أو نقلها إلى سياقات أخرى⁽³⁸⁾.

وفي دراسات أخرى للتعلم في المدارس، تبين أيضاً أن الطلبة كثيراً ما يمتلكون المعرفة، ولكن لا يستخدمونها عندما تلزم، حيث تبقى هذه المعرفة خاملة Inert Knowledge. وأظهرت دراسات أخرى كثيرة أن ما يدرسه الطلبة في سياق المدرسة لا "يطبق" أو ينقل إلى سياقات أخرى، أي لا يستخدم في الحياة اليومية على نحو فعال⁽³⁹⁾. فالطلبة، في كثير من الأحيان، يحملون مفاهيم محدودة أو "بديلة" حول الظواهر الطبيعية يستخدمونها في حياتهم اليومية، ولا يربطونها بالمفاهيم العلمية التي يدرسونها في غرفة الصف، حيث يقتصر استخدام الأخيرة في مهمات شبيهة بالتى تواجههم في غرفة الصف. وفي ضوء هذه الدراسات، برزت دعوة إلى تطوير التعليم بحيث تيسر عملية نقل المعرفة واستخدامها خارج سياق التعلم، وذلك من خلال مواجهة الطلبة بمهمات أصيلة Authentic تماثل تلك التي قد يواجهون في حياتهم اليومية. كل هذا يدعم ضرورة استخدام سياق حقيقي في أثناء تعلم أخلاق البحث العلمي، وهذا يمكن تحقيقه من خلال استخدام حالات أصيلة لأبحاث علمية تتضمن قضايا أخلاقية.

والجانب الثالث، والذي ترافق مع هذه الدعوة إلى استخدام المهمات الأصيلة، هو الدعوة إلى التعلم عن طريق التلمذة على أيادي الخبراء Apprenticeship، كما يحدث في الحياة اليومية. ومن هنا فإن دراسة حالات أصيلة (حقيقية أو واقعية)، والاطلاع على كيفية تعامل الباحثين الخبراء مع جوانبها الأخلاقية، تبقى من أفضل الطرائق لتعلم أخلاق البحث العلمي.

(38) المرجع نفسه.

(39) Jean Lave, *Cognition in Practice: Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

خاتمة

إنّ علاقة البحث العلمي بأخلاق البحث العلمي تشبه علاقة السيارة بمقودها. فلن تصل السيارة إلى هدفها من دون توجيه مقودها في الاتجاه الضروري، بل إن إهمال المقود يمكن أن يؤدي إلى كارثة تضر بالسيارة نفسها، وبما يحيط بها.

ناقشنا في هذه الدراسة، بدرجة من التجريد، معنى وماهية أخلاق البحث العلمي، والبيئة المؤسسية الضرورية لضمان الالتزام بها وتعزيزها، والحاجة إلى المراجعة الأخلاقية المستقلة عن الباحث وعناصرها وشروطها وقيدوها، وناقشنا أيضاً ما وجدناه (وفقاً لتجربتنا) السبل الأكثر نجاعة لتعلّم أخلاق البحث العلمي. وقد عرضنا لهذه القضايا وفي ذهننا السياق العربي لتطبيقها، وذلك دونما مغالاة في عروبتها، بل بناء على قناعة راسخة بعالميتها بما هي مبادئ، ونسبيتها في كل السياقات، وبينها السياق العربي.

وعلى الرغم من إمكانية وصف وتصنيف عناصر أخلاق البحث العلمي ومبادئها ومحدداتها، فإن استدخال مفهومها في وجدان الباحث يُعتبر ضرورة أساسية في تسيير عملية إنتاج المعرفة العلمية وتوجيهها. وتتطلب عملية الاستدخال من الباحث التأمل والتفحص النقدي للبحث، هدفاً، ومنهجية، ونتائجاً.

تُعتبر الممارسة العقلانية القادرة على حفظ الكرامة الإنسانية (ضمان المعرفة، والإرادة، والفعل الإرادي) محورياً للتصور الذي عرضت له هذه الدراسة؛ فقد انطلقت من العقلانية الملازمة للعلم، ومن الكرامة الإنسانية التي تجسد الانعكاس الواسع لإنتاج المعرفة على المجتمع والجماعات والأفراد مع أخذ ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم في الاعتبار. ولذلك فإن أخلاق البحث العلمي تشترط الموضوعية وشيئاً من نكران الذات الضروري لكل مشغل بالعلم في جميع الأحوال.

إن تنشئة منظومة أخلاق بحث علمي عربية ليست مشروعاً إثنياً أو ثقافياً، أو إقصائياً، أو انعزالياً، بل هي مشروع إنساني علمي تحرري، يهدف إلى استدامة المكون التحرري في عملية إنتاج المعرفة، التي نعتقد أنها باتت تتسارع في عالمنا العربي. تبني المنظومة المنشودة على الإرث العلمي العالمي، وتعمل على إعادة إنتاجه بأكثر عالمية من خلال إنتاج منظومة قيمية معرفية قادرة على تنقية ما هو سائد من المركزية، والاستشراق، والهيمنة المعرفية، والأيدولوجية، لا عن طريق محاولة قلب علاقات القوة، بل عن طريق تحييدها، وصولاً إلى إضافة أداة تساهم في ضبط إيقاع الإنتاج العلمي في العالم العربي، بحيث تتعزز مساهمته في إنتاج المعرفة العالمي، ليس بصفته معرفة بديلة، ولكن بصفته معرفة عالمية أنتجت في هذا الجزء من العالم، واستدخلت المكون الأخلاقي عنصراً عضوياً في منظومتها.

إن من شأن تنشئة منظومة من هذا القبيل أن تؤدي دوراً أساسياً في إعلاء شأن العقلانية، ومعالجة التوترات بين المنظومات القيمية المختلفة التي تشكّل مكوناً أصيلاً في الثقافة العربية، وفي تأطير معالجة التوترات بين استقلال الباحث والبحث من جهة، وانتمائهم المؤسسي والوطني من جهة

أخرى، وفي تأسيس آليات ممأسسة للمراجعة الأخلاقية المستقلة (كلما كان ذلك ضرورياً)، وفي تحصين هذه الآليات من الممارسة السلطوية في مؤسسات إنتاج المعرفة.

ليس الاهتمام بأخلاق البحث العلمي جهداً فائضاً عن الحاجة، ولا زخرفة للعلم، بل هو اهتمام يضمن أن يخدم العلم أهدافه ولا يحيد عنها، ويساهم في إثارة الأسئلة الأعمق والأبعد نظراً التي يحتاجها البحث العلمي الذي يتسم بالأصالة. ولذلك فإن تأصيل أخلاق البحث العلمي في العالم العربي ربما يكون منطلقاً لتأصيل المعرفة التي ننتجها في عالمنا العربي، وبوصلة لنماتنا.

References

المراجع

العربية

- بشارة، عزمي. "في أولوية الفهم على المنهج". تبين. مج 8، العدد 30 (خريف 2019).
- الحشوة، ماهر. التربية الديمقراطية: تعلم وتعليم الديمقراطية من خلال الحالات. رام الله: مواطن، 2004.
- ديكارت، رينيه. مقال عن المنهج. ترجمة محمود محمد الخضير. مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي. سلسلة روائع الفكر الإنساني. ط 3. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، [د.ت].
- كانت، إيمانويل. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة عبد الغفار مكاوي. مراجعة عبد الرحمن بدوي. ط 2. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.

الأجنبية

- Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.
- _____. *The Promise of Politics*. New York/ Toronto: Schocken Books, 2005.
- Bernard, Claude. *An Introduction to the Study of Experimental Medicine*. New York: Dover Publications, 1957.
- Frederick, Donna Ellen. "Scholarly Communications, Predatory Publishers and Publish or Perish Culture in the 2020s." *Library Hi Tech News* (February 2020).
- Gaa, James C. "Moral Autonomy and the Rationality of Science." *Philosophy of Science*. vol. 44, no. 4 (December 1977).
- Ingierd, Helene. "The Social Sciences, the Humanities, Law and Theology." *The Norwegian National Research Ethics Committees*. 3/12/2019. at: <https://bit.ly/3fA56B8>
- Juritzen, Truls, Harald Grimm & Kristin Heggen. "Protecting Vulnerable Research Participants: A Foucault-inspired Analysis of Ethics Committees." *Nursing Ethics*. vol. 18, no. 5 (June 2011).
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

- Laudan, Larry. *Science and Values: The Aims of Science and their Role in Scientific Debate*. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1984.
- Lave, Jean. *Cognition in Practice: Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- "London Launch of the Russell–Einstein Manifesto." *Pugwash Conferences on Science and World Affairs*. 9/7/1955. at: <https://bit.ly/3yPPAZn>.
- Moosa, Imad A. *Publish or Perish: Perceived Benefits versus Unintended Consequences*. Northampton: Edward Elgar Publishing, Inc., 2018.
- Mulder, Silvia et al. "Unethical Ethics? Reflection on Intercultural Research Practices." *Reproductive Health Matters*. vol. 8, no. 15 (May 2000).
- "Nuclear Test–Ban Treaty." *History*. 9/11/2009. at: <https://bit.ly/2S3aALD>
- Ruyter, Knut W. "The History of Research Ethics." *The Norwegian National Research Ethics Committees*. 3/12/2019. at: <https://bit.ly/3vAYvfg>
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.
- Shulman, Judith H. (eds.). *Case Methods in Teacher Education*. New York: Teachers College Press, 1992.
- Shulman, Lee. S. "Those who Understand: Knowledge Growth in Teaching." *Educational Researcher*. vol. 15, no. 2 (February 1986).
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. 2nd ed. London: Zed Books, 2012.
- "The Nuremberg Code (1947)." *British Medical Journal*. vol. 313, no. 7070 (December 1996). at: <https://bit.ly/2ZJlr0T>
- The World Medical Association. *Wma Declaration Of Helsinki – Ethical Principles For Medical Research Involving Human Subjects* (Ferney–Voltaire: 9/7/2018). at: <https://bit.ly/2r86hvg>
- Weber, Max. *The Methodology of Social Sciences*. Edward A. SHILS & Henry A. Finch (trans.). Glencoe, IL: The Free Press, 1949.

الناصر عمارة | Naceur Amara*

الصحة والإيتيقا: النضج الأخلاقي للممارسة الطبية

Health and Ethics: The Moral Maturity of Medical Practice

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى تحديد المنظور الإيتيقي للصحة، من أجل الوصول إلى منابع الأخلاقية التي يتدفق منها المَعطى الإنساني الذي تتشكّل فيه مادّة الصّحة، بوصفها مكاناً يختفي فيه وَضْعُها الأخلاقي الحقيقي والمعنى الأصلي لما يجب أن يكون محفوظاً من صحتنا؛ ما يدفع إلى تفعيل الأسئلة الفلسفية الكاشفة عن ماهية الصحة من وجهة نظر إيتيقية، في مقابل تحليل ظاهرة المرض، من خلال بحث مفهومَي الصحة والمرض في نضجهما الإيتيقي، بتحليل المحدّدات الأساسية للمرض التي من خلالها تتشكّل رؤيتنا الأخلاقية للصحة. يمكننا تحديد تصوّرين أساسيين لمفهوم الصحة، تبعاً لتصور المكان الذي تستند إليه في نمط وجودها: الصحة في التصوّر الأنطولوجي؛ أي الكشف عن التجربة الأنطولوجية لحياة المريض، والصحة في التصوّر الوظيفي؛ أي الاستدلال على الصحة من خلال أهدافها الحيوية. إنّ المشكل الإيتيقي المرتبط بميدان الصحة العمومية هو نمط التداخلات التي تمارسها تلك المهمات (المراقبة، الحماية، الوقاية، الترقية) في الحدود التي تُعتبر حقوقاً إنسانية، كما يرتبط بمدى إضفاء الطابع الإنساني على حوار الطبيب والمريض، وإضفاء الطابع الأخلاقي على الاستماع الطبي، ثمّ نصل إلى اعتبار الصحة المعاصرة صحّة مُرمّنة، أي صحّة ناتجة من ترسيخ النموذج العلاجي للصحة عبر إضفاء الطابع الطبي على الحياة.

كلمات مفتاحية: الصحة، المرض، الإيتيقا، الممارسة الطبية، الرعاية الصحية، الصحة العمومية، السويّ، المَرَضِيّ.

Abstract: The aim of this research is to define an *ethical* perspective on health in order to arrive at ethical sources from which the human condition springs, a place in which the true moral status and original sense of what in our health must be preserved both disappear. This activates philosophical questions concerning what is exchanged in terms of the ethical point of view in analysis of the phenomenon

* أستاذ الفلسفة، جامعة مستغانم، الجزائر.

of disease. We can define two basic conceptions of the concept of health according to where health is based in its conceptual model of existence: health in ontological perception, that is, revealing the ontological experience of a patient's life; and health functionally visualized, that is, inferring health through its vital goals. The ethical problem associated with public health is the type of intervention carried out by these tasks (Surveillance, Protection, Prevention, and Promotion) within what are seen to be human rights boundaries, also related to the extent of humanizing the doctor – patient dialogue and ethical medical *listening*. We conclude that contemporary health is *chronic health*, namely health resulting from the application of a therapeutic model for health and *medicalizing* life.

Keywords: Health, Illness, Ethics, Medical Practice, Health Care, Public Health, Healthy, Pathological.

مقدمة

يندرج مفهوم الصحة في نسق مُركّز من التصورات المرتبطة بمفاهيم مُناوئة كالمرض والموت، وبحقول علمية كالطب والبيوتكنولوجيا Biotechnology. كما أصبحت الصحة، في الحياة المعاصرة، معياراً لجودة الحياة Quality of Life؛ لأنها تمثل تمفصلاً تتقاطع فيه منظورات وفواعل سياسية واجتماعية واقتصادية؛ فصحة الجسد هي مؤشّر على صحة منظومة متكاملة ومتوازنة لمُحيطه. كما يشير المرض والأمراض الوبائية خصوصاً إلى تفكّك تلك المنظومة وتآكل أطرها الإنسانية. وبهذا المعنى، فإن الصحة هي الخير الأول كما وصفها أفلاطون. ولذلك، فإن المشروع العلمي اليوم قائم على معنى الحماية الفائقة للجسد البشري ضدّ كل التهديدات الطبيعية والاصطناعية التي يواجهها في الحياة اليومية؛ وهو المشروع الذي بدأ بفهم الأبعاد البيولوجية القصوى والوصول من خلال البيولوجيا الجزيئية Molecular Biology، إلى القاعدة الحيوية للجينوم Genome بوصفه شيفرة أساسية للصحة، وكذلك فهم الروابط العضوية بين الجسد والمشكلات النفسية من خلال إخضاع الظاهرة النفسية للتشريح الفيسيولوجي العصبي فيما يسمى علم النفس العصبي Neuropsychology.

إن البحث في موضوع الصحة هو عملية تكوين تصوّرات إيتيقية Ethics وإبستمولوجية، والمؤكّد أن تحصيل الصحة ليس مسألة طبية محضة بل هي مسألة إيتيقية أيضاً مرتبطة بالقيم التي تُرافق ممارسة الطب، ومتعلقة كذلك بوضعية الرعاية الصحية التي تُمثّل المجال الحيوي الذي تنعش فيه الصحة العمومية بما هي ركيزة من ركائز السياسات العامة للدولة المعاصرة، ومقياسٌ لحداثتها بوصفها خلاصة أشكال تطوّر الوعي وأنماط نموّ الثقة وازدهار المسؤولية.

يعني الكشف عن المجال الإيتيقي الذي تأخذ فيه الصحة كاملَ فاعليتها الوصول إلى المنابع الأخلاقية التي تتدفّق منها مادةُ الصحة بوصفها مكاناً يختفي فيه وَضْعُها الإنساني الحقيقي، حيث يؤدي هذا الاختفاء إلى اعتبار الممارسة الطبية Medical Practice، في شكلها التقني والموضوعي، مُحدّداً وحيداً لمفهوم الصحة والصحة العمومية بالخصوص؛ وهو ما يدفع إلى تفعيل الأسئلة الفلسفية الكاشفة عن ماهية الصحة من وجهة نظر إيتيقية، في مقابل ظاهرة المرض وتحليل القيم المُؤسّسة للصحة

العمومية والعلاقات الإنسانية في الممارسة الطبية، التي تتجسد أساساً في مفهوم الرعاية الصحية Care باعتبار المريض مركزاً للدائرة الإيتيقية لممارسة الطب، وكذا إعادة النظر في طبيعة الحوار الإنساني بين المريض والطبيب وقراءته في صدى أصوات الألم والمعاناة؛ تلك الأصوات الذاتية التي تخفت أو تتلاشى في السَّماعة الموضوعية للطب. ويأتي هذا في محاولة للإجابة عن سؤال ناتج من هشاشة الوضع البشري في الحياة الصحية المعاصرة: كيف يمكن لإضفاء الطابع الإيتيقي على الممارسة الطبية أن يساهم في تعزيز الصحة وأن يُساعدنا على إعادة فهم المرض ضمن منظور أخلاقي جديد؟

أولاً: الصحة والمرض: المفاهيم في نُضجها الإيتيقي

يتأثر تحديدنا لماهية الصحة بالمجال العلمي والطبي الذي تتحرك فيه، وهو المجال الذي يمارس جاذبيةً عالية للمفاهيم والتصورات المُلحقة بالصحة كالمرض والعلاج، فمفهوم الصحة لا يتحرك إلا داخل الآفاق التي ترسمها التطورات الطبية، القائمة أساساً على انتظار العلاج المُخلّص Savior Treatment في الابتكارات البيوتكنولوجية، وفي هذا المسار يُعزّز الطب الحديث مكانته في عملية مستمرة لتوسيع مجاله، وهو ما يحيل عادةً إلى إضفاء الطابع الطبي على الحياة Medicalization of Life⁽¹⁾؛ ما جعل الأبعاد الإنسانية للجسد البشري تتراجع خلف الصورة البيولوجية التي تغدّي من التفسيرات الفيزيائية والكيميائية لفكرة الجسد-الآلة، بينما "الطبُّ هو بناء اجتماعي، وهذا يعني أن دلالة المفاهيم الطبية مثل الصحة، والمرض، ومعايير العلاج هي، من نواحٍ كثيرة، متأثرة بالمجتمع"⁽²⁾. ومن ثمّ، فإنّ الصحة ليست نتيجة للممارسة الطبية أو أن الطب هو المنظور الوحيد الذي تتجلّى فيه خصائص الصحة والمعايير التي تُحددها، لأن اقتراب الطب، بوصفه ممارسة، من التقنية جعل المسافة الإنسانية بين الطبيب والمريض تزداد تباعدًا، بينما يُعتبر "ميدان الصحة واحدًا من أماكن 'النضج الإيتيقي' للإنسانية"⁽³⁾؛ لأنه يمثل المكان الذي تجرد فيه القيم من النوازع غير الإنسانية وتلتصق بدوافع الحماية والرعاية والنجاة والحياة، وهي القيم التي تجد دافعيتها في الحياة الاجتماعية والثقافية. وبناء عليه، فإنّ الأسئلة: ما الصحة؟ في أيّ مكان هي؟ وكيف يمكن الاستدلال عليها؟ هي أسئلةٌ تهدف إلى إعادة التفكير في الوضع الصحي للإنسان المعاصر وتعميق الشكّ فيما يُعتقد أنّه النموذج الأمثل لحياة صحية سليمة.

إن التفكير فلسفيًا في مسألة الصحة يبدأ في بلورة تصور إبستمولوجي حول السؤال "هل الصحة أكبر من مجرد غياب للمرض؟"⁽⁴⁾. فإذا كان للمرض صوتٌ يُسمع وشكلٌ يُرى وعلاماتٌ يُهتدى بها إليه وإلى المكان الذي يسكن فيه، وهو ما يُسمّى بالتشخيص Diagnostic، فإنّ الصحة

(1) Fredrik Svenaeus, *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health: Steps towards A Philosophy of Medical Practice* (Berlin/ Dordrecht: Springer Science & Business Media, 2000), p. 56.

(2) Basile Ekanga, *Les fondements éthiques de la Bioéthique* (Bloomington: iUniverse LLC, 2013), p. 22.

(3) Bruno Cadoré, *L'expérience bioéthique de la responsabilité* (Paris: Artel; Montréal: Fides, 1994), p. 64.

(4) Pierre-Olivier Méthot, "Les concepts de santé et de maladie en histoire et en philosophie de la médecine," *Revue Phares*, vol. XVI, Université Laval (2016), p. 9.

لا صوتَ لها، فهي تتلبّس بالحالة الطبيعية والعادية للجسد، أي "الصحة بوصفها الحياة في صمت الأعضاء"⁽⁵⁾. لذا، فإن الكشف عن المكان الذي تنوي إليه الصحة يمرُّ عبر فهم المرض باعتباره مؤشراً استدلالياً على تصورنا لجوهر الصحة في مادتها الخام، "فالمرضُ يخترقُ رضانا اليومي ليدكرنا بأننا تابعون جذرياً لأجسادنا ومرتبون بها"⁽⁶⁾. ولذلك لا يمكن فهمُ الصحة في مقابل المرض إلا في حركة جدلية عبّر عنها جورج كونغيلهام (1904-1995) بالثنائية الطبيّة-الفلسفية السويّ/ المَرَضِي Normal/Pathologique، عندما ذهب إلى أن "أيّ تصور للمرض يجب أن يركّز إلى معرفة مسبقة بالحالة الطبيعية السويّة الموافقة له. كما أنه، على العكس من ذلك، تصبح الدراسة العلمية للحالات المرضية مرحلة غير قابلة للتجاوز في مجمل البحث عن قوانين الحالة الطبيعية، فالانتقال من السويّ Normal إلى غير السويّ Anormal هو انتقالٌ تدريجي وأكثر طبيعياً في حالة المرض. فضلاً عن ذلك، فإن العودة إلى الحالة الطبيعية، عند حدوثها، توفر تلقائياً اختباراً مضاداً للتحقق contre-épreuve vérificatrice"⁽⁷⁾. ولكي نفهم ماهية الصحة يجب أن نفهم الحالة الطبيعية التي تعكسها، وهذه الأخيرة هي الحالة التي لا يتم تبيينها إلا في التناغم مع الحالة المرضية كعتبة ينبغي تجاوزها إلى ما هو أكثر احتجاباً في بناء الصحة داخل الجسد وخارجه في المنظومة الاجتماعية والثقافية المحيطة بالجسد نفسه.

لماذا يجب أن نبحث فيما وراء الظاهر من الصحة والمرض، أي في تقديم مقارنة تأويلية لهما؟ لأن المبدأ البديهي في ذلك هو أنه "لا يوجد ختمٌ على الأشياء الطبيعية يكشف أنها سليمة أو مريضة، بل هي القدرة البشرية على الحكم على الحالات الجسدية والنفسية التي تُشكّل أصل الصحة والمرض"⁽⁸⁾. وهذه القدرة قائمة على تقدير الآليات الضابطة للتوازن في الجسد بما يسمح بتحديد الحالة الباثولوجية Pathologique في أبعادها المتعددة، وهي تبدأ "بالتصور الديناميكي أو الفيسيولوجي، ذي المصدر الأبوقراطي Hippocrate، حيث إن المرض ليس كائناً له وجود مستقل أو موقع مُحدّد داخل الجسد؛ أي في مخطط تصنيفي، ولكنه يعكس اختلالاً في التوازن العام للكائن الحي الذي يُنهك المريض في كُليته كما في فردانيته"⁽⁹⁾. وبالمناطق نفسه، فإن الصحة تعني ذلك التوازن والتناغم الداخلي للجسد، ولكنه توازن غير قابل للتحديد على نحو موضوعي وخارجي؛ ذلك أنّ "الصحة لا تسمح لنا بأن نطبّق عليها قيماً ثابتة يتم إلصاقها بحالة فردية بناءً على تجارب مقتطعة. فإذا لم نتمكن من قياس الصحة في الواقع، فذلك لأنّها حالة تطابق مع مقياسٍ داخلي، حالة تناغم مع نفسها، بحيث لا نتمكن من

(5) Cadore, p. 60.

(6) Carol Taylor & Roberto Dell'oro, *Health and Human Flourishing Religion, Medicine and Moral Anthropology* (Washington, DC: Georgetown University Press, 2006), pp. 120-121.

(7) Georges Canguilhem, *Le normal et le Pathologique*, 12^{ème} éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 2013), p. 27.

(8) Antje Gimmler, Christian Lenk & Gerhard Aumuller, *Health and Quality of Life: Philosophical, Medical and Cultural Aspects* (Homburg/ London/ Munster: LIT, 2002), p. 9.

(9) Méthot, p. 12.

مراقبتها من الخارج بالكامل⁽¹⁰⁾. فالصحة، إذًا، انكشاف ذاتي لما يُحقّق التناغم الداخلي للجسد، وهو التناغم الذي تشترك فيه التمثلات الاجتماعية والانخراط الثقافي للجسد في منظومة القيم التي تدفعه إلى العيش وفق نمط يتصوره "صحيًا" وهذا كلّ يوضع الصحة داخل بؤرة توتر إيتيقية تعمل على توليد الإنسان من الطبيعي.

إنّ معرفتنا بالمرض، المتشكّلة أساسًا من خلال تطور العلاجات الطبية وابتكار العيادة بوصفها مؤسسة ذات سلطة واسعة في المجتمع المعاصر، هي معرفة قائمة على التمييز بين المرض بوصفه مجموعة الاختلالات المؤثرة في بنات الأعضاء ووظائفها في أنظمة الجسد، التي يتم تشخيصها وفحصها من طرف الطبيب، وهذا ما تُعبّر عنه الكلمة الإنكليزية Disease، وبين المرض بوصفه إحساسًا ذاتيًا لدى المريض، كإحساسه بالألم وما يُصاحبه من أعراض تدل على وجود مشكلة صحية، وهذا ما تُعبّر عنه الكلمة الإنكليزية Illness. وهذا يعني أنّ مفهومَي الصحة والمرض خاضعان أيضًا لتصورات نظرية تهدف إلى جعل فهمنا للمرض أكثر موضوعية؛ تلك الموضوعية التي تبلغ أوجها في النظرية التي قدّمها الفيلسوف الأميركي كريستوفر بورس (1977-1997) حول الإحصائية الحيوية Biostatistics، وفي المثال الذي قدّمه حول الصحة العقلية، حيث "تخضع الأحكام حول الصحة لتقييم من طرف الأحكام الإيتيقية ذات النزعة النسبية للمجتمع الذي يُعتبر السلطة النهائية في اعتبار المرض ذا نمط نفسي"⁽¹¹⁾. إن هذا الحكم الجماعي على طبيعة المرض هو ما تُعبّر عنه الكلمة الإنكليزية Sickness. وبهذا المعنى تتشكّل ثلاثة محدّدات مفهومية للمرض: المحدّد الذاتي (الشعوري)، والمحدّد الموضوعي (الطبي)، والمحدّد الجمعي.

1. محدّدات مفهومية للمرض

أ. المحدّد الذاتي للمرض

المرض الذي تُعبّر عنه كلمة Illness هو عيشه بوصفه تجربة داخلية للإحساس بالألم، وملاحظة أعراضه والاقتراب من موضعه، في المعنى الذي يُفهم منه "أن مرض الجسد المادي يُعاش على نحو لا مفرّ منه كتهديد للذات، فالمرض يُحطّم الوثوق بالجسد"⁽¹²⁾. إنّ الشعور بالتهديد البيولوجي للذات وبالتبعية للجسد هو خلاصة الإحساس بالمرض وتحديد معالمه العرضية أمام الطبيب؛ ولذلك "فإن أغلب المشاكل الصحية التي يواجهها الطبيب خلال ممارسته مهنته لا ترجع إلى أمراض معروفة Diseases (حالات أو عمليات تميل إلى إثارة خلل فيسيولوجي)، بل هي تجارب أعراض أمراض Illness. وإذا فهي أمراض Illnesses بلا أمراض Diseases، وعلى الرغم من واقعيتها الكبيرة في الإحساس بالمعاناة وأنها غير مصطنعة، فإن من المحتمل أن يتم التعامل معها بوصفها حالة نفسية

(10) Hans-Georg Gadamer, *Philosophie de la santé*, Marianne Dautrey (trad.) (Paris: Grasset, 1998), p. 117.

(11) Christopher Boorse, "On the Distinction between Disease and Illness," in: Christopher Boorse et al., *Meaning and Medicine: A Reader in the Philosophy of Health Care* (New York: Routledge, 1999), p. 17.

(12) Taylor & Dell'oro, p. 121.

واجتماعية للمريض⁽¹³⁾، فتكون الذاتُ مركزاً لتحديد المريض وطريقة عَرَضه وإبلاغه للطبيب، وهنا يمكن للمرض أن يتحوّل إلى آلية دفاعية نفسية لمواجهة تهديدات أقوى في الحياة اليومية.

ب. المحدّد الموضوعي للمرض

المرض الذي تعبّر عنه كلمة Disease هو وضعه ضمن دينامية آلية لتشخيصه كمكانٍ للألم، ويعمل الطبّ على تطوير الطّرق التي يُسيطر بها الطبيب على الخلل الفسيولوجي بمحاصرة العوامل المسبّبة له، ويكون اختفاء الألم واحداً من المؤشّرات على زوال المرض، وهكذا "سمحت المؤشّعة [إضفاء الطابع الموضوعي] Objectivation العلمية الطبية للجسد بتطوير معرفته للآلة التي يُمثّلها الكائن البشري والتأكيد على حيازته للحقيقة بخصوص الحالة الصحية للكائن البشري"⁽¹⁴⁾. وتبعاً لتلك المؤشّعة، أصبح التحديد الموضوعي لمكان المرض يعني إظهار حقيقته التي تُقرّبه من العلاج الملائم، ويُعتبر ذلك إنجازاً لمهمة الطبّ بوصفه علماً للمرض بالخصوص.

لقد وضع كونغيلهام شَرتين أساسيين لتحديد المرض بطريقة علمية موضوعية؛ هما التعريف الموضوعي والتعبير الكميّ، حيث "إن الطموح في جعل المرض والعلاجات المرتبطة به، طموحاً علمياً بالكامل، بمجرد جعله متولّداً من تأسيس فيسيولوجي، سيكون له معنى فقط، أولاً: إذا تمّ تعريف السويّ أو الطبيعي بطريقة موضوعية محضّة، ثانياً: إذا تمّ التعبير عن الفروق بين الحالة الطبيعية والحالة المرضية بمصطلحات كميّة، ففي الكمّ فقط يمكن أن نأخذ في الحسبان التجانس والتعدّد"⁽¹⁵⁾، لأنه في معياري الموضوعية والكميّة (التشريح بالخصوص) يتمّ التعبير عن المرض وقياسه، وهكذا فإن معرفة المرض وتعريفه، من وجهة نظر تشريحية للمرض: بحسب كونغيلهام، يجب نزع الطابع الإنساني عنه *il faut déshumaniser la maladie*⁽¹⁶⁾، وهو ما يسمح بفهم التحولات التي تُصاحب المريض وتعميم هذا الفهم على الحالات المرضية المشابهة، ويتجلى هذا بوضوح في مثال الدراسات العلمية الطبية التي تعتمد على إخضاع مرضى مشتركين في الدراسة لاختبارات موحّدة لاستخراج نتائج ذات طابع عام.

ج. المحدّد الجَمعي للمرض

المرض الذي تعبّر عنه كلمة Sickness يكون مفهوماً في سياق اجتماعي، ومشحوناً بدلالات ثقافية محضّة، كأن نجد أمراضاً لها علاقة بالتوترات المحيطة كأنواع الفوبيا المنتشرة أو أمراض النوم والسفر... إلخ، لأنه إذا كانت هذه الأمراض ستدخل في النهاية إلى العيادة، فإنها تكون محمّلة بالثقل الاجتماعي الذي يُعطيه أبعاداً مختلفة قد تجعل منها أكثر أو أقلّ ألماً؛ ذلك "أن العلم نفسه، وعلم

(13) Svenaeus, p. 40.

(14) Pierre Boitte, *Éthique, justice et santé: Allocation des ressources en soins dans une population vieillissante* (Paris: Artel; Montréal: Fides, 1995), p. 20.

(15) Canguilhem, p. 33.

(16) Lucie Rey, *Qu'est-ce que la douleur? Lecture de René Leriche* (Paris: Éditions L'Harmattan, 2010), p. 9.

الطب بالخصوص، مُدْمَجٌ في قيم مجتمع ما وفي ثقافة ما⁽¹⁷⁾. إن هذا يعني تحديد المرض من منظور يقع خارج علاقة الطبيب بالمريض؛ أي خارج التحديد الذاتي والموضوعي للمرض، وهذا ما يمكن أن تعبّر عنه العبارة القاعدية: "أن تكون إنساناً هو أن تكون مريضاً (متابعاً لدى طبيب). لكن أن تكون مريضاً Patient لا يعني بالضرورة أن تكون مريضاً في منظور خارجي وجمعي⁽¹⁸⁾. وعلى هذا الأساس يتحدّد بُعد آخر لمواجهة المرض في ميدان الصحة هو ما يُسمّى الرعاية الصحية Care، وليس مجرد العلاج في مفهومه داخل منظومة الممارسة الطبية.

2. تصوران أساسيان للصحة

كما يمكننا تحديد تصورين أساسيين لمفهوم الصحة تبعاً لتصور المكان الذي تستند إليه الصحة في نمط وجودها:

أ. الصحة في التصور الأنطولوجي

أثار غادامير (1900-2002) في طرحه حول المكان الخفي للصحة *du lieu caché de la santé*، مسألة الأسس الأنطولوجية لمفهومي الصحة والمرض، وذلك بالحفر المفهومي تحت المشروع العلمي للطب المعاصر، معتبراً أن "المسائل الوجودية التي تثيرها الصحة والمرض تعمل على إظهار التوتر الأساسي الذي يخترق حضارتنا المؤسّسة على العلم"⁽¹⁹⁾. فالصحة مفهوم لا يمكن تحليده الحيز الذي يتمدد فيه معناه، كما لا يمكن تشخيصه وعرضه في الصورة الموضوعية للعلم أو في الصورة الذاتية للإحساس. إن "الصحة هي شيء لا نشعر به مطلقاً، إنها نوع من الكينونة-هنا، كينونة-في-العالم، كينونة-بين-الناس، الصحة هي أن يكون المرء مفعماً بمشاكله الوجودية الخاصة في الفعل أو في الفرح"⁽²⁰⁾؛ وهذا يعني أن الصحة هي كينونة يتم تمثيلها فينومينولوجياً Phenomenological بوصفها شيئاً له وجود خاص، يمكن الكشف عن مكانه عندما يوضع في مقابل كينونة مختلفة تستحوذ على فضاء محدّد من مكان الصحة، وهذه الكينونة المختلفة هي المرض. وعليه فإن التصور الأنطولوجي للمرض يراه بوصفه كائناً خارجياً يخترق جسد الفرد فيحدث حالة مرضية، وبحسب صيغة الطبيب والمؤرخ البريطاني السير هنري كوهن Sir Henry Cohen (1900-1977) "عندما يتعرض إنسان سليم للمرض، فإنه يصير (أ+ب) حيث (ب) هو المرض، فإن استرجاع الصحة يعني إذاً إبعاد هذا الكيان الغريب والقضاء عليه، سواء بوسائل خارقة أو بوسائل علمية"⁽²¹⁾؛ لأن دخول المرض إلى الجسد باعتباره عنصراً غريباً يُفقد التوازن الذي يقوم على التناغم العضوي.

(17) Ekanga, p. 22.

(18) Taylor & Dell'oro, p. 60.

(19) Gadamer, p. 114.

(20) Ibid., p. 122.

(21) Méthot, p. 13.

إنَّ التجاور بين الصحة والمرض داخل الجسد هو تجاورٌ أنطولوجي، فعندما يتَّخذ المرضُ وضعيته الفيسيولوجية تقوم الوسائل الدفاعية الطبيعية للجسم البشري (المناعة) أو الوسائل الاصطناعية (المضادات الحيوية، الأدوية) بإخلاء المكان الذي استحوذ عليه المرض، أو بعبارة كونغيلهام "يدخل المرض إلى الإنسان ويخرج منه كما لو أنَّه دخل من بابٍ ثم خرج منه"⁽²²⁾. وهو المعنى الذي تعبّر عنه العبارة "شخص استعاد صحته"، أي استرجع حياةً جرى الاستيلاء عليها ومصادرتها من طرف كيان خارجي استوطنها بفضل فارق القوة، وعليه فإنه "لا يكون لمفهوم المرض معنى إلا على مستوى الكلّ الفردي الواعي، حيث يصير المرضُ نوعاً من الشرّ، وحيث يعني أن يكون المرءُ مريضاً être malade حقيقةً، هو أن يعيش حياةً أخرى"⁽²³⁾؛ أي تجربة عيش حياةٍ تختلفُ قواعدها الأنطولوجية التي يُسند إليها المريضُ انفعالاته وإحساسه بجسده، وفي الصحة يعبّرُ نفسه عائداً من تلك الحياة إلى حياته الأصلية والخاصة.

إن فهمنا للصحة متولّد أساساً من تصورها داخل مفهومَي الطبيعي والمرضيّ؛ فممارسة الطبيب مهنته الأساسية في استرجاع صحة المريض هي ممارسةٌ لعملية إعادة المرضيّ إلى السويّ أو الطبيعي. وهكذا فإنّه بحسب الفيلسوف والطبيب كونغيلهام "من دون مفهومَي السويّ والمرضيّ، فإن تفكير الطبيب ونشاطه يكونان غامضين وغير قابلين للفهم"⁽²⁴⁾؛ ذلك أن إدراكنا لما هو سويّ في الصحة يعني إدراكنا للوضع الذي يجب أن يستقر عنده التوازن الحيوي للجسد، وهذا التوازن ليس إلا تصوّر الأداء البدهي للجسد في الحالات الطبيعية وداخل الظروف الاعتيادية، "ففي مجال الصحة، يكون من المُسلّم به أن أجسادنا ستقوم بوظيفتها من دون جهد عندما نذهب لأداء مهماتنا اليومية"⁽²⁵⁾. فهذا الاعتقاد ببداية الصحة هو اعتقادٌ ناتج من الوضع الأنطولوجي للذات الذي يتطابق مع الوعي بقدرة الجسد على أداء مهماته في الوضع الطبيعي، باعتباره وَضَعاً اطمئنان وتأمين ذاتي لا يمكن تجاوزه، كما لا يمكن إنشاؤه من الأصل، "فالصحة ليست شيئاً نصنعه"⁽²⁶⁾، بل هي شيء تُسند إليه سعادتنا بالأداء الطبيعي لأجسادنا، ونُكوّن حوله قيمةً معطاة عندما نكون في حالة المرض؛ ذلك أنّنا نشعر بالمرض لكننا لا نشعر بالصحة بالمعنى الذي نفهم منه أنها لا تخضع لتشخيص طبي مثل المرض لأننا نعتقد أنها القاعدة الأصلية في أجسادنا، بينما المرض هو الاستثناء.

ب. الصحة في التصور الوظيفي

إذا كنا لا نستطيع الاستدلال على الصحة بمكانها أو من خلال وضعها في منظور الممارسة الطبية، فإنه يمكن الاستدلال عليها من خلال أهدافها الحيوية Vital Goals، وهي "تلك الأهداف التي

(22) Canguilhem, p. 13.

(23) Rey, p. 9.

(24) Méthot, p. 16.

(25) Taylor & Dell'oro, p. 121.

(26) Gadamer, p. 7.

يحتاج الفرد إلى إنجازها ليكون سعيداً بالحد الأدنى لمعنى السعادة"⁽²⁷⁾. وبناء على هذا المفهوم، قدّم الفيلسوف السويدي لينارت نوردفنفلت Lennart Nordenfelt تعريفاً للصحة بأنها "قابلية تحقيق واحد من الأهداف الحيوية في ظل الظروف الطبيعية"⁽²⁸⁾. وهذا التعريف قائم على الربط بين الصحة والقدرة، أي في اختبار الصحة أمام السؤال "ما الذي يجب على شخص في صحة جيدة أن يكون قادراً عليه"⁽²⁹⁾؛ أي ما الذي ينشأ ويتطور من الحالة الطبيعية التي تُسمى صحة؟ وهكذا، فإن مفهوم الهدف الحيوي يُعتبر مقياساً للصحة وفقاً لتحديداتها.

ثانياً: إيتيقا الصحة العمومية والرعاية الصحية

تحول موضوع الصحة في الدولة الحديثة من كونه مسألة فردية مرتبطة بالعلاج إلى قضية ذات طابع عام تنصهر فيها السياسات العامة والأخلاق الاجتماعية وكذا حقوق الإنسان، حيث تكون الصحة أمام سؤالين أساسيين: كيف يمكن توفير الرعاية الصحية للمجتمع من دون التأثير في القيم التي يقوم عليها؟ كيف يمكن التفكير في الصحة العمومية عندما تكون أمام اختبار المفاضلة بين المتطلبات الموضوعية للممارسة الطبية التي تقوم على الإكراه العلاجي وممارسة السلطة المطلقة، فيما يُعتقد أنه المصلحة الصحية العامة (مثل حالات الأوبئة والجوائح) وبين الحقوق العامة للمجتمع التي تقوم على الحريات الفردية والاستقلالية الذاتية؟

يمكن البدء بالتعريف الأشهر للصحة العمومية بما هي "علم وفنّ منع المرض وإطالة الحياة، وترقية الصحة من خلال الجهود المنظّمة للمجتمع، كما يمكن اعتبار الصحة العمومية الجانب الآخر من عملية الرعاية الصحية"⁽³⁰⁾، وتنطلق الصحة العمومية من مبدأ إيتيقي هو مبدأ المسؤولية الأخلاقية عن السكان وصحتهم الجسدية والنفسية، وحمابتهم ضد الأمراض والأوبئة أو ضد الممارسات التعسفية للطب والصحة وتطبيقاتها في منظور البيوتيقا Bioethics ومبادئها، و"لقد كان اللقاء الأول بين الصحة العمومية والبيوتيقا سنة 1990، عندما نُشرت أعمال مؤتمر علم الأوبئة الصناعية Industrial Epidemiology والمخصص للإيتيقا المهنية لعلماء الأوبئة. ومع ذلك، فشل المؤتمر في خلق اهتمام مستمر بإيتيقا الصحة العمومية؛ إذ في ذروة البيوتيقا الإكلينيكية Clinical Bioethics، نُظر إلى الصحة العمومية أنها جرى إفسادها بواسطة القضايا الأخلاقية"⁽³¹⁾؛ ذلك أن القواعد التي تعتمدها الصحة العمومية بوصفها منظومة سياسية وقانونية، تُشكّل نوعاً من الاختراق الأخلاقي للحريات الفردية كما هو الحال في مثال إجبارية التلقيح، وذلك في سبيل تحقيق "الغاية النهائية وهي حماية السكان ضدّ الأمراض وترقية الصحة والمساهمة بفاعلية في تحسين الحالة الصحية

(27) Svenaeus, p. 73.

(28) Ibid., p. 69.

(29) Méthot, p. 27.

(30) Angus Dawson (ed.), *The Philosophy of Public Health* (London/ New York: Routledge, 2016), p. 52.

(31) Miguel Kottow, *From Justice to Protection: A Proposal for Public Health Bioethics* (New York: Springer, 2012), p. 34.

وكذا تقليص نسبة الوفاة ونسبة المرض morbidity للسكان⁽³²⁾. ولتحقيق تلك الغاية، تشغل الصحة العمومية بأربع مهمات عملية، هي⁽³³⁾:

1. المراقبة Surveillance: هي عملية متواصلة لتقدير الحالة الصحية ورفاه السكان ومحدداتها.
 2. الحماية Protection: تُحيل إلى تدخّل مسؤولي الصحة العمومية لحماية الأفراد والجماعات والسكان في حالة تهديد حقيقي للصحة.
 3. الوقاية Prevention: الوقاية من الأمراض والمشكلات الاجتماعية والصدمات، وهي مجموعة من النشاطات التي تهدف إلى تقليص عوامل الخطر المرتبطة بالمشكلات الاجتماعية والصحة واكتشاف العلامات المبكرة Hâtifs للمشكلات من أجل التحكم فيها.
 4. الترقية Promotion: ترقية الصحة وتتعلق بمجموعة النشاطات التي تدعم فعل الأفراد والمجموعات من أجل ممارسة أفضل تحكم ومراقبة للعوامل المحددة للصحة والرفاهية.
- يعدّ المشكل الإيتيقي المرتبط بميدان الصحة العمومية نمطاً التدخلات التي تمارسها تلك المهمات (المراقبة، والحماية، والوقاية، والترقية) في الحدود التي تُعتبر حقوقاً إنسانية، لأنّه "بعد الحرب العالمية الثانية اعتُبرت إيتيقا الصحة جزءاً من الاهتمام الواسع بحقوق الإنسان"⁽³⁴⁾، وهي الحقوق التي بلورتها الإيتيقا في أربعة مبادئ، "الاستقلالية Autonomy، والخيرية (الإحسان) Beneficence، واللاضرر Non-Maleficence، والعدالة Justice"⁽³⁵⁾، حيث تمثل المبادئ التي تنقل الصحة من مجرد حماية الحياة إلى جودة الحياة. فمبدأ استقلالية يعتبر الأشخاص جوهر تلك الجودة، لأن مركز الصحة العمومية هو الفرد والجماعة وليس المؤسسات أو المعايير العلمية أو القوانين والسياسات التي تُنظم المجال الصحي العمومي. وهكذا، فإن مبدأ الاستقلالية نفسه يختلف معناه في الثقافات المتعددة، "فبالنسبة إلى الإيتيقيين الأميركيين تُعرّف الاستقلالية بأنّها القدرة على الفعل على نحو قصدي، مع الفهم ومن دون مؤثرات للمراقبة، وبالنسبة إلى الأوروبيين تدلّ بالمعنى الكانطي على قدرة العقل البشري على فرض قوانين أخلاقية مطلقة"⁽³⁶⁾. لكنّ هذه الاستقلالية لا تستمدّ مشروعيتها من مبدأ الحق الإنساني في الخصوصية تجاه التدخلات الطبية ومؤسساتها الصحية فقط، بل من مبدأ إيتيقي آخر لا يقل أهمية هو مبدأ المسؤولية، فإذا كانت الاستقلالية تعني "أنّه يجب أن نحترم خيارات المريض

(32) Raymond Massé, *Éthique et santé publique: Enjeux, valeurs et normativité* (Québec: Les presses de l'université Laval, 2003), p. 115.

(33) Ibid., p. 6.

(34) Frank Lewins, *Bioethics for Health Professionals: An Introduction and Critical Approach* (Melbourne: Macmillan Education Australia, 1996), p. 10.

(35) Nancy S. Jecker, Albert R. Jansen & Robert A. Pearlman, *Bioethics: An Introduction to the History, Methods, and Practice* (Sudbury: Jones and Bartlett Publishers, 2007), p. 103.

(36) Massé, p. 146.

القادر والمؤهل لأخذ قرارات تخصّه⁽³⁷⁾ فإنّه، في المقابل، يجب على المريض أن يكون مسؤولاً عن تلك القرارات بحيث لا تؤدي استقلاليته إلى تعريض الآخرين للمرض أو الإخلال بإرشادات الصحة العمومية بما يُعرض الآخرين لخطر صحي.

إن الصحة العمومية مبنية على عقد أخلاقي بين الأفراد وبين المؤسسات الصحية والسياسات التي تتبعها من خلال المسؤولية المشتركة والتوزيع العادل للواجبات الصحية وحقوقها. ولا يعتمد هذا العقد على الضبط القانوني للمسؤولية الفردية والجماعية، بل يبنى أساساً على قيمة إنسانية وأخلاقية، هي الثقة بوصفها خيراً اجتماعياً وفضيلة إيتيقية بانية لما يسميه فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama رأس المال الاجتماعي Social Capital، بما هو "القدرة التي تنشأ من انتشار الثقة في المجتمع"⁽³⁸⁾. ومن ثمّ، فإن الصحة العمومية تأخذ قوتها الاجتماعية ومشروعيتها الأخلاقية من الثقة التي هي أيضاً مظهرٌ من مظاهر صحة المجتمع، وعلى هذا الأساس اقترحت منظمة الصحة العالمية تعريفاً موسّعاً للصحة: "الصحة هي كامل العافية البدنية، العقلية والاجتماعية، ولا تعني فقط غياب المرض أو الضعف"⁽³⁹⁾، فالصحة هي أيضاً مجالاً لتنمية رأس المال الاجتماعي بوصفه خيراً أخلاقياً؛ ذلك أن "الصحة تؤدي اليوم دور المُحفّز على تحليل وبناء، أو ترقية، الرابطة الاجتماعية"⁽⁴⁰⁾ من خلال تداول القيم المصاحبة للحماية والوقاية والعلاج في المنظومة الاجتماعية للصحة وعلى رأسها المسؤولية الفردية والمؤسسية.

لا ترتبط الصحة العمومية بالترقية التكنولوجية لوسائل العلاج وأدوات التطبيق أو تشييد ترسانتها القانونية والحقوقية فقط، بل ترتبط بوسط أخلاقي حيوي لعيش الممارسة الطبية بوصفها ممارسة إنسانية، هذا الوسط هو "الرعاية الصحية"، بحيث إنه "لفهم معنى الصحة العمومية يجب النظر إلى ما تعنيه الرعاية الصحية، وبالأخص ما تعنيه الرعاية الطبية"⁽⁴¹⁾؛ أي بالنظر إلى الجانب الإيتيقي من الممارسة الطبية، وخصوصاً بعد أن ظهر أن علاجات دوائية كثيرة لا تكون ذات فاعلية إلا إذا اندرجت ضمن تأهيل نفسي وسلوكي للمريض في منظور إنساني شامل، وتعني الرعاية الصحية "نشاطاً تقنياً يستجيب لحاجة محدّدة، بالاعتماد على معارف وكفاءات مخصوصة [...] نشاطاً يأخذ في الحسبان ذاتية المَرَضَى وفردانيتهم، فالرعاية الصحية لشخص ما هي معالجته بوصفه ذاتاً تمتلك عقلاً وقيماً وحقوقاً، ولها احتياجات بسبب الضعف والمؤثرات المختلفة"⁽⁴²⁾؛ لأنّ المريض يخضع في لحظة الضعف الجسدي للعزل الاجتماعي، في البيت أو العيادة والمستشفى، وتصبح تجربة مُعَايشَةِ الانهيار الجسدي تجربة تتجاوز فيسيولوجيا الجسد إلى حالة نفسية واجتماعية، يقاوم فيها الوعي الشعور

(37) Ekanga, p. 10.

(38) Dawson (ed.), p. 40.

(39) Méthot, p. 17.

(40) Cadoré, p. 68.

(41) Dawson (ed.), p. 52.

(42) Céline Lefèvre, "De la philosophie de la médecine de Georges Canguilhem à la philosophie du soin médical," *Revue de Métaphysique et de morale*, vol. 2, no. 82 (2014), pp. 199–200.

بالانعزال وكذا الإحساس بأن الجسد أصبح عالّة على المجتمع وعلى المؤسسة الصحية، فالضعف يعني انسحاب المريض من كل ما كان قادراً عليه في حالة الصحة. وبناء عليه، فإن الرعاية الصحية هي الإحاطة بكل هذه المعطيات ودمجها في شمولية العلاج الطبي.

لا يخلو مفهوم الرعاية الصحية من جدل إيتيقي وسياسي على السواء، "فالبعض اعتبر أن إيتيقا الرعاية والاهتمام بالغير، بوصفها بُعداً من أبعاد الحياة الاجتماعية، لا يمكنها أن تشكّل محوراً مركزياً في نظام المدينة والحياة المشتركة، والمنطق المعتمد لدى هؤلاء بسيط: إذ في المنافسة العالمية المتعصّبة، يجب على الاقتصاد أن يُنتج على نحو فعال الثروات الضرورية للتطور، وعلى المجال الاجتماعي أن يُصلح الأعطاب المحتملة للنظام الإنتاجي من معاناة في العمل، والإقصاء، وأمراض العمل، والأزمة... إلخ، وآخرون ينظرون، على العكس من ذلك، إلى إيتيقا الرعاية الصحية على أنها تخترق إطار السياسات الاجتماعية لتُساوئ في العمق الغايات والفعل في المجتمع برّمته⁽⁴³⁾، وهنا ينبغي التفكير في الرعاية الصحية ضمن الحدود المشتركة بين الحياة الاجتماعية وبين أبعادها الاقتصادية والسياسية، وهذا لا يكون إلا بواحد من المبادئ الإيتيقية وهو مبدأ العدالة (التوزيع العادل لعلاجات الصحة العمومية، والتعامل العادل في مجال التكفل الصحي)، وهي المسألة التي تندرج ضمن منطق التأمين الصحي والاجتماعي على النحو الذي يضمن الاستقرار الاجتماعي، وعلى هذا الأساس "يبقى إذاً أن نُحدّد العلاقة بين الإيتيقا بوصفها بُعداً أساسياً للإنسان، الإرادة الحرة ومطلب الاستقلالية، وبين المعايير والمبادئ المُوجّهة التي تُعطي مضموناً لهذا البُعد"⁽⁴⁴⁾. وهذا يعني فهم الرعاية الصحية داخل منظور أوسع للإيتيقا يجمع بين المبادئ النظرية لمفاهيم الرعاية والاهتمام بالغير، وبين التطبيقات العملية لتلك المفاهيم في الصحة العمومية بوصفها متنوّجاً ثقافياً واجتماعياً خاضعاً لبعض المعايير والقيم التي تتداولها بعض المجتمعات، وتجعل لها تشريعات خاصة في القوانين والسياسات العامة، وهذا ما يمكن أن يندرج تحت اسم الحكمة العملية *phronesis* في الصحة.

ثالثاً: حوار الطبيب والمريض: السّماعة الموضوعية

وأصوات الألم والمعاناة

في تراثٍ يمتدّ من الفكر اليوناني القديم الذي اعتبر أن صحة الجسد تتطلب صحة نفسية فاضلة *Psyche* مروراً بالتصور الثنائي للكائن البشري (جسد ونفس) في مفهوم الإنسان-الآلة الذي طرحه ديكارت René Descartes (1596-1650)، وصولاً إلى البيوتيقا المعاصرة التي تتخذ من المريض مركزاً لفهم الطابع الإنساني للممارسة الطبية وما يتعلق بها من تطبيقات بيوتكنولوجية، في هذا المسار يتكرّر السؤال حول تحديد المكان الذي يصدر منه صوت الألم من أجل إنهاء المعاناة، فإذا كانت الصحة صامتة، أي هي صمتُ الجسد وعافية النفس فيما يعتبره الإنسان عدالةً وإنصافاً، فإن المرضَ

(43) Paulette Guinchaud & Jean François Petit, *Une société de soins: Santé, travail, philosophie, politique* (Paris: Les éditions de l'Atelier; Les éditions ouvrières, 2011), p. 5.

(44) Boitte, p. 84.

ناطقٌ بصوت الألم وشكوى المعاناة، حيث يحتجّ الجسد وتعرض النفس على ما تعتبره "ظلمًا" بيولوجيًا، وعليه فإنّ السؤال الإيتيقي للصحة يقع على الحدود بين الألم والمعاناة وبين السّماع الموضوعية للطبيب.

مفتاح الصحة هو في تصوّر علاقة المريض بالطبيب كعلاقة لذات شاكية مُتظلمة أمام آخر (الطبيب)، يفحص الشكوى والمعاناة بالإصغاء إلى صوت الألم الذي يُعبّر عن حالات العجز عن الكلام أو الحركة أو التفكير، وتبرّئة المريض من كلّ سبب أدّى إلى معاناته؛ لأنّ ذلك هو أفق انتظار كلّ مريض يُحاوّر طبيبه. وبناءً عليه، فإنّ "الحوار يسمح بإضفاء الطابع الإنساني Humanisation على العلاقة بين كائنين غير متكافئين أساسًا، الطبيب والمريض، فهذا النوع من العلاقات غير المتكافئة يُعدّ من المشاكل العويصة التي يواجهها الناس (الأب والابن، الأم والبنّت، الأستاذ، القاضي، وبكلمة واحدة الخبير l'expert"⁽⁴⁵⁾؛ فالمريض ينتظر من الطبيب أن "يُعده إلى صحته أو يُعيد صحته إليه"، وهو في هذه الوضعية يَصِفُ له طريقَ العودة من خلال وصف الألم وتقدير حجم المعاناة؛ لأنّه لا يمكنه وصف الصحة، فمن البديهي أن "الصحة ليست مصطلحًا نوّد أن نعرفه، بل هي شيءٌ نسعى إليه ونُعطيه قيمة"⁽⁴⁶⁾. فهذا المسعى يبدأ في حوار الطبيب والمريض حول تحديد العلامات المؤدّية إلى "مكان" الألم بوصف طبيعة الإحساس بالمعاناة، لأنّ "الألم هو شعور ذاتي وظيفته الإشارة إلى وجود خلل في التوازن المتناغم للحركة الحية التي تُشكّل الصحة"⁽⁴⁷⁾، والمعاناة هي المُكابدة الذاتية للألم والانفعال المصاحب لنقل الشكوى من الألم إلى الآخر الذي لا يَنتظر منه المريضُ المواساة فقط، بل يَنتظر منه أن "يفهم" لماذا يتألم، ولماذا هو بالذات؛ أي بالإجابة عن السؤال الميتافيزيقي: لماذا أنا؟ وهذا يعني أن الصحة هي الوضع الذي تتناغم فيه الذاتُ مع نفسها، من دون أن تكون في حاجة إلى آخر يكون وسيطًا لها مع نفسه، وهو ما يمكن أن ندعوه بالكفاية الوجودية للذات.

لكن، إذا "أمكّن للطبيب أن يعتمد على ركيّة موضوعية، تشريحية، في حالة تشخيصه للمرض والضرر، فإنّه في حالة الألم، المشكلة مختلفة: فوحدها كلمات الشخص الذي يعاني تسمح بالإشارة إلى حضور الألم الذي ليس قابلاً للملاحظة في ذاته"⁽⁴⁸⁾. وهكذا يتمّ تجاهل الألم بطريقة موضوعية ووضعه في دائرة الشكوى التي لا تدلّ على مرضٍ "حقيقي" يمكن إخضاعه للملاحظة؛ ذلك أن "شكوى المريض تضع الطبيب في وضعية حرجة، لأنّه لا يوجد مدخل مباشر إلى الظاهرة التي نستدعيه لأجلها"⁽⁴⁹⁾؛ لأنّ الطبيب يكون في مواجهة ما يعتبره، مبدئيًا، تظاهراً مخادعاً للمريض في شكل شكوى ومعاناة، ولذلك يلجأ إلى التغاضي عن المريض mettre à côté بوصفه ذاتاً ونفساً، والبحث عن مكان المرض بتحفيز

(45) Gadamer, p. 122.

(46) Daniel Callahan, *The Roots of Bioethics: Health, Progress, Technology, Death* (New York: Oxford University Press, 2012), p. 71.

(47) Gadamer, p. 118.

(48) Rey, p. 18.

(49) Ibid.

الألم وإثارته في جسد المريض، ولكنه لا مفرّ من الاستدلال عليه بالسؤال الشهير: هل تحسّ بالألم في هذا الموضع؟ وهنا؟ وهنا؟

ماذا نسمع في صوت الألم وشكوى المعاناة؟ إننا نسمع في الألم صدى الأماكن ومواقعها في الجسد، ونسمع في شكوى المعاناة صدى الذات في ذاتها وفي أذن الآخر (السامع أو الطبيب)، ولذلك "تتفق على تخصيص مصطلح "ألم" للانفعالات التي يتم الشعور بها باعتبارها أماكن محدّدة في أعضاء خاصة للجسد أو في الجسد كاملاً، وتخصيص مصطلح معاناة للانفعالات المفتوحة على التأملية، اللغة، العلاقة بالذات، العلاقة بالآخر، العلاقة بالمعنى، بالمُساءلة"⁽⁵⁰⁾، ولذلك قد نجد ألماً من دون معاناة، ولكن لا معاناة من دون ألم، وبناء على هذا المعنى فإن إقصاء المعاناة وعزلها في سياق الحوار المقدّس بين المريض والطبيب ناتجان من إعادة تشكيل الثقافة الصحية بمعطيات طبية خالصة، وكذا الفصل بين الجسد بوصفه بنية فيسيولوجية لها أحكامها العلمية الخاصة وبين النفس التي هي مكان الانعكاس المباشر لآلام الجسد والتعبير الحي عن معاناته، لأنّه يمكن للألم أن يختفي، لكنّ المعاناة قد تستمرّ (مثال: الناجيات من سرطان الثدي، والمعاناة مع الاكتئاب، والقلق واضطرابات النوم وغيرها من مشاكل الصحة النفسية)؛ فعملُ الطبيب فنٌّ كذلك قائمٌ على وصف العلاج، لكنّ "العلاج لا يتضمّن كتابة الوصفات للمريض فقط، بل هو دائماً وفي الوقت نفسه تحرير Libération"⁽⁵¹⁾، تحرير الجسد من المرض وتحرير الذات من المعاناة والإكراهات التي تصادفها في طريق العودة إلى الصحة، فالصحة، إذًا، كينونة حرة أو كينونة مُحرّرة في الحوار الإنساني بين الطبيب والمريض، لأنّ الممارسة الطبية الأحادية الاتجاه لا تستطيع التنبؤ بشكل الصحة الذي "يجب" أن يكون عليه المريض بعد العلاج، لأنها ممارسة تستهدف التخلص من المرض ولا تضع في الحسبان كيفية التخلص من المعاناة.

أدّى الوثوق المتزايد بأنماط العلاج الطبي المعاصر وتطور آلياته التقنية إلى إخضاع المريض كلياً للدواء، كما تشير كلمة Prescription/Ordonnance؛ أي الوصفة الطبية، إلى معنى الأمر والإجبار، كطريقة لإخفاء المعاناة وقهرها، إذ "في عالم عمومي ومشارك يظهر كما لو أنّ المرض والموت والصدمة هي ظواهر غير موجودة، كما لم يعدّ للمرض والمعاناة مكانان جديران بهما، وكثيراً ما كانا يُعانيان بصمت أو في سرية، مخفّيين عن الأنظار، ومُحوّلين إلى أماكن مخصصة ومنعزلة في البيت أو العيادة أو في الوعي الانفرادي والمعزول"⁽⁵²⁾، فقد أصبحت عزلة المريض نفسها ألماً مضاعفاً، أي عندما يجري كتم صوت المعاناة تحت شعار إرادة الخير في الصحة، والممارسة الطبية التي تعتبر الجسد نظاماً تقنياً يمكن إصلاح أعطابه ليستمرّ في الاشتغال.

كرّست نظرية كونغيلهام هذا المعنى، أي تلك "النظرية ذات الطابع الموضوعي جدّاً، حيث فيها جرى تجاهل وجهة نظر المريض كوعي بالضرر [...] لقد قام بإقصاء الإحالة إلى المريض، وكذا

(50) Paul Ricœur, "La Souffrance n'est pas la douleur," in: *Souffrance et douleur, autour du Paul Ricœur*, Claire Marin & Nathalie Zaccari-Reyners (eds.) (Paris: Presses Universitaires de France, 2013), p. 14.

(51) Gadamer, p. 119.

(52) Taylor, p. 38.

تصوّر الحالة المرضية والحالة الفيسيولوجية بوصفهما حالتين متجانستين: فالمرض هو مجرد تغيير وتعديل كمي للحالة الطبيعية⁽⁵³⁾. ويظهر أن هذه النظرية وبتأثير من فيسيولوجيا كلود برنارد Claude Bernard (1813-1878) وتناجها التشريحية، تعمل على الفصل المنهجي بين المريض والمرض، وذلك بالارتكاز على "غياب الفرق النوعي بين الطبيعي والمرضي الذي يجب أن يسمح بإثبات تجانس قابل للتعبير عنه كمياً، ومن ثم إيجاد منهجية لقياس الفارق بين الطبيعي والمرضي"⁽⁵⁴⁾؛ أي إن الألم الذي يُستدلُّ عليه بتعبيرات كمية أو يُقرأ فيسيولوجياً، لا يمثل حالة مرضية، فهو تابع للمريض وليس للمرض، أي إنه معاناة نفسية أكثر منه ألماً عضوياً. ومن هنا، فإن ربط الألم بالمرض ووجود خلل في الصحة متعلقان أساساً، بحسب هذا التصور العلمي، بالقدرة على الكشف عن "مكان" الألم فيسيولوجياً، وإلا فهو معاناة طوباوية بلا مكان Utopic.

رابعاً: الصحة "المزمنة" ومستقبلها: الضروري والكمالي

ليست الإيتيقا الطبية وإيتيقا الصحة بالخصوص في صدام مع البنية العلمية للطب المعاصر أو من أجل كبح حركة التطور في ميدان الطب، ولكنهما معرفة ذات وظيفة إنسانية تريد الدفع بالمعطيات الأنثروبولوجية والأخلاقية للمريض إلى داخل قلب الحوار بين الطبيب والمريض، وإلى داخل النقاشات التي تثيرها السياسات العامة في مجال الصحة والصحة العمومية، لأنه، كما لاحظ غادامير، "يجب أن نعترف، للأسف، أن تطور العلم صاحبه أيضاً تراجع في الرعاية الصحية"⁽⁵⁵⁾. يعني هذا أن ما يكسبه الطب في سعيه لخلق التوازن العضوي في الجسد، وهو التوازن الذي يُنتج التنغم بين الطبيعي والمرضي (الباثولوجي)، يخسره في اللاتوازن الأخلاقي، وعلى هذا الأساس يمكن الحديث عن "الخلل الإيتيقي" للطب، عندما لا تتناسب النتائج الأخلاقية مع التطورات العلمية؛ ففي مثال اكتشاف الأصل الجيني لمرض "المنغولية" أو "الثلاث الصبغي 21" Trisomie 21 من طرف العالم الفرنسي جيروم لوجون Jérôme Lejeune (1926-1994)، فإنه "كان قد بحث عن أصل مرض المنغولية على أمل الوصول إلى العلاج، غير أن هذا الاكتشاف استُخدم لأغراض أخرى، فقد سمح ذلك باكتشاف الثلاث الصبغي 21، من خلال فحص يجري قبل الولادة، وهو ما يؤدي إلى الإجهاض"⁽⁵⁶⁾. فالانفلات الأخلاقي للاكتشافات العلمية الطبية يضع مفهوم الصحة أمام مُساءلة إيتيقية جذرية، تبدأ من الألم وتنتهي إلى الموت، "فقد أراد جيروم العلاج والشفاء، وأراد الحياة، غير أن الأمر انتهى إلى تطوير ثقافة الموت، وبدءاً من تلك اللحظة، أصبح المُكتشف مُدافعاً شرساً عن الحياة قبل الولادة"⁽⁵⁷⁾، فقد اخترق الاكتشاف الطبي واحدة من أهم القواعد الأخلاقية؛ هي "لا تؤذ" do no harm، وكان من الصعب

(53) Rey, pp. 7-8.

(54) Ibid., p. 8.

(55) Gadamer, p. 116.

(56) François-Xavier Putallaz & Michel Salamolard, *Le sens de l'homme au cœur de la bioéthique* (Saint Maurice: Editions Saint-Augustin, 2006), p. 29.

(57) Ibid., p. 29.

إصلاح ذلك الاختراق إلا أخلاقياً، أي بإعادة الاعتبار إلى قيمة الحياة قبل الولادة مهما كانت الدوافع العلمية لوأدها.

يعمل المشروع العلمي للطب المعاصر على محاولة حفظ الصحة ووقايتها وترقيتها، ولكن سيتحتّم عليه في المستقبل القريب إقناع الناس بوجود مستوى وحيد وممكن للصحة، أقلّ من مستويات اعتيادية جرى اختبارها في الماضي، وهذا يعني تأكل مفهوم الصحة التقليدي الذي ارتبط عادةً بالكمال الجسدي والعافية "المطلقة" لوظائف الجسد والعقل؛ فلا يبقى منه - أي مفهوم الصحة - إلا ما يدلّ على "الضروري" من الوظائف العضوية كالدورة الدموية والتمثيل الغذائي والقدرة على الحركة. وكذا "الضروري" من الوظائف النفسية كالقدرة على الإدراك والتمييز، والحد الأدنى من الذاكرة، وتوفّر الإشارات العصبية الدالة على الفروق الجوهرية بين حالة العقل وحالة الجنون، أما ما فوق هذه الحدود الدنيا للصحة فيعتبر من الكماليات، وهكذا فنحن أمام ثنائية جديدة لمستقبل فهم الصحة وهي ثنائية "الضروري والكمالي" The Necessary and the Luxurious، كما أن مفهوم الصحة نفسه سيكون خاضعاً لتاريخها أي لمسار تطوّر المعايير التي تُقاس بها "درجة" الصحة بناء على مقياس المرض الذي أصبح مُدرّجاً بعلامات مثل: الأمراض الأكثر شيوعاً، والمتوسطة الشيوع، والأقل شيوعاً، والأمراض النادرة أو النادرة جداً.

يؤدي التحليل الإيتيقي لمشكلة الصحة في الحياة المعاصرة إلى تصوّرها بوصفها "صحة مُزمنة" Chronic Health؛ أي تلك الصحة التي لا تنتج من الوضع "الطبيعي" للإنسان في علاقته بجسده وذاته، ولا تعني خلوه من الأمراض، وإنما هي ناتجة من المقاربة الطبية لمفهوم الصحة ضمن التصورات التي يتم فيها بناء "النموذج الصحي" للإنسان عبر إضفاء الطابع الطبي على الحياة Medicalization، وبالخصوص إضفاء الطابع الدوائي على أداء الجسم البشري لوظائفه الحيوية، وكذا جعل الموت ذلك الشر الذي ينتهي إليه من لا يحترم قواعد الخير البيولوجي، وهذا من خلال كونته (من الكونية) Universalization نتائج الدراسات العلمية، واعتبار المجالات المنشورة فيها وثائق معيارية خالصة، وعولمة Globalization المحاذير الصحية والأساليب الوقائية أو العلاجات المرتبطة بها بناء على معطيات أنثروبولوجية Anthropologic، ووفق رؤية إثنية Ethnic للطبيعة البشرية، وهو الحال في مثال الهوس بفقدان الوزن وتصور النحافة بوصفهما معياراً عالمياً للصحة والجمال كذلك؛ إذ إنّ ثم فروقاً جوهرية بين الشعوب في مسألة البنية الجسدية وأسبابها الجينية "الطبيعية". وبهذا التصوّر فإنّ الصحة المزمنة تعني أشكال تعايش الإنسان المعاصر مع الألم والمعاناة اللذين تُسببهما أمراض العصر النفسية والجسدية، حتى أمكننا تشبيه البيئة المحيطة به بـ "عيادة مفتوحة على الشارع".

خاتمة

غيّرت الاكتشافات العلمية في مجال الطب فهمنا لما تعنيه الصحة ولما يدلّ عليه المرض، كما أنّ تدخل الإيتيقا لإصلاح أعطاب ذلك الفهم بشر، في مرحلة ما بعد الحداثة، بما يمكن تسميته "إيتيقا الرفاهية" عبر تصوّر المنظورات الإنسانية التي تؤدي إلى جودة الحياة وخيريتها، وهكذا عوّضت

الرفاهية Well-Being السعادة Happiness أي في تحويل المعياري إلى المعيش ولكنه المعيش الأكثر معيشاً lived too lived، على النحو الذي فيه تُستبدل بالأعضاء التالفة أخرى صالحة كقطع غيار لمزيد من الحياة، أو عبر استنساخ "جين الحياة المديدة" للدفع بالأعمار إلى حدود غير اعتيادية Longevity أو في الكشف عن جواز السفر الجيني Genetic Passport للشخص، ليتمكن من تفادي الأمراض المتوقعة في المستقبل، وغيرها من المبررات العلمية التي تهدف إلى تبديد المخاوف من تغيير الطبيعة البشرية، على الأقل، تلك الطبيعة التي يتذكرها الناس في زمن الإمكانيات المحدودة للطب.

يمكن الحديث، مجازاً، عن أن الصحة البشرية تعاني اليوم متلازمة العلم Science Syndrome، أي إن أغلب أشكال التطور العلمي في ميدان الطب أدت إلى مَحَوِّ الاختلالات الفسيولوجية التي يُثيرها المرض، وهذا بالقضاء على القاعدة البيولوجية التي يوظفها في الجسد، غير أن ذلك أصبح يُمثل بذاته تهديداً لمفهوم الصحة المتشكّل بناء على تصورنا للطبيعة البشرية في مادتها الخام، وهذا واضح في مثال نظرية النظافة؛ حيث أدّت وسائل التعقيم والتطهير إلى الهَوَس بالنظافة المفرطة باعتبارها الوسيلة الأكثر أماناً للوصول إلى بيئة صحية وخالية من الأمراض، بينما تعمل في الاتجاه المعاكس على إضعاف المناعة الذاتية بحجَب الاتصال بين الجسم البشري وبين أنواع من الميكروبات والبكتيريا التي تعمل على إنتاج الأجسام المضادة لدى الإنسان، ما يعني رفع كفاءته في مواجهة الأمراض ومقاومتها كالحساسية والربو، وغيرهما.

References

المراجع

- Boitte, Pierre. *Éthique, justice et santé: Allocation des ressources en soins dans une population vieillissante*. Paris: Artel; Montréal: Fides, 1995.
- Boorse. Christopher et al. *Meaning and Medicine: A Reader in the Philosophy of Health Care*. New York: Routledge, 1999.
- Cadoré, Bruno. *L'expérience bioéthique de la responsabilité*. Paris: Artel; Montréal: Fides, 1994.
- Callahan, Daniel. *The Roots of Bioethics: Health, Progress, Technology, Death*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Canguilhem, Georges. *Le Normal et le Pathologique*. 12^{ème} éd. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- Dawson, Angus (ed.). *The Philosophy of Public Health*. London/ New York: Routledge, 2016.
- Ekanga, Basile. *Les Fondements éthiques de la Bioéthique*. Bloomington: iUniverse LLC, 2013.
- Gadamer, Hans-Georg. *Philosophie de la santé*. Marianne Dautrey (trad.). Paris: Grasset, 1998.
- Gimmler, Antje, Christian Lenk & Gerhard Aumuller. *Health and Quality of Life: Philosophical, Medical and Cultural Aspects*. Homburg/ London/ Munster: LIT, 2002.

- Guinchaud, Paulette & Jean François Petit. *Une société de soins: Santé, travail, philosophie, politique*. Paris: Les éditions de l'Atelier; Les éditions ouvrières, 2011.
- Jecker, Nancy S., Albert R. Jansen & Robert A. Pearlman. *Bioethics: An Introduction to the History, Methods, and Practice*. Sudbury: Jones and Bartlett Publishers, 2007.
- Kottow, Miguel. *From Justice to Protection: A Proposal for Public Health Bioethics*. New York: Springer, 2012.
- Lefèvre, Céline. "De la philosophie de la médecine de Georges Canguilhem à la philosophie du soin médical." *Revue de Métaphysique et de morale*. vol. 2, no. 82 (2014).
- Lewins, Frank. *Bioethics for Health Professionals: An Introduction and Critical Approach*. Melbourne: Macmillan Education Australia, 1996.
- Massé, Raymond. *Éthique et santé publique: Enjeux, valeurs et normativité*. Québec: Les presses de l'université Laval, 2003.
- Méthot, Pierre-Olivier. "Les Concepts de santé et de maladie en histoire et en philosophie de la médecine." *Revue Phares*. vol. XVI. Université Laval (2016).
- Putallaz, François-Xavier & Michel Salamolard. *Le sens de l'homme au cœur de la bioéthique*. Saint Maurice: Editions Saint-Augustin, 2006.
- Rey, Lucie. *Qu'est-ce que la douleur? Lecture de René Leriche*. Paris: Éditions L'Harmattan, 2010.
- Souffrance et douleur, autour du Paul Ricœur*. Claire Marin & Nathalie Zaccā-Reyners. (eds.). Paris: Presses Universitaires de France, 2013.
- Svenaesus, Fredrik. *The Hermeneutics of Medicine and The Phenomenology of Health: Steps towards A Philosophy of Medical Practice*. Berlin/ Dordrecht: Springer Science & Business Media, 2000.
- Taylor, Carol & Roberto Dell'oro. *Health and Human Flourishing Religion, Medicine and Moral Anthropology*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2006.

عمرو عثمان | Amr Osman *

"المنعطف اللغوي" في القرن العشرين: أثره في دراسة التاريخ وعلاقته بفهم مؤرخي الإسلام قبل العصر الحديث لطبيعة اللغة ودورها

The "Linguistic Turn" in the 20th Century: Its Impact on the Study of History and Relevance to the Understanding of Pre-Modern Muslim Historians of the Nature and Role of Language

ملخص: تسعى هذه الدراسة إلى استعراض تاريخ "المنعطف اللغوي" في القرن العشرين وتطوره في الفلسفة والتاريخ، من أجل تحديد عناصره، وأسباب توجس المؤرخين منه. وتسعى كذلك إلى استطلاع المشترك والمختلف بين المنعطف اللغوي وفهم المؤرخين المسلمين قبل العصر الحديث لطبيعة المعرفة التاريخية ودور المؤرخ واللغة فيها. وتبين أن "المنعطف اللغوي" لا يشير في الواقع إلى تيار لغوي معين، وإنما إلى مجموعة تيارات لغوية ظهرت في القرن العشرين، وأنه وإن أشار بداية إلى الفلسفة التحليلية تحديداً، فقد ارتبط في التاريخ بتيار التأويل وأفكار ما بعد البنيوية خاصة. وعلى الرغم من أن التأويل كان جزءاً أصيلاً من فكر كثير من مؤرخي الإسلام، فإن منطلقاتهم اختلفت اختلافاً بيتاً عن منطلقات المنعطف اللغوي، وإن عزوا، في ما يبدو، إلى اللغة دوراً في صنع الواقع المادي، وهي فكرة ارتبطت ببعض تيارات المنعطف اللغوي. وأخيراً، تتناول خاتمة الدراسة الفائدة المحتملة لأفكار المنعطف اللغوي في دراسة التاريخ.

كلمات مفتاحية: المنعطف اللغوي، التاريخ، المعرفة التاريخية، الفلسفة التحليلية، التأويلية، هايدن وايت، مؤرخو الإسلام قبل العصر الحديث.

Abstract: This paper traces the development of the "Linguistic Turn" in the 20th century in philosophy and historiography. It seeks to identify its various aspects and account for the skepticism of some historians towards it. The paper also seeks to explore the similarities and differences between the Linguistic Turn and the understanding of pre-modern Muslim scholars of the nature of historical knowledge and the role of the historian and language in shaping it. The paper shows that the Linguistic Turn does not in fact refer to a specific linguistic trend, but rather to multiple such trends that appeared in the 20th century. Furthermore, although it initially referred to Analytic Philosophy, it came to be associated in historiography with hermeneutics and post-modernism particularly. Additionally, despite the fact that hermeneutics was integral to the thought of most Muslim scholars, their principles differed significantly from

* أستاذ مشارك في قسم العلوم الإنسانية بجامعة قطر.

Associate Professor in the Department of Humanities at Qatar University.

aosman@qu.edu.qa

those of the Linguistic Turn. Nonetheless, they seem to have ascribed to language a role in constructing reality, an idea that is associated with some of the trends of the Linguistic Turn. Finally, the conclusion discusses the possible benefits of the ideas of the Linguistic Turn on the study of history.

Keywords: Linguistic Turn, Historiography, Historical Knowledge, Analytical Philosophy, Hermeneutics, Hayden White, Pre-Modern Muslim Historians.

مقدمة

يُعدّ التاريخ حقلاً من حقول المعرفة التي تأثرت تأثيراً كبيراً بما أُطلق عليه "المنعطف اللغوي" أو "المنعرج اللساني" Linguistic Turn في القرن العشرين. وقد عُدّ هذا التوجه تهديداً للتأريخ كما يفهمه ويمارسه كثير من المؤرخين، لا سيما المتأثرون بالمنهج الوضعي القائم على الثقة بقدرة العلوم الاجتماعية والإنسانية الوليدة في شكل جديد، على إنتاج معرفة "علمية" موضوعية ومنضبطة عن الواقع الاجتماعي والنفسي والتاريخي، وإن اختلفوا حول منهج الوصول إلى تلك المعرفة. أما تيار المنعطف اللغوي، فنظر إلى الواقع وإلى المعرفة بوصفهما معتمدين على اللغة، وهو ما يعني أن التأريخ - على سبيل المثال - هو بالضرورة خطاب، لا يعبر عن وقائع، بل يخضع لأطر لغوية تفرض على المؤرخ إدراك الوقائع على نحو معين، حين يكون معاصراً لها، أو فهمها فهماً محدداً حين ينصب عمله على تحليل الدليل التاريخي. وقد تسببت هذه النظرة في توجس كثير من المؤرخين "التقليديين" من أثر هذا التيار الجديد؛ ذلك أنه يرفض وجود أيّ واقع موضوعي، كما يمحو الحدود بين التاريخ والقصص، فيصير التاريخ أقرب إلى الأدب منه إلى العلم. تسعى هذه الدراسة إلى ذكر أهم المراحل التاريخية لهذا المنعطف اللغوي، وتحديد عناصره، وتناول أسباب توجس المؤرخين منه، محاولاً تلمس مواطن الاشتراك والاختلاف بين المنعطف اللغوي الحديث وفهم المؤرخين المسلمين القدماء له؛ من أجل استكشاف طبيعة المعرفة التاريخية، ودور المؤرخ واللغة فيها، وتختتم الدراسة بتناول الفائدة المحتملة لأفكار المنعطف اللغوي في دراسة التاريخ.

تكمن أهمية هذه الدراسة في تصديها للعلاقة بين المنعطف اللغوي ودراسة التاريخ، وهو أمر من شأنه أن يزيد من قدرتنا على تناول أفكاره تناوياً نقدياً، لا سيما وقد علمتنا خبرة القرنين المنصرمين صعوبة تحقق هذا التناول حين نُبأغت بنظريات وتيارات فكرية لا نبداً في الاشتباك النقدي معها إلا بعد أن تكون قد أحدثت أثراً نعتبره تهديداً لنا. يتناول البحث إذا تعريفاً بالمنعطف اللغوي وتياراته المختلفة في العلوم الغربية الحديثة، ومن ثم ينتقل إلى التأريخ الإسلامي، مستطلعاً المشترك والمختلف بين المنعطف اللغوي الحديث واهتمام مؤرخي الإسلام قبل العصر الحديث باللغة، لا سيما وأن كثيراً منهم كانوا فقهاء ومفسرين وأدباء لم ينفصلوا قط عن مباحث اللغة. وسيوضح لنا من خلال هذا البحث أنه بينما ارتبط المنعطف اللغوي في بداياته بتيار فلسفي بعينه (أي تيار الفلسفة التحليلية Analytic Philosophy، فقد دخل إلى الدراسات التاريخية من خلال تيارات أخرى (أي تيار التأويل وأفكار ما بعد البنيوية Post-Structuralism) كانت أكثر قدرة على الارتباط بالتأريخ والتأثير فيه. سنرى أنه بينما تتعارض منطلقات المؤرخين المسلمين قبل العصر الحديث ونظرتهم إلى المعرفة التاريخية مع بعض أفكار المنعطف اللغوي، فقد عزوا - في ما يبدو - إلى اللغة دوراً في صنع الواقع المادي، وهي فكرة ارتبطت ببعض تيارات المنعطف اللغوي وتجلياته.

أولاً: المنعطف اللغوي: نبذة تاريخية ومنهجية

يدرك من يطالع الأدبيات التي انصبت على تعريف "المنعطف اللغوي" اختلافها حول التعريف؛ فيرى بعضها أن المنعطف اللغوي يشير، عموماً، إلى الاهتمام باللغة؛ ذلك الاهتمام الذي بدأ في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وعلى مدار القرن العشرين. بيد أننا نجد من يرفض هذا الرأي، مذكراً بحقيقة أن الاهتمام باللغة قديم قدم الفلسفة اليونانية على أقل تقدير⁽¹⁾. وبناء عليه، ربط أصحاب هذا الرأي الأخير بين المنعطف اللغوي وتيارات فلسفية ولغوية معينة، بدأت إرهاباتها في القرن التاسع عشر وتطورت في القرن العشرين. ومهما كان الأمر، غفل كثير ممن تناولوا تاريخ المنعطف اللغوي - سواء كان ذلك باللغة العربية أو غيرها - عن فكرة بسيطة، وهي أن أي حديث عن "منعطف" Turn يعني بالضرورة أننا نتحدث عن انحراف عن طريق ما إلى غيره⁽²⁾. والواقع أن اهتمام أغلب من كتبوا عن المنعطف اللغوي قد انصب على "ما بعد"، متجاهلين "ما قبل"، أي الطريق الذي انعطفنا إليه، ومتجاهلين الطريق الذي انحرفنا عنه.

نبدأ هنا التعريف بالمنعطف اللغوي في سياق الفلسفة واللغويات، وهو السياق الأصلي الذي ظهر فيه المصطلح كما سنرى. نتقل بعد ذلك إلى بداية ارتباط المنعطف اللغوي بدراسة التاريخ، وهو ارتباط حدث بعد ظهور المصطلح بما يقرب من ربع قرن.

1. المنعطف اللغوي في الدراسات اللغوية

لا بد، في تعريف المنعطف اللغوي، من معرفة الجديد الذي طرأ على قديم ما. فإذا كان الأمر يتعلق بالاهتمام باللغة تحديداً، فلا بد من البحث عن اهتمام باللغة ذي طبيعة جديدة، طبيعة مختلفة عما كان الأمر عليه في السابق. وهنا، نجد مزيداً من الاختلاف حول طبيعة الاهتمام الجديد باللغة ومثليه. يتفق المهتمون بتاريخ المنعطف اللغوي، عموماً، على أن الجديد يتمثل في مجموعة من الاتجاهات اللغوية التي تميز فهم طبيعة اللغة ووظيفتها ودورها وطرائق عملها في الفلسفات الحديثة. لقد قامت

(1) ينظر على سبيل المثال:

Craig Dilworth, "The Linguistic Turn: Shortcut or Detour?" *Dialectica*, vol. 46, no. 3-4 (1992), p. 201;

يلفت ديلورث الانتباه إلى أن كثيراً من سمات المنعطف اللغوي - الذي يرتبط بأعلام الفلسفة التحليلية - قديم قدم الفلسفة اليونانية. وما يميز المنعطف اللغوي، في رأي ديلورث، هو أن المنعطف اللغوي رفع اللغة من كونها ذات تأثير في الفلسفة، إلى كونها، هي نفسها، موضوعها ومصدرها، ينظر:

Ibid., p. 202; C. Fynsk, "Linguistic Turn," in: N.J. Smelser & Paul B. Baltes (eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (Pergamon: Elsevier Ltd., 2001), p. 8914;

ويصرح فنسك بأنه يمكن رصد بدايات المنعطف اللغوي في المناقشات الثرية حول أصول اللغة في القرن الثامن عشر (وأحسبه يقصد القرن التاسع عشر). وهنا تبرز أسماء مثل الفيلسوف الألماني فيلهلم فون همبولت (1767-1835) والمثاليين الألمان، وفريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900). وللمزيد عن اهتمام الفلسفة قبل الحديثة باللغة، ينظر الفصلان الأول والثاني: الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة: نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005)، والفصل الثاني مخصص للغة في التراث العربي الإسلامي، وفي فلسفة ابن رشد تحديداً.

(2) ينظر على سبيل المثال:

Judith Surkis, "When was the Linguistic Turn? A Genealogy," *The American Historical Review*, vol. 117, no. 3 (June 2012), p. 704.

إن فكرة سُرْكيس بسيطة جداً، إلا أنها غابت عن انتباه أغلب من كتبوا عن المنعطف اللغوي، فركّزوا على ما بعد وتناسوا ما قبل.

النظرة القديمة إلى اللغة (السابقة على المنعطف اللغوي) على افتراض أن اللغة تعبر عن واقع مادي مغاير لها ومستقل عنها. هذه النظرة إلى اللغة تغيرت في أغلب الفلسفات اللغوية التي ظهرت بدءاً من القرن التاسع عشر، ولا سيما في القرن العشرين، وقد اتفقت جميعها على أن دور اللغة أكبر من ذلك الدور الذي عزته إليها النظرة القديمة، غير أنها اختلفت أيضاً في طبيعة ذلك الدور، فضلاً عن طبيعة اللغة نفسها وآثارها وطرائق عملها. وبناء عليه، نجد من يوسع نطاق الأفكار والفلسفات التي شكّلت معاً ما أصبح يُطلق عليه "المنعطف اللغوي" في القرن العشرين، ومن يقصر هذا المصطلح على فلسفات بعينها. وفي هذا الرأي الأخير، تبرز الفلسفة التحليلية بوصفها التيار الأبرز الذي ارتبط اسمه بالمنعطف اللغوي. نبدأ هنا بالحديث عن التيارات اللغوية والفلسفية اللغوية التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين، ثم نعرّج بعدها إلى الحديث عن الفلسفة التحليلية تحديداً.

أ. الفلسفات اللغوية في القرنين التاسع عشر والعشرين

شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين ظهور مجموعة متنوعة من الفلسفات اللغوية جمع بينها الاهتمام باللغة، وإن اختلفت حول الزاوية التي نظرت من خلالها إلى اللغة ومناهج البحث فيها. وكما يوضح الزواوي بغورة ربط البعض بين فلسفة اللغة وأكثر من تيار من تيارات الفلسفة الحديثة⁽³⁾. فهناك من ربطها بـ "الفلسفة التحليلية" Analytic Philosophy، ومن أعلامها الفيلسوف الألماني غوتلوب فريجه (Gottlob Frege 1848-1925)، والإنكليزيان جورج إدوارد مور (George Edward Moore 1873-1958) وبرتراند راسل (Bertrand Russell 1872-1970)، فضلاً عن الفيلسوف الألماني لودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein 1889-1951). وهناك من ربطها بتيار مدرسة المنطق الوضعي Logical Positivism بوجه خاص، ومن أعلامها رودولف كارناب (Rudolph Carnap 1891-1970). وقد كان هذا التيار الفلسفي هو الأصلق بالمنعطف اللغوي، وسنفرد له مناقشة خاصة. وهناك من ربط بين فلسفة اللغة Philosophy of Language واللسانيات البنوية Structural Linguistics التي دشّنها اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير (Ferdinand de Saussure 1857-1913)⁽⁴⁾. كما أن هناك من ربطها بالفلسفة الهرمينوطيقية Hermeneutics مع الفيلسوف هانز-جورج غادامر (Hans-Georg Gadamer 1900-2002) والفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur 1913-2005)، وهو التيار الذي يراه البعض امتداداً لتيار بدأ في منتصف القرن العشرين، واهتم بتفسير النصوص الدينية، وكان من أشهر أعلامه اللاهوتي والفيلسوف الألماني فريدريك شلايماخر (Friedrich Schleiermacher 1768-1834). وقد ربطت أيضاً بالظاهراتية Phenomenology مع أبرز أعلامها الألماني إدموند هوسرل (Edmund Husserl 1859-1938) والفرنسي موريس ميرلو-بونتي (Maurice Merleau-Ponty 1908-1961). ومعه الأنطولوجيا Ontology مع مارتين هايدغر (Martin Heidegger 1889-1976). وأخيراً، ظهر في العقود الأخيرة من القرن العشرين التيار التفكيكي

(3) يميز بغورة بين "فلسفة اللغة" التي يقصد بها الفلسفات التي تجعل من اللغة موضوعاً لها، و"الفلسفة اللغوية" التي تكون فيها اللغة جزءاً من فكر فيلسوف ما.

(4) وللمزيد عن دي سوسير عموماً وأثره في البحث اللغوي العربي خصوصاً، ينظر: حسين السوداني، أثر فرديناند دي سوسير في البحث اللغوي العربي: التلقي العربي للسانيات (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).

Deconstruction وأشهر أعلامه الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004)، فضلاً عن الأفكار حول تحليل الخطاب Discourse Analysis وعلاقات القوة التي تعكسها اللغة، وهي الأفكار التي ارتبطت بالفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو Michel Foucault (1926-1984).

إن ما يجمع هذه الفلسفات والتيارات المختلفة التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين هو اهتمامها الخاص باللغة، على أنها تتباين تبايناً كبيراً في طبيعة هذا الاهتمام. وبصفة عامة، تضع كل هذه النظريات اللغة في مركز التحليل ولا تعدّها مجرد أداة للتحليل⁽⁵⁾، وتشارك هذه التيارات في النظر إلى اللغة بوصفها كياناً ذا استقلال Autonomy يتجاوز العالم المادي وأهل اللغة نفسها على السواء، بمعنى أن للغة منطقها الخاص المتجاوز لمجموع المستخدمين لها، ودورها الذي تؤديه على نحو مستقل عنهم. ومع هذه القنوات المشتركة، تظل الاختلافات والتباينات بين تلك التيارات المختلفة كبيرة، فتبدو كأنها طبقات من النظريات اللغوية التي تبدأ بالاهتمام ببنية اللغة أو بصورتها المثالية المنفصلة عن الواقع (في الفلسفة التحليلية والبنوية اللغوية)، إلى الاهتمام بها بوصفها خطاباً يعكس علاقات قوة ويشكلها، كما يحتاج إلى تفكيك وفق نظريات تأويل "هرمينوطيقية"، تعيدنا، بطريقة ما، إلى الفكرة الشبيهة التي ظهرت في القرن التاسع عشر والتي انصبّ اهتمامها تحديداً على تفسير الكتاب المقدس⁽⁶⁾.

إن السؤال المهم بالنسبة إلينا هنا هو: هل ارتبط مصطلح "المنعطف اللغوي" حين ظهر، بأي من تلك التيارات الفلسفية واللغوية، أم قصد به فقط الإشارة إلى الاهتمام باللغة عموماً والنظر إليها على نحو معين؟ قد تتمثل الإجابة البسيطة عن هذا السؤال في تتبع الاستخدام الأول لهذا المصطلح. كان الفيلسوف النمساوي غوستاف برغمان Gustav Bergmann (1906-1987) أول من صاغ المصطلح في عام 1953، واصفاً به إسهام رسالة فتغنشتاين الفلسفية المنطقية وأثرها (والتي تعبّر عن "فتغنشتاين الباكر")⁽⁷⁾. وقد كان برغمان أحد أعضاء "حلقة فيينا"، الممثل الأهم لتيار المنطق الوضعي المتأثر بأفكار الفلسفة التحليلية عموماً، وبأفكار فتغنشتاين تحديداً. أما من اشتهر مصطلح "المنعطف اللغوي" على يده فكان الفيلسوف الأمريكي ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931-2007)، وذلك حين جعله عنواناً لكتاب حقّقه في عام 1967 وشارك فيه عدد من الأسماء المشهورة في عالم اللغويات وفلسفة اللغة⁽⁸⁾. واللافت هنا هو أن رورتي - في تحقيقه لهذا الكتاب - رفض فكرة وجود "منعطف" أصلاً، مشيراً إلى تعدد آراء فلاسفة اللغة، بل ورفض المسلّمات الأساسية للفلسفة التحليلية، بل والمسلّمات الأساسية الخاصة بمحورية اللغة

(5) Lucian Popescu, *Historical Knowledge in Western Civilization: Studies beyond the Sovereign View* (Saarbrücken: VDM Verlag, 2009), pp. 184-185.

(6) قد يكون الفرق الأساسي هنا هو أن نظريات تفسير القرن التاسع عشر المرتبطة بالكتاب المقدس افترضت قدرتنا على معرفة المعنى الأصلي للنص، أما نظريات التفسير في القرن العشرين فتتفني، بوجه عام، وجود معنى أصلي للنص أو الحاجة إلى البحث عنه؛ ذلك أن المعنى لا يمكن أن ينفصل على واقع القارئ وسياقه.

(7) Kerwin Lee Klein, "What was the Linguistic Turn?" *Clio*, vol. 30, no. 1 (2000), p. 80.

(8) وعنوان كتاب رورتي المُحقّق هو *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Methods*، أي المنعطف اللغوي: مقالات في المناهج الفلسفية.

في المعرفة. ويعني هذا أن الكتاب الذي اشتهر "المنعطف اللغوي" بفضل، كان يقصد إلى كتابة خاتمة سيرة ذلك المنعطف، لا الترويج له⁽⁹⁾.

أدى ارتباط برغمان بالفلسفة التحليلية وهجوم رورتي عليها إلى الربط بين المنعطف اللغوي وهذه الفلسفة تحديداً، لكن على الرغم من تمايز الفلسفات والنظريات والتيارات اللغوية التي ظهرت في القرن العشرين وتباينها، فإنها أثرت في بعضها تأثيراً متبادلاً لا يمكن إنكاره؛ ما يزيد من صعوبة تخصيص أحد تلك التيارات تحديداً ليرتبط بالمنعطف اللغوي به حصرياً، لا سيما مع وجود العديد من التيارات داخل الفلسفة التحليلية نفسها وصل الاختلاف بينها إلى درجة التناقض⁽¹⁰⁾. ومهما كان الأمر، فحين بدأ بعض المؤرخين في الاهتمام باللغة من باب "توطين" المنعطف اللغوي في الدراسات التاريخية، كان لديهم عدد من الفلسفات والنظريات والتيارات المختلفة يمكن التخيّر منها؛ ما كان يعني نظرياً وجود أكثر من فهم لدى هؤلاء المؤرخين للمقصود بالمنعطف اللغوي الذي بدؤوا في الانتماء إليه والمناداة به، وهو الأمر الذي أدى فعلياً إلى اختلافات بيّنة أحياناً في منطلقات هؤلاء المؤرخين ومناهجهم.

نتطرق الآن إلى الفلسفة التحليلية، وقد ارتبطت أكثر من غيرها بالمنعطف اللغوي كما رأينا، لا سيما في دراسات فلسفة اللغة التي ظهر المصطلح للمرة الأولى في سياقها.

ب. الفلسفة التحليلية والمنعطف اللغوي

بيّنا في ما سبق أن المنعطف اللغوي كان قد ارتبط بالفلسفة التحليلية تحديداً لأسباب مرتبطة بمن كتب عنه أو ضده، وهو ارتباط قد يرفضه كثير ممن يستخدمون المصطلح اليوم مع وجود عدد كبير من الفلسفات اللغوية المتباينة. ومع ذلك، كانت الفلسفة التحليلية سبّاقة إلى النظر إلى اللغة نظرة تختلف جذرياً عن النظرة القديمة لها؛ ما يعني أن ثمة ما يبرر عدّها جديرة بالارتباط بأي منعطف لغوي يظهر في منتصف القرن العشرين.

ينظر كثير من الباحثين إلى الفيلسوف الألماني فريجه بوصفه مؤسس تيار الفلسفة التحليلية، ذلك التيار الذي وصل إلى ذروته على يد الفيلسوفين البريطانيين مور وراسل، فضلاً عن فتغنشتاين الذي يراه البعض - ربما مع دي سوسير - أعمق كل هؤلاء أثراً في الفلسفة اللغوية في العصر الحديث. وقد ربط البعض المنعطف اللغوي بمدرسة "المنطق الوضعي" تحديداً، وحلقة فيينا التي عبّرت عنها، كما ذكرنا⁽¹¹⁾.

(9) Surkis, pp. 705-706

(10) Heinrich Watzka, "Did Wittgenstein ever Take the Linguistic Turn?" *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 58, no. 3 (July-September 2002), p. 549.

وكما هو واضح من عنوان الدراسة، فإن مؤلفها يُسائل فكرة كون فتغنشتاين قد اعتقد هو نفسه الأفكار التي نُسبت إليه وترتبط بـ "المنعطف اللغوي". والواقع أن قضية الربط بين بعض الأفكار ومفكرين وفلاسفة بعينهم قد لا يكونون مرتبطين بها فكرياً، قضية معروفة، وقد قيل الأمر نفسه عن علاقة فتغنشتاين تحديداً بالمنطق الوضعي الذي يربطه البعض به أيضاً. وللمزيد عن "القراءات المتعارضة" لفلسفة فتغنشتاين اللغوية، ينظر: Ibid., pp. 560-562.

(11) Michael A. Peters, "The Last Post? Post-Postmodernism and the Linguistic Turn," *Linguistic and Philosophical Investigations*, vol. 12, no. 1 (2013), p. 36.

تمثّلت المشكلة الأساسية التي تناولتها الفلسفة التحليلية في العلاقة بين اللغة والواقع Language and Reality⁽¹²⁾، وقد وضعت في هذا السياق الفرضية القائلة: "إن اللغة تعكس الواقع"، موضع التساؤل والشك؛ لتصل إلى اقتناع بأن العلاقة بين اللغة والواقع هي علاقة اعتباطية. وبما أن الأمر كذلك، فإن كثيراً من المشكلات الفلسفية يمكن عزوها على نحو أساسي إلى سوء استخدام اللغة، وهو ما يعني أنها ليست مشكلات حقيقية، بل مشكلات لغوية، أو فلنقل إنها مشكلات مرتبطة باستخدام الألفاظ والعبارات. وبناء عليه، يمكن القول إن الفلسفة التحليلية - ومن ثم المنعطف اللغوي بالنسبة إلى من ربطه بها تحديداً - قامت على فكرتين أساسيتين؛ أولاهما: أن المعرفة والواقع يعتمدان على اللغة، وثانيتهما: أن هدف الفلسفة هو تطوير الآليات المعرفية التي تسمح لنا بحل المشكلات التي تنشأ من استخدام اللغة استخداماً خاطئاً⁽¹³⁾. وقد تلخص هدف الفلسفة في رأي فريجه في تحليل بنى الفكر Thought، وليس التفكير Thinking، وهو الهدف الذي يمكن أن يتحقق فقط من خلال تحليل اللغة⁽¹⁴⁾. اعتقد فريجه أنه يمكن التعرف إلى كثير من المشكلات الفلسفية وحلّها من خلال اللغة نفسها⁽¹⁵⁾. وقد اعتبر البعض فريجه البادئ الحقيقي للمنعطف اللغوي، وذلك لأنه كان أول من "أعطى إجابة لغوية لسؤال غير لغوي"⁽¹⁶⁾. وقد اتفق فتغنشتاين مع هذا التوجه، بل وذهب إلى أن العالم نفسه لا يمكن أن يوجد إلا من خلال لغة تتواصل من خلالها جماعة بشرية⁽¹⁷⁾.

لقد كان هدف الفلسفة التحليلية، إذًا، هو تحقيق الوضوح واليقين، وهو هدف كان لتطور العلوم الطبيعية المنضبطة واليقينية، أكبر الأثر في ظهوره⁽¹⁸⁾. فليس من المستغرب أن يصبح اختراع لغة "مثالية" Ideal Language تخلو من الغموض، هدفًا من أهداف بعض من انتموا إلى تيار الفلسفة التحليلية، وإن ظنّ آخرون أن اللغات الطبيعية Ordinary Language كافية لتحقيق ذلك الهدف⁽¹⁹⁾. كما يفسّر هذا الموقف عداء تيار الفلسفة التحليلية عمومًا، والوضعية المنطقية خصوصًا، للميتافيزيقا وقضاياها؛ إذ تُعد في هذه الفلسفة مجرد لغوٍ خالٍ من المعنى. وقد كان هذا الحرص على وضوح اللغة وسلامة

(12) كانت المشكلة الفلسفية في بداية الأمر ترتبط بالعلاقة بين الفكر والواقع، إلا أن ربط الفلسفة اللغوية بين الفكر واللغة ربطًا جازمًا (بناء على فكرة أن الفكر لا يمكن أن يكون سابقًا على اللغة أو منفصلًا عنها)، أدى إلى إعادة صياغة المشكلة الفلسفة نفسها لتصبح منصبة على العلاقة بين اللغة والواقع.

(13) Peters, p. 37

(14) Ibid., p. 39;

وعن فلسفة فريجه اللغوية وعلاقتها بالمنعطف اللغوي، ينظر:

Joan Weiner, "Frege and the Linguistic Turn," *Philosophical Topics*, vol. 25, no. 2 (Fall 1997), pp. 265-288.

(15) وقد عدّ رورتي هذه الفكرة أساس الفلسفات اللغوية السابقة عليه في القرن العشرين، أي فكرة أن المشكلات الفلسفية يمكن حلّها أو "تصفيتها" إما من خلال إصلاح اللغة، وإما من خلال فهم المزيد عنها، ينظر: Watzka, p. 551.

(16) Danie Strauss, "Understanding the Linguistic Turn and the Quest for Meaning: Historical Perspectives and Systematic Considerations," *South African Journal of Philosophy*, vol. 32, no. 1 (2013), p. 97.

(17) Kristin Synnøve Brorson, "Histories of Concepts after the Linguistic Turn," MPhil Master Dissertation, University of St Andrews, St Andrews, Scotland, 2005.

(18) Dilworth, p. 204.

(19) Peters, p. 36.

استخدامها هو ما ربط المنعطف اللغوي بأسماء أعلام آخرين في اللغويات، مثل الفيلسوف الإنكليزي جون أوستن John Austin (1790-1960) والأميركي ويلارد كواين Willard Quine (1908-2000)، وذلك على الرغم من عدم انتمائهما إلى الفلسفة التحليلية، بل ورفضهما كثيراً من أفكارها.

افترضت الفلسفة التحليلية وجود استخدام سليم للمفردات والعبارات، وسعت إلى تحديد قواعد ذلك الاستخدام، إما من خلال وضع المزيد من القواعد، أو اختراع لغة جديدة مثالية إن لم الأمر. وهكذا، نجد هذه الفلسفة التحليلية على طرف نقيض من بعض الفلسفات اللغوية الأخرى، لا سيما تلك المرتبطة بتحليل الخطاب؛ فالفلسفات التأويلية بوجه عام لا تفصل بين اللغة واستخدامها، فأياً استعمالاً للغة هو، بالضرورة، خطاب، وبما أنه خطاب، فيجب أن يخضع للتحليل والتفكيك، ولا يمكن وصفه بالصحيح أو الفاسد، بل هو استعمال في كل الأحوال.

لقد كان للفلسفة التحليلية الفضل في وضع اللغة في مركز التحليل، غير أن اهتمامها بوضوح اللغة وسلامة استخدامها حصر فائدتها في أمور معينة، لم يكن التأريخ، على الأرجح، أحدها، وهو الأمر الذي نتناوله في ما يلي.

2. المنعطف اللغوي في الدراسات التاريخية

رأينا في ما سبق تباين الفلسفات والتيارات اللغوية التي ظهرت في القرنين التاسع عشر والعشرين، وهو التباين الذي يجعلها تبدو كأنها طبقات من النظريات اللغوية التي بدأت بالاهتمام ببنية اللغة وصورتها النظرية؛ فالاهتمام بها بوصفها خطاباً يعبر عن علاقات قوة ويحتاج إلى تفكيك. والواقع أن التأريخ نفسه له طبقاته الخاصة؛ ما يفرض علينا البدء بتمييزها قبل مناقشة أثر المنعطف اللغوي فيه.

أ. ما "التاريخ"؟

يجدر بنا، تحريماً للوضوح والدقة في ضوء تعدد معاني واستخدامات الكلمة الواحدة، أن نفرّق بين أربعة مستويات في ما يخص استخدام كلمة "التاريخ" (وأخواتها في اللغة العربية، لا سيما "التأريخ")، كما يوضح المؤرخ البرتغالي روجيريو دي سيلفا Rogério Forastieri da Silva في تمييز مفيد بين المعاني والاستخدامات المختلفة للكلمة. فهناك التاريخ بمعنى الأحداث التي وقعت في الماضي، أو ما يسميه دي سيلفا تاريخ الأحداث Event History. وهناك التاريخ بمعنى الخطاب أو التاريخ الخطابي Discourse History، أي تأريخ الأحداث كما رواها معاصروها⁽²⁰⁾. ثم هناك تاريخ التأريخ Historiography، وفيه يكون موضوع التأريخ هو التاريخ الخطابي نفسه (أي ما كتبه معاصرو الأحداث التاريخية عنها)، وليس التاريخ بالمعنى الأول (أي أحداث الماضي نفسها)، وهو ما يقوم به مؤرخو

(20) هناك خلاف حول وصف من يقوم بوصف ونقل الأحداث المعاصرة له، فهناك من يعدّ هذا مؤرخاً، في حين لا يعده آخرون كذلك؛ ذلك أن المؤرخ يتعامل مع أحداث قد وقعت وانتهت في الماضي، وهو الأمر الذي لا ينطبق ضرورة على الأحداث المعاصرة. يظل المؤرخ في نظر أصحاب هذا الرأي الجديد هو من يقوم بدراسة النصوص التاريخية في محاولة تركيب صورة أحداث الماضي. عموماً، نتجنب هنا استخدام كلمة "المؤرخ" في الإشارة إلى معاصري الأحداث التاريخية درءاً لأي لبس.

العصر الحديث، على سبيل المثال، حين يؤرخون لأحداث الماضي استناداً إلى ما كتبه معاصرو تلك الأحداث أو ناقلو أخبارها. وأخيراً، هناك تاريخ تاريخ التأريخ ⁽²¹⁾History of the histories of historiographies، وفيه لا يعكف المؤرخ على دراسة أحداث الماضي نفسها أو حتى ما كتبه عنها معاصروها، بل على ما كتبه مؤرخون لاحقون عن روايات معاصري تلك الأحداث؛ فحين ندرس ما كتبه مؤرخو القرون الثاني والثالث والرابع الهجرية عن أحداث صدر الإسلام، على سبيل المثال، فنحن ندرس، في الواقع، الطريقة التي تناولوا بها الروايات التي أتهمت عن شهود العيان الذين عاصروا تلك الأحداث وعايونها ورووها ⁽²²⁾.

يُميّز هذا التقسيم، إذًا، بين الماضي (أي الأحداث التاريخية) وما رُوي وكتب عنه، وهو أمر يعكس القضية التي ذكرناها آنفًا عن العلاقة بين الواقع والفكر الذي نعبر عنه في شكل لغة، كما ترى الفلسفة التحليلية. ومع ذلك، فإن هذا التمييز في حالة التأريخ تحديدًا لم يرتبط بالفلسفة التحليلية خاصّة، بقدر ارتباطه بتيار لغوي معيّن ظهر في عقود القرن العشرين الأخيرة، وهو تيار التأويل (أو الهرمينوطيقا) الذي ذكرناه سابقًا. يظهر أثر هذا التيار في التأريخ في التقسيم السابق، على سبيل المثال، في اختيار مفردات معينة، مثل التاريخ "الخطابي"، وهي كلمة محمّلة بمضامين معيّنة تخص طبيعة المعرفة التاريخية ودور المؤرخ ووضع اللغة، وترتبط ارتباطًا وثيقًا بتيار التأويل. وهكذا، نستطيع القول إنه على عكس الدراسات اللغوية التي ارتبط فيها المنعطف اللغوي بالفلسفة التحليلية خصوصًا، فإن المنعطف اللغوي وجد سبيله إلى دراسة التاريخ من خلال تيار التأويل، وهي النقطة التي نلتفت إليها الآن ببعض التفصيل.

ب. "التاريخ" والمنعطف اللغوي

إذا كانت للتاريخ والتأريخ مستويات مختلفة، يصبح سؤال "كيف أثر المنعطف اللغوي في الدراسات التاريخية؟" غير ذي معنى من دون تفصيل؛ ذلك أنه ينبغي لنا أن نحدّد مستوى التأريخ الذي نتحدث عنه، وفقًا للتمييز السابق بين معاني كلمة التاريخ واستخداماتها المختلفة. إن ما قد يتبادر إلى الذهن هو أن أي أفكار تتعلق باللغة، تؤثر تأثيرًا حصرًا في مستويات التأريخ التالية على الأحداث التاريخية نفسها؛ فالأحداث، في النظرة التقليدية، ليست لغة، وإنما أفعال تحدث في واقع مادي خارجي مستقل عن اللغة نفسها. ويعني هذا أن المنعطف اللغوي يتعلق بالضرورة بالتاريخ الخطابي ثم تاريخ التأريخ، وصولًا إلى تاريخ تاريخ التأريخ، وما قد يليه من طبقات الكتابة التاريخية. وإذا كان الأمر كذلك، يفترض أن يكون التيار اللغوي الأكثر تأثيرًا في دراسة التاريخ، لا سيما "التاريخ الفكري" حيث

(21) Régério Forastieri da Silva, "The History of Historiography and the Challenge of the Linguistic Turn," *História Da Historiografia*, vol. 8, no. 17 (April 2015), p. 397.

(22) ولا ننفي بالطبع أننا قد نركز على تلك الروايات نفسها التي اعتمد عليها هؤلاء المؤرخون، بيد أن هذا الأمر يفترض قدرتنا على التفريق تفريقًا حاسمًا بين ما نقله الطبري، على سبيل المثال، وما يقوله الطبري نفسه، إما على نحو مباشر أو غير مباشر. والواقع أن مجرد اختيار روايات معينة هو في حد ذاته نوع من التصرف في تلك الروايات، ما يعني أن عملية تحييد الطبري قد لا تكون ذات جدوى من ناحية المبدأ.

لا يُفترض أن يقتصر عمل المؤرخ على مجرد الوصف المحايد⁽²³⁾، هو التيار الذي يهتم بوضع مناهج تفسير النصوص، وليس التيارات التي تهتم أساساً باستخدام اللغة استخداماً سليماً.

تعكس هذه الفرضية مفارقة في علاقة المنعطف اللغوي بدراسة التاريخ. وتتمثل هذه المفارقة في أنه بينما ارتبط المنعطف اللغوي في بداياته بالفلسفة التحليلية، فقد ارتبط في دراسة التاريخ بالتيارات التأويلية بوجه عام، وهي التيارات التي يشوب علاقتها بالفلسفة التحليلية نفسها تنافر واضح ورفض متبادل⁽²⁴⁾. والواقع هو أن ارتباط التأريخ بمناهج التأويل تحديداً يُعدّ أمراً مفهوماً تماماً؛ فإذا كان للفلسفة التحليلية هدفٌ واضح يتمثل في وضع قواعد استخدام اللغة استخداماً سليماً، فإنها قد تفيد من يكتب عن الأحداث المعاصرة له، وهذا أمر لا يخصّ المؤرخ تحديداً. ومع أن المؤرخ الذي يدرس أحداث الماضي اعتماداً على مصنفات أو روايات تاريخية معاصرة للأحداث، يحتاج فعلاً إلى التدريب على الاستخدام السليم للغة ليُعبّر بها عن تأريخه للأحداث، فإن حاجته إلى مناهج التفسير المختلفة أكبر. ليس من المستغرب، إذًا، أن يبدأ ارتباط المنعطف اللغوي بالدراسات التاريخية في ثمانينيات القرن العشرين، كما سنرى، وهو الوقت الذي طغت فيه تيارات بعد البنيوية والتأويل وتحليل الخطاب والنظرة الأدبية والتفكيك، على الفلسفة والفكر، ليس في أوروبا فحسب، بل في العالم كله، وضعف تأثير الفلسفة التحليلية عمومًا.

ولكن إذا كان الانعطاف في الدراسات التاريخية قد اتّجه إلى اللغة، فما الطريق السابقة لهذا المنعطف؟ يمكننا القول، عمومًا، إن "المنعطف اللغوي" كان خروجًا على طريق تاريخانية القرن التاسع عشر، وقد كانت هذه التاريخانية (وقد أطلق عليها البعض "المنعطف التاريخاني") نفسها خروجًا على بعض أفكار عصر التنوير التي افترضت وجود "قوانين عامة" تحكم حركة التاريخ وتقبل الرصد⁽²⁵⁾. لقد انصبّ تركيز التاريخانية على الواقع (أي واقع الأحداث التاريخية نفسها من دون البحث عن قواعد تاريخية عامة)، مفترضًا قدرة النصوص على التعبير عنه بدقة وموضوعية⁽²⁶⁾. وقد كانت هذه النقطة الأخيرة - أي فكرة "الدقة والموضوعية" - هي، ربما، أكثر الأفكار التي تأثرت لاحقًا بالمنعطف اللغوي. كما يرى البعض أن المنعطف اللغوي يمثل تحولًا عن التفسيرات المادية والاجتماعية التي هيمنت على دراسة التاريخ في الستينيات من القرن العشرين⁽²⁷⁾. وقد يكون هذا الرأي أقرب إلى الواقع؛ ذلك أن مصطلح

(23) عن نشأة "التاريخ الفكري" وموضوعه ومنهجه، ينظر: عمرو عثمان، "التاريخ الفكري: النشأة والموضوع والمنهج، ووضعه في الدراسات التاريخية العربية الحديثة"، أسطور، العدد 12 (تموز/ يوليو 2020)، ص 11-32.

(24) بغورة، ص 203.

(25) Gabrielle M. Spiegel, "Revising the Past/Revisiting the Present: How Change happens in Historiography," *History and Theory*, vol. 46, no. 4 (December 2007), p. 2.

(26) Fynsk, p. 8913.

يرى فنسك أن المنعطف اللغوي يعبر عن حركة تخلت عن التناول الوضعي والتاريخاني للظواهر الاجتماعية والتاريخية في العلوم الاجتماعية، لتهتم بتحليل بُنى التمثيل Structures of Representation التي تعدّها هذه الحركة مساهمة في تشكيل تلك الظواهر.

(27) Kaya Yilmaz, "Introducing the 'Linguistic Turn' to History Education," *International Education Journal*, vol. 8, no. 1 (April 2007), p. 272.

"المنعطف اللغوي" ظهر في سياق الدراسات التاريخية في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين في وقت كانت الغلبة فيه للتفسيرات المادية في تفسير أحداث الماضي⁽²⁸⁾. فإذا كان برغمان أول من صاغ مصطلح "المنعطف اللغوي" في سياق فلسفي في منتصف القرن العشرين، فقد كان المؤرخ الأميركي مارتن جاي Martin Jay أول من استخدمه في سياق دراسة التاريخ في بحث نشره عام 1982⁽²⁹⁾. وكما هو معروف، فإن اللغة في تيارات التأريخ المادية والاجتماعية ليست إلا مظهرًا ثقافيًا ينتمي إلى "البناء الفوقي"، وهو ما يعني أنها مجرد تابع للواقع المادي. أما في المنعطف اللغوي، فتحل اللغة مكانة مختلفة اختلافاً كبيراً، بل تسبق الواقع نفسه في بعض تيارات ذلك المنعطف. يمكننا القول، بعبارة أخرى، إن الانعطاف تمثل في التحول من التركيز على الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى بنى التصوير التي أنتجتها⁽³⁰⁾، وهي البنى التي يُعبر عنها لغوياً. فاللغة، في النظرة الجديدة، ليست مجرد أداة في الفعل الاجتماعي، بل هي نفسها الفعل، أو هي التي يحدث من خلالها الفعل، فتصبح هي الأجدر بالدراسة، وهو الأمر الذي نفصل فيه بعض الشيء، في ما يلي.

3. المنعطف اللغوي ودراسة التاريخ

أكدت مدرسة الوضعية التاريخية - وأشهر أعلامها المؤرخ الألماني ليوبولد فون رانكه Leopold von Ranke (1795-1886) - في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، على قدرة المؤرخ على معرفة الماضي "كما حدث بالفعل"، استناداً إلى النصوص التاريخية، وهو ما يعني وجود ماضٍ (أي واقع) موضوعي منفصل عن ذات المؤرخ ولغته. ظلت هذه النظرة مسيطرة على التأريخ طوال النصف الأول من القرن العشرين تقريباً، بل ما زالت تمثل اليوم قناعة كثير من المؤرخين، الذين أصبح يطلق عليهم "المؤرخون الجدد"، المتأثرين بالمنعطف اللغوي وغيره من نظريات "المؤرخين التقليديين". بيد أن هذه النظرة الرانكية إلى التاريخ بدأت في الاهتزاز في النصف الثاني من القرن العشرين مع ظهور التيارات اللغوية الجديدة، لا سيما تيار التأويل⁽³¹⁾.

إن القناعة الأساسية التي يتفق عليها المؤرخون المنتمون إلى المنعطف اللغوي وإلى تيار التأويل خصوصاً، هي أن النصوص التاريخية التي رواها أو كتبها معاصرو الأحداث (أي أصحاب "التاريخ الخطابي") لا تصف الواقع وصفاً موضوعياً، وذلك لأن فكرة الوصف الموضوعي غير ممكنة من ناحية المبدأ. هذا هو تحديداً المقصود بالتاريخ "الخطابي"، أي ذلك التأريخ الذي يصف الأحداث

(28) John. E. Toews, "Linguistic Turn and Discourse Analysis in History," in: Smelser & Baltes, p. 8916.

(29) Surkis, p. 706.

(30) Fynsk, p. 8913.

(31) يجدر بالذكر هنا أن الفيلسوف والمؤرخ البريطاني المشهور روبين جورج كولينغود Robin George Collingwood (1889-1943) كان قد طرح فكرة أن ما لا نمتلك دليلاً مادياً حاضراً عليه لا ينبغي أن يكون موضوعاً للبحث التاريخي، وهي فكرة أشبه بفكرة المنطق الوضعي عن كون أي عبارة لا نستطيع اختبار صحتها لا تعدّ إلا كلاماً خالياً من المعنى. بيد أن كولينغود لم يعتقد أن أحداث الماضي لا يمكن وصفها وصفاً موضوعياً بناءً على الأدلة التاريخية المتوافرة. ومهما كان الأمر، فأفكار كولينغود تظهر بوضوح أثر الفلسفة التحليلية في مفكري النصف الأول من القرن العشرين، وهو الأمر الذي لم ينطبق على نهايات القرن حين وجد المنعطف اللغوي طريقه إلى دراسة التاريخ كما سنرى.

التاريخية بناء على افتراضات معينة وباستخدام لغة معينة في سياق معين، وكأنه - أي التأريخ - يصنع Construct تلك الأحداث ولا يصفها. ولا يوجد في هذه النظرة صنف آخر من التأريخ؛ فكون النصوص التاريخية خطابية بالضرورة لا يعتمد على قصد معاصر الحدث أو وعيه؛ ذلك أن أي نص هو بالضرورة خطاب حتى لو لم يكن راوي الحدث أو مدونه نفسه واعياً بهذا الأمر. وينطبق الأمر نفسه على تاريخ التأريخ، وعلى تاريخ تاريخ التأريخ، وعلى أي كتابات تتناول إما أحداث الماضي، أو ما كتبه السابقون أو المعاصرون عن تلك الأحداث. إن ما يتعامل معه المؤرخ هو دائماً طبقة من طبقات الخطاب التاريخي، وهو الأمر الذي يلزم أن يظل متبهاً له. ويكمن الجديد هنا في النظر إلى النصوص التاريخية على أنها خطاب وليست مجرد وصف محايد للأحداث، فضلاً عن النظر إلى اللغة على أنها ذات استقلالية Autonomy عن الواقع المادي، ذلك الواقع الذي لا يمكن نظرياً أو فعلياً استرداده على نحو موضوعي⁽³²⁾.

ولمزيد عن أثر المنعطف اللغوي في دراسة التاريخ، ننتقل للحديث عن أحد أهم المؤرخين الذين ارتبط اسمهم بالمنعطف اللغوي، ألا وهو المؤرخ الأمريكي هايدن وايت.

أ. هايدن وايت والمنعطف اللغوي

رأينا أنه يلزم، في النظرة التاريخية المتأثرة بالمنعطف اللغوي، فهم دور اللغة في عملية التأريخ. وتبرز هنا فكرة الخطاب، وهي الفكرة التي ربطت المنعطف اللغوي بدراسة التاريخ على نحو أكبر من أي فكرة أخرى، وهو ما يفسر سبب كون تيار التأويل - وما ارتبط به من تحليل الخطاب والنظرية الأدبية وأفكار ما بعد البنيوية - صاحب الدور الأبرز أثراً في دراسة التاريخ من كل التيارات اللغوية التي ظهرت في القرن العشرين، أو على الأقل هكذا فهم هايدن وايت Hayden White (1928-2018) الأمر، وقد كان أبرز المؤرخين الذين تأثروا بالمنعطف اللغوي ودافعوا عن جدواه في دراسة التاريخ⁽³³⁾.

إن الفكرة الأساسية التي ينطلق منها وايت، هي أنه لا يوجد فرق بين التاريخ والأدب في طبيعتهما أو بنيتيهما، وإنما يقتصر الفرق بينهما على محتوى كل منهما؛ فالقصص الأدبي ينبع من خيال الأديب، بينما يؤرخ رواة الأحداث ومؤرخوها لأحداث يُفترض أن لها وجوداً في العالم "الحقيقي". يقول وايت: "السرد ليس مجرد شكل خطابي حيادي قد يستخدم أو لا، لتمثيل الأحداث الحقيقية من حيث هي سيرورات تطور، بل ينطوي على خيارات أنطولوجية ومعرفية ذات استتبعات أيديولوجية، بل حتى

(32) ينظر على سبيل المثال: Toews, pp. 8916-8920. يلفت تويوز النظر هنا إلى أن مفهوم "اللغة" اتسع ليشمل كل بنى التواصل غير اللغوية المسؤولة عن إنتاج المعنى ونقله وإيصاله إلى مستقبله، ينظر: Ibid., p. 8917.

(33) da Silva, p. 407; Yilmaz, p. 273.

ويعتقد المؤرخ الأمريكي كروين لي كلاين Kerwin Lee Klein أن سبب ضعف تأثير الفلسفة التحليلية في الدراسات التاريخية هو ضعف قدرة المؤرخين على الاشتباك اشتباكاً جدياً مع أفكار فلاسفة كفتغنشتاين والفيلسوف الأمريكي دونالد ديفيدسون Donald Davidson (1917-2003).

سياسية متميزة⁽³⁴⁾. ليست الحقيقة التاريخية في نظر وايت أمراً "يجده" المؤرخ، بل هي شيء يصنعه المؤرخ بنفسه من خلال اللغة. وينطبق هذا القدر، كما هو واضح، على رواة الأحداث المعاصرين لها، أي مصادر المعلومات التاريخية الذين يصفونها في شكل روايات تاريخية. أما بالنسبة إلى المؤرخ الذي يؤرخ لأحداث الماضي استناداً إلى تلك المصادر، فيلزمه أن يستفيد من النظرية الأدبية Literary Theory وما ارتبط بها من نظريات ثقافية وإدراكية ونفسية⁽³⁵⁾. ويجب عليه أن يكون واعياً بأساليب تحليل الخطاب وبطبيعة التفسير التاريخي وأثر ذلك في إعادة بناء التاريخ، ذلك أن ما نجده في مصنفات التاريخ ليس مجرد "حقائق"، بل "خطة"⁽³⁶⁾، أو حبكة قصصية، تنتظم فيها تلك الحقائق في بنية معينة وتصطبغ بصبغة محددة. والواقع أنه في هذه النظرة، لا يمكن رواية الحقائق أصلاً من دون خطة أو حبكة، بل إن المؤرخ يختار الحبكة حتى قبل أن يبدأ في عملية الكتابة⁽³⁷⁾. فالتاريخ نفسه ليست له بنية أو هيئة منفصلة عن الروايات التاريخية⁽³⁸⁾. بعبارة أخرى، لا يمكن تصور وجود وصف من دون تأويل، كما لا يوجد معنى، وإنما عملية مستمرة من إنتاج المعنى⁽³⁹⁾. يصبح للمؤرخ في هذه النظرة دور "أدائي" أو إنشائي Performative يدفع قارئ التاريخ إلى إدراكه والتفكير فيه - وربما التصرف بناء عليه - على نحو معين، تبعاً لتصوير المؤرخ للتاريخ باستخدام اللغة، سواء كان المؤرخ نفسه على وعي بهذا التصوير أم لم يكن⁽⁴⁰⁾. ويعني هذا أن الحقائق نفسها قد تُروى في أكثر من خطة أو شكل قصصي. وعلى الرغم من أننا نجد هنا اعترافاً ضمنياً بوجود واقع تاريخي، فضلاً عن وجود دور للمؤرخ (فالمؤرخ هو صاحب "الحبكة" القصصية التي يعرضها من خلال "أحداث التاريخ")، غير أن تيار المنعطف اللغوي الذي ينتمي إليه وايت يصبر على عدم فصل أي ظاهرة - تاريخية أو غير ذلك - عن الخطاب اللغوي واستعمال اللغة، وهو الأمر الذي يعدّه البعض بمنزلة إنكار فعلي لوجود

(34) هايدن وايت، محتوى الشكل: الخطاب السردى والتمثيل التاريخي، ترجمة نايف الياسين (المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2017)، ص 19. والمقصود بـ "محتوى الشكل" أن السرد "يمتلك أصلاً محتوى يسبق أي تفعيل له في الكلام أو الكتابة"، وفقاً لوايت، ينظر: المرجع نفسه، ص 23.

(35) لاستعراض وافٍ لأفكار وايت، ينظر: Yilmaz, pp. 273-276.

(36) وهي ترجمة لكلمة Emplotment التي صاغها بول ريكور، والذي كان أيضاً من أعلام تيار التأويل، وتعني تصميم خطة أو حبكة قصصية Plot.

(37) Elizabeth A. Clark, *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004), p. 99.

(38) يؤكد دومينيك لاكبرا Dominik LaCapra، أحد أهم المؤرخين المنتمين إلى المنعطف اللغوي، أن فكرة وجود عالم يمكن التعبير عنه موضوعياً باستخدام لغة محايدة ليست إلا خطأ أنطولوجياً؛ ذلك أن العالم، بالنسبة إلينا، لا يوجد قبل أن نصفه، ينظر:

Anthony Pagden, "Rethinking the Linguistic Turn: Current Anxieties in Intellectual History," *Journal of the History of Ideas*, vol. 49, no. 3 (1988), p. 522.

(39) Pagden, p. 527.

(40) ينظر على سبيل المثال: Yilmaz, pp. 271-273.

في هذه النظرة لتأثير المنعطف التاريخي في الدراسات اللغوية، تبرز النظرية الأدبية Literary Theory بوجه عام، ومناهج معينة بوجه خاص، مثل المنهج التفكيكي الذي ارتبط بجاك دريدا. ولا نستغرب، إذاً، حين يصرح بلاماز بأن المنعطف اللغوي قد يطلق عليه أيضاً "المنعطف الخطابى" Discursive Turn، أو المنعطف الثقافى أو حتى الجمالي Aesthetic، ينظر: Ibid., p. 271.

الواقع، بل وقصر لدور المؤرخ على اختيار الحبكة أو الخطّة، وهو أمر قد يفعله المؤرخ من دون قصد، ما يعني غياب دوره أيضًا⁽⁴¹⁾. ويعني كل ذلك أن عمليتي الوصف والتأويل لا يمكنهما تجاوز واقع المؤرخ وسياقه، وهو السياق الذي هو لغوي بالضرورة أيضًا⁽⁴²⁾.

إن آراء وايت وغيره من المؤرخين المتمين إلى المنعطف اللغوي تكفي، في ذاتها، لتثير ريبة غالبية المؤرخين وتوجسهم، أي أولئك المؤرخين "التقليديين" الذين يعتقدون وجود واقع موضوعي مستقل يمكن وصفه وإعادة تركيبه، وفي إمكانية وجود مؤرخ محترف ذي منهج واضح قائم على وعي بالدور والهدف. إلا أن قناعة المؤرخين بتهديد المنعطف اللغوي، استندت أيضًا إلى فكرة أخرى تطورت في ما يبدو من فكرة الخطاب نفسها، أي فكرة كون اللغة صانعةً للأحداث التاريخية نفسها ومشكلةً لها، ليس بالمعنى الخطابي فحسب، بل بمعنى أكثر عمقًا وأبعد أثرًا.

ب. اللغة بوصفها صانعة للأحداث التاريخية

رأينا أن أثر المنعطف اللغوي في الدراسات التاريخية يظهر على مستوى تأريخ الأحداث وتأريخ التأريخ نفسه؛ ذلك أن المؤرخ يعتمد هنا على نصوص لا يعدّها وصفًا موضوعيًا لواقع ذي وجود مستقل عن هذه النصوص نفسها. ولكن هل يمكن للمنعطف اللغوي أن يكون له أثر في التأريخ بالمعنى الأول، أي في أحداث الماضي نفسها؟ يُعدّ هذا السؤال واحدًا من الأسئلة المثيرة للجدل في ما يخص العلاقة بين المنعطف اللغوي والتأريخ، وهو، لهذا السبب، ليس موضع اتفاق بين المؤرخين المتمين إلى تيار المنعطف اللغوي، بل يبدو أن بعضهم تجنّب الخوض فيه تجنبًا تامًا.

ينظر بعض المؤرخين المتمين إلى المنعطف اللغوي إلى النصوص التاريخية على أنها تصنع الواقع نفسه وتشكّله، لا بالمعنى الخطابي الذي ما زال للمؤرخ دور فيه، بل بمعنى أكثر عمقًا تكتسب فيه اللغة "استقلالاً" Autonomy عن المتحدثين بها ودورًا تؤديه رغما عنهم⁽⁴³⁾. إن الفكرة الأساسية هنا هي أننا نتصرف في هذا العالم بناءً على تصورات خلقتها اللغة، وهو ما يعني أن العالم يصبح صناعة لغوية بالمعنى الحقيقي (وإن كانت هذه النظرية لا تعترف بـ "الحقيقي")، يتجاوز فيه دور اللغة وصف الأحداث في شكل خطابي معين أو أداء دور الوسيط بين الشخصيات والجماعات، لتصبح صناعة الحدث التاريخي نفسه. هنا، تكتمل دائرة المنعطف اللغوي؛ فاللغة تصنع الأحداث التاريخية وتشكّلها، ثم تُدوّن تلك الأحداث من خلال اللغة في صور خطابية، فتكون الأحداث أسيرة اللغة في بداية الأمر ونهايته. وينطبق الأمر نفسه على المؤرخ نفسه؛ فالمؤرخ يتعامل مع نصوص تاريخية مكتوبة

(41) Ibid., p. 276.

(42) يقتبس باغدن وصفًا معبرًا على نحو ممتاز عن هذه الفكرة للفيلسوف الإنكليزي برنارد ويليامز Bernard Williams (1929-2003). يقول وليامز إن عزف ألحان من القرن السابع عشر، باستخدام آلات موسيقية من القرن السابع عشر، وبحسب قواعد العزف في القرن السابع عشر، لا تُنتج موسيقى من القرن السابع عشر؛ ذلك أن لدينا آذانًا تنتمي إلى القرن العشرين، ينظر: Ibid., p. 525.

(43) Robert M. Stein, "L'Après et son double: Reading Medieval History after the Linguistic Turn," *Modern Language Notes*, vol. 127, no. 5 (December 2012), p. 265; Toews, p. 8916.

بلغة معينة، يسعى من خلالها إلى معرفة أثر اللغة في أحداث التاريخ (أو كيف صنعت اللغة العالم الذي وقعت فيه أحداث التاريخ)، وذلك باستخدام لغة تصنع عالم المؤرخ وفكره ولا يستطيع هو نفسه الفكك منها. ويعني هذا الأمر بالنسبة إلى بعض المؤرخين أن الحدث الذي يتعامل معه المؤرخ يجب أن يكون اللغة نفسها، لا أي أحداث خارجة عنها⁽⁴⁴⁾. فاللغة هنا تشير إلى نفسها Self-referential، ولا تشير إلى ما هو خارجها على وجه الحقيقة. وإذا كان الأمر كذلك، فإنه لا يمكن الحديث عن موضوعية في دراسة التاريخ؛ ذلك أنه لا يوجد للتاريخ موضوع أصلاً خارج إطار اللغة نفسها. وإذا كان الأمر كذلك، يصبح سؤال "ما التاريخ" مرادفاً لسؤال "ما اللغة"، وسؤال "كيف ندرس التاريخ؟" مرادفاً لسؤال "كيف نقرأ النصوص؟". وهكذا، يصبح الواقع تابعاً للغة وليس العكس، ولا يكون استقلالاً إلا للغة، وليس لأي واقع مُفترض.

4. "المنعطف اللغوي" في الدراسات اللغوية والتاريخية

يمكننا، بناء على ما سبق، تلخيص أهم سمات المنعطف اللغوي في الدراسات اللغوية والتاريخية في النقاط الآتية:

- حين ظهر مصطلح "المنعطف اللغوي" في ستينيات القرن العشرين في سياق فلسفي لغوي، ارتبط بالفلسفة التحليلية عموماً، وبتيار المنطق الوضعي خصوصاً. أما في ثمانينيات القرن نفسه، أي حين جلب بعض المؤرخين المنعطف اللغوي إلى الدراسات التاريخية، لم يكن هناك منعطف واحد متاح للمؤرخ، بل كان أمامه خيارات متعددة من فلسفات وتيارات شتى⁽⁴⁵⁾. بيد أن التيار الذي دخل المنعطف اللغوي من خلاله إلى دراسة التاريخ وهيمن عليها، كان تيار التأويل وما ارتبط به من نظريات لغوية وثقافية وأدبية، تأثر كثير منها بأفكار ما بعد البنيوية.
- تؤدي اللغة في المنعطف اللغوي دوراً أساسياً - أو الدور الأساسي - في تشكيل الأحداث التاريخية. رأينا أنه يمكن فهم هذا الأمر على أن اللغة تؤدي دوراً في تصوّر الراوي المعاصر للحدث تصوّراً معيناً، أو في تركيب الصورة التاريخية تركيباً معيناً بناء على النصوص التاريخية المتاحة للمؤرخ.

(44) ذلك أن اللغة، كما يشرح تويز في رأي يحدّه "شكلاً متطرفاً جامعاً" من نظرية المعنى السيميائية، ينظر:

John E. Toews, "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience," *The American Historical Review*, vol. 92, no. 4 (1987), p. 882;

وهي التي تحدد الشرعي وغير الشرعي، والواقعي وغير الواقعي، وتعمل في كل ذلك باستقلال عن المتحدث والمتلقي، ينظر: Toews, "Linguistic Turn," p. 8917;

وبحسب أحد المهتمين بالتاريخ الفكري على طريقة المنعطف اللغوي، فتفسير التجربة [التاريخية] يصنع التجربة، وهو الرأي الذي يرفض التقسيم التقليدي بين اللغة والواقع بوصف الأولى لاحقة على الثاني وواصفة له، ينظر:

Toews, "Intellectual History," p. 880;

وفي شرحه لفكر مؤرخ آخر، يبين تويز أن التجربة نفسها لا يمكن أن تصبح ذات معنى إلا من خلال الخطاب الذي ليس لدينا سبيل للوصول إليه إلا من خلال النصوص، ينظر: Ibid., p. 892.

(45) Ibid., p. 881.

فأحداث التاريخ لا يمكن الوصول إليها من طريق غير طريق اللغة التي تخلق بالضرورة أطراً للتفكير والإدراك لا يستطيع الراوي أو المؤرخ الفكك منها.

• لا يقتصر أثر اللغة على ما بعد الحدث، بل لها، لدى بعض المنتمين إلى المنعطف اللغوي، دور سابق على الأحداث التاريخية نفسها. ولا تعدّ اللغة هنا مجرد وسيلة للتواصل، بل لها كيان خاص يجعلها قادرة على ما هو أكثر من الوصف، أي تشكيل "الحقيقة" نفسها من خلال تصوير الواقع تصويراً معيناً. وقد دفعت هذه الفكرة البعض إلى النظر إلى اللغة بوصفها الحقيقة نفسها، وهو ما يعني انتفاء الحاجة إلى البحث عن قصد المؤلف أو تأويل المتلقي؛ ذلك أنه قد لا يكون هناك قصد حقيقي أو تأويل صحيح أصلاً.

• يترتب على هذه الأفكار أن النص التاريخي الواحد يمكن أن يُقرأ بطرائق مختلفة، وهو ما يعني أن المعرفة التاريخية نسبية بالضرورة؛ فالتاريخ الحقيقي لا يمكن إدراكه فعلياً، ليس لانتهائه زمنياً، بل لأن الأحداث المعاصرة نفسها - بل تلك الأحداث التي يشهدها المرء بنفسه - لا يمكن لوصفها أن يتجاوز أطر اللغة التي تُستخدم للتعبير عنها. وينتج من هذا الأمر عدم جدوى السعي لبناء سردية واحدة متماسكة للتاريخ كما يسعى التأريخ "التقليدي"، وأن أي سردية من هذا النوع لا تعدو كونها أمراً مُتخيلاً في ذهن المؤرخ أو قارئ التاريخ.

• وهكذا، يصبح موضوع دراسة المؤرخ هو النصوص التاريخية نفسها، وليس الواقع التاريخي الذي يُفترض أنها تصفه والذي يُنفى الآن وجوده خارج اللغة. ويعني هذا أن الحقيقة التاريخية ليست شيئاً يعثر عليه المؤرخ، بل هي أمر يصنعه المؤرخ ويشكّله بحسب قواعد اللغة التي لا يستطيع هو نفسه أن يتحكم فيها أو يحدّها⁽⁴⁶⁾. وينطبق هذا الأمر على رواة الأحداث التاريخية (أي مصادر التاريخ الأولية)، وينطبق أيضاً على المؤرخ الذي يقوم على دراسة هذه النصوص لينتج، من جهته، أدبيات ثانوية (المراجع أو المصادر الثانوية)، لا تختلف في خطابيتها عن المصادر الأولى.

• ليس من المستغرب، في ضوء كل ما سبق، أن يرى كثير من المؤرخين "التقليديين" في أفكار المنعطف اللغوي تهديداً خطيراً، بل مدمراً، لدراسة التاريخ؛ ذلك أن المنعطف اللغوي يلغي الحقيقة التاريخية، أو يلغي التاريخ "المعيش" لصالح التاريخ المكتوب الذي لا تعترف إلا به⁽⁴⁷⁾، كما أنه يحوّل المؤرخ إلى مفسّر للنصوص، وليس باحثاً عن الحقيقة التاريخية. كما أنها قد تلغي المؤرخ نفسه حين تجعله صناعة لغوية، أو أسير لغة تصنع عالمه المادي والفكري، وتتحكم هي فيه، لا هو فيها.

(46) Ibid., p. 882.

(47) ينظر على سبيل المثال: Popescu. ويشير هذا الرأي إشكالية فلسفية قديمة بكل تأكيد، وهي: إذا كانت هناك تجربة تاريخية غير مدونة (Ibid., p. 188)، فما هو سبيلنا لمعرفة؟ كيف يمكن لنا تأكيد وجودها أو نفيه؟ وما الفائدة من تأكيد وجودها لو لم يكن لدينا وسيلة لمعرفة أي شيء عنها؟

ثانيًا: اللغة عند مؤرخي الإسلام في العصر قبل الحديث

يقدم هذا الجزء من الدراسة استعراضاً مبدئياً لبعض الأفكار حول مدى ارتباط فهم مؤرخي الإسلام في قرون الإسلام الباكرة والوسيلة لطبيعة المعرفة التاريخية ودور المؤرخ وارتباط ذلك باللغة، وذلك في مقابل أفكار المنعطف اللغوي في العقدين الأخيرين من القرن العشرين. إن السؤال الأساسي هنا هو: هل ثمة علاقة بين أفكار المنعطف اللغوي وفهم المؤرخين المسلمين قبل العصر الحديث لطبيعة المعرفة التاريخية واللغة، ودور المؤرخ في كتابة التاريخ؟

1. مؤرخو الإسلام وإمكانية المعرفة التاريخية

يَصْعُبُ، في ضوء المبادئ العقدية والإبستمولوجية المرتبطة بالإسلام بوصفه ديناً وحضارة، تصوّر عدم اعتقاد المؤرخين المسلمين وجود واقع تاريخي حقيقي يمكن للمؤرخ التعرف إليه والتحقق منه. بل يمكننا الزعم أن فكرة وجود واقع تاريخي حقيقي يمكن التعرف إليه كانت متجذرة في نظرة المؤرخين المسلمين إلى الماضي؛ ذلك أنها تبدو أمراً مسلماً به تماماً في النظرة القرآنية للتاريخ، وهو أمر يصعب استبعاد تأثيره في نظرة المؤرخين المسلمين، وقد كان كثير منهم من علماء الدين أو عاشوا في سياق حضاري كان النص القرآني هو الأصل فيه والمرجع. ومع أن القرآن يذكر بعض القصص التاريخية بأكثر من رواية (كمواجهة موسى مع فرعون)، فإن اختلاف ألفاظ الروايات لم يكن سبباً للتشكيك في الحقيقة التاريخية نفسها؛ ذلك أن القاعدة الأهم التي بدا أن المؤرخين المسلمين ينطلقون منها كانت وجود "القصص الحق". لنا أن نتصور أن آيات مثل ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ (آل عمران: 62) و﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا الْقُرْآنُ﴾ (يوسف: 3)، مثّلت ركيزة نظرة المؤرخين المسلمين إلى التاريخ. ففي التاريخ باطلٌ كثير، إلا أن فيه أيضاً القصص الحق، أي ذلك القصص الذي يصف ما حدث بالفعل من دون تحريف، وذلك حتى حين فهم هؤلاء المؤرخون حاجة النص القرآني "القصصي" نفسه إلى التأويل، بل حين اختلفوا حول تأويله. فلو اختلف هؤلاء على المقصود بـ﴿ولقد همّت به وهم بها﴾ (يوسف: 24)، على سبيل المثال، فهم ينطلقون جميعاً من افتراض حدوث شيء واحد، حتى إن اختلفنا عليه. ويعني هذا أنه في دراسة التاريخ، وعلى خلاف الفقه عموماً، لا سيّما بعد استقرار المذاهب الإسلامية، كان كل مؤرخي الإسلام من "المخطئة"، أي إنهم اعتقدوا أنه من كل الروايات عن حادثة تاريخية ما، ثمة رواية واحدة صحيحة، حتى وإن اختلفنا عليها أو فشلنا في تحديدها.

وفضلاً عن هذا الدليل القرآني على وجود حقيقة تاريخية، يمكن الإشارة إلى دليل آخر خاصّ بنشاط ضخّم قام به علماء المسلمين أنفسهم، أي جمع الحديث النبوي ونقده وتصنيفه. لقد قام مشروع طلب "العلم" وجمعه ونقده وتصنيفه على قناعة أساسية لا تتلخص في وجود أحاديث صحيحة من بين عدد كبير من الأقوال الموضوعة فحسب، بل تفترض أساساً قدرتنا على التمييز بين الصحيح والباطل في الأقوال والأفعال التي نُسبت إلى الرسول. إن هذا الاعتقاد هو الذي يفسّر ظهور علوم الرجال والجرح والتعديل وغيرها؛ ذلك أن هذه العلوم تفقد مبرر وجودها إذا كان لدى علماء المسلمين شكٌ في إمكانية الوصول إلى الحقيقة التاريخية والتثبت منها، وهي تتمثل هنا في نسبة أقوال وأفعال إلى الشخصية التاريخية الأهم في هذه المنظومة، أي الرسول محمد صلى الله عليه وسلم. صحيح

أن علماء المسلمين صنفوا حتى الأحاديث التي قبلوا صحتها وفقاً لدرجة تثبتهم منها (بناءً على أعداد الرواة في سلاسل الإسناد وكذلك مدى ثقتهم بضبط هؤلاء الرواة)، إلا أن هذا التصنيف لم يصل بهم قط إلى الشك في وجود أحاديث قالها الرسول، أو نفى قدرتنا على تمييز الصحيح منها.

يعني كل ما سبق أن المؤرخين المسلمين قد اشتركوا مع المؤرخين "التقليديين" اليوم في إمكانية الوصول إلى معرفة تاريخية تعكس الواقع التاريخي موضوعياً، وذلك على خلاف مؤرخي المنعطف اللغوي الذين رفضوا فكرة وجود واقع تاريخي موضوعي مستقل عن اللغة، وشكّوا، من ثم، في إمكانية التعرف إلى الماضي، قاصرين دور المؤرخ على دراسة سرديات رواة الأحداث التاريخية والمؤرخين السابقين أو المعاصرين، وليس دراسة أحداث التاريخ نفسها التي لا يعترفون بوجودها بمعزل عن النص أصلاً. واتفق المؤرخون المسلمون مع المؤرخين الغربيين غير المنتمين إلى المنعطف اللغوي في ضرورة التفسير؛ فبعد التثبت من صحة النصوص التاريخية، ينتقل المؤرخ، كما المفسر، إلى دراسة الدلالة، وهو أمر يُخضع فيه المؤرخ النصوص والروايات التاريخية لمناهج تفسيرية وتأويلية بالضرورة.

2. المؤرخون المسلمون وتفسير الروايات والنصوص التاريخية

اتفق المؤرخون المسلمون، إذًا، على وجود واقع تاريخي يمكن التعرف إليه من خلال "القصص الحق"، ولكنهم أدركوا حاجة النصوص التاريخية، بما فيها النصوص المقدسة، إلى التفسير والتأويل، وهو ما يعني أن الصورة التاريخية التي يركبها كل مؤرخ بناءً على ما ورده من روايات، يمكن أن تختلف عن صورة ركبها مؤرخ آخر استناداً إلى الروايات نفسها، وإن كان ذلك لا يعني عدم وجود حقيقة تاريخية كما أوضحنا من قبل.

والواقع أن المؤرخين المسلمين لم يملكو إلا أن يكونوا مفسرين ومؤولين. فقد كان كثيرٌ منهم فقهاء وأصوليين، تعاملوا مع نصوص قبلوا صحتها، وإن اختلفوا في دلالاتها، إما في ذاتها، وإما في ضوء نصوص أخرى. احتاج هؤلاء العلماء إلى كشف معنى النصوص (وهو المعنى الحرفي للتفسير)، وكذلك تأويل هذه النصوص حتى تستقيم دلالاتها مع النصوص الأخرى الثابتة تاريخياً أيضاً، وإن بدا أنها تتعارض مع نصوص أخرى أو حتى تناقضها. وفضلاً عن هذا التوجه المبدئي لعلماء المسلمين، ارتبط التاريخ نفسه في بعض الأحيان بالنصوص الدينية نفسها، لا سيما في ما يخص الأمم السابقة على ظهور الإسلام، وفترة الرسالة نفسها. ويعني كل هذا أن التأويل لم يكن لينفصل قط عن التأريخ في الإسلام، وهو أمر تعامل معه العلماء المسلمون بتلقائية واضحة، بحيث تبدو العلاقة بينهما كأنها أمر بديهي لا يحتاج إلى تفصيل.

لا يختلف المؤرخون المسلمون مع فكرة التأويل في حد ذاتها، وإن اختلفت قناعاتهم مع منطلقات تيار التأويل الذي غلب على مؤرخي المنعطف اللغوي الحديث. فقد سعى التأويل لدى المؤرخين المسلمين إلى التوفيق بين النصوص للكشف عن الحقيقة، ولم ينظر إلى تلك النصوص على أنها مجرد خطابات تعبر عن أصحابها، أو تعبر عن الأفكار التي يمكن للغة معينة التعبير عنها، أكثر مما تعبر عن أي واقع مفترض. وبما أنه يوجد واقع تاريخي حقيقي في نظرة المؤرخين المسلمين، يصبح دور المؤرخ شاملاً التحقق من صحة النصوص التاريخية (وهو أمر يشبه عمل نقاد الحديث)، ثم النظر

في محتوى تلك النصوص تفسيراً وتأويلًا للوصول إلى معرفة ذلك الواقع التاريخي، حتى وإن كان الأساس الإستيمولوجي الذي يقوم عليه عمل المؤرخ هو "غلبة الظن" لا اليقين، تمامًا كما هو الحال مع المفسر والفقيه. وبناء عليه، تبدو منطلقات المنعطف اللغوي مختلفة اختلافًا كبيرًا عن منطلقات المؤرخين المسلمين، سواء في ما يخص طبيعة المعرفة التاريخية، أو دور المؤرخ.

3. مؤرخو الإسلام ودور اللغة في صنع الأحداث

أشرنا سابقًا إلى أن أثر المنعطف اللغوي في دراسة التاريخ لا يقتصر على فهم طبيعة المعرفة التاريخية والنصوص التاريخية، بل قد يمتد ليشمل فكرة كون اللغة قادرةً على صنع الواقع وتشكيله، ليس بالمعنى الخطابي المتفق عليه بين مؤرخي المنعطف اللغوي، بل بالمعنى الفعلي، أي دفع الشخصيات التاريخية إلى التصرف على نحو معين بناءً على تصورات خلقتها اللغة عن عالم تلك الشخصيات. ثم رأينا في المناقشة السابقة تعارض منطلقات تيار التأويل الغربي في ما يخص طبيعة المعرفة التاريخية ودور المؤرخ، مع منطلقات المؤرخين المسلمين. ونستطيع أن نفترض أنه إذا اختلف منهج المؤرخين المسلمين مع ما اتفق عليه مؤرخو المنعطف اللغوي بوجه عام، فمن باب أولى أن يختلف أيضًا مع ما اختلف عليه أولئك المؤرخون أو ما عدّه بعضهم شططًا، أي فكرة كون اللغة هي التي تصنع الأحداث التاريخية، وهي فكرة بدت مظهرًا من مظاهر تطرف الفكرة الأصلية في المنعطف اللغوي، أي الصناعة الخطابية للواقع التاريخي.

أقدم هنا طرحًا مبدئيًا مفاده أن مؤرخي الإسلام يبدو أنهم اعتقدوا أن العبارات اللغوية يمكن أن تكون أساسًا لفهم الواقع على نحو معين، ثم التصرف بناءً على هذا الفهم على نحو يجعل اللغة مسؤولة عن صنع الأحداث التاريخية وتشكيلها. وأضرب هنا مثالًا لتاريخ الفرق والمذاهب الإسلامية، والتي لا تقتصر مصادرها على مصنفات الملل والنحل الكثيرة التي ظهرت في التاريخ الإسلامي، بل نجد لها حضورًا كبيرًا في مصنفات التاريخ العامة وغيرها. وما يهمنا هنا تحديدًا هو الربط بين هذه الفرق الإسلامية وعبارات بعينها. فقد ربطت مصنفات الفرق ربطًا واضحًا بين عبارات لغوية نُسبت إلى فرق بعينها وفهم هذه الفرق للماضي وسلوكها في الحاضر. إن الحديث هنا ليس عما فعلته تلك الفرق تاريخيًا، بل عن سعي مؤرخي الفرق الإسلامية إلى تصوير أثر اللغة في فكر تلك الفرق وسلوكها. لم تنطلق تلك الفرق في تصوير مؤرخيها لها من العالم نفسه، وإنما انطلقت من مقولات وخطابات وضعت أطرًا معرفية لهذا العالم وقسمته إلى حق وباطل، وإلى مؤمن وكافر، وربما طائفة في منزلة بين هاتين المنزلتين.

ولنضرب مثالًا لذلك عبارة "لا حكم إلا لله" التي تنسبها المصنفات التاريخية إلى فرقة الخوارج⁽⁴⁸⁾.

(48) ينظر على سبيل المثال: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1992)، ص 109. وترتبط مقولة الخوارج بحادث معين، وذلك حين لاموا علي بن أبي طالب على قبول التحكيم الذي لم يُفرض إلى شيء، سائلين عن قبوله التحكيم ولا حكم إلا لله. أصبحت هذه المقولة شعارًا للخوارج، ويمكن ربطها بسهولة بكثير من عقائدهم الأخرى، مثل تكفير مرتكب الكبيرة والخروج على الحاكم الفاسق وما إلى ذلك. وعن الخوارج، ينظر: محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية (القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.])، ص 56-68؛ محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي (القاهرة: دار الشروق، 1997)، ص 9-31. والجدير بالذكر هنا هو أن هذه المراجع الحديثة أكثر تركيزًا على دور العبارات، وإن لم تهملها المصادر القديمة، وهو أمر جدير بالبحث.

ولنبداً بهذا السؤال: هل هذه العبارة خبرية أم إنشائية أم معيارية؟ بعبارة أخرى، هل تصف هذه العبارة الوضع القائم، أم أنها تسعى إلى خلق وضع ما؟ إن ما قد يتبادر إلى الذهن هنا هو أنها عبارة إنشائية تعني "لا يجب أن يكون الحكم إلا لله"، أو تعني أن "أي حكم لغير الله فهو باطل". أحسب أن هذا هو الفهم الشائع للعبارة، وهو فهم قد يقصرها على عالم الفكر، بمعنى أنها لا تشير إلى أي شيء خارجها؛ فقد يكون الواقع مخالفاً تماماً لها. بيد أن ذلك لا يمنع أن يكون أصحاب العبارة أنفسهم أو غيرهم عدوها معبرة عن أمر واقع فعلاً، حتى وإن بدا أن في العالم حكماً لغير الله؛ فالحكم لغير الله باطل لا تترتب عليه آثار الحكم الشرعي، أو هو حكم مجازي. مهما كان الأمر هنا، وبصرف النظر عن فهم الخوارج أو من أَرَّخَ لهم لطبيعة هذه العبارة وعلاقتها بالواقع أو بالمستقبل، فقد أملت وشككت - على الأقل من وجهة نظر المؤرخين - نظرة كونية معينة وهويات محددة، بل وأنتجت علاقات اجتماعية وسياسية صنعت بدورها واقعاً بعينه. لقد كانت عبارة "لا حكم إلا لله" شعاراً (أو قد نقول خطاباً) أنتج فهمًا معيناً لأحداث الماضي، وحدد هوية كل فرد (خارجي/ مسلم في مقابل غير الخارجي/ الكافر)، ثم سعى لتغيير الواقع فعلياً لينسجم مع هذا الشعار.

إن إعطاء مكانة مركزية لعبارات بعينها في حديث مؤرخي الإسلام عن الفرق الإسلامية، يشير إلى اعتقاد هؤلاء المؤرخين محورية تلك العبارات في تشكيل عالم تلك الفرق، ومن ثم تشكيل سلوكهم في الواقع الفعلي. بل إن استخدام مفردات معينة دال في ذاته على أثر اللغة في فهم التاريخ. فتسمية من انشقوا عن جيش علي بن أبي طالب بـ "الخوارج"، تكفي في ذاتها لتصوير هؤلاء كأنهم خرجوا على شيء ما يتسم بالمعيارية أو الإجماع أو الثبات؛ فالخوارج خوارج لأنهم ليسوا آخرين (أي من أهل "السنة والجماعة" أو شيعة علي مثلاً)، أي في مقابل آخرين، وهذه - أي فكرة المقابلة - محورية في البنيوية التي أدت دوراً كبيراً في تطور كثير من أفكار المنعطف اللغوي بعد ارتباطه بالمبدئي بالفلسفة التحليلية. وهكذا، وفضلاً عن أي دور للعبارات في فهم الواقع وصنعه، فإن مجرد استخدام مفردات لغوية مثل "الخوارج" وغيرها قد فرض علينا النظر إلى التاريخ على نحو معين، بمعنى أنه شكّل فعلياً التاريخ كما نعرفه، ولو أننا استبدلنا غيرها بها لتغيرت نظرتنا إلى التاريخ تغيراً قد يكون جذرياً⁽⁴⁹⁾. وهذه النقطة الأخيرة تقللنا إلى خاتمة هذه الدراسة، وفيها نتحدث عما قد نستفيد من أفكار المنعطف اللغوي.

خاتمة: هل ثمة فائدة للمنعطف اللغوي؟

رأينا في هذه الدراسة كيف كان المنعطف اللغوي خروجاً على طرائق القرنين التاسع عشر والعشرين في فهم التاريخ؛ فإذا كان الأمر قد اعتمد في وقت ما على الأفكار (مع هيغل وجدليته المثالية)، وفي وقت آخر على المادة وعلاقات الإنتاج (مع ماركس وجدليته المادية)، فإن المنعطف اللغوي قد حوّل التركيز إلى اللغة واللغة فقط. فالعالم لا يسبق وصفنا له، وكذلك الماضي لا ينفصل عن وصفنا له، وهو وصف يتقيد بالضرورة بحدود اللغة التي تحدد أيضاً مجموع الأفكار الممكنة. قد تكون هذه

(49) ينطبق الأمر نفسه على الخطاب الصوفي، ذلك الخطاب الذي ينظر إلى العالم فعلياً بوصفه خلقاً لغوياً. فوحدة الوجود هي فكرة يرى الصوفي من خلالها مشتركاً بين كل أجزاء العالم. هذا الخطاب هو الذي يصنع عالم الصوفي.

هي الفكرة الأساسية في المنعطف اللغوي، والذي عني، في ما عدا ذلك، أشياء مختلفة لمن سعوا إلى تعريفه وتاريخه، كما رأينا في هذه الدراسة، وهو ما قد يجيز لنا الحديث عن "تيارات" متعددة للمنعطف اللغوي. ثم رأينا كيف أن فكرة المنعطف اللغوي عن علاقة اللغة بالواقع تتعارض على نحو حاسم مع فكرة مؤرخي الإسلام الذين اعتقدوا وجود واقع موضوعي يمكن وصفه وصفاً نزيهاً. بيد أن هؤلاء المؤرخين، بوصفهم علماء دين ومفسرين، قد تعاملوا مع قضية التأويل على أنها أمرٌ مسلمٌ به، بل أمرٌ لم يظنوا أنه في حاجة إلى تبيان. بل عزا هؤلاء المؤرخون، عن وعي منهم أو من دون وعي، دوراً إلى اللغة في فهم الواقع وصنع الأحداث، مثلما رأينا في نسبتهم عبارات معينة إلى الفرق الإسلامية، أصبحت شعاراً لهم وأساساً لفهمهم الماضي والحاضر، بل ومنطلقاً لسلوكهم.

يبقى الآن السؤال الأخير، وهو هل ثمة فائدة لأفكار المنعطف اللغوي بالنسبة إلى المؤرخ، أم أنه، كما قيل، ليس إلا تهديداً حقيقياً للتأريخ يفرض علينا رفضه رفضاً مبدئياً أو حتى تجاهله؟ أحسب أن مثال الخوارج كافٍ للاستدلال على أمر ما، أي إن الانتباه إلى المفردات والعبارات التي تستخدمها المصادر التاريخية يُعدّ أمراً حاسماً في تفكيك خطابات تلك المصادر على النحو الذي يسمح لنا بتمييز افتراضاته وتحيزاته. فحتى لو اتفقنا مع الرأي القائل بأن المؤرخ لا يستطيع تحييد حاضره (وهو رأي عبّر عنه بعض تيارات المنعطف اللغوي)، إلا أن ذلك لا يعني عدم قدرته على تمييز تحيزات المصادر التاريخية وتحبيدها بقدر الإمكان. إن الوعي بالدور الذي قد تؤديه اللغة في فهم مؤلفي المصادر لروايات التاريخ ووصلتهم، فضلاً عن فهمهم للواقع الذي عاينوه هم، أساسي لفهم تصوير هؤلاء لتلك الروايات ولذلك الواقع. إن معرفة "السياق اللغوي" للمصادر التاريخية يجب أن تصبح جزءاً أساسياً من عمل المؤرخ المعاصر، حتى وإن اختلفنا مع بعض تيارات المنعطف اللغوي في الدور الذي تعزوه إلى ذلك السياق. قد تكون هذه هي الفائدة التي يمكن لأفكار المنعطف اللغوي أن تقدمها للمؤرخ، على أقل تقدير.

References

المراجع العربية

- أبو زهرة، محمد. تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربي، [د. ت.].
- بغورة، الزواوي. الفلسفة واللغة: نقد "المنعطف اللغوي" في الفلسفة المعاصرة. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2005.
- السوداني، حسين. أثر فرديناند دي سوسير في البحث اللغوي العربي: التلقي العربي للسانيات. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.
- عثمان، عمرو. "التاريخ الفكري: النشأة والموضوع والمنهج، ووضعه في الدراسات التاريخية العربية الحديثة". أسطور. العدد 12 (تموز/ يوليو 2020).

عمارة، محمد. تيارات الفكر الإسلامي. القاهرة: دار الشروق، 1997.
وايت، هايدن. محتوى الشكل: الخطاب السردى والتمثيل التاريخي. ترجمة نايف الياسين. المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2017.

الأجنبية

- Brorson, Kristin Synnøve. "Histories of Concepts after the Linguistic Turn." MPhil Master Dissertation. University of St Andrews. St Andrews, Scotland, 2005.
- Clark, Elizabeth A. *History, Theory, Text: Historians and the Linguistic Turn*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- da Silva, Regério Forastieri. "The History of Historiography and the Challenge of the Linguistic Turn." *História Da Historiografia*. vol. 8, no. 17 (April 2015).
- Dilworth, Craig. "The Linguistic Turn: Shortcut or Detour?" *Dialectica*. vol. 46, no. 3–4 (1992).
- Lee Klein, Kerwin. "What was the Linguistic Turn?" *Clio*. vol. 30, no. 1 (2000).
- Pagden, Anthony. "Rethinking the Linguistic Turn: Current Anxieties in Intellectual History." *Journal of the History of Ideas*. vol. 49, no. 3 (1988).
- Peters, Michael A. "The Last Post? Post-Postmodernism and the Linguistic Turn." *Linguistic and Philosophical Investigations*. vol. 12, no. 1 (2013).
- Popescu, Lucian. *Historical Knowledge in Western Civilization: Studies beyond the Sovereign View*. Saarbrücken: VDM Verlag, 2009.
- Smelser, N.J. & Paul B. Baltes (eds.). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Pergamon: Elsevier Ltd., 2001.
- Spiegel, Gabrielle M. "Revising the Past/Revisiting the Present: How Change happens in Historiography." *History and Theory*. vol. 46, no. 4 (December 2007).
- Stein, Robert M. "L'Après et son double: Reading Medieval History after the Linguistic Turn." *Modern Language Notes*. vol. 127, no. 5 (December 2012).
- Strauss, Danie. "Understanding the Linguistic Turn and the Quest for Meaning: Historical Perspectives and Systematic Considerations." *South African Journal of Philosophy*. vol. 32, no. 1 (2013).
- Surkis, Judith. "When was the Linguistic Turn? A Genealogy." *The American Historical Review*. vol. 117, no. 3 (June 2012).
- Toews, John E. "Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience." *The American Historical Review*. vol. 92, no. 4 (1987).
- Watzka, Heinrich. "Did Wittgenstein ever Take the Linguistic Turn?" *Revista Portuguesa de Filosofia*. vol. 58, no. 3 (July–September 2002).
- Weiner, Joan. "Frege and the Linguistic Turn." *Philosophical Topics*. vol. 25, no. 2 (Fall 1997).
- Yilmaz, Kaya. "Introducing the 'Linguistic Turn' to History Education." *International Education Journal*. vol. 8, no. 1 (April 2007).

شامة الرشيد بابكر | Shama Elrasheed Babeker*

فضاءات متعددة، حركات متجددة: تحولات مفاهيمية وأسلوبية في الفنون البصرية والعمارة في السودان 1980–2010**

Multiple Spaces, Renewed Mobilizations: Conceptual and Stylistic Transformations in the Visual Arts and Architecture in Sudan 1980–2010

ملخص: تتناول الدراسة الحركات المكانية والسياسية المتعددة التي شهدتها السودان في ثمانينيات القرن العشرين، والتي أعادت تشكيل الأوضاع الثقافية في إقليمه الأوسط، وترصد كذلك الكيفية التي حوّلت بها مفاهيم الفنون البصرية والعمارة وممارساتها، وساهمت في تحفيز مشاركة المثقفين والفنانين في ثورة 2019. وتعتمد الدراسة مادة ميدانية جُمعت عن طريق المقابلة مع اثنين وعشرين فناناً ومصمماً، مستعنيين في ذلك بمنهج نوعي - كمي مركب، يعتمد إلى تحليل أساليب بعض الفنانين الذين استُعِين بهم في العينة. وتوصلت الدراسة إلى أن حركات الثمانينيات أتاحت السبل لتجسير الهوية بين الفن والمجتمع، فحررت الفنانين من الالتزام السياسي المباشر، وواشجتهم بفضاء المجتمع الواسع، وذلك وفقاً لطرائق متنوعة، بحسب تنوع الفئات العمرية للفنانين.

كلمات مفتاحية: السودان، حراك سياسي، وعي اجتماعي، الفنون البصرية والمكانية.

Abstract: This study addresses the multiple geographical and political mobilizations witnessed in Sudan in the 1980s, which reshaped the cultural landscape of its central region. It also traces how these mobilizations stimulated the artists' contribution to the revolution of 2019. The study employs fieldwork data collected via interviewing 22 artists and architects; the data are analyzed through combined qualitative–quantitative approach, which involve the styles

* أستاذة محاضرة بقسم العمارة، جامعة أم درمان الأهلية، السودان.

Lecturer at Architecture department, Omdurman Ahlia University, Sudan.

Email: shamaelrasheed9@gmail.com

** أنجز هذا البحث بدعم من "برنامج البحوث حول الفنون" (الدورة الأولى 2018)، الممول من قبل الصندوق العربي للثقافة والفنون (أفاق)، والمجلس العربي للعلوم الاجتماعية من خلال منحة مقدمة من مؤسسة أندرو ميلون. كما أن التصريحات والآراء الواردة هنا هي مسؤولية المؤلف وحده.

of some interviewed artists. The study concludes that the 1980s mobilizations bridged the gap between art and society by liberating artists from direct political engagements and committing them to the wide social space, depending on the variable of age.

Keywords: Sudan, Political Movements, Social Consciousness, Visual Arts and Architecture.

مقدمة

شهد العقد الأخير من القرن العشرين بداية التأثير السلبي للبرالية الجديدة Neoliberalism، التي نافحت لأجلها وتبنتها جلّ دول العالم في ثمانينيات القرن المنصرم، فطُرحت على وهادها أسئلة جديدة على المشتغلين بالفنون خاصة، وبشؤون الثقافة عامة، في شتى ربوع العالم؛ إذ مع تساؤل إيفاق الدول الغنية (أوروبا الغربية وأميركا الشمالية) على مؤسسات الثقافة ونشاطاتها، تساءل المعنيون بصناعة الفنون في المجتمع عن وظيفة مؤسساتها في عصر العولمة والتغيرات الاجتماعية الجارية. وبعد عام 2008، وهو العام الذي اشتد فيه الانكماش الاقتصادي العالمي، انحسر الغوث الذي كانت تقدمه حكومات الدول الغربية لمؤسسات الثقافة عامة، والفنون البصرية خاصة، بسبب تكلفة هذه الأخيرة. وبما أن عصر رأسمالية الصناعة القومية National Industrial Capitalism لن يعود، فإن الإنفاق على الثقافة وتأهيل الإنسان سيستمر في الانحسار، ولا بد من مواجهته بأساليب جديدة في مجال العمل الثقافي وممارسة النشاطات الفنية التي منها تنمية وعي المجتمع بدور الثقافة وتغيير مفاهيم المنفعة المباشرة⁽¹⁾. وقد أثّرت أسئلة مماثلة في دول الجنوب، غيرت الأطر النظرية التي كانت تُفهم ضمنها الأدوار الاجتماعية للممارسات الفنية، حيث كانت دول الجنوب حتى الثمانينيات تركز جلّ اهتماماتها على دور الفن في إحداث تحولات اجتماعية تسهم في التنمية والتحديث، في ظروف قُرب عهدٍها بالتخلص من الاستعمار، لكن سرعان ما انقطع هذا التوجه مع تبني أنظمتها السياسية وصفات المؤسسات المالية الدولية التي ربطت الاستمرار في تقديم القروض لتلك الدول بقبولها إعادة هيكلة مؤسسات القطاع العام Public Sector وتبني الخصخصة Privatization⁽²⁾. فكان المشتغلون بصناعة الفنون في أوساط المثقفين من أبرز كابي الزناد، من جراء صعود البرالية الجديدة؛ لأنهم فئة مهمشة في مجتمعات هي نفسها تحتل مكانة هامشية في النظام الاقتصادي العالمي، من واقع أنها تندرج في ما يمكن نعتّه بـ "مجتمعات قبل رأسمالية" Pre-capitalist Societies.

بناءً عليه، فإننا سنعمد في هذه الدراسة إلى تسليط الضوء على تلك الفترة وما تلاها، أي تلك المتمثلة في السنوات الثلاثين في الفترة 1980-2010، وهذا من أجل معرفة ما ترتب عليها من تحولات في المفاهيم والممارسات العملية لدى المشتغلين بالفنون في السودان، وعلاقة ذلك بالحركات التي شهدتها تلك

(1) Asja Mandić & Patrick Roberts, "Museum Education in Times of Radical Social Change," *Journal of Museum Education*, vol. 37, no. 3 (Fall 2012), p. 10, accessed on 9/9/2021, at: <https://bit.ly/3yWrHzr>

(2) للاطلاع أكثر على مكانة سؤال تحديث المجتمعات في الفنون التشكيلية العربية، ينظر الفصل الثاني من كتاب: محمد عبد الرحمن حسن، *الفنون التشكيلية وتحديث المجتمعات العربية: بين الحداثات المتعددة وتعدد المناظير المحلية* (الشارقة: دائرة الثقافة، 2019).

الفترة، والحراك السياسي الذي أدى إلى تغيير نظام الرئيس المخلوع عمر البشير في نيسان/ أبريل 2019. وتتمفصل الدراسة في ثلاثة محاور. يتناول الأول الإطار النظري والموضوعي، ويعرض الثاني السياقات التي صاغت التحولات المدروسة، ويحلل الثالث مادة العمل الميداني، ويستخلص النتائج.

أولاً: الإطار الموضوعي والنظري للدراسة

1. الإطار النظري

استندت دراستنا إلى الفنون البصرية والعمارة بوصفهما مجالين مهمّين لدراسة تجلّد الحركات السياسية في السودان، واستجّلت وجهين لدور الفنون في التغيير الاجتماعي يميزانها من الدور الذي تؤديه وسائط التواصل الأخرى، هما: المدى الزمني الطويل الذي يستغرقه ظهور تأثيراتها، واستنادها إلى أسس فكرية لدى الفنانين الناشطين في دعم الحركات. فالتحولات في مجال الفنون قد تتطلب، أولاً، حدوث تغيرات في النظرة إلى المجتمع نفسه ودوره في تسيير شؤونه، وهذا بدوره يتطلب حدوث تبدلات على مستوى المفاهيم وطرائق التفكير حول الواقع لدى الفنانين. وتتطلب أيضاً استيعاب تلك المفاهيم من جانب الجماعات التي تمارس الفن المعين لتقوم بنقلها إلى المجتمع الواسع، متوسطة بين الفنان والمجتمع. واستيفاءً للوجه الأول، اخترنا في هذه الدراسة حقبة زمنية طويلة نسبياً سبقت الحراك الأخير الذي شهده السودان، تمثلها ثلاث فئات عمرية من الفنانين، تطورت تجربتهم خلال العقود الثلاثة الممتدة بين عامي 1980 و2010⁽³⁾. واستجابة للوجه الثاني، ركزنا في تحولات المفاهيم والأساليب لدى نوعين من الجماعات، هما: جماعات الفنون البصرية Visual Arts، وجماعات مصممي العمارة Architectural Designers، خلال تلك الفترة الزمنية.

2. أسئلة الدراسة وفرضياتها وأهميتها

نسعى في هذه الدراسة للإجابة عن السؤال الآتي: ما علاقة التحولات التي شهدتها الفنون البصرية وفنون العمارة في السودان بأشكال التعبير عن الحاجة إلى التغيير، بحسب بروزها في التحول السياسي في الفترة 2018-2019؟ ومحاولةً منّا مقارنةً جواب عن هذا السؤال المركزي، قدّمنا فرضية مفادها أن التحولات البيئية والاقتصادية والسياسية التي عاشها السودانيون أثناء ثمانينيات القرن العشرين، أنتجت حركات مكانية أثرت في فنون العمارة، حتى من حيث أساليب التعبير والمفاهيم التي يتبناها الفنانون، وأن هذه التأثيرات برزت في حراك 2018-2019.

(3) درج في عُرف بعض علماء الاجتماع أن الفترة بين جيل وآخر تقدر بـ 23 إلى 30 سنة، أي متوسط الحقبة الزمنية التي تتضمن ولادة الآباء وولادة أبنائهم. للاطلاع أكثر ينظر:

Chris Gilleard & Paul Higgs, *The Third Age: Class, Cohort or Generation?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

وبهذا المعنى، فإن الفترة المعتمدة هنا تمثل فترة فارقة بين جيلين، الأول هو الجيل الذي أنجز "انتفاضة أبريل" 1985، ضد نظام جعفر النميري فأسقطه وأقام الديمقراطية الثانية في تاريخ السودان (1986-1989)، والجيل الثاني هو الذي قاد حراك "19 ديسمبر" الذي أسقط نظام عمر البشير في نيسان/ أبريل 2019، فالدراسة، إذًا، تعالج التحولات بين جيلين.

نظريًا، تستمد الدراسة أهميتها من معالجتها التحولات الفنية في سياقاتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، التي تُعد محفزات لإنتاج الأعمال الفنية؛ فهذه مقارنة هجرها التفكير ما بعد الحدائي Postmodern. ففي حين تطالب اتجاهات ما بعد الحدائية في مجالي الفنون البصرية والعمارة بالارتباط بالمحيط الخارجي والانفتاح عليه، وتميل إلى استضافة التقاليد الشكلية القديمة وأساليب الماضي التي تطورت عبرها الممارسات الفنية، فإن هذا يطبعها بتعارض ذاتي حينما نأخذ في الاعتبار أن تلك الأشكال والأساليب المستعادة ليست منفصلة عن المفاهيم والتصورات الأيديولوجية التي صيغت على أساسها، وأنها كانت استجابة لشروطها التاريخية. فالأساليب القديمة ترتبط بالظروف والسياقات التي ابتكرت فيها، والعلاقات الاجتماعية التي صاغتها. ولهذا، فإن فصل الفنون عن سياقاتها الخارجية التي أنتجتها، ممثلة في المجتمع والسياسة والاقتصاد، يطبع فكر ما بعد الحدائية، وخاصةً في مجال الفن، بتناقض واضح، كما يرى فريدريك جيمسون⁽⁴⁾. هذا التناقض الذي لا يمكن تجاوزه إلا باستعادة مكانة التحليل الاجتماعي للفن، مأخوذًا في علاقته بالتاريخ.

أما بالنسبة إلى الواقع العربي، فتكتسب الدراسة أهميتها من مفارقة المقاربات التي تركز على العوامل المباشرة للحركات. فالأزمات الاقتصادية وانهيارات الأنظمة السياسية وانقسامات الفئات الاجتماعية المسيطرة وتصدها، وغير ذلك مما يظهر على السطح في صورة حراك سياسي، ليست سوى محفزات تؤدي إلى انفجار الثورات. أما ما يسهم في تحفيز إرادة التغيير لدى الجماعات وتعبئتها، فلا بد من أنه يجري على مستوى أعمق. إنها العوامل التي تشكّل الوعي الاجتماعي وتُدرس ضمن فاعلية البنى الرمزية، التي ستقتصر هنا على مجالي الفكر والفن. فأهمية هذا النوع من الرصد لتحولات الوعي هي في كونه يكشف عن تحولات أكثر توطّنًا واستقرارًا، تعبّر عن نفسها لاحقًا في صورة حركات، لا يمثل الجانب السياسي إلا مظهرها القابل للملاحظة المباشرة⁽⁵⁾.

تتمثل أهمية الدراسة بالنسبة إلى المجتمع الذي أُجريت عليه (مجتمع وسط السودان) في أنها تستوضح أثر التحولات التي تبدو في الظاهر بعيدة الصلة عن حراك 2018-2019، من الناحية الزمنية والموضوعية. فالتحولات الإيكولوجية Ecological Transformations التي ترتبت عليها حركات مكانية قبل ثلاثين عامًا من المناطق الطرفية في السودان نحو وسطه، تبدو غير ذات صلة بهذا الحراك السياسي الذي شهده السودان قريبًا، وأدى إلى سقوط نظام المخلوع عمر البشير. لكن بالانتقال إلى مستوى أعمق، وهو مستوى المفاهيم التي تتبناها الجماعات وتنعكس في أشكال تعبيرها الفني، يمكن الكشف عن الحركة البطيئة لأنماط تشكّل الوعي الاجتماعي المؤدية، على مدى بعيد، إلى تبلور وعي سياسي بضرورة التغيير. ففي غضون ستين عامًا تلت استقلال السودان عام 1956، خاض مواطنوه ثلاث ثورات ضد الأنظمة العسكرية. ومن منظور سوسيولوجي، لا بد من العثور على ناظم

(4) Fredric Jameson, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism* (New York: Duke University Press, 1995), p. 103.

(5) من المظاهر الأخرى للحركات التي تترتب على تحولات الوعي الاجتماعي: حركات الانتماء؛ أي انتقال فئات اجتماعية معينة من مجموعات أيديولوجية إلى أخرى، مثل ميل الشبان في البلاد العربية إلى الانتماء إلى الجماعات الإسلامية في الربع الأخير من القرن العشرين، بعد أن كانت موجة الانتماء متجهة إلى اليسار بعد خمسينيات ذلك القرن.

لأيدولوجيا الثورة هذه، أي لا بد من النظر إليها بوصفها استمراراً لوعي اكتسبته وراكمته الفئات المؤثرة في المجتمع السوداني، خاصة على مستوى الوعي، ومنها فئة الفنانين⁽⁶⁾.

أيضاً، مما يستوجب البحث عن بنى عميقة لهذا الحراك، أنه كان متعدد الأوجه من النواحي الاجتماعية، ولم يكن حراكاً سياسياً فحسب. ومما يضيف أهمية إلى هذه الدراسة بروز دور كبير لعدة فئات في حراك 2018، لم يكن صوتها مسموعاً من قبل، كان أبرزها المرأة. فإضافة إلى أنها اكتسبت حقوقاً كبيرة في المجال السياسي، صارت بموجبها ممثلة في المجلس السيادي السوداني بعضوين، فقد تغيرت أيضاً صورة النساء في المجتمع السوداني؛ إذ استُعيد في الحياة العامة لقبهن الذي عُرفن به في تاريخ السودان القديم: "الكنداكات"⁽⁷⁾. وكان من مظاهر تعدد أوجه الحراك أيضاً أن جماعة دينية سودانية كانت مستبعدة عن المجال السياسي فترة طويلة، هي جماعة الأقباط، حصلت على حق التمثيل بعضو في المجلس السيادي أيضاً. وهذا النوع من التحولات يوضح أن دوافع اجتماعية مختلفة، لدى فئات عديدة، كانت كامنة فترة طويلة خلف سطح الدوافع التي وجدت طريقاً للتعبير عنها في صيغة سياسية، فلا بد من أنها كانت ماثلة قبل ذلك في مجالات التعبير الرمزي التي يمكن رصد مراحل تشكيلها وتطورها فيها، والتي تشكل الفنون واحدة منها.

من حيث المنهج؛ اعتمدت الدراسة مقارنة نوعية Qualitative Approach ذات مسار مركّب، يجمع بين تحليل السرديات ومقارنة محتوياتها لاستخلاص نقاط التوافق والاختلاف فيما بينها، وذلك على أساس كمي⁽⁸⁾. ففي المرحلة الأولى، ينظّم محتوى المقابلات (السرديات) في محاور رئيسة تُستخرج منها الثيمات التي يركز عليها أفراد العينة. وفي المرحلة الثانية تُرصد علاقات التماثل والتباين بين استجابات الأجيال الثلاثة لكل فئة، مستقلة عن الأخرى (فنانون تشكيليون/ مصممون عمارة)، وتُدرج تحت صنفَي المفاهيم والأساليب. وأخيراً تُختبر فرضيات الدراسة في ضوء النتائج المستخلصة من التحليل.

(6) للتعلم أكثر في دور الإنتاج الرمزي في تشكيل الوعي الاجتماعي. ينظر: بيير بورديو، الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعيد العالي، ط 3 (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 2007).

(7) الكنداكة Kandake, or Candace لقبٌ مُلوكيّ للواحدة من ملكات مملكة مروي القديمة، التي حكمت منطقة شمال السودان الحالي بين 750 ق.م. و350 م. وورد ذكر أربع منهن عند قدامى المؤرخين الرومان من جملة ثمانين كنداكات معروفة في التاريخ. ومثال ذلك أن المؤرخ الإغريقي وعالم الجغرافيا سترابو Strabo (64 ق.م. - 24 ق.م.) أورد في كتابه الشهير الجغرافيا Geographica أن الكنداكة أماني ريناس Amanirenas (50 ق.م. - 10 ق.م.) هاجمت جنوب مصر الرومانية في سنة 25 ق.م. فهاجم الرومان عاصمتها. ينظر: مادة Kandakes، في:

Molefi Kete Asante & Mambo Ama Mazama (eds.), *Encyclopedia of Black Studies* (California/ London: SAGE Publications, 2005), p. 302.

(8) أشارت بعض الدراسات التي تناولت علاقة الفنون بالمجتمع إلى صعوبة القبض على طبيعة الظاهرة الفنية في الدراسات الاجتماعية لطبيعتها الرمزية، ومن جهة أخرى فإن المقاربات النوعية تهمل الجانب الوضعي الضروري للتعرف إلى مواضع إجماع المستجيبين في حالة العينات الواسعة. بخصوص متطلبات التوفيق بين المقاربات النوعية والكمية في دراسة دور الفنون في المجتمع، ينظر:

Jennifer Spiegel & Stephanie Parent, "Re-approaching Community Development through The Arts: A Critical Mixed Method Study of Social Circus in Quebec," *Community Development Journal*, vol. 35, no. 4 (October 2018), p. 604, accessed on 9/9/2021, at: <https://bit.ly/3fMjwhI>

3. إجراءات الدراسة

جمعت الدراسة بين تحليل المفاهيم وتحليل الأساليب لدى عينة الفنانين؛ لأن التنظير قد لا يتطابق مع الممارسة في مجال الفن، فبعض الفنانين قد يتبنون تصورات نظرية لا تعبر عما تقوله أعمالهم؛ لأن للرموز الجماعية واللاوعي والتقاليد الثقافية تأثيراً واضحاً في الفن لا يقل عن تأثير الوعي، وقد يفوقه أحياناً.

تكونت عينة الدراسة من اثنين وعشرين فرداً، سبعة عشر منهم فنانون تشكيليون (خمس عشرة رساماً، ومصوران فوتوغرافيان، واحد منهما يزاول الرسم والتصوير معاً)، إضافة إلى خمسة مصممي عمارة. قُسم الأفراد ثلاث فئات على أساس المدى الزمني لفترة المزاولة، وليس طريقة تعاملهم مع المزاولة الفنية (الاحتراف أو التفرغ)؛ لأن موضوع الدراسة هو التحول في المفاهيم والأساليب خلال الفترة المدروسة.

والتقسيم على أساس العقود مطلبٌ إجرائي فرضته الحاجة إلى رصد الجوانب التفصيلية للتحويلات، وتتبع طابعها التدريجي الذي يصعب ملاحظته إذا أخذت الثلاثون عاماً كتلةً زمنيةً واحدةً. ومن حيث الواقع، لا شك في أن التحويلات الفنية لا تلتزم بالعقود، وإنما تنساب ببطء إلى أن تتبلور في تحول شامل. أما أبرز الاعتبارات التي استدعت اختيار أفراد العينة، فهي: اتصال المزاولة والتجربة الفنية لدى أفرادها، بحيث لا تكون قد مرت بفترة انقطاع طويلة خلال الفترة المدروسة. ويضاف إلى ذلك أيضاً أن يتصف الأفراد بحضور مستمر في المشهد الثقافي من حيث المشاركة في الفعاليات الثقافية وتنظيم النشاطات الفنية والانشغال بالقضايا الاجتماعية. ورُوعي أيضاً في العينة تمثيلها مناطق السودان المختلفة، وخاصة مجتمعات الأقاليم الطرفية التي عايشَت تجربة الحركات المكانية ومجتمعات الإقليم الأوسط التي تتركز فيها الحركات السياسية.

من حيث أداة جمع المادة، استُخدمت "المقابلة المباشرة" اعتماداً على أربعة أسئلة مختزلة، تتيح وضعها في إطار الدراسة، وراعينا في ذلك ألا تكون أسئلة إيحائية Suggestive Questions بخصوص أثر الحركات. والأسئلة هي: ما مفهومك للفن؟ ما الذي تحاول تحقيقه في أعمالك؟ ما علاقة الفنان بالمجتمع؟ كيف يتأثر الفن بالتحويلات الاجتماعية؟ والقصد هنا أن لا تتضمن الأسئلة ذكراً صريحاً للحركات المكانية والسياسية؛ ليُكشَف عن مدى حضورها، أو انعدامها، في تجربة الفنان من خلال عنايته هو بالإشارة إليها. وكان المؤشر الدال على انشغال الفنان بالتأثير في المجتمع، أو التأثير به، هو الموضوع الذي يظهر فيه الربط بين الفن والمجتمع في إجاباته، ومدى تواتره في إجاباته الأخرى. فإن ربطاً بينهما في إجابته الأولى عن مفهومه للفن، فقدّم نفسه على أنه معنيّ بالتعبير عن قضايا اجتماعية بعينها، وكذلك في الإجابة الثانية؛ فإن هذا مؤشر على عنايته بالمجتمع أكثر من الذي لا تتضمن إجابته ربطاً بين الفن والمجتمع إلا في إجابته عن السؤالين الثالث والرابع، اللذين يتساءلان صراحة عن علاقة الفن بالمجتمع. وكان من المؤشرات أيضاً نوع الإجابات: أتشير إلى علاقة الفن بالمجتمع بطريقة عمومية أم تتضمن إشارات تفصيلية؟ مثل المرات التي يشار فيها إلى قضايا اجتماعية بعينها يتركز عليها اهتمام الفنان، وأحداث محددة، ونشاطات ملموسة ساهم بها الفنان في مجتمعه.

ركزت العينة على الفنانين والمصممين المقيمين في السودان، لكنها شملت أربعة فنانين مقيمين في القاهرة؛ لتمثيل فناني المهجر في الفئات الزمنية الثلاث، وهم: محمد حامد شداد، وصالح المر، ومعتز الإمام، وأمادو الفادني. وتبعت المقابلات زيارات لإستوديوهات الفنانين، ومكاتب مصممي العمارة، وبعض المباني التي صمّموها، كما جرى تصوير عدد كبير من الأعمال الفنية والمباني، وأُجريت عليها تحليلات الأساليب الفنية.

4. الدراسات السابقة

اقتصرت معظم البحوث التي أُجريت حول الفنون في السودان على فترة ما بعد الاستقلال، وتوقفت عند سبعينيات القرن العشرين. وركّز معظمها في بحث علاقة الفن بالهوية الثقافية وتحقيق الاندماج القومي، وغيرها من قضايا التحرر الوطني التي شغلت المثقفين والأدباء والفنانين في ذلك الوقت. وحاليًا، تفتقر مجالات الفنون في السودان إلى البحوث التي تتناول التحولات التي شهدتها هذا القطر في السنوات الأربعين الأخيرة، خاصة في مجالي الفنون البصرية والعمارة. فالسودان يزود العالم العربي بسمة إيجابية كبيرة، قلّما تتوافر لدولة عربية أخرى، هي التنوع الإثني والثقافي الواسع الذي يربط البلاد العربية بأفريقيا جنوب الصحراء. وهذه السمة تجعل من اللازم مناقشة قضايا المجتمعات السودانية في صلة بمجتمعات المنطقتين العربية والأفريقية⁽⁹⁾.

تظهر ندرة البحوث التي تتناول القضايا السودانية في أن عدد الدراسات التي كُتبت حول التغيير السياسي الأخير في السودان (2018-2019) لا تتجاوز أصابع اليد، وأغلبها كان عبارة عن تقارير أو تحليل سياسات، وليس دراسات محكمة صدرت عن مجالات علمية رصينة. منها، ما كتبه أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر أحمد إبراهيم أبو شوك بعنوان "تجارب الانتفاضات الشعبية في السودان: التحديات والدروس المستفادة"، وهي ورقة تقييم حالة نشرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، خلص فيها إلى أن "الأساس الهيكلي لدولة سودان ما بعد الاستعمار، يحتاج إلى إعادة بناء جذرية، يصحبها تطور في أنماط التفكير السياسي، بعيدًا عن سياسات المحاور ذات الحمولات الأيديولوجية (يسارية أو يمينية)"⁽¹⁰⁾. وهذه الخلاصة توافق ما بُنيت عليه فرضية هذه الدراسة التي ترى أن الفنون السودانية في فترة ما بعد ثمانينيات القرن العشرين يمكن أن توفر مؤشرات على حدوث تحول في الوعي في اتجاه التخلص من سلطة الانتماءات الأيديولوجية. وفي دراسة قصيرة أخرى، خلص عوض أحمد سليمان، أستاذ العلوم السياسية في جامعة النيلين، إلى أن "ثورة ديسمبر" 2018 تتميز من سابقاتها من الثورات السودانية الحديثة، بأنها جمعت قوى مختلفة من مناطق السودان، غير

(9) من أمثلة الدراسات التي تناولت الفنون البصرية في السودان مرتبطة بالفنون الأفريقية، ومن منظورين مختلفين، ينظر الكتابان: Mercedes Carmona Andreu, *The Identity of African Art in Relation with European Aesthetics: Modern African Painting* (Khartoum: Dara Art Gallery, 2002; Clemmentine Deliss & Catherine Lampert (eds.), *Seven Stories about Modern Art in Africa* (London: Whitechapel, 1995).

(10) أحمد إبراهيم أبو شوك، "تجارب الانتفاضات الشعبية في السودان: التحديات والدروس المستفادة"، تقييم حالة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019/5/1، شوهد في 2020/4/20، في: <https://bit.ly/2W5Geq2>

وسطه النيلي "الذي ظل يمثل المركز التقليدي لثقل السلطة في عهود الحكم السابقة"⁽¹¹⁾، بحسب تعبير الباحث.

أما الدراسات الحديثة التي تتناول أوضاع الفنون البصرية في السودان، فأهمها كتاب صدر في عام 2012 عن متحف الفن الأفريقي⁽¹²⁾ بواشنطن The National Museum of African Art، من تحرير مؤرخ الفنون الأفريقية صلاح محمد حسن. ورغم أن الكتاب يقارب أعمال الفنان إبراهيم الصلحي من منظور فكرة الحداثات المتعددة Multiple Modernities التي استدعت إعطاء الكتاب عنواناً دالاً، هو: إبراهيم الصلحي: حداثي رؤيوي *Ibrahim Al-Salahi: A Visionary Modernist* (1983)، فإن قسمًا معتبرًا من الكتاب تناول التحولات التي شهدتها الفنون البصرية في السودان خلال الخمسين عامًا المنصرمة. وإلى جانب ما كتبه نقاد أميركيون أمثال الفنان وأستاذ الفن الحديث والمعاصر افتخار دادي Iftikhar Dadi في جامعة كورنيل Cornell University بالولايات المتحدة، وشيكا أوكيكي - أغولو Chika Okeke-Agulu أستاذ تاريخ ونظرية فن الشتات الأفريقي والفن الأفريقي الحديث والمعاصر في جامعة برينستون بالولايات المتحدة، فقد شكلت الدراسة التي كتبها الفنان والناقد السوداني حسن محمد موسى أبرز المساهمات؛ إذ لخص فيها نتائج الجدالات الفكرية التي دارت في السودان في الفترة التي تبلورت فيها تجربة فناني حقبة ما بعد الاستقلال⁽¹³⁾. ويبقى من أوجه القصور في الكتاب كونه لا يتناول تحولات أوضاع الفنون البصرية في السودان بعد ثمانينيات القرن العشرين، وهي الفترة التي تشكل النطاق الزمني لهذه الدراسة.

أما في ما يتعلق بالدراسات التي تتناول العمارة في السودان، فإن ندرتها تجعل تشابه أوضاع السودان مع الدول الأفريقية مدخلًا لإدراج ما يتناول منها الأوجه المشتركة بين المدن الأفريقية، ضمن أدبيات هذه الدراسة. ففي كتاب صدر مؤخرًا، وصف ديميزي فاسيل Demizi Fassil مرحلتين مرّ بهما تطور المدن الأفريقية الحديثة. الأولى هي مرحلة تأسيس العمران المدني الكولونيالي، وفيها تشكلت ملامح المدينة الحديثة. وركزت هذه المرحلة على إنشاء مباني معينة، انتشرت في عواصم كل البلاد الأفريقية بالطريقة ذاتها، وضمت الثكنات العسكرية والكنائس والمستشفيات والمراكز التجارية ومكاتب الدولة والسجون والمدارس. وأنشأت هذه المباني نواة المدينة الكولونيالية التي استقطبت أعدادًا كبيرة من المواطنين، فأسسوا أحياء فقيرة نمت على هوامش المدن ببطء في البداية. ثم، مع توسع المدن وتعمق الاستعمار، جذبت هذه المدن أعدادًا كبيرة من المهاجرين من أرياف معظم البلاد؛ فشكّل هذا المركب، الذي يجمع بين العمارة والبشر، الأرضية التي تحققت عليها عملية إدماج الاقتصادات المحلية في

(11) عوض أحمد سليمان، "الثورات السودانية تغيير سياسي أم تحول ديمقراطي: قراءة في 'ثورة' 19 ديسمبر و'نتائجها'، تحليل سياسات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019/7/15، ص 10، شوهد في 2020/4/20، في: <https://bit.ly/35evVDY>

(12) هو جزء من مؤسسة سميثسونيان Smithsonian Institution، ويقع مكانه في المركز التجاري بواشنطن، ينظر:

"National Museum of African Art: Museum, Washington, District of Columbia, United States," *Britannica*, accessed on 28/7/2021, at: <https://bit.ly/2UOJzNG>

(13) Salah M. Hassan, *Ibrahim El-Salahi: A Visionary Modernist* (New York: Museum for African Art; Illustrated edition, 2012).

النظام الاقتصادي العالمي، عبر نمط الاقتصاد الكولونيالي. وبحسب تقسيم فاسيل، جاءت المرحلة الثانية في نهاية ثمانينيات القرن العشرين مع تبني الدول الأفريقية سياسات التوافق الهيكلي، فأدت الخصخصة إلى تدهور الخدمات العامة بقدر أثر كبيراً في تنظيم المدينة. فحسب قوله: "دخلت المدن الأفريقية في أزمة جديدة، تتميز بانحيار الخدمات الحضرية وانتشار الفقر والمجاعة ومعدلات البطالة العالية وتفشي الأمراض والتحلل الحضري المرافق لظهور العنف الفيزيائي والرمزي"⁽¹⁴⁾.

رغم أن هذا الوصف لنمو المدن الأفريقية وتدهورها يماثل المراحل التي مرت بها المدن السودانية التي تأسست في حقبة الاستعمار الإنكليزي (1898-1956)، فإن ميكانيزمات تدهور الأرياف، ومن ثم أنماط انتقال سكانها إلى المدينة، وتشكل أطرافها وهوامشها، اتخذت مساراً مختلفاً في مدن السودان. لقد أدت العوامل البيئية دوراً مهماً في إفقار الأرياف وتفكيكها، أكثر من عامل المنافسة الاقتصادية بين المواطنين والمستوطنين المستجلبين من الخارج، الذي يعزو إليه فاسيل تأثيراً مهماً في البلاد الأخرى⁽¹⁵⁾.

أما أدبيات دراسة العمارة العربية الحديثة التي تخدم موضوع هذه الدراسة، فهي أيضاً قليلة. ومنها مقارنة سامر عكاش لمشكلات العمارة العربية من منظور الهوية؛ إذ اعتبر أن استجابة المعماري العربي لخصوصية الأوضاع المحلية تنعكس في صورة هوية مميزة لفنون مجتمعه، تعبّر عن نظرتة إلى العالم ونمط إدراكه للواقع، فيكون هذا انعكاساً لوعيه الذاتي. وبهذا فهو يقيم ارتباطاً بين العمارة والمجتمع من جهة، والعمارة والوعي الذاتي من جهة أخرى⁽¹⁶⁾. ومن جهته، ناقش المعماري السعودي مشاري عبد الله النعيم الانفصال بين النمط العمراني المتبني في بلدان الخليج العربي والمحيط الاجتماعي والبيئي، ناظراً إليه من زاوية التقابل بين القديم والحديث، وطارحاً فرضية أن "التهجين الثقافي" كفيل بتفسير نوع العمران الذي يتطور في الخليج. وهو أيضاً يربط قضية الهوية بالوعي، لكن من حيث إن الوعي نتاج اجتماعي قابل للتحويل، وليس موروثاً روحياً إستاتيكياً⁽¹⁷⁾.

هذا التصور لوظيفة الثقافة وأشكال التعبير الفني، الذي يربط بين اتخاذها أداة اتصال واكتسابها وظيفة تحررية؛ يقارب إلى حد بعيد مضمون الفرضية المتبناة في هذه الدراسة التي تنسب إلى الفن، بوصفه أداة اتصال، دوراً مهماً في تغيير اتجاهات المجتمع وتشكيل وعيه.

(14) Fassil Demissie, *Postcolonial African Cities: Imperial Legacies and Postcolonial Predicaments* (New York: Routledge, 2009), p. 8.

(15) نتيجة للمنافسة التي تعرضت لها مزارع المواطنين من جانب المزارع التي يديرها مستوطنون أوروبيون Settler Farms كانت تدعّمهم الإدارات الاستعمارية، صاحب نمو المدن الأفريقية الحديثة تدهور الأوضاع البيئية في الأرياف بسبب موجات الجفاف وانجراف التربة، فساهم ذلك في تدهور أوضاع عامة الريف الأفريقي. ينظر: Ibid..

(16) سامر عكاش، "البحث عن (ذات) ذات معنى: إشكالية الهوية في العمارة"، في: سامر عكاش [وآخرون]، *الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر* (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013)، ص 502.

(17) مشاري عبد الله "النعيم، تحولات الهوية العمرانية: ثنائية الثقافة والتاريخ في العمارة الخليجية"، في: عكاش [وآخرون]، ص 548.

ثانيًا: من الإيكولوجيا إلى السوسيولوجيا: التحولات السياقية وتقاطعاتها في وسط السودان

1. خلفية التحولات السياقية (1980-1990)

شهدت فترة ثمانينيات القرن العشرين وما بعدها تحولات اقتصادية واجتماعية وسياسية في السودان، أثرت في أوضاع كثير من الإثنيات التي يزخر بها هذا القطر. فمن الناحية الاقتصادية - الاجتماعية شهدت تلك الفترة انحسارًا في نمط التحضر في منطقة وسط السودان، التي ظلت تعتمد حتى بداية السبعينيات على دور المتعلمين والمهنيين بوصفهم ناقلين لقيم الحداثة، بعد أن تولى هؤلاء إدارة مؤسسات الدولة، عقب خروج البريطانيين من السودان. فبعدها تبدلت قوى التحديث الفاعلة في المجتمع، إذ شهدت أواخر السبعينيات وعقد الثمانينيات صعودًا واضحًا لنموذج التحديث القائم على دور الفرد، الذي جلبه العاملون في الخارج، خاصة في الخليج أثناء فترة إنتاج النفط في السبعينيات⁽¹⁸⁾. وفي هذا النموذج، تراجع دور الطبقة الوسطى بوصفها قوة اجتماعية حديثة، وصعد دور الوسطاء والتجار، وفي السودان تحديدًا تنامي دور ما سمي "الرأسمالية الطفيلية" Parasitic Capitalism.

تزامن ذلك التحول مع تبني الدولة سياسات اقتصادية تتوافق مع الليبرالية الجديدة في بداية التسعينيات، تبعها تفكيك القطاع العام وتسريح أعداد كبيرة من العاملين في مؤسساته، فبدأت هجرة كبيرة من المدن التي كانت تضم كثيرًا من تلك المؤسسات إلى العاصمة الخرطوم. وتخلّت الدولة عن التزامها للمواطنين بتوفير احتياجاتهم الأساسية من تعليم وصحة. ولأن مؤسسات الثقافة والفنون كانت أولى القطاعات التي تخلّت الدولة عن رعايتها، بدعوى أنها غير منتجة ولا تستطيع تغطية نفقات تشغيلها؛ تراجعت مكانة الثقافة والفنون⁽¹⁹⁾. ونتيجة لتلك السياسات وعوامل أخرى سبقتها، وكان من بينها تحول نظام النميري نحو تبني سياسات إسلاموية قمعية؛ شهد السودان تحولات سياسية متعددة. فكانت فترة الثمانينيات العقد الوحيد في تاريخ السودان الحديث الذي شهد أربعة أنظمة سياسية متعاقبة. فقد استمر نظام النميري حتى أسقط بانتفاضة شعبية في عام 1985، وتولى الحكم نظام انتقالي برئاسة المشير عبد الرحمن محمد حسن سوار الذهب (1934-2018) استمر إلى عام 1986، فسلم السلطة إلى نظام ديمقراطي استمر ثلاثة أعوام، انقلب بعدها عليه الجيش بقيادة المخلوع عمر البشير في عام 1989.

(18) يرى محمود عبد الفضيل أن الهجرة إلى البلاد النفطية تمثل أحدث وأهم قنوات الحراك الاجتماعي في الفترة الحديثة، وأبعدها أثرًا في البنية الطبقيّة للمجتمعات العربية المرسلّة للعالة، ينظر: محمود عبد الفضيل، التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقيّة في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة 1945-1985 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988)، ص 181.

(19) يرى الباحث جين ويب أن اهتمام المجتمعات الغربية بالحديث بالفنون ارتبط بنظام الدولة القومية التي كان عليها أن تتعامل مع الفنون بوصفها تعبيرًا عن خصوصية الأمة وتاريخها القومي. وبحسب هذا الرأي، فإن تخلي الدولة عن دعم الفنون ليس مصدره فقط هيمنة الليبرالية الجديدة، بل عملية العولمة التي أضعفت القومية وسلطة الدولة القائمة عليها، ينظر:

Jen Webb, "Art in a Globalised State," in: Caroline Turner (ed.), *Art and Social Change: Contemporary Art in Asia and the Pacific* (Canberra: Pandanus Books, 2004), p. 30.

ومن الناحية البيئية، شهد السودان موجة جفاف واسعة النطاق، ضربت معظم بلاد منطقة شرق ووسط أفريقيا بين عامي 1985 و1986، رافقتها حركة زحف واسع لرمال الصحراء من جهة الشمال، فتسبب ذلك في أن فقدت مجموعات كبيرة من الرعاة ماشيتها، ونزحت بأعداد كبيرة من منطقتي غرب السودان والنيل الأزرق نحو الخرطوم، فاستقرت على أطراف العاصمة في أحياء شعبية اتصفت بالتعدد الإثني والثقافي واللغوي. وفي عام 1988 حدثت موجة من السيول والفيضانات بسبب أمطار غزيرة شهدتها منطقة وسط السودان، فتحول عدد من أحياء العاصمة إلى مناطق منكوبة احتاجت إلى إعادة بناء جديد.

2. أثر تحولات الثمانينيات في الفضاءين الثقافي والبصري في وسط السودان

نتج من تلك التحولات تأثيرات واضحة في الفكر لدى أجيال المثقفين في مختلف المجالات. وفي مجال الفن طُرحت عدة تساؤلات، بعضها له طبيعة فلسفية، مثل: تعريف الفن، والغاية من ممارسته، وعلاقته بالمجتمع؛ وبعضها له طبيعة نقدية، مثل: علاقة الفكر بالفن، وقيمة الشكل الفني، ومدى ارتباطه بالمحتوى، وأسئلة غيرها لم تُناقش بطريقة كافية في فترة السبعينيات التي عُني فيها الفنانون بمناقشة مقتضيات التحرر الوطني. وبالنسبة إلى الفنون البصرية والمعمارية، كان لطرح تلك الأسئلة تأثيرات واضحة في الفكر والممارسة لدى الفنانين والمصممين السودانيين، ظهرت في تنوع الأساليب الجديدة التي تبناها في أعمالهم.

أما من حيث المظهر البصري، فنتيجة لتلك الحركات؛ اكتسبت منطقة وسط السودان عمومًا، وخاصة العاصمة المثلثة، طابع تعدد ثقافي واضح، نتج من تنوع الإثنيات والثقافات التي صاغت الصورة الجديدة لمنطقة الوسط. ففي الشوارع ظهر تنوع الملابس، من حيث تصميم الأزياء وألوانها، وتغيرت واجهات المحلات وطرق تصميم الإعلانات التجارية في الأسواق الطرفية، ورُسمت البيئات الطبيعية للمناطق التي وقَّدها منها النازحون، وتبلورت طرق جديدة لتزيين وإدارة المقاهي والمطاعم وأماكن الترفيه وما يمكن اعتباره ساحات للفضاء العام. ورافق ذلك أيضًا ظهور طرق غير مألوفة في تنظيم الفضاءات الداخلية للمساكن الشعبية.

أثرت تلك التحولات مجتمعة في أساليب ومفاهيم أجيال الفنانين والمصممين الذين تطورت تجربتهم الفنية بعد ثمانينيات القرن العشرين، خاصة في مجالات الرسم والتصوير وتصميم العمارة والتصميم الداخلي. وكان التحول المهم أنهم في ظل هذا الثراء البصري، لم يقيدوا أنفسهم بالأساليب الجاهزة التي تصنّف ضمن مدارس فنية معينة، كما كان الحال عليه قبل الثمانينيات. وشكّل ذلك صعوبة لدارسي الفنون في السودان؛ لأن مناهج دراسة الفن لم تكن معنية في ذلك الوقت بالتحليل النقدي للأعمال الفنية المرتبطة بفكر الحداثة، الذي شكّل إطار السياسات التعليمية الاستعمارية في مجال الفنون. ففي حين مورس الفن في تلك الفترة بوصفه محاكاة للاتجاهات الحداثيّة، فإن عملية تلقّي المجتمعات غير الغربية لتأثيرات الحداثة تُفهم اليوم بوصفها عملية ترجمة، وليس محاكاة لما يجري في الغرب⁽²⁰⁾.

(20) لم تعد الفنون والعمارة غير الغربية الحديثة تعتبر مجرد تقليد لنظيرتها الغربية، وإنما صارت تُفهم من حيث هي تحويل لما هو استعماري ليخدم احتياجات تحديث المجتمعات المحلية، وهذا ما يُقصد بعملية "الترجمة الثقافية"، بوصفها موقفًا نقديًا من الحداثة، التي تمثل الوجه الثقافي للكونولونية. حول تطبيق نظرية العمارة بوصفها ترجمة ثقافية لتجسير الهوية الثقافية، ينظر:

Mushab Abdu Asy Syahid, "Translating Modern Ideas into Postcolonial Mosque Architecture in Indonesia," *International Journal of Built Environment and Scientific Research*, vol. 2, no. 1 (June 2018), pp. 39–46.

هذا ما يجعل الشروع في استجلاء الروابط بين الفنون والتحولات التي تجري في المجتمعات ضرورياً اليوم. فالفن فضاء لإنتاج المعرفة وتحويل الممارسات الاجتماعية، وليس مجال استنطاق لغة جمالية لا صلة لها بعمليات إنتاج الفكر وصناعة الوعي، كما ساد الاعتقاد حتى سبعينيات القرن العشرين في السودان. فالتجارب المعاصرة في مختلف البلاد كشفت عن مساهمات متعددة للفنون في مجال التغيير الاجتماعي، منها ما يقتصر أثره على المجتمع المعين، ومنها ما يعبر حدوده ويربطه بالمجتمعات الأخرى⁽²¹⁾.

ثالثاً: تحليل مادة الدراسة

1. المفاهيم

يمكن استخلاص المفاهيم الفنية عند الأجيال الثلاثة لكل من الفنانين والمعماريين.

أ. مفاهيم مصممي العمارة

اتفق معظم أعضاء الفئة الأولى (الثمانينيات) على أن الدور الاجتماعي للمعماري هو إشراك أفراد المجتمع في عملية التصميم والبناء، وتعليمهم طرقها الملائمة، في حين رأى واحدٌ منهم أن دور المعماري يتعلق براحة المستخدم وحمايته، بمراعاة البيئة الطبيعية والاجتماعية. وفي ما يخص رأيهم في علاقة الفن بالحركات وأثرها في أعمالهم، رأوا أن الحركات المكانية المتمثلة في النزوح من المناطق الطرفية إلى العاصمة كان لها دور كبير في تغيير شكل المدينة، خاصة العاصمة. ولاحظوا أن ذلك انعكس على تجاربهم؛ إذ بحثوا عن طراز عمارة جديد، حاولوا أن يبرزوا فيه روح العمارة السودانية المحلية. وشكّلت عمارة مدينة سواكن العتيقة ذات النمط المعماري العربي والتركبي، والواقعة على ساحل البحر الأحمر شرق السودان، أساساً للاقتباس لديهم، إضافة إلى الاستفادة من إرث العمارة الكولونيالية. وأكدوا أن للعمارة دوراً كبيراً في تنمية الوعي الاجتماعي وتطويره. لذا، اهتموا بتوفير حلول لمشكلات المجتمع، واتجهوا إلى التصاميم قليلة التكلفة مع مراعاة مواصفات صحية، والبحث عن خيارات جديدة لإنتاج مواد إنشاء بديلة عوضاً عن الإسمنت والحديد، واستبدال مواد أقل تكلفة وذات ديمومة عالية، بها. وبالنسبة إلى مفهومهم للعمارة وما يحاولون تحقيقه للمجتمع من خلال أعمالهم، مال مصممو هذه الفئة إلى تأكيد علاقة العمارة بالخيال والابتكار الفني، فشرعوا يحاولون إنشاء مبان موائمة للبيئة والمناخ، تعكس تعدد ثقافات السودان من الناحية الجمالية، واهتموا أيضاً بتوظيف الفضاءات المفتوحة بين المباني (الحوش)، واستخدام الأسقف المرتفعة؛ لارتباط هذا التصميم بنظام حياة الأسرة السودانية أولاً، وثانياً لأنه يقلل احتباس الحرارة داخل المبنى.

(21) من الأدوار التي يؤديها الفن في المجتمع: دعم عمليات التغيير الجارية، وتقوية الالتزامات وتعميقها، وتنوير المجتمع بالموضوعات الجديدة بالاهتمام، وخلق التوافق والتجانس بين الناشطين، وتعزيز القيم والأفكار التي تتبناها قوى التغيير. بخصوص هذه الأدوار، وأخرى مكملة، ينظر:

Melody Mibrandt, "Understanding the Role of Art in Social Movements and Transformation," *Journal of Art for life*, vol. 1, no. 1 (2010), p. 7.

ووجد مصممو العقد الثاني (التسعينيات) أن دور المعماري في المجتمع هو تحقيق التكيف مع البيئات الطبيعية والمناخية مع مراعاة الأبعاد الجمالية والثقافية التي توافق احتياجات الأسرة السودانية، وأن يتعامل المصمم مع العمارة على أنها ساحة لتحقيق العدالة الاجتماعية. وفيما يخص علاقة الفن بالحركات التي شهدتها المجتمعات السودانية، وأثرها في أعمالهم، رأوا أنها مثلت تحدياً لهم؛ لأن أكبر التحديات التي يواجهها المعماري السوداني هي كيفية دخله لدعم تماسك النسيج الاجتماعي المتعدد للمدن الكبيرة.

وبالنسبة إلى مفهوم العمارة وما يحاولون تحقيقه عبر أعمالهم، رأوا أن للعمارة دوراً مهماً في المجتمعات التي تحتاج تنمية طويلة الأمد. وتمثلت مساهمتهم الأساسية في هذا الجانب في برامج التوعية التي قدمها منتدى السودان للعمارة Sudan Architecture Forum للمصممين الشبان عن طريق الورشات والمنتديات، وكذلك تطوير المجلس السوداني للأبنية المستدامة Sudan Sustainable Building Council, SSBC⁽²²⁾.

أما بالنسبة إلى مصممي العقد الثالث (العقد الأول من الألفية الثالثة)، فإن أهم دور يؤديه المصمم المعماري هو الاستفادة من إمكانيات المواد المحلية بالصورة القصوى؛ لإنتاج طراز عمارة محلي، يساهم في حل المشاكل الموجودة في المجتمع والبيئة المحيطة، ويلائم طبيعة كل منطقة ويستنطق خصائصها الجمالية وتنوع ثقافات مجتمعاتها. أما عن علاقة العمارة بالتحويلات الاجتماعية وأثرها في أعمالهم، فقد رأوا أن الحركات الاجتماعية التي أتت بمواطنين جدد للمدينة، طرحت عليهم تحدياً كبيراً هو مستوى ثقافة العميل نفسه، ومدى معرفته باحتياجاته. فاحتلت عندهم عملية تثقيف المجتمع المقام الأول، يليها تحسين مستوى تأهيل المقاولين والعمال والحرفيين العاملين في مجال الإنشاء والبناء، ويرتبط بذلك ضرورة تحسين قوانين المباني لتتوافق مع الأوضاع المحلية للمجتمعات. وبالنسبة إلى مفهوم الفن الذي يحاولون تحقيقه في أعمالهم، فقد اعتبروا أن إعطاء المبنى روحاً وبعداً جمالياً محلياً هو الذي يحلله من قواعد الإنشاء الصارمة.

ب. مفاهيم الفنون البصرية

وفقاً لما أوضحته مادة المقابلات التي استعنتاً بها، فقد رأى فنانون العقد الأول (الثمانينيات) أن دور الفن في المجتمع هو استيعاب البيئة المحيطة، سواء أكانت اجتماعية - سياسية أم طبيعية، وذلك عن طريق استيعابها وتحويلها إلى لغة بصرية، تخاطب المجتمع بغية تحريره من الطرق التقليدية في فهم العالم، ومن أنماط معرفته المستقرة. ورأى بعضهم أنه يمكن توجيه الفنون لمحاربة العادات السيئة وإيجاد حلول للمشكلات الاجتماعية التي ترتبط بالذائقة الجمالية والسلوك الجمعي، وطرح مشاريع

(22) لهذه التجربة التي تربط العمارة برفع الوعي الاجتماعي، مثيلات في مناطق مختلفة من العالم، حيث لم يقصر المعمارون عملهم على إنتاج التصاميم فقط، فسعوا لتغيير المفاهيم بتقديم نشاطات معرفية. ينظر: الفصل الخاص بدور الفن في:

Pep Dardanya & Carlos Cadena Gaitán; *Culture and art as Factors for Social Cohesion and Sustainable Urban Development* (Barcelona: Latin American Arts for Inclusive Cities, 2017), accessed on 9/9/2021, at: <https://bit.ly/3ywRWfD>

تتيح للمشاهد تغيير نظرته إلى الظواهر المعتادة، فيراها من زاوية نظر جديدة تحرر مخياله وعقله. في حين رأت أقلية أن دور الفنان يكمن في التعبير عن أفكاره الذاتية بحرية، ليسهم في توسيع نطاق حرية المجتمع. وفي ما يخص علاقة الفن بالحركات الاجتماعية وأثر التحولات في أعمالهم؛ فقد رأى معظم أفراد هذه الفئة أن الفن ناتج من تفاعل الإنسان مع البيئة التي يعيش فيها، وأن المجتمع هو المؤثر الأول في حركة الفنون وتشكيل اتجاهاتها، وأن القضايا التي اتخذت أولوية في تفكيرهم كانت حول النزاع المسلح في جنوب السودان، وتهجير مواطني "حلفا" في شمال السودان، ولاحقاً نزوح مواطني دارفور بسبب الحرب الطاحنة. وكان أبرز ما نال اهتمامهم تحول نظام جعفر محمد النميري (1930-2009) في بداية الثمانينيات، الذي نحا إلى تقييد الحريات وفتح الباب للإسلاميين، ومكن لهم تصفية حساباتهم مع اليسار؛ فمارس نظامه قمعاً كبيراً للسياسيين والمثقفين وكل دعاة الحرية.

هذا، في حين رأت مجموعة أخرى أقل عدداً أن اهتمامها يتركز في ترقية الذوق العام، عبر التعرف إلى التكوين الثقافي الفريد للسودان وعكس تنوعه في أعمالهم. وبخصوص مفهومهم للفن الذي يحاولون تحقيقه، وجد فنانون هذه الفئة أن فنهم يتطابق مع أسلوبهم الشخصي في الحياة، وأن الإنتاج الفني يمثل عملاً ميدانياً يشترك فيه أفراد المجتمع. في حين رأت قلة منهم أن الفن ساحة لممارسة الحرية الشخصية، يكشف فيها الفنان عن اهتماماته الخاصة. ورأى الفنان التشكيلي محمد حامد شداد أن الفن يسهم في تذويب الحدود الموضوعية بتبني أساليب شكلية غير تقليدية تستهدف إثارة التساؤلات حول التقاليد الراسخة في فهم العالم والخروج عن المألوف، وذلك بكسر قواعد المنظور البصري الغربي وتبني المنظور الشرقي الحر.

انقسم فنانون الفئة الثانية (التسعينيات) مجموعتين؛ رأت الأولى أن الفنان جزء من مسيرة تطور المجتمع، سواء أكان ذلك يتم بصورة تلقائية أم يبذل مجهود يستهدف فهم الرموز التي يخر بها المجتمع وتحليلها. وتوافقت المجموعة الثانية على أن دور الفنان هو إعادة تقديم التصورات والقصص الموجودة في محيطه بصيغ بصرية مبتكرة، تسهم في تثقيف المجتمع وفي تبسيط أساليب التعبير الفني، لكي يتذوقها المشاهد. وبالنسبة إلى علاقة الفن بالحركات الاجتماعية وأثر التحولات في أعمالهم، رأت غالبية فناني التسعينيات أن الفن يتأثر بصورة مباشرة بالحركات والأوضاع السياسية والاجتماعية.

ويلاحظون أن أنظمة الحكم السياسي أثرت بصورة كبيرة في هذه الفئة؛ إذ ساهم نظام المخلوع عمر البشير العسكري في قمع الفن وقطع قنوات التواصل وإفقار الثقافة الشعبية، فانتقل بعضهم إلى خارج السودان لمزاولة الفن في أجواء أكثر حرية. في حين وجدت فئة أخرى من فناني التسعينيات أن التهميش والصراعات المسلحة في بعض مناطق السودان أثرت أيضاً في أعمالهم، فاهتم المصورون الفوتوغرافيون بوجه خاص بتوثيق الأماكن المهجورة، جاعلين منها ذاكرة بصرية جماعية للحروب الطاحنة والكوارث البيئية. وبخصوص مفهومهم للفن وما يحاولون إحقاقه في أعمالهم، أكد جل أفراد هذه الفئة أن الفن إسقاط وتعبير عن الحياة، بكل ما يمارس فيها من نشاطات.

اتفق معظم فناني العقد الثالث (العقد الأول من الألفية الثالثة) على أن دور الفنان هو التعبير عن الثقافة البصرية للمجتمع، ورفع الوعي الفني، وأن للفنان دوراً في نشر السلام والأمن، بتوظيف العمل

الفني أداة للتواصل بين أفراد المجتمع. في حين اعتبر بعض فناني هذه الفئة أن الفنان ناشط اجتماعي يجب أن تكون له فلسفة يطرح من خلالها الأسئلة التي تواجه مجتمعه. وعن رأيهم في أثر التحولات الاجتماعية في أعمالهم، اتفقوا على أن الأوضاع السياسية والمعيشية الضاغطة على المواطن كانت من أبرز العوامل التي أثرت في أحوال المجتمعات السودانية، وأن قضايا البيئة ومشكلات المناخ كانت من القضايا التي تناولوها في أعمالهم. ويعتبرون أن ما يميز فترتهم اتجاه البعض إلى التعبير عن المكون الأفريقي في الثقافات السودانية. وحول مفهومهم للفن وما يحاولون تحقيقه في أعمالهم، رأى بعضهم أن الفن يمثل غاية في ذاته، وليس فقط وسيلة للتعبير عن احتياجات المجتمع، فهو أيضاً يثير قلقاً ويولد أسئلة تحتم على الفنان أن يجد لها الإجابات.

2. تحليل الأساليب

أ. الفنون البصرية

في عقد الثمانينيات، اهتمّ الفنانون في أعمالهم بإثارة التساؤلات؛ لتغيير التفكير النمطي وتحرير الفرد من القمع الفكري. ورغم أن التجارب الأولى في أعمال هذه الفئة كانت متأثرة بصورة كبيرة بالمدارس الفنية الغربية، كالواقعية والتعبيرية، نجد أنه مع تطور تجربتهم، بدؤوا عملية بحث عن أساليب جديدة، واستوعبوا الرموز والعلامات البصرية للثقافات السودانية، فلم يقيّدوا أنفسهم بقالب واحد، وانفتحوا على تعدد مصادر المعرفة العالمية أيضاً. وفي أعمال فناني التسعينيات، يبرز اهتمام بتاريخ السودان المرئي؛ فظهر عناصر الحضارات السودانية القديمة والمباني والأزياء السودانية وعناصر الطبيعة المختلفة. وعلى الرغم من تأثرهم بالمدارس التشكيلية السودانية في بعض تجاربهم الأولى (مدرسة الخرطوم، والمدرسة الكريستالية تحديداً)، فإن تحولاً واضحاً، تضمن انحرفاً عن تقاليد الشكليات، ظهر في تجاربهم الأخيرة. أما فنانون العقد الأول من الألفية الثالثة فنجدهم قد عثروا على أسلوبهم الخاص، فتمحروا من نمطية التفكير والتأثر بالمدارس السودانية. ومن جانب آخر، فإنه رغم تقييد نظام الإنفاذ للفنون بأشكالها كافة، ما أدى إلى ضعف الثقافة الفنية وقلة المعارض، فإن انفتاح الفنانين على التقنيات الرقمية منحهم قدرة كبيرة على الوصول إلى مصادر المعرفة التي وفرت لهم إمكان تطويع الأساليب الفنية ودمج بعضها ببعض.

ب. العمارة

نجد أن معماريي الثمانينيات اهتموا بتأكيد حضور مفردات التراث والثقافة السودانية، وتميزت بعض أعمالهم بالتركيز على الطراز النوبي، واستخدام الشناشير⁽²³⁾ التي اشتهرت بها مدينة سواكن. وفي الوقت ذاته، اهتم بعض مصممي الثمانينيات بالمباني قليلة التكلفة وعمارة البسطاء، محاولين إيجاد

(23) وهي عبارة عن ظهور وبروز الغرف الموجودة في الطابق الأول من المبنى، وهو مصنوع من الخشب وتحيط به نقوش وزخرفات، وباطنه من القواريير الملونة. ويمكن أن نعتبر الشنشول أو الروشان من عناصر العمارة الكلاسيكية في البلدان العربية التي بدأ ظهورها في القرن الثالث عشر للميلاد؛ إذ ترجع تاريخياً إلى العصر العباسي، واستمر استعمالها حتى بدايات القرن العشرين.

حلول لمصادر الطاقة البديلة وأنظمة التهوية الطبيعية، في حين ركز البعض الآخر على إنشاء المبني بطرق مبتكرة وبمواد عالية الديمومة. أما مجموعة التسعينيات، فنجد أن التركيز الأكبر لديهم كان على الجانب المناخي وإيجاد حلول للطقس الحار الجاف في السودان. لذا، كان الاهتمام بفكرة إنشاء فناء داخلي مع استخدام نظام الحوائط المفرغة Cavity Wall والأسقف العالية المزودة لتقليل درجة الحرارة الداخلة إلى المبني. وأما مصممو العقد الأول من الألفية الثالثة فكانت أغلب تصاميمهم ذات طبيعة معاصرة تمنح الثقافة المحلية حضوراً في الفضاء، باستيعاب ملامح المباني المحلية، وتحويلها إلى عنصر وظيفي في الفراغ، مثل كاسرات أشعة الشمس والسقوف المستعارة، واستضافة العناصر التي تمنح واجهة المبني هيئة مميزة، مع المحافظة على ديمومة المبني والاستخدام الأمثل للطاقة.

بالنظر إلى توزيع أفراد العينة من فنانين تشكيليين ومصممي عمارة على العقود الزمنية الثلاثة، يكشف الاتجاه العام للأساليب عن نمو الميل إلى التفاعل مع المعطيات البصرية المحلية، والاهتمام بتنوع مصادرها. فقد تركز اهتمام فنانين السبعينيات على رموز بصرية محدودة، اتخذت علامة على الهوية العربية - الأفريقية للمجتمعات السودانية، مثل: الحرف العربي والأقنعة الأفريقية، كما لدى إبراهيم الصلحي وأحمد محمد شبرين، أما في الحقبة المدروسة هنا، فإلى جانب الاستفادة من الفنون البصرية الشعبية مثل الزخارف وطرق تمثيل المشهد الطبيعي، استند الفنانون إلى خبرة بصرية متنوعة المصادر، تضم عناصر تاريخية وفولكلورية وواقعية وتزيينية. ومع أن هذه المصادر تتداخل عند فنانين الثمانينيات، فإن مصدراً معيناً يحظى في الغالب بمكانة مركزية أكثر من غيره لدى الفنان المعين؛ فآثار الحضارات السودانية القديمة لها حضور واضح في ملونات معتصم حسين، وتتخذ الأزياء والإكسسوارات مكانة مهمة في رسومات الفنان التشكيلي عصام عبد الحفيظ وصوره الفوتوغرافية، وتكتسب الأوشام وإيماءات الجسد أهمية في محفورات أستاذ الفنون الجميلة بجامعة السودان عبد الرحمن شنقل. وأما فنانو التسعينيات، فإن تعدد المصادر البصرية يظهر لدى الفنان الواحد، كما عند ليلى أحمد مختار، الأستاذة في كلية الفنون الجميلة والتطبيقية في جامعة السودان للعلوم والتكنولوجيا، التي تركز في خزفياتها على علاقة الأوضاع الجسدية بالحراك المكاني للجماعات المحلية، من حيث المواضع التي تحتلها وأنماط توزيعها فيها، ويظهر شيء مماثل في أعمال محمد شباب الفوتوغرافية التي تبرز علاقة الأفراد والجماعات بالمحيط المحلي. وبالنسبة إلى فنانين العقد الأول من الألفية الثالثة، فإن مصادر الخبرة البصرية المحلية توظف بطرق متباينة توضح تركيزهم على استيعابها وإعادة إنتاجها، وليس اقتباسها المباشر، كما في أعمال المهندس المعماري محمد القاضي التي تخدم فيها العناصر المحلية مهمة التوافق مع البيئة الطبيعية والاجتماعية، ويظهر ذلك عند تشكيلي هذه الفئة في توظيف الجسد البشري للتعبير عن علاقة الإنسان بالمحيط الاجتماعي، كما لدى الفنان أمادو الفادني الذي ينبش فيه في خبايا الذاكرة الأفريقية والانتصار للرجل الأسود، وكذلك الفنان عوض عيسى.

3. النتائج

أنتج العمل الميداني حصيلة من المعلومات اتخذت صورة سرديات تلقائية عند ثمانية عشر فرداً، ومادة أقرب إلى الإجابات المنفصل بعضها عن بعض عند خمسة أفراد، مثلت استجابتهم للأسئلة

الأربعة التي طُرحت عليهم. وظهر الربط بين الفن والمجتمع لدى أربعة عشر فرداً من مجموع العينة في السؤال الأول الذي يتناول مفهوم الفن، وظهر الارتباط بينهما في السؤال الثالث المتعلق بدور الفن لدى ثمانية عشر فرداً، أما السؤال الرابع فظهر فيه ارتباط الفن بقضايا المجتمع عند عشرين فرداً. وإضافة إلى مؤشر الربط بين الفن والمجتمع، تضمنت الإجابات تجارب شخصية لستة فنانين حول مشاركتهم في نشاطات تستهدف التصدي لمشكلات ملموسة (الحروب، والتشرد، واللجوء، والبيئة)، وتجارب شخصية مع الهجرة والنزوح بسبب مشكلات البيئة والصراعات المسلحة.

ورغم أن السرديات تتضمن آراء يصعب تلخيصها بسبب الطبيعة الفلسفية للقضايا الفنية، التي تتطلب أحياناً تأويل المحتوى؛ يمكن أن يُقسّم الفنانون من حيث فهمهم لعلاقة فنهم بالمجتمع، مجموعتين:

- المجموعة الأولى: معنية بالمجتمع بوصفه وجوداً موضوعياً له احتياجات، على الفنان أن يدركها ويستجيب لها.
- المجموعة الثانية: ترى المجتمع موضوعاً لمخيلة فنية، تتصوره بحسب المثال الذي يراه الفنان. وينقسم مصممو العمارة مجموعتين أيضاً:

- المجموعة الأولى: ناشطون يستهدفون تحويل العلاقة المباشرة بالمحيط الخارجي الطبيعي والاهتمام بالصحة والتوافق البيئي.
- المجموعة الثانية: منشغلون بتحويل التصورات وطرق الإدراك لدى المجتمع.

تستهدف المجموعة الأولى تحويل سلوك المجتمع تجاه البيئة المحيطة به، أما الثانية فمنشغلة بالوعي الاجتماعي. ومن ثم، يشترك التشكيليون والمعماريون في أنهم يتبنون مفهومين للمجتمع، يمكن وصف الأول بأنه موضوعي، يُرى فيه المجتمع كياناً يواجه فكر الفنان ويعود الفنان ليؤثر في المجتمع بعد أن وعب تأثيراته ليسهم في تطوير معرفته بذاته وواقعه ومحيطه. أما المفهوم الثاني فيرى أن الفنان يخاطب المجتمع انطلاقاً من ذاته المستقلة، معتبراً نفسه قوة كاشفة عما يتطلبه تحويل الوعي الجماعي من ريادة وطلعية.

ومن حيث المفاهيم، يظهر الاختلاف بين الفئات الثلاث في بروز التأطير الأيديولوجي للتصورات والممارسة لدى فنانين الثمانينيات، وتراجعها لدى فنانين التسعينيات وغيابه الواضح لدى فنانين العقد الأول من الألفية الثالثة. ففي حين استمر لدى فنانين الثمانينيات تأثير حقة مقاومة الاستعمار والبناء الوطني المتمثل في فهم مشكلات المجتمعات السودانية، في ضوء الأوضاع والسياسات الإقليمية والعالمية، والذي اتخذ صورة رد على الغرب بمحاولة إبراز الخصوصية الثقافية، فإن فنانين التسعينيات انشغلوا أكثر بخصوصية مشكلات المجتمعات السودانية، ويظهر ذلك في تعبيرهم عن مقاومة نظام الحكم الشمولي بإبراز تنوع الثقافات السودانية وتعددتها. أما فنانو العقد الأول من الألفية الثالثة، فقد أضافوا إلى النقلة التي حققتها فئة التسعينيات نقلةً أخرى تمثلت في التوجه إلى مخاطبة المشكلات الملموسة الملحة، خاصة مشكلات التهميش والنزوح والصراعات المسلحة.

وكما هو متوقع في حالة الدراسات التي تُجرى على مجتمعات المبدعين، وُجدت آراء محدودة غير متوافقة مع الآراء السائدة (3 أفراد)، ركزت على الجانب الذاتي للفن ودوره في تذويب الحدود الموضوعية للظواهر، كما عبّر أحدهم، أكثر من جانبه الاجتماعي. وهنا، فإن التمييز التقليدي بين الفنون الجميلة والفنون التطبيقية قد يساعد في تفسير هذا الرأي. وبما أن الأفراد الثلاثة ينتمون إلى عينة الفنانين التشكيليين وليس مصممي العمارة، فالراجح أن يكون اتساع نطاق حرية الابتكار والتحرر من القيود في الفنون غير التطبيقية يفتح المجال أمام التعبير عن الجوانب الذاتية والخصوصية الفردية؛ باعتبار أن الفن يتطلب دائماً قدرًا من الخروج على الإجماع ومخالفة ما هو سائد، بخلاف الحال في فن العمارة الذي هو فن تطبيقي.

الخلاصة أن نتيجة تحليل مفاهيم الفنانين التشكيليين والمعماريين وأساليبهم لأدوارهم في المجتمع توافق فرضية الدراسة حول أن الحركات التي شهدتها السودان في ثمانينيات القرن العشرين أثّرت في التشكيل وفن العمارة، وأن التوجه نحو الارتباط بقضايا المجتمع يظهر بوضوح أكثر لدى الفئة الأصغر سنًا من الفنانين، ما يسمح بربطه بالبروز الواضح لدور الفنون البصرية في حراك 2018-2019، بحسب ما تمثّل في الرسوم الإيضاحية المرافقة لشعارات الثورة، التي اضطلع بتنفيذها فنانون شبّان.

خاتمة

شهدت فنون التشكيل والعمارة في السودان، في الفترة 1980-2010، تحولات تزامنت مع معاشية الفنانين حركات إيكولوجية ومكانية، دعمت استمرار حركات سياسية متعددة، خُتِمت بإسقاط نظام عمر البشير في نيسان/ أبريل 2019. وخلصت الدراسة إلى أن التحول ظهر في جانبين:

1. الأول يخص الأساليب الفنية؛ إذ تحرّرت من الانتماء إلى الأساليب المدرسية والتقاليد الجماعية التي سادت سبعينيات القرن العشرين، كما لدى مدرسة الخرطوم والمدرسة البلّورية وجماعة الجمالين، فصعدت أساليب فردية لا تتصف بالثبات حتى لدى الفنان الواحد، تستفيد من مصادر متعددة مثل التلقائية والتجريب الشكلي والثقافات المادية للجماعات المحلية.

2. أما الثاني فيخص المفاهيم، ويتركز في عدم التقيد بالأيديولوجيات، ونقد ميل الجماعات السياسية إلى التحكم في الحياة الاجتماعية، والتوجه إلى التفاعل المباشر مع انشغال المجتمعات بقضاياها الحية. والنتيجة أنه على جانبي الأساليب والمفاهيم، مال الفنانون إلى نقد تركّز السلطة ودعم الميول التحررية.

ويُعدّ الازدهار الواسع الذي لقيه فن الجداريات في مدينة الخرطوم، بعد نجاح ثورة ديسمبر 2018، تجسيداً لمخيلة فنية جماعية، ظلت تحتفظ بخبرة حركات قديمة قابلة للتجدد. ولئن شكلت الساحات العامة الفضاء المادي لحراك القوى الثورية على المستوى السياسي، فإن الجداريات المنتصبة في تلك الساحات والرسومات على المباني العالية مثّلت الفضاء الرمزي الذي عبّر عن رغبة التغيير التي كانت تسكن مخيلة الفنانين. ولأن الدراسة افترضت وجود ارتباط بين الرسم والعمارة في مجال التأثير في وعي المجتمع والتعبير عن حركيته؛ فإن الدور المؤثر الذي أدّته الجداريات بوصفها فنًا يعبر عن التحام

الرسم بالعمارة، يدعم صدق هذه الجزئية المكتملة لفرضية الدراسة. ولأن الجداريات تمثل خروجاً للفن عن قيود المتحف وصلات العرض ومؤسسات تسليع الفن، فهي تصبح نوعاً من المقاومة داخل حقل الفن للسلطة المتمثلة في قوة المال، وتلتقي مع توجه الفنانين نحو نقد سلطة الجماعات الأيديولوجية والسياسية والسعي لتحويل وعي المجتمع.

تتوافق هذه الخلاصة مع ما استخلصه بعض الباحثين المعنيين برصد حراكات المجتمعات العربية حول دور تفكيك سلطة المفاهيم في تحويل المجتمعات بطريقة غير التي سعى لها السياسيون والمثقفون في الفترات السابقة، ومن أولئك الباحثين برهان غليون⁽²⁴⁾. وعلى أساس تقارب هذه الخلاصات، يمكن لدراسة التحولات الفنية في المجتمعات العربية أن تسهم في الكشف عن المستوى العميق لتحولات الوعي التي مهدت لثوراتها الأخيرة، والتي تميزت أيضاً بنقد هيمنة الخطابات والأيديولوجيات التي سادت البلاد العربية في الربع الأخير من القرن العشرين. ويبقى هذا استنتاجاً يتطلب إجراء مزيد من الدراسات في البلاد العربية الأخرى.

References

المراجع

العربية

أبو شوك، أحمد إبراهيم. "تجارب الانتفاضات الشعبية في السودان: التحديات والدروس المستفادة". تقييم حالة. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2019/5/1. في: <https://bit.ly/2W5Geq2>. أحمد، حسن الحاج علي [وآخرون]. أطوار التاريخ الانتقالي: مآل الثورات العربية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

بورديو، بيري. الرمز والسلطة. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. ط 3. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، 1990.

حسن، محمد عبد الرحمن. الفنون التشكيلية وتحديث المجتمعات العربية: بين الحداثات المتعددة وتعدد المناظير المحلية. الشارقة: دائرة الثقافة، 2019.

سليمان، عوض أحمد. "الثورات السودانية تغيير سياسي أم تحول ديمقراطي: قراءة في 'ثورة 19 ديسمبر' ونتائجها". تحليل سياسات. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2019/7/15. في: <https://bit.ly/35evVDY>

(24) رأى برهان غليون أن حقبة ما بعد عام 1967 شهدت ولادة وعي نقدي عربي ركّز على النقد وأسهم في تطوير وعي المجتمعات العربية بخصوصية واقعها. ينظر: إليزابيث سوزان كساب، الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، ص 465-467؛ وفي كتاب آخر له لاحظ غليون أيضاً أن الفكر العربي في حاجة إلى إبداع ممارسات ثقافية متنوعة وابتكار أشكال جديدة للاتصال الجماهيري تدعم التعبير والمشاركة في حياة الأمة الفكرية. ينظر: برهان غليون، الوعي الذاتي (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992)، ص 111-112؛ ومن جهته، أشار حسن الحاج علي أحمد إلى ارتباط الثورات العربية بنقد دور الطبقة الوسطى التي تولت عملية التحديث ومنحت الدولة سطوة على المجتمع. ينظر: حسن الحاج علي أحمد، "مراحل انتقال الثورات العربية: مدخل مؤسسي للتفسير"، في: حسن الحاج علي أحمد [وآخرون]، أطوار التاريخ الانتقالي: مآل الثورات العربية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 76.

عبد الفضيل، محمود. التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة 1945-1985. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

عكاش، سامر [وآخرون]. الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

غليون، برهان. الوعي الذاتي. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1992.

كساب، إليزابيث سوزان. الفكر العربي المعاصر: دراسة في النقد الثقافي المقارن. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.

الأجنبية

Andreu, Mercedes Carmona. *The Identity of African Art in Relation with European Aesthetics: Modern African Painting*. Khartoum: Dara Art Gallery, 2002.

Dardanya, Pep & Carlos Cadena Gaitán. *Culture and Art as Factors for Social Cohesion and Sustainable Urban Development*. Barcelona: Latin American Arts for Inclusive Cities, 2017.

Deliss, Clemmentine & Catherine Lampert (eds.). *Seven Stories about Modern Art in Africa*. London: Whitechapel, 1995.

Demissie, Fassil. *Postcolonial African Cities: Imperial Legacies and Postcolonial Predicaments*. New York: Routledge, 2007.

Gilleard, Chris & Paul Higgs. *The Third Age: Class, Cohort or Generation?* Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Hassan, Salah. *Ibrahim Al-Salahi: A Visionary Modernist*. New York: Museum of African Art, 2012.

Jameson, Fredric. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. New York: Duke University Press, 1995.

Mandić, Asja & Patrick Roberts. "Museum Education in Times of Radical Social Changes: International Perspectives and Problems." *Journal of Museum Education*. vol. 37, no. 3 (Fall 2012).

Mibrandt, Melody. "Understanding the Role of Art in Social Movements and Transformation." *Journal of Art for life*. vol. 1, no. 1 (2010).

Spiegel, Jennifer & Stephanie Parent. "Re-approaching Community Development through the Arts: A Critical Mixed Method Study of Social Circus in Quebec." *Community Development Journal*. vol. 35, no. 4 (October 2018). at: <https://bit.ly/3fMjwhI>

Syahid, Mushab Abdu Asy. "Translating Modern Ideas into Postcolonial Mosque Architecture in Indonesia." *International Journal of Built Environment and Scientific Research*. vol. 2, no. 1 (June 2018).

Turner, Caroline (ed.). *Art and Social Change: Contemporary Art in Asia and the Pacific*. Canberra: Pandanus Books, 2004.

ترجمة
Translated Paper



خارج القفص (2020)، زيت على خشب، 170X220 سم.
Out of the Cage (2020), Oil on Wood, 220X170 cm.

جون هوفر | Jon Hoover *

ترجمة يوسف مدراري | Youssef Madrari **

استدعاء ابن تيمية لابن رشد في نقده لنفي صفة الجسمية عند فخر الدين الرازي ***

**Ibn Taymiyya's Use of Ibn Rushd
to Refute the Incorporalism of Fakhr al-Din al-Razi**

ملخص: تعالج هذه الدراسة تلقي فكر ابن رشد في المشرق الإسلامي، حيث حظي باحتفاء وتوظيف من المتكلم الحنبلي تقي الدين بن تيمية الذي استدعى العدة الفلسفية لابن رشد، من أجل الرد على بعض الأفكار الكلامية الأشعرية لفخر الدين الرازي، خصوصاً نفي هذا الأخير لصفة الجسمية عن الذات الإلهية. اقتضت هذه الدراسة على حضور ابن رشد عند ابن تيمية من خلال عمليتين مهمتين هما بيان تلبس الجهمية، ودرء تعارض العقل والنقل. كما أنها سلطت الضوء على أن ابن تيمية كان ينقل من نسختين لكتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد، وأنه كان يختار بعناية، النسخة التي تهدف إلى مقصده، كما سلط هذا العمل الضوء على الأسباب التي جعلت ابن تيمية يهتم بفيلسوف قرطبة.

كلمات مفتاحية: ابن رشد، ابن تيمية، فخر الدين الرازي، الجسمية، الجهة، التحيز.

Abstract: This article deals with the reception of Ibn Rushd's thought in the Islamic East, where he was celebrated and used by the Hanbali theologian, Taqi al-Din Ibn Taymiyyah, to respond to some of the Asha'arite-Kalamist

* أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة نوتنغهام في المملكة المتحدة.

Professor of Islamic Studies at Nottingham University, United Kingdom.

Jon.Hoover@nottingham.ac.uk

** باحث مغربي حصل على الدكتوراه في الدراسات الإسلامية العليا من دار الحديث الحسنية بالرباط.

Moroccan Researcher Received his PhD Degree from Dar al-Hadith al-Hassaniyya Institution in Rabat, Morocco.

youssefmadrari@hotmail.com

أود أن أشكر الدكتور حكيم أجهر الذي قدم لي يد العون في ترجمة هذا العمل. (المترجم)

*** حصل هذا البحث على تمويل من منحة Leverhulme Trust Fellowship. أما بالنسبة إلى كل الترجمات من القرآن والنصوص العربية الأخرى فقام الباحث بترجمتها.

ideas of Fakhr al-Din al-Razi, especially the latter's denial of the physicality of the divine self. This article is solely devoted to the study of two works of Ibn Taymiyyah where Ibn Rushd's presence can be felt: "The Jahmiyya Exposed", "Guarding Against Conflict between Reason and Revelation". The article brings to light the fact that Ibn Taymiyyah copied from two versions of Ibn Rushd's *Kitab al-Kashf 'an Manahij al-Adilla* and that he was deliberately choosing the version that suited at his purpose. This work also explains the Reasons which lie behind Ibn Taymiyyah's interest in the philosopher of Córdoba.

Keywords: Ibn Rushd, Ibn Taymiyyah, Fakhr Al-Din Al-Razi, physicality Modes, Bias.

مقدمة

اشتهرت مقولة إرنست رينان (1823-1892) أن أبا الوليد بن رشد (ت. 595هـ / 1198م)، كان "آخر ممثل" للفلسفة في العالم العربي والإسلامي⁽¹⁾. ونعرف أن ابن رشد Averroes لم يكن، بأي حال من الأحوال، آخر ممثل للفلسفة. في حين نجد أن فلسفة ابن سينا (ت. 428هـ / 1037م) قد أحدثت "جائحة سينوية"؛ انتشرت عبر بلاد الإسلام في العصر الوسيط، وأدت إلى إعادة تشكيل الفكر الإسلامي جذرياً حتى القرن التاسع عشر⁽²⁾. لكن ابن رشد لم يحظ بالاحتفاء الذي لقيه ابن سينا. فبينما أثار ابن رشد نقاشاً في أوروبا في العصر الوسيط، ظل تأثيره في العالم الإسلامي ضعيفاً. قام بيتر آدمسون Peter Adamson (1930-2002) في مقدمته للكتاب الذي نسق أعماله في عصر ابن رشد سنة 2011، بذكر الأسباب الداعية إلى خفوت تأثير ابن رشد؛ من بينها كون ابن رشد عاش في الأندلس بعيداً عن مركز العالم الإسلامي، لكن آدمسون يعتبر هذا سبباً غير كافٍ لتفسير خفوت وهج ابن رشد في الشرق الإسلامي، ويذهب إلى القول إن من المحتمل أن يكون ذلك راجعاً إلى علاقات ابن رشد بالحكام الموحدين، الذين رماهم خصومهم بالابتداع، والأكثر رجحاناً أن ابن رشد لم يتعامل على نحو مباشر مع فلسفة ابن سينا السائدة، حيث حصرها

(1) هذا التصريح موجود في كل من الإصدار الأول والأخير لكتاب إرنست رينان:

Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme: Essai historique* (Paris: A. Durand, 1852), p. 1; Ernest Renan, *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*, 4th ed. (Paris: Calmann Lévy, 1882), p. 2.

(2) Jean R. Michot, "La pandémie avicennienne au VIe/XIIe siècle: Présentation, editio princeps et traduction de l'introduction du Livre de l'advenue du monde (*kitāb hadathu al-‘ālam*) d'Ibn Ghaylan Al-Balkhi," *Arabica*, vol. 40, no. 3 (November 1993), pp. 287-344.

من أمثلة البحوث التي درست تأثير ابن سينا في الفكر الإسلامي الوسيط وقبل الحديث، ينظر:

Robert Wisnovsky, "Avicenna's Islamic Reception," in: Peter Adamson (ed.), *Interpreting Avicenna: Critical Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), pp. 190-213; Heidrun Eichner, "Handbooks in the Tradition of Later Eastern Ash'arism," in: Sabine Schmidtke (ed.), *The Oxford Handbook of Islamic Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2016), pp. 494-514.

بالدعوة إلى العودة إلى تعاليم أرسطاطاليس Aristotle (322-384 ق.م.)⁽³⁾. ولا يزال العالم الإسلامي يحتفي بابن سينا أكثر من ابن رشد. لكن الفيلسوف الأندلسي لم يتعرض للتجاهل كلياً، فالمتكلم الدمشقي الأثري أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت. 728هـ / 1328م) لديه الكثير ليقوله حول ابن رشد؛ فقد أحال عليه إحالات مكثفة. وهذا الاهتمام بابن رشد يبدو استثنائياً، خصوصاً أنه لم يظهر شخص آخر في الشرق الإسلامي في العصر الوسيط اهتماماً كبيراً بابن رشد⁽⁴⁾. وهذا يتطلب تفسيراً؛ لماذا اهتم ابن تيمية بابن رشد ولم يهتم به الآخرون؟

قبل الإجابة عن السؤال، لا بد من التعرض للنصوص ذات الصلة بالموضوع، إضافة إلى الدراسات الحديثة المتعلقة به. يحيل ابن تيمية على ابن رشد في الكثير من كتبه⁽⁵⁾، وأحال عليه بكثرة في كتابين من كتبه الكبيرة وهما كتاب بيان تلبيس الجهمية [سنشير إليه بالبيان] ثم كتاب درء تعارض العقل والنقل [سنشير إليه بالدرء]. فكتاب البيان يقع في ثمانية مجلدات في طبعة سنة 2005 بالمدينة المنورة، وهو يعدُّ رداً على المتكلم الأشعري فخر الدين الرازي (ت. 606هـ / 1210م)، وكتابه تأسيس التقديس، الذي هو رد على التشبيه الكرامى والحنبلي⁽⁶⁾. كتب ابن تيمية البيان بين رمضان 705هـ (نيسان / أبريل 1306م) وذى الحجة 706هـ (حزيران / يونيو 1307م) حينما كان مسجوناً في القاهرة

(3) Peter Adamson, "Introduction," in: Peter Adamson (ed.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century* (London: Warburg Institute, 2011), pp. 1-7; Oliver Leaman (ed.), *Averroes and his Philosophy* (Richmond: Curzon Press, 1998), pp. 176-177,

حيث سرد حججاً أخرى طرحها باحثون آخرون بخصوص ضعف تأثير ابن رشد.

(4) Henry Corbin, "En Orient, après Averroès," in: Jean Jolivet (ed.), *Multiple Averroès: Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès* (Paris: Belles lettres, 1978), pp. 323-332.

يدّعي هنري كوربان أنه لم يجد إحالة على ابن رشد في الشرق الإسلامي قبل القرن السابع عشر:

Ibid., pp. 323-324; Yamina Adouhane, "Al-Miklati, A Twelfth Century Aš'arite Reader of Averroes," *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 22, no. 2 (2012), pp. 155-197.

وتحتاج يامنة دوحان بأن المتكلم الأشعري المغربي أبا الحجاج المكلاتي (ت. 626هـ / 1229م) اعتمد على ابن رشد، لكن من دون أن يذكره بالاسم، في كتابه لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول.

(5) ينظر على سبيل المثال: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، *الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح*، تحقيق علي بن حسن بن ناصر وعبد العزيز بن إبراهيم العسكر وحمدان بن محمد الحمدان، ج 5 (الرياض: دار العاصمة، 1999-1993)، ص 31-19؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، *الرد على المنطقيين*، تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتيبي (بومباي: المطبعة القيمة، 1949)، ص 148؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، *الصفدية*، تحقيق محمد رشاد سالم (المنصورة: دار الهدى النبوية، 2000)، ج 1، ص 149؛ ج 2، ص 186؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، *النبوات*، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطويان (المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 2000)، ج 1، ص 364، 459؛ ج 2، ص 760؛ تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، *منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية*، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986)، ج 1، ص 199، 236، 246، 323، 348، 356، 357، 374، 375، 399، 402؛ ج 2، ص 281.

(6) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، *بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية*، تحقيق يحيى بن محمد الهندي [وآخرون]، ط 2 (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005)، تتضمن المجلدات 1-8 النص المحقق، والمجلد 9 يتضمن دراسات عن النص المحقق، والمجلد 10 يتضمن الفهارس؛ فخر الدين الرازي، *تأسيس التقديس*، تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي وأحمد محمد خير الخطيب (دمشق: دار الصباح، 2011)، يعرف كذلك بأساس التقديس، ينظر: فخر الدين الرازي، *أساس التقديس*، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: المكتبة الأزهرية، 1986).

بتهمة التجسيم⁽⁷⁾. في البيان، ينقل ابن تيمية مطولاً عن كتاب الكشف عن مناهج الأدلة [نشير إليه بالكشف]، الذي رسم فيه ابن رشد الخطوط العريضة لما يجب على العامة الإيمان به، كما نقل ابن تيمية مقتطفات من كتاب ابن رشد فصل المقال الذي يشرح فيه ابن رشد المبررات الدينية للخوض في الفلسفة⁽⁸⁾. أما كتاب ابن تيمية الضخم درء تعارض العقل والنقل [نشير إليه بالدرء] الذي يقع في عشرة مجلدات في طبعة رشاد سالمن فقد كتبه سنة 713هـ/ 1313م أو بعد ذلك⁽⁹⁾، وفيه يحتاج بأنه ليس هناك أي تعارض بين العقل والوحي، حيث اقتبس عدة مقاطع من الكشف، وتهافت التهافت⁽¹⁰⁾ الذي يرد فيه ابن رشد على كتاب الغزالي (ت. 505هـ/ 1111م) تهافت الفلاسفة⁽¹¹⁾، إضافة إلى اقتباس كل الضميمة تقريباً⁽¹²⁾.

هناك سؤال آخر يتعلق بأي نص من نصوص الكشف نقل منه ابن تيمية؟ في سنة 2005 أصدر مارك جوفري Marc Geoffry دراسة يشرح فيها أن ابن رشد كتب نسختين مختلفتين لـ الكشف؛

(7) من أجل التأريخ وظروف تأليف ابن تيمية بيان تلبس الجهمية، ينظر:

Jon Hoover, "Early Mamluk Ash'aris against Ibn Taymiyya on the Nonliteral Reinterpretation of God's Attributes (tawīl)," in: Jan Thiele & Ayman Shihadeh (eds.), *Philosophical Theology in Islam: The Later Ash'arite Tradition* (Leiden: Brill, [forthcoming]).

(8) تحقيقات كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لعقائد الملة لابن رشد سنناقشها فيما بعد، أما الإحالات الأخرى من فصل المقال فستكون من:

Averroës, *Decisive Treatise & Epistle Dedicatory* [Arabic and English], Charles E. Butterworth (trans.) (Provo: Brigham Young University Press, 2001), pp. 1–33.

ونجد ترجمة مبكرة في:

Averroës (Ibn Rushd), *On the Harmony of Religion and Philosophy: A Translation, with Introduction and Notes, of Ibn Rushd's Kitab fasl al-maqal, with Its Appendix (D'amima) and an Extract from Kitab al-kashf 'an manahij al-adilla* (London: Luzac, 1961)

من أحدث التحليلات في كتاب فصل المقال:

Caterina Belo, *Averroës and Hegel on Philosophy and Religion* (Farnham: Ashgate, 2013), pp. 21–47.

وللإحالات والاقتباسات التي أخذها ابن تيمية في كتابه بيان تلبس الجهمية من كتب ابن رشد، ينظر الكشافات في: ابن تيمية، البيان، ج 10، ص 210 (محمد بن أحمد بن محمد بن رشد)؛ ص 256–257 (فصل المقال)؛ ص 21 (الكشف عن مناهج الأدلة).

(9) تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 11 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1979–1983)؛ وحول تاريخ درء تعارض العقل والنقل، ينظر:

Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden/ Boston: Brill, 2007), pp. 10–11.

(10) محمد بن أحمد بن رشد، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1930)، ترجمه:

Simon Van Den Bergh, *Averroës 'Tahafut al-tahafut* (London: Luzac, 1954), 2 vols.

(11) Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, *The Incoherence of the Philosophers*, Michael E. Marmura (ed. & trans.) (Provo: Brigham Young University, 1997).

(12) طبعت رسالة الضميمة (رسالة الإهداء) مع ترجمة إنكليزية في:

Averroës, *Decisive Treatise & Epistle Dedicatory*, pp. 38–42.

من أجل الإحالات والاقتباسات من ابن رشد في درء تعارض العقل والنقل، ينظر: الكشافات في: ابن تيمية، الدرء، ج 11، ص 77–78 (عبارة: "ابن رشد")؛ ص 329–330 (عبارة: "تهافت التهافت")؛ ص 345–346 (عبارة: [الكشف عن] "مناهج الأدلة"). كما ينقل ابن تيمية عن الضميمة في: درء تعارض العقل والنقل، ج 9، ص 383–390.

النسخة الأولى كتبها سنة 575هـ/ 1179-1180م، يقسم في بدايتها الناس إلى طبقتين: الجمهور، ثم العلماء، ويشرح أن هذا الكتاب خصصه لبيان ما يجدر على العامة الإيمان به. فعلى سبيل المثال، إذا كان العلماء ينفون عن الله صفة "الجسمية"، فلا يجدر بالعامة إنكار صفة الجسمانية لله، حتى لا يكون هناك اعتبار بوجود لبس في ما ورد في الوحي. ومن ثم، يزيح ابن رشد، بحذر، الموقف الأشعري السائد إبان الحكم الموحد بالأندلس وشمال إفريقيا في ذلك الوقت، لصالح آراء قابلة للتوافق مع الأرسطية. فجوفري يقترح أن ابن رشد كان هدفه من هذا هو أن يمنح تعبيراً بديلاً من العقيدة الموحدية. لكن هذه المحاولة فشلت، وأظهر جوفري أن ابن رشد، على ما يبدو وبسبب الأمر الغالب، أعاد كتابة أقسام من الكشف حول قضية صفة الجسمانية؛ من أجل التوافق مع ما قرره ابن تومرت (ت. 524هـ/ 1130م) القاضي بأن كل الناس، وحتى العامة، ملزمون بالإقرار بأن الله منزّه عن الجسمانية. ولم يبرّر ابن رشد موقفه الجديد انطلاقاً من نصوص الوحي، بل من ضرورات الوقت لدرء خطأ المجسمة⁽¹³⁾.

النسخة الأولى من الكشف محفوظة في مكتبة الإسكوريال تحت رقم: 632, fols. 20v-74r والتي تمثل الأساس الأول لتحقيق الكشف الذي أنجزه مولر سنة 1859⁽¹⁴⁾، ومثّلت أيضاً المصدر الأول للتحقيقات اللاحقة، مثل تحقيق محمود قاسم 1964⁽¹⁵⁾، والجابري 1998⁽¹⁶⁾. فمحمود قاسم رجع إلى

(13) Marc Geoffroy, "À Propos de l'almodhadisme d'Averroès: L'anthropomorphisme (tajsim) dans la seconde version du Kitab al-kashf 'an manahig al-adilla," in: Patrice Cressier, Maribel Fierro & Luis Molina (eds.), *Los Almohades: Problemas y perspectivas* (Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas – Instituto Miguel Asín, 2005), vol. 2, pp. 853–894.

حول إعادة كتابة الكشف لابن رشد، ينظر:

Maribel Fierro, "The Religious Policy of the Almohads," in: Schmidtke (ed.), pp. 679–692 (681–683).

(14) Marcus Joseph Müller, *Philosophie und Theologie von Averroes* (Munich: G. Franz, 1859), pp. 27–127 (Arabic), pp. 26–118 (German).

(15) محمد بن أحمد بن رشد، *مناهج الأدلة في عقائد الملة*، تحقيق محمود قاسم، ط 2 (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964). وقد نشر محمود قاسم تحقيقاً في دار النشر نفسها سنة 1955، معتمداً على مخطوطة التيمورية، حكمة 133، والتي كانت نسخة عن تحقيق مولر Muller. من أجل تفاصيل أكثر، ينظر:

Geoffroy, pp. 856–857.

وقد تُرجم تحقيق محمود قاسم، ينظر:

Averroes, *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*, Ibrahim Najjar (trans.) (Oxford: Oneworld, 2001).

ونجد الترجمة شبه الكاملة لكتاب الكشف انطلاقاً من طبعة قاهرية سنة 1910 في:

J. Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology*, 2 parts in 2 vols. each (London: Lutterworth, 1945–1967), pp. 82–180.

كما توجد ترجمة إسبانية لكتاب الكشف، ينظر:

Manuel Alonso, *Teología de Averroës: Estudios y documentos* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Miguel Asín, 1947), pp. 203–355.

(16) محمد بن أحمد بن رشد، *الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة*، تحقيق محمد عابد الجابري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998)، الإحالات على الكشف في هذا البحث ستكون من خلال هذا التحقيق.

مخطوطة التيمورية، حكمة 129، الموجودة في دار الكتب المصرية في القاهرة، وأشار إلى أنها تتضمن زيادات كثيرة، لكنه لم يضمنها في تحقيقه، ولم يدرك أهمية النص المراجع. في حين تعرّف جوفري إلى مخطوطة كوبريلي بإسطنبول تحت رقم: 1601, fols. 117v-194v باعتبارها شاهدًا على النص المراجع نفسه. وتتضمن هذه المخطوطة إضافات تحتوي على ابن تومرت وتزكي المذهب الموحي وتحذف كذلك المواد التي تتعارض مع الحساسيات الكلامية للموحدين. وقد أنجز جوفري تحقيقًا للفصل المتعلق بصفة الجسمية من خلال النسخة الثانية من الكشف، وترجم مقاطع مختارة من أجل أن يبين تراجع ابن رشد عن مواقفه السابقة⁽¹⁷⁾.

وقد لاحظ جوفري أن ابن تيمية اقتبس أجزاء من النسخة الثانية من الكشف، وبالتحديد الفصل المتعلق بالقول في صفة الجسمية في كتابه الدرء⁽¹⁸⁾. ومن هذا المنطلق، خمن جوفري أن النسخة الثانية من الكشف هي التي كانت رائجة في الشرق الإسلامي⁽¹⁹⁾. ولكننا نجد أن ابن تيمية ينقل عن النسخة الأولى من الكشف في ما يتعلق بالنقاشات بخصوص صفة الجسمية ويذكرها في البيان، ولم يضمن المراجعات الموجودة في النسخة الثانية⁽²⁰⁾. وهذا يظهر أن ابن تيمية كان مطلعًا على

(17) Geoffroy, pp. 886-894 (Arabic text).

ويتضمن النص العربي الزيادات بلون بارز، ثم يشير إلى ما تم حذفه بين خطين عموديين صغيرين بحجم صغير.
Marc Geoffroy, "Ibn Rushd et la théologie almohadist: Une version inconnue du Kitab al-kashf 'an manahig al-adilla dans deux manuscrits d'Istanbul," *Medioevo*, vol. 26 (2001), pp. 327-356.

وفي هذا البحث يزود جوفري القارئ بمقدمة وافية لمخطوطة إسطنبول (1601 Köprülü)، آخر شاهد من إسطنبول على النسخة الثانية من الكشف. ثم توسعت سيلفيا دي دوناتو في هذا الموضوع في بحثها:

Silivia Di Donato, "Le Kitab alkashf 'an manahig al-adilla d'Averroès: Les phases de la rédaction dans les discours sur l'existence de Dieu et sur la direction, d'après l'original arabe et la traduction hébraïque," *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 25 (2015), pp. 105-133.

ويدرس هذا البحث ترجمة عبرية مجهولة لكتاب الكشف تتضمن إضافات للنسخة العربية الأولى منه، خصوصًا في القسم الأول المتعلق بوجود الله. ونجد أغلب هذه الإضافات متضمنة في النسخة الثانية من الكشف مع إضافات أخرى وتعديلات. ولا تتضمن الترجمة العبرية مراجعات لبعض المقاطع التي تتضمن المعتقد الموحي، وتذهب دي دوناتو إلى القول إن الترجمة جرت انطلاقًا من نسخة مفقودة روجعت بناء على النسخة الأولى للنص العربي التي روجعت باعتبارها النسخة الثانية والتي تسترضي العقيدة الموحدية.

(18) ابن تيمية، الدرء، ج 10، ص 248-300؛

Frank Griffel, "Ibn Tūmart's Rational Proof for God's Existence and Unity, and His Connection to the nizamiyya Madrasa in Baghdad," in: Cressier, Fierro & Molina (eds.), vol. 2, pp. 753-813 (795, n 127).

وقد أشار غريفييل إلى تضمين ابن تيمية نسخة مراجعة لالكشف في الفصل المتعلق بالله والجسمية في الدرء، وقام بترجمة اثنين من الإضافات المهمة، ينظر: Griffel, pp. 797-800.

(19) Geoffroy, p. 861.

(20) تتجاوز الفصل المتعلق بصفة الجسمية في الكشف التي درسها جوفري، وقامت دي دوناتو في: Di Donato, pp. 128-130 بفحص فيه، إضافة إلى فصل القول في الجهة التي أشارت إلى ابن تومرت. ولم يتضمن اقتباس ابن تيمية لهذا المقطع، في البيان، ج 1، ص 162، تلك الزيادة، والتي تبين أنه يحيل فيها على النسخة الأولى من الكشف. كما أن ابن تيمية لم يدرج تلك الزيادات عندما اقتبس المقطع نفسه في الدرء، ج 6، ص 216، مما يدل على أنه ينقل من كلتا نسختي الكشف في الدرء.

النسختين من الكشف، على الأقل في الوقت الذي كتب فيه الدرء. ومن المحتمل أن يكون اطلع على النسخة الأولى، فقط، من الكشف عندما كان يكتب البيان، ولكن يمكن كذلك أن يكون في ذلك الوقت مطلعاً على كلتا النسختين، لكنه اختار عدم الاعتماد على النسخة الثانية، بسبب دعوتها العامة إلى اعتقاد انتفاء صفة الجسمية عن الله، وهذا لا يخدم مقصده، لأسباب أخرى نبينها لاحقاً.

من البديهي، من خلال ملاحظات جوفري، أن معرفة اهتمام ابن تيمية بابن رشد ليست قضية جديدة في الدراسات الحديثة. فعندما نُشر كل من فصل المقال والكشف معاً في بداية القرن العشرين في القاهرة، أضيفت إليهما تعليقات ابن تيمية في الدرء على الفصلين الأولين من الكشف، وجزء موجز من تعليقه على الفصل الثالث؛ حيث تم ضمها وإضافتها ملحقاتاً⁽²¹⁾.

إضافةً إلى دراسات متعددة، أغلبها باللغة العربية، فحصت علاقة ابن تيمية بابن رشد؛ تُظهر هذه الدراسة أنه رغم القواسم المشتركة المتعلقة بالتوفيق بين العقل النقل، فقد توجه ابن تيمية بنقد لاذع لابن رشد بخصوص تقسيمه الناس قسمين: العلماء الذين يمكنهم إدراك الحق والوصول إليه عن طريق البرهان، ثم العامة الذين يظلون ضمن مجال الخطابة، كما انتقده كذلك لافتراضه أن الوحي ما هو إلا تمثيلات تتناسب مع المستوى المعرفي للعامة، ولكنه مختلف عن الحقائق العقلية التي ليست إلا في متناول العلماء. ولكن ابن تيمية وابن رشد يتفقان، إلى حد بعيد، في المعنى الذي تشير إليه ظواهر النصوص، وأيضاً في أن النص القرآني لا ينفي الجسمية عن الله، وإذًا، فهما يرفضان الأدلة الأشعرية القائلة بانتفاء الجسمية عن الله. وكذلك يتفقان على أن الوحي يدل على الخلق الإلهي الدائم للعالم منذ الأزل، ومن ثم يرفضان نظرية الفيض السنيوية، وأدلة علم الكلام على وجود الله المبنية على حدوث العالم. ولكن ابن تيمية، رغم استعماله أدلة ابن رشد من أجل الرد على المتكلمين وابن سينا، يشدد على أن ظواهر الوحي⁽²²⁾ هي حقيقة لكل إنسان وليست فقط حقيقة للعوام. وبالنسبة إلى ابن تيمية، فابن رشد، على مستوى العامة، يتعامل مع نصوص الوحي كأنها شبيهة بالمغالطات، وعلى مستوى العلماء يثبت أن الله منزّه عن الجسمية ومجرد

(21) محمد بن أحمد بن رشد، فلسفة القاضي الفاضل محمد بن رشد الأندلسي المشتمل على كتابين جليلين، الأول فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال وذيله، والثاني الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ط 2 (القاهرة: المطبعة الجمالية، 1910)؛ تعليقات ابن تيمية المقتبسة من الفصل الأول المتعلق بوجود الله، في: ابن تيمية، الدرء، ج 9، ص 72-73، 78-84، 89-90، 110-113، 123-124، 126، 128-129، 131، 132-133، 324، 330-331؛ وتعليقاته على وحدانية الله هي من: المرجع نفسه، ص 338، 348-351، 354، 371-373، 382-383؛ وتعليقاته الموجزة عن صفات الله من خلال الفصل الثالث هي في: المرجع نفسه، ج 10، ص 198-199. ويعلق ابن تيمية كذلك على فصول أخرى من الكشف في الدرء، لكن تلك التعليقات غير مضمنة في الملحقات. وذكر دومينيك أورفوي نشرتين صدرتا في القاهرة لكتابي فصل المقال والكشف، تضمنا نصوص ابن تيمية باعتبارها ملاحق؛ الأولى طبعت في المطبعة الشرقية سنة 1903 (1321هـ)، والثانية لم يذكر تاريخها محمود علي صبيح. ولم أستطع الاطلاع على تلك النشرتين، ولكن يبدو أنهما قد طبعتا تحت عنوان: فلسفة ابن رشد (القاهرة: المكتبة المحمدية التجارية، 1968)، وتتضمن مقاطع لابن تيمية من الدرء في الهوامش. ينظر:

Dominique Urvoý, *Averroès: Les ambitions d'un intellectuel musulman* (Paris: Flammarion, 1998), p. 215, n 1.

(22) أي: المعاني التي ليست مؤولة. (المترجم)

من الصفات، وخصوصاً صفات الفعل، ومن ثم وصف ابن رشد لله لا يعدو أن يكون إلا الوصف الأرسطي لله بأنه المحرك الذي لا يتحرك⁽²³⁾.

الأبحاث بخصوص علاقة ابن رشد إلى حدود هذه النقطة كان مركّزها كتاب الدرء والنقاشات الموجودة في العديد من الرسائل الأخرى، ولكنها لم تول أهمية تذكر للعلاقة بين ابن رشد وابن تيمية من خلال كتاب من الكتب الأوائل لابن تيمية هو كتاب البيان. ستركز هذه الدراسة على توظيف ابن تيمية كتاب الكشف لابن رشد في معالجة قضايا مرتبطة؛ مثل علاقة الله بصفة الجسمية والجهة ورؤية الله في الآخرة⁽²⁴⁾. وهذا سيبين أن موقف ابن تيمية من ابن رشد في البيان هو، إلى حد بعيد، الموقف نفسه الذي أبانت عنه دراسات سابقة لكتب ابن تيمية الأخرى. لكن هذه الدراسة تبدأ بالسؤال بطريقة مباشرة وصريحة أكثر من الدراسات السابقة حول الفيلسوف الذي وجده ابن تيمية مفيداً له في مقاصده، وبالخصوص في ما يتعلق بالذات الإلهية وصفة الجسمية التي هي محل نظر هنا. ويقع نقاش ابن تيمية بخصوص ابن رشد في المجلدين الأولين من كتاب البيان في الطبعة التي تقع في

(23) ينظر بالخصوص:

Anke von Kügelgen, "Dialogpartner im Widerspruch: Ibn Rushd und Ibn Taymiya über die 'Einheit der Wahrheit'," in: R. Arnzen & J. Thielmann (eds.), *In Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-Fifth Birthday* (Leuven: Peeters, 2004), pp. 455-481.

فحصت كوجيلجين في بحثها نقاش ابن تيمية لابن رشد في الدرء، وركزت على نقد ابن تيمية لنخوية ابن رشد وإشكالية التجسيم. وينظر: عبد العزيز العماري، مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2013)؛ إذ قام الكاتب بعرض نسقي لأراء ابن تيمية بخصوص ابن رشد من خلال مصادر كثيرة باستثناء بيان تلبس الجهمية. ومن الدراسات كذلك: عبد المجيد الصغير، "مواقف رشدية لتقي الدين بن تيمية؟ ملاحظات أولية"، في: الطاهر وعزيز [وآخرون]، دراسات مغربية مهداة للمفكر المغربي محمد عزيز الحبابي، ط 2 (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987)، ص 164-182؛ محمود سعد الطبلوي، موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد: في العقيدة وعلم الكلام والفلسفة (القاهرة: مطبعة الأمانة، 1989)؛ عبد الرحمن التليلي، آثار ابن رشد في المشرق العربي: طبيعة الرد التيمي على فلسفة ابن رشد، المشكاة، العدد 3 (2005)، ص 55-70 (أنا ممتن لنجاة زوكار لتمكينني من هذه المقالة)؛ ينظر كذلك:

Yahya J. Michot, "A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's Adhawiyya: Being a Translation of a Part of the Dar' ta'arud of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices (Part I)," *Journal of Islamic Studies*, vol. 14, no. 2 (2003), pp. 149-203; Yahya J. Michot, "A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's Adhawiyya: Being a Translation of a Part of the Dar' ta'arud of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices (Part II)," *Journal of Islamic Studies*, vol. 14, no. 3 (2003), pp. 309-363.

الصفحات 168-172 من الجزء الأول من الدراسة مخصصة لنقد ابن تيمية لباطنية ابن رشد؛ ثم دراستي:

Jon Hoover, "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of This World," *Journal of Islamic Studies*, vol. 15, no. 3 (September 2004), pp. 287-329, 290-291, 295.

بالنسبة إلى التعليقات حول التشابه بين ابن رشد وابن تيمية بخصوص الخلق المستمر منذ الأزل، ينظر:

Richard Taylor, "Averroes: God and the Noble Lie," in: R.E. Houser, *Essays in Honor of Armand Maurer, CSB* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007), pp. 38-59.

حيث يصنف عددًا من الفهوم الغربية لابن رشد، ثم يقدم تحليلاً لرأيه بأن الدين ما هو إلا "كذبة نبيلة"، مما يتماشى مع قراءة ابن تيمية لابن رشد، الذي يميز بين الحقيقة البرهانية للخاصة والخطابية للعامة.

(24) يقتبس ابن تيمية كذلك في البيان من الكشف ومن فصل المقال عندما يناقش أدلة وجود الله، وخلق الله للعالم، وتأويل الصفات الإلهية. لكن هذه النقاشات سوف تتركها جانباً من أجل أن الدراسة محكومة بعدد كلمات محدد.

ثمانية مجلدات، وهنا يبدو بجلاء أن النقل عن الفيلسوف والتعليق عليه ليسا نقدًا للفيلسوف، بل بدلًا من ذلك، يوظف ابن تيمية ابن رشد من أجل تهميش خصمه فخر الدين الرازي في دعواه بأنه يمثل الاتجاه العقلاني من المتكلمين، وكذلك بيان تهافت أدلته. وهناك، في الحقيقة، عديد من المواضع في البيان، يترك فيها ابن تيمية ابن رشد يقوم بالمهمة الشاقة المتمثلة في صياغة الأدلة العقلية من أجله، وهذا يحدو بنا إلى افتراض أن ابن تيمية ربما كان يجد مشقة في الدفاع عن آرائه، بالاستناد إلى أدلة عقلية، وهذا ربما دفعه كي يتعلم من ابن رشد كيفية صياغة الأدلة.

أولاً: استدعاء ابن رشد من أجل بيان تهافت دعوى الرازي المتمثلة في "جمهور العقلاء المعتبرين"

كما أشرنا سابقًا، يعد كتاب البيان لابن تيمية ردًا على كتاب أساس التقديس لفخر الدين الرازي، الذي خصصه الأخير للرد على الاتجاهات التشبيهية في علم الكلام. وفي كتاب أساس التقديس، يستدل الرازي مطولاً على أن الله لا يمكن أن يُشار إليه بالحواس؛ إذ إن الله منزّه عن الحيز والجهات، وهو غير حال في العالم، ولا مباين عنه في أي جهة من الجهات الست. وما يُفهم منه في نصوص الوحي أن الله لديه جسم أو يثبت له الفوقية، فتلك الأخبار يجب تأويلها وصرفها عن ظاهرها أو تفويض العلم بمعناها إلى الله⁽²⁵⁾.

في نظر ابن تيمية، إله ليس قابلاً لإدراك الحواس ولا يوجد داخل العالم ولا خارجه هو غير موجود، أي هو مجرد عدم. وفي البيان، يبين ابن تيمية أن الله قابل للإدراك بحواس الإنسان مثل الرؤية والسمع⁽²⁶⁾، ويرد على أدلة الرازي التي حشدتها ضد من يثبت لله الجسمانية والجهة والمكان، ويدافع (ابن تيمية) عن ظواهر النصوص التي تثبت لله الفوقية والعلو والاستواء على العرش. ويزيد الأمر تفصيلاً، فيبين أن جلوس الله على العرش صفة خبرية لا يمكن العلم بها إلا عن طريق الوحي المنزل، بينما صفة الفوقية تُعرف عن طريق العقل والفطرة⁽²⁷⁾. وعبر إسهاب في سرد الأدلة العقلية، ينحت ابن تيمية مفهوماً خاصاً لصفة الجسمانية، ولكنه لا يثبت صفة الجسمانية لله إثباتاً صريحاً. ولكنه في الوقت نفسه لا ينكره، ويؤكد أنه لا الإثبات ولا النفي كان مذهب السلف⁽²⁸⁾. وخشية أن يُتهم بالتشبيه الغليظ، يؤكد ابن تيمية أن الله ليس كمثله شيء: فرغم أن ظاهر النصوص واضح، فليس هناك شبه بين الله والخلق، كما أن كفيات الصفات لا يعلمها أحد. وهذا يؤدي بـابن تيمية إلى رؤيتين كلاميتين؛ فمن جهة، ليس هناك شبه بين الله ومخلوقاته، ولكن في الوقت نفسه، يوصف الله بأسماء وصفات تحمل معاني واضحة باللغة البشرية، والتي من المفروض أن تُشرح بطريقة ملائمة، ويستحق أن يوصف بها الله⁽²⁹⁾. أدلة

(25) الرازي، تأسيس التقديس، ص 46 (تقرير الرازي للمقدمات)، ص 227-228 (دور التأويل).

(26) ينظر على سبيل المثال: ابن تيمية، البيان، ج 2، ص 353-355.

(27) المرجع نفسه، ج 1، ص 54، 94؛ ج 2، ص 454.

(28) المرجع نفسه، ج 1، ص 289-290؛ ج 8، ص 536-546.

(29) المرجع نفسه، ج 2، ص 347-350.

ابن تيمية التي نتعرض لها في ما تبقى من الدراسة تنحو للاشتغال وفق المقاربة الأخيرة، وهي الرؤية التي تستند إلى الدلالات اللغوية للمصطلحات المنطبقة على الذات الإلهية. وأدلتها التي نناقشها في بقية هذه الدراسة تعمل ضمن المقاربة الأخيرة للمعاني اللغوية المطبقة على الله. المقاربة الأولى المتعلقة بتنزيه الله تبقى في خلفية المناقشة.

يستدعي ابن تيمية ابن رشد للمعترك، أولاً في البيان من أجل تقليل وتهميش ما يطرحه فخر الدين الرازي من دعوى أنه يتحدث عن جمهور العقلاء المعبرين. يوضع الرازي نفسه باعتباره ممثلاً للعقلانية السائدة من خلال الدعويين الآتين: الأولى، أن جمهور العقلاء اتفقوا على أن الله ليس بمتحيز ولا مختص بشيء من الجهات، وأنه غير حال في العالم، ولا مبين عنه. ويدخل الرازي ضمن جمهور العقلاء الفلاسفة الذين اتفقوا على إثبات موجودات ليست بمتحيزة ولا حالة في المتحيز مثل العقول والنفوس والهيولى⁽³⁰⁾. والثانية أن خصومه من الكرامية والحنابلة يجب عليهم الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحواس، وإلا لو كان الله مشاراً إليه بالحس لكان ذلك الشيء منقسماً فيكون من ثم مركباً⁽³¹⁾.

يوظف ابن تيمية ابن رشد من أجل إرباك دعاوى الرازي. وبالنسبة إلى الدعوى الأولى، يعارض ابن تيمية ما يذهب إليه الرازي من كون موقفه يمثل موقف "جمهور العقلاء المعبرين"؛ حيث يسرد ابن تيمية العديد من النقولات عن علماء معتبرين يثبتون لله جهة الفوقية، ومن بينهم مالك بن أنس (ت. 179هـ / 795م)، وأبو مطيع البلخي (ت. 199هـ / 814م) تلميذ أبي حنيفة (150هـ / 767م)، وأحمد ابن حنبل (ت. 241هـ / 855م)، ثم العالمان الحنبيان أبو يعلى الفراء (ت. 458هـ / 1066م)، وابن قدامة (ت. 620هـ / 1223م)، ثم المتكلمون الأوائل مثل ابن كلاب (ت. تقريباً 240هـ / 855م)، والأشعري (ت. 324هـ / 935م)⁽³²⁾. وعلى طول استدلاله، يلاحظ ابن تيمية أن "فضلاء الفلاسفة كأبي الوليد ابن رشد يحكون مذهب الحكماء إثبات العلو فوق المخلوقات"⁽³³⁾. ثم بعد ذلك بقليل، يقدم ابن تيمية ابن رشد باعتباره شارح أرسطو، وأنه صاحب كتاب تهافت التهافت الذي يرد فيه على الغزالي، حيث يوجه النقد إلى ابن رشد في دعواه أن المعرفة التي أوجبها البرهان أرفع منزلة وأنها من حظ الخاصة وليست تلك المعرفة في متناول الجمهور. ولكنه كان مسروراً بأن ابن رشد "نقل عن الفلاسفة إثبات الجهة وقد قرر ذلك بطرقهم العقلية التي يسمونها البراهين"⁽³⁴⁾. ثم مضى ابن تيمية قدماً في نقل كل القسم المتعلق بـ "القول في الجهة" من كتاب الكشف⁽³⁵⁾.

(30) الرازي، تأسيس التقديس، ص 47؛ ابن تيمية، البيان، ج 1، ص 59. ويذكر ابن تيمية كذلك دعوى الرازي باختصار في: الدرء، ج 6، ص 246.

(31) الرازي، تأسيس التقديس، ص 50؛ ابن تيمية، البيان، ج 1، ص 230-231. ويلمح ابن تيمية إلى دعوى الرازي باختصار، في الدرء، ج 6، ص 245، فيقول: "إن النزاع في ذلك [صفة العلو] ليس إلا مع الكرامية والحنابلة".

(32) ابن تيمية، البيان، ج 1، ص 61-217.

(33) المرجع نفسه، ص 148-149.

(34) المرجع نفسه، ص 156.

(35) المرجع نفسه، ص 158-166؛ ابن رشد، الكشف، ص 145-149؛ 62-67. Averroes, Faith and Reason, pp.

وفي هذا القسم، يبين ابن رشد في البداية أن المسلمين الأوائل كانوا يثبتون الجهة حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم في ذلك متأخرو الأشعرية مثل الجويني (ت. 487هـ / 1085م)، الذين ساروا على دربه. ثم يسرد بعد ذلك الأدلة النقلية على مذهبه ذلك، ويشدد على كونه المذهب السائد، فيقول: "وظاهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة"، ويعزز موقفه بأدلة قرآنية مثل ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: 5)، ﴿وَالْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾ (الحاقة: 17)، و﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (المعارج: 4)⁽³⁶⁾. ثم إضافة إلى ما تقدم، يؤكد ابن رشد أن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء وأن منها تنزل الملائكة بالوحي إلى الأنبياء، ثم يضيف أن "جميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك"⁽³⁷⁾.

ثم يتوجه ابن رشد بعد ذلك إلى المعتزلة ومتأخري الأشعرية الذين يزعمون أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية. ويعتبر ابن رشد أن ذلك غير لازم، ومن أجل بيان تهافت هذا الرأي، يستدعي ابن رشد دليلاً من الكوسمولوجيا الأرسطية Aristotle's Cosmology التي تميز بين الجهة والمكان. لأن ابن رشد يؤكد أن الجهات الست هي سطوح الجسم فليست بمكان للجسم، فقط سطوح الأجسام المحيطة بذلك الجسم هي التي تعتبر مكاناً له، مثل الهواء المحيط بالإنسان هو مكان للإنسان، أو مثل سطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضاً مكان للهواء. فإذا، سطح آخر الأجسام في العالم ليس مكاناً أصلاً؛ إذ لا يمكن أن يوجد فيه جسم، لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم؛ فلا يمكن وجود جسم أو أجسام أخرى خارج الفلك الخارجي لأنه لو وجب ذلك لوجب أن يكون خارج الجسم جسم آخر إلى ما لا نهاية. إضافة إلى ذلك، يبين ابن رشد بأرسطيته امتناع الخلاء، ومن ثم يستبعد وجود الخلاء خارج الفلك الخارجي، لأنه ليس هنالك أبعاد.

يبيّن ابن رشد أن القدماء يتحدثون عن الفلك الخارجي أنه مسكن الروحانيين، يقصدون بذلك الله والملائكة، التي هي خارج الزمان والمكان⁽³⁸⁾. ويخلص ابن رشد "أن إثبات الجهة واجب بالشرع والعقل"⁽³⁹⁾. وهذا يدل على أن كلاً من العقل والوحي يؤكدان أن الله في السماء، ولكن ليس في مكان ومن دون إثبات للجسمية. لكن ابن رشد يوضح أن من الصعوبة إثبات الجهة وإنكار الجسمية،

(36) ابن تيمية، البيان، ج 1، ص 158؛ ابن رشد، الكشف، ص 145؛ 62-63 Averroes, *Faith and Reason*, (ترجماتي لمقاطع من الكشف لا تتوافق مع ترجمة الأخير).

(37) ابن تيمية، البيان، ج 1، ص 159؛ ابن رشد، الكشف، ص 145؛ 63 Averroes, *Faith and Reason*.

(38) لمزيد تحليل لحجاج ابن رشد حول الجهة وطبيعته الأرسطية، ينظر:

Barbara Canova, "Aristote et le Coran dans le Kitab al-kashf 'an manahig aladilla d'Averroès," in: Jean-Baptiste Brenet (ed.), *Averroes et la averroïsmes juif et latin: Actes du colloque international* (Turnhout: Brepols, 2007), pp. 193-213, 196-208.

من أجل بيان رؤية/ فكر ابن رشد بخصوص الخلاء، ينظر:

Miklós Maróth, "Averroes on the Void," in: Ahmad Hasnawi (ed.), *La lumière de l'intellect: La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps* (Leuven: Peeters, 2011), pp. 11-22.

(39) ابن تيمية، البيان، ج 1، ص 162؛ ابن رشد، الكشف، ص 147؛ 64 Averroes, *Faith and Reason*.

لأنه ليس في الشاهد مثال عليه. ولأجل هذا، لم يصرح الشرع بنفي الجسمية عن الله. لكن حقيقة الأمر لا يعلمها إلا الراسخون في العلم، أي الفلاسفة، بينما الجمهور فحرم عليهم الشرع السعي في الحصول على معرفة عن الجسمية، أو ضرب لهم بعض الأمثلة بخصوصها من الشاهد. وختام ابن رشد هذا المبحث المتعلق بالجهة في الكشف بمناقشة لكل من العلماء والجمهور، ثم هؤلاء الذين فوق العامة ودون العلماء من الذين عرضت لهم شكوك، وهو يشير باستخفاف إلى علماء الكلام⁽⁴⁰⁾.

بعد أن نقل لنا ابن تيمية كلام ابن رشد، لم يعلّق البتة على الطابع الأرسطي لموقف ابن رشد ولا على جوانبه الجوهرية. وكان مقصده في الأساس أن يثبت أن الفلاسفة يثبتون لله الفوقية، بعكس ما يذهب إليه الرازي، ثم استمرّ في استدعاء آراء علماء آخرين تُظهر أن الآراء الكلامية للرازي كانت هامشية. ولم يجد ابن تيمية أيّ حرج في أن يكون ابن رشد هو الفيلسوف الوحيد الذي يدعم وجهة نظره ضد الرازي. ويستدعي ابن تيمية باحتشام في البيان مقاطع حول الجهة من الكشف، من أجل أن يسجل أن الفلاسفة يدعمون إثبات الجهة ضدًا على ما يقوله الرازي⁽⁴¹⁾. في حين يتحاشى ابن تيمية إيراد تعليقاته، ولكنه يشير إلى أرسطو باعتباره مصدر ابن رشد غير المصرح به في مفهومه للمكان: "إذ المكان عند أرسطو هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوي"⁽⁴²⁾.

وعلى الرغم من ذلك؛ ليس لدى ابن تيمية الشيء الكثير ليحدثنا به حول المفاهيم الأرسطية لابن رشد لكل من المكان والحيز في بداية البيان، لكنه سيعمل على توظيف تلك المفاهيم فيما بعد في البيان، من أجل بناء حجج عقلي ضد الرازي. فالأخير في كتابه التأسيس يتصور الحيز قائمًا بذاته، مستغنيًا في وجوده عما يحل فيه. ويحتاج بأن الله لو كان مختصًا بالحيز والجهة لكان محتاجًا في وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة التي يشغلها في داخل امتداد أوسع لمكان قائم بذاته⁽⁴³⁾. ويتخرج ابن تيمية من التحدث عن الله باستعمال مصطلح التحيز الذي لم يرد ذكره في نصوص الوحي، لكنه يقدم حجة مضادة بما اتفق من أجل محاصرة أخطاء الرازي المزعومة. وينفي ابن تيمية وجود حيز قائم بذاته يُعتقد أن الله يمكن أن يشغله. فالحيز لا يمكن أن يستغني عما يتمكن ويستقر فيه، بل الحيز الذي يقال

(40) ابن تيمية، البيان، ج 1، ص 159؛ ابن رشد، الكشف، ص 145-149؛ Averroes, *Faith and Reason*, pp. 63-67.

(41) ابن تيمية، البيان، ج 1، ص 403-406.

(42) المرجع نفسه، ص 405؛ ابن تيمية، الدرء، ج 6، ص 5؛ ج 7، ص 140. ويناقش ابن تيمية مطولاً قضية إثبات الجهة لله، مضمناً ذلك انتقادات لنصوص ابن سينا والرازي في هذا النقاش، في: ابن تيمية، الدرء، ج 6، ص 212-237، ينقل ابن تيمية من: ابن رشد، الكشف، ص 145-159 (Averroes, *Faith and Reason*, pp. 62-77) في ما يتعلق بالجهة، والتأويل، والرؤية؛ من أجل أن يبين أيضاً أن الفلاسفة باستثناء ابن سينا وأتباعه، يثبتون الفوقية لله. نقاش ابن تيمية المرافق هنا نجده في: ابن تيمية، الدرء، ج 6، ص 210-212، أكثر إطناباً ووضوحاً من البيان. وكذلك يسلط الضوء على أرسطو باعتباره مصدر ابن رشد في مفهومه للمكان، لكنه لا يضيف أي شيء جديد ذي أهمية. كذلك ينقل ابن تيمية هنا من النسخة الأولى لـ الكشف التي حددها جوفري، وليس النسخة الثانية التي يحل عليها فيما بعد في الدرء، عندما ناقش صفة الجسمية، كما ظهر ذلك في: Di Donato, pp. 128-130. ويتضمن نقاش ابن رشد للجهة في النسخة الثانية لـ الكشف زيادات دفاع ابن رشد عن موقف ابن تومرت القاضي بنفي الجهة، رغم أنه لم يتفق معه بصفة تامة، وهذا لا يخدم حجج ابن تيمية، ويفترض أنه قد قرأ هذا الجزء من النسخة الثانية من الكشف، وهذا يجعل الأمر مفهوماً أنه فضل تجاهل هذا الجزء والتزم بمنطوق النسخة الأولى.

(43) الرازي، أساس التقديس، ص 86-89.

إن الله المتحيز يشغله مفتقر إلى الله. ولا يمكن أن يستغني عن الله، ولا يفتقر الله في وجوده البتة إلى ذلك الحيز⁽⁴⁴⁾. إذًا، عند ابن تيمية في محاجته ضد الرازي على الأقل، الإله أشبه بامتداد مكاني واسع. بتعبير آخر، ربما يمكن القول إن ابن تيمية بنى على الكوسمولوجيا الأرسطية لابن رشد، عن طريق إضافة فلك آخر فوق الفلك الخارجي، هذا الفلك الإضافي هو الله.

الدعوى الثانية التي يفترضها الرازي هي أن ذهاب خصومه الحنابلة والكرامية إلى القول بأن الله يُدرك بالحواس يؤدي إلى القول بأن الذات الإلهية يدخلها التركيب والجسمية. ولكن ابن تيمية ينكر هذا الاتهام، فيذهب إلى أن هذا القول ينطبق على بعض الحنابلة في خراسان، وأنه لا ينطبق على خيرة الحنابلة، ولا ينطبق أيضًا على كل الكرامية. بل يذهب ابن تيمية إلى القول إن الرازي يعارض كل الرسل والسلف الصالح وأعلام الأمة الإسلامية وعلماء الكلام مثل الأشعري والباقلاني (ت. 403هـ/ 1013م)، وكذلك حذاق الفلاسفة. لكن، مع هذا، لم يجد ابن تيمية غير ابن رشد ليقدمه مثالاً على هؤلاء الحذاق من الفلاسفة⁽⁴⁵⁾، فيذكر ابن تيمية له تهافت التهافت، وفصل المقال (يسميه تقرير المقال)، والكشف عن مناهج الأدلة (يسميه مناهج الأدلة) الذي يذهب فيه ابن رشد إلى القول بعدم صواب نفي الجسمية عن الله من حيث الظاهر عن العامة، رغم أن الخاصة تنكرها على المستوى الباطن. ويصف ابن تيمية الكشف بما يلي: "وقد ضمن هذا الكتاب بيان الاعتقاد الذي جاءت به الشريعة ووجوب إلقائه إلى الجمهور. كما جاءت به الشريعة، وبيان ما يقوم عليه من ذلك البرهان للعلماء كما يقوم به ما يوجب التصديق للجمهور. وذكر فيه ما يوجب على طريقته أن لا يصرح به للجمهور، وذكر فيه ما يوجب من الأمور التي قام عليها البرهان على طريقة ذويه، كما ذكر أنه لا يصلح في الشريعة أن يقال إن الله جسم أو ليس بجسم مع أنه يقول في الباطن إن الله ليس بجسم. ومع هذا فأثبت الجهة باطنًا وظاهرًا وذكر أنه قول الفلاسفة"⁽⁴⁶⁾.

ومباشرة بعد هذا العرض لكتاب الكشف، ينقل ابن تيمية كل ما أورده ابن رشد في الكشف في ما يتعلق بالله وصفة الجسمية، من أجل تقويض النزعة التعطيلية المتطرفة عند الرازي. وقد نقل ابن تيمية عن النسخة الأولى من الكشف، ولم ينقل عن النسخة الثانية التي قدّم فيها ابن رشد تنازلات لصالح ابن تومرت⁽⁴⁷⁾. ومقدمات حجج ابن رشد هي كالتالي: الوحي سكت عن صفة الجسمية؛ إذ أشار الوحي إلى وجه الله ويديه، لكنه لم يصرح من خلال ظواهر النصوص أن الله جسم، وفي الوقت ذاته لم ينف الجسمية، ولا يجدر بالعامة، باتباعهم الوحي، جحد جسمية الله كذلك، وذلك لثلاثة أسباب:

(44) ابن تيمية، البيان، ج 3، ص 590-675.

(45) المرجع نفسه، ج 1، ص 231-235 (235).

(46) المرجع نفسه، ج 1، ص 235-236.

(47) كما أشرنا سابقًا، ينقل ابن تيمية من النسخة المتأخرة من الكشف فيما يتعلق بنقاش ابن رشد لصفة الجسمية، تلك النسخة التي تضمنت زيادات تحدثت عن ابن تومرت، ينظر: ابن تيمية، الدرء، ج 10، ص 248-300 (الاقتراسات تتخللها تعليقات وردود لابن تيمية). ويهدف ابن تيمية في كتاب الدرء من نقاش هذا النص إلى نقد آراء ابن رشد وابن تومرت نقدًا مباشرًا، وليس توظيف النص من أجل التقليل من اختيارات الرازي. وبناء عليه، تخدم النسخة الثانية من الكشف هدف ابن تيمية في الدرء أفضل من النسخة الأولى التي تعتبر الأقرب إليه في الرأي.

الأول أن الطريق التي سلكها المتكلمون في نفي الجسمية عن الله ليست برهانية، كما أن قولهم بأن الله ذات وصفات زائدة على الذات، فإنهم يوجبون أنه جسم أكثر مما ينفون عنه الجسمية؛ والثاني أن الجمهور لا يستطيع أن يتخيل شيئاً لا يمكن إدراكه بالحواس، وإذا، قد يؤدي إنكار الجسمية إلى إنكار وجود الله؛ والثالث أن نفي الجسمية عن الله يمكن أن يلقي بالشكوك في نفوس العامة بخصوص ما أورده الوحي من أمور متعلقة بالدار الآخرة ورؤية الله، وهذا ما ينبغي تجنبه حتى لا ينمحي الدين في النفوس. وقد قارن ابن رشد سكوت الشرع عن الجسمية بسكوت الشرع عن ماهية "النفس" (الروح)؛ فلم يذكر الشرع طبيعة الروح "لأنه يعسر قيام البرهان عند الجمهور على وجود موجود قائم بذاته ليس بجسم" (48). وبعد ذلك، يطرح ابن رشد السؤال حول كيف يجب على الجمهور أن يعتقد بخصوص الله إذا لم يثبت الوحي الجسمية ولم ينفها؟ يجيب ابن رشد بأن عليهم أن يعتقدوا الله نوراً، لأن القرآن يقول: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (النور: 35). والنور قابل للإدراك من الحواس وهذا مهم بالنسبة إلى العامة، مع أن النور ليس بجسم، كما أن أهل البرهان يجدر بهم الاعتقاد أن الله نور (49).

ويعلق ابن تيمية بعد أن أنهى نقله عن ابن رشد نقاشه حول الله والجسم: "قلت: وقد تبين في هذا الكلام أنه في الباطن يرى رأي الفلاسفة في النفس أنها ليست بجسم، وكذلك في الباري، غير أنه يمنع أن يخاطب الجمهور بهذه، لأنه ممتنع في عقولهم، فضرب لهم أحسن الأمثال وأقربها، كما ذكره في اسم النور، وهذا قول أئمة الفلاسفة في أمثال هذا، من الإيمان بالله واليوم الآخر، وقد بين بالحجج الواضحة أن ما يذكره المتكلمون في النفي مخالف للشرعية، وهو مصيب في هذا باطناً وظاهراً، وقد بين أن ما يذكره المتكلمون في نفي الجسم على الله بحجج ضعيفة، وبين فسادها وذكر أن ذلك إنما يعلم إذا علم أن النفس ليست جسماً. ومعلوم أن هذا الذي يشير إليه هو وأمثاله من المتفلسفة أضعف مما عابه على المتكلمين: فإن المتكلمين أفسدوا حججهم هذه أعظم مما أفسدوا به حجج المتكلمين. فيؤخذ من تحقيق الطائفتين بطلان حجج الفريقين على نفي الجسم، مع أن دعوى الفلاسفة أن النفس ليست بجسم، ولا توصف بحركة ولا سكون ولا دخول ولا خروج، وأنه لا يحس إلا بالتصور لا غير، يظهر بطلانه، وكذلك قولهم في الملائكة. وظهور بطلان قول هؤلاء أعظم من ظهور بطلان قول المتكلمين بنحو ذلك في الرب" (50).

يرفض ابن تيمية أدلة ابن رشد بخصوص نفي صفة الجسمية عن الله على المستوى الباطن، بل يعتبره أضعف من أدلة المتكلمين. وقد كان ابن تيمية مبتهجاً في تركه المتكلمين والفلاسفة ينسف بعضهم أدلة بعض، لأن هذا يقوي وجهة نظره - ووجهة نظر ابن رشد في مستوى الظاهر - بأن الجسمية ليست ثابتة لله ولا منقبة عنه. ولم يصغ ابن تيمية "قضية عقلية" خاصة به من أجل الدفاع عن وجهة نظره،

(48) ابن تيمية، البيان، ج 1، ص 241؛ ابن رشد، الكشف، ص 141؛ 60. Averroes, *Faith and Reason*, p. 60.

(49) ابن رشد، الكشف، ص 138-145؛ 56-62. Averroes, *Faith and Reason*, pp. 56-62.

(50) ابن تيمية، البيان، ج 1، ص 247-248. يتبع هذا الشرح ابن تيمية في: المرجع نفسه، ص 248-249، ويعيد الاقتباس من الجزء الأول من نقاش ابن رشد بخصوص الجهة، ينظر: ابن رشد، الكشف، ص 145؛ 62-63. Averroes, *Faith and Reason*, pp. 62-63، الذي يتبع مباشرة القسم المتعلق بصفة الجسمية في الكشف.

بل بدل ذلك يترك ابن رشد يتحدث بحرية، ويتكئ عليه من أجل صياغة قضية عقلية بخصوص مقارنة العامة للوحي. إلى جانب ذلك، لم يكن هدف ابن تيمية المشار إليه في اقتباسه هذه المقاطع المتعلقة بالجسم والجهة من الكشف إلا من أجل الرد على دعاوى الرازي أن الفلاسفة يتفقون معه، وأن خصومه هم الحنابلة والكرامية فحسب. ويشدد ابن تيمية على أن ابن رشد يمثل الاتجاه العام للفلاسفة، وأن الرازي لا يواجه معارضة شديدة من الحنابلة والكرامية فحسب، ولكن من الفلاسفة كذلك. ولا يمكننا أن ننكر أن مجادلة ابن تيمية لخصومه قد تميزت بالمكر، إذ لم يكن الرازي واعياً بابن رشد بالقدر الذي نعرفه الآن؛ فابن رشد والرازي متعاصران ينتميان إلى القرن الثاني عشر الميلادي، يعيش كل واحد منهما في أقصى العالم الإسلامي؛ الرازي في الشرق، وابن رشد في الغرب.

وعلى الرغم من شجاعة ابن تيمية وبراعته في استدعاء ابن رشد من أجل إزاحة ابن سينا وتهميش الرازي، لم ينظر ابن تيمية إلى الفيلسوف الأندلسي باعتباره حليفاً يمكن الاعتماد عليه، خصوصاً في مشكلة الله والجهة. فبعد ذلك بقليل، يقتبس ابن تيمية في البيان مقاطع من فصل المقال التي يميّز من خلالها ابن رشد بين نوعين من المعنى الظاهر في علاقته بالتأويل. النوع الأول من الظاهر الذي لا يتطرق إليه التأويل من قبل أيّ كان، بينما الصنف الثاني ظاهر يجب على الخاصة تأويله؛ أي أصحاب البرهان، لأن حمله على ظاهره كفر. ويندرج ضمن الصنف الأخير نصوص الوحي التي تشير إلى الاستواء والنزول. فأهل البرهان وجب عليهم تأويل تلك النصوص، لكن العامة الذين ليسوا من أهل البرهان قد يتخللون تلك النصوص مستحضرين معاني تجسيمية⁽⁵¹⁾. ويعتبر ابن تيمية أن ما قاله ابن رشد يتعارض مع ما قرره في الكشف؛ حيث ذكر أن ظواهر النصوص التي تشير إلى الجهة لا تحتاج إلى التأويل، لا من العامة ولا من الخاصة؛ لأن الله والملائكة في الكون الأرسطي لابن رشد يقعون في الخلاء، مسكن الروحانيين⁽⁵²⁾.

ثانياً: استدعاء ابن رشد من أجل إثبات رؤية الله

كان استخدام ابن تيمية الأخير في البيان لأعمال ابن رشد استخداماً جزئياً، وهذا مثال واضح على استدعاء ابن تيمية لابن رشد من أجل بناء حجاج عقلي، في هذه الحالة، ضد الجهود الأشعرية من أجل إثبات رؤية الله في الآخرة. ويقع نقاش ابن تيمية في سياق رد مسهب على جزم الرازي بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه⁽⁵³⁾. ويحاج ابن تيمية بأن الله يجب أن يكون موجوداً مُدركاً بالحواس، لأن القول بغير ذلك يقتضي أن الله عدم. ويقرر أن: "أهل السنة والجماعة المقرين بأن الله تعالى يُرى، متفقون على أن ما يمكن معرفته بشيء من الحواس فإنما يكون معدوماً لا موجوداً"⁽⁵⁴⁾. ومن ثم، يشرح

(51) ابن تيمية، البيان، ج 2، ص 90-93؛ 19-20. Averroës, *Decisive Treatise*, pp. 19-20.

(52) ابن تيمية، البيان، ج 2، ص 93-94.

(53) المرجع نفسه، ص 325-455. ومن أجل نظرة عامة حول قضية الرؤية في التراث الإسلامي المبكر، ينظر:

Claude Gilliot, "La vision de Dieu dans l'au-delà: Exégèse, tradition et théologie en islam," in: Mohammad Ali Amir-Moezzi et al., *Pensée grecque et sagesse d'orient: hommage à Michel Tardieu* (Turnhout: Brepols, 2009), pp. 237-269.

(54) ابن تيمية، البيان، ج 2، ص 341.

فهم الرازي لله الذي لا يمكن للحواس إدراكه أنه من قبيل المعدوم، على الرغم من أن الرازي يؤكد أن الله حقيقة القائم بذاته، مع وجود خواص تميزه من سائر الحقائق⁽⁵⁵⁾.

بالانتقال إلى قضية الرؤية في الآخرة، يسجل ابن تيمية أن المعتزلة والفلاسفة ينكرون رؤية الله؛ لأنها تستلزم أن يكون الله جسمًا متحيزًا، وأن يكون في حيز أو جهة معينة بالنسبة إلى الراي. ويؤكد ابن تيمية نفسه أن الله يُرى في الدار الآخرة بالأبصار، وأنه يكون متحيزًا في جهة بالنسبة إلى الراي⁽⁵⁶⁾. ويسجل كذلك أن بعض الأشاعرة والمتكلم الحنبلي أبو يعلى يؤكدون أن الله يُرى بلا جهة. إضافة إلى أنه ادعى أن بعض متأخري الأشاعرة، مثل الغزالي والرازي، اقتربوا في الرؤية من قول المعتزلة عن طريق تفسير الرؤية بزيادة العلم⁽⁵⁷⁾. في حين يقول البعض إن الله يرى لكن: "يُرى لا فوق الراي ولا عن يمينه ولا عن شماله ولا في شيء من جهاته"⁽⁵⁸⁾. ويتهم ابن تيمية هذه الآراء بكونها إنكارًا للرؤية التي ثبتت بالنصوص ودلائل المعقول والفطرة، ثم يقتبس كل النقاش بخصوص الرؤية من الكشف، من أجل جعل ابن رشد يقوم بالعمل الشاق المتمثل في هدم الحجج الأشعرية القاضية بجواز الرؤية مع انتفاء الجسمية⁽⁵⁹⁾.

يلاحظ ابن رشد في البداية أن المعتزلة ينفون الجسمية والجهة عن الله، وإذا، ينفون الرؤية كذلك، لأن كل مرئي موجود في جهة من الراي. ويسجل ابن رشد أن الأشاعرة قد عَسُرَ عليهم الجمع بين انتفاء الجسمية وجواز رؤية ما ليس بجسم، ما ألجأهم إلى حجج سفسطائية. وتلك الحجج نوعان: حجج موجهة ضد المعتزلة، وحجج في إثبات جواز الموقف الأشعري.

بالنسبة إلى النوع الأول من الحجج، يوضح ابن رشد أن الأشاعرة ضادّوا المعتزلة بالقول إنه ليس كل مرئي محتاجًا أن يكون في جهة من الراي، لأن هذا المبدأ ينطبق فقط على الشاهد وليس على الغائب. فليس بالضرورة تعيّن الجهة إذا كان الإنسان يرى من دون العين الجارحة. يرفض ابن رشد هذا؛ لأنه يؤدي إلى الخلط بين العقل الذي يدرك ما ليس في جهة أو مكان، والقوة المبصرة؛ لأن إدراك البصر من شرطه أن يكون المرئي في جهة، ويتطلب ضوءًا، وجسمًا شفافًا متوسطًا، وكون الشيء المُبصر ذا لون. وبالنسبة إلى ابن رشد لا يُبصر إلا ما له لون.

أما النوع الثاني من الحجج التي يسلكها الأشاعرة فيهدف إلى إثبات إمكان رؤية الله الذي هو ليس

(55) المرجع نفسه، ص 363-365.

(56) المرجع نفسه، ص 392-433.

(57) من أجل الاطلاع على النقاش بخصوص أدلة الرازي على رؤية الله في الآخرة، ينظر:

Yasin Ceylan, *Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr Al-Din Al-Razi* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996), pp. 146-154.

وبالنسبة إلى آراء الأشعري والمتكلمين الأوائل، ينظر:

Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari* (Paris: CERF, 1990), pp. 329-344.

(58) ابن تيمية، البيان، ج 2، ص 433-435 (435).

(59) المرجع نفسه، ص 436-450؛ ابن رشد، الكشف، ص 185-191؛ 71-77. Averroes, *Faith and Reason*, pp. 71-77.

بجسم. وفي ذلك يورد ابن رشد حجتين؛ الأولى تُعرض على هذا النحو: الشيء لا يخلو؛ إما أن يُرى من جهة ما هو ملون، أو من جهة أنه جسم، أو من جهة أنه لون، أو من جهة أنه موجود. لكن الصعوبات تكمن في القول إن شيئاً يُرى من جهة أنه ملون، أو من جهة أنه جسم، أو من جهة أنه لون. ومن ثم، فالأشاعرة يحاجون بأن ما يجعل الشيء مرئياً على نحو قاطع هو كونه موجوداً. يرفض ابن رشد إمكانية أن يرى الإنسان شيئاً لا لون له، ويضيف أنه لو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط لوجب أن تُبصر الأصوات، إضافة إلى ما ينتج من هذا القول من محالات أخرى. الدليل الثاني ينسبه ابن رشد إلى المتكلم الأشعري الجويني. وبحسب هذا الرأي، فإن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء في نفسها، وليس بحسب الأحوال التي تتميز بها الموجودات بعضها من بعض؛ لأن تلك الأحوال ليست أشياء قائمة بذاتها. وابن رشد يرفض هذا الرأي ويعتبره فاسداً، لأن البصر لن يكون في مقدوره التمييز بين الأشياء بناء على اللون إذا كانت الأشياء غير قابلة للتمييز بناء على أحوالها.

وبحسب ابن رشد، فإن سبب الحيرة الأشعرية بخصوص رؤية الله هو التصريح بنفي الجسمية للجمهور في منافاة مع نصوص الوحي. والشرع لم يصرح بنفي الجسمية عن الله، لأن هذا يرجع إلى كون الجمهور يجد صعوبة في اعتقاد أن أحداً يمكن أن يرى شيئاً ليس بجسم. وعقل الجمهور مرتهن بما يكتنه تخيلاً، وكان من الممكن أن يصرح الوحي بوضوح أن الله ليس بجسم إن أُريد ذلك. وبدلاً من ذلك، أشار ابن رشد، كما أشير إليه قبلاً، في نقاشه حول الله وصفة الجسمية، أن الوحي قد وصف الله بالنور، لأن النور أشرف المخلوقات القابلة لإدراك الحواس والتخيل، ومن ثم أشار الوحي كذلك إلى أن الناس سيرون الله في الآخرة كما ترى الشمس، مما لا يعرض جميعه جماهير الناس للشك. ومثل تلك التصورات تلائم العلماء أيضاً؛ لأنها قد تبرهن عندهم أن الرؤية في الحقيقة هي مزيد علم. ومن هذا، يستنتج ابن رشد أن الرؤية يجب أن تؤخذ في معناها الظاهر الذي صرح به الشرع، من دون التصريح بنفي إثبات صفة الجسمية لله.

بعد اقتباسه كل القسم المتعلق بالرؤية من الكشف، يوجه ابن تيمية رداً قوياً: "قد عرفت أن هذا الرجل يرى رأي الفلاسفة، وأن ما أخبرت به الرسل في الإيمان بالله واليوم الآخر أكثره أمثال مضروبة، وهذا من أفسد الآراء، وهو قول حذاق المنافقين الزنادقة. وإن كانوا قد لا يعلمون أن ذلك نفاقاً [كذا] وزندقة، بل يحسبونه كمال التحقيق والمعرفة، كما يحسب ذلك هؤلاء المتفلسفة. وليس هذا الموضع موضع بيان ذلك. وإنما المقصود أنه مع كونه في الباطن يرى رأي الفلاسفة والمعتزلة في الرؤية وأنها مزيد علم كما يرى نحواً منه طائفة من متأخري الأشعرية. فقد علم أنه لا يمكن إثبات الرؤية التي أخبر بها الشرع مع نفي ما يقولون إنه الجسم، بل إثباتها مستلزم لما يقولون إنه الجسم والجهة. فقد تبين أنه من جمع بين هذين فإنه مكابر للمعقول والمحسوس، وهذا مما قد بيّنه بالدليل فيقبل منه. وأما زعمه أنها في الباطن مزيد علم. فهو لم يذكر عليه دليل حجة، وقد بين فيما تقدم أنه لا حجة له على أصل ذلك وهو نفي كونه جسماً إلا إثبات أن النفس الناطقة ليست بجسم، وبين فساد ما احتج به المتكلمون على أنه ليس بجسم بحجج واضحة، ومعلوم أن الأصل الذي بنى عليه هو هذا النفي، وهي مسألة النفس، أضعف بكثير، وأن جمهور العقلاء يضحكون مما يقوله هؤلاء في النفس من الصفات السلبية، أكثر

مما يضحكون ممن يثبت رؤية مرئي ليس هو في اصطلاحهم بجسم ولا في جهة، كما قد بيناه في غير هذا الموضوع. وأما دعواه ودعوى غيره من الجهمية، من المعتزلة ونحوهم: أن الرؤية التي أخبر بها الرسول تزيد علم. فمن سمع النصوص علم بالاضطرار أن الرسول إنما أخبر برؤية المعاينة. وأيضاً فإن أدلة المعقول الصريحة تجوز هذه الرؤية وإن لم يسلك في ذلك ما ذكره من المسالك الضعيفة: فإن تلك المسالك الضعيفة إنما ضعفت لأن أصحابها أثبتوا رؤية ما ليس في جهة، ولا هو متحيز ولا حال في متحيز، فاحتاجوا لذلك أن يحذفوا من الرؤية الشروط التي لا تتم الرؤية من دونها؛ لاعتقادهم امتناع تلك الشروط في حق الله تعالى. فأما إذا قيل إن الرؤية المعروفة يصح تعلقها بكل قائم بنفسه، وإن شرط فيها أن يكون المرئي بجهة من الرائي وأن يكون متحيزاً وقائماً بمتحيز كانت الأدلة العقلية على إمكان هذه الرؤية ما لا يمكن العقلاء أن يتنازعوا في جوازها، وإنما ينفونها من نفاها؛ لظنه أن الله تعالى ليس فوق العالم، وأنه على اصطلاحهم ليس بجسم ولا متحيز ولا حال في المتحيز ونحو ذلك من الصفات السلبية التي ابتدعوها، مع مخالفتها لصحيح المنقول وصريح المعقول. والمقصود أن المنازعين للمؤسس [الرازي] يقولون له: نحن نثبت بالكتاب والسنة والإجماع، ونثبت بالأدلة العقلية الصريحة: إمكان رؤية الرب، ونثبت بالضرورة وبالنظر أن الرؤية لا تتعلق إلا بما يكون في اصطلاحهم في جهة، وإلا بما يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز، وإذا ثبت أن الرؤية لا تتعلق إلا بمتحيز أو حال في المتحيز، مع أن المصطلح لها هو الوجود وكماله، ثبت أنه ليس في الموجودات ما لا يكون متحيزاً ولا حالاً في المتحيز، بل ثبت امتناع وجود ذلك. وهذا يبقى هذه الصفة في النفس وفي الملائكة وفي الرب سبحانه وتعالى، كما تقدم من الوجوه، وكما ذكره من الضرورة العقلية⁽⁶⁰⁾.

في هذا النقاش مع تعليقات ابن رشد حول رؤية الله في الكشف، ينتقد ابن تيمية باطنية ابن رشد، لكنه، بامتنان، يقبل أدلة الفيلسوف العقلية ضد الأشاعرة: لأنه، بكل تأكيد، لا يمكن إثبات رؤية الله ونفي الجسمية عنه في الوقت نفسه. بل يذهب ابن تيمية إلى نقد تأويل ابن رشد للرؤية بكونها "زيادة العلم"، ويبين أن أصل ابن رشد في ما تقدم - وهو نفي كونه جسماً - ليس إلا الزعم أن النفس ليست بجسم. ويرفض ابن تيمية هذا الدليل بكونه أضعف حتى من أدلة الأشاعرة. والآن قد خلا الجو لابن تيمية ليقول رأيه؛ فيؤكد أن الرؤية أخبر بها الرسول، وأن أدلة العقول تجيزها، ويمكن الحجاج عليها عقلياً. وإذا أردنا التحدث باصطلاحات المتكلمين: الموجودات التي هي بالفعل موجودات ويمكن رؤيتها، هي الموجودات التي لها امتداد مكاني. والمعنى المتضمن الذي لم يخرج به إلى العلن على نحو صريح أن الله نفسه متحيز؛ وإلا لا يمكن أن يرى الله في الآخرة. والعمل الذي قام به ابن رشد لابن تيمية بخصوص رؤية الله هو رد عقلي على الموقف الأشعري، الأمر الذي عبد الطريق لابن تيمية لإثبات أن المؤمنين سيرون الله في الآخرة في جهة معينة. وهذا الموقف الذي نصح به ابن رشد نفسه للجمهور.

(60) ابن تيمية، البيان، ج 2، ص 450-453.

خاتمة

نختم بالسؤال الذي بدأنا به: لماذا كان ابن رشد في صلب اهتمام ابن تيمية تحديداً؟ ليس لمجرد أن ابن تيمية وابن رشد يتفقان بخصوص إجراء النصوص على ظواهرها في كل ما يتعلق بالصفات الخيرية فحسب، ولكن بسبب أن ابن رشد في الكشف يدعم تأويلات ابن تيمية مع عقلانية رفيعة، ويزوده بحجج عقلية ضد خصومه. ويدرك ابن تيمية هذا، فجعله في خدمة أهدافه، وربما تعلم منه عندما كان يطور نظرياته الكلامية. لم يكن لدى ابن تيمية أي تعاطف مع باطنية ابن رشد ونفيه الظاهر لصفة الجسمانية بالنسبة إلى الخاصة (أهل البرهان)، لكن كما رأينا في هذه الدراسة لـ البيان، رحّب ابن تيمية بعقلانية ابن رشد الأرسطية في ما يتعلق بإثبات الفوقية، ودفاعه عن كون الوحي سكت بخصوص جسمانية الله بالنسبة إلى الجمهور، وكذلك رده على الأدلة الأشعرية بإمكانية رؤية الله مع نفي الجسمانية عنه. ويزود ابن رشد ابن تيمية بموارد عقلية من أجل المقاومة وتهميش موقف الرازي القاضي بنفي الجسمانية، وإثباته (أي ابن تيمية) الفوقية من دون الالتجاء إلى أي تأويل ينفي الجسمانية عن الله. إن نفي الجسمانية بالنسبة إلى الرازي وأمثاله قد ساد في الأشعرية المتأخرة، وكذلك في التقليد الكلامي السني والشيعي على نحو واسع. وفي هذا المستوى من معرفتنا، يظهر أن ابن تيمية كان أول المؤيدين - وربما أوحدهم - لأفكار ابن رشد، أو على الأقل بعض أفكاره في الشرق الإسلامي. لم يكن ابن تيمية فيلسوفاً رشدياً، بل وظف ابن رشد من أجل غاياته المحافظة.

References

المراجع

العربية

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**. تحقيق علي بن حسن بن ناصر وعبد العزيز بن إبراهيم العسكر وحمدان بن محمد الحمدان. الرياض: دار العاصمة، 1993-1999.

_____. **الرد على المنطقيين**. تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكتبي. بومباي: المطبعة القيمة، 1949.

_____. **الصفدية**. تحقيق محمد رشاد سالم. المنصورة: دار الهدى النبوية، 2000.

_____. **النبوات**. تحقيق عبد العزيز بن صالح الطويان. المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، 2000.

_____. **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية**. تحقيق يحيى بن محمد الهندي [وآخرون]. ط 2. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005.

_____. **درء تعارض العقل والنقل**. تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1979-1983.

_____. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**. تحقيق محمد رشاد سالم. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986.

ابن رشد، محمد بن أحمد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

_____. تهافت التهافت. تحقيق موريس بويج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1930.

_____. فلسفة القاضي الفاضل محمد بن رشد الأندلسي المشتمل على كتابين جليلين، الأول فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال وذيله، والثاني الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة. ط 2. القاهرة: المطبعة الجمالية، 1910.

_____. مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق محمود قاسم. ط 2. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964.

التليي، عبد الرحمن. "آثار ابن رشد في المشرق العربي: طبيعة الرد التيمي على فلسفة ابن رشد". المشكاة. العدد 3 (2005).

الرازي، فخر الدين. أساس التقديس. تحقيق أحمد حجازي السقا. القاهرة: المكتبة الأزهرية، 1986.
_____. تأسيس التقديس. تحقيق أنس محمد عدنان الشرفاوي وأحمد محمد خير الخطيب. دمشق: دار الصباح، 2011.

الطبلابي، محمود سعد. موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد: في العقيدة وعلم الكلام والفلسفة. القاهرة: مطبعة الأمانة، 1989.

العماري، عبد العزيز. مناحي نقد ابن تيمية لابن رشد. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2013.
وعزيز، الطاهر [وآخرون]. دراسات مغربية مهداة للمفكر المغربي محمد عزيز الحبابي. ط 2. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1987.

الأجنبية

Adamson, Peter (ed.). *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*. London: Warburg Institute, 2011.

_____. *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Adouhane, Yamina. "Al-Miklati, A Twelfth Century Aš'arite Reader of Averroes." *Arabic Sciences and Philosophy*. vol. 22, no. 2 (2012).

Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *The Incoherence of the Philosophers*. Michael E. Marmura (ed. & trans.). Provo: Brigham Young University, 1997.

Alonso, Manuel. *Teología de Averroës: Estudios y documentos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto Miguel Asín, 1947.

Amir-Moezzi, Mohammad Ali et al. *Pensée grecque et sagesse d'orient: Hommage à Michel Tardieu*. Turnhout: Brepols, 2009.

Arnzen, R. & J. Thielmann (eds.). *In Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science Dedicated to Gerhard Endress on His Sixty-Fifth Birthday*. Leuven: Peeters, 2004.

Averroes (Ibn Rushd). *On the Harmony of Religion and Philosophy: A Translation, with Introduction and Notes, of Ibn Rushd's Kitab fasl al-maqal, with Its Appendix (D'amima) and an Extract from Kitab al-kashf'an manahij al-adilla*. London: Luzac, 1961.

_____. *Decisive Treatise & Epistle Dedicatory* [Arabic and English]. Charles E. Butterworth (trans.). Provo: Brigham Young University Press, 2001.

_____. *Faith and Reason in Islam: Averroes' Exposition of Religious Arguments*. Ibrahim Najjar (trans.). Oxford: Oneworld, 2001.

Belo, Caterina. *Averroes and Hegel on Philosophy and Religion*. Farnham: Ashgate, 2013.

Brenet, Jean-Baptiste (ed.). *Averroes et la averroïsmes juif et latin: Actes du colloque international*. Turnhout: Brepols, 2007.

Ceylan, Yasin. *Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhr Al-Din Al-Razi*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996.

Cressier, Patrice, Maribel Fierro & Luis Molina (eds.). *Los Almohades: Problemas y perspectivas*. Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas – Instituto Miguel Asín, 2005.

Di Donato, Silvia. "Le Kitab alkashf an manahig al-adilla d'Averroès: Les phases de la rédaction dans les discours sur l'existence de Dieu et sur la direction, d'après l'original arabe et la traduction hébraïque." *Arabic Sciences and Philosophy*. vol. 25 (2015).

Geoffroy, Marc. "Ibn Rushd et la théologie almohadist: Une version inconnue du Kitab al-kashf an manahig al-adilla dans deux manuscrits d'Istanbul." *Medioevo*. vol. 26 (2001).

Gimaret, Daniel. *La doctrine d'al-Ash'ari*. Paris: CERF, 1990.

Hasnawi, Ahmad (ed.). *La lumière de l'intellect: La pensée scientifique et philosophique d'Averroès dans son temps*. Leuven: Peeters, 2011.

Hoover, Jon. "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of This World." *Journal of Islamic Studies*. vol. 15, no. 3 (September 2004).

Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden/ Boston: Brill, 2007.

Houser, R.E. *Essays in Honor of Armand Maurer, CSB*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Jolivet, Jean (ed.). *Multiple Averroès: Actes du Colloque International organisé à l'occasion du 850e anniversaire de la naissance d'Averroès*. Paris: Belles lettres, 1978.

Leaman, Oliver (ed.). *Averroes and his Philosophy*. Richmond: Curzon Press, 1998.

Michot, Jean R. "La pandémie avicennienne au VIe/XIIe siècle: Présentation, editio princeps et traduction de l'introduction du Livre de l'advenue du monde (*kitāb hadathu al-aāam*) d'Ibn Ghaylan Al-Balkhi." *Arabica*. vol. 40, no. 3 (November 1993).

- Michot, Yahya J. "A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's Adhawiyya: Being a Translation of a Part of the Dar' ta'arud of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices (Part I)." *Journal of Islamic Studies*, vol. 14, no. 2 (2003).
- _____. "A Mamluk Theologian's Commentary on Avicenna's Adhawiyya: Being a Translation of a Part of the Dar' ta'arud of Ibn Taymiyya, with Introduction, Annotation, and Appendices (Part II)." vol. 14, no. 3 (2003).
- Müller, Marcus Joseph. *Philosophie und Theologie von Averroes*. Munich: G. Franz, 1859.
- Renan, Ernest. *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*. Paris: A. Durand, 1852.
- _____. *Averroès et l'averroïsme: Essai historique*. 4th ed. Paris: Calmann Lévy, 1882.
- Schmidtke, Sabine (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Sweetman, J. Windrow. *Islam and Christian Theology*. 2 parts in 2 vols. each. London: Lutterworth, 1945–1967.
- Thiele, Jan & Ayman Shihadeh (eds.). *Philosophical Theology in Islam: The Later Ash'arite Tradition*. Leiden: Brill, [forthcoming].
- Urvoy, Dominique. *Averroès: Les ambitions d'un intellectuel musulman*. Paris: Flammarion, 1998.
- Van Den Bergh, Simon. *Averroes' Tahafut al-tahafut*. London: Luzac, 1954.

لورانس كولبرغ | Lawrence Kohlberg
 ترجمة عبد العزيز ركح | Abdelaziz Rekah*

مراحل الأخلاقية والأخلاق: المقاربة المعرفية – التطورية للورانس كولبرغ

Moral Stages and Moralization: The Cognitive– Developmental Approach of Lawrence Kohlberg

ملخص: هذا نص مترجم من كتاب لورانس كولبرغ (1927–1987) *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages* (1984)، يتناول فيه بالشرح والتفصيل النظرية المعرفية – التطورية في فعل "الأخلاق" لدى الفرد، حيث يدافع فيه عن الفرضية التي كان عالم النفس السويسري جان بياجيه (1896–1980) قد أبرز خطوطها العريضة من قبل، والتي مفادها أن الطفل يمر في تطوره الأخلاقي عبر سلسلة من المراحل الأساسية. وبناء على زُمرة من الأبحاث والتجارب، توصل كولبرغ إلى أن مراحل التطور هذه هي مراحل فعلية يمكن ملاحظتها والبرهنة عليها، وقد وصفها وصنّفها إلى ست مراحل أساسية – وليس إلى مرحلتين كما هي عند بياجيه – موزعة على ثلاثة مستويات، يضم كل مستوى مرحلتين، وفي كل مرة تعتبر المرحلة الثانية من كل مستوى الصورة الأكثر تطوراً والأفضل تنظيمًا للفكرة الأساسية المحيطة للمستوى. ويؤكد كولبرغ أن تطور هذه المراحل الأخلاقية يسير بموازاة التطور المنطقي للفرد، فهذا الأخير شرط ضروري للتطور الأخلاقي إلا أنه ليس كافياً.

كلمات مفتاحية: التطور الأخلاقي، النظرية المعرفية – التطورية، لورانس كولبرغ، التفسير الأخلاقي، التنشئة الاجتماعية.

Abstract: This is a translation of a text excerpted from Lawrence Kohlberg's (1927–1987) book *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. In this text Kohlberg explains his cognitive–developmental theory of moralization. He defends the hypothesis advanced by the Swiss psychologist Jean Piaget (1896–1980). Stated in broad outline, the Piaget hypothesis says that

* أستاذ الفلسفة بجامعة محمد الأمين دباغين، سطيف، الجزائر.

the child goes through stages of moral development. According to the research undertaken by Kohlberg, these are real moral stages which can be observed and proved in terms of six basic stages – not two as Piaget suggested – which can be grouped into three levels, each of which has two stages. Every level represents a "form" of moral reasoning, where the second stage is a more advanced and better organized form of the main idea of each level. Kohlberg claims that his stages form a universal invariant sequence, and there is a parallelism between the stages of moral and logical development. Logical development is a necessary but not a sufficient condition for moral development.

Keywords: Moral Development, Cognitive–developmental Theory, Lawrence Kohlberg, Moralization, Socialization.

مقدمة

نعمد في هذا الفصل إلى تقديم صورة إجمالية للنظرية المعرفية – التطورية في "الأخلاق" كما جرت صياغتها في دراساتها لمراحل "الأخلاقية". سنحاول أولاً تقديم وصف نظري لمراحل الأخلاقية الست، يلي ذلك عرضٌ يتناول تطور منهجنا في تحديد كل مرحلة وتقييمها. وبعد أن نكون قد قدمنا صورة عن معنى التطور الأخلاقي وكيفية تحديده، سنتطرق إلى نظرية "الأخلاق" التي تأخذ في الاعتبار صورة هذا التطور الأخلاقي، سعياً منا لتمييز هذه النظرية من مقاربات أخرى تنظر إلى التطور الأخلاقي باعتباره نتيجة لمسار التنشئة الاجتماعية أو باعتباره مساراً لدربة اجتماعية.

بهذا المعنى، يُمكن اعتبار هذا الفصل مجرد تحيين للأطروحات السابقة حول نظريتنا في التطور الأخلاقي⁽¹⁾. ومع ذلك، لم تكن بُغيتنا في هذه الدراسة تدقيق النظر في جميع الأبحاث؛ فقد نُشرت مراجعات سابقة⁽²⁾ أو هي في طور النشر. ولأننا تناولنا في موضع آخر بطريقة أشدّ تعمقاً الفرضيات الفلسفية والتبعات المنجّرة عن نظرية مراحل التطور، فإن عرضنا هنا سيكون منحاه مقتضباً⁽³⁾.

أولاً: منزلة الحكم الأخلاقي في مجمل الشخصية

يُحبَّذ، بُغية فهم مراحل الأخلاقية، أن نُوضع هذه الأخيرة جنباً إلى جنب مع تطور الشخصية. ونحن نعلم أن الأفراد يمرّون بمراحل مختلفة، الواحدة تلو الأخرى، وذلك من خلال عملية ارتقاء من المرحلة الأدنى (المرحلة 1) إلى المرحلة الأعلى (المرحلة 6). لكن هناك أيضاً مراحل أخرى يجب

(1) Lawrence Kohlberg, "Stage and Sequence: The Cognitive–Developmental Approach to Socialization," in: D.A. Goslin (ed.), *Handbook of Socialization Theory and Research* (Chicago: Rand McNally, 1971).

(2) Lawrence Kohlberg, "The Development of Moral Character and Ideology," in: Lois Wladis Hoffman & Martin L. Hoffman (eds.), *Review of Child Development Research*, vol. 1 (New York: Russell Sage Foundation, 1964); Kohlberg, "Stage and Sequence."

(3) Lawrence Kohlberg, *Cognitive–Developmental Theory and the Practice of Collective Moral Education* (New York: Gordon & Breach, 1971).

أن يمرّ بها الأفراد، ولعل مراحل الحكم المنطقي أو الذكاء الذي تناوله جان بياجيه⁽⁴⁾ بالدراسة والتحليل، من المراحل الأساسية جداً بعد أن يكون الطفل قد تعلّم الكلام. هناك ثلاث مراحل تطور رئيسة للعقل، هي: المرحلة الحسية، ثم مرحلة العمليات المحسوسة، تليها مرحلة العمليات الصورية. ففي سن السابعة، يلجُ الطفل مرحلة التفكير المنطقي المحسوس، ويمكنه حينئذ القيام باستدلالات منطقية، كتصنيف الأشياء وإدراك العلاقات الكمية الخاصة بالأشياء المحسوسة. وفي سن المراهقة يدخل جُلّ الناس، وليس جميعهم، في مرحلة العمليات الصورية، التي يسعهم فيها العقل على منحى تجريدي، بحيث يمكن للتفكير العملي الصوري أن يأخذ في الاعتبار كلّ الإمكانيات، وكذا العلاقات بين عناصر النسق الواحد. ويمكن لهذا الشكل من التفكير وضع فرضيات، إضافة إلى التنبؤ بالتبعات المتمخضة عنها، ثم اختبارها على وهاد الواقع؛ إذ لا يصل كثيرٌ من المراهقين والراشدين على حد سواء إلى هذه المرحلة إلا جزئياً، حيث يكون في مُستطاعهم إدراك جميع العلاقات الفعلية بين الأشياء، لكنهم في المقابل من ذلك لا يقدرّون على الأخذ في الاعتبار جميع الإمكانيات، ولا حتى إنشاء فرضيات مجردة.

عموماً، لا يتوقف أي مراهق أو راشد تقريباً عند مرحلة العمليات المحسوسة؛ إذ يبلغ جُلهم مرحلة العمليات الصورية جزئياً، ويبلغ السواد الأعظم منهم المرحلة العليا من العمليات الصورية⁽⁵⁾. ومن حيث كون العقل الأخلاقي ما هو في الحقيقة إلا ضربٌ من العقل، فإن العقل الأخلاقي المتطور يتوقف على تعقل منطقي متطور أيضاً. فهناك، إذًا، توازن بين مراحل الفرد المنطقية وكذا الأخلاقية. وبناء عليه، يؤوّل الشخص الذي يكون في المرحلة المنطقية الخاصة بالعمليات المحسوسة فقط، إلى شخص مرتّهن بمرحلي الأخلاقية ما قبل التعاقدية (المرحلتان 1 و2). أما الشخص الذي يكون في المرحلة المنطقية الخاصة بالعمليات الصورية، ولكن على نحو واهن، فهو محدد بمرحلي الأخلاقية التعاقدية (المرحلتان 3 و4). وبناءً على ذلك، فإن التطور المنطقي شرط أساسي للتطور الأخلاقي، لكنه غير كاف، فكثير من الأشخاص هم في مرحلة منطقية أرقى من المرحلة الأخلاقية المكافئة لها. لكن ليس هناك، في الغالب، شخص يبلغ مرحلة أخلاقية تكون أسمى من مرحلته المنطقية.

تلي مراحل التطور المنطقي هذه مراحل الحس الاجتماعي والمنظورية الاجتماعية، وهي المراحل التي يعتمد من خلالها الفرد إلى تبني أدوار اجتماعية مختلفة. سنقدم وصفاً جزئياً لتلك المراحل عند تعريفنا لمراحل الأخلاقية. وتصف مراحل تبني الأدوار هذه المستوى الذي ينظر فيه الشخص إلى الآخرين، ويؤوّل في أفكارهم وعواطفهم، كما ينظر فيه إلى مكانته ودوره الخاص في المجتمع. وترتبط هذه المراحل ارتباطاً وثيقاً بمراحل الأخلاقية، إلا أنها من طبيعة أكثر عمومية، من حيث إنها لا تهتم بالإنصاف، ولا بمشكلات الاختيار بين ما هو خير وما هو شر؛ ذلك أن إصدار حكم منصف في مستوى معين يعدّ أكثر صعوبة من النظر إلى العالم في ذلك المستوى نفسه. ومثلما هو الحال في ما يخص التطور المنطقي، فإن تطور مرحلة الإدراك الاجتماعي يسبق، أو هو أيسر من

(4) Jean Piaget, *Six Psychological Studies* (New York: Random House, 1967).

(5) Kuhn Langer, Lawrence Kohlberg & N.S. Haan, "The Development of Formal Operations in Logical and Moral Judgment," *Genetic Psychology Monographs*, vol. 95, no. 1 (1977).

تطور مرحلة أخلاقية مكافئة له. وكما أن هنالك تسلسلاً عمودياً لمراحل التطور، يتجه من المرحلة 1 إلى المرحلة 2، ثم إلى المرحلة 3، فهناك في المقابل تسلسل أفقي للمراحل، ينتقل من الحكم المنطقي إلى الإدراك الاجتماعي، ثم إلى الحكم الأخلاقي. فالشخص يبلغ أولاً مرحلة منطقية، مثل مرحلة العمليات الصورية، التي تسمح له برؤية "الأنساق" في العالم، أي بإدراك جملة من المتغيرات المتواشجة فيما بينها في هيئة نسق. ويبلغ في الأخير المرحلة الرابعة من الحكم الأخلاقي التي تتحول فيها الحياة الطيبة ونظام النسق العام (المجتمع) إلى مرجعية للحكم على ما هو "منصف" و"عادل". لقد اكتشفنا أن الأفراد الذين يُظهرون تقدماً في برامج التربية الأخلاقية المعتمدة لدينا يتسمون بنوع من القدرات المنطقية، إضافة إلى إمكانات إدراك اجتماعي للمرحلة الأخلاقية الأرقى التي يصلون إليها.

هناك مرحلة أخيرة في هذا التسلسل الأفقي تتمثل في السلوك الأخلاقي؛ إذ يتطلب الالتزام بحسٍّ أخلاقيٍّ راق في الأفعال مرحلة تعقل أخلاقي عالية، فلا يمكننا الانصياع لمبادئ أخلاقية (المرحلتان 5 و6)، إذا لم يكن في مقدورنا حذقها، أو الإيمان بها. يمكننا، رغم ذلك، التعقل بما يتماشى وتلك المبادئ من دون أن يكون في مقدورنا تطبيقها. تحدّد جملة من العوامل هل سيحيا شخصٌ معيّن على قدر ما تقتضيه مرحلته في التعقل الأخلاقي، في وضعية خاصة؟ لكن تبقى المرحلة الأخلاقية، رغم ذلك، وسيلة جيدة للتنبؤ بسلوك الأشخاص في شروط تجريبية وطبيعية مختلفة⁽⁶⁾.

باختصار، نقول إن المرحلة الأخلاقية مرتبطة بالتقدم المعرفي والسلوك الأخلاقي، إلا أن تحديدنا لمرحلة أخلاقية ما يلزم أن يستند فقط إلى التعقل الأخلاقي.

ثانياً: الوصف النظري لمراحل الأخلاقية

تدرج المراحل الأخلاقية الست في مستويات ثلاثة: المستوى ما قبل التعاقدي (المرحلتان 1 و2)، والمستوى التعاقدي (المرحلتان 3 و4)، والمستوى ما بعد التعاقدي (المرحلتان 5 و6).

ومن أجل فهم المراحل، يستحسن البدء أولاً بفهم هذه المستويات الثلاثة من الأخلاقية. إن المستوى الأخلاقي ما قبل التعاقدي هو مستوى غالبية الأطفال الذين تقل أعمارهم عن تسع سنوات، إضافة إلى بعض المراهقين وإلى كثير من البالغين والمراهقين الجانحين والمجرمين. أما المستوى التعاقدي فهو مستوى غالبية الأشخاص البالغين، سواء في مجتمعنا أو في أي مجتمع آخر، في حين لا يبلغ المستوى ما بعد التعاقدي إلا عدد قليل من الراشدين، ولا يتم الوصول إليه في العادة إلا بعد سن العشرين. ويعني المصطلح "تعاقدي" أن أمراً ما متطابق مع قواعد وتطلعات وتقاليد مجتمع معين أو سلطة معينة، وأن ذلك يساعد على احترام تلك القواعد وتلك التوقعات. وبناء عليه، يوصف بـ "التعاقدي" كل ما هو متطابق مع تلك القواعد؛ ذلك لأنها قواعد المجتمع وتطلعاته وتقاليد فحسب. إن الشخص في المستوى ما بعد التعاقدي يفهم ويتقبل قواعد المجتمع، إلا أن تقبلها يستند إلى صياغة وتقبل لمبادئ أخلاقية عامة تفترض تلك القواعد. ويمكن لهذه المبادئ الأخلاقية أن تدخل أحياناً في صراع

(6) Kohlberg, "Stage and Sequence."

مع قواعد المجتمع، وفي هذه الحالة سيحتكم الشخص ما بعد التعاقدى إلى مبادئه هو، لا إلى تلك التقاليد.

هناك طريقة لفهم هذه المستويات الثلاثة، تتمثل في النظر إليها كما لو كانت ثلاثة أشكال مختلفة من العلاقات بين "الأنا" و"قواعد المجتمع وتطلعاته". ومن وجهة النظر هذه، يصنّف الشخص "ما قبل التعاقدى" في المستوى الأول، من حيث إن قواعد المجتمع وتطلعاته تعتبر أموراً خارجة عن "أناه"، ويصنّف على أنه شخص تعاقدى في المستوى الثاني، عندما يتعرف في ذاته إلى قواعد الآخرين وتطلعاتهم، وخصوصاً قواعد السلطات وتطلعاتها، أو قل عندما يستبطن تلك القواعد والتوقعات، في حين يكون تصنيفه ما بعد تعاقدياً في المستوى الثالث؛ لأنه يميّز "أناه" من قواعد الآخرين وتطلعاتهم، ويحدّد قيمه وفقاً للمبادئ التي اختارها لنفسه.

يتضمن كل مستوى من مستويات الأخلاقية هذه مرحلتين. وفي كل مستوى تكون المرحلة الثانية الشكل الأكثر تطوراً والأحسن تنظيمًا للفكرة الرئيسة. ويحدد الجدول (1)، مراحل الأخلاقية الست من حيث:

1. ما هو صائب، 2. السبب الدافع إلى الالتزام بما هو صائب، 3. المنظورية الاجتماعية التي تفترض كل مرحلة. وتعتبر هذه النقطة الأخيرة مفهوماً محورياً ستركز عليها الآن تحديدنا للتعلق الأخلاقى.

الجدول (1)

المراحل الست للتطور الأخلاقى

محتوى المراحل			
المستوى والمرحلة	ما هو صائب	الأسباب الدافعة إلى القيام بما هو صائب	المنظورية الاجتماعية للمرحلة
المستوى I: ما قبل التعاقدى - المرحلة 1: أخلاقية الخضوع	تجنب خرق القواعد خوفاً من العقاب، وضرورة الالتزام بها لمصلحة الذات. تفادى إلحاق الضرر المادى بالأشخاص والممتلكات.	تفادى العقاب وبطش السلطة.	وجهة نظر أنانية مركزية. لا يأخذ الفرد في الحسبان مصالح الآخرين أو يعي أنها تختلف عن مصالحه. ولا يستطيع ربط وجهتي نظر مختلفتين. وينظر إلى الأفعال من وجهة نظر فيزيائية فحسب، من دون مراعاة المصالح السيكولوجية للآخرين. ويخلط الفرد منظوريته الخاصة مع منظورية السلطة.

المرحلة 2: النزعة الفردانية، القصد الأداتي والتبادل.	اتباع القواعد فقط عندما تكون في مصلحتنا المباشرة. السعي لتحقيق المصالح والحاجات الشخصية مع ترك الآخرين يفعلون الأمر نفسه. الصائب هو أيضاً المنصف، التبادل العادل، الاتفاق.	إشباع الرغبات الفردية وتلبية المصالح الخاصة في عالم نعترف فيه بأن للآخرين أيضاً مصالحهم الخاصة.	منظورية فردانية ملموسة. إدراك واقع أن كل فرد يسعى وراء مصالحه، وأن هذه المصالح يمكن أن تدخل في صراع، بحيث يصبح ما هو صائب أمراً نسبياً (أي فردانياً ملموساً).
المستوى II: التعاقدية - المرحلة 3: التوقعات والعلاقات المتبادلة والتطابق البيشخصي	الالتزام بما يطلبه المحيط المقرب، أو ما ينتظره الناس عادة من الشخص الذي يقوم بدور الابن، الأخ، الصديق ... إلخ. "الاتصاف بالخير" مهم وهو يعني العمل وفق دوافع وجيهة، مع إبراز نوع من الاهتمام بالآخرين. وهذا يعني أيضاً الحفاظ على علاقات متبادلة مثل الثقة، والإخلاص، والاحترام والعرفان.	الحاجة إلى الظهور في مظهر الخير في نظر الذات نفسها وفي نظر الآخرين. والاهتمام بالآخرين. الإيمان بقاعدة التبادلية. والرغبة في الحفاظ على القواعد وعلى السلطة التي تضع صورة نموذجية من السلوك الخير.	منظورية الفرد في علاقته بالأفراد الآخرين. والوعي بمشاعر متقاسمة وباتفاقات وبتوقعات ذات أولوية مقارنة بالمصالح الفردية. وربط مختلف وجهات النظر من خلال تطبيق قاعدة التبادلية، أي من خلال التوضع في مكان الغير. في هذه المرحلة لا يأخذ الشخص في الحسبان منظوراً عاماً حول النظام.
- المرحلة 4: النظام الاجتماعي والضمير.	الحرص على أداء الواجبات الملتمزم بها. يجب احترام القوانين، إلا في حالة تعارضها مع واجبات اجتماعية معينة. يعتبر الإسهام في حياة الجماعة/ المجموعة أو المؤسسة أمراً صائباً أيضاً.	الحرص على وحدة وعمل الجماعة وتجنب تعطيل النظام، "إذا قام كل فرد بالشيء نفسه"، أو الواجب الذي يمليه علينا ضميرنا في احترام الواجبات التي حددناها (تشابه هذه المرحلة مع المرحلة 3 كثيراً، الإيمان بالقواعد والسلطة. ينظر النص)	القدرة على التمييز بين وجهات نظر مجتمعية انطلاقاً من دوافع أو من توافقات بين شخصية. تبني وجهة نظر النظام الذي يحدد الأدوار والقواعد. تقييم العلاقات بين الأفراد انطلاقاً من مكانتهم في النظام.

منظورية قبل مجتمعية. منظورية شخص عقلائي يعي قيمًا وحقوقًا سابقة عن كل رابطة اجتماعية أو عقد اجتماعي. يتبنى الفرد هذه المنظورية بآليات صورية للاتفاق والعقد وللحياد الموضوعي وإجراءات تطبيق القانون. مراعاة وجهة النظر الأخلاقية ووجهة النظر القانونية مع توقع إمكانية عدم توافقهما، وبالنتيجة صعوبة التوفيق بينهما.	الشعور بالواجب إزاء القانون امتثالاً للعقد الاجتماعي الذي نضع به القوانين. تُحترم هذه القوانين لمصلحة الجميع ولحماية حقوق الشعب. الشعور بالالتزام التعاقدي الإرادي في احترام بعض الواجبات إزاء الأسرة، والصدقة، والثقة والعمل. الحرص على ضرورة تأسيس القوانين والواجبات، وفق حساب عقلائي للمنفعة العامة، "أكبر قدر من الخيارات لأكبر عدد من الناس".	الوعي بتبني الأشخاص لتعددية من القيم والآراء، والوعي بأن أغلب القيم والقواعد هي قيم وقواعد خاصة بجماعتنا فقط. رغم ذلك يجب الدفاع عن تلك القواعد النسبية، من باب الحياد ولأنها تشكل العقد الاجتماعي. في المقابل، هناك بعض القيم والحقوق الكونية مثل الحياة والحرية، التي يجب الدفاع عنها في كل مجتمع وبعيدًا عن أغلبية الآراء.	المستوى III: ما بعد التعاقد أو المنظم بمبادئ. - المرحلة 5: العقد الاجتماعي أو المنفعة والحقوق الفردية.
منظورية وجهة النظر الأخلاقية، تستقى منها التوافقات الاجتماعية. تعتبر هذه المنظورية منظورية كل فرد عقلائي يعي طبيعة الأخلاقية أو واقع أن الأشخاص هم في ذاتهم غايات، ويجب النظر إليهم وفق تلك الصفة.	باعتباره شخصًا عقلائيًا، يظهر الفرد اعتقاده الراسخ بصلاحية المبادئ الأخلاقية المجردة، وشعوره بالواجب إزاء تلك المبادئ.	الالتزام بمبادئ أخلاقية نختارها بأنفسنا. تعتبر القوانين الخاصة أو الاتفاقات الاجتماعية صالحة في العموم، لأنها تقوم على مثل هذه المبادئ، يعمل الفرد في اتفاق مع هذه المبادئ. هذه الأخيرة هي مبادئ عدالة كونية كالمساواة في حقوق الإنسان، واحترام كرامة البشر المعترين كأشخاص فرديين.	- المرحلة 6: المبادئ الأخلاقية المجردة.

ثالثاً: المنظوريات الاجتماعية للمستويات الأخلاقية الثلاثة

لضبط خصائص تطور التعقل الأخلاقي بطريقة بنوية، علينا البحث عن بناء ذهني واحد ومشارك بين جميع المراحل، يُبرز الخصائص البنيوية الرئيسة لكل مرحلة. نجد عند روبرت سلمان⁽⁷⁾ أسس البحث عن هذا البناء العقلي المشترك؛ فقد حدد مستويات لتبني الأدوار مطابقةً لمراحل الأخلاقية عندنا وتشكل تراتبية بنوية ومعرفية. يعرف تبني الأدوار هذا، قبل كل شيء، بالطريقة التي يميّز بها فرد ما وجهة نظره من وجهات نظر أخرى، وكذا بالطريقة التي يطابق بها وجهة نظره مع وجهات النظر تلك. هنالك، رغم ذلك، بنية فكرية أكثر عمومية في اعتقادنا، تضم تبني الأدوار والحكم الأخلاقي معاً. يتعلق الأمر بمفهوم المنظورية السوسيو - أخلاقية التي تشير إلى الدور الذي يتبناه فرد ما لتحديد الوقائع الاجتماعية والقيم السوسيو - أخلاقية في الوقت نفسه، أو على الأقل وجهة النظر التي يفترض أن يتبناها لتحديد هذه الأخيرة. إننا نفترض وجود ثلاثة مستويات كبرى من المنظوريات الاجتماعية الموافقة للمستويات الثلاثة الكبرى للحكم الأخلاقي، تمثل في الجدول (2).

الجدول (2)

مستويات المنظوريات الاجتماعية الموافقة للمستويات الثلاثة الكبرى للحكم الأخلاقي

المنظورية الاجتماعية	الحكم الأخلاقي
منظورية فردية محسوسة	I. ما قبل تعاقدية
منظورية العضو في المجتمع	II. تعاقدية
منظورية قبل - مجتمعية	III. ما بعد تعاقدية أو منظم بمبادئ

لنقم بتوضيح معنى هذه المنظوريات الاجتماعية، وذلك من خلال تبيان كيف تسمح بتوحيد مختلف الأفكار والاهتمامات الخاصة بكل مستوى أخلاقي. يتميز المستوى التعاقدية، مثلاً، من المستوى ما قبل التعاقدية، من حيث إنه يستدعي الدوافع الآتية: 1. الحرص على الاستحسان الاجتماعي، 2. الإخلاص إزاء أشخاص أو جماعات أو سلطة، 3. الحرص على رفاهية الآخر والجماعة.

علينا التساؤل الآن عن الأمر الذي يتضمن كل هذه الدوافع ويضبطها جميعاً؛ إذ إن ما يضبط ويوحد خصائص المستوى التعاقدية أساساً هو المنظورية الاجتماعية، أي وجهة النظر المتقاسمة بين جميع أعضاء الجماعة الواحدة. يجعل الفرد التعاقدية من حاجات الفرد الواحد تابعة لوجهة نظر الجماعة وحاجاتها. ولتمثيل المنظورية الاجتماعية التعاقدية، لدينا الإجابة التي يقدمها جو Joe البالغ من العمر سبع عشرة سنة عن السؤال التالي:

(7) Robert L. Selman, "The Development of Social-Cognitive Understanding: A Guide to Education and Clinical Practice," in: Robert. L. Selman & Thomas Lickona (eds.), *Moral Development and Behavior: Theory, Research, and Social Issues* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1976).

س- لماذا لا يجوز لك السرقة من المتجر؟

ج- "إنها مسألة قانون. فمن قواعدنا العمل على مساعدة وحماية الملكية الخاصة لأي شخص، وليس حماية المتجر فحسب. إنه أمر مستحسن في مجتمعنا؛ ذلك أن غياب القوانين يدفع الأشخاص إلى السرقة وعندئذ تزول الحاجة إلى العمل كمصدر للعيش، ويقع المجتمع في فوضى".

إن جو حريص على احترام القانون، والسبب راجع إلى حرصه على "رفاهية المجتمع في مجمله". من الواضح، إذًا، أنه يتحدث باعتباره عضوًا في المجتمع: "من قواعدنا العمل على حماية أي شخص في مجتمعنا". هذا الحرص على رفاهية المجتمع نابع من تبني وجهة نظر "نحن، أعضاء الجماعة" التي تتجاوز وجهة نظر جو باعتباره ذاتًا فردية ملموسة.

ويمكننا أن نضع هذه المنظورية التعاقدية لعضو في الجماعة، في مقابل المنظورية ما قبل التعاقدية التي تقوم على الفرد الملموس. إن وجهة النظر الأخيرة هذه هي وجهة نظر فرد فاعل في وضعية يفكر فيها في مصالحه ومصالح الأفراد الذين يهتم لأمرهم. هذه المنظورية الفردية المحسوسة هي نفسها التي كان جو قد صورها سبع سنوات قبل سنه هذا، أي لما كان في سن العاشرة، من خلال الإجابة عن السؤال نفسه:

س- لماذا لا يجوز لك السرقة من المتجر؟

ج- "السرقة من المتجر فعل قبيح. إن القانون يمنع ذلك. يمكن أن يراك شخص ما ويبلغ الشرطة".

إن التأكيد على أن "القانون يمنع ذلك" له معنى متباين جدًا في كل مستوى، ففي المستوى الثاني II، القانون يضعه الجميع ولمصلحة الجميع، مثلما يبين ذلك جو في سن السابعة عشرة. أما في المستوى الأول I، فإن القانون تطبّقه الشرطة فقط، وبناء على ذلك يكون الداعي إلى احترامه هو تجنب العقاب. إن هذا السبب متأثّر من حدود منظورية المستوى الأول، أي منظورية فرد يولي أهمية لمصالحه الخاصة ومصالح أفراد منعزلين آخرين.

لننظر الآن في منظورية المستوى ما بعد التعاقدية. إنها تشبه المنظورية ما قبل التعاقدية من حيث إنها تعود إلى وجهة نظر الفرد عوض تبني وجهة نظر "نحن، أعضاء الجماعة". ورغم ذلك، من الممكن أن تكون وجهة النظر الفردية المتبناة في المستوى ما بعد التعاقدية مجردة. إنها وجهة نظر أي فرد أخلاقي عقلائي. يسأل الشخص ما بعد التعاقدية، الواعي بمنظورية العضو في الجماعة، ويعيد تحديد هذه المنظورية وفق مصطلحات منظورية أخلاقية فردية، على نحو تحدد فيه الواجبات الاجتماعية وفق معنى قابل للتبرير لأي فرد أخلاقي كان. إننا نرى أن الالتزام الفردي بأخلاقية أساسية أو بمبادئ أخلاقية يجب أن يكون سابقًا أو هو ضروري لتبني منظورية اجتماعية أو لقبول قوانين وقيم المجتمع. في المقابل، على قوانين وقيم المجتمع أن تكون على نحو يمكن معه لأي شخص عقلائي أن يتبناها، مهما كانت مكانته في المجتمع، ومهما كان المجتمع الذي ينتمي إليه. تصبح المنظورية ما بعد التعاقدية عندئذ سابقة عن المجتمع، إنها منظورية فرد له التزام أخلاقي معين، أو شخص يلتزم

بقواعد عامة يتأسس عليها المجتمع الحسن والعاقل. إنها منظورية يمكن بواسطتها 1. الحكم على مجتمع معين أو على جملة من الممارسات الاجتماعية، 2. كما يمكن لشخص ما أن يلزم نفسه عقائرياً بالمجتمع.

مثال ذلك: جو، العينة المتبعة، الذي استُجوب في سن الرابعة والعشرين.

س- لماذا لا يجوز لشخص ما السرقة من المتجر؟

ج- "إن ذلك يعتبر تعدياً على حقوق شخص آخر، في حالتنا هذه هو تعدد على حق الملكية".

س- هل للقانون دخل في ذلك؟

ج- "يقوم القانون في أغلب الأحيان على ما هو صائب أخلاقياً، فليس هناك اختلاف، ويجب أن يؤخذ هذا الأمر أيضاً في الاعتبار".

س- ماذا تعني لك ألفاظ مثل "الأخلاقية" و"الصائب أخلاقياً"؟

ج- "الاعتراف بحقوق الأفراد الآخرين، والحق في الحياة بدايةً، ثم الحق في فعل ما نريد ما دام ذلك غير متعارض مع حقوق شخص آخر".

يعتبر فعل السرقة فعلاً سيئاً لأنه يمس بالحقوق الأخلاقية للأفراد، التي هي سابقة على القانون وعلى المجتمع. إن الحق في الملكية منحدر من حقوق الإنسان المجردة (تماماً مثل الحرية في القيام بأي فعل لا يمس بحرية الآخرين)، كما أن مطالب القانون والمجتمع هي مطالب متفرعة عن حقوق أخلاقية مجردة، وليس العكس.

تجدر الإشارة، رغم ذلك، إلى أن مجرد الإحالة إلى ألفاظ مثل "الحقوق"، أو "الصائب أخلاقياً" أو "الضمير"، أمر لا يسمح وحده بتمييز الأخلاقية التعاقدية من الأخلاقية ما بعد التعاقدية؛ فأن ينحو الفرد نحو الأمور الصائبة أخلاقياً أو أن يتبع ضميره، على عكس الالتزام بالقانون، أمر لا يعكس بالضرورة منظورية ما بعد تعاقدية لدى الفرد العقلاني الأخلاقي. ويمكن لمصطلحات الأخلاقية والضمير أن تستعمل بوصفها مرجعية لقواعد وقيم جماعة تدخل في صراع مع القوانين المدنية، أو لقواعد الجماعة الغالبة. إن الضمير بالنسبة إلى شاهد من شهود يهوه Jehovah's witnesses⁽⁸⁾، أرسل إلى السجن لأنه اتبع "ضميره الأخلاقي"، يمكن أن يأخذ معنى القانون الإلهي، كما هو مؤول من طرف طائفته أو جماعته الدينية، إنه لا يتبنى وجهة النظر التي يمكن أن يتبناها أي فرد متطلع نحو مبادئ أو قيم أخلاقية مجردة. يجب على مثل هذه الأفكار، لكي تكتسي الطابع ما بعد التعاقدية، أن تُستعمل وفق معنى يبرز بوضوح أنها تشكل أساس ارتكاز لفرد عقلائي أو أخلاقي لا يزال مستقلاً عن أي طائفة أو أي مجتمع، أو لم ينخرط بعد في أخلاق ذلك المجتمع. إن "الثقة"، مثلاً، قيمة قاعدية في كلا

(8) فرقة من فرق المسيحية نشأت عن حركة تدعى "تلاميذ الإنجيل"، تأسست سنة 1870 على يد القس تشارلز تاز رسل Charles Taze Russell (1852-1916). (المترجم)

المستويين التعاقدية وما بعد التعاقدية. ففي المستوى التعاقدية، يعتبر فعل الثقة بالغير أمراً ننتظره من الآخرين في مجتمعنا. ويعبر جو في سن السابعة عشرة عن هذا بالطريقة التالية.

س- لماذا يجب علينا الوفاء بعهودنا مهما اقتضى الأمر؟

ج- "إن الصداقة قائمة على الثقة، إذا لم يكن في وسعنا الوثوق بشخص ما، فإن من الصعب جداً التعامل معه. على المرء أن يكون جديراً بالثقة كلما كان ذلك ممكناً، فذلك هو ما يترك الانطباع الحسن لدى الغير عنك، إن الاحترام متوقف على الثقة".

ينظر جو إلى الثقة في هذا المستوى التعاقدية على أنها الثقة بالغير، وإمكانية خيانة هذه الثقة في الوقت نفسه. إنه يعتقد أن المرء في حاجة إلى أن يكون جديراً بالثقة، ليس فقط لضمان احترام الآخرين والحفاظ على علاقات اجتماعية معهم، بل أيضاً لأنه يتطلع، باعتباره عضواً في المجتمع، إلى إمكانية الوثوق بالآخرين عموماً.

يخطو الأفراد في المستوى ما بعد التعاقدية خطوة إضافية نحو الأمام؛ فهم لا يفترضون على نحو آلي أنهم في مجتمع يحتاجون فيه إلى صداقة الأفراد الآخرين واحترامهم. بل عوض ذلك، يتساءل هؤلاء عن الأسباب التي تدفع أي مجتمع أو علاقة اجتماعية إلى افتراض الثقة، وكذا الأسباب التي تدفع الفرد إلى أن يكون جديراً بالثقة، إن هو أراد الانضمام إلى مجتمع ما. أصبح جو، في سن الرابعة والعشرين، ما بعد تعاقدياً في تفسيره للأسباب التي لأجلها يجب الوفاء بالعهد.

"أعتقد أن العلاقات الإنسانية قائمة في العموم على الثقة بالأفراد الآخرين؛ إذ من المستحيل على المرء إرساء علاقة مع الغير إذا لم يكن في وسعه الوثوق بأي شخص آخر، سيكون حالنا عندئذ حال الأنانية المفرطة. إن كل ما نقوم به طوال اليوم متعلق بشخص آخر، فإذا لم يكن في مقدورنا إرساء علاقاتنا على أساس منصف، فسنجد أنفسنا أمام عالم من الفوضى".

لقد قمنا بتحديد وجهة النظر الأخلاقية ما بعد التعاقدية انطلاقاً من الأسباب الفردية التي يحكم من خلالها الشخص على شيء ما بالحسن أو السوء. علينا تمثيل وجهة النظر هذه من حيث إنها تدخل في عملية اتخاذ قرار فعلي أو في تعريف ما هو صائب. يدرك الشخص ما بعد التعاقدية وجهة النظر الأخلاقية التي يفترض في الفرد تبنيها في حالة نزاع أخلاقي. فبدل تحديد توقعات الأفراد وواجباتهم، انطلاقاً من وجهة نظر الأدوار الاجتماعية التي يقومون بها، كما يفعل ذلك شخص في المستوى التعاقدية، يرى الشخص ما بعد التعاقدية أنه يفترض بهؤلاء الأفراد في تلك الأدوار التوجه نحو "وجهة نظر أخلاقية". ورغم ذلك، تعترف وجهة النظر الأخلاقية ما بعد التعاقدية أيضاً بواجبات قانونية - اجتماعية محددة، لكن في حال تنازع هذه الأخيرة مع وجهة النظر الأخلاقية يصبح الاعتراف بالواجبات الأخلاقية أولى.

يعكس جو في سن الرابعة والعشرين وجهة النظر الأخلاقية ما بعد التعاقدية هذه، باعتبارها منظورية اتخاذ قرار خاص بمعضلة هاينز Heinz Dilemma⁽⁹⁾ المتعلقة بسرقة الزوج علبة دواء من أجل إنقاذ زوجته.

(9) هي معضلة مشهورة لدى المختصين في دراسة الأخلاق وتعليمها. وكان لورانس كولبرغ يقدم معضلات أخلاقية أو مواقف افتراضية، على الشخص أن يتخذ إزاءها قرارات صعبة، حول ما عليه القيام به ولماذا؟ وهي من أشهر المعضلات التي اعتمدها لورانس كولبرغ. (هيئة التحرير)

"من واجب الزوج إنقاذ زوجته. إن الوضع الخطر لحياة الزوجة هو فوق أي اعتبار آخر يمكننا الاستناد إليه في الحكم على فعله. قيمة الحياة أهم من الملكية الخاصة".

س- لنفرض أن الأمر يتعلق بصديق وليس بزوجه؟

ج- "لا أعتقد أن ذلك يمثل فرقاً كبيراً من وجهة نظر أخلاقية. تبقى دائماً حياة إنسان ما في خطر".

س- ماذا لو كان شخصاً غير معروف؟

ج- "لكي أكون منطقيًا؛ نعم، من وجهة نظر أخلاقية".

س- ما هي وجهة النظر الأخلاقية هذه؟

ج- أعتقد أن كل شخص له الحق في الحياة، وإذا كانت هناك طريقة لإنقاذ شخص ما، فإن من الواجب إنقاذه.

س- هل يجب على القاضي معاقبة الزوج؟

ج- في العادة لا تتعارض وجهة النظر الأخلاقية مع وجهة النظر القانونية، لكنهما في نزاع هنا. على القاضي أن يعطي الأولوية لوجهة النظر الأخلاقية ومراعاة القاعدة القانونية من خلال تسليط عقوبة خفيفة على هاينز.

رابعاً: المنظورية الاجتماعية للمراحل الست

يتناول هذا المحور الاختلاف بين المنظوريات الاجتماعية المحايثة لكل مرحلة من المراحل الست المقسّمة إلى مستويات ثلاثة. سنحاول إبراز كيف تكمل المرحلة 2 من كل مستوى تطور المنظورية الاجتماعية التي تم تبنيها في المرحلة 1 من هذا المستوى ذاته.

لتوضيح ذلك، سنبدأ من أسهل مرحلتين، وهما المرحلتان 3 و4 الموافقتان للمستوى التعاقدى. سبق أن أشرنا في العنصر السابق إلى أن منظورية المستويين الأول والثاني تتعلق بفرد منعزل. وقد وضعنا في مقابل ذلك منظورية عضو الجماعة الأكثر اكتمالاً، تلك التي يعبر عنها جو في سن السابعة عشرة، أي المنظورية المميزة للمرحلة 4. إن تأكيد جو أهمية الثقة في العلاقات بالغير يترجم بوضوح منظورية شخص ما يتبنى وجهة نظر النظام الاجتماعي. ولا تعي منظورية المرحلة 3 الاجتماعية على نحو كبير وجهة نظر المجتمع أو مصلحة المجتمع في مجمله. لتأمل مثلاً دالاً على المرحلة 3، إجابة أندى Andy عن المعضلة التالية: هل علينا إطلاع الأب على عصيان الأخ، إن أسّر لنا هذا الأخير بذلك؟

"على الأخ أن يفكر في أخيه، لكن من المهم أن يكون ولدًا صالحًا. لقد قدّم الأب الكثير لنا، سأشعر بالندم إن لم أخبر أبانا، ففي هذه الحالة لن أكون محل ثقته مجدداً. سيتفهم أخي ذلك. لقد قدم الأب الكثير له هو أيضاً".

لا تستند وجهة نظر أندي إلى نظام اجتماعي معين. يتعلق الأمر، بالأحرى، بنظام ذي علاقيتين؛ علاقة بأخيه وأخرى بأبيه؛ إذ يأتي الأب باعتباره شخصاً يقدم له يد العون ويجسد السلطة في المحل الأول. بينما ينتظر أندي من أخيه أن يشاركه هذه المنظورية، ولكن كشخص آخر يعتبر الأب الصورة الرئيسة للسلطة. لا توجد هنا إحالة إلى نظام الأسرة عموماً؛ إذ يبدو واقع أن يكون المرء ولدًا صالحًا أهماً، لكن ليس من وجهة نظر المجتمع معتبراً بوصفه كلاً، أو من وجهة نظر الأسرة معتبراً نظاماً. إن منظورية عضو الجماعة المميزة للمرحلة 3 هي منظورية الشخص النزبه العادي، وليست منظورية المجتمع أو المؤسسة المعتبرة كلاً. في حين تنظر منظورية المرحلة 3 إلى الأشياء من وجهة نظر العلاقات المتقاسمة بين فردين أو أكثر (علاقات اهتمام، ثقة، احترام... إلخ)، عوض وجهة نظر الكل المؤسساتي. باختصار نقول إن منظورية عضو المجتمع في المرحلة 4 هي منظورية "النظام"، في حين أن منظورية المرحلة 3 هي منظورية المشارك في علاقة أو في جماعة.

لننظر الآن في المستوى ما قبل التعاقدي، فبينما لا تقتضي المرحلة 1 إلا وجهة نظر الفرد المحسوس، يأخذ الفرد في المرحلة 2 في الاعتبار عدداً معتبراً من الأفراد الآخرين، لكل منهم وجهة نظره الخاصة. إنني أتنبأ في المرحلة 2، من خلال السعي لتلبية مصالحهم الخاصة، بردود فعل الأشخاص الآخرين، الإيجابية والسلبية، كما يقوم هؤلاء بالتنبؤ برد فعلي أيضاً، ويسعى كل واحد منا إلى فرض وجهة نظره الخاصة ما لم نتوصل إلى اتفاق، وعند تحقيق هذا الأخير سيقوم كل شخص منا بفعل شيء للآخرين. والمثال الدال على هذا الانتقال من المرحلة 1 إلى المرحلة 2 نلمسه من خلال تغيير الإجابة التي تقدمها العينة ذاتها في مرحلتين مختلفتين من العمر، في سن العاشرة أولاً، ثم في سن الثالثة عشرة، عن المشكلة التالية: أمن واجب الأخ البكر أن يخبر الأب عن سوء فعل أخيه الأصغر الذي أسر له بذلك؟ تقدّم العينة في سن العاشرة إجابة ترتبط بالمرحلة 1:

"كان من الصائب بمعنى ما، إخبار الأب؛ لأن هذا الأخير كان يمكن أن يضربه. من جهة أخرى، من غير الصائب إخبار الأب؛ لأن الأخ يمكن أن يضربه إن هو أخبره".

في سن الثالثة عشرة يصبح الشخص في المرحلة 2:

"لا يجدر بالأخ الأكبر قول شيء؛ لأن ذلك من شأنه أن يلحق الأذى بأخيه. إن كان يريد أن يحفظ أخوه السر في مناسبة أخرى، فمن الأفضل له أن لا يقول شيئاً".

نلاحظ في الإجابة الثانية زيادة الاهتمام بسلامة الأخ. وذلك من حيث إن الشخص يستبق ما يجب أن تكون عليه علاقاته وتبادلاته مع أخيه، ويرى في سلامة أخيه سلامته هو. هناك تمثيل واضح جداً لوجهة نظر الأخ وعلاقتها بوجهة نظره الخاصة.

إذا ما تحولنا الآن إلى المستوى ما بعد التعاقدي، نجد توجّهاً خاصاً بالمرحلة 5، يميز وجهة النظر الأخلاقية من وجهة النظر القانونية، لكنه يواجه صعوبة في تحديد المنظورية الأخلاقية المستقلة عن المنظورية التي يفترضها القانون التعاقدي والشرعي. يجيب جو عند تقدّمه إلى المرحلة 5، بالطريقة التالية عن "معضلة هاينز" المتعلقة بسرقة الدواء.

"تتطابق في العادة وجهة النظر الأخلاقية مع وجهة النظر القانونية. لكنهما في تعارض هنا. على القاضي أن يولي أهمية أكبر لوجهة النظر الأخلاقية".

ليست وجهة النظر الأخلاقية بعد، شيئاً ما سابقاً على وجهة النظر القانونية بالنسبة إلى جو؛ فبالنسبة إليه ينحدر القانون والأخلاق كلاهما من قيم وقوانين فردية، وهما في المستوى نفسه تقريباً. ويُحدّد الواجب في المرحلة 6 بمصطلحات المبادئ الأخلاقية المجردة. إليك إجابة من المرحلة 6 عن معضلة هاینز:

"ليس ذلك صائباً من وجهة نظر قانونية، لكنه صائب من وجهة نظر أخلاقية. إن أنظمتنا القانون غير صالحة إلا إذا كانت تعكس هذا النوع من القانون الأخلاقي الذي في مقدور أي شخص عقلائي أن يقبله. علينا مراعاة العدالة الشخصية المطروحة على المحك، والتي هي أصل العقد الاجتماعي ذاته. إن الأساس الذي يحدد بناء المجتمع هو العدالة الفردية، أي حق الشخص في التعامل مع جميع مطالبه بطريقة منصفة في كل حالة، وليس فقط في الحالات المدونة في نص القانون. وتعني العدالة الشخصية: التعامل مع كل شخص كغاية وليس كوسيلة".

تُبرز هذه الإجابة وعياً واضحاً بوجهة النظر الأخلاقية القائمة على مبدأ "التعامل مع كل شخص كغاية وليس كوسيلة"، الذي يعتبر هو ذاته أساسياً أكثر من وجهة النظر الاجتماعية - القانونية، بحيث يمكننا، انطلاقاً منه، اشتقاق وجهة النظر الاجتماعية - القانونية هذه.

خامساً: التوجهات الأخلاقية الأربعة ومسار التطور داخل كل مرحلة

لم نميز أثناء عرضنا للمنظوريات الاجتماعية بين إدراك فعل اجتماعي (تبني دور)، وإملاء ما هو خير وشر (الحكم الأخلاقي). ما خصائص مختلف مراحل الحكم الأخلاقي باعتباره متميزاً من المنظوريات الاجتماعية عموماً؟

سنتحول الآن، من أجل تحديد ما هو أخلاقي، نحو المقولات الأخلاقية المتداولة في الفلسفة الأخلاقية. وتتضمن هذه الأخيرة مقولات كيفية (مثل الحقوق، والواجبات، واللائق أخلاقياً، والمسؤولية)، ومقولات "أولية" (مثل الحياة الطيبة، والحرية، والمساواة، والتبادلية، والقواعد والنظام الاجتماعي). لقد اعتدنا، عند وضع تصنيف لنظريات الفلسفة الأخلاقية، تحليل المقولات الأخلاقية الأولى الخاصة بهذه النظريات، التي تستنتج منها المقولات الأخرى. بهذا يكون لنا أربع فئات ممكنة من المقولات الأولى، نطلق عليها اسم "التوجهات الأخلاقية". ونجد هذه المقولات في كل مرحلة من مراحل الأخلاقية عندنا، وهي تحدد أربعة أنماط من استراتيجيات اتخاذ القرار، كل واحدة منها تركز على أحد العناصر الأربعة المجردة التي نجدها في كل وضعية اجتماعية. هذه التوجهات والعناصر هي الآتية:

- النظام المعياري: تَوَجُّه يهدف إلى إكمال قواعد النظام الأخلاقي أو الاجتماعي وأدواره. وتتركز الاعتبارات القاعدية لحظة اتخاذ القرار على عنصر "القواعد".
- النتائج النفعية: تَوَجُّه نحو نتائج أفعالنا الحسنة أو السيئة من أجل رفاهيتنا أو رفاهية الآخرين.
- العدالة أو الإنصاف: تَوَجُّه نحو علاقات الحرية، والمساواة، والتبادلية والتعاقد بين الأشخاص.
- الأنا المثالي: تَوَجُّه نحو صورة الفاعل باعتباره مالكا لـ "أنا" فاضل، أو باعتباره "أنا" يتسم بضمير يراعي تحفيزاته وفضيلته (بعيداً نسبياً عن استحسان الآخرين من حيث هو أثر محتمل لفعله).

يركز بعض المفكرين في تحديدهم لما هو أخلاقي، على وجه خاص، على أهمية مفاهيم القاعدة واحترام القاعدة، مثل إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، وإميل دوركهايم Émile Durkheim (1858-1917)، وجان بياجيه. في حين يحدد البعض الآخر الأخلاقية بجملة النتائج المتعلقة بالحياة الطيبة للجميع، مثل جون ستيوارت مل John Stuart Mill (1806-1873)، وجون ديوي (1851-1931). ويحدد آخرون الأخلاقية بـ "أنا" أخلاقي مثالي، مثل فرانسيس هربرت برادلي Francis Herbert Bradley (1846-1924)، وجوزيه رويس Josiah Royce (1855-1916)، وتوماس بالدوين Thomas Baldwin. ويجعل أخيراً، البعض الآخر، مثل جون رولز John Rawls (1921-2002)، "أنا" من الأخلاقية متماهية مع العدالة. وفي الواقع، يمكن الأشخاص المنفردين استعمال أي من هذه التوجهات الأخلاقية وربما جميعها معاً. وبذلك يكون لدينا مثلاً، في ما يخص مشكلة الملكية الفردية، التوجهات التالية في المرحلة الثالثة:

لماذا لا تجوز السرقة من المتجر بأي حال؟

1. النظام المعياري: "السرقة فعل سيئ دائماً. إن بدأنا بخرق قاعدة عدم السرقة هذه، فسينهار كل شيء".
2. النفعية: "أنت تلحق الضرر بأشخاص آخرين، فصاحب المتجر لديه أسرة يعولها".
3. العدالة: "لقد عانى صاحب المتجر من أجل ماله، وهو حال لا يصدق عليك. فبأي حق يكون لك ذلك ولا يكون له؟".
4. الأنا المثالي: "إن الشخص غير النزيه هو شخص بلا قيمة. السرقة والغش هما شيء واحد. إنهما صورتان عن اللااستقامة".

ورغم أنه في استطاعة كل شخص الاعتماد على أي من تلك التوجهات، فإننا نؤكد أن البنية الأساسية للأخلاقية هي بنية العدالة. إن الوضعيات الأخلاقية هي وضعيات صراع مصالح ووجهات نظر. وتعتبر مبادئ العدالة مفاهيم لحل هذه الصراعات، وذلك من خلال إعطاء كل شخص ما يستحق. وترتبط العدالة بمعنى ما، بجميع التوجهات؛ إذ يمكن فهم الدفاع عن النظام والقانون بوصفه شكلاً من أشكال العدالة (النظام المعياري)، كما يمكن النظر إلى تعميم المنفعة على الجميع بوصفه شكلاً من أشكال

العدالة (النتائج النفعية). لكن في النهاية، يعتبر توزيع الحقوق والواجبات المنظم وفق مفاهيم المساواة والتبادلية جوهر العدالة. تتطابق العدالة الممثلة بميزان أو بوضعية توازن حالة التوازن المتحرك التي وصفها بياجيه في ما يخص المنطق⁽¹⁰⁾. إن العدالة هي المنطق المعياري؛ التوازن بين الممارسات الاجتماعية والعلاقات.

إن المعنى الذي يملكه الشخص عن العدالة هو أكثر الأشياء الأخلاقية أصالة وتميزاً. ويمكننا العمل على نحو أخلاقي وإعادة النظر في جميع القواعد، ويمكننا أيضاً العمل على نحو أخلاقي وإعادة النظر في أفضل الخيارات، لكن ليس في إمكاننا العمل على نحو أخلاقي وإعادة النظر في الحاجة إلى العدالة.

ما نتائج البحث التطورية الملموسة المتعلقة بهذه التوجهات الأخلاقية الأربعة؟ هل تدعم هذه النتائج نظريتنا القائلة بأسبقية العدالة؟ هناك إجابة جزئية تأتينا من بياناتنا الطولية⁽¹¹⁾. لهذا الغرض نقوم بجمع النظام المعياري مع التوجه النفعي اللذين يتداخلان فيما بينهما ليشكلا النمط أ في كل مرحلة. ويركز النمط ب على تداخل التوجه نحو العدالة مع التوجه نحو "الأنا" المثالي. ويؤدي النمط أ إلى أحكام أكثر وصفية وتنبؤية، انطلاقاً مما هو معطى في التجربة المحسوسة. ويؤدي النمط ب إلى أحكام أكثر إملائية من حيث ما ينبغي أن يكون، وما يقبله الأنا داخلياً. إن توجهاً من النمط ب يفترض وعياً بالقواعد وحكماً يقيّم إنصاف هذه الأخيرة في الوقت نفسه.

في الواقع، تنزع بياناتنا الطولية إلى اعتبار هذين النمطين مرحلتين فرعيتين واضحتين نسبياً. تعتبر المرحلة الفرعية ب أكثر تطوراً من المرحلة الفرعية أ، وذلك من حيث إن شخصاً ما في المرحلة 3-أ يمكن أن يتطور ويبلغ المرحلة 3-ب، لكن من غير الممكن أبداً لشخص في المرحلة 3-ب أن يتطور إلى المرحلة 3-أ (رغم قدرته على الانتقال إلى المرحلة 4-أ). ويمكن بعض الأفراد القفز فوق المرحلة الفرعية ب، والانتقال مباشرة من 3-أ، إلى 4-أ، إلا أن تغيير المراحل الفرعية يكون دائماً من أ نحو ب. تعتبر المرحلة الفرعية ب، بمعنى ما، توطيداً أو موازنة للمنظورية الاجتماعية التي صيغت بدءاً في المرحلة الفرعية أ. إن الأفراد من النمط ب أكثر توازناً؛ إذ يتساءل الفرد من النمط 3-أ: "ماذا يفعل الزوج الصالح؟ وما الذي يمكن أن تنتظره الزوجة من زوجها؟"، في حين يتساءل الفرد من النمط 3-ب: "ماذا يفعل الزوج باعتباره طرفاً في علاقة صالحة متبادلة؟ ما الذي ينتظره كل زوج من الآخر؟ فكل طرف من طرفي المعادلة موضوع في ميزان، وهذا هو الإنصاف؟

في المرحلة 4-أ يتساءل الفرد: "ما الذي يتطلبه النظام؟"، بينما يكون تساؤله في المرحلة 4-ب: "ما الذي يتطلبه الفرد داخل النظام وما الذي يتطلبه هذا الأخير، وكيف تكون المعادلة بينهما متوازنة؟"، بناء على ذلك يدافع الفرد من النمط 4-ب عن النظام، لكن الأمر يتعلق عندئذ بنظام "ديمقراطي" يعرّى الحقوق الفردية.

(10) Piaget.

(11) المترتبة على المتابعة التطورية للعمر. (المترجم)

يعتبر الأفراد من النمط ب، بسبب هذا التوازن، مقيدون أكثر من غيرهم، مع تركيزهم أكثر فأكثر على تقييمهم لما ينبغي أن يكون. كما أنهم أكثر تجريداً أيضاً، بمعنى أنهم يتطلعون إلى الرفع من المقولات التي تحدد قيماً معينة كقيمة الحياة، إلى أن تبلغ نتائجها المنطقية. ومثال ذلك، يقدم فرد في المرحلة 3 إجابة مميزة للنمط أ، عن معضلة هاینز المتعلقة بسرقة الدواء: "يحب الزوج الصالح زوجته كفاية لكي يسرق من أجلها". لكن عند سؤاله: هل يجوز للصديق أن يسرق دواءً من أجل صديقه؟ كانت إجابته: "كلا، ليس الصديق بذلك القرب كي نقوم بالسرقة من أجله". ثم أضاف: "لكنني عندما أفكر في الأمر، أرى أن ذلك غير منصف، لأن الصديق يستحق الحياة مثل الزوجة".

نلاحظ هنا نزوعاً مبنياً على توجه العدالة نحو التعميم التجريدي لحق الحياة، وتمييزه من نماذج الدور الاجتماعي النمطية. يمكن القول، إجمالاً، إن التطور التام وتوطيد الحكم الأخلاقي يُحدّدان في كل مرحلة بمقولات العدالة وبنائها، حتى وإن تم هذا التطور في التوجهات الأخلاقية الأربعة.

سادساً: منهجية تحديد تطور الحكم الأخلاقي

1. نظام تقييم الجوانب

استعنا في ضبط مراحل الأخلاقية، في الصياغة الأولى التي اعتمدناها⁽¹²⁾، بخمسة وعشرين جانباً، موزعة هي ذاتها على الفئات الكبرى التالية: القواعد، والضمير، ورفاهية الآخرين، والرفاهية الشخصية، ومعنى الواجب، وتبني الدور، والعدالة العقابية، والعدالة الوضعية، والدوافع. وقد كان لكل مرحلة أرقى فكرة أكثر استقلالية وأكثر استبطاناً للقواعد الأخلاقية، وحرص كبير على رفاهية الآخرين، وتصور أوسع للإنصاف... إلخ.

كانت محاولتنا الأولى لضبط مراحل الفرد الأخلاقية، انطلاقاً من بروتوكول المحادثة، تعتمد على "تقييم الجوانب"، وقمنا بهذا بالاستعانة بطريقتين: تقييم الجمل، وتقييم القصص. تجري عملية تقييم الجمل اعتماداً على قائمة من الجمل النمطية الخاصة بكل مظهر، في كل معضلة أخلاقية. في حين يتم تقييم كل إثبات تقرأه العينة المدروسة بمظهر وبمرحلة، ثم تترجم هذه الإثباتات إلى نسب مئوية مولدة صورة تُظهر الاستعمال الذي تقوم به العينة بكل مرحلة.

كانت الطريقة الثانية لتقييم الجوانب تتمثل في تقييم القصص. وهنا نقوم بنسبة مرحلة لكامل الإجابة التي تقدمها العينة المدروسة إلى قصة ما، وذلك انطلاقاً من التحديد العام للمرحلة لكل من تلك الجوانب. كانت الإجابات التي تتناول عدة مراحل في آن واحد تقيّم من خلال التحديد الحديسي لمرحلة رئيسة وأخرى ثانوية. يقدم الجدول (3) مثلاً عن تقييم قصة، يبرز تعقلاً من المرحلة 1، منجزاً على سبعة مظاهر مختلفة، وتحيل هذه القصة على المثال التعاقدي لمعضلة هاینز:

(12) Lawrence Kohlberg, "The Development of Modes of Moral Thinking and Choice in the Years Ten to Sixteen," PhD Dissertation, University of Chicago, 1958 (Unpublished); Kohlberg, "Stage and Sequence."

حدث في أوروبا أن أوشكت سيدة على الموت من جراء إصابتها بنوع نادر من السرطان. واعتقد الأطباء أن هناك دواء يمكن إنقاذ حياتها، وهو نوع من الراديوم Radium⁽¹³⁾ اكتشفه صيدلاني يقطن في المدينة عينها. وكان يطلب ألفي دولار مقابل الدواء، أي ما يعادل عشرة أضعاف تكلفة إنتاجه. عمل زوج هذه السيدة المريضة هاينز كل ما في وسعه من أجل جمع المبلغ، لكنه استطاع جمع نصف المبلغ المطلوب فقط. ذهب الزوج إلى ذلك الصيدلاني وأخبره أن زوجته على وشك الموت وطلب منه أن يبيعه الدواء بسعر أقل أو أن يدفع لاحقاً باقي المبلغ بالتقسيط، لكن الصيدلاني رفض ذلك. فلما تملكه اليأس، اقتحم هاينز المحل بالقوة لسرقة الدواء من أجل إنقاذ حياة زوجته.

س: هل أصاب الزوج في فعل ذلك؟ ولماذا؟

لتمثيل عملية تقييم الجوانب، نعرض محادثة حول معضلة هاينز هذه، مقسمة إلى ثلاثة إثباتات، ومؤشرة على أنها إجابة تنتمي إلى المرحلة 1، من خلال الإحالة على الجدول (3).

الجدول (3)

تقييم الجوانب: دليل تقييم قصص تمثل الإثباتات النمطية للمرحلة 1، الخاصة بمعضلة سرقة الدواء

المرحلة 1

1. القواعد: تعتقد العينة أنه لا يجوز لهاينز أن يسرق؛ لأن السرقة فعل سيئ مهما كان الدافع، كما أن هذا يتعارض مع القانون الخارجي، وهو خرق لسلطة الشرطة العليا.
2. الضمير: يكمن الحرص المُوَلَّى للطابع السيئ للسرقة، قبل كل شيء، في الخوف من العقاب.
3. الغيرية: تفكر العينة في رفايتها الشخصية لا في رفايتها الأشخاص الآخرين، مثل رفاية الزوجة.
4. الواجب: يتعلق الواجب بما ينبغي القيام به فحسب. ليس على الزوج أن يسرق لأجل زوجته.
5. المصلحة الشخصية: تدعن العينة للسلطة أو للعقاب، في حين أن مصلحتها الخاصة العقلانية تطالبها بعدم الإذعان وبمحاولة التملص.
6. تبني الدور: لما كانت العينة في المرحلة 1 لا تنظر إلى الأشياء إلا من وجهة نظرها فقط، ولا تنتظر من الأشخاص الآخرين أن ينظروا إلى الأشياء من وجهة نظرها، فإنها تنتظر العقاب على فعل السرقة مهما كان السبب الذي دفعها إلى ذلك.
7. العدالة: يعتبر العقاب عادلاً؛ فقط لأنه جزاء على خرق القانون، من جراء الجرم المقترف.

(13) عبارة عن عنصر كيميائي مُشع، يمتاز بلونه الأبيض النقي، استخدم في علاج بعض الأمراض السرطانية الوخيمة، وكذلك بعض الأمراض المستعصية. (هيئة التحرير)

الإثبات الأول

س: هل كان هاينز محققاً في فعل ذلك؟

ج: "لم يكن يجدر به القيام بذلك".

س: لماذا؟

ج: "لأنه لو تم القبض عليه سيُعتبر سارقاً وسيُرحل به في السجن".

تكشف هذه الإجابة، بحسب الجدول (3)، عن المفاهيم الأخلاقية التالية، المميزة للمرحلة 1:

1. القواعد: إن السرقة أو خرق القانون فعل سيئ، ومهما كان الدافع "سيُنظر إليه على أنه سارق"؛ إن ذلك خرق للقانون والأمن.

2. الضمير: ذلك أمر سيئ؛ لأنه يؤدي إلى العقاب.

الإثبات الثاني

س: هل من واجب الزوج السرقة؟

ج: "لا أظن ذلك".

يشير هذا الإثبات إلى تعقل من المرحلة 1:

3. الغيرية: ليس على الفرد الاهتمام برفاهية الأشخاص الآخرين، مثل الزوجة.

4. الواجب: يحدد الواجب بما ينبغي أن نقوم به إذعائاً لسلطة عليا، لا امتثالاً لواجبات إزاء الأشخاص الآخرين.

الإثبات الثالث

س: "إن كنت على وشك الموت بمرض السرطان، لكن ما تزال لديك قوة كافية، أكنت تُقبل على سرقة ذلك الدواء لإنقاذ حياتك؟"

ج: "كلا؛ لأنه حتى وإن كان لدينا الوقت الكافي لسرقة الدواء، فإن الشرطة ستنتهي بوضعي في السجن، وكنت سأموت فيه في جميع الأحوال".

يشير هذا الإثبات إلى ما يلي:

5. المصلحة الفردية: إن العينة من خلال تفكيرها في رفاهيتها الخاصة، غير عاقلة ولا تحاول الدفاع أو إنقاذ نفسها بخرق القانون حين يكون ذلك متيسراً لها، لأنها تعتقد أنه ليس في مقدورها الإفلات من قبضة السلطة والعقاب.

حدود تقييم الجوانب: تبقى طريقة تقييم الجوانب، انطلاقاً من قصص بمعنى ما، أيسر المداخل للمراحل، وتؤدي إلى تحقيق اتفاق مقبول بين المقيمين. ورغم ذلك، تبين أنها تحوز مضامين كثيرة جداً كي تسمح بقياس أو تصنيف يحدد تسلسلاً ثابتاً. في حين أن وجود هذا التسلسل الثابت هو إحدى مسلّمات نظرية المراحل لدينا. وقد ظهر هذا الفشل في تحليلنا للمعطيات التي جرى جمعها خلال اثنتي عشرة سنة، كل ثلاث سنوات، والتي شملت خمسين عيّنة من الذكور الذين تراوح أعمارهم بين عشر سنوات وست وعشرين سنة⁽¹⁴⁾. وكان أبرز انقلاب للتسلسلات هو تغيير المراحل، بحيث تم الانتقال من المرحلة 4 الموجهة نحو المجتمع، إلى المرحلة 2، في شكل نزعة نفعية نسبية. وأصبح بعض الأفراد "متحررين" وقادرين على "النظر بنسبية" إلى قيمة الأشياء خلال سنوات دراستهم في التدرج الجامعي. وبالاستناد إلى فرضية انتقال هؤلاء الأفراد، احتمالياً، إلى المرحلة 5 التي تتميز بتعقل منظم وفق مبادئ، استنتجنا أن هذه الأناية النسبية كانت مرحلة انتقالية - "مرحلة تتوسط المرحلتين 4 و5؛ مرحلة (4½) - أي منطقة غير معينة بين رفض الأخلاق التعاقدية وإرساء مبادئ أخلاقية مجردة أو غير تقليدية. كانت منظورية هذه المرحلة (4½) تختلف حتماً عن المرحلة 2 الأكثر سداجة. ويعيد الفرد في المرحلة (4½) النظر في المجتمع، وينظر إلى ذاته وإلى القواعد انطلاقاً من منظورية مستقلة عن المجتمع. وفي المقابل، ينظر الفرد في المرحلة 2 إلى الأشياء كفرد محسوس، تربطه بأفراد آخرين علاقة مبادلة وتبادل نفعية⁽¹⁵⁾.

لوحظ انقلاب ثان في السلسلات، ولكن بدرجة أقل، لدى أفراد "تراجعوا" من المرحلة 4 إلى المرحلة 3، أو أفراد انتقلوا مباشرة من المرحلة 3 إلى المرحلة 5. ويمكن أن ترجع هذه الانقلابات إلى التحديد اللاتوافق للمرحلة 4، التي تضع في المستوى نفسه مفاهيم القانون والنظام (الخاصة بالمحتوى)، وفعل تبني منظورية اجتماعية منظمة في نسق (الخاصة ببنية المرحلة). وبناء عليه، قمنا بإعادة ضبط المرحلة 3؛ لندرج فيها كل تعقل يركّز على القانون وعلى النظام، لكن لا يعكس منظورية اجتماعية منظمة في نسق (مثال ذلك: مفهوم القانون والنظام لدى أرشي بونكر Archie Bunker).

تعكس هذه التغيرات في التنظير للمراحل حقيقة أن التمييز بين البنية والمحتوى أصبح واضحاً لدينا. وقد قادنا هذا إلى التخلي عن طريقة تقييم الجوانب؛ لأنها لا تقوم على بنية، بل على ربط إحصائي واحتمالي بين نوع من البنية ونوع من المحتوى. ومثال ذلك: تنزع المنظورية التي تعتبر المجتمع منظماً في نسق، إلى إصدار أحكام أخلاقية يُعبّر عن محتواها بمصطلحات القانون والنظام. ويمكننا رغم ذلك الاستعانة بمحتوى القانون والنظام هذا، ابتداءً من المرحلة 3، من دون أن تكون لنا منظورية

(14) Lawrence Kohlberg & Richard Kramer, "Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development," *Human Development*, vol. 12, no. 2 (1969), pp. 93-120; Richard Kramer, "Moral Development in Young Adulthood," PhD Dissertation, University of Chicago, 1968. (Unpublished)

(15) ينظر:

Lawrence Kohlberg, *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*, vol. 2 (New York: Harper & Row, 1984), Chap. 6; Elliot Turiel, "Conflict and Transition in Adolescent Moral Development," *Child Development*, vol. 45, no. 1 (1974), pp. 634-637.

تعتبر المجتمع منظماً في نسق، تماماً كما يمكن أن تكون لنا هذه المنظورية من دون الرجوع إلى ذلك المحتوى. وبناء على ذلك، تقرر لدينا وضع طريقة تقييم جديدة أكثر بنوية، أطلقنا عليها اسم "التقييم بالمسألة".

2. التقييم بالمسائل الحديثة

كانت الخطوة الأولى في طريق وضع نظام تقييم أكثر بنوية، هي توحيد المحتويات أو تحليل مختلف أنواع المحتويات المستعملة في كل مرحلة. وتمثل هذه الأنواع من المحتويات التي تسمى "مشكلات" أو "قيماً"، ما يحكم عليه الفرد وما يقيّمه وما يسترعيه، عوض طريقة تفكيره في هذه المسائل. ولتحليل الاختلافات بين المراحل، كان علينا التأكد أولاً من أن كل مرحلة تعكس القيم ذاتها. كنا قد حاولنا القيام بذلك مع الجوانب، إلا أن هذه الأخيرة تخلط بين الخصائص الشكلية أو البنوية للحكم (مثل تعارض الدوافع مع النتائج ومع معنى الواجب)، وبين المسائل أو القيم المتضمنة مباشرة في المحتويات (مثل القانون والقواعد). وبناء عليه، وضعنا القائمة التالية للمسائل، للقيم وللمؤسسات الأخلاقية الموجودة في كل مجتمع وكل ثقافة:

1. القوانين والقواعد.

2. الضمير.

3. الأدوار العاطفية الشخصية.

4. السلطة.

5. الحقوق المدنية.

6. العقود، والثقة، والعدالة في المبادلات.

7. العقاب والعدالة.

8. قيمة الحياة.

9. حقوق الملكية وقيمتها.

10. الصدق.

11. الجنس والحب الجنسي.

تجسد كل من هذه المسائل الجديدة عدة جوانب أخلاقية مختلفة. ومثال ذلك: إذا تأملنا قيمة العقود والثقة، فإن هذه المسائل تقتضي مظاهر شكلية من الغيرية، والواجب، والقواعد، وتبني الأدوار، والإنصاف ... إلخ.

ويفضي تصنيفنا للمحتويات بمصطلحات المسائل أيضاً إلى وحدة جديدة يمكن تقييمها. وهذه الوحدة هي مجمل الأفكار التي يستعملها الشخص في ما يخص مسألة ما، في القصة ذاتها. كان النظام القديم يقيم كل فكرة على حدة (تقييم الجمل)، أو يقيم القصة في مجملها (تقييم القصص). لكن اتضح أن الجملة بوصفها وحدة عمل، هي من الصَّعَر بحيث لا تسمح بوضع تصنيف بنوي. كما لا تسمح القصة من جهةها، باعتبارها وحدة واسعة جداً، بتقييم تحليلي (في مقابل التقييم النموذجي أو بالمثل).

قمنا بعد ضبط المسائل بتحديد الاستدلالات الخاصة لكل مسألة من تلك المسائل بكل مرحلة. ومثال ذلك: تصور الحياة بوصفها قيمة، كما تظهر في معضلة هاينز الخاصة بسرقة الدواء (الجدول 4 في ما يأتي). ولتمثيل طريقة استعمال هذه المسألة في التقييم، إليك مقتطفات من محادثة أجريت مع طومي Tommy، طفل العاشرة الذي تعلق انتباهه تلقائياً بمسألة الحياة.

"كانت زوجته مريضة، وكان من الممكن أن تموت لو لم يسرع في جلب الدواء لها. ربما كانت سيدة مهمة تمتلك متجراً يبتاع منه الصيدلي ما يحتاجه ولا يمكن أن يجده في مكان آخر. ستلوم الشرطة المالك لعدم إنقاذه السيدة المريضة".

س: كون الزوجة مهمة أم لا، هل يغير ذلك شيئاً؟

ج: لنفترض أن شخصاً له مكانة كبيرة على متن طائرة، يعاني فوبيا المرتفعات Acrophobia، ورفضت مضيعة الطائرة إعطاء الدواء الذي كانت تحتفظ به لصديق لها مريض يجلس في الخلف، علينا عندئذ أن نزع بالمضيعة في السجن؛ لأنها لم تساعد الشخص المهم.

س: أيهما أفضل، إنقاذ حياة شخص واحد مهم، أم إنقاذ حياة عدد من الأشخاص غير المهمين؟

ج: الأشخاص غير المهمين، لأن الشخص ليس له إلا بيت واحد بأثاث كثير ربما، لكن العدد الكبير من الأشخاص يملكون معاً كمّاً هائلاً من الأثاث. كما يمكن أن يكون لبعض هؤلاء الأشخاص الفقراء كم كبير من المال من دون أن يظهر ذلك عليهم.

الجدول (4)

تصنيف المراحل انطلاقاً من التقييم بالمسألة في معضلة هاينز

المرحلة	ما قيمة الحياة في هذه الحالة؟	لماذا تكتسي الحياة قيمة؟
المرحلة 1	عندما تدخل حياة الزوجة في تعارض مع القانون والملكية الخاصة، فإنه لا يكون لها من قيمة بيّنة في نظر الزوج أو في نظر الغير. لا تدرك العينة المفحوصة أنه في إمكان الزوج أن يولي قيمة لحياة زوجته أكبر من قيمة التنزه عن السرقة.	لا تقدم العينة المفحوصة تبريراً، ولا تُوحى بأنها على وعي لقيمة الحياة أكبر من الملكية الخاصة.

المرحلة 2 يرغب كل شخص في الحياة أكثر من أي شيء آخر. يمكننا تعويض شيء نملكه، لكننا لا نستطيع تعويض الحياة.	إنها القيمة المباشرة التي تكتسبها في نظر الزوج وفي نظر الزوجة نفسها. تقرر العينة أن الزوج يعتقد أن حياة زوجته تستحق السرقة لإنقاذها، لكنه لن يجد نفسه مرغماً على فعل ذلك إن كان لا يحبها فعلاً. تتوقف قيمة حياة شخص آخر على العلاقة التي تربطه بنا. إننا لا نسرق من أجل إنقاذ حياة أصدقاء عاديين.	
المرحلة 3 من واجب أي شخص الحرص على حياة الأشخاص الآخرين، ولن يكون إنسانياً أو صالحاً إن لم يفعل ذلك. يحرص البشر على الحياة أكثر من حرصهم على أي شيء مادي آخر.	قيمة الحياة هي القيمة التي تكتسبها في نظر كل شخص طيب وحريص، مثل الزوج. ومن واجب الزوج الاهتمام بزوجه، وإن تطلب الأمر المخاطرة بالسرقة (حتى وإن لم يسرق)، كما يتعين على الصديق أن يحرص على إنقاذ حياة صديقه أو أي شخص آخر.	
المرحلة 4 للحياة قيمة لأنها هبة من الله، وقد جعلها مقدسة. أو إن للحياة قيمة لأنها ضرورية للمجتمع. إنها حق أساسي للشعب.	حتى وإن كان يعتقد أن السرقة فعل سيئ، فإنه يفهم القيمة العامة أو الطابع المقدس للحياة الإنسانية أو للقانون الذي يحضّر على الحفاظ عليها. هذا الطابع المقدس يعني أن لا قيمة تقارن بقيمة الحياة، فالأخيرة كونية. إن لحياة الإنسان قيمة مهما كانت العلاقة التي تربطنا بذلك الشخص، حتى وإن لم نرغبنا ذلك على السرقة.	
المرحلة 5 على كل إنسان أو كل مجتمع، منطقياً وأخلاقياً، أن يضع حق الفرد في الحياة قبل كل حق آخر، كحق الملكية الخاصة مثلاً.	يقر بأن حق الزوجة في الحياة يأتي في هذه الحالة قبل حق الصيدلي في الملكية الخاصة. من الضروري على نحو ما السرقة لأجل شخص يحتضر. كل شخص له الحق في أن يعيش وأن تُنقذ حياته.	

بناء على السؤال: "لماذا تعتبر الحياة مهمة؟"، تساءل: هل تنتمي إجابة طومي إلى المرحلة 1، أم إلى المرحلة 2، أم إلى المرحلة 3؟ لا يبدو بالنظر إلى الجدول (4) أن طومي ينتمي إلى المرحلة 1، وذلك لأنه يشير في إجابته إلى أن حياة السيدة تتمتع بقيمة تبرر فعل السرقة. ورغم ذلك، تنتمي إجابته إلى المرحلة 1؛ لأن طومي لا يدرك بوضوح أن الحياة تتمتع في نظر الفرد بقيمة أكبر من الملكية الخاصة. فهو يقول: إن حياة عدد كبير من الأشخاص غير المهمين لها قيمة أكبر من حياة شخص واحد مهم، على اعتبار أن للأشخاص العاديين أثاثاً أو أملاكاً أكثر. إن ذلك التعقل من المرحلة 1، وليس من المرحلة 2؛ لأن قيمة الحياة متوقفة على كون المرء مهماً، ولا تتوقف على مصالح أو حاجات الزوج أو الزوجة.

3. التقييم بالمسائل الموحدة

يسمى الإجراء الذي أتينا على تفصيله التقييم بالمسائل الحدسية، ويعتبر هذا الأخير من الناحية النظرية الطريقة الأكثر صلاحية للتقييم من حيث إنها لا تستعمل وسائل، فهي قابلة للتطبيق على كل معضلة أخلاقية. إنها طريقة ناجعة جداً في يد المقيمين ذوي التمرس والتجربة (تحظى باتفاق المقيمين بنسبة 90 في المئة). ورغم ذلك، لا يمكن اكتساب طريقة التقييم الحدسي الناجعة، من دون تعليم شخصي وتجربة متمرسة. كما أن هذه الطريقة حدسية جداً كي تقدم على نحو مقبول قواعد بناء اختبارات تحدد صعوبة عنصر ما، أو استقلالية عنصر ما، أو الاختلافات الممكنة بين محادثة شفوية ومحادثة كتابية... إلخ. لذلك، نحن الآن بصدد وضع دليل تقييم بالمسائل الموحدة⁽¹⁶⁾. يقوم هذا الدليل على محادثات موحدة انطلاقاً من ثلاث قصص. تفحص كل محادثة مسألتين لكل قصة من القصص الثلاث. تتضمن الاستمارة الموحدة (الاستمارة أ)، ثلاث قصص تشمل ست مسائل على النحو الآتي:

• القصة رقم III: يسرق هاينز الدواء.

المسألة: الحياة والملكية.

• القصة رقم III: على القاضي أن يقرر معاقبة هاينز.

المسألة: الضمير والعقاب.

• القصة رقم I: يخلف الأب وعداً قطعه لابنه.

المسألة: العهد والسلطة.

هناك استمارة ثانية إن كنا في حاجة إلى إعادة الاختبار (الاستمارة ب)، تقوم على قصص مختلفة لكن بالمسائل نفسها.

يعرض دليل تقييم المسائل الموحدة هذا معايير أحكام تحدد كل مرحلة لكل رهان ولكل قصة. يعتبر "معيار الحكم" صورة التعقل الأكثر تعبيراً عن مرحلة معطاة. ونظرياً يتأتى هذا التعقل من التعريف البنوي للمرحلة. في الواقع، يستعمل معيار الحكم تجريبياً من طرف عدد معتبر من العينات في مرحلة معينة (محدد بنتيجتهم الشاملة لحظة التقييم) وليس في سائر المراحل الأخرى.

كنا نفحص في أشكال المحادثات القديمة التي تقيم الجمل تطابق هذه الجمل مع جمل نمطية معينة خاصة بكل مرحلة في دليل Manual. ويعود هذا النظام، بمعنى ما، إلى الإجراء القديم، لكن مع جملة من الضوابط. الضابط الأول هو لأجل وجود إجابة حول محتوى أو مسألة الإجابة. يُقصي النظام الجديد المشكلة المتعلقة بغياب معيار الحكم في مرحلة ما. وقبل هذا، لم نكن نعلم، عندما لا يجري

(16) Anne Colby & Lawrence Kohlberg, *The Measurement of Moral judgment*, vol. 1-2 (New York: Cambridge University Press, 1984).

التعبير عن معيار حكم في مرحلة معينة، هل ذلك راجع إلى أن العينة ليس لها البنية الخاصة بتلك المرحلة في ما يخص ذلك الحكم، أم أن محتوى (أو مسألة) الإجابة لم يتم توضيحه في المحادثة؟ يسمح الضابط الثاني بالتمييز بين تطابق إجابات مع بعض الجمل، وتطابق إجابات مع معايير أحكام. ويقتضي هذا، من جهة وحدة الإجابة، أن وحدة التأويل أوسع من الجملة البسيطة، كما يقتضي هذا، أيضاً، تمييزاً بين البنية الخاصة بمرحلة ما، كما هي محددة بمعيار الحكم، ومختلف الأمثلة الخاصة التي تصورها.

هناك تشابه بين الطريقة التي تقتضي وضع تقييم موحد وطريقة جين لوفينجر (1918-2008)⁽¹⁷⁾ في تقييم مراحل تطور "الأنا". ويكمن هذا التشابه في أن العناصر، التي تعمل بوصفها معايير، تُحدد بالإحالة إلى استعمال أفراد لها كذا قد حددنا مسبقاً مرحلتهم بطريقة حدسية. ورغم ذلك، يكمن الاختلاف بين هاتين الطريقتين في أن معايير الحكم ليست نتيجة تحليل إمبريقي بحث لعناصر مختلفة. ويجب أن تطابق هذه الأحكام منطقياً وصف المراحل النظري.

إننا نعتقد أنه في إمكان نظام التقييم الموحد هذا، أن يذهب إلى أقصى حدود المعايير، وأن يحتفظ في الوقت نفسه بنوع من الصلاحية النظرية. إننا نعرف هذه "الصلاحية" باعتبارها القياس الحقيقي للتطور، أي لتسلسل طولي ثابت. هناك طريقة أخرى أكثر شيوعاً لتقييم صلاحية اختبار ما، تتمثل في التنبؤ الذي يمكننا القيام به إزاء معيار خارج الاختبار، بل يفترض في الاختبار أن يكون دالاً عليه. وباتباع هذه الفكرة، يعتقد بعض الأشخاص أن المقياس الذي نحكم به على اختبار الحكم الأخلاقي هو قدرة هذا الاختبار على التنبؤ بـ "السلوك الأخلاقي". بهذا المعنى لا تعتبر اختبارات هيوغ هارتشورن Hugh Hartshorne (1897-2000)، ومارك ماي Mark May (1928-1930)، الخاصة بـ "المعرفة الأخلاقية" صالحة؛ لأنها لا تسمح بالتنبؤ بالسلوك الأخلاقي في تقييمها أو في تجاربها. لقد دافعنا عن الفكرة القائلة إن التطور الأخلاقي الذي يمر بمراحل مختلفة يسمح بالتنبؤ بنوع من النضج في السلوك الأخلاقي، وبصورة أكثر دقة من قياسات هارتشورن وماي. لكننا دافعنا أيضاً عن فكرة أن السلوك الأخلاقي ليس معياراً خارجياً مناسباً لتحديد صلاحية اختبار حكم أخلاقي. إن دراسة وتصور العلاقة بين تطور الحكم والفعل يجب أن تجري من وجهة نظر النظرية المعرفية - التطورية، نظرياً؛ ذلك أن المسألة لا تتمثل فقط في إضفاء "الصلاحية" على اختبار حكم، انطلاقاً من علاقة كمية بجملة من السلوكات.

باستعمال فكرة الصلاحية بواسطة المعيار الخارجي، اعتقد باحثون آخرون أنه يجب إبراز صلاحية الاختبار الخاص بالتطور الأخلاقي من خلال العلاقة بين هذا التطور والعمر، هذا اللفظ الأخير هو أحد المعاني الرئيسة لمصطلح "التطور". ويبيّن قياسنا للحكم الأخلاقي في الواقع نوعاً من العلاقة المتبادلة بين نضج ذلك الحكم والعمر الزمني لدى مراهقين تراوح أعمارهم بين عشر سنوات وثمانية عشرة سنة ($r = +.71$). غير أن مثل هذه العلاقة لا تسمح بـ "إضفاء الصلاحية" على الاختبار. فعلاً، كثير من البالغين غير ناضجين من الناحية الأخلاقية، بحيث إن الاختبار الذي يركز على هذه العلاقة

(17) Jane Loevinger & Ruth Wessler, *Measuring Ego Development*, vol. 1 (San Francisco: Jossey-Bass Inc Pub, 1970).

المتبادلة مع العمر، يحيل منطقيًا على العمر، لكن لن يكون له إلا ارتباط ضئيل بالتطور الأخلاقي. إن معيار صلاحية تطور الحكم الأخلاقي هو الصلاحية المبنية، وليس تنبؤًا إزاء معيار خارجي. وتعني هذه الصلاحية المبنية هنا تطابق المعطيات المحصلة بالاستعانة باختبار مع المكونات الأولية الخاصة بالتعريفات النظرية لهذا التطور. والتعريف النظري الأولي والجوهري لهذا التطور الأخلاقي البنيوي هو الفكرة القائلة بوجود نظام يتطور من خلال تسلسل معين من مراحل ثابتة. وتلبي طريقة المراحل المنظمة، وفق بنية معينة، مطلب هذا المعيار، وذلك من حيث إن البيانات الطولية تُظهر، بعد تقييمها، صورةً من الانتقال المرحلي التسلسلي الثابت. إن معيار صلاحية اختبارنا الجديد للتعلل الأخلاقي هو تطابقه مع التقييم البنيوي أو قدرته على التنبؤ بهذا التقييم.

وتمامًا، كما تتسم هذه الصلاحية المبنية لقياس التطور الأخلاقي ببعد سيكولوجي، فإنها تتسم أيضًا ببعد فلسفي أو إيتيقي؛ إذ يجب أن تكون المرحلة الأخلاقية الأرقى، من وجهة نظر فلسفية، الطريقة الأنسب في التفكير في العضلات الأخلاقية. ولا يتعلق الأمر هنا إلا بحكم على طرق التفكير، لا بتقدير القيمة الأخلاقية للفرد. إننا نؤكد⁽¹⁸⁾ أن كل مرحلة تعقل أرقى، هي طريقةً أنسب لحل المشكلة الأخلاقية، وفق المعايير الفلسفية والأخلاقية. ومرة أخرى، لا يصدق هذا التقرير إلا على المراحل التي جرى تقييمها بطريقة بنيوية. ويمكن أن يقال عن اختبار "موحد" إنه صالح، عندما يكون في علاقة بهذه المراحل أو عندما يسمح بالتنبؤ بها.

هناك مقارنة بديلة من هذا القياس الموحد للتطور الأخلاقي عرضت لدى جيمس راست James Rest (1941-1999)⁽¹⁹⁾، في طريقة اختباره لتعريف المسائل (1976). لقد اتبع راست في البداية مقارنة أكثر تقليدية، تقتضي بناء وإضفاء صلاحية على الاختبار بطريقة إمبيريقية، بمعنى أن بناء الاختبار يتم بالتحليل الإميريقي للعناصر. ويتم تصور الاختبار انطلاقًا من التأكيد على وجود متغير مستمر يطبع النضج الأخلاقي، بدلًا من وجود نظام من مراحل مختلفة منفصلة كميًا فيما بينها. وتعرف صلاحية الاختبار أولًا بجملة من العلاقات المتبادلة مع العمر، أو دراسة الفلسفة الأخلاقية... إلخ. لقد اهتم راست، مثلي أنا وزملائي، بصلاحية مبنية، عوض اهتمامه بالتنبؤ بمعيار خارجي. ورغم ذلك، يقوم تصوره للصلاحية المبنية على العلاقة التبادلية للاختبار أو للمتغيرات المعنية، والتي يمكن أن تكون معتدلة أو مرتفعة، مع اختبارات أو متغيرات أخرى، نطمح إلى رؤيتها مرتبطة بذلك الاختبار أو بتلك المتغيرات المعنية. وعوض ذلك، يقتضي تصورنا للصلاحية المبنية، أن ننسب مراحل إلى أفراد على نحو يمكن معه لمعيار حركة تسلسلية أن يكون محققًا. إن مقارنة راست تقدم، في نظرنا، تقديرًا تقريبياً لمستوى النضج الأخلاقي لدى الفرد، مثلما توحى بذلك العلاقة المترابطة بمقدار 0.68 بين قياساته والتقييم بالمسائل انطلاقًا من محادثات تدور حول معضلات أخلاقية.

(18) Lawrence Kohlberg, "From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development," in: T. Mischel (ed.), *Cognitive Development and Epistemology* (New York: Academic Press, 1971).

(19) باحث أميركي مختص في علم النفس الأخلاقي Moral Psychology، سلك منهج لورانس كولبرغ في دراسة التفكير الأخلاقي. (هيئة التحرير)

نعتقد أن طريقة راسم مفيدة لفحص مختلف العلاقات المترابطة الخاصة بالنضج الأخلاقي. لكنها لا تسمح باختبار قضايا نظرية مستنبطة من النظرية المعرفية - التطورية لمراحل الأخلاقية. إن عملية اختيار الطريقة يجب أن توازن بين سهولة جمع المعطيات وتحليلها، واختبارات النظرية البنيوية الناجعة نسبياً.

سابعاً: بأي معنى تعتبر المراحل "حقيقية"؟

نريد أن نقول أولاً، من خلال التأكيد أن هذه المراحل حقيقية، إن التعريفات الخاصة بمرحلة ما مؤطرة بصرامة بمعايير إمبيريقية خاصة بتصور تلك المرحلة. يمكن تصور عدد كبير من المراحل، إلا أن مجموعاً واحداً فقط من المراحل يمكن أن يبدو بوصفه تسلسلاً طويلاً ثابتاً. ونؤكد أن كل شخص يستجوب طفلاً حول المعضلات الأخلاقية، ويقوم بمتابعته طويلاً عبر الزمن، سيتوصل إلى استخلاص مراحلنا الست لا غير. هناك معيار إمبيريقى ثانٍ يتعلق بـ "الكل المهيكل". ينتمي الأفراد إلى مرحلة ما بطريقة متناسقة، إلا إن كانوا في حالة انتقال إلى مرحلة أخرى (نعتبرهم عندئذ في مراحل وسيطة). ينزع واقع أن أكثر من 50 في المئة من إجابات جميع الأفراد تنتمي إلى مرحلة واحدة، وأن باقي الإجابات تخص مراحل قريبة، إلى تأكيد هذا المعيار.

ثم إننا نريد أن نقول، من خلال تأكيدنا حقيقة هذه المراحل، إن البنية المفهومية للمراحل ليست عارضة، ولا تتوقف على نظرية سيكولوجية خاصة. إنها تنبني، بالأحرى، على تحليل منطقي مناسب. وهذا الذي نريد أن نقرر من خلاله:

1. أن الأفكار المستعملة لتحديد المراحل هي أفكار العينات المستجوبة لا أفكارنا نحن. ويحدد الترابط المنطقي بين الأفكار كل مرحلة. كما أن التحليل المنطقي لهذا الترابط في فكر الطفل محايد في ذاته من الناحية النظرية؛ فهو لا يتوقف على نظرية سيكولوجية، تماماً مثل التحليل الذي يقوم به الفيلسوف للترابط المنطقي في فكر أرسطو.

2. تنبني حقيقة أن المرحلة اللاحقة تتضمن وتفترض المرحلة السابقة على تحليل منطقي لا على نظرية سيكولوجية.

3. يتوقف التأكيد أن أفكار الطفل تنتظم منطقياً، في شكل مراحل، على تحليل منطقي للترابط الداخلي بين مختلف تلك الأفكار المتبناة في هذه المرحلة.

باختصار، تتوقف صحة هذه المراحل المعتمدة وصفاً للتطور الأخلاقي، على ملاحظة إمبيريقية وتحليل للترابط المنطقي في فكر الطفل. وليس لها علاقة بنظرية منبثقة من العلوم الاجتماعية. ورغم أن المراحل ذاتها ليست نظرية باعتبارها وصفاً للتطور الأخلاقي، فإن لها في مجال العلوم الاجتماعية نتائج واضحة وجذرية في نظرية "الأخلاق". وبناء عليه:

1. سنسعى الآن إلى صياغة نظرية معرفية - تطورية في الأخلاق، من شأنها تفسير حقيقة أن التطور الأخلاقي يسير وفق تسلسل.

2. سنعمل على وضع هذه النظرية في مقابل نظريات الأخلاق التي تفسرها بالتنشئة الاجتماعية.

ثامناً: أنواع نظريات الأخلاق: النظريات المعرفية - التطورية، نظريات الجمعية، النظريات التحليلية النفسية

يبدو أن دراسة النظرية الأخلاقية المعرفية - التطورية تحيل مباشرة على أعمال بياجيه⁽²⁰⁾. ورغم ذلك، يمكن اعتبار مفاهيم بياجيه أمثلة بسيطة عن المقاربة المعرفية - التطورية للأخلاق، التي طرحها بطرق عديدة جيمس مارك بالدوين⁽²¹⁾، ونورمان بول⁽²²⁾، وجون ديوي، وجيمس تافتس⁽²³⁾، وأو. ج. هارفي، ودافيد هانت، وهارولد شرودر⁽²⁴⁾، وليونارد هوبهاوس⁽²⁵⁾، ولورانس كولبرغ⁽²⁶⁾، وويليام ماك دوغال⁽²⁷⁾، وجورج هيربرت ميد⁽²⁸⁾.

إن الميزة الأساسية للنظريات المعرفية - التطورية هي استعمالها، بمعنى أو بآخر، لمفهوم المرحلة وإعادة التنظيم التسلسلية المرتبطة بالعمر في تطور السلوك الأخلاقي. هناك فرضيات أخرى مشتركة بين هذه النظريات المعرفية - التطورية، هي:

- أن أحد المكونات الأساسية للتطور الأخلاقي يأخذ شكل البنية المعرفية أو الحكم الأخلاقي.
- أن التحفيز الرئيس الذي يدفعنا إلى العمل على نحو أخلاقي هو شكل معمم من التحفيزات التي تدفعنا إلى القبول، والكفاءة، وتقدير الذات وتحقيقها، عوض التحفيز الذي يدفعنا إلى إرضاء حاجتنا البيولوجية وتقليل القلق والخوف.
- أن المظاهر الرئيسة للتطور الأخلاقي مجردة ثقافياً؛ لأن جميع الثقافات لها مصادر مشتركة للتفاعل الاجتماعي، لتبني الأدوار وللصراع الاجتماعي، تتطلب كلها اندماجاً أخلاقياً.

(20) Jean Piaget, *The Moral judgment of the Child* (Glencoe: Free Press, 1965).

(21) James Mark Baldwin, *Social and Ethical Interpretations in Mental Development* (New York: Macmillan, 1906).

(22) Norman Bull, *Moral Education* (London: Routledge, 1969).

(23) John Dewey & James Tufts, *Ethics* (New York: Holt, 1932).

(24) O.J. Harvey, David E. Hunt & Harold M. Schroder, *Conceptual Systems and Personality Organization* (New York: Wiley, 1961).

(25) Leonard Hobhouse, *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics* (New York: Holt, 1923).

(26) Kohlberg, "The Development of Moral Character."

(27) William McDougal, *An Introduction to Social Psychology* (London: Methuen, 1908).

(28) George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society: The Definitive Edition* (Chicago: University of Chicago Press, 1934).

• أن القواعد والمبادئ الأخلاقية الأساسية هي بنى تتطور انطلاقاً من تجارب تفاعل اجتماعي، لا انطلاقاً من عملية استبطان للقواعد الموجودة في حالة بنى خارجية. فلا تحدد مراحل الأخلاقية بقواعد مستبطنة، بل ببنى التفاعلات بين الأنا والغير.

• يحدد أثر المحيط في التطور الأخلاقي بالنوعية العامة وبأهمية المؤثرات المعرفية والاجتماعية طوال فترة تطور الطفل. فهي غير متوقفة، إذًا، على تجارب خاصة مع الأولياء أو تجارب التأديب، العقاب والثواب.

تتعارض هذه الأوليات بوضوح مع أوليات نظريات التطور الأخلاقي القائلة بـ "التنشئة الاجتماعية" أو بـ "التمرس الاجتماعي". ويمكن إدراج أعمال جاستن أرونفريد⁽²⁹⁾، وألبرت باندورا، وريتشارد ووالترز⁽³⁰⁾، وليونارد بيركويتز⁽³¹⁾، ومايكل هوفمان⁽³²⁾، ودانيال ميلر، وإدوين سوانسون⁽³³⁾، وروبرت سيرز، ولوسي راو، وريتشارد ألبرت⁽³⁴⁾، وكذا جون وايتينغ، وإيرفين شيلد⁽³⁵⁾، في هذه الخانة العامة. تدّعي نظريات التمرس الاجتماعي أن:

• التطور الأخلاقي هو نمو لتطابق سلوكي وشعوري مع القواعد الأخلاقية، عوض تغيير للبنى المعرفية.

• التحفيز القاعدي الذي يدفعنا إلى العمل على نحو أخلاقي، مصدره حاجتنا البيولوجية، من خلال السعي إلى المكافأة الاجتماعية وتفادي العقوبة.

• التطور الأخلاقي، أو الأخلاقية، نسبي من الناحية الثقافية.

• القواعد الأخلاقية القاعدية هي عمليات استبطان لقواعد ثقافية خارجية.

• أثر المحيط في التطور الأخلاقي العادي محدد بمتغيرات كمية كامنة في قوة المكافأة، والعقوبة وما هو ممنوع، وفي صياغة السلوك المطابق من الأولياء أو من فاعلين اجتماعيين آخرين.

(29) Justin Aronfreed, *Conduct and Conscience: The Socialization of Internalized Control Over Behavior* (New York: Academic Press, 1968).

(30) Albert Bandura & Richard Walters, *Adolescent Aggression* (New York: Ronald, 1959).

(31) Leonard Berkowitz, *Development of Motives and Values in the Child* (New York: Basic Books, 1964).

(32) Michael Hoffman, "Conscience, Personality and Socialization Techniques," *Human Development*, vol. 13, no. 2 (1970), pp. 90–126.

(33) Daniel Miller & Edwin Swanson, *Inner Conflict and Defense* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1960).

(34) Robert R. Sears, Lucy Rau & Richard Alpert, *Identification and Child-Rearing* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1965).

(35) John W.M. Child & Irvin L. Whiting, *Child Training and Personality: A Cross-Cultural Study* (New Haven: Yale University Press, 1953).

يمكن إدراج الأبحاث المبنية على نظرية سيغموند فرويد (Sigmund Freud 1856-1939) الكلاسيكية في خانة نظرية الجمعة هذه. وحتى إن لم يكن ممكناً اعتبار نظرية فرويد التحليلية في التطور الأخلاقي⁽³⁶⁾ متماهية مع نظرية الأخلاق بالتمرس الاجتماعي، فإنها تتقاسم، رغم ذلك، مع هذا النوع من النظريات الأولية القائلة إن الأخلاق هي عملية استبطان لقواعد ثقافية وأبوية. كما أن النظرية الفرويدية تفترض أكثر من ذلك (تماماً مثل النظرية المعرفية - التطورية) وجود مراحل. لكن هذه المراحل الفرويدية الكلاسيكية هي مراحل غريزية وجنسية، أكثر من كونها مراحل أخلاقية. وتتصور الأخلاق (كما يعكسها الأنا الأعلى) على أنها تتشكل وتثبت في التطور بصورة مبكرة جداً، وذلك عن طريق استبطان القواعد الأبوية. ويترتب على ذلك أن الأبحاث المنهجية القائمة على نظرية فرويد في الأخلاق تجاهلت مكونات كل مرحلة من مراحل التطور الأخلاقي؛ لتركز اهتمامها على مختلف جوانب الاستبطان الخاصة بهذه النظرية⁽³⁷⁾.

لقد استعرضتُ في كتاب لي سينشر قريباً بالاشتراك مع دنيال كاندي⁽³⁸⁾، أربعين دراسة تمثل تراكمًا لنتائج متكررة، متناسقة على نحو دقيق مع النظرية المعرفية - التطورية في الأخلاق، من الصعب تفسيرها من وجهة نظر نظريات الجمعة.

References

المراجع

- Aronfreed, Justin. *Conduct and Conscience: The Socialization of Internalized Control over Behavior*. New York: Academic Press, 1968.
- Baldwin, James Mark. *Social and Ethical Interpretations in Mental Development*. New York: Macmillan, 1906.
- Bandura, Albert & Richard Walters. *Adolescent Aggression*. New York: Ronald, 1959.
- Berkowitz, Leonard. *Development of Motives and Values in the Child*. New York: Basic Books, 1964.
- Bull, Norman. *Moral Education*. London: Routledge, 1969.
- Candee, Daniel & Lawrence Kohlberg. "Moral Judgment and Moral Action: A Reanalysis of Haan, Smith, and Block's (1968) Free Speech Movement Data." *Journal of Personality and Social Psychology*. vol. 52, no. 3 (1987).
- Colby, Anne & Lawrence Kohlberg. *The Measurement of Moral Judgment*. New York: Cambridge University Press, 1984.

(36) J.C. Flugel, *Man, Morals, and Society: A Psychoanalytic Study* (New York: International Universities, 1955).

(37) Lawrence Kohlberg, "Moral Development and Identification," in: H. Stevenson (ed.), *Child Psychology: 62nd Yearbook of the National Society for the Study of Education* (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

(38) Daniel Candee & Lawrence Kohlberg, "Moral Judgment and Moral Action: A Reanalysis of Haan, Smith, and Block's (1968) Free Speech Movement data," *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 52, no. 3 (1987), pp. 554-564.

- Dewey, John & James Tufts. *Ethics*. New York: Holt, 1932.
- Flugel, J.C. *Man, Morals, and Society: A Psychoanalytic Study*. New York: International Universities, 1955.
- Goslin, D.A. (ed.). *Handbook of Socialization Theory and Research*. Chicago: Rand McNally, 1971.
- Harvey, O.J., David E. Hunt & Harold M. Schroder. *Conceptual Systems and Personality Organization*. New York: Wiley, 1961.
- Hobhouse, Leonard. *Morals in Evolution: A Study in Comparative Ethics*. New York: Holt, 1923.
- Hoffman, Lois Wladis & Martin L. Hoffman (eds.). *Review of Child Development Research*. New York: Russell Sage Foundation, 1964.
- Hoffman, Michael. "Conscience, Personality and Socialization Techniques." *Human Development*. vol. 13, no. 2 (1970).
- Kohlberg, Lawrence & Richard Kramer. "Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development." *Human Development*. vol. 12, no. 2 (1969).
- Kohlberg, Lawrence. "The Development of Modes of Moral Thinking and Choice in the Years Ten to Sixteen." PhD Dissertation. University of Chicago, 1958. (Unpublished)
- _____. *Cognitive-Developmental Theory and the Practice of Collective Moral Education*. New York: Gordon & Breach, 1971.
- _____. *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. New York: Harper & Row, 1984.
- Kramer, Richard. "Moral Development in Young Adulthood." PhD Dissertation. University of Chicago, 1968. (Unpublished)
- Langer, Kuh, Lawrence Kohlberg & N.S. Haan. "The Development of Formal Operations in Logical and Moral Judgment." *Genetic Psychology Monographs*. vol. 95, no. 1 (1977).
- Loevinger, Jane & Ruth Wessler. *Measuring Ego Development*. San Francisco: Jossey-Bass Inc Pub, 1970.
- McDougal, William. *An Introduction to Social Psychology*. London: Methuen, 1908.
- Mead, George Herbert. *Mind, Self, and Society: The Definitive Edition*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- Miller, Daniel & Edwin Swanson. *Inner Conflict and Defense*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1960.
- Piaget, Jean. *Six Psychological Studies*. New York: Random House, 1967.
- _____. *The Moral Judgment of the Child*. Glencoe: Free Press, 1965.
- Sears, Robert R., Lucy Rau & Richard Alpert. *Identification and Child-Rearing*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1965.

- Selman, Robert L. & Thomas Lickona (eds.). *Moral Development and Behavior: Theory, Research, and Social Issues*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1976.
- Stevenson, H. (ed.). *Child Psychology: 62nd Yearbook of the National Society for the Study of Education*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- T. Mischel (ed.). *Cognitive Development and Epistemology*. New York: Academic Press, 1971.
- Turiel, Elliot. "Conflict and Transition in Adolescent Moral Development." *Child Development*. vol. 45, no. 1 (1974).
- Whiting, John W. M. & Irvin L. Child. *Child Training and Personality; a Cross-Cultural Study*. New Haven: Yale University Press, 1953.

مراجعات الكتب Book Reviews



سجن وفضاء (2020)، آكريليك على قماش، 180X110 سم.
Prison and Space (2020), Acrylic on Canvas, 110X180 cm.

عبد الكريم عنيات | Abdelkrim Anayat*

مراجعة كتاب نظام التفاهة لآلان دونو

Book Review
Mediocracy
by Alain Deneault**

عنوان الكتاب:	نظام التفاهة.
عنوان الكتاب في لغته:	<i>La médiocratie</i> .
المؤلف:	آلان دونو.
ترجمة:	مشاعل عبد العزيز الهاجري.
الناشر:	دار سؤال للنشر.
مكان النشر:	بيروت.
سنة النشر:	2020.
عدد الصفحات:	365 صفحة.

* أستاذ الفلسفة الإغريقية في قسم الفلسفة بجامعة سطيف 2، الجزائر.

Professor of Greek Philosophy in the Department of Philosophy at the University of Setif II, Algeria.

anayatkrim@live.fr

** Alain Deneault, *La médiocratie* (Montréal: Lux Éditeur, 2015).

مقدمة: في نقمة التخصص

رداءة هذا النسق والكوارث التي كان سبباً في حدوثها.

هاكم الخبر الذي يجب إعلانه على الملأ، كصيحة استغاثة عالمية تنذر بالدمار؛ "لقد تبوأ التافهون موقع السلطة" (ص 69). بدورنا نسأل: من التافهون؟ وكيف ظهروا؟ وكيف وصلوا إلى مراكز السلطة؟ ثم من حقنا أن نطرح السؤال الذي لم يطرحه دونو: أليس من التناقض أن يعتلي التافه السلطة؟ أليس في بلوغه هذه المواقع دلالة واضحة على "عدم تفاهته"؟ ولنتذكر صرخة فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900) الذي كان يدعونا من خلالها إلى الدفاع عن الأقوياء ضد زحف الضعفاء الذين سيطروا بقيمتهم التافهة على تاريخ الأخلاق⁽³⁾؛ أليس من التناقض الدفاع عن القوي؟ فنحن نتظر أن يحميننا، فالقوي الذي يحتاج إلى دفاع هو أفلّ قوة مما نعتقد. والتافه الذي تَحَكَّم في دواليب السلطة أكثر ذكاء مما يظهر لنا. إنه التناقض الذي لا يستسيغه العقل، لكن منطق الواقع والتاريخ قد لا يوافق دائماً منطق العقل. فهناك نسق ما، جعل المتواضع قوياً والذكي مُسَيِّراً سالباً.

تدل العبارة المقصودة في عنوان الكتاب نظام التفاهة على حكم ذوي المستوى المتوسط. وعلى الرغم من أن كلمة *Médiocrité* قد تعني التفاهة أو الرداءة، فإن المقطع الأول من الكلمة *medi* تعني الوسط والمتصف، كما قد تدل على الحالة الواقعة بين الجيد والريء، أي المستوى المتواضع. وهذا ما يفسر لنا جزءاً

قد يكون غريباً أن يتم استثمار الحد الأقصى لذكاء الإنسان من أجل ترسيخ التفاهة *La médiocrité*⁽¹⁾ التي أصبحت تنفّس كالأوبئة، وتنتقل من فرد إلى آخر ومن منطقة إلى أخرى، فصار الكل ينتجها ويقع فريسة لها، وذلك في إطار حلقة مغلقة. ولم تعد الرداءة والتفاهة في حاجة إلى شرعية بيننا، بل نحن من أصبح يطلب منها أن تمنحنا الشرعية كي نستفيد من وضعها. أصبحت الرداءة وضعاً يشكّلنا جميعاً بلا استثناء، وهو الذي وقعنا فيه جميعاً من غير تفرقة بين عالم وجاهل أو خيرٍ وشرير، وفي الوقت الذي وقعنا فيها أصبحنا نشترك جميعاً في إعادة إنتاجها بصورة آلية. نحن نتج التفاهة التي أنتجتنا سلفاً وتُنتجنا دوماً. فهل يمكن العثور على منبع الرداءة الأول؟ وما الوريد الملائم لحقن المصل المضاد للرداءة؟

في هذا الكتاب، يجول بنا آلان دونو⁽²⁾، في دراسة أهم ظاهرة معاصرة بدت مسيطرة تماماً على العالم، وهي حُكْمُ أهل الرداءة والتفاهة وتصدّرتهم. وعبر مقدمة وأربعة فصول، يقدم لنا العُدّة النظرية المرتبطة بملامح هذا النظام وتمظهراته، والنماذج الواقعية التي تجسدت فيه

(1) استعان الباحث الكندي آلان دونو بهذا المصطلح، والذي يقابله باللسان الإنكليزي *Mediocracy*، علماً أن هذا المصطلح ظهر وجرى اعتماده عام 1825، وهو يعني أن يتحوّلت المشاهير والأثرياء على الوعول، بحيث تُرفّع نماذج الرداءة على أصحاب الكفاءة والاستحقاق.

(2) باحث كندي، حاصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة باريس الثامنة Université Paris 8. وهو مدير برنامج الفلسفة في الكلية الدولية للفلسفة في باريس Collège international de philosophie. يقطن في مدينة مونتريال، ويعمل حالياً أستاذاً محاضراً في تخصص علم الاجتماع بجامعة كيبك Université du Québec.

(3) Friedrich Nietzsche, *Par de là le bien et le mal*, Henri Albert (trad.) (Paris: Librairie Général Française, 1991), § 260, pp. 324-329.

الحقيقة، كل الحقيقة (ص 82)⁽⁵⁾. وهنا تظهر عبقرية التفاهة في استغلال لب الذكاء الإنساني لصالح تكريس نظام لا يخرج هذا الذكاء المخارج المثلى. إن عمّة الإنسانية الجزئي تولد من الالتزام بالتخصص. وكل عقلانية متخصصة مرشحة لأن تسقط في اللاعقلانية أو العقلنة المفرطة التي هي شر الوجود⁽⁶⁾، أو أن تُستغل من طرف عقلانية التفاهة التي لا تُستهدف إلا لتجيش التفاهات المشابهة لها من أجل مصالح ضيقة تهدم العالم لاحقًا. وأي إصلاح لا ينطلق من حتمية الترابط البينداتي لا يمكن أن يكون بداية لأمل جديد للإنسانية؛ لأن الإصلاح التخصصي الجزئي المستحيل يؤول في النهاية لأن يُستغل من طرف التافهين الذين يوظفون هذا الانفصال بين التخصصات والمجالات؛ من أجل حصد منافعهم المشبوهة. فإصلاح الحياة لا ينفصل عن إصلاح الأخلاق أو إصلاح الفكر أو التربية أو السياسة أو الحضارة؛ فهناك اعتماد متبادل بينها interdépendance⁽⁷⁾. وهذا الربط المعقد

من سؤالنا السابق، فالمتواضع ليس ضعيفًا من حيث طبيعته، والمتوسط على الأقل يمتلك قدرات تفوق الضعيف والبليد. ومن هنا أمكن له أن يحكم ويسود. وبناء عليه، ف"مصطلح نظام التفاهة يفيد المرحلة المتوسطة خلال فعل ينطوي على ما هو أكثر من التوسط: إنه يعني الدرجة الوسطى بعد رفعها إلى مصاف السلطة. بذلك، فإن نظام التفاهة يؤسس لوسط [...] يصبح هو المعيار الذي نضطر للخضوع له" (ص 70).

ومصدر ترسخ هذا النظام هو سيطرة آلية التخصص في التعليم والتوظيف؛ فبعدما امتدح آدم سميث Adam Smith (1723-1790)، وإميل دوركايم Émile Durkheim (1858-1917)، التخصص باعتباره أساس الحضارة وعماد الاقتصاد الإنساني، إذ قال الأول إن الجزء الأكبر من الكفاءة الإنسانية واستقامة الرأي قد تولد من التخصص وتقسيم الأعمال، وقال الثاني إن نمو الشخصية الفردية متوقف على ترسخ تقسيم العمل ذاته⁽⁴⁾، ها هو آلان دونو وغيره من المفكرين يقرون بأنه سبب العديد من كوارث الحضارة الإنسانية في الأزمنة الراهنة. فأصبح الخبير المتخصص أداة لصنع التفاهة وتكريسها؛ إذ يُوظف في سياقات تتجاوزها من دون وعي منه. وأصبح الذكي المتخصص والخبير المتمرس أداة تُستخدم من طرف الذين هم أدنى منه علمًا وجودةً. وغدا المال مُكمّمًا لأفواه أهل الاختصاص عن قول

(4) للتوسع يمكن العودة إلى:

Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (Paris: Gallimard, 1976), p. 37; Émile Durkheim, *De la division du travail social*, 2nd ed. (Paris: PUF, 1991), p. 399.

(5) هذا ما قاله الصحافي الأمريكي كريس هيدجيز Chris Hedges: "إن الأكاديميين هم المسؤولون عن عللنا الاجتماعية [...] متخصصون في مجالات معرفية فرعية متناهية الصغر، فاقدون للقدرة على التفكير النقدي، مهووسون بالتطور الوظيفي [...] فما تم العمل عليه في الجامعات من أبحاث ومن تدريب، هو ضمن العوامل التي خلقت مشكلات مثل: الأزمة الإيكولوجية الحالية، تباين الدخل المسبب للإقصاء وطنيًا وعالميًا، اعتمادنا على الوقود الأحفوري، الاستهلاك المتزايد، التقادم المخطط له (توقيف منتج قديم عن طريق توقيف إنتاجه وإنتاج قطع الغيار، وتقديم منتج جديد لحمل المستهلك على الشراء البديل الجديد، رغم كون الأول لا يزال صالحًا للاستعمال)، استعمار العقول من قبل الإعلان التجاري، سيطرة نظام التمويل الدولي على الاقتصاد" (ص 87-88).

(6) إدغار موران، المنهج: معرفة المعرفة، الأفكار، ترجمة يوسف تيس، ج 3-4 (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2013)، ص 471.

(7) Edgar Morin, *La Voie: Pour l'avenir de l'humanité* (Paris: Librairie Arthème Fayard, 2011), p. 297.

الدخل المتفاوت⁽⁹⁾ بصورة مهولة في شبكات تهريب المخدرات ونظام التعويض المالي الغالب في الجامعة⁽¹⁰⁾؛ فالكل متواطئ ضد المجتمع من أجل تحصيل المزيد من المنافع. وتفيد التقارير تورط العديد من شركات مبيدات الحشرات والمشروبات الغازية وشركات الأدوية في تزوير التقارير العلمية أو التخفيف من حدة نصائحها؛ من أجل ضمان استمرار الإنتاج وتحقيق الأرباح (ص 144). وقد أسفر بعض التحقيقات عن العضوية المزدوجة لبعض الخبراء في المخابر العملية ومجالس إدارة الشركات الإنتاجية، وهذا ما يعرض كل تقاريرهم البحثية للشكوك العلمية في صديقتها. هناك حلقة تضيق النطاق شيئاً فشيئاً حول قيمة المعرفة العلمية؛ إذ إن الجامعات تموّل من الشركات التي تحصل على تقارير لمصلحتها. وهنا تُطرح مسألة قديمة كان لفلاسفة الإغريق رأيٌ فيها، وهي العلاقة الحقيقية بين المعرفة والمصلحة. فالحقيقة التي توضع وسيلةً للمصلحة، لا يمكن أن تكون حقيقية بالمعنى المطلوب. إن من يخدم المصلحة المحدودة لأناس متوسطين لا يختلف عن خدام الفلسفة المزيفين وممثليها التافهين، كما لاحظ ذلك آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788-1860)⁽¹¹⁾. فالتفلسف في أفق الجامعة الممولة من طرف أيديولوجيا ما، مثلها مثل

هو الذي يغلق إمكانية الاستثمار الشيطاني من طرف صنّاع الرداءة. لذا، فإن صرخة التكامل، اليوم تحديداً، أهم بكثير من دعوى التخصص التي هيمنت بداية من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين، حتى يوم الناس هذا.

أولاً: المعرفة والخبرة، أو إنتاج الحقيقة العلمية بحسب الطلب

عندما تكون المعرفة الأكاديمية والخبرات الجامعية في خدمة سوق العمل والاقتصاد، فاعلم أن نظام التفاهة هو الذي يتحكم في نسق المعرفة الحقة. وقد اعترف العديد من رؤساء الجامعات بتبعية مخابريهم للشركات التجارية التي تستهدف الربح والسيطرة، ولو على حساب الحقيقة. ولم تسلم العلوم الإنسانية، مثل علم النفس، من هذا الاستغلال؛ لتكريس الاستهلاك وإبرام الصفقات التجارية الكبرى (ص 93). وعندما تسبق الاعتبارات النفعية الاعتبارات العلمية الخالصة، فلا يمكن إلا أن نتيقن سطوة التفاهة على الخبرة. بل هناك تواطؤ مقصود من طرف بعض المخابر الجامعية من أجل تبرئة ذمة بعض المشاريع التي تمثل تهديداً للإنسان والبيئة؛ ما يؤكد انحراف بعض الجامعات التي ترزح تحت وطأة تأثير المال الفاسد. وذهب البعض إلى حد المماثلة بين ممارسات بعض تجار المخدرات وممارسات بعض مسؤولي الجماعات. ففي مقال نشره الباحث أليكساندر أفونسو⁽⁸⁾، حمل عنوان "كيف تشبه الأكاديميا عصابة المخدرات"، عمد إلى المقارنة بين

(9) تعود فيه حصة الأسد إلى البارونات وتجار المخدرات، بينما يحصل البائعون في الشوارع على مقابل بخسٍ دراهم معدودات.

(10) Alexandre Afonso, "How Academia Resembles a Drug Gang," LSE Blogs, 11/12/2013, accessed on 14/9/2021, at: <https://bit.ly/3AcE7mF>

(11) فريدريك نيتشه، شوبنهاور مربيًا، ترجمة قحطان جاسم (بيروت: منشورات ضفاف؛ الرباط: دار لمان؛ بغداد: دار أوما؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2016)، ص 126.

(8) أستاذ السياسة المقارنة في قسم الاقتصاد السياسي في كينغز كوليدج بلندن. تتركز أبحاثه في مجال سياسات سوق العمل وسياسات هجرة اليد العاملة.

استغل عميان جوزيه ساراماغو José Saramago (1922-2010) عميان المستشفى لبيع الطعام⁽¹⁴⁾. وأصبح الخير يُقدّم في إطار مشكوك في خيريته، وما الخيرية الإعلامية التي تقودها الشركات الكبرى إلا مثالاً على ذلك، حيث عُقدَ القِرن بين الأخلاق والأعمال، على حد تعبير جيل لوييفتسكي⁽¹⁵⁾، منتجاً "إيثيقا بزنس" Business Ethics، في مشهد يربك الأخلاقيات التقليدية ويفقد صلابه الخير طبيعته المألوفة.

ثالثاً: الثقافة والحضارة أو التفاهة في الشاشة

عندما يتحول الثراء إلى تأشيرة مرور مطلقة، فإن حكم التفاهة قد بلغ أشده (ص 251). فليست مهمة المال الإنجاز فحسب، بل التورية عن القيم السلبية لأي إنجاز. وظهرت فجأة سلعة تُشترى؛ هي الصمت. فكم من خبير سكت وكم من مخبر أخفى منشوراته وكم من رجل دولة خان شعبه... إلخ. الصمت هنا يعني صفقات بالملايين. الكل مستفيد هنا، ما عدا الضعفاء والحيوان والطبيعة. رهطٌ فقط خرج عن صمته، ليجد نفسه بلا عمل وبلا منزل يؤويه. ومن كبت الحقيقة، ظهرت على جلده بثور المرض والقلق والجنون. وليت الشركات الكبرى التزمت حدود عملها، بل إنها انتقلت إلى صناعة ثقافة جديدة وتعطيل ثقافات أخرى أو تفكيكها؛ أصبح المال الفاسد يتحكم في السياسات التي تصنع القانون والإنسان على مقياس المستهلك المثالي (ص 264-268).

(14) جوزيه ساراماغو، العمى، ترجمة محمد حبيب (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2002)، ص 165.

(15) Gilles Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir: L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques* (Paris: Gallimard, 1992), p. 313.

المُخبر الممول من شركة مغرضة، ليست إلا فلسفة مزيفة وليس إلا مخبراً عميلاً.

ثانياً: التجار والتمويل، أو في سيولة الخير والشر

من الاقتصاد تولدت التفاهة التي سيطرت على بقية المجالات، لأنه المصدر الأول والأخير لأي ثروة ممكنة. وفي هذا السياق، قال عالم الاجتماع جورج زيمل Georg Simmel (1858-1918)، صاحب كتاب *فلسفة النقود Philosophie des Geldes* (1900)، إن المال قد أصبح "تحديداً غاية الغايات لغالبية الناس في حضارتنا [...] ففي عقل الرجل الحديث، ما عادت فكرة الاحتياج تعني احتياج السلع المادية، ولكن فقط احتياج النقود اللازمة لشراء هذه السلع" (ص 202)⁽¹²⁾. وجرّت تورية كل القيم الأخرى، الدينية والجمالية والأدبية وغيرها، وراء القيمة المادية. وتعتمد المؤسسات الاقتصادية التي استنزفت ثروات البلدان الضعيفة، وبخاصة الأفريقية، إلى تقديم مساعدات طبية وغذائية لا تمثل أي قيمة، مقارنة بما جرى استنزافه. وهنا يتلون الخير بلون خبيث لا يمكن تسميته أو كشفه. لقد أصبح الخير شراً والشر خيراً⁽¹³⁾. وجرى تعطيل الحس الأخلاقي أو تخديره، إلى درجة أننا أصبحنا بضعف نظر أخلاقي، فنرى الخير شراً والشر خيراً. بل أصبح الذين تعرضوا لتصفية اقتصادية ينتجون شراً أكثر شراً من خلال استغلال ضعفاء الضعفاء، مثلما

(12) وينظر: جورج زيمل، *فلسفة النقود*، ترجمة عصام سليمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 620-621.

(13) زيجمونت باومان وليونيداس دونسكيس، *الشر السائل: العيش مع اللابديل*، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018)، ص 160.

شاشة والشاشة عالمًا⁽¹⁸⁾. لكن الأدهى هو انتقال نظام التفاهة من المؤسسات إلى الشاشات: "إن النظام التافه يستمر في إلقاء ثقله علينا. إن كنا نريد انتقاده بطريقة نُسَمَّع معها خارج دوائرنا الداخلية، سوف نضطر إلى محاولة استخدام لغة هذا النظام، على التلفاز، تحديدًا" (ص 287). وهنا يشعر الإنسان أنه محاط بالتفاهة والرداءة من كل الجهات. فهل التحرر من التفاهة يكون بالدخول فيها؟ ربما تكمن إيجابية هذا الخيار في حدود احتمال الفرد للتمسك بقيمه المنافية للتفاهة. إن نظام التفاهة ساحر بقوة مذهلة، ففي الوقت الذي تعمل فيه على التخلص منه، تجد نفسك غارقًا في قيمه.

رابعًا: ثورة إنهاء ما يضر بالصالح العام أو عندما تصبغ الرأسمالية كارثية

بماذا يمكن أن نصف الحالة السابقة؟ وأين يتكفل الاقتصادي مع السياسي والقانوني من أجل تحقيق مصالح الأقلية؟ بلغة بسيطة؛ هو يمثل سلسلة فساد بحلقات مترابطة. فالفساد الاقتصادي الذي جلبته الرأسمالية المتوحشة فساد مُعد أو جائحي، إن صح هذا التعبير. ينتقل من الاقتصاد إلى السياسة، ومنه إلى الجامعة، وهكذا دواليك. وحتى آليات الرقابة الديمقراطية لا يمكن أن تفعل الشيء الكثير في هذا الجو المتعفن بالفساد القائم على التفاهة (ص 308)؛ لأن استغلال ثروات الشعوب من أجل رفاهية البعض، هو ما يمثل التفاهة الحقيقية، فلا يمكن للإنسان ذي الفكر العميق والقيم الراسخة

واستبدل الكوجيتو الكلاسيكي بكوجيتو الاستهلاك المفرط. ولا يشعر إنسان اليوم بكيونته العميقة إلا عندما يستهلك أكثر فأكثر. يقابل زيادة الاستهلاك من طرف الشركات بتقليص ميزانيات الأمان التي يستفيد منها، مثلما فعلت شركات النقل بالسكك الحديدية الأميركية والكندية؛ ما أدى إلى وقوع المزيد من الضحايا. هنا استنجد الاقتصاد بالفن؛ لكبح عواطف سكان بحيرة ميغانتيك Lac-Mégantic الكندية سنة 2013 (ص 282).

لقد أصبح الشعور الفني مصابًا بـ "الأليكسيثيميا" Alexithymia⁽¹⁶⁾ تحت تخدير المال. فمثلما يشتري المال الصمت، يشتري كذلك الأصوات الحُبُورَة. إنه تنميق للعالم L'esthétisation du monde كما وصفه جيل لوبوفيتسكي وجان سيروي في كتابهما الأخير: جمالية العالم: العيش تحت كنف عصر الرأسمالية الفنية⁽¹⁷⁾. فقد أصبحت الرأسمالية فنانة، لها صوت يكفكف الدموع. وهنا يأتي دور الشاشة العالمية الكبرى L'écran Global في توجيه العقول، سلبًا أو إيجابيًا، نحو أهداف مخطط لها من طرف الشركات الاقتصادية. وفي النهاية، فإن العصابات العالمية تتكون من سلطة سياسية، وسلطة مالية، وسلطة إعلامية. أصبحت الشاشة في كل مكان، لا في السينما فقط؛ شاشة في البيت، وفي الشارع، وفي المقهى، كلها توجه نحو قيم معلومة ومدروسة. لم تمت السينما، وإنما فتحت آفاقًا جديدة لكيونتها. أصبح العالم

(16) حالة مرضية تتمظهر في العجز عن الشعور أو الفشل في التعبير عن المشاعر أو حتى فقدان العواطف إجمالاً؛ ما يؤدي إلى خلل في التواصل مع الغير.

(17) Gilles Lipovetsky & Jean Serroy, *L'esthétisation du monde: Vivre à l'âge du capitalisme artiste* (Paris: Gallimard, 2013).

(18) جيل لوبوفيتسكي وجان سيروي، شاشة العالم: ثقافة، وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة، ترجمة وتقديم رواية صادق (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012)، ص 29.

خاتمة: سياسة الوسط المتطرف

حقيقٌ بنا أن نتساءل في خاتمة هذه القراءة الموجزة: من المسؤول عن إنتاج هذا العقل الرأسمالي الذي يلتفت على أي معاهدة دولية لحماية الإنسان أو الطبيعة؟ والأدهى أن الأقوياء قد تواطؤوا مع الضعفاء من أجل ضرب المسمار الأخير في نعش النظام البيئي! إن الالتفاف حول بروتوكول كيوتو Kyoto Protocol المنعقد سنة 1992، من خلال استحداث سوق لبيع وشراء حقوق تلويث الأرض، لهي جريمة شنعاء أتتجها الذكاء الرأسمالي التافه الرديء (ص 317-318). فالإجرامية هنا مثبتة للبائع والمشتري على السواء. الضحية الوحيدة هي الأرض، وكل الموجودات التي تعيش فيها، بما في ذلك طرفا العقد الذي يبيع فيه نقاء الهواء. هنا تحديداً نفهم مدلول التفاهة والرداءة؛ تطوير ذكاء الإنسان ضد الإنسان. التفاهة هي الأنانية العمياء Egoïsme aveugle التي تُفكر بجنون وتتصرف بعته. حتى إن بعض الجمعيات الخضراء دخلت في لعبة المصلحة الشخصية القريبة، وفي حروب ضد الطبيعة، في الوقت الذي تعمل فيه على حماية الطبيعة. أصبحت الفلسفة الإيكولوجية La philosophie écologique أيديولوجيا جديدة لا تقل خطراً عن أيديولوجيا الرأسمالية والاشتراكية التافهة، فقد زرعت ريبية قاتلة تجعلنا نعجز عن الحكم، ونفشل في التمييز بين الخير والشر. وكثرت التقارير حول البيئة ووضعية الأرض، إلى درجة أصبح البعض يتشكك في حقيقة المسألة⁽²⁰⁾، وهذا ما عُرف بالأيكولوجيا

أن يعيش في رفاهية على حساب موت الآخرين، سواء أكانوا بشراً أو شجراً أو حتى حشرات. هذه قمة التفاهة والرداءة التي سادت هذا العالم بدرجة لم تبلغها من قبل.

وفي المقابل من ذلك، نلاحظ اندلاع ثورات الشعوب التي لا تهدأ، سواء أكانت هذه الثورات سلمية بيضاء أم دموية حمراء، ونتساءل عن سببها الرئيس الذي هو في النهاية مقاومة التفاهة التي هيمنت وتعمل على بسط سيطرتها ونفوذها بلا هوادة. فالمطالبة بالإصلاح السياسي هو في الآن عينه مطالبة بالشفافية الاقتصادية والقانونية والعلمية والتربوية... إلخ، فلا يمكن أن تكون الثورة هدفاً في ذاتها، فمن العته أن تثور الشعوب من أجل الثورة فقط، بل كما لاحظت المنظرة الماركسية روزا لوكسمبورغ Rosa Luxemburg (1871-1919) أن "الناس لا يصبحون ثوريين لأنهم يحبون الأزمة أو الكارثة، بل يصبحون كذلك لأنهم يخشون هذه الأزمة أو الكارثة التي يقودنا إليها النظام الراسخ لزمنا" (ص 301)، وذكّرت لوكسمبورغ الجميع بأن الاقتصاد الرأسمالي كان متجهاً نحو الكارثة، وكان يجلب الكارثة للناس الخاضعين لنظامه. لكن من منا لم يخضع لمنطق الرأسمالية؟ لمنطق هذه العقلانية المجنونة حتى التفاهة؟ ليس النظام الاقتصادي الحالي إلا نظام كوارث متتالية، ففي ازدهاره كوارث وفي انحساره كوارث أخرى⁽¹⁹⁾، إنها الرأسمالية المفترسة التي لا يمكن أن تصحح الوضعية التي أنتجتها.

(19) أنتوني لوينشتاين، رأسمالية الكوارث: كيف تجني الحكومات والشركات العالمية أرباحاً طائلة من ويلات الحروب ومصائب البشرية، ترجمة أحمد عبد الحميد، سلسلة عالم المعرفة 478 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2019)، ص 372.

(20) Bjorn Lomborg, *L'écologie Sceptique: Le véritable état de la planète*, Anne Terre (trad.) (Paris: Le Cherche Midi, 2004), p. 19.

المنظمة، والجريمة المنظمة 'تغسل' أموالها في كيانات الأوفشور Offshore Company، وهذه الكيانات أصبحت جزءاً من الشركات متعددة الجنسيات، والشركات متعددة الجنسيات معتمدة على وكالات التصنيف، ووكالات التصنيف تبدي آراء في الميزانيات الحكومية، والميزانيات الحكومية مبنية على الواقعية والبراجماتية" (ص 350-351). الكل متواطئ من أجل الحفاظ على التوازنات على حالها، والكل يستفيد بقدر ذكائه وطاقاته الخداعية. يبقى الإنسان الضعيف والأرض هما الوحيدين اللذين يدفعان فاتورة سيطرة التفاهة ونمذجة الرداءة. والسؤال الذي لا يفارق الأذهان المتوقدة: ما مصير الأرض المسكينة؟ إن كنا نحن وقود الحياة؛ فما مصير الحياة على هذا الكوكب التعيس؟ لقد تنبأ نيتشه، على الرغم من أنه لم يعاصر ما نحن فيه من أوضاع كارثية، بخطر سقوط حكومات العالم في أيدي رجال متوسطين⁽²¹⁾، في حين أن المطلوب هو سيادة أفضل الناس وأرقاهم. لقد كان الإغريق على وعي حاد بهذه الوضعية. فالأرستقراطية، على الرغم من كل مساوئها، قادرة على إدراك تفاهة البشر العادي.

هل يمكن إيقاف هجمة الرأسمالية هكذا دفعة واحدة؟ عملياً، الأمر مستبعد بالكلية، فليست الاشتراكية جنة أرضية، كما أن الرأسمالية ليست جحيم القرن. كل ما في الأمر هو أن الطبيعة العاقلة للإنسان هي التي أوصلته إلى هذه الوضعية. وكما أن مصانع الرأسمالية جعلت

الريية L'écologie Sceptique التي سارت في سياق مخالف لخطاب التهويل والتخويف الذي انتشر بلا أي ضوابط موضوعية، وهذا ما أدى إلى تشكل خطاب مضاد لكل ما يجري تداوله، فظهرت مصطلحات من قبيل: ضد التأويل، وضد المنهج، وضد التاريخ، وضد التفكير، وضد الدولة ... إلخ. أصبح كل شيء مشكوكاً فيه وكل شيء مقبولاً أيضاً. فقط المال هو الذي لا يُشكُّ فيه، لأنه أداة رفاهية وأداة تفاهة في الآن عينه. ما يبدو لنا عيشاً رغيداً على حساب الغير، إنساناً كان أم طبيعة؛ هو مجرد تفاهة.

وقد تؤدي المؤسسات الاقتصادية والمالية، مثلما فعلت شركة آل روكفير البترولية أو تصريحات كريستين لاغارد Christine Lagarde مديرة الصندوق الدولي (ص 329)، دور المصحح والمعدل، لكنها في النهاية مجرد تمثيلات لإرضاء الشعور بالعدالة، وهو إرضاء وهمي في النهاية. يجتهد نظام التفاهة في أداء تمثيلات من أجل استباق الأزمات التي قد تكلفها مجهودات إضافية. فالرأسمالية مستعدة للتحالف مع الشيطان أو مع الإله - لافرق البتة - من أجل ضمان استمرارية النظام على حاله. وهو النظام القائم على توزيع السلطة والمال على أكبر عدد من الهيئات من أجل الحفاظ على السلسلة مترابطة على الشكل التالي: "تخضع الشركات للقوانين، والقوانين تصدر بضغط من الناشطين السياسيين، والناشطون السياسيون يتحركون بناء على الإعلام، والإعلام يصغي بانتباه إلى الأسواق وكيفية تطورها، والأسواق عرضة للأوضاع الجارية، والأوضاع الجارية تتأثر بأفعال البنوك المركزية، والبنوك المركزية مستقلة عن الحكومات، والحكومات تدار من قبل أحزاب سياسية قريبة من الجريمة

(21) كارل لوفيث، من هيجل إلى نيتشه: دراسات حول تاريخ العالم المسيحي - البرجوازي، ترجمة ميشال كيلو، سلسلة دراسات فكرية، ج 2 (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1988 [1941])، ص 36.

الطبقة الوسطى ملوكيةً، فعلينا أن ندفع فاتورة ذلك. فالقوى البنائية تسير جنباً إلى جنب مع القوى العدوانية⁽²²⁾. وهكذا القانون المانوي أقوى من الأفراد، فالكل يسعى لخير الخاص.

(22) سيغموند فرويد، الغريزة والثقافة: دراسات في علم النفس، ترجمة حسين الموزاني (بغداد/ دمشق: منشورات الجمل، 2017)، ص 139.

(23) المانوية ديانة تقول بإلهين قديمين خالقين، أحدهما خالق للخير، والآخر خالق للشر.

References

المراجع

العربية

باومان، زيجمونت وليونيداس دونسكيس. الشر السائل: العيش مع اللابديل. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018.

دونو، آلان. نظام التفاهة. ترجمة مشاعل عبد العزيز الهاجري. بيروت: دار سؤال للنشر، 2020.

زيميل، جورج. فلسفة النقود. ترجمة عصام سليمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

ساراماغو، جوزيه. العمى. ترجمة محمد حبيب. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2002.

فرويد، سيغموند. الغريزة والثقافة: دراسات في علم النفس. ترجمة حسين الموزاني. بغداد/ دمشق: منشورات الجمل، 2017.

لوفيث، كارل. من هيجل إلى نيتشه: دراسات حول تاريخ العالم المسيحي - البرجوازي. ترجمة ميشال كيلو. سلسلة دراسات فكرية. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1988 [1941].

لوينشتاين، أثنوي. رأسمالية الكوارث: كيف تجني الحكومات والشركات العالمية أرباحاً طائلة من ويلات الحروب ومصائب البشرية. ترجمة أحمد عبد الحميد. سلسلة عالم المعرفة 478. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2019.

لييوفيتسكي، جيل وجان سيروي. شاشة العالم: ثقافة، وسائل إعلام وسينما في عصر الحداثة الفائقة. ترجمة وتقديم رواية صادق. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2012.

موران، إدغار. المنهج: معرفة المعرفة، الأفكار. ترجمة يوسف تيبس. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2013.

نيتشه، فريدريك. شوبنهاور مريباً. ترجمة قحطان جاسم. بيروت: منشورات ضفاف؛ الرباط: دار لمان؛ بغداد: دار أوما؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2016.

الأجنبية

Afonso, Alexandre. "How Academia Resembles a Drug Gang." LSE Blogs. 11/12/2013.
at: <https://bit.ly/3AcE7mF>

Deneault, Alain. *La médiocratie*. Montréal: Lux Éditeur, 2015.

Durkheim, Émile. *De la division du travail social*. 2nd ed. Paris: PUF, 1991.

Lipovetsky, Gilles & Jean Serroy. *L'esthétisation du monde: Vivre à l'âge du capitalisme artiste*. Paris: Gallimard, 2013.

Lipovetsky, Gilles. *Le crépuscule du devoir: L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Paris: Gallimard, 1992.

Lomborg, Bjorn. *L'écologie Sceptique: Le véritable état de la planète*. Anne Terre (trad.). Paris: Le Cherche Midi, 2004.

Morin, Edgar. *La Voie: Pour l'avenir de l'humanité*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 2011.

Nietzsche, Friedrich. *Par de là le bien et le mal*. Henri Albert (trad.). Paris: Librairie Général Française, 1991.

Smith, Adam. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Paris: Gallimard, 1976.

محمد مرشد | Mohammed Mourchid *

مراجعة كتاب حداثات عربية: من الحداثة إلى العولمة لخالد زكري**

Book Review

Arab Modernities: From Modernity to Globalization
by Khalid Zekri

عنوان الكتاب:	حداثات عربية: من الحداثة إلى العولمة.
عنوان الكتاب في لغته:	<i>Modernité arabe: De la modernité à la globalisation</i> .
المؤلف:	خالد زكري.
الناشر:	La Croisée des Chemins.
مكان النشر:	الدار البيضاء (المغرب).
سنة النشر:	2018.
عدد الصفحات:	390 صفحة.

* أستاذ الفلسفة بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين فاس- مكناس.

Professor of Philosophy at the Regional Center for Education and Training Professions, Fez- Meknes.

Email: mourmed111@gmail.com

** أستاذ في جامعة مولاي إسماعيل، مكناس - المغرب، متخصص في الآداب المغاربية الأفريقية والدراسات المقارنة والثقافية.

Professor at Moulay Ismail University, Meknes – Morocco, Specialized in Maghreb-African Literature and Comparative and Cultural Studies.

مقدمة

متجاوزاً تلك الشائيات الضدية التي ترسخت في الفكر العربي والغربي على حد سواء. لذلك، نجده يتحدث عن الذاتية الانفكاكية *La Modernité disjonctive*، مؤكداً "أن الإمساك بحيثيات هذه الذاتية يمثل بديلاً صريحاً عن الأطروحة التي حاولت قراءة الذاتية العربية في إطار مقولتي الشيزوفرينيا *schizophrénie* والنفاق الاجتماعي *hypocrisie sociale*" (ص 24).

وحيثما نتحدث عن مناسبة تأليف الكتاب وفكرته، نجد صاحبه يجيبنا في حوار أجراه معه عثمان بوطسان، ونشرته صحيفة القدس العربي، أكد فيه أن فكرة تأليفه لهذا العمل لمحت في ذهنه إثر ملاحظة بيّنة مفادها أننا نحيا في الراهن تغيرات وتحولات في مناح مختلفة في هذه الجغرافيا الشاسعة وغير المتجانسة للوطن العربي من شرقه إلى غربه، والتي نجد صعوبة في فهمها؛ كونها في الآن عينه امتداداً مغايراً لماضيها، كما نشهد تكييفاً محرفاً للثقافة الغربية في أزميتها الحديثة. فالمصطلحان "مغاير" و"مُحرف" لم يجر استعمالهما بالمعنى السلبي؛ كون حركة التاريخ تجري بفعل تحولات وتقطّعات حتمية⁽⁵⁾.

أولاً: إشكالية الكتاب ورهاناته

تشكّل المجتمعات العربية المعاصرة مختبراً لحدائث متعددة الثقافات، وهي حدائث يمكن نعتها بالحدائث المزدوجة *Une modernité ambivalente*. ولا ينبغي أن نأخذ مفهوم "الازدواجية" ههنا بمعناه السيكلولوجي المحض،

لا يعتبر الاشتغال على مفهوم الحدائث واقعة جديدة في الكتابات التي اهتمت بالسياق العربي/ الإسلامي، بل يعود ذلك إلى فترات سابقة، بدايةً من الأعمال الأولى لرواد الفكر الإصلاحي، حينما تحقق اللقاء مع الحدائث الأوروبية *European Modernity*. ومن هنا يمكن أن نعتبر، في هذا السياق، كتب السيرة الذاتية وأدب الرحلة مثل تخلص الإبريز في تخلص باريز⁽¹⁾ لرفاعة رافع الطهطاوي (ت. 1873)، وتحفة الملك العزيز بمملكة باريز⁽²⁾ للسفير إدريس بن إدريس العمراوي (ت. 1847)، والرحلة التوجيهية إلى عاصمة البلاد الإنجليزية⁽³⁾ للحسن بن محمد بن الغسال الطنجي (ت. 1939)، بدايةً حقيقية لتشكّل خطاب عربي حول الحدائث. غير أن هذا الخطاب اتخذ بعداً انطباعياً قائماً على الإعجاب والانبهار من جهة، والتردد والريبة من جهة أخرى، ولم يتحول إلى صيغته النظرية إلا مع رواد النهضة، وذلك ردة فعل مباشرة ضد النزعة الاستعمارية التوسعية. غير أن ما يميز طرح خالد زكري في كتابه حدائث عربية: من الحدائث إلى العولمة⁽⁴⁾، هو محاولته إعادة قراءة هذا المتن النظري

(1) ينظر: رفاعة رافع الطهطاوي، تخلص الإبريز في تخلص باريز (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012).

(2) ينظر: إدريس بن إدريس العمراوي، تحفة الملك العزيز بمملكة باريز، تقديم زكي مبارك (طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، 1989).

(3) ينظر: حسن بن محمد بن الغسال الطنجي، الرحلة التوجيهية إلى عاصمة البلاد الإنجليزية، تحقيق وتقديم عبد الرحيم مودن (أبو ظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 2003).

(4) Khalid Zekri, *Modernité arabe: De la modernité à la globalisation* (Casablanca: La Croisée des Chemins, 2018).

(5) للاطلاع على الحوار الكامل ينظر: عثمان بوطسان، "خالد زكري: النزوع السلطوي في الدول العربية أثر سلبي في الثقافة والاقتصاد"، القدس العربي، 2020/6/2، شوهد في 2021/10/3، في: <https://bit.ly/3CAiKh4>

- نقد نتائج الهيمنة الثقافية التي خلفها الاستعمار الأوروبي وتبعاتها.
- تحليل مختلف الخطابات التي حاولت إعادة بناء/ تملك الذات العربية وكذا "الذاتيات" Les subjectivités التي حاولت إعادة قراءة تعدد مكونات المجتمعات العربية.

ثانياً: المرجعية النظرية والإبستمولوجية

يوقفنا بداية في كتاب حداثات عربية: من الحداثة إلى العولمة أنه متن مفاهيمي، غني ومتعدد المشارب. لذلك، نجد مؤلفه يوظف مفاهيم من قبيل: الحداثة Modernité، والعولمة Mondialisation، والثقافة Culture، والكولونيالية Colonialisme، والخطاب Discours، والتعدد Multiple، والاختلاف Différence، والسلطة Pouvoir، وغيرها. وهو لا يوظفها بشكل مباشر كأنها كيانات قبلية مطلقة، بل يعرضها للنقد والفحص والتدقيق. لهذا، نجده في بداية الكتاب يقف عند ذلك التمايز الموجود بين مفهوم ما بعد الكولونيالية Post-colonialisme بوصفه إشارة لحقبة تاريخية، ومفهوم ما بعد الكولونيالية باعتباره يحيل على البعد الإبستمولوجي والثقافي لأنماط الخطاب التي نشأت نتيجة التقاء القوات الاستعمارية مع المجتمعات المستعمرة. كما يسعى أيضاً لإبداع ونحت لمفاهيم جديدة من رحم المفاهيم الرائجة/ السائدة، كأنه يمنح هذه المفاهيم أبعاداً جديدة يستدعيها تحليل الواقع المتغير. وهذا ما نجده خاصة في المفهوم المركزي للكتاب، وهو الحداثة الانفكاكية La Modernité disjonctive.

لأنه يشير إلى تلك "السيرورة التي تسمح للفرد بتشكيل علاقته بنفسه وبالعالم استناداً إلى اختيارات متعددة ومتباينة، تمكنه من إيجاد نوع من التوافق بين تجذره الثقافي، من جهة، وتطلعه إلى أشكال جديدة من الحياة، من جهة أخرى (ص 7-8).

لذلك، عندما نحاول تحليل هذه المجتمعات، وفق منظور ثنائية الحداثة الغربية/ التقليد المحلي، ننتهي إلى تحقير كل تمظهر تجليه لنا هذه الثنائية؛ فأقول تفكير نقدي من أجل طرح بديل، يُعدُّ من الأسباب التي تفسر تلك الصعوبة في الربط بين العتيق والجديد. ومن هنا يمكن أن نطرح التساؤلات التالية: ما معنى أن يعيش المرء أزمناً مختلفة Plusieurs temporalités، ويشارك في ثقافات متعددة Multiple cultures؟ وكيف يمكننا وصف هذه الحداثة (المنعوتة بالبديلة) التي تنفلت من عقال المنطق الثقافي الغربي، وتستقي منه روحها في الآن عينه؟ كيف يمكن الدخول في علاقة خصبة مع الآخر بالاعتماد على مبدأ الأزواجية المنتجة من دون تشويه التاريخ، أي من خلال تحويل المكبوت إلى قوة للإبداع والتنظير؟

إن محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات تتطلب منا العودة إلى الخطاب الحداثي والخطاب المضاد له، اللذين عرفهما الوطن العربي ردة فعل ضد النزعة التوسعية، وذلك بغية فهم سياقات التشكل والانبناء. لذلك، يراهن الكتاب من خلال فصوله الخمسة، على ثلاثة أهداف مترابطة:

- محاولة تتبع كيفية تشكل الخطاب الحداثي والخطاب المضاد له في الوطن العربي.

من أجل الكشف عن عناصر الإجابة عن هذا السؤال، يعود بنا الكاتب إلى "محاورة فالادوليد" *La Controversée de Valladolid*، تلك المحاورة الشهيرة التي جرت بين الراهب واللاهوتي الإسباني بارتولومي دي لاس كاساس *Bartolomé de las Casas* (1474-1566)، والمفكر والمؤرخ واللاهوتي الإسباني خوان غينيه دي سيولفيدا *Juan Ginès de Sepúlveda* (1494-1573)، في عام 1550. فقد استدعاهما الملك الإسباني تشارلز هابسبورغ، المعروف باسم تشارلز الخامس أو تشارلز كوينت *Charles de Habsbourg, Charles Quint or Charles V* (1500-1558)، والذي كان يبحث عن إضفاء الشرعية على غزو العالم الجديد والسيطرة على الهنود الحمر. كان الرحالة ضد استعباد الهنود الحمر، على الرغم من الممارسات الطقوسية التي تبدو للأوروبي غير متحضرة، في حين استند رجل الدين إلى قواعد الأخلاق الطبيعية، من خلال الرجوع إلى الفلسفة الأرسطية *Aristotelianism*، مؤكداً أن غزوهم ضرورة أخلاقية إنسانية من أجل نزع الهمجية عن هذه الشعوب. انتهت المحاورة بضرورة تنصير هذه الشعوب، من دون الاتفاق على مسألة الاستعباد.

نجد هذه المهمة التنصيرية كذلك حاضرة لدى بعض رجال الدين العرب الذين وصلوا إلى العالم الجديد، ونخص بالذكر الراهب العربي إلياس حنّا الموصلي⁽⁷⁾ الذي انطلق من بغداد في سنة 1668. ووصل إلى القارة الأميركية سنة 1675 ماراً بكل من فرنسا وإسبانيا وإيطاليا. وقد أרך لرحلته هذه في كتاب حققه الأب جسويت

(7) لا نعلم بالتحديد تاريخ وفاته، حيث عكف الكثير من المحققين والباحثين في المخطوطات على تقصي ذلك، لكنهم لم يوفقوا.

وإذا ما حاولنا الوقوف عند المرجعية النظرية التي تحكم هذا المتن، نجد أنفسنا إزاء تحليل ما بعد كولونيالي للحدث كما تعيشها المجتمعات العربية المعاصرة. لذا، نجد الكاتب يعود إلى أطروحات قدمها مفكرون طبعوا هذا الاتجاه، مثل إدوارد سعيد (1935-2003)، وهومي كيه بابا *Homi K. Bhabha*، وفرانز فانون *Frantz Fanon* (1925-1961)، وغاياتري شاكرافورت *Gayatri Chakravorty Spivak*، وبيلا أشكروفت *Robert JC Ashcroft*، وروبيرت يونغ *Young*، وبندكت أندرسون *Benedict Anderson* (1936-2015)، وأشيش ناندي *Ashis Nandy*، وأريف ديرليك *Arif Dirlik* (1940-2017)، وأرجون أبادورا *Arjun Appadurai*، وغيرهم⁽⁶⁾.

ثالثاً: الإمبريالية الأوروبية: من "الإنسانية التكنولوجية" إلى "الإنسانية العلمانية"

يبدأ خالد زكري الفصل الأول من كتابه بسؤال محوري: كيف أمكن لحضارة كانت مهد الاتجاه الإنساني وفلسفة الأنوار أن تطور أيديولوجيا عنصرية تعمل على تشييء الأفراد واستغلالهم؟

(6) يمكننا، في هذا السياق، أن نميز بين اتجاه حاول التفكير في هذه العلاقة باعتماد الأدوات نفسها التي اعتمدها الغرب المستعمر: ميشيل فوكو *Michel Foucault* (1926-1984)، وأنطونيو غرامشي *Antonio Gramsci* (1891-1937)، وإدوارد سعيد (1935-2003)، وجاك ديريدا *Jacques Derrida* (1930-2004)، وغيرهم، وبين اتجاه آخر عرف بالاتجاه الديكولونيالي، حاول أصحابه الانسلاخ من هذه التبعية الإستيمولوجية باعتماد أدوات منهجية تلائم السياق المحلي (هومي كيه بابا، وفرانز فانون، والتر مينولو) ويتحدث مينولو في هذا السياق عن مفهوم العصيان الإستيمولوجي. ينظر:

Walter Mignolo, "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom," *Theory, Culture and Society*, vol. 26, no. 7-8 (2009), pp. 159-181.

أنطون الرباط J s ite Antoine Ribat⁽⁸⁾. ويستعمل الموصلي في كتابه هذا عبارة "الهنود الكفرة"⁽⁹⁾، ويعني هذا أن المهمة الدينية المتمثلة في التنصير كانت تطفى على أي توجه آخر. وابتداء من القرن التاسع عشر توارى البعد الديني الذي حكم الحملات الاستعمارية السابقة، ليتم الانتقال إلى نزعة إنسانية علمانية، لا تقوم على مبدأ التنصير، أو إدخال السكان الأصليين "الهمج" في المسيحية، وإنما سيتم الحديث عن النزعة الإنسانية التي تمثل، بلغة روديارد كبلينغ Rudyard Kipling (1865-1936)، في عبء إدخال المجتمعات غير الأوروبية المتحضرة إلى دائرة الحضارة الإنسانية Mission civilisatrice du monde.

رابعاً: الخطاب العربي حول الحداثة

تمثل الحملة الاستعمارية التي قادها نابليون بوناپرت Napoleon Bonaparte (1769-1821) على مصر في نهاية القرن التاسع عشر أول لقاء/ صدام حقيقي بين المجتمعات العربية والحداثة الأوروبية. هكذا، وجد الوطن العربي نفسه أمام تحدي تجاوز الإرث التاريخي والالتقاء بالحداثة الأوروبية، مع الحفاظ على أسس هويته. ولعل هذا التآرجح هو الذي جعل تعرّف العرب إلى الحداثة الأوروبية يقتصر على الجانب التقني

(8) قامت مؤسسة هنداي سي أي سي في القاهرة بإعادة نشر الكتاب في طبعة أنيقة سنة 2017. وهي متاحة للتحميل على الموقع الإلكتروني لدار النشر على هذا الرابط:

<https://bit.ly/3yG56qv>

(9) ورد هذا التوصيف في ثلاثة مواضع في الكتاب، ينظر: إلياس حنا الموصلي، رحلة أول شرقي إلى أمركة، تحقيق أنطون الرباط (القاهرة: مؤسسة هنداي سي أي سي، 2017)، ص 57، 87، 122.

(10) تمكن شكيب أرسلان، بسبب تكوينه السياسي وكذا المناصب الدبلوماسية التي تقلدها، من التأثير في شريحة واسعة من المثقفين العرب والمسلمين، خاصة من خلال المجلة التي كان يديرها بعنوان *La Nation Arabe*، والتي تأسست في مدينة جنيف سنة 1932، وأشرف على تحريرها شكيب أرسلان وإحسان الجابري (1879-1980).

(11) بخلاف ذلك، سينحو كتاب آخرون أمثال: علي أحمد سعيد إسبر (أدونيس)، وحسن حنفي، وعبد الكبير الخطيبي (1938-2009)، وعبد الفتاح كيليطو، إلى نزاع الطابع المركزي عن التراث العربي، وخلخلة تلك الأسس المأهوية التي تجعل الثقافة منفصلة عن التاريخ والتغير، وذلك من خلال فتح إمكانيات الحوار بينه وبين الثقافة الغربية الأوروبية.

وإسماعيل بن كثير (775هـ/1373م)، وأبو الحسن المسعودي (283هـ/957م)، ومحمد بن المشي ابن دينار العنزي (167هـ/866م)⁽¹²⁾.

نجد لهذا الإحساس بالانتماء سنداً أنثروبولوجياً في الرواسب الثقافية التي يتركها تاريخ الشعوب العربية، والتي تعمل على تمجيد الماضي البعيد، وإضفاء الشرعية الثقافية والسياسية على وحدة الهوية العربية من خلال إعادة تشكيل زمانية متصلة ومتجانسة للوطن العربي، من دون اعتراف بأي اختلافات إثنية أو جغرافية؛ فاللغة العربية ليست فقط لغة الوحي، بل هي كذلك لغة المعتقدات وكتب الغزوات والكهنة والعرفان وقصص العنتريات. يسمح هذا المتن السردى بالحديث عن أسطورة مؤسسة لوحدة الأمة العربية (ص 201).

وفي هذا السياق، يقف الكاتب عند لحظتين أساسيتين تطورت من خلالهما فكرة الأمة في العالم العربي المعاصر:

• تتمثل اللحظة الأولى في النموذج الإثنو ديني Le Paradigme ethno-religieux؛ فالأمة في هذا التحديد تشكل أساساً من قبائل عربية مختلفة يوحد بينها الدين الإسلامي. ويعتبر محمد بن عبد الوهاب (1703-1787) أول من أعطى هذا المفهوم بعده السياسي، عندما جعل محمد بن سعود بن محمد بن مقرن (1710-1765) قائداً سياسياً لحركته التي ستعرف لاحقاً بالوهابية (ص 186).

• أما اللحظة الثانية، فتتأطر ضمن النموذج الجيو - اللساني Le paradigme géolinguistique،

(12) بخلاف عبد الرحمن بن خلدون (732هـ/1406م) الذي تمكن من كتابة تاريخ كوني يأخذ في الاعتبار تاريخية الأفراد ونسبية الأحداث، بعيداً عن كل تمرکز حول الذات.

فقد اتخذ هدفاً له تأسيس دولة إثنوسياسية مبنية على المرجعية العربية" (ص 61-62).

إن الحداثة العربية، مقارنةً بالحداثة الأوروبية، حادثة انفكاكية؛ فهي تراهن على التقدم التقني والعلمي الذي حصل في أوروبا، من دون أن تربط ذلك بالبعد الثقافي والقيمي، على اعتبار أن ذلك لا يتلاءم مع هوية الشعوب العربية. وبتعبير خالد زكري: "إذا كان الحداثي يؤسس قناعته ورؤيته للعالم خارج كل حتمية قبلية، سواء أكانت ثقافية أو دينية، فإن خطاب النهضة الذي طبع العالم العربي قام على رفض الخطاب الحداثي الأوروبي بالاستناد إلى مرجعية دينية ماضوية، بحيث صارت [...] لا تسمح بمرور العواقل الثقافية والرمزية للحداثة الأوروبية. لذلك فإن علاقة المجتمعات العربية الإسلامية بالحداثة الأوروبية انبنت في الأساس على الانتقاء، وليس التملك الجذري" (ص 124).

خامساً: "الأمة العربية": في تاريخانية المفهوم

ساهم أدب النهضة في انبثاق ضروب جديدة من الخطاب حول مفهوم الأمة العربية، وهو خطاب يقوم في الأساس على ثنائيات ضدية من قبيل: الحاضر/ الماضي، القوة/ الضعف، الحداثة/ التقليد، النزعة التحريرية/ النزعة السلفية. وتجد هذه الحركة الأدبية جذورها وامتداداتها في الكتابات التاريخية السابقة لكل من محمد بن إسحاق بن يسار المدني (ت. 80هـ/769م)، وعبد الملك بن هشام (ت. 185هـ/834م)، ومحمد بن جرير الطبري (ت. 224هـ/923م)، وأبو العباس اليعقوبي (ت. 284هـ/897م)، وشمس الدين المقدسي (336هـ/990م)،

سادساً: "ذاتيات جديدة": نماذج ما بعد كولونيالية

يحاول المؤلف، في الفصل الأخير من الكتاب، أن يرسم الملامح الأساسية للذاتية العربية، وذلك من خلال العودة إلى الأنموذج النظري الذي يقدمه العالم الأنثروبولوجي الهندي - الأميركي أرجون أبادوراي Arjun Appadurai، فهو يتحدث عن مختلف التظاهرات الاجتماعية التي تميز العولمة الثقافية. ويقسم هذه التظاهرات خمسة، وهي: التظاهرات الإثنية Les ethnoscaples، والتظاهرات التقنية Les technoscaples، والتظاهرات المالية Les finanscaples، والتظاهرات الإعلامية Les Médiascaples، والتظاهرات الأيديولوجية Les idéoscaples. تشكل هذه التظاهرات، في نظر أبادوراي، عناصر مؤسسة لعوالم متخيلة، من خلالها تعبّر المادة الثقافية الحدود الوطنية⁽¹⁴⁾.

عندما نحاول قراءة واقع المجتمعات العربية بالاستناد إلى هذه النظرية، نجد أن التماظهر الأول يحيل إلى هوية جماعية قائمة على اللاتجانس وإعادة التشكل والانباء بشكل مستمر. ويتطلب هذا إعادة النظر في مفهوم الأمة، كما بلوره رواد الفكر الإصلاحي. أما التماظهر الثاني، فهو الأقل حضوراً في الخريطة الثقافية العالمية؛ على اعتبار أن المجتمعات العربية قائمة بالدرجة الأولى على الاستهلاك. وبخصوص التماظهر المالي، فالواضح أن اقتصادات معظم الدول العربية تنبني على قطاعات هشة مثل السياحة

والذي يمثله ساطع الحصري (1880-1968)؛ فعلى الرغم من اتساع الرقعة الجغرافية للوطن العربي، فإن القاسم المشترك بين مناطقها يمثّل في وحدة اللسان العربي. وتسمح هذه الوحدة اللسانية بالحديث عن أمة واحدة رغم شساعة المساحة الجغرافية التي تمتد من المحيط إلى الخليج. هكذا نحن أمام "أمة"، تجمعها وحدة الدين (الإسلام) ووحدة اللسان (العربية) (ص 186-187).

إن هاتين اللحظتين غير منفصلتين، على اعتبار أن الاختلافات اللسانية بين القبائل والجماعات داخل الأمة الإسلامية كانت تذوب بحكم الانتماء الديني. بدأ هذا الشعور بالانتماء إلى أمة عربية واحدة في التبلور، سياسياً، منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وذلك من خلال رفض سياسة التتريك التي حاولت الإمبراطورية العثمانية تطبيقها في سورية والعراق. سيجد هذا الخطاب القائم على وحدة الهوية التاريخية مرتعاً آخر بعد توارى الخطر العثماني، حيث سيتمظهر بوصفه لائحة دعائية ضد الاستعمار الأوروبي⁽¹³⁾.

(13) بعيد الاستقلال، لم يكن من الممكن التفكير / الحديث خارج هذه الوحدة، وإلا اعتبر ذلك رمزاً للخيانة. غير أن هذا الإحساس بدأ يفتر ويتلاشى، خاصة خلال فترة الثمانينيات (مع ظهور العولمة والرغبة في توحيد السياقات والمسارات). وفي ردة فعل على هذه النزعة وعلى الضد منها، ظهرت مجموعة من المفكرين الذين دعوا إلى العودة إلى المحلي عوض الكوني، وإلى التقاليد المحلية بدلاً من الثقافة العابرة للإنبيات والاختلافات. في هذا السياق، حاولت مجموعة من الكتاب التفكير خارج ذلك "الثابت" الذي حكم رواد النهضة العربية. ومن بين هؤلاء الكتاب نجد أدونيس، وآسيا جبار، وعبد الكبير الخطيبي، ومحمد بنيس، وهشام جعيط (1935-2021)، وعبد الوهاب مداب (1946-2014)، ونوال السعداوي (1931-2021)، ومصطفى صفوان (1921-2020). غير أن هؤلاء المفكرين ظلوا، في نظر الكاتب، "يفكرون داخل البراديعم (التقليد) الحداثة" نفسه، من دون أن يعطوا الأهمية الكبرى لتلك المناطق المعتمدة، أي مناطق الظل التي تلتقي فيها الحداثة بالتقليد، حيث يتموقع الفرد الثقافي العربي Le Sujet culturel، ينظر: Zekri, p. 231.

(14) يمكن العودة في هذا الصدد إلى:

Arjun Appadurai, *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*, 7th ed. (Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2005); Arjun Appadurai, *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition* (London: Verso, 2013).

يبرز فيها تلك العلاقة التصادمية بين نمطين من القيم الثقافية في المجتمع المغربي، أي بين شكلين من أشكال الوجود: نمط قائم على التبعية والانصهار في روح الجماعة، والذي تمثله شخصية بوعزة، ونمط آخر ينحو إلى الاستقلالية الفردية ويجسده شخص ماشان Machin. وعبر مسار الرواية، يسعى فؤاد العروي إلى تأسيس شكل جديد من أشكال الوجود التي يسعى ماشان لإثباتها، مع ما يستدعيه ذلك من صراع ومواجهة وقلق وجودي.

2. الذاتية السياسية

لبيان هذا الضرب من الذاتية يفتح المؤلف على ما تقدمه رواية عمارة يعقوبيان⁽¹⁷⁾ لعلاء الأسواني من أنموذج مصغر للمجتمع المصري وما طرأ على سلوكه وعقليته في فترة ما بعد الانفتاح؛ إذ إن عنوان الرواية مستلهم من اسم حقيقي لعمارة توجد في شارع طلعت حرب، الذي يعتبر من أشهر الأحياء في القاهرة، وما تقدمه هذه الرواية هو بيان كيفية تدبير هذا الفضاء المشترك، عمارة يعقوبيان، واستراتيجيات بناء علاقات تراتبية داخله، وكذا مسألة الولوج إلى السلطة⁽¹⁸⁾.

3. الذاتية الشبكية

وفي هذا الاتجاه من الذاتية نجد الكاتب يفتح على تمظهر آخر تجسده أقلام نسائية، مثل سلوى النعيمي وصبا الحرز. وذلك من خلال اهتمامهما بموضوع اعتُبر من التابوهات في تاريخ الثقافة الإسلامية، وهو موضوع العلاقة بالجسد، وخاصة

(17) ينظر: علاء الأسواني، عمارة يعقوبيان (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002).

(18) لنا أن نشير ههنا إلى أن رواية عمارة يعقوبيان جُسدَت في فيلم مصري درامي أنتج سنة 2006.

والفلاحة والصناعة التقليدية. وبالنسبة إلى التمثيل الرابع، فالملاحظ أن المادة الإعلامية والفنية التي يروجها الإعلام العربي مستوردة في الغالب، وهي تساهم في تشكيل نمط عيش بعيد عن ثقافة هذه المجتمعات (المسلسلات التركية والمكسيكية أنموذجًا). أما التمثيل الأيديولوجي فهو الأخطر على الإطلاق؛ على اعتبار أن الثورة التكنولوجية ساهمت في عولمة مفهوم الأمة من خلال تشكيل هوية دينية سبيرنتيقية⁽¹⁵⁾ Une identité cybernétique على هوامش المؤسسات السياسية والدينية الرسمية، وهذا ما يتمثل في إحياء ذلك الموروث الثقافي عبر العودة إلى مفهوم الخلافة، والبيعة، والدولة الإسلامية.

ويعود زكري في محاولته تحديد ملامح الذاتية العربية المعاصرة، بالاستناد إلى النظرية السابقة، إلى مجموعة من الأعمال الأدبية، حيث يحاول مؤلفوها إبراز أهم عناصر هذه الذاتية/ الذاتيات، وذلك باعتماد عنصر الخيال؛ فالعمل السردى يعمل على انبثاق ذاتيات تختلف عن تلك الموجودة واقعياً. هكذا يعود الكاتب عبر قراءة متفحصية وناقدة للمتن السردى لأعمال كل من فؤاد العروي وعلاء الأسواني وسلوى النعيمي، وصبا الحرز.

1. الذاتية الثقافية

يستحضر المؤلف في هذا الجانب ما تضمنته رواية فؤاد العروي احذروا المظليين⁽¹⁶⁾، والذي

(15) السبيرنتيقا تعني التوجيه المادي لشيء ما نحو وجهة معينة، أو هدف، أو شيء معين، وبمعنى آخر، أنها علم المراقبة بواسطة أجهزة إعلامية سواء كانت أجهزة طبيعية أو اصطناعية. ينظر: إلهام قشي ويوسف جوادى، "السبيرنتيقا: أصولها وتطبيقاتها الحديثة"، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 33 (آذار/ مارس 2018)، ص 140.

(16) Fouad Laroui, *Méfiez-vous des parachutistes* (Paris: Julliard, 1999).

خاتمة

حاول خالد زكري في هذا النص النقدي الوقوف عند الأنموذج المؤسس لمفهوم الحداثة الانفكاكية، متجاوزاً تلك الثنائيات العقيمة من قبيل الحداثة/ التقليد. وقد عمل في ذلك على إضفاء طابع النسبة على فردة/ كونية الحداثة الأوروبية، من جهة أولى، والتفكير في العالم العربي من منظور حداثة متعددة المشارب والينابيع، من جهة ثانية. إنها حداثة انفكاكية، لكونها تَمَتَّح من الحداثة الأوروبية ومن حداثات أخرى كذلك. إنها حداثة لا تقوم على التكرار/ التقليد، ولا تقوم على التطابق/ التماهي، بل تنبني على الانتقاء. وتسمح هذه الحداثة الانفكاكية بتجاوز تلك الثنائيات العقيمة التي حكمت تاريخنا، بل تاريخ الحداثة الأوروبية أيضاً، وهي ما يسمح، كذلك، بالحديث عن وضعيات وجودية هجينة تحكم الوجود الإنساني.

جسد المرأة. فهذه العلاقة غالباً ما جرى تصوّرها في إطار التبعية داخل مؤسسة الأسرة. حاولت الكاتبتان، من خلال مؤلفيهما⁽¹⁹⁾، التفكير خارج هذه المؤسسة، وإمالة اللثام عن واقع ممارسات جنسية تخرج عن إطار القواعد الثقافية التي تم إرساؤها قرونًا.

إننا هنا إزاء نماذج للتفكير في ذاتيات تتجاوز المحدد سلفاً، وتبرز في المقابل إمكانيات أخرى للوجود في هذا الكيان العربي الإسلامي. فلا يقوم الأمر على التجانس والوحدة، بل على التعدد والتغاير؛ فالثقافات العربية المعاصرة ثقافات هجينة⁽²⁰⁾، والذات/ الذوات العربية المعاصرة هي ذات/ ذوات هجينة. إنها ذات تقوم على إمكانيات الفعل المتجددة واللامتناهية.

(19) ينظر: سلوى النعيمي، برهان العسل (لندن: رياض الريس للكتب والتوزيع، 2007).

(20) يستعير خالد زكري مفهوم الهجانة/ الهجنة L'hybridité من هومي بابا.

References

المراجع

العربية

الأسواني، علاء. عمارة يعقوبيان. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2002.

الطنجي، حسن بن محمد بن الغسال. الرحلة التوجيهية إلى عاصمة البلاد الإنجليزية. تحقيق وتقديم عبد الرحيم مودن. أبوظبي: دار السويدي للنشر والتوزيع؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ عمان: دار الفارس للنشر والتوزيع، 2003.

الطهطاوي، رفاعه رافع. تخلص الإبريز في تلخيص باريز. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

العمراوي، إدريس بن إدريس. تحفة الملك العزيز بمملكة باريز. تقديم زكي مبارك. طنجة: مؤسسة التغليف والطباعة والنشر والتوزيع للشمال، 1989.

قشي، إلهام ويوسف جوادي. "السبيرنطيقا: أصولها وتطبيقاتها الحديثة". مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية. العدد 33 (آذار/ مارس 2018).

الموصللي، إلياس حنا. رحلة أول شرقي إلى أمركة. تحقيق أنطون الرباط. القاهرة: مؤسسة هنداوي سي أي سي، 2017.

النعمي، سلوى. برهان العسل. لندن: رياض الريس للكتب والتوزيع، 2007.

الأجنبية

Appadurai, Arjun. *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. 7th ed. Minneapolis/ London: University of Minnesota Press, 2005.

_____. *The Future as Cultural Fact: Essays on the Global Condition* (London: Verso, 2013).

Laroui, Fouad. *Méfiez-vous des parachutistes*. Paris: Julliard, 1999.

Mignolo, Walter. "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom." *Theory, Culture and Society*. vol. 26, no. 7-8 (2009).

Zekri, Khalid. *Modernité arabe: De la modernité à la globalisation*. Casablanca: La Croisée des Chemins, 2018.



مجموعة مؤلفين

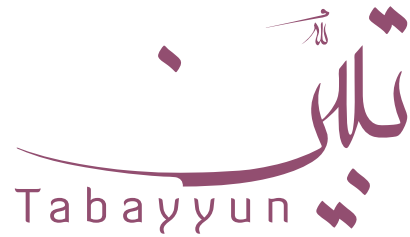
لبنان

دراسات في المجتمع والاقتصاد والثقافة

هو مسخّ شاملٌ لأهم القطاعات والمجالات التي تشمل التاريخ والجغرافيا والسكان والاقتصاد والتربية والسياحة والثقافة والسياسة وعلاقات لبنان الخارجية. وقد ساهم في الدراسات التي يتضمنها أساتذة جامعيون ومتخصصون وخبراء وكتاب مشهود لهم بالبحث المعمّق.

تهدف هذه الدراسات إلى التعريف بلبنان طبيعته واقتصاداً واجتماعاً خلال مئة عام، منذ إعلان تأسيس دولة لبنان الكبير عام 1920، شهد لبنان خلالها أطوار دوره كواحة ثقافية عربية تعددية بالرغم من الأزمات التي خبرها.

يتوجه الكتاب إلى القارئ اللبناني، كما يتوجه إلى القارئ العربي، بوصفه، في الوقت نفسه، مرجعاً لا غنى عنه لكل باحث يريد أن يلقي نظرة فاحصة إلى خصائص لبنان وتجربته المتنوعة.



تبيين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحَكَّمة 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، ولل علاقة 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"بيئة" اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البيّنات، 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 جسر فكري ما بين الكتاب 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، وفقاً لما يلي:

- أولاً: أن يكون البحث أصيلاً معدّاً خصيصاً للمجلة، وألا يكون قد نشر جزئياً أو كلياً 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.
- ثانياً: أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- ثالثاً: يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100-125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخص، ويقدم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصور المفاهيمي وتحديد مؤشرات الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيلاً 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 وفقاً لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولاً من رسائل جامعية أُقرت إلا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدم 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 حديثاً في مجالات اختصاصها بأي لغة من اللغات، على ألا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألا 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 باباً خاصاً 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 منضّداً 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 تماماً 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 أيضاً.
- رابعاً: يخضع كل بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصاً دقيقاً في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القراء 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.
- خامساً: تلتزم المجلة ميثاقاً أخلاقياً يشمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلومات بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخص آخر غير المؤلف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).
1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآت مالية عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متّبع في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

- اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النشر)، رقم الصفحة.
- نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة 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 النحو التالي مثلاً: ناش، ص 117.
- أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصراً: ناش، السوسيولوجيا، ص 117.
- ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.
- أما في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النحو 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 القومي 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، السيد وآخرون. تحليل مضمون الفكر القومي العربيّ. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلف، "عنوان الدراسة أو المقالة"، اسم المجلّة، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، إستراتيجيات، المجلّد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربيّ". إستراتيجيات. المجلّد 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 الطرق 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)، شوهده في 2016/8/9، في: <http://www.....>

ويتعين ذكر الرابط كاملاً، أو يكتب مختصراً بالاعتماد على مُختصر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- "ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%", الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهده 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، شوهده 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 (المحكمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمدين لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئٍ مرجّحٍ آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقين ومجربين 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 للمحررين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومة متميزة أو رأي جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرية، ولا يجوز استعمال أيّ منهما لاستفادة شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فني 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 القراء، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعة والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيم المحررون والمراجعون المادة 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 مؤلف من المؤلفين، أو الشركات، أو المؤسسات ذات الصلة بالبحث.
10. تنقيد 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 المحكمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، سواءً باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطي صريح من المركز العربي.
12. تنقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلفين 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 Societies*. 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 "تبين" 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 "تبين" أبحاثاً 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 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

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 - بيروت - لبنان

البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

هاتف: ٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٦ / ٧ / ٨ فاكس: ٩٦١ ١ ٩٩١٨٣٩



فصلية محكمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية

تبين
Tabayyun

قسمة اشتراك

الاسم:

العنوان البريدي:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

عدد النسخ المطلوبة:

طريقة الدفع:

☐ تحويل بنكي

☐ شيك لأمر المركز

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقياً أو إلكترونياً في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي يقر تعديلات على الجائزة العربية لتشجيع البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية

والتي تُوزَّع عادةً في ختام المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية

ويغوز بالجائزة بحثٌ أو أكثر من الأبحاث المقدمة إلى مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية (بعد موافقة الباحث على الترشح 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 بحثية لتطوير دراسته المقدمة إن تمكّن من تحويلها إلى مشروع بحثي. ويجري صرف المنحة ومتابعتها بحسب معايير المنح البحثية المتبعة في المركز

للاطلاع أكثر يرجى زيارة الموقع الإلكتروني 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



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research & Policy Studies



الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

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: +961 1 991836 / 7/8 فاكس: +961 1 991839

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

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

من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



- للحصول على منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يرجى الاطلاع على قائمة موزعي 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

أيضاً في هذا العدد

ترجمة

جون هوفر
ترجمة: يوسف مدراري
استدعاء ابن تيمية لابن رشد في نقده لنفي
صفة الجسمية عند فخر الدين الرازي
لورانس كولبرغ
ترجمة: عبد العزيز ركح
مراحل الأخلاقية والأخلاقية:
المقاربة المعرفية – التطورية
للورانس كولبرغ

مراجعات الكتب

عبد الكريم عنيات
مراجعة كتاب
نظام التفاهة
لألان دونو
محمد مرشد
مراجعة كتاب
حداثات عربية: من الحداثة إلى العولمة
لخالد زكري

شارع الطرمة - منطقة 70 - وادي البساتين - 10277 - الدوحة - قطر
جميع الحقوق محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



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



DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقياً أو إلكترونياً في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org

سعر النسخة

قطر	30 ريالاً	العراق	5000 دينار	الجزائر	250 ديناراً
السعودية	30 ريالاً	تونس	5 دنانير	المغرب	30 درهماً
الإمارات	30 درهماً	سورية	200 ليرة	موريتانيا	700 أوقية
البحرين	3 دنانير	لبنان	6000 ليرة	ليبيا	5 دنانير
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عمان	3 ريالات	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصر	10 جنيهات	السودان	20 جنيهًا		



9 772305 246001