



محمد إيشو

الفلسفة واللاهوت؛

صيرورة الفلسفة من خادمة اللاهوت إلى تفكير أنساقه

عماد الجميعي

المشاركة المتكافئة، الثقل المعياري للسياسة عند نانسي فريزر

عدنان فلاح

إبن تيمية ضد ابن تيمية، الاستراتيجية الصانعة للتناقض

منوبي غباش

تحولات الخطاب الإنساني؛

من الإنسانية إلى ما بعدها

محمد العربي العياري

الغضاء العمومي وسؤال الحرية

جدل هابرماس وهونيث وفريزر

Academic Advisory Committee الهيئة الاستشارية

Adonis El Akra	أدونيس العكرة
Elias Atallah	إلياس عطا الله
Bensalem Himmich	بنسالم حميش
Rushdi Rashid	رشدي راشد
Rasheed Elenany	رشيد العناني
Ramzi Baalbaki	رمزي البعلبكي
Said Bensaid Alaoui	سعيد بنسعيد العلوي
Said Bengrad	سعيد بنگراد
Sabry Hafez	صبري حافظ
Abd Al-Salam Al-Masdi	عبد السلام المسدي
Aze-eddine Bouchikhi	عز الدين البوشيكبي
Fathi Nguezou	فتحي إنقزو
Fathi Meskini	فتحي المسكيني
Fehmi Jadaane	فهمي جدعان
Mohsen Jassim Al-Musawi	محسن جاسم الموسوي
Mohamed Bouhlei	محمد بو هلال
Mohamed El Omari	محمد العمري
Yasir Suleiman	ياسر سليمان

Editor-in-Chief رئيس التحرير

Raja Bahlool رجا بهلول

Editorial Manager مدير التحرير

Rasheed Alhaj Saleh رشيد الحاج صالح

Editorial Secretary سكرتير التحرير

Kamel Tirchi كمال طيرشي

Editorial Board هيئة التحرير

Elizabeth Suzanne Kassab	إليزابيث سوزان كساب
George Giacaman	جورج جقمان
Raed Al Samhour	رائد السهموري
zwawi beghoura	زواوي بغورة
Benabdellali Abdesslam	عبد السلام بنعبد العلي
Abdullah Aljassmi	عبد الله الجسمي
Ali hakim salih	علي حاكم صالح
Mounir kchaou	منير الكشو
Najib Elhassadi	نجيب الحصادي
Yomna T. Elkholi	يمنى طريف الخولي
Youssef Salama	يوسف سلامة

Design and Layout تصميم وإخراج

Ahmad Helmy أحمد حلمي
Hisham Moussawi 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 "تكوين 12/19" (2019)، واللوحات في الداخل للفنان السوري علاء شاشبيت

رسام وحفاز سوري، مقيم في بريطانيا، درس الفنون الجميلة في مجال الطباعة والحفر في جامعة دمشق، ثم غادر في عام 2011 لإتمام درجة الماجستير في الفن المعاصر بماليزيا. تنفرد أغلب أعماله الفنية في اللوحات التجريدية باستعمال مواد مختلفة، واللون الأسود له حضور مهيمن في جل أعماله الفنية. عمل في مجال التصميم والفنون الجميلة وتدرّس الفنون والتصميم الغرافيكي في جامعة ليكوكوينج. عرضت أعماله في سورية وماليزيا والجزائر وبريطانيا.

The cover picture Composition 12/19 (2019) and images used internally are the work of the Syrian artist Alaa Shasheet

A Syrian abstract painter and printmaker in London, UK. He studied Fine Arts in Printmaking at Damascus University before leaving his home country in late 2011 to pursue an MA in International Contemporary Art in Malaysia. Shasheet artwork is mainly abstract painting using mixed media. The colour black has a dominant presence in his works. Shasheet immersed himself in Asian art and culture, while also working in Design, Fine Art, and Art Education at Umm Al-Qura University. His work has been exhibited in Syria, Malaysia, Algeria and the UK.

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

شارع الطرفة - منطقة 70 - وادي البسات - ص.ب. 10277 - الدوحة - قطر
Al Tarfa Street - Zone 70 - Wadi Al Banat - P.O.Box: 10277 - Doha - Qatar
هاتف: +974 4035 6888 - +974 4035 4117
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 44 - المجلد 11 - ربيع 2023
Issue 44 - Volume 11 - Spring 2023

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 الرئيسية التي تواجه الوطن والمواطن العربي. وينشر المركز جميع إصداراته باللغتين العربية والإنكليزية.

تأسس المركز في الدوحة في خريف 2010، 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
Manoubi Ghabbech The Transformations of Humanist Discourse: from Humanism to Beyond	7	منوبي غباش تحولات الخطاب الإنساني: من الإنسانية إلى ما بعدها
Mohamed Arbi Ayari Public Space and the Question of Freedom: the Habermas, Honneth, and Frasier Debate	35	محمد العربي العياري الفضاء العمومي وسؤال الحرية جدل هابرماس وهونيث وفريزر
Mohamed Ichou The Evolution of Philosophy from Serving to Dismantling the Systems of Theology	67	محمد إشو الفلسفة واللاهوت: صيرورة الفلسفة من خادمة اللاهوت إلى تفكيك أنساقه
Imed Jmei Parity of Participation: The Normative Weight of Politics According to Nancy Fraser	89	عماد الجميعي المشاركة المتكافئة: الثقل المعياري للسياسة عند نانسي فرير
Adnan Fallahi Ibn Taymiyya Against Ibn Taymiyya: The Contradiction-maker Strategy	113	عدنان فلاحي ابن تيمية ضد ابن تيمية: الاستراتيجية الصانعة للتناقض

Translated Papers 129 ترجمات

- Ronald Bontekoe 131 رونالد بونتيكو
**Rorty's Pragmatism and
the Pursuit of Truth**
Translated by: Falah Rahim براغماتية ريتشارد رورتي والسعي
إلى الحقيقة
ترجمة: فلاح رحيم

Book Reviews 159 مراجعات الكتب

- Mohammed Amine Bendjilali 161 محمد أمين بن جيلالي
Book Review: مراجعة كتاب:
Culture in the Plural **الثقافة بالجمع: [سياسات ثقافية جديدة]**
by Michel de Certeau لميشال دو سارتو
- Yahya Boulahya 173 يحيى بولحية
Book Review: مراجعة كتاب:
***Almohad Ideology: the Debate of Religion
and Power in the Islamic West*** **الإيديولوجية الموحدية: جدل الدين
والسلطة في الغرب الإسلامي**
by Labneh Al-Wartiti للبنى الورطيطي

دراسات
Articles



تكوين 18/1، أكريليك ووسائط مختلطة على قماش، 128×183 سم، ماليزيا، 2018.
Composition 1/18, Acrylic & mixed media on canvas, 128 × 183 cm, Malaysia, 2018.

منوبي غباش | Manoubi Ghabbech*

تحولات الخطاب الإنساني: من الإنسانية إلى ما بعدها

The Transformations of Humanist Discourse: from Humanism to Beyond

ملخص: يُعدّ الخطاب الإنساني خطاباً غريباً مثّل أحد مُخرجات الحداثة التي انطلقت منذ عصر التنوير. وبعد النقد الجذري المتعدد المشارب الذي شمل الحداثة فكشف عن مآزقها وأوهامها وتناقضاتها، بدأ يتشكل نمط تفكير آخر متحرر من المفاهيم والتصورات القديمة ويعطي أهمية للمختلف والهامشي والمُقصى والمسكوت عنه. وقد أدى النقد الفلسفي للإنسانية بأشكاله المختلفة إلى إعادة التفكير في الإنساني بوساطة مفاهيم ومقولات جديدة، تتلاءم مع طبيعة التحوّلات المعرفية والتقنية والاجتماعية التي عرفتها البشرية في الحقبة المعاصرة. وفي هذا السياق طُرِح مفهوم "ما بعد الإنسانية" بوصفه مفهوماً ما بعد حداثي. لم يهمل الخطاب ما بعد الإنساني التفكير في الإنسان، ولكنه أعاد طرح السؤال الأنثروبولوجي، وصاغ أجوبة طريفة، موظفاً مفاهيم وتصورات جديدة. وقد كان على الفكر ما بعد الإنساني أن يضطلع بالمشكلات التي طرحتها فلسفة "عبر الإنسانية"، بما هي فلسفة تراهن على تغيير الكائن الإنساني بطريقة جذرية بوساطة العلم - التقنية. نروم في هذا البحث تحديد قيمة الإنسانية (النزعة الإنسانية) من خلال إعادة النظر في تحولات الخطاب الإنساني. ورهانا من وراء التفكير في صياغات سؤال الإنسان والأجوبة المُتبانية التي قُدمت عنه هو التأكيد على أهمية أنثروبولوجيا فلسفية من شأنها الاضطلاع بالمشكلات التي تطرحها فلسفة ما بعد الإنسانية في صيغها المختلفة.

كلمات مفتاحية: الإنسانية، الحداثة، ما بعد الإنسانية، عبر إنسانية، الأنثروبولوجيا الفلسفية.

Abstract: Since the Age of Enlightenment, Humanist discourse has been a prominent feature of modernity in the West. In response to radical criticism of the contradictions of modernism, a new thought pattern emerged, liberated from outdated concepts and perceptions, and giving importance to the different, the marginal, the excluded, and the unacknowledged. The philosophical criticism of humanism led to its reconceptualization, to be made compatible with the intellectual, technical, and social transformations of the contemporary era. In this context, posthumanism was introduced as a postmodern concept. Posthumanist

* أستاذ مساعد بالمعهد التحضيري للدراسات الأدبية والعلوم الإنسانية في جامعة تونس.

Assistant Professor at the Preparatory Institute for Literary Studies and Human Sciences in University of Tunis.

ghabachmanou@gmail.com

discourse re-posed the anthropological question, formulating novel approaches. It also Posthumanist thought shouldered the problems posed by transhumanism – a philosophy that advocates the radical enhancement of the human condition through scientific and technological development. This research evaluates the value of humanism by reconsidering the transformations of humanist discourse. It concludes that there is a need for a philosophical anthropology that would seek to answer the problems posed by posthumanism.

Keywords: Humanism, Modernism, Posthumanism, Transhumanism, Philosophical Anthropology.

مقدمة

دَرَجَ في عُرْفِ موضوعات النظر الفلسفي تصنيفٌ وترتيبٌ متسق مع التراتبية الأنطولوجية: "الله - الطبيعة - الإنسان". وحين نعود إلى عصر التنوير Age of Enlightenment، نجد أنّ الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، على نحو خاص، قد طرح الأسئلة الثلاثة الكبرى مبثوثة في كتبه النقدية المشهورة نقد العقل الخالص *Kritik der reinen Vernunft* (1781)، ونقد العقل العملي *Kritik der praktischen Vernunft* (1788)، ونقد ملكة الحكم *Kritik der Urteilskraft* (1790)، وهي أسئلة موجّهة للتفكير الفلسفي: ماذا يمكنني أن أعرف؟ What can I know، ماذا يمكنني أن أفعل؟ What must I do، وماذا يمكنني أن أمل؟ What may I hope. وهذه الأسئلة تجيب، بحسب رأيه، عن سؤال مركزي: ما الإنسان؟ يتعلق هذا السؤال في صياغاته المختلفة بالإنسان في المطلق، أي الكائن المتميّز من الكائنات الأخرى بملكة الفكر، ومُكنته في العمل المنظم والهادف، وأيضاً بنزوعه نحو المطلق وشغفه بالميتافيزيقا Metaphysics. وبناءً عليه؛ فإن الفلسفة الكانطية تجسيد حقيقي لروح "الأنوار" Aufklärung، كما تُعتبر أنموذجاً للأثروبولوجيا الفلسفية في الأزمنة الأوروبية الحديثة.

تُعَدُّ الأنوار في تاريخ الفكر الغربي خصوصاً، والإنساني عموماً، بمنزلة اللحظة المميزة في تاريخ النزعة الإنسانية Humanism، وذلك بالنظر إلى ما تمخض عنها من أفكار وتصورات وأحداث وتجارب (ثورات سياسية، وثورات علمية وصناعية ... إلخ)، وتشكل تصور الإنسان حال كونه كائناً عاقلاً حرّاً يحمل حقوقاً طبيعية. لقد احتل الإنسان بحسب التصور الجديد، منزلة أنطولوجية وإستيمولوجية جديدة صار بموجبها سيداً للطبيعة ومالكها. وأصبح كل شيء يُحدّد ويقيّم وفق منظور الإنسان، وصارت مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع واللغة والعلم والفلسفة والدين مواضيع للبحث والنظر والسؤال والنقد، وميادين للفعل والتجريب أيضاً. لقد ابتكر فكر الأنوار مفهوم "الإنسان الكوني" أو "الكلي" أي الصورة المفهومية والمعبارية الشاملة، التي تمكّن من التفكير في كل أفراد النوع الإنساني، وتقييم أعمالهم وتجاربهم بحسب قيم ومعايير حديثة. واستُعيدت كذلك فكرة الطبيعة الإنسانية من أجل إثبات التنوّع والاختلاف داخل الوحدة؛ بحيث يشترك البشر جميعهم في طبيعة وهوية واحدة، تستوعب تباينات ثقافية وعرقية شتى. لذا، يمكننا القول إن الكونية في دلائلها السياسية والأخلاقية هي وليدة "الأنوار".

كشف النظر الفلسفي في طبيعة الإنسان عن جملة من الخصائص والسمات المشتركة بين البشر. وهي لا تتغير ولا تختفي بتطور المجتمعات وتفككها، بل تنمو وتتطور على نحو مستمر. فالإنسان كائن طبيعي يتميز بالرغبة في المحافظة على وجوده، وهو أيضاً كائن اجتماعي، يتمتع بالقدرة على التخيل والتميز والتصور. لقد تكفل الفلاسفة والعلماء بالتأسيس النظري لهذه الحقيقة الأنثروبولوجية واستنتاج تصورات اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية متناغمة معها. وبطبيعة الحال جرى التأكيد، في هذا السياق، على حضور العقل والعقلانية. إنَّ العقل باعتباره ملكةً معرفية هو "أحسن الأشياء توزعاً بين الناس"⁽¹⁾، كما يقول الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت René Descartes (1650-1596)؛ إذ به يستطيع الإنسان أن يخرج من حالة قصوره الذاتي ليحقق استقلاليتته وحرية، فيتطابق وجوده مع ماهيته. إن شعار الأنوار بحسب قول كانط لهو شعار بالغ الدلالة: "تحلّ بالشجاعة لاستخدام عقلك بنفسك"⁽²⁾، بحيث تختزل هذه العبارة المعنى الجوهرى لفكر الأنوار: أن يستقل الإنسان فرداً كان أو جماعة بنفسه، وألاً يكون تابِعاً وخاضعاً لأي وصاية مهما كان نوعها.

إذا كانت "الطبيعة الإنسانية" هي الفرضية الأساسية التي قامت عليها الإنسانية (النزعة الإنسانية)، فيمكن القول إنَّ نقض هذه الفرضية واستبعادها يؤديان ضرورةً إلى استبعاد النزعة الإنسانية ذاتها. فقد كانت منذ البداية حركة فكرية نقدية (تحديداً، نقد الفكر القروسطي الذي كرس تبعية الإنسان وعبوديته)، ولكنها تحوّلت فيما بعد إلى موضوع للنقد شمل المسلمات التي قامت عليها حركة الأنوار، والمبادئ التي قامت عليها الإنسانية. لنا أن نذكر، في هذا السياق، أن الأنوار اتهمت بكونها كانت سبباً في اندلاع الثورات السياسية والاضطرابات الاجتماعية التي عرفتها أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ومن المعروف أنَّ كثيراً من أهل الفكر والسياسة تكفلوا بمهمة محاكمة حركة الأنوار. ويمكن أن نذكر، على سبيل المثال، التيار الفكري المناهض للثورة الفرنسية ولحقوق الإنسان، والذي يعتبر إدموند بيرك⁽³⁾ Edmund Berque (1797-1729)، وجوزيف دي مايستر⁽⁴⁾ Joseph De Maistre (1821-1753) من أهم ممثليها. ندّد بيرك بالثورة، ورفض النزعة العالمية الكاذبة لحقوق الإنسان، ودافع عن حقوق الإنكليز التي كرّستها التقاليد⁽⁵⁾. أما دي ميستر، فقد رفض الثورة من حيث المبدأ، ورأى أنها تتناقض مع طبيعة الإنسان الاجتماعية والأخلاقية، ورأى أن الثورة الفرنسية عقوبة ربانية. أما بخصوص حقوق الإنسان، فقد بلغ به الأمر إلى حدّ التشكيك في مبدئها. إذ يقول في كتابه نظرات على فرنسا: "إن دستور 1795 مثل كل إخوته، صُنع من أجل الإنسان. إلا أنه لا يوجد البتة إنسان في العالم. لقد رأيت في حياتي فرنسيين، وإيطاليين،

(1) رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيرى، مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي، ط 3 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985)، ص 161.

(2) إمانويل كانط، "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟"، ترجمة عبد الله المشوح، مجلة حكمة، 2015/6/9، شوهد في 2023/1/23، في: <https://bit.ly/3iVu7uX>

(3) Edmund Burke, *Réflexions sur la Révolution de France*, Collection Pluriel (Paris: Fayard, 2011).

(4) Joseph De Maistre, *Considérations sur la France* (Paris: Garnier, 1980), p. 64.

(5) فرانسوا شاتليه [وآخرون]، معجم المؤلفات السياسية، ترجمة محمد عرب صاصيلا (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2014)، ص 280.

وروسًا... إلخ، وأعلم، حتى بفضل مونتسكيو، أنه يمكن أن يكون المرء فارسيًا. أما الإنسان، فأعلن أنني لم ألتق به في حياتي، وإذا وُجد فلا علم لي به"⁽⁶⁾.

لم ينتقد النزعة الإنسانية المفكرون المحافظون فحسب، الذين اعتبروا أن فكر الأنوار تسبّب في الاضطراب والفوضى، وأنه أدى إلى إضعاف القيم الدينية والأخلاقية، التي ضمنت، في ربح من الزمن، استقرار المجتمعات ودوام السلطة الملكية واحترام الدين، بل انتقدها أيضًا مفكرون "ثوريون" من أمثال كارل ماركس Karl Marx (1818-1883) الذي اعتبر أن النزعة الإنسانية ما هي إلا "أيدولوجيا برجوازية"، تكمن وظيفتها في إخفاء حقيقة الواقع الاجتماعي، وتبرير السلطة وإخضاع المستغلين والمحكومين. وإضافة إلى النقد الأيدولوجي⁽⁷⁾ الذي دشّنه ماركس، يوجد نقد آخر (نقد ثقافي ما بعد الكولونيالي) للإنسانية، وذلك بالنظر إلى صلتها بالحركة الاستعمارية، التي لا تخفى صلتها أيضًا بفكر الأنوار⁽⁸⁾. لقد تمثل ذلك النقد في كشف القناع عن الوجه الآخر للنزعة الإنسانية التنويرية، بالنظر إلى كونها وفّرت المبررات النظرية والمسوّغات الأخلاقية للاستعمار والهيمنة على الشعوب غير الأوروبية.

أقرّ الإنسانويون بوحدة الجنس البشري وكذلك بحتمية التقدم الإنساني. ولكن هذه النظرة "غير الإنسانية" تعارضت مع واقع شعوب وأمم "بربرية" و"متوحشة"، كما يرونها، جرى التعرف عليها من خلال حركة الاستكشاف التي بدأت منذ القرن الخامس عشر. وطرحت في هذا السياق فكرة مهمة "تحضير" أو "تمدين" المتوحشين، سكان الأراضي البعيدة الذين يتكلمون لهجات غريبة، ولديهم معتقدات وثنية، وهم أقرب ما يكونون في حياتهم إلى الحيوانات الضارية. وبناءً عليه، وباسم وحدة الجنس البشري، برّرت المهمة الحضارية للأمم الأوروبية، وتُرجم ذلك في حركة الاستعمار الاستيطاني التي استمرت عقودًا من الزمن، لتعمد إلى تغيير العالم القديم عن طريق الحروب والإبادة العرقية والتهجير ونهب الخيرات. هذا الاقتران بين النزعة الإنسانية والاستعمار، جعل بعضهم يقول إن هذه النزعة ليست إلا "أيدولوجيا" ابتكرتها الطبقة البرجوازية الصاعدة في القرن الثامن عشر، لتدعم استقرارها في الداخل وتوسع نفوذها في الخارج. ولا ريب في أنّ أخذ أشكال نقد النزعة الإنسانية في الاعتبار، هو بمنزلة شرط ضروري لفهم أسباب فشل النزعة الإنسانية، وفقدانها تدريجيًا لمعانها وجاذبيتها.

في سياق نقد النزعة الإنسانية، لا يمكننا الإحجام عن إيلاء النقد الفلسفي الأهمية التي يستحقها. ونقصد، في هذا السياق، ذلك النقد الذي تعلق بأسس النزعة الإنسانية، ومبادئها النظرية، وتركز على فحص مسلماتها وفرضياتها الضمنية؛ مثل الطبيعة الإنسانية، وقابلية الجنس البشري للتقدم المادي والأخلاقي. وفي هذا السياق، تحتل مقاربات فريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900)،

(6) De Maistre, p. 1091.

(7) ينظر: كارل ماركس وفريدريك إنجلز، الأيدولوجية الألمانية: مصادر الاشتراكية العلمية، ترجمة فؤاد أيوب (بيروت: دار الفارابي، 2016).

(8) هومي ك. بابا، موقع الثقافة، ترجمة ثائر ديب (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004)، ص 313-314.

ومارتن هايدغر⁽⁹⁾ Martin Heidegger (1889-1976)، وميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984)، وكلود ليفي شتراوس Claude Lévi-Strauss (1908-2009) أهمية أساسية. يمكن القول إنه على الرغم من النقد الجذري للنزعة الإنسانية الذي بلغ أوجه مع الإقرار بنهاية أسطورة هذه النزعة (بدعوى موت الإنسان)، فإنّ الخطاب الإنساني لم يفقد أهميته تمامًا؛ ودليل ذلك، هو استمرار تداول الأفكار الإنسانية في الأدب والفلسفة والفن.

من يتأمل الوضع البشري الراهن، الذي غلب عليه الظلم والحرمان والإقصاء، تنهافت لديه دعاوى تقول بـ "موت الإنسان" و "نهاية الحداثة" و "نهاية التاريخ". لقد حافظت النزعة الإنسانية على قيمتها مرجعيةً للنقد والاحتجاج، وموجهًا للتفكير في بدائل أخرى، من شأنها أن تلغي النتائج السلبية للحداثة التقنية. نشهد اليوم بروزاً لافتاً لخطاب إنساني جديد، يستلهم مقوماته من التراث الفكري للإنسانية الغربية، ويفتح أيضاً على مبادئ وقيم مستمدة من ثقافات أخرى⁽¹⁰⁾. لعلنا لا نجانِب الصواب إذا قلنا إنّ "أنثروبولوجيا فلسفية جديدة" هي اليوم ضرورية للجنس البشري كله، وهو يواجه المشكلات الاجتماعية والسياسية والبيئية التي فرضتها العولمة الاقتصادية. ليس من الضروري الإقرار بوجود طبيعة إنسانية واحدة حتى يكتسب الخطاب الإنساني مشروعيته الفكرية. ثم إنّ الاعتقاد بأن الإنسان المطلق لا يوجد أو أنه قد مات، لا يلغي قيمة الإنسانية بما هي منظومة قيم كونية، ومجموعة تصورات تراهن على تحسين وضعيات وجود الإنسان.

لا خلاف في أهمية وعمق النقد الذي شمل النزعة الإنسانية من جهة أسسها وفرضياتها ورهاناتها، وكذلك من جهة علاقتها بالواقع الاجتماعي والتاريخي. لنا أن نسأل عن مآلها بعد النقد الذي استهدفها بأشكال مختلفة، وراهن على إخراجها من فضاء الثقافة والفكر الفلسفي، ونقصد في هذا السياق نقد هايدغر وفوكو وشتراوس وسيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939)؛ أيّ صلاحية اليوم للنزعة الإنسانية؟ وهل يوجد مبرر لاستعادة قيمها ومبادئها في سبيل استئناف الخطاب الفلسفي الأنثروبولوجي؟

نهدف في هذه الدراسة إلى تحديد قيمة النزعة الإنسانية، من خلال النظر في تحولات الخطاب الإنساني. ورهانا من وراء التفكير في صياغات سؤال الإنسان والإجابات المختلفة التي قدّمت في شأنه هو التأكيد على أهمية أنثروبولوجيا فلسفية من شأنها الاضطلاع بالمشكلات التي تطرحها ما بعد الإنسانية Posthumanism في صيغها المختلفة.

أولاً: الإنسانية والحداثة

يحيل مفهوم الإنسانية على تصور معيّن للإنسان ومنزلته في العالم. أما الحداثة، فهي تدل على مسار محدد في تاريخ الإنسانية. ومع ذلك، فإنّ المفهومين لا تتفصل عرّاهما، سواء من الناحية النظرية أو

(9) رأى هايدغر أن النزعة الإنسانية هي نتاج التوجه الميتافيزيقي للفلسفة الحديثة الموسوم بنسيان الكينونة، وهي تعبير عن ميتافيزيقا الذاتية.

(10) Todorov Tzvetan, *L'esprit des Lumières* (Paris: Robert Laffont, 2006).

التاريخية. وردت كلمة "إنسانية" (نزعة إنسانية) أول مرة لدى بيير جوزيف برودون Pierre-Joseph Proudhon عام 1850، وأدرجت في معجم ليتري Litré الفرنسي في أواخر القرن التاسع عشر. وتدل الكلمة على أمرين: "ثقافة الآداب Les Belles-Lettres، وكل مذهب يجعل من سعادة الإنسان غاية قصوى"⁽¹¹⁾. وتدل أيضاً على الحركة الفكرية التي مثلها في البداية إنسانويو النهضة، أمثال فرانسيسكو بتراركا Francesco Petrarca (1304-1374)، وإيرازموس Erasmus (1466-1536) وغيوم بودي Guillaume Budé (1467-1540). وتميزت تلك الحركة بإيلائها الإنسان مكاناً عالياً.

وقد استلهم ممثلوها عناصر تفكيرهم من الفكر اليوناني القديم، متجاوزين بذلك الفكر القروسطي الذي هيمنت عليه الرؤية الدينية. ويمكننا الحديث عن إنسانية كلاسيكية تشتمل على تصورات ورؤى أخلاقية وسياسية واجتماعية وجمالية، تخلصت من هيمنة الفكر اللاهوتي الموروث من القرون الوسطى. يتعلق الأمر، إذًا، بتغيير شمل منزلة الإنسان وقيمه. بحيث أصبح كائنًا حرًا ومستقلًا، غير مستعبد خانع. وبالرغم من ظهور قيم الإنسانية في عصر النهضة، فإنها ستترسخ في العالم الغربي تدريجيًا خلال مسار الحداثة، حال كونها تكريسًا للقيم والمثل العليا التي بلورتها الإنسانية الكلاسيكية. ومن نافلة القول أن نذكر وجود صلات قوية بين الحداثة والأنوار التي تعتبر اللحظة البارزة في تاريخ الحداثة الغربية، وهي اللحظة التي تبلورت فيها المبادئ والمثل العليا للنزعة الإنسانية. وقد عمد ديكارت إلى صياغة التصور الفلسفي للذاتية الذي عبّر عن المكانة الجديدة التي أصبح الإنسان يحتلها من منظور أنطولوجي ومعرفي أيضًا.

إنّ هذه الذات - أو "الجوهر المفكر" - هي في الآن عينه مصدر معرفة لنفسها وللطبيعة والإله. ويُعَمَّقُ كَانُظُ أيضًا هذه الرؤية عن طريق تشديده على اقتران البعد المعرفي للأنوار بالبعد الأخلاقي؛ إذ تُبَيِّنُ مقالته المشهورة "جواب عن سؤال: ما هي الأنوار؟" "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" بوضوح، نوع الارتباط بين الحداثة والأنوار، فهو يقول: "إن بلوغ الأنوار هو خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه [...] تجرباً على أن تعرف Sapere aude، كُن جريئاً في استعمال عقلك. ذلك هو شعار الأنوار"⁽¹²⁾.

تعني الجرأة على استعمال العقل التفكير والبحث بحرية، وإخضاع كل شيء للفحص النقدي من دون تقيد بضوابط خارجية باستثناء ما يقرّه العقل نفسه، ذلك هو عنوان دخول الإنسان في مرحلة الحداثة. إن الإنسان المقصود في خطاب كَانُظُ، هو الفرد الحر والمستقل القادر على استعمال عقله بطريقتين: الأولى "الاستعمال العمومي للعقل" في كل المجالات والثانية، "الاستعمال الخاص للعقل" في نطاق ضيق، وهذا تصديق لقوله: "أقصد بالاستعمال العمومي من قبل المرء لعقله أن يستعمل عقله بوصفه عالماً أمام الجمهور بأكمله الذي هو عالم القراء. وأسمي استعمالاً خاصاً ذلك الاستعمال للعقل، المسموح به للمرء

(11) Dominique Janicaud, "L'Humanisme: Des malentendus aux enjeux," *Revue philosophique de Louvain*, vol. 99, no. 2 (2001), pp. 183-200.

(12) إيمانويل كَانُظُ، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ تعريب وتعليق محمود بن جماعة (صفافس: دار محمد علي الحامي، 2005)، ص 85.

في ممارسة المسؤولية أو الوظيفة التي أسندت إليه بوصفه مواطناً". ويردف قائلاً: "لا حاجة لنشر الأنوار إلا إلى الحرية، أي في الحقيقة إلى ما يعنيه هذا الاسم من أمر لا ضرر فيه إطلاقاً، أعني حرية المرء في أن يستعمل عقله استعمالاً عمومياً في كل المجالات"⁽¹³⁾. في الحالة الأولى يكون الفرد حراً في تناول كل الموضوعات، وفي الحالة الثانية تكون حريته مقيدة بطبيعة المسؤولية التي يتحملها. يمكن القول إن "الأنوار" لدى كانط هي أنوار العقل الإنساني الموجود لدى كل أفراد الجنس البشري. يستطيع كل واحد عندما يستعمل عقله استعمالاً جيداً أن يتحرر من كل أشكال التبعية، وأن يحقق في ذاته صورة الإنسانية. ومن البديهي أن ما ينطبق على الفرد ينطبق على الإنسانية كلها. إن انتصار كانط للأنوار هو انتصار ودعوة إلى العقلانية وما العقلانية إلا العنوان الأساسي للحداثة.

ثانياً: بروز الفردانية

إن المذهب الإنساني هو في الأصل مذهب فلسفي، تكوّن شيئاً فشيئاً منذ القرن الرابع عشر للميلاد، وتحديدًا مع المفكر اللاهوتي السكولاستيكي وليم الأوكامي William of Ockham (1288-1348)، الذي يبين أن الفردي فحسب هو الذي يوجد على وجه الحقيقة؛ وذلك على الضد تماماً من التقليد الفلسفي الأرسطي Aristotelianism، والعقلية السكولاستيكية "المدرسية" Scholasticism، عمومًا، التي كانت قائمة على المسلمة الأرسطية القائلة: إنه لا علم إلا بالكلّيات. وتؤكد النزعة الاسمية Nominalism، التي كان لأوكامي يد في خطّ بعض معالمها وأسسها، أن كل ما يوجد هو شيء فردي، وأن الكلّيات ليست إلا أسماء لا تحيل على أشياء واقعية⁽¹⁴⁾. ولئن وجدنا لدى فلاسفة الإغريق القدامى (الذريون Atomists والاسمانيين Nominalists) تصوراً عن الفرد والفردي، فإن مفهوم الفردانية Individualism لم يتبلور إلا مع الفلاسفة المحدثين، الذين اعتبروا الفرد في حد ذاته مبدأ وقيمة، و"أن ما يُميز مجتمعاً من آخر هو منزلة الفرد، فالمجتمع الذي يكون فيه للفرد القيمة العليا هو ذلك الذي نتحدث فيه عن الفردانية"⁽¹⁵⁾.

هو مبدأ الوجود الاجتماعي ومبدأ التقييم، وهو أيضاً مبدأ التنظيم الاجتماعي والسياسي. ويُعدّ تعبير الفرد عن اختلافه وممارسة حريته في الاختيار، على مستوى السلوك والممارسة، الطريقة الوحيدة لإثبات ذاته والحصول على الاعتراف في المجتمع الحديث. ألا يتعارض هذا التوجه الفردي مع قيم المجتمع المشتركة ومع القيم الإنسانية كلها؟ يحيل هذا السؤال على فكرة وجود تناقض، أو على الأقل تعارض،

(13) المرجع نفسه، ص 87.

(14) يمكن الإحالة على فكرة "نصل أوكام" أو "شفرة أوكام" Novacula Occam في معنى الدلالة على مبدأ الشطّف الأنطولوجي للتفكير والتعبير، من خلال استبعاد الكيانات غير الضرورية، من منطلق مفاده أنه لا ينبغي لك الإسراف في شيء ما، أو الاستعانة بأدوات كثيرة لحل مشكلة بسيطة، إذا لم توجد ظروف معيّنة تُحتم عليك القيام بذلك. ونضرب مثلاً عن ذلك بالإنسان الذي يرهق عقله في التفكير في مشكلة معيّنة، ويعطيها كثيراً من الوقت ووسائل البحث وغيرها. وهي في حقيقة الأمر مشكلة بسيطة لا تحتاج إلى كل هذا العناء. ولا بد من التنويه، في هذا السياق، بأن هذه الشفرة الأوكامية ذات حمولات إمريكية يعتمدها العلم التجريبي، وذات حمولات جمالية وعلمية رياضية أيضاً.

(15) علي الصالح مؤلى، "هل تكون المواطنة مدخلاً إلى أخلاقية عربية ناجعة؟ بحث في وضعية القيمة"، في: علي الصالح مؤلى [وآخرون]، سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية، عزمي بشارة (محرر) (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 89.

بين الفردانية الحديثة والإنسانية، وهي فكرة صيغت بأشكال مختلفة في الخطاب الفلسفي الحديث والمعاصر⁽¹⁶⁾.

لا شك في ارتباط الصياغة الفلسفية الحديثة لمفهوم الإنسان بالتحويلات الكبرى التي حدثت في أوروبا والعالم في مجالات مختلفة، وخاصة منها اكتشاف العالم الجديد. وفي هذا السياق، يكتسي تصور الفيلسوف الإنكليزي جون لوك John Locke (1632-1704)، في القرن السابع عشر، أهمية أساسية؛ فقد صاغ بوضوح تام مفهوم الفرد كائنًا حرًا ومستقلًا قادرًا على ترجمة حقوقه الطبيعية من خلال العمل والتملك والمشاركة السياسية⁽¹⁷⁾. أقر لوك بأن الحقوق الطبيعية للفرد، سابقة للاجتماع المدني، وسابقة لتكون السلطة السياسية أيضًا، بل إن حمايتها وتوفير شروط تحقيقها، هما غاية بناء المجتمع السياسي. وتردّ حقوق الفرد الطبيعية إلى حق الحياة وحق الحرية وحق الملكية (ملكية المرء لجسده ولثمره وعمله). والأفراد في تصور لوك هم الذين يشكلون المجموعة السياسية من خلال اتفاقهم (اتفاق كل واحد مع كل واحد) على التنازل عن الحقوق الطبيعية، أي عن استعمال القوة الطبيعية لحمايتها وتفويض الحاكم المدني للقيام بتلك المهمة. لقد ظهر الفرد، إذًا، بوصفه فاعلاً سياسياً يتمتع بقوى طبيعية وذهنية واستعدادات أخلاقية. إن تلك القوى والاستعدادات الطبيعية هي التي ستجعله مؤهلاً للوجود السياسي.

تقوم نظريات العقد الاجتماعي Social Contract على افتراض وجود لحظة معيّنة في تاريخ المجتمع المتخيل حصل فيها الانتقال إلى الحالة السياسية؛ من حالة ضعف الفرد الطبيعي وهشاشته إلى حالة مدنية يكون فيها الأفراد أعضاء في جماعة سياسية. وإن الأفراد يوجدون في حالة الطبيعة حيث الغريزة توجه كل واحد نحو المحافظة على ذاته باستعمال ما يتوافر لديه من قوة طبيعية. وصف توماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679) تلك الحالة بأنها حرب الكل ضد الكل⁽¹⁸⁾ Bellum omnium contra omnes؛ بسبب انعدام أي وازع للاجتماع والعيش المشترك، وبسبب انعدام حاكم قوي قادر على إلزام الجميع بنمط وجود سلمي وآمن. وبناءً على ذلك، ستكون تلك النظريات أساس مكانة الفرد في الفكر السياسي الحديث، وستتضح على نحو جلي في التصورات الليبرالية بمشاربها المختلفة الحديثة منها والمعاصرة.

ثالثاً: الإنسانية وفكرة الحقوق

استندت النزعة الإنسانية إلى مفهوم الحق الطبيعي، بمعنى الحق الذاتي كما صاغه مفكرون وفلاسفة منذ القرن السادس عشر⁽¹⁹⁾، بحيث يكون للإنسان حقوق طبيعية ثابتة مستمدة من طبيعته. وهي حقوق

(16) Alain Renaut, *L'ère de l'individu: Contribution à une histoire de la subjectivité* (Paris: Gallimard, 1989).

(17) جون لوك، في الحكم المدني، ترجمة ماجد فخري (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015)، ص 295-299.

(18) Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Penguin Books, 1985), p. 185.

(19) تُمثل مدرسة الحق الطبيعي الإسبانية الإطار النظري الذي تبلورت من خلاله أهم تصورات الحق الطبيعي الحديثة، خاصة مع هوغو كروشيوس Hugo Grotius (1583-1645)، وصمويل بوفندورف Samuel von Pufendorf (1632-1694)، وغيرهم. ونشيد بذكر أهم من مثل مدرسة الحق الطبيعي الإسبانية: لويس دي مولينا Luis de Molina (1535-1600)، وفرانسيسكو سواريز Francisco Suárez (1548-1617)، ينظر:

Frannk Tinland, *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique* (Paris: PUF, 1986).

يقرّها العقل ويثبتها القانون الإلهي (المعبّر عنه في النصوص المقدسة). والخلفية الميتافيزيقية لهذا المفهوم جلية، وهو ما يستعمل حجة لنقده، ومن ثم لنقد النزعة الإنسانية باعتبارها ضرباً من ضروب الفكر الميتافيزيقي. لننظر الآن، من خلال تغيير دلالة مفهوم الحق، في أهمية البعد الحقوقي والقانوني للنزعة الإنسانية.

الحق الطبيعي مفهوم قديم قدم الفلسفة السياسية؛ إذ نجده لدى أرسطوطاليس وأفلاطون والرواقين أو الرسوخية Stoicism، وقد تواصل استعماله مع المحدثين، وإن ارتبط بدلالة جديدة. في كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، يقر أرسطو بأن الحق السياسي ينقسم إلى حق طبيعي وحق وضعي: "يمكن التمييز بحق في العدل المدني والسياسي بين ما هو طبيعي وما هو ليس كذلك" (20). ففي كتاب حق الحرب والسلام (21)، يميز غروسيوس بين معان ثلاثة للحق الطبيعي: الحق هو ما يمكن أن يقوم به المرء من دون أن يكون غير عادل، أي من غير أن يدان من جماعة من العقلاء. والحق هو ما يسمح لشخص بأن يفعل أو أن يمتلك بطريقة شرعية. والحق هو القانون أو القاعدة الملزمة. إذا كان الحق الطبيعي عند أرسطو جزءاً من المدينة، أي من الحق السياسي الذي يشمل أيضاً الحق الإرادي، فإن الحق عند غروسيوس مستقل عن المدينة، وهو كلي وثابت. ولكن ما يستحق الإبراز في تصور غروسيوس، مقارنةً بتصور أرسطو للحق الطبيعي، هو تأكيده على الطابع الشخصي للحق. لقد "تُصورُ الحق الطبيعي الحديث بوصفه حقاً ذاتياً مطروحاً ومعرفاً بوساطة العقل الإنساني (العقلانية القانونية)، أو بوساطة الإرادة الإنسانية (النزعة القانونية الإرادية Volontarisme juridique)، وليس بوصفه حقاً موضوعياً مندرجاً في نظام معين للعالم محايث أو متعال" (22).

ذهب كثير من الفلاسفة المحدثين إلى أن الحق الطبيعي لا يتناقض مع القوانين الإلهية التي وردت في الكتب المقدسة، وأنه لا يتعارض أيضاً مع القانون الطبيعي الذي يحكم كل الأشياء الإنسانية والطبيعية الذي يمكن للعقل أن يستنبطه. ويأمر القانون الطبيعي البشر بتمجيد الله وتعظيمه، واحترام القواعد التي يمكن أن يكشفها العقل عندما يُستعمل استعمالاً جيداً. ومن المعروف أن تصور الحق الطبيعي مثل أساساً لبناء النظرية السياسية الحديثة؛ فقد استُعمل بوصفه عنصراً أساسياً في النظرية التعاقدية: يكون الأفراد في حالة الطبيعة كائنات حرة ومستقلة، ويكون لهم حقوق أصلية غير قابلة للتنازل في الحالة المدنية. وكل انتهاك لحق من الحقوق من جانب السلطة السياسية يُفقدّها المشروعية، ويجعلها عرضة للممانعة والتمرد. وتتضمن فكرة الحقوق الطبيعية للأفراد أن السلطة السياسية بطبيعتها محدودة. وما يجعلها مشروعة وجديرة بالطاعة هو التزامها وتقيدها بالوظيفة التي تكونت من أجلها؛ أي حماية حقوق الأفراد الطبيعية ورعايتها. وقد اعتُبرت نظرية العقد الاجتماعي القائمة على تصور الحق الطبيعي الشخصي المرجعية النظرية الأساسية للمذهب الليبرالي في صيغته الكلاسيكية.

لقد مثلت فكرة الحق الطبيعي أساساً للتصور الحديث لحقوق الإنسان. ولم تكن النظرية التعاقدية

(20) أرسطوطاليس، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: مطبعة الكتب المصرية، 1924)، ص 91.

(21) Cf. Hugo Grotius, *Le droit de la guerre et de la paix*, Pradier-Fodéré (trad.) (Paris: PUF, 1999).

(22) Alain Renaut, *L'individu: Réflexions sur la philosophie du sujet* (Paris: Hatier, 1995), p. 6.

التي أقيم عليها التصور الحديث للدولة منفصلة عن فكرة حقوق الإنسان. وقد كانت الثورات السياسية الحديثة الأميركية 1776 والفرنسية 1789 تعبيراً عن ذلك التحول التاريخي الكبير الذي كان تحقيقاً للنظريات والأفكار المتعلقة بحقوق الإنسان. ومن المعروف أن "الحق" كان شعار تلك الثورات؛ أي الحق في الحقوق. وبعد أن كان الحق امتيازاً للأقلية في ظل النظام التراتبي القديم، صار كونياً.

يعتبر التصور الحديث لحقوق الإنسان انتقالاً من الحق الطبيعي الذاتي ذي الطابع الميتافيزيقي، الذي يعتبر مرجعية أخلاقية، إلى حقوق الإنسان كمرجعية معيارية للتشريع في النظام القانوني الحديث. وإذا أخذنا في الاعتبار أن الحق الطبيعي يدل على ما هو عادل، أي على ما هو مطلوب لذاته باعتباره يتطابق مع طبيعة الأشياء، فإن العودة إلى مفهوم الحق الطبيعي من شأنها أن تمثل مرجعية لخطاب حقوق الإنسان الحديث: "إن للعودة إلى تصور الحق الطبيعي القديم فائدة مزدوجة؛ فهي تسمح، ضد التاريخانية Historicisme، بإعادة بناء تعالي العادل (التمييز بين المثالي والموضوعي)، وضد الوضعانية Naturalisme، بترسيخ صلاحية القيم القانونية في الموضوعية"⁽²³⁾. يمكن القبول، بفضل هذا الإسناد المعياري، بحقوق الإنسان كصياغة حديثة للحق الطبيعي الذاتي، وهو ما يؤهلها لتكون أساساً للمشروعية السياسية. ويمكن القول إن التصورين الوضعاني والتاريخي يؤديان إلى تأكيد الطابع النسبي والمحدود لحقوق الإنسان؛ ومن ثم تبرير إمكانية خرقها أو إلغائها، ولذلك فإن ربطها بالحق الطبيعي القديم من شأنه أن يُثبت طابعها الكوني.

تحتل حقوق الإنسان اليوم مكانة أساسية؛ لا في الفكر القانوني والسياسي فحسب، بل في الثقافة العالمية كلها. وهي تُطرح، بالرغم من الاختلافات الثقافية، كأساس لحوار وتفاهم ممكن بين البشر محلياً وعالمياً. وفي هذا السياق، يمكن القول إن الإنسانية المعاصرة ليس لها من مضمون إلا حقوق الإنسان. ويعتبر مفهوم الذات الأساس النظري لفكرة حقوق الإنسان. ويدل هذا المفهوم على الكائن العاقل أي الفرد بما هو مصدر المعرفة ومصدر التشريع والتقييم. فـ "بالصريح بالكوغيتو في خطاب المنهج (1637) وقّع ديكارت، بحسب أندري غلوكسمان André Glucksmann، شهادة ميلاد الأفراد السادة"⁽²⁴⁾. وإذا كان ديكارت، بصورة خاصة، هو الذي وضع الأسس الفلسفية للذاتية، وهو المشروع الذي أطلق عليه اسم "الحداثة الأولى"، فإن الفيلسوفين غوتفريد فيلهيلم لايبنتز وفريدريش هيغل عبّرا عن "الحداثة الثانية" التي تفوّق فيها مبدأ الفردية على مبدأ الذاتية. وقد تميزت الحداثة الثانية بانتصار القيمة الفردانية للاستقلال على القيمة الإنسانية للاستقلالية L'autonomie⁽²⁵⁾.

نجد أوضح صياغة للتصور الفلسفي الفردي لدى لايبنتز، وبالتحديد في تصوره للمونادولوجيا Monadology⁽²⁶⁾. فقد صاغ تصوراً جديداً للذاتية استناداً إلى مفهوم المونادة Monade، وهي جوهر فرد غير منقسم ولا يتأثر بأي شيء في الخارج، لأنه بلا نوافذ من شأنها أن تجعله متصلاً

(23) Alain Renaut & Luc Ferry, *Philosophie politique 3: Les droits de l'homme* (Paris: PUF/Quadrige, 1984), p. 54.

(24) Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme* (Paris, PUF, 1993), p. 29.

(25) Alain Renaut, *L'individu: Réflexions*, pp. 59–60.

(26) Gottfried Wilhelm Leibniz, *La Monadologie* (Paris: Livre de poche, 1991).

بما يوجد خارجه. ثم إنَّ المونادات لا تتغير ولا يؤثر بعضها في بعض بسبب استقلال كل واحدة وانفصالها عن الأخرى. لقد أسس هذا التصور للفردانية شكلاً لفلسفة الذات تتحدد فيها الذات كاستقلال، أي إنها غير مرتبطة من حيث وجودها واستمرارها بأيّ جهة متعالية، وإن لم يكن ذلك هو ما أقره لايبنتز تحديداً. فبحسب نظريته في "التناسق القبلي"، يفسر كل ما يحدث في العالم بالإرادة والقدرة الربانيتين. وأدى القبول بهذا التصور الفلسفي إلى استبعاد إمكانية أخرى لفهم الذاتية أي فهمها بوصفها استقلالية. وعندما وُضعت أسسها النظرية في فلسفات ديكرت ولايبنتز وكانط، ترسخت في الفلسفة الحديثة بوصفها فردانية⁽²⁷⁾. وذلك ما سيجعل نقد فلسفة الذات مقترناً بنقد الإنسانية.

رابعاً: أشكال نقد الإنسانية

1. النقد الجينالوجي

لن يكون في إمكاننا التفكير في الاقتران بين نقد الإنسانية ونقد الحداثة، إذا لم نستحضر النقد الجينالوجي. رأى فريدريش نيتشه أنّ الحداثة، بما تتضمنه من أنساق معرفية ورؤى وعلوم ومنظومات قيمية، ليست إلا أشكالاً مختلفة للميتافيزيقا. وهي، وفقاً لتصوره، مجموعة تمثلات وأوهام ناتجة من وضعية الإنسان الوجودية الهشة، أسبغ عليها الفكر الميتافيزيقي صفات الشمولية والإطلاقية وجعل منها نماذج مثالية، في ضوئها تمثّل الوجود المادي وتخيل وجوداً آخر متعالياً. يقوم الخطاب الميتافيزيقي في نظر نيتشه على مجموعة من الثنائيات الوهمية؛ مثل عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها، والخير والشر، والجمال والقبح، والعدل والظلم، والحقيقة والخطأ، والفضيلة والرذيلة ... إلخ. وما يميز الفكر الميتافيزيقي هو أنه يقلل من شأن العالم الطبيعي ويحتقر الحياة، مقارنة بالعالم الحقيقي الإلهي والمفارق، عالم الجواهر الأبدية أو عالم الروح. وبحسب هذه الثنائية الأنطولوجية، يُفصل "الحقيقي" أو المثالي عن الطبيعي ويفصل الفكر عن الحياة المادية.

سعى نيتشه إلى تفكيك الميتافيزيقا عبر نقد جذري لأسسها اللاهوتية والفلسفية. وأوّل أشكال النقد الجذري هو، بلا شك، نقد الذات الواعية كما تشكلت ملامحها في إطار المثالية الذاتية مع ديكرت وكانط ولايبنتز. ليست الذات "الكوجيتو" أساساً لأي شيء، فهي لا تمثل حقيقة أولى وبديهية. وليس الإنسان كائناً واعياً، بل إن اللاوعي هو المفهوم الأنسب للتعبير عن كيانه الطبيعي الجسدي. ولئن ادعت الفلسفة المثالية فصل النفس عن الجسد، والفكر عن الحياة، فإن فلسفة نيتشه ترفض كل التقيسمات الثنائية التي أقرها التقليد الفلسفي منذ أفلاطون، وثبتت - على العكس من ذلك - وحدة الوجود (العود الأبدي للشيء ذاته). إن الوعي ليس إلا وهمّاً ولا يمكن أن يكون ميزة خاصة للإنسان يفضل بها الحيوان. نتج من نقد الوعي نقد آخر لا يقل أهمية هو نقد الحقيقة. إن ما اعتبره الفلاسفة حقيقة ثابتة ومطلقة ليس إلا تأويلاً ممكنًا لوضعيات البشر التاريخية. ينطبق هذا المعنى النسبي للحقيقة على "حقيقة" الإنسان؛ ليس للإنسان حقيقة، وليس هناك شيء يمكن أن يُعتبر أساساً

(27) Ibid.

لتلك الحقيقة المزعومة (الوعي، الفكر، المطلق، المجتمع، التاريخ). ويجوز القول إن نقد الفكرة الميتافيزيقية المتعلقة بطبيعة الإنسان من شأنه أن يؤدي إلى نفس النزعة الإنسانية. وإن الإعلان عن "موت الإله" في فلسفة نيتشه هو إعلان عن نهاية الميتافيزيقا كفكر مثالي عطل تقدم الحياة ونمائها، فكر قام على "مثل أعلى زهدي"⁽²⁸⁾ بمقتضاه احتقر الجسد وأدانت الحياة واحتفي بالموت واعتبرت الفلسفة تدريباً عليه. لقد أراد نيتشه التأسيس لفكر جديد، ما بعد ميتافيزيقي، أساسه "إرادة القوة". فكر خاص بالإنسان الجديد، "الإنسان الأسمى" الذي يحتفل بالحياة ويسعى إلى البهجة والمرح، انطلاقاً من الإيمان بأن الوجود الوحيد الممكن هو الوجود الآن وهنا.

هل أدى نقد نيتشه للميتافيزيقا إلى تجاوزها حقاً؟ أم أن تفكيره لم يخرج عن نطاق الميتافيزيقا الكلاسيكية؟ لقد أجاب هايدغر⁽²⁹⁾ عن هذا السؤال بالقول إن فلسفة نيتشه ظلت في نطاق التفكير الميتافيزيقي وإن لم تدرك مسلماتها الميتافيزيقية. وقد نقل نيتشه الفلسفة من مجال الاهتمام بالماهية والحقيقة والجوهر والكماليات إلى مجال الاهتمام بالجسد والحياة والوهم واللغة والعرض، وهي مسائل معالجة لديه بطريقة ميتافيزيقية، بمعنى أن نيتشه اهتم بالتفكير في الموجودات وفق ما سمح به التقليد الفلسفي، ولم يهتم بالوجود كله؛ ففلسفته، رغم طابعها النقدي، هي فلسفة نسيان الوجود. ورأى هايدغر أن نقد نيتشه للميتافيزيقا لم يفض إلى تجاوزها لأنه بقي حبيس مفاهيمها. وحتى إن قطع تفكيره مع ميتافيزيقا التعالي (الفكر)، فإنه بقي محكوماً بميتافيزيقا المحايثة (الحياة). إن التغيير الجذري لموضوعات التفكير الفلسفي لم يمنع نيتشه من اقتراح "تصور جديد لماهية الإنسان ينضاف إلى باقي التصورات التي أبدعتها النزعة الإنسانية"⁽³⁰⁾.

2. النقد الأيديولوجي

تعتبر حقوق الإنسان نتاج الحداثة التنويرية في أبعادها الفكرية والسياسية والاجتماعية، فقد كانت تنويعاً لمسارات الثورات السياسية الكبرى التي حدثت في أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ومع ظهور خطاب حقوق الإنسان، صار في إمكان النزعة الإنسانية أن تصبو إلى الكونية؛ أي إنه صار في إمكانها أن تدعي تطابق مضمونها مع حقوق الإنسان الكونية. ولا يتعلق الأمر بتصور فلسفي مثالي مرتبط بالإنسان، بل بفكر وثقافة جديدين يراهنان على تغيير واقع البشر نحو الأفضل. كان ذلك، بطبيعة الحال، موقف الإنسانويين من أنصار حقوق الإنسان. وفي المقابل، وُجد فريق آخر مناهض لإعلان حقوق الإنسان، وإن كان منتصراً للثورة التي أفرزته.

حقوق الإنسان في نظر بير جوزيف برودون، أحد ممثلي الاتجاه الفوضوي، هي حقوق جزئية خاصة بالبرجوازية التي خططت لاندلاع الثورات السياسية، أي إنها ليست إلا أيديولوجيا. رأى برودون، في

(28) ينظر: فريدريك نيتشه، *جينالوجيا الأخلاق*، ترجمة محمد الناجي (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006).

(29) Martin Heidegger, *Nietzsche* (Paris: Gallimard, 1971).

(30) عبد الرزاق الدواي، *موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر*: هيديغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو (بيروت: دار الطليعة، 1992)، ص 39.

كتابه **الفكرة العامة للثورة في القرن التاسع عشر** (1854)، أن فكرة حقوق الإنسان بُنيت على مبدأ الفردانية، وهو مبدأ لا يمكن أن يفضي إلى تكريس الحق وتعميمه في الاحترام الخاص بكل إنسان. إن المساواة في رأيه هي المبدأ الذي ينبغي أن تتأسس عليه كل نظرية في الحقوق. ولا يتعلق الأمر بالمساواة الصورية أي المساواة أمام القانون، بل بالمساواة بين الجميع في التمتع بالشروط الضرورية للحياة. اعتبر برودون أن وسيلة تحقيق المساواة الفعلية في الحقوق لا تتمثل في الاستحواذ على السلطة العامة والسيطرة على الحكم، بل في إلغاء سلطة الدولة باعتبارها الأداة الرئيسة للهيمنة ولحماية الملكية الخاصة المصدر الأساسي للتفاوت.

لقد تجلّى النقد الماركسي للنزعة الإنسانية في نقد "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" من ماركس نفسه في نص المسألة اليهودية. وإذا كان النقد الماركسي لخطاب حقوق الإنسان هو في الأساس نقد أيديولوجي يراهن على كشف الوظيفة الحقيقية لذلك الخطاب، وهي إخفاء حقيقة الصراع الطبقي في المجتمع الرأسمالي وتبرير سلطة الطبقة المهيمنة من خلال الخلط بين الإنسان والمواطن، وادعاء الطابع الكوني للحقوق، فإنه لم يكن هو شكل النقد الوحيد الذي استهدف ادعاء الكونية في ذلك الخطاب؛ ومن ثم إثبات تهافت النزعة الإنسانية. في نظر ماركس: "حقوق الإنسان والمواطن" هي في الواقع حقوق الإنسان، وليست حقوق المواطن. الإنسان باعتباره عضو المجتمع البرجوازي، أي الفرد الأناني المنفصل عن المجتمع: "لا يتجاوز أيُّ مما يسمى حقوق الإنسان الإنسانَ الأناني؛ فالإنسان، بوصفه عضواً في المجتمع البرجوازي، منطو على نفسه وعلى مصالحه الخاصة، وفرد منفصل عن المجموع"⁽³¹⁾. تتمثل خلاصة النقد الماركسي لخطاب حقوق الإنسان بما هو نتاج النزعة الإنسانية في اعتباره خطاباً أيديولوجياً تستعمله الطبقة البرجوازية للإيهام بكونية "الحقوق - الحريات"، والحال أنها حقوق نسبية خاصة: "من هنا، فإن الإنسان لم يُحرر من الدين وإنما حصل على الحرية الدينية، لم يُحرر من الملكية وإنما حصل على حرية الملكية، لم يُحرر من أنانية المهنة وإنما حصل على حرية المهنة [...] فالإنسان كعضو في المجتمع البرجوازي، الإنسان غير السياسي، يظهر بالضرورة بمنزلة الإنسان الطبيعي، وتبدو حقوق الإنسان حقوقاً طبيعية"⁽³²⁾. بحسب هذا التأويل؛ لا وجود للإنسان في الإنسانية الكلاسيكية: "الذات والحقوق الذاتية لا وجود لها، ذلك ما يشته التاريخ. لا وجود إلا لجماعات سياسية، هي ذوات التاريخ الكوني، وهي واقعة تحت هيمنة الطبقة التي تمسك بالسلطة. ما النزعة الإنسانية إلا وسيلة لهيمنة الطبقة البرجوازية"⁽³³⁾. النزعة الإنسانية هي إذاً الرؤية المثالية التي يتبنّاها البرجوازي عن طبيعة العلاقات الاجتماعية، وهي رؤية لا تتطابق مع الواقع الفعلي، ولكنها تبرره من خلال التأكيد على حقوق تشمل جميع الناس.

ما قيمة النقد الأيديولوجي لخطاب حقوق الإنسان؟ أليس خطاب نقد حقوق الإنسان بوصفه تصوراً أو تجربة خطاباً أيديولوجياً؟ رأى كلود لوفور Claude Lefort أن ماركس وقع في فخ الأيديولوجيا

(31) كارل ماركس، حول المسألة اليهودية، ترجمة نائلة الصالحي (كولونيا: منشورات الجمل، 2003)، ص 40.

(32) المرجع نفسه، ص 45.

(33) Monique Castillo, *L'Humanisme et les Lumières en question* (Paris: Ellipses, 2001), p. 19.

التي نقدها⁽³⁴⁾. لقد بقي سجين الرواية الأيديولوجية لحقوق الإنسان من دون أن يفحص دلائلها على مستوى الممارسة، ومن دون أن يتفطن إلى مدى التغيير الذي أحدثته في الحياة الاجتماعية⁽³⁵⁾. وبغض النظر عن ذلك النقد، لا تخلو الفلسفة الماركسية من تصور إنساني أو من نزعة إنسانية واضحة في كتابات ماركس الشاب، وخاصة في مخطوطات 1844، حيث تحدث عن الإنسان بوصفه كائنًا واعيًّا وقادرًا على السيطرة على الطبيعة والتخلص من الحاجة بواسطة العمل. وقد صاغ كذلك تصورات عن الاغتراب والتحرر⁽³⁶⁾. ومن المعروف أن هذا الطرح يتعارض مع ما ذهب إليه الفيلسوف الماركسي لوي بيير ألتوسير Louis Pierre Althusser (1918-1990)، حينما اعتبر الماركسية، بوصفها علمًا، لا تتضمن أيّ نزعة إنسانية بسبب تعارضها مع الأيديولوجيا.

قرأ ألتوسير فلسفة ماركس من منظور البنيوية، ولذلك نجده يؤكد باستمرار أن الماركسية، باعتبارها علمًا، تتناقض مع الميتافيزيقا، ومن ثم لا يمكن أن تشتمل على أيّ بذور لنزعة إنسانية مزعومة؛ ف"لا يمكن فهم أي شيء يتعلق بالبشر إلا بالقضاء على الأسطورة الفلسفية (النظرية) عن الإنسان. وكل فكر يدعي الانتساب إلى ماركس لإعادة ترميم أنثروبولوجيا أو إنسانية نظرية، بطريقة أو بأخرى، لن تكون له أيّ أهمية"⁽³⁷⁾. ولا ينكر ألتوسير الأهمية التاريخية للنزعة الإنسانية؛ فقد كانت في الأصل أداة للنضال ضد الإقطاع والكنيسة حينما دافعت عن كرامة الإنسان على نحو مطلق. ولكن ما ينقده ألتوسير هو ادعاء الإنسانية تفسير المجتمع والتاريخ، انطلاقًا من ماهية الإنسان؛ أي من نموذج قبلي هو في نهاية الأمر مفهوم ميتافيزيقي فاقد لأيّ قيمة معرفية. وإنّ ما يحدد المجتمع والتاريخ هو علاقات الإنتاج والصراع الطبقي. ويؤكد ألتوسير أن ماركس كان ضد النزعة الإنسانية، باعتبار أن تفكيره متعارض مع نمط التفكير الميتافيزيقي ومع الأيديولوجيا: "إن الزوج اللفظي 'نزعة إنسانية - اشتراكية' يخفي تباينًا نظريًّا صارخًا؛ ففي سياق التصور الماركسي يُعتبر مفهوم الاشتراكية حقًا مفهومًا علميًّا، في حين لا يُعتبر مفهوم النزعة الإنسانية سوى مفهوم أيديولوجي"⁽³⁸⁾. لقد تنبّه ماركس إلى ما نعتّه أحد الباحثين بـ "الانحراف الفردي للنزعة الإنسانية"⁽³⁹⁾، وهو انحراف اتخذ في خطابه صياغة واضحة على الرغم من كونه سابقًا لماركس. تهما فكرة "انحراف الإنسانية الفردي" من جهة كونها تدل على التعارض الذي حصل بين قيم الإنسانية الكلاسيكية وقيم المجتمع الحديث الفردي. وهو تعارضٌ ستكون له تبعات خطيرة على المستوى الاجتماعي (تفكك المجتمع وانعزال الأفراد)، والمستوى السياسي (اعتلال الحياة السياسية وأزمة الديمقراطية الإجرائية)، والمستوى الأخلاقي (نسبية القيم). ويتّصل انحراف الإنسانية الفردي في الانتقال من تعريف الإنسان باعتباره ذاتًا تتميز بالحرية، وتتمتع باستقلالية لا تتعارض مع خضوع الإنسان

(34) Claude Lefort, "Droits de l'homme et politique," *Revue Libre*, no. 7 (1980).

(35) Renaut & Ferry, p. 127.

(36) Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien* (Paris: Éditions sociales, 1975).

(37) Louis Althusser, *Pour Marx* (Paris: Maspero, 1965), p. 236.

(38) Ibid., p. 229.

(39) Renaut, *L'ère de l'individu*, pp. 57-60.

لقوانين الجماعة ومعاييرها، إلى تعريفه بوصفه فرداً مستقلاً ليس مدينًا في وجوده إلى أي جهة خارجية أو متعالية عليه.

3. النقد الوجودي

تمثل رسالة في النزعة الإنسانية ردًا على السؤال الذي وجهه جان بوفريه (1907-1982) Jean Beaufret إلى هايدغر: "هل يمكن إعطاء مضمون جديد للنزعة الإنسانية؟". في هذه الرسالة، نجد موقف هايدغر الواضح من الإنسانية⁽⁴⁰⁾. يرى صاحب الوجود والزمان أن الإنسانية بأشكالها المختلفة تستند إلى ميتافيزيقا. تستند "الإنسانية التاريخية" إلى الماضي، وتدعو إلى العودة إلى الأصول اليونانية والرومانية، لاستلهم العناصر الروحية اللازمة للذات. أما "الإنسانية النظرية، مثل الوجودية والماركسية، فإنها تقوم على تأويل ثابت لماهية الإنسان والتاريخ والعالم في كليته"⁽⁴¹⁾، وهي تتضمن تصورًا لما ينبغي أن يكون عليه وجود الإنسان. وتشترك أشكال الإنسانية المختلفة في كونها تمثل تأويلًا للموجود من دون اهتمام بالوجود. وهي "لا تسأل عن الكيفية التي تنتمي بها ماهية الإنسان إلى حقيقة الوجود"⁽⁴²⁾. إن الإنسانية في كل أشكالها هي ميتافيزيقا الذاتية، والميتافيزيقا هي نسيان الوجود. وإن ما يميز العصور الحديثة هو مركزية الذات، بمعنى أن الذات هي مصدر تمثل وتفسير وتقييم لكل شيء. أصبح الوجود "يتعين من خلال وبوساطة تمثل الإنسان له، بحيث إن الموجود لم يعد يوجد حقًا إلا بمقدار ما يتحدد من طرف الإنسان في التمثل. صار التمثل هو الطريقة الوحيدة لإدراك الأشياء"⁽⁴³⁾. لقد نتج من كون الذات هي مصدر الإدراك والتمثل تحوّل العالم إلى رؤية للعالم.

دعا هايدغر إلى تجاوز الميتافيزيقا، وإلى التفكير ضد الإنسانية؛ لأنها لا تثمن إنسانية الإنسان⁽⁴⁴⁾، بل تحكم عليه بالاستغراق في أوهام الميتافيزيقا استغراقًا يعيد إنتاجها في التصورات الكبرى للعالم. لقد نصب الإنسان نفسه سيدًا على العالم حتى أمّحت كل غاية ممكنة باستثناء "إرادة الإرادة التي تنفي كل غاية في حد ذاتها"⁽⁴⁵⁾.

4. النقد الأنثروبولوجي البنيوي

إن الفلاسفة والمفكرين المنتمين إلى التيار المضاد للنزعة الإنسانية يتفقون على أن المفهوم الحديث للذات هو أساس النزعة الإنسانية؛ ومن ثم، فإن نقد مفهوم الذات يقود بالضرورة إلى تقويضها. ومن المفكرين الذي انخرطوا في مسار نقد النزعة الإنسانية الفيلسوف شتراوس مؤسس الأنثروبولوجيا البنيوية. من المعروف أن شتراوس تبنّى المنهج البنيوي المعتمد في مجال الدراسات

(40) Martin Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, Roger Munier (trad.) (Paris: Aubier, 1957).

(41) Renault, *L'individu: Réflexions*, p. 47.

(42) Ibid., p. 51.

(43) الدواي، ص 56.

(44) Renault, *L'individu: Réflexions*, p. 71.

(45) Martin Heidegger, *Essais et conférences* (Paris: Gallimard, 1958), p. 103.

اللسانية، وعمل على تطبيقه في مجال دراسة الظواهر الأنثروبولوجية والثقافية. وقد أكد أن "قوانين الفكر، سواء كان بدائياً أو متحضرًا، هي القوانين نفسها التي تنطبق على الواقع الفيزيائي وكذلك على الواقع الاجتماعي"⁽⁴⁶⁾. ولا يحيل الفكر، في تصور شتراوس، على ذات، بل إنه فكر من دون ذات. الفكر هو عمل العقل الذي يستند إلى بنية لاشعورية تتمثل في قوانين تطور المادة. وهذه البنية هي التي تحكم الطبيعة والثقافة؛ الحياة والفكر على حد سواء. في "الأنثروبولوجيا البنيوية" نجد توضيحاً لمعنى اللاشعور: "عندنا كلمة نعني من خلالها وظيفة، هي الوظيفة الرمزية التي قد يتميز بها البشر وحدهم، ولكنها تقوم بعملها عندهم جميعاً وفقاً لقوانين واحدة"⁽⁴⁷⁾. إن للفكر البشري وجوداً موضوعياً يحيل على البنية المادية للدماغ، ولا علاقة له بذات واعية قادرة على تمثيل الأشياء كما ادعى فلاسفة الذاتية. وإن استعمال مفهوم اللاشعور في مجال الدراسة الأنثروبولوجية بطريقة مغايرة لاستعماله في مجال التحليل النفسي - أي من دون الإحالة على أعماق النفس، وكذلك توظيف المنهج البنيوي الذي طبق في الدراسة الألسنية⁽⁴⁸⁾ - يدل على توجه صاحب "الأنثروبولوجيا البنيوية" المضاد للنزعة الإنسانية. ولا يخفي شتراوس موقفه الرفض للإنسانية؛ فهو يقول بصراحة في كتابه الفكر المتوحش: "إن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس هو تكوين الإنسان، بل حله وتفكيكه". والأنثروبولوجيا البنيوية بوصفها علماً "تسلم بأن الفكر بدأ قبل الإنسان"، وبأن الوقائع والظواهر البشرية ما هي إلا تعبيرات سطحية لبنى لاشعورية تعود بدورها إلى ظواهر بيولوجية تؤول هي ذاتها إلى ظواهر فيزيائية وكيميائية"⁽⁴⁹⁾.

5. النقد الأركيولوجي

تمثل الأركيولوجيا Archéologie لدى فوكو منهجاً للبحث والتفكير في أنساق المعرفة وأنظمة الخطابات وتاريخ الأفكار والمؤسسات. وهي لا تتطابق مع الإيستيمولوجيا، ولا مع نظرية المعرفة ولا مع العلم. وإذا كانت الإيستيمولوجيا مبحثاً يدرس تشكّل المعرفة العلمية وفرضياتها، ويقيم مناهجها كما يهتم بأنماط التعقل المعرفي وأشكال العقلانية ومناطقها ولحظات القطيعات والتجاوزات في تاريخها⁽⁵⁰⁾، فإن الأركيولوجيا تهتم بالمعارف وأنساقها بصفة عامة، ولا تهتمّ بالعلم فحسب. يقول فوكو: "إنني لم أقدم قط الأركيولوجيا كعلم ولا كأساس أولي لعلم قد ينشأ في المستقبل"⁽⁵¹⁾. ولكن ما يميزها هو أنها، على غرار البنيوية، تستبعد الذات ولا تحفل بمسألة المعنى والمقصد، بل تركز على الخطاب الذي تدرسه باعتباره نسقاً تنظم العلاقات بين عناصره بحسب قواعد ثابتة. من الواضح، إذًا، أن الأركيولوجيا تتعارض مع كل نزعة إنسانية، وتقضي أو تتجاهل، كل ما من شأنه أن يحيل عليها:

(46) CL. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (Paris: PUF, 2002), p. 520.

(47) الدواي، ص 90.

(48) المرجع نفسه، ص 89-90.

(49) المرجع نفسه، ص 115.

(50) المرجع نفسه، ص 146.

(51) Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir* (Paris: Gallimard, 1969), p. 296.

"إذا كنتُ قد ألغيت جميع الإحالات على الذات المتكلمة، فليس ذلك من أجل اكتشاف قوانين البناء، أو أشكال قد تكون مطبقة بنفس الكيفية عند جميع الذوات المتكلمة. وليس ذلك أيضاً من أجل إنطاق ذلك الخطاب الكوني الكبير الذي قد يكون مشتركاً عند جميع البشر في فترة ما. على العكس من ذلك، فإن الأمر بالنسبة إليّ كان يعني إبراز ما هي الاختلافات"⁽⁵²⁾.

يتضح موقف فوكو من النزعة الإنسانية خاصة في كتابه *الكلمات والأشياء*⁽⁵³⁾، حيث يعلن عن "موت الإنسان"، ومن ثم عن نهاية النزعة الإنسانية التي هيمنت على الفكر الغربي الحديث. الإنسان في نظر فوكو ابتكار حديث يعود إلى القرن الثامن عشر، وقد أدى ظهوره إلى تشكل خطابات حاولت الالتزام بشروط العلمية كما تحققت في العلوم الطبيعية، ولكنها لم تنجح في ذلك. يتعلق الأمر بما يسمى "علوم الإنسان" التي كان فشلها حتمياً لسببين مترابطين: عدم استقرارها المنهجي والإبستمولوجي⁽⁵⁴⁾، وانعدام الموضوع الذي تدعي دراسته. لقد ظهرت تلك العلوم "يوم فرض الإنسان نفسه في الثقافة الغربية، باعتباره هو ما يجب التفكير به وهو ما يجب أن يُعرف في آن معاً"⁽⁵⁵⁾. هل نجحت العلوم الإنسانية في معرفة الإنسان؟ جواب فوكو عن هذا السؤال سلبي.

إن الإنسان حدث عابر في نظام المعرفة الغربية، فقد ظهر في الحيز الإبستيمي للقرن الثامن عشر عندما كانت ثمة حاجة إلى معرفته، وبعد أن تبين عدم قابلية الإنسان لأن يكون موضوعاً للمعرفة العلمية؛ فالبيولوجيا والاقتصاد واللسانيات لا تدرس الإنسان في حد ذاته بل تدرس ظواهر الحياة والاقتصاد واللغة. وما يسمى بالعلوم الإنسانية ليس إلا تشكيلات خطائية على تخومها⁽⁵⁶⁾، يجدر "التخلي عن التفكير بالإنسان أو، بصورة أدق، عن التفكير عن كذب بموت الإنسان هذا وباختفاء مرتكز كل العلوم الإنسانية"⁽⁵⁷⁾. يؤكد فوكو أن الأنسنة هي "أخطر ما يهدد المعرفة من الداخل"⁽⁵⁸⁾. تعني الأنسنة طريقة تقليدية في التفكير تقوم على مبادئ وتصورات ميتافيزيقية، تتعلق بالإنسان وتؤدي إلى عدم بناء معرفة حقيقية بأنماط الوجود الإنساني. نقرأ في نهاية *الكلمات والأشياء* الجملة التالية: "الإنسان اختراع تُظهر أركيولوجيا فكرنا بسهولة حداثة عهده، وربما (تكون) نهايته قريبة"⁽⁵⁹⁾. هل أعلن فوكو بذلك نهاية الإنسانية وأقولها من أفق الفكر؟ في كتاباته الأخيرة، وخاصة ما يتعلق منها بالمسائل الإتيقية كالاهتمام بالذات⁽⁶⁰⁾ والمتعة والسعادة وقول الحقيقة، نجد صياغة أخرى للسؤال الأنثروبولوجي.

(52) الدواي، ص 156-157.

(53) ميشيل فوكو، *الكلمات والأشياء*، ترجمة مطاع صفدي [وآخرون] (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

(54) الدواي، ص 286.

(55) المرجع نفسه، ص 284.

(56) المرجع نفسه، ص 299.

(57) المرجع نفسه، ص 313.

(58) المرجع نفسه، ص 286.

(59) المرجع نفسه، ص 313.

(60) ميشيل فوكو، *تأويل الذات: دروس أُلقيت في "الكوليج دو فرانس"*، ترجمة الزواوي بغورة (دار العودة: بيروت، 2011)، ص 10.

أليس في ذلك استعادة أو استئناف، على نحو ما، للتفكير الإنساني؟ "لئن أعلن معارضو الإنسانية عن تخليهم عن إرث الإنسانية، فقد بين جاك دريدا بصبر الصعوبات التي تواجه تحقيق ذلك الانفصال. ولأن الفلسفة الغربية مشبعة بالتصورات الإنسانية، فقد لاحظ أن نهاية الإنسان لا يمكن أن تكتب إلا بلغة الإنسان"⁽⁶¹⁾.

أدى نقد الحداثة الغربية وكشف مسلماتها وتفكيك مفاهيمها، مثل الوعي والإرادة والحرية والمعرفة والتقدم، إلى سيادة خطاب ارتيابي، تشاؤمي Cynicism، عديمي، لا يعترف بالطرائق والتصورات التقليدية في التفكير والفهم، وي طرح بدلاً منها مفاهيم جديدة مثل التفكيك والبحث التاريخي والجسد والاختلاف والتأويل... إلخ. أطلق على الأنماط الحديثة من التفكير والإبداع الفني والأدبي مصطلح "ما بعد الحداثة"⁽⁶²⁾. ويدل هذا المفهوم "على حالة الثقافة بعد التحولات التي مسّت قواعد اشتغال العلم والأدب والفنون بداية من أواخر القرن التاسع عشر"⁽⁶³⁾. ويتميز عصر ما بعد الحداثة بسمتين: "تتمثل الأولى في التأكيد على أن زمن بناء تصورات حول العالم قد مضى، وأن عصر إنشاء النظريات الكلية وبناء الأنساق الجامعة قد أدبر [...] أما السمة الثانية المميزة لهذا العصر فتتمثل في كونه زمن التفكير في الفواقع والأخطار المحدقة بالإنسان، أي زمن التفكير في القيامة وانعكاسات تدمير الطبيعة على الحياة البشرية"⁽⁶⁴⁾.

خامساً: ما بعد الإنسانية

في الأفق الفكري والمعرفي لما بعد الحداثة، لم تعد المفاهيم القديمة ذات الطابع الفلسفي والميتافيزيقي، مثل الأصل والكلي والطبيعة والجوهر والنسق، صالحة للتعبير عن التحولات الإبيستمولوجية والاقتصادية والسياسية التي تعيشها المجتمعات الصناعية المعاصرة. ولذلك كان لا بد من الانخراط في أنماط تفكير جديدة باستعمال مفاهيم ومقولات طريفة لا تراهن على بناء رؤية شمولية للعالم، بل ترمي إلى التفسير والفهم والنجاعة العملية. وتنتمي ما بعد الإنسانية إلى هذا الأفق الفكري ما بعد الحديث.

مع انقضاء القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، جرى الوقوف على فشل مشروع التنوير الحديث. لقد تجلّى ذلك الفشل في مظاهر كثيرة؛ أهمها الحرب العالمية الأولى واحتداد المشكلات السياسية

(61) Neil Badmington, *Posthumanism* (New York: Palgrave, 2000), p. 9; Francesca Ferrando, *Philosophical Posthumanism* (London: Bloomsbury Academic, 2019), p. 52.

(62) ينسب استعمال المفهوم، أول مرة، في ميدان الدراسات الأكاديمية، إلى إيهاب حسن وهو باحث أمريكي من أصل مصري، وذلك في كتابه: *تقطيع أوصال أورفيوس: نحو أدب ما بعد حداثي* (1971)، وفي حوار معه يقول إيهاب حسن (1925-2015): "لا يرجع لي الفضل في سكّ المصطلح. ويرى البعض أنّ رساماً بريطانياً يدعى جون واتكنز تشابمان استخدمه على نحو عشوائي في سبعينيات القرن التاسع عشر. ومنذ ذلك الوقت استخدم فردريكو دي أونيس وبرنارد سميث ودادلي فيتس وأرنولد توينبي وتشارلز أولسون وإرفنج هاو وهاري ليفين المصطلح بطرق مختلفة ودرجات متنوعة من الإصرار قبل أن أفعل". ينظر: إيهاب حسن، *أوديب أو تطور ما بعد الحداثة: حوار ودراسات*، إعداد وترجمة السيد إمام (البصرة: دار شهریار، 2018)، ص 22.

(63) Jean-Francois Lyotard, *La condition postmoderne* (Tunis: Cérès Éditions, 1995), p. 5.

(64) محمد الشيخ وياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1996)، ص 25-26.

والاقتصادية على الصعيدين المحلي والعالمي. وباختصار؛ لم تتحقق وعود الحداثة بالتقدم والازدهار والرفاه. وفي مناخ خيبة الآمال الكبرى ذاك، بدأ نقد الحداثة الإنسانية يتشكل شيئاً فشيئاً. ولكن يجب التنبيه إلى أن ذلك لا يعني نهاية الحداثة⁽⁶⁵⁾ ونهاية الإنسانية التي اقترنت بها. لم يفض النقد الجينيولوجي (نيتشه) والتحليلي (فرويد) والبنوي (شتراس) والأركيولوجي (فوكو) إلى القضاء على النزعة الإنسانية باعتبارها أفقاً للتفكير في إمكانيات أخرى للوجود الإنساني والعمل من أجل تحقيقها. في هذا السياق، طرح تصور آخر يدعو إلى تجاوز الإنسانية باعتبارها تنتمي إلى فكر ميتافيزيقي تتجاوزه الزمن، وإلى تطوير العلوم والتكنولوجيا، بما هو الطريق الوحيد المتاح أمام البشر للتقدم الفعلي. أطلق على هذا التصور عبارة: "ما بعد الإنسانية".

ليست ما بعد الإنسانية توجهاً مناهضاً للحداثة، بل إنها تطرح لدى المدافعين عنها بوصفها فلسفة عقلانية، عملية، نفعية ترمي إلى تحقيق الأهداف الكبرى التي فشلت الحداثة في تحقيقها مثل التقدم والازدهار والرفاهة والسعادة. وما يميزها هو التخلي عن التصورات والأحكام والمفاهيم القديمة المتعلقة بالإنسان والطبيعة؛ لأنها، بسبب مرجعياتها الدينية والأسطورية والميتافيزيكية والأخلاقية، مثلت عوائق أمام تكريس العقلانية وترجمتها في مستوى الوجود البشري. ويمكن القول إن ما بعد الإنسانية هو رؤية جديدة للإنسان تتأسس على العلم والتكنولوجيا، وتستند إلى إتيقا ملائمة عنوانها سعادة محيطة. من المؤكد أن النقد الفلسفي للإنسانية، بأشكاله المختلفة، قد أدى إلى إعادة التفكير في الإنساني من خلال مفاهيم ومقولات جديدة تتلاءم مع طبيعة التحولات المعرفية والتقنية والاجتماعية التي عرفت البشرية في الحقبة المعاصرة. وفي هذا السياق، طرح مفهوم "ما بعد الإنسانية" بوصفه مفهوماً ما بعد حديث. لننظر الآن في علاقة ما بعد الإنسانية بالتوجه المسمى "عبر الإنسانية"⁽⁶⁶⁾. فهل يمثل هذا التوجه شكلاً لما بعد الإنسانية؟

سادساً: عبر الإنسانية

ما الفرق بين ما بعد الإنسانية وعبر الإنسانية؟ من المؤكد أن الاختلاف في التسمية يعود إلى اختلاف في المعنى. ظهر هذان المفهومان في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن العشرين، وهما يدلان على وضعية الإنسان المتغيرة باستمرار. لا ترى عبر الإنسانية أن الإنسان يمكن أن يعرف انطلاقاً من إرث الماضي، بل بالنظر إلى الإمكانيات الموجودة في تطوره البيولوجي، وخصوصاً تعاضد قدراته الفيزيائية والمعرفية. وتراهن عبر الإنسانية على التغيير الجذري لوضعية الكائن الإنساني، بوساطة التكنولوجيات، مثل الطب الأحياي، وتكامل نشاط الدماغ الإنساني مع الكمبيوتر، وحفظ الجسم بعد الموت.

(65) أكد إيهاب حسن على أن ما بعد الحداثة لا تمثل إلغاءً للحداثة، فالأولى كامنة في عمق الثانية. ينظر: حسن، أوديب، ص 24-25.

(66) استعملت هذه الكلمة، أول مرة، لدى الكاتب ألدوس هكسلي Aldous Huxley (1894-1963)، عنواناً لفصل من كتابه: قواريب جديدة لخمير جديد (1957). وتعني الكلمة المادي والبيولوجي للإنسان في سبيل ترقية قدراته البدنية والعقلية والشعورية بوساطة التكنولوجيا. ينظر:

Julian Huxley, *New Bottles for New Wine* (London: Chatto & Windus, 1957), pp. 13-17; Ferrando, pp. 29-30.

يرى بعض الفلاسفة⁽⁶⁷⁾ أن "عبر الإنسانية" هي تحقيق لوعود الأنوار، وهي بهذا المعنى لا تتعارض مع الإنسانية. يقول ماكس مور Max More (1964-1990) أحد أهم ممثلي النزعة الإكستروبية Extropianism، وهي نزعة فلسفية عبر إنسانية: "يتنصر عبر إنسانيون، مثل الإنسانيين، للعقل والتقدم والقيم المتمحورة حول وجودنا الأفضل، وليس حول سلطة دينية متعالية. ولكنهم يتجاوزون الإنسانية بالتأكيد إلى إمكانية تجاوز الإنسان لحدوده الطبيعية بوساطة العلم والتقنية الموصولين بتفكير نقدي وإبداعي [...] نحن نتحدى مفهوم حتمية الشيخوخة والموت. وعلاوة على ذلك، نحن نسعى إلى تحسين قدراتنا الذهنية والفيزيولوجية ونموّنا الانفعالي. إننا نرى في الإنسانية مرحلة انتقالية في مسار التطور المتزايد للذكاء. نحن ننصح باستعمال العلم لتسريع انتقالنا من الحالة الإنسانية إلى حالة عبر الإنسانية، أو إلى وضع ما بعد إنساني"⁽⁶⁸⁾.

هل تبقى للحديث عن الإنسان، وعن الطبيعة الإنسانية، من معنى؟ هل ظلت المفاهيم القديمة، مثل الإنسان والوعي والإرادة والحرية والكرامة الإنسانية، صالحة للاستعمال، أي لها دلالات معينة؟ من نافلة القول أن نذكر أن البحث العلمي في مجالات البيولوجيا والهندسة الوراثية والتكنولوجيا الطبية والسبرنيطيقا المطبقة على الإنسان يحتل كلاً اليوم أهمية قصوى بالنسبة إلى مراكز الأبحاث التابعة للدول أو للشركات الكبرى؛ وذلك لأن الأمر يتعلق بمجال استثمار لا حدود له: تغيير الخصائص الجينية للكائنات الحية، واستبعاد المصادر الجينية للأمراض الوراثية، وتحسين النسل، والتحكم في مسارات الحياة، والتخلص من الأمراض المستجدة، وتعويض الأعضاء الفاسدة، وإلغاء الموت، أو على الأقل تأجيله أطول مدة ممكنة. لنقل باختصار: إن برنامج عبر الإنسانية هو صناعة حياة الإنسان. ليست هذه الأمور من قبيل الأحلام والأمانيات، بل إنها تمثل أهدافاً واقعية في برامج البحث العلمي واستراتيجيات الاستثمار الاقتصادي في ميدان العلوم والتكنولوجيا: "سيأتي يوم تكون فيه أمامنا الإمكانية متاحة لزيادة قدراتنا الذهنية والفيزيائية والشعورية والروحية إلى ما أبعد مما هو متاح الآن. سنخرج من طفولة البشرية لندخل في عصر ما بعد إنساني"⁽⁶⁹⁾.

خلال القرن العشرين بدأ نقاش بين أنصار الإنسانية في العلم والرافضين لها. طرحت أسئلة جديدة أملتتها الاكتشافات العلمية والتطورات التقنية في مجال العالم الحي، وخاصة ما يتعلق منها بالإنسان (اكتشاف الشفرة الوراثية والتطبيقات البيوتكنولوجية (الهندسة الوراثية، واستنساخ الكائن الحي، وحفظ جسم الإنسان بعد الموت). ورأى معارضو التوجه الإنساني في العلم أنه لا مجال لإخضاع البحث

(67) في مقدمة هؤلاء: جيمس هيو، في كتابه: إعلان ما بعد الإنسانية (2002)، وماكس مور في كتابه: مبادئ إكستروبيان: إعلان ما بعد الإنسانية (1998).

(68) Max More, "The Extropian Principles: A Transhumanist Declaration," *Mrob*, 1998, accessed on 6/2/2023, at: <https://bit.ly/40Krn4X>

وتعني "الإنتروبيا" Entropy في مجال الفيزياء ميل نظام إلى الاضمحلال أو تلاشي الطاقة. وتُعرف الإكستروبيا Extropy بوصفها نقيضاً للإنتروبيا، وهي تدل على برنامج تغيير الإنسان فيزيولوجياً وذهنياً وعاطفياً بوساطة تكنولوجيات بيولوجية متطورة. وقد تخصصت شركة Alcor Life Extension التي أسسها ماكس مور في هذا المشروع.

(69) Luc Ferry, *La Révolution transhumaniste: Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies?* (Paris: Plon, 2016), p. 42.

البيولوجي والبيوتكنولوجي لضوابط أخلاقية وقيمية، وأن العلم ليس وسيلة لتحقيق غايات ذات طابع أخلاقي. ويتميز هذا الموقف برفض أفكار الإنسانية الحديثة؛ فهو موقف ما بعد إنساني.

سابعاً: ما بعد الإنسانية الفلسفية

كيف نعرف ما بعد الإنسانية الفلسفية؟ إن "ما بعد الإنسانية" مفهوم ملتبس وصعب التحديد؛ لأنه يحيل على تيارات وتوجهات فكرية وعلمية وحركات نضالية تدافع عن توجهات وخيارات جماعية معينة، مثل النسوية والنزعة البيئية وعبر الإنسانية التي تراهن على تغيير الإنسان بيولوجياً وثقافياً، بوساطة التقنيات الجديدة. ويمكننا أيضاً أن ندرج فيها الاتجاه المناهض للإنسانية. ينتمي تيار "ما بعد الإنسانية الفلسفية" إلى الفضاء ما بعد الإنساني أيضاً. الإنسانية الفلسفية: هي مقارنة أنطو-إبستمولوجية وإتيقية. وهي تبدو كفلسفة توسط؛ إذ إنها تتخلص من بعض الثنائيات والتقاليد المترتبة. ولذلك، تعتبر ما بعد إنسانية وما بعد أنثروبومركزية Post-anthropocentrism⁽⁷⁰⁾. إنها تزيج الإنسان عن مركزية الخطاب وترفض المسلمة التي تأسست عليها الحداثة، وهي أن البشر يمثلون النوع الأرقى في النظام الطبيعي.

دافع الفيلسوف الألماني بيتر سلوتردايك Peter Sloterdijk عن "ما بعد الإنسانية" التي تعني لديه شكلاً من أشكال الإنسانية لا يتطابق مع الإنسانية النقدية، وهي تتميز بأنها تولي التكنولوجيا أهمية قصوى، وتعتبر أن دورها محوري في الوجود الإنساني. ليست التكنولوجيا اليوم أدوات وأجهزة قابلة للاستعمال فحسب، بل أصبحت كذلك شرطاً ضرورياً لوجود البشر؛ فهي لا تقتصر على تسهيل معيشتهم وتوفير أسباب بقائهم وتواصلهم الاجتماعي، بل إنها أصبحت أيضاً محددة لأشكال وعيهم وانفعالاتهم وعواطفهم، ومشكلة لأذواقهم وميولهم. لقد أصبح "العلم - التقنية" هو المرجع الرئيس لتنظيم الحضارة الإنسانية، وهو دور مماثل تماماً للدور الذي يضطلع به في تحسين النسل وتجويد الأنواع في المجال الحيواني والنباتي. وفي هذا السياق، دعا سلوتردايك إلى استعمال التكنولوجيا لتربية الكائن البشري (أو تدجينه): "يمثل تدجين الكائن الإنساني اللامفكر فيه الأكبر الذي تغفلت عنه الإنسانية منذ القدم حتى أيامنا هذه"⁽⁷¹⁾. في رأي سلوتردايك، سقطت الإنسانية في النسيان، ولم يعد لها أي تأثير يذكر في تربية النوع الإنساني، وهو مشروعها الأساسي الذي سطره روادها الأوائل، فلاسفة العصور الحديثة ومفكروها. ولذلك، يجب وضع نظام تربوي جديد، قواعد تدجين جديدة في ضوء ما يوفره العلم والتكنولوجيا من إمكانيات معرفية وتطبيقية. لا بد، إذًا، من قواعد جديدة لتربية النوع الإنساني (أو تحسينه) في عصر لم تعد فيه المعايير والمقولات القديمة تتلاءم مع أنماط حياته الجديدة التي تهيمن عليها التقنيات. لا يتعلق الأمر بانتظار أو توقع، بل بواقع فعلي؛ فمسار التدجين ابتداءً، ونتائجه واضحة في الحياة اليومية بالنسبة إلى عدد كبير من الناس. يطلق سلوتردايك على هذا

(70) Ferrando, p. 22.

(71) Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain: Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme*, O. Mannoni (trad.) (Paris: Milles et une Nuit, 1999), p. 40.

المسار "الأثروبوتكنولوجيا" Anthropotechnique⁽⁷²⁾. والأثروبوتكنولوجيا هي المعرفة العلمية المطبقة على الكائن الإنساني. وهي تتمثل في التجارب والإجراءات والتقنيات البيولوجية والطبية التي تستخدم لترقية الكائن الإنساني، مثل استبدال الأعضاء والأجهزة الفاسدة وتحسينها، والتدخل الجراحي والجيني للقضاء على مرض وراثي، وإلغاء الشيخوخة ومقاومة الموت، وتطوير القدرات الذهنية. يمكن القول، إذًا، إنّ الأثروبوتكنولوجيا هي توجه ما بعد إنساني يدافع عن تحويل الكائن الإنساني وتغييره وصنعه بحسب مقاييس وقيم جمالية وأخلاقية جديدة. ويمكننا أيضًا تعريف ما بعد الإنسانية بأنها تجاوز للإنسانية في صيغتها الكلاسيكية والحديثة بتوسط عبّر الإنسانية.

قد يجادل بعضهم بالقول إن تحسين الكائن الإنساني أو ترقّيته Human Enhancement هي ظاهرة جديدة لا علاقة لها بالنزعة الإنسانية⁽⁷³⁾. فهل يمكن الفصل بين مشروع تحسين الكائن الإنساني وتعظيم قدراته من جهة، واقتصاد السوق وثقافة "تبضيع" كل شيء من جهة أخرى؟ إنّ ما يميز الفرد في المجتمعات المعاصرة هو "الملك" وليس "الوجود". وما يحدّد قيمة المرء هو مقدار المواد التي يمتلكها أو يستهلكها. ليس هنا مجال تفصيل القول فيما يمكن اعتباره الأيدولوجيا المهيمنة اليوم؛ نقصد أيدولوجيا الفردانية المتملكة.

مشروع تحويل الإنسان بوساطة العلم والتقنية، بغض النظر عن منطلقاته القيمية ورهاناته المصلحية، هو في نهاية الأمر مشروع إنساني. إن العلوم والتقنيات ليست غاية في حد ذاتها بل هي وسائل في متناول البشر فحسب، من أجل تحسين أوضاعهم وتحقيق نمط حياة هم جديرون به. لذلك، لا بدّ من مرجعية قيمية وأخلاقية لتقييم مشروع تغيير الإنسان وتوجيهه، وهو مشروع تعبر عنه عبر الإنسانية⁽⁷⁴⁾، و"لا يُحدّد البرنامج عبر الإنسانوي بمسار إجباري نحو الخلود. ومن الواضح أنه مسار ليس في المتناول الآن. إنه يهتم، بصفة عامة، بمستقبل النوع الإنساني الذي لا يُحتزل هنا في الإنسانية. ومن الممكن أن يستمر النوع الإنساني وهو فاقد لكل إنسانية، وذلك ما يمثل مخرجًا ممكنًا لعبر الإنسانية"⁽⁷⁵⁾.

لا يمكن إنكار التقدم التكنولوجي الهائل الذي حققته الإنسانية خلال القرن الأخير على نحو خاص، فقد أصبحت التقنية تشكّل حياة البشر بوصفهم أفرادًا وجماعات. ولكن يوجد وجه آخر لهذا المسار يمكن أن نسميه تبعيّة الإنسان للتقنية. إن الذكاء الاصطناعي هو أحسن مثال للدلالة على فقدان الإنسان الخصائص النوعية التي تميزه بوصفه إنسانًا؛ فالآلات لا تمثل امتدادًا لحواس الإنسان المحدودة فقط،

(72) Peter Sloterdijk, *La domestication de l'Être*, O. Mannoni (trad.) (Paris: Fayard, 2000), p. 18.

(73) Lukas Sosoe, "Le destin de l'humanisme est-il achevé? Human Enhancement, Human Nature and Humanism," *le portique, Revue de philosophie et de sciences humaines*, vol. 37-38 (2016), accessed on 18/1/2023, at: <https://bit.ly/40FI5mN>

(74) يقول كرتزفال في كتابه *عصر الآلات الروحانية*: "إن استدخال التكنولوجيا ليس خاصًا بنوع واحد من الأنواع التي لا تنصّب التي تسكن الأرض. إنه حدث أساسي في تاريخ الكوكب. لقد وفر الإبداع المدهش للتطور، أي الذكاء الإنساني، الوسيلة لبلوغ المرحلة المئوية من التطور التكنولوجي". ينظر:

R. Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence* (New York: Penguin, 1999), p. 35.

(75) Jean-Didier Vincent, "Hypothèses sur l'avenir de l'homme," *La pensée de midi*, vol. 1, no. 30 (2010), pp. 42-50.

بل أصبحت تحسب وتتوقع وترصد وتستكشف. وأصبح في الإمكان، أيضاً، تكييف الأمزجة والتحكم في المشاعر بطريقة تكنولوجية. لقد جعلت هيمنة التقنية على حياة البشر بعضهم يشكك في قيمة الإنجازات التقنية، ويوازن بين ما حققته من مكاسب وما سبّته من مساوئ تتعلق بإفساد نظام الطبيعة بما فيها الإنسان: "ما بعد الإنسانية هو الحلم البائس لأفراد قلّدوا آلاتهم إلى حدّ أنهم أخرجوا من أنفسهم كل ما يقاوم الآلات، وإلى حدّ أنهم تصوّروا ذواتهم صندوقاً أسود يث ويستقبل العلامات فحسب" (76). حقّاً إن الحداثة تتميز بالتناقض: إنتاج الإنسان وتدمير الإنساني.

إذا كانت الإنسانية مثلاً أعلى غير قابل للاختزال في مجموعة من الأفكار أو في تجربة محددة، فإن صياغتها مفهوماً لا يمكن أن تتحقق إلا بالعودة إلى مفهوم الكوني. يمكن فهم الإنسانية، إذًا، بوصفها تعبيراً عن الكوني الذي يدل في نهاية التحليل على الإنساني. وفي تناول الفلسفة المعاصرة لمسألة الكوني أو الكلي، لا محيد عن معالجة المسألة الأنثروبولوجية، وذلك من خلال محاولة تخريجها بطريقة جديدة. في هذا السياق أكد إتيان باليبار Etienne Balibar أن "المسألة الأنثروبولوجية الحديثة تحديداً ليست مسألة ماهية الإنسان، بل هي مسألة الوظيفة السياسية للاختلافات الموجودة بين الأفراد، وخاصة بين أصناف البشر" (77). ووفقاً لهذا التصور، لا يمكن أن يكون للكوني دلالة كوسمولوجية أو لاهوتية، بل إن دلالاته سياسية فحسب. يتعلق الأمر في هذا المنظور الأنثروبولوجي الجديد بالوصل بين الإنساني والسياسي أو المدني؛ بمعنى تأسيس الوضعية الإنسانية على الحق الكوني في التمتع بحقوق المواطنة محلياً وعالمياً. من الواضح أن هذا التصور يستند إلى فكرة حقوق الإنسان باعتبارها الكوني العياني (78).

خاتمة

لا شك في أن الخطاب الإنساني، بوصفه خطاباً أوروبياً غريباً، كان نتاجاً للحداثة التي انطلقت منذ عصر التنوير الذي وصفه كانط بأنه خروج الإنسان من حالة القصور والتبعية، واقتدار الإنسان الفرد على استخدام عقله. مثلت إعلانات حقوق الإنسان في صياغاتها المختلفة أهم تعبير عن ذلك الخطاب. بعد النقد الجذري المتعدد المشارب، الذي شمل الحداثة فكشف عن مآزقها وأوهامها وتناقضاتها، بدأ يتشكل نمط تفكير آخر متحرر من المفاهيم والتصورات القديمة، ويعطي أهمية للمختلف والهامشي والمُقصى والمسكوت عنه. ولم يهمل الخطاب ما بعد الإنساني التفكير في الإنسان، بل أعاد طرح

(76) Jean-Michel Besnier, "Le posthumanisme ou la fatigue d'être libre," *La pensée de midi*, vol. 1, no. 30 (2010), pp. 75-80.

(77) Étienne Balibar et al., "L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat," *Rue Descartes*, vol. 3, no. 75 (2012), pp. 81-101.

(78) يدل "الكوني العيني" L'universel concret لدى هيغل على الوحدة المكوّنة من عناصر والقابلة لتطبيقات شتى. وبحسب المصطلح الهيجلي يقال عن الكوني إنه عينيّ باعتباره وحدة العناصر المنطقية السابقة التي يكون المفهوم تأليفاً لها. وهو كوني لأن في إمكانه أن ينطبق بأشكال مختلفة لا حصر لها على حالات أو موجودات جزئية، وعينيّ باعتباره كلية واحدة وغير قابلة للانقسام. الكوني بهذا المعنى صيرورة، حركة، وفي الوقت نفسه كائن واقعي. ينظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، مج 3، ط 2 (بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2001)، ص 1509.

السؤال الأنثروبولوجي، وصاغ أجوبة طريفة موظفًا مفاهيم وتصورات جديدة. وأهم ما يميز هذا الخطاب الجديد هو تعامله مع الإنسان بوصفه كائنًا نسبيًا، متناهيًا، ومحدودًا، أي بوصفه كائنًا تاريخيًا. وتعني تاريخيته أنه مقتدر على تغيير أوضاعه وتحسين وضعيات وجوده.

إنّ الخطاب ما بعد الإنسانوي هو خطاب عابر للثقافات وما بعد هووي، لأنه يتناول قضايا تتجاوز الإنسان، وفق مقاربة ما بعد أنثروبومركزية، تعتبر فيها المعارف والتقنية والبيئة أبعادًا متداخلة من الوجود الإنساني. توجد توجهات مختلفة لما بعد الإنسانية: عبر الإنسانية، والنزعة الإكستروية، والأيكولوجيا، وما بعد الكولونيالية... إلخ، وبالرغم من اختلاف المجالات التي تركز عليها فإنها تشترك في الاهتمام بالإنسان. ويمكن أن تضطلع ما بعد الإنسانية الفلسفية بالتفكير في تلك التوجهات جميعًا، بحيث يبرز البعد الكوني في كل توجه، ويدرج الجزئي ضمن تصور كلي. فالتفكير في المشكلات البيئية، على سبيل المثال، والعمل من أجل حلها، كلاهما انتماء إلى الكوني أي إلى الطبيعة بما هي المشترك. الإنسان ليس هو العالم وليس هو الطبيعة بل هو جزء منها، كائنٌ من بين كائنات أخرى، وعليه أن يفكر وأن يعمل من منطلق هذه الوضعية الأنطولوجية - الإبيستمولوجية - الإتيقية.

تمثل عبر الإنسانية تحديًا كبيرًا لما بعد الإنسانية الفلسفية، لأنها تطرح عليها مشكلات صعبة وخطيرة. لا وجود للإنسان؛ فالناس أفراد وجماعات وشعوب. ويعتبر أنصار عبر الإنسانية أن الإنسان الجديد، أو بالأحرى الكائن الإنساني الجديد بوصفه فردًا، هو المعنيّ بالإمكانات التي توفرها التكنولوجيا؛ ففي إمكانه أن يغيّر شكله الجسماني، وأن يغيّر أعضائه ويطور قدراته الجسدية، وأن يرقّي ملكاته العقلية والشعورية ليكون "إنسانًا أسمى". ما عسى أن يكون هذا الكائن المحوّر تكنولوجياً؟ تقدم عبر الإنسانية صورة عن الإنسان الجديد؛ فهو كائن موصول بالآلات، حتى إنه لا يفكر ولا يشعر إلا بواسطتها أو من خلالها (التحكم الإلكتروني في الجسم العضوي، والإنسان السيبرنيطيقي). كيف يمكن تحديد هوية هذا الكائن؟ أيُعرف على أنه إنسان أم آلة؟ ثمّ أيعتبر حيوانًا - آلة، أم ينبغي تعريفه بحسب منطق ما بعد هووي؟ ما هي قواعد هذا المنطق وكيف يمكن التعبير عنه؟ تدل العودة إلى حقوق الإنسان باعتبارها تمثل مشكلًا سياسيًا وأخلاقيًا على عدم تجاوز قيم النزعة الإنسانية ومثلها. ذلك يعني أن المسألة الأنثروبولوجية، وإن تغيّر مضمونها (استبدال مفهوم الطبيعة الإنسانية بمفهوم الإنساني والإنسان بالفرد)، فإنها لم تفقد أهميتها كأفق للتفكير السياسي والأخلاقي. وهكذا، فإنها تستحق أن يُستأنف فيها النظر مع إيلاء التطور العلمي والتقني اهتمامًا ملائمًا. وفي مواجهة تنوع أشكال انتهاك حقوق الإنسانية؛ مثل الإقصاء الاجتماعي والاقتصادي، والتعصب والتطرف الديني، وكره الأجنبي، وحرمان الآخرين من الحصول على شروط الحياة اللائقة، تبدو العودة إلى قيم النزعة الإنسانية ومبادئها، والتمسك بها أمرًا ملحقًا. ومن أجل العمل والنضال ضد كل أشكال الظلم والاحتقار والإقصاء، لا بدّ من قيم عليا ومثُل موجّهة. قد يكون من الأفضل التمسك بالقيم الكونية التي لم تتحقق بعد، بدلًا من تثمين ما بعد إنسانية عملت على تقديس العلم - التقنية. ويجب التنبيه إلى أن الإنسانية المقصودة ليست مذهبًا أو توجهًا فكريًا ينتمي إلى ثقافة معينة، بل إنها تعني تعددية التصورات والتجارب والرؤى والتعبيرات الرمزية التي لا يتعارض طابعها الخصوصي مع مضمونها الكوني. كل

ثقافة يمكنها الانتساب إلى الإنسانية، لأن القيم الإنسانية الكونية هي نتاج رمزي للإنسانية الواحدة، الإنسانية بما هي وحدة. ولمواجهة انحراف التطور التقني، ومن أجل تجنب مخاطر الاستعمال السلبي للعلم - التقنية (التسلح النووي والبيولوجي، والهندسة الوراثية، واستنساخ الحيوانات والبشر، وغيرها)، ينبغي الرجوع إلى قيم الإنسانية والالتزام بها. إن أنموذج المجتمع الاستهلاكي، مجتمع الفردانية المتملكة، لا يمثل حقيقة الحداثة، وليس النهاية الوحيدة الممكنة لمسار التاريخ الإنساني. هناك إمكانيات أخرى للوجود والإبداع والعيش المشترك يمكن تخيلها والعمل من أجل تحقيقها.

References

المراجع

العربية

أرسطو. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: مطبعة الكتب المصرية، 1924.

بابا، هومي ك. موقع الثقافة. ترجمة ثائر ديب. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2004.

حسن، إيهاب. أوديب أو تطور ما بعد الحداثة: حوار ودراسات. إعداد وترجمة السيد إمام. البصرة: دار شهريار، 2018.

الدواي، عبد الرزاق. موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدغر، ليفي ستروس، ميشيل فوكو. بيروت: دار الطليعة، 1992.

ديكارت، رينيه. مقال عن المنهج. ترجمة محمود محمد الخضيري. مراجعة وتقديم محمد مصطفى حلمي. ط 3. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1985.

شاتليه، فرانسوا [آخرون]. معجم المؤلفات السياسية. ترجمة محمد عرب صاصيلا. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 2014.

الشيخ، محمد وياسر الطائري. مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر. بيروت: دار الطليعة، 1996.

فوكو، ميشيل. الكلمات والأشياء. ترجمة مطاع صفدي [آخرون]. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.

_____. تأويل الذات: دروس أُلقيت في "الكوليج دو فرانس". ترجمة الزواوي بغورة. بيروت: دار العودة، 2011.

كانط، إيمانويل. ثلاثة نصوص: تأملات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟ تعريب وتعليق محمود بن جماعة. صفاقس: دار محمد علي الحامي، 2005.

_____ . "إجابة عن سؤال: ما هو التنوير؟". ترجمة عبد الله المشوح. مجلة حكمة. 2015/6/9.
في: <https://bit.ly/3iVu7uX>

لوك، جون. في الحكم المدني. ترجمة ماجد فخري. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015.
ماركس، كارل. حول المسألة اليهودية. ترجمة نائلة الصالحي. كولونيا: منشورات الجمل، 2003.
ماركس، كارل وفريدريك إنجلز. الأيديولوجية الألمانية: مصادر الاشتراكية العلمية. ترجمة فؤاد أيوب.
بيروت: دار الفارابي، 2016.
مُولى، علي الصالح [وآخرون]. سؤال الأخلاق في الحضارة العربية الإسلامية. عزمي بشارة (محرر).
الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
نيتشه، فريدريك. جينالوجيا الأخلاق. ترجمة محمد الناجي. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006.

الأجنبية

Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965.
Badmington, Neil. *Posthumanism*. New York: Palgrave, 2000.
Besnier, Jean-Michel. "Le posthumanisme ou la fatigue d'être libre." *La pensée de midi*. vol. 1, no. 30 (2010).
Burke, Edmund. *Réflexions sur la Révolution de France*. Collection Pluriel. Paris: Fayard, 2011.
Castillo, Monique. *L'Humanisme et les Lumières en question*. Paris: Ellipses, 2001.
De Maistre, Joseph. *Considérations sur la France*. Paris: Garnier, 1980.
Étienne Balibar et al. "L'anthropologie philosophique et l'anthropologie historique en débat." *Rue Descartes*, vol. 3, no. 75 (2012).
F. Ferrando. *Philosophical Posthumanism*. London: Bloomsbury Academic, 2019.
Ferry, Luc. *La Révolution transhumaniste: Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies?* Paris: Plon, 2016.
Foucault, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.
Grotius, Hugo. *Le droit de la guerre et de la paix*. Pradier-Fodéré (trad.). Paris: PUF, 1999.
Heidegger, Martin. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1958.
_____. *Lettre sur l'Humanisme*. Roger Munier (trad.). Paris: Aubier, 1957.
Hobbes, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin books, 1985.

- Huxley, Julian. *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus, 1957.
- Janicaud, Dominique. "L'Humanisme: Des malentendus aux enjeux." *Revue philosophique de Louvain*. vol. 99, no. 2 (2001).
- Kurzweil, R. *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*. New York: Penguin, 1999.
- Laurent, Alain. *Histoire de l'individualisme*. Paris: PUF, 1993.
- Lefort, Claude. "Droits de l'homme et politique." *Revue Libre*. no. 7 (1980).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *La Monadologi*. Paris: Livre de poche, 1991.
- Lévi-Strauss, CL. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF, 2002.
- Liotard, Jean-Francois. *La condition postmoderne*. Tunis: Cérès Éditions, 1995.
- Marx, Karl. *Critique du droit politique hégélien*. Paris: Éditions sociales, 1975.
- More, Max. "Extropian Principles: A Transhumanist Declaration." *Mrob*. 6/2/2023. at: <https://bit.ly/40Krn4X>
- Renaut, Alain & Luc Ferry. *Philosophie politique 3: Les droits de l'homme*. Paris: PUF/Quadrige, 1984.
- Renaut, Alain. *L'ère de l'individu: Contribution à une histoire de la subjectivité*. Paris, Gallimard, 1989.
- _____. *L'individu: Réflexions sur la philosophie du sujet*. Paris: Hatier, 1995.
- Sloterdijk, Peter. *La domestication de l'Être*. O. Mannoni (trad.). Paris: Fayard, 2000.
- _____. *Règles pour le parc humain: Une lettre en réponse à la lettre sur l'humanisme*. O. Mannoni (trad.). Paris: Milles et une Nuit, 1999.
- Sosoe, Lukas. "Le destin de l'humanisme est-il achevé? Human Enhancement, Human Nature and Humanism." *le portique, Revue de philosophie et de sciences humaines*. vol. 37–38 (2016). at: <https://bit.ly/40F15mN>
- Tinland, Frannk. *Droit naturel, loi civile et souveraineté à l'époque classique*. Paris: PUF, 1986.
- Tzvetan, Todorov. *L'esprit des Lumières*. Paris: Robert Laffont, 2006.
- Vincent, Jean-Didier. "Hypothèses sur l'avenir de l'homme." *La pensée de midi*. vol. 1, no. 30 (2010).



لهواري عدي
ترجمة: نوري دريس

عالم أنثروبولوجيا في المغرب الكبير إرنست غلنر - كليفورد غيرتز

يعرض هذا الكتاب أعمال اثنين من كبار علماء الأنثروبولوجيا الناطقة باللغة الإنكليزية عن المغرب الأقصى من أجل المقارنة: إرنست غلنر وكليفورد غيرتز. وينطلق من فرضية أساسية مفادها أن تعارض مقاربتَي هذين المؤلفين تجدان جذورهما في الجدالات القائمة في السوسيولوجيا بين إميل دوركهايم وماكس فيبر، والوضعية والفينومينولوجيا. وإضافة إلى معالجة هذا الكتاب هذا البعد النظري الأساسي بالنسبة إلى الأنثروبولوجيا، فإنه يتوجه إلى المتخصصين والقراء العاديين المهتمين بشمال أفريقيا، ويسلط الضوء على العديد من أبعاد أنثروبولوجيا المغرب الكبير، مثل الإسلام، والانقسامية، والثقافة الأمازيغية، واللغة، وبناء الدولة.

محمد العربي العياري | Mohamed Arbi Ayari*

الفضاء العمومي وسؤال الحرية جدل هابرماس وهونيث وفريزر

Public Space and the Question of Freedom: the Habermas, Honneth, and Frasier Debate

ملخص: تبحث هذه الدراسة في الفضاء العمومي ومسألة الحرية، من خلال العودة إلى نظرية الفعل التواصلي لدى يورغن هابرماس ومراجعاته لنظرية الفضاء العمومي، في ضوء النقد الذي واجهته هذه النظرية. وإضافة إلى ذلك، تقدّم الدراسة رؤيته لدور الديمقراطية التداولية في علاقتها بمطلب الحرية. وتعرض الدراسة للتحسين النسقي لبردايم الاعتراف مع أكسل هونيث، ومسألة إتيقا النقاش، مع ما يمكن أن تُوفّر أشكال الاعتراف لديه من آفاق للتحرر والتخلص، وفقاً لما سماه الفيلسوف بـ "الباثولوجيات الاجتماعية". وفي السياق نفسه، تُقدّم هذه الدراسة قراءة فيما دونته نانسي فريزر حول مؤسسة الاعتراف، والبحث عن بلورة علاقة بين التوزيع العادل للمنافع الاقتصادية والاعتراف الثقافي. ولا بد من أن نقر في هذا السياق بأننا لا نسعى في هذه الدراسة إلى تقديم مقارنة أو مُفاضلة بين المقاربات الثلاث المذكورة، بقدر ما نستعرض تطوّر مفهوم الاعتراف نسقيًا، وتحولات الفضاء العمومي في ظل بروز حركات اجتماعية جديدة، وفاعلين جُدد يتشاركون الفضاء العمومي ومطلب الحرية.

كلمات مفتاحية: الفضاء العمومي، التواصل، الاعتراف، مؤسسة الاعتراف، الحرية.

Abstract: This study investigates the public sphere and the question of freedom, reviewing Jürgen Habermas' theory of communicative action and his revisions to the oft critiqued theory of public sphere. Furthermore, the paper presents Habermas' conception of the relationship between deliberative democracy and the demand for freedom. It then Take up the work of Axel Honneth and the recognition paradigm in critical theory, the question of discourse ethics, and the prospects for emancipation and elimination of social pathologies

* طالب قانون عامّ وباحث في الفلسفة السياسية. عضو وحدة البحث والدراسات بمركز الدراسات المتوسطة والدولية، تونس.

A Public Law Student and Researcher in Political Philosophy. Member of the Research and Studies Unit of the Center for Mediterranean and International Studies. Tunisia.

activiste83@gmail.com

offered by forms of recognition. In the same vein, Nancy Fraser wrote about the institutionalization of recognition and the relationship between cultural recognition and the equitable distribution of wealth. This paper does not draw a comparison of the three approaches mentioned, but rather reviews the evolution of the concept of systematic recognition, and the transformations of the public sphere in light of new social movements and actors who share the public sphere and share the demand for freedom.

Keywords: Public Sphere, Communication, Recognition, Institutionalization of Recognition, Freedom.

مقدمة

يتردد سؤال الحرية في سياق الفلسفة السياسية المعاصرة من منطلق أن التفكير في السياسية يعني في جانب منه "التمكّن من الحقيقة التاريخية - السياسية في مجملها"⁽¹⁾، كما يتعرّض سؤال الحرية أيضاً للإشكالية السياسية للدولة الحديثة، وضُروب العلاقات والمبادئ القائمة بين السلطة والأفراد والمؤسسات من داخلها، وذلك ضمن آليات ووسائط، تُحاول الأخذ بمشروع فلسفي سياسي، يستجيب لتحولات المجتمعات المعاصرة، ويقف على نقیض من تلك "الباثولوجيات الاجتماعية" Social Pathology، التي شوّهت المشروع السياسي للحدّات، ويقطع مع "عدم إدراك الحاجات والمصالح الحقيقية في المجتمعات الرأسمالية الراهنة"⁽²⁾. وفي هذا السياق، يتعرّض بردايم الحرية في الفلسفة السياسية إلى إعادة تحيين نسقي، من أجل الاستجابة إلى ما طرأ من "تبدّل في النظم التقليدية للحركة الاجتماعية والسياسية، وهيمنة الأشكال العلمانية للقوى السياسية ونظم السلطة"⁽³⁾، مثل الأشكال الجديدة للممارسة السياسية، والانتظام حول الأنساق الثقافية وقضايا البيئة والجندر والمهاجرين والمُهمّشين، وبروز فاعلين جُدد⁽⁴⁾ وحركات اجتماعية، تُعيد تشكيل الفضاء العمومي Public Sphere في ضوء مقاربتها للفعل السياسي، وفهمها لأدوارها الاجتماعية والثقافية والسياسية، وذلك وفق فهرس ممارسة جديد، يدمج قضايا الذات والعالم والآخر، ومسائل التواصل والاعتراف والتفاهم، في إطار فضاء عمومي مُتحوّل ومُتعدد الأبعاد.

إنّ جملة هذه التحولات التي "شلتّ الفلسفة السياسية جُزئياً"⁽⁵⁾، أعادت النقاش إلى ذروته من خلال طرح السؤال المركزي حول الحرية، وذلك في ظل غياب التواصل وفقدان الاعتراف داخل

(1) حنة آرنت، ما السياسة؟ أسبابها وتداعياتها، ترجمة نادرة السنوسي (بيروت: دار الروافد؛ الجزائر: دار ابن النديم، 2019)، ص 34.

(2) مصطفى الحداد، "من الإجماع إلى المنازعة أو رانسير ضد هابرماس"، في: مصطفى الحدّاد [وآخرون]، الماركسية الغربية وما بعدها؛ التأسيس والانعطاف والاستعادة، علي عبود المحمداوي (محرر)، تقديم أم الزين بن شيخة المسكيني (بيروت: منشورات ضفاف؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2014)، ص 278.

(3) باسم علي خريسان، ما بعد الحدّات: دراسة في المشروع الثقافي الغربي (دمشق: دار الفكر، 2006)، ص 58.

(4) للمزيد، ينظر: آلان تورين، براديجما جديدة لفهم عالم اليوم، ترجمة جورج سليمان (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011).

(5) المرجع نفسه، ص 19.

الدولة الليبرالية الحديثة، وعدم التفطن إلى تسرُّب تلك الأشكال الجديدة من التفاعلات والعلاقات والأنساق داخل الفضاء العمومي. ومن هذه الزاوية، تكتسي أعمال الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas أهمية بالغة في علاقة بمشروعه حول الفضاء العمومي، وما تضمنته من إعادة جرد وتحيين للمفاهيم المتصلة بما بعد "الدولة - الأمة" للإجابة عن سؤال الحرية. وفي السياق عينه، يظهر تجاوز الفضاء العمومي "الإطار الوستفالي" بصيغته الهابرماسية، مع نانسي فريزر Nancy Fraser، دعماً للإجابة، وتمحيص دقيق لماهية "النظام السياسي والاقتصادي المسؤول عن إنتاج الحقيقة"⁽⁶⁾.

في هذا السياق، تظهر بجلاء مساهمات مدرسة فرانكفورت Frankfurter Schule للنظرية الاجتماعية والفلسفة النقدية، في تفكيك سطوة العقل الأداتي Instrumental Rationality المهيمن على الدولة الليبرالية الحديثة، ونقد نظريات فلسفة التنوير Enlightenment Philosophy. وتُحِيل الدراسة أيضاً إلى كتابات فريدريش هيغل (الشاب) Friedrich Hegel (1770-1831) (محاضرات جامعة جينا Universität Jena)، الحاضر بقوة في نظريات هابرماس حول مفهوم التداوت Intersubjectivity ونظرية العقل التواصل The Theory of Communicative Action. ويُسترجع سؤال الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) حول ماهية التنوير What is Enlightenment? وتمييزه بين الاستعمال الخاص والاستعمال العمومي للعقل. هذا التمييز الذي ساهم إسهاماً كبيراً في نحت مفهوم الفضاء العمومي لدى هابرماس، ومناقشته من خلال إسهامات كارل أوتو آبل Karl-Otto Apel (1922-2017)، وبول ريكور Paul Ricœur (1913-2005)، وخاصة فريزر في مسألة تأصيل الاعتراف من وجهة نظر ثقافية، لتجاوز المفارقات الأنطولوجية Ontological Paradox حول الذات والآخر والعدالة وغيرها.

يظهر الفضاء العمومي على نحو يتداخل فيه الفعل السياسي لتأطير الممارسة السياسية بواسطة الإشهار La publicité، بتوجيه الرأي العام L'opinion publique، بحيث تصير العمومية معياراً لكل تفكير يحكم الفعل الإنساني، وقضايا العدالة، والحق، والسلطة، والقوة، والعنف، والواجب، والشرعية والمشروعية. ومن ناحية أخرى، ما يعنيه الفعل التواصل وما يفرضه من أخلاقيات للمناقشة، والتداول من أجل الإجماع أو التنازع، من وجهة نظر هابرماس، وإعادة تأصيل الاعتراف داخل الفضاء العمومي، في أبحاث فريزر. وبهذا المعنى أصبح التفكير في السياسة، مشروطاً بالتفكير في الفضاء العمومي "الواقعي" منه و"الافتراضي"، وخاصة مع "تفكك النموذج المعولم الذي حرّر مساحات سياسية"⁽⁷⁾، وفرض التفكير في القطيعة بين النظام والفاعلين/ الدولة - المواطنين، وسيطرة أنساق جديدة وجدت لنفسها إحداثيات داخل الفضاء العمومي.

(6) Michel Foucault, *Dit et écrit (1954-1988)*, vol. 2 (1954-1975) (Paris: Gallimard, 1988), p. 1566.

(7) تورين، ص 110.

أولاً: هابرماس: التواصل والفضاء العمومي

أسس هابرماس نظريته السياسية، من خلال العودة إلى مسألة الحداثة، وفحص إشكالياتها اللغوية والسياسية والثقافية، التي تهم العالم الذاتي والعالم الموضوعي والعالم الاجتماعي. وعلى هذا الأساس، يُبنى التمييز بين المجال العام والمجال الخاص في الفلسفة السياسية لديه، عبر استبدال فلسفة التاريخ بفلسفة الواقع، ونقد أنموذج الإنتاج وعلاقات التبادل في المرحلة الرأسمالية الصناعية، بديلاً من "خطاب الحداثة الذي لم يتناول منذ أواخر القرن الثامن عشر سوى موضوع واحد تحت أسماء مختلفة، تتحدث عن شلل العلاقات الاجتماعية والتملك والتفكك، وعن تشوهات الممارسة اليومية المُعقلنة أحادية الاتجاه"⁽⁸⁾. ومن هذا المنطلق، تُمكن مراجعات هابرماس لمقولات الحداثة وتوظيف براديم التواصل من "صوغ تصوّر عن العقلانية غير مرتبط أو مُقيّد بالمسلمات الفردانية والذاتية، التي استندت إليها الفلسفة الحديثة". وإضافة إلى ذلك، "يرسم تصوّراً للمجتمع يتكون من مستويين هما: 'العالم المعيش' و'عالم النسق'. ويعرض لنظرية نقدية عن الحداثة تسمح بشخص أمراضها وتحليلها على نحو يُعيد توجيه مشروع الأنوار الجهة الواعدة"⁽⁹⁾. ويُؤسس هابرماس لمشروع إعادة تحيين مفاهيم الحداثة - باعتبارها مشروعاً لم يكتمل بعد⁽¹⁰⁾ - من خلال الاستفادة من فلسفة الأخلاق الهيغلية التي تأسست على مفهوم الصراع من أجل الاعتراف *The Struggle for Recognition*، وعرض ديكالكتيك العمل بما هو ترجمة للعلاقة الأدائية بين الإنسان والطبيعة، وديكالكتيك التفاعل الذي يُعبّر عن العلاقة بين الذات من خلال الصراع المُضفي إلى الاعتراف والاعتراف المُتبادل، وديكالكتيك التمثيل المعني بالذات. ويُؤسس هيغل لهذه العلاقة التواصلية من خلال "إدخال الفعل التواصلية بوصفه وسيلة من أجل عملية تكوّن الوعي الذاتي للروح"⁽¹¹⁾.

لا تنفصل هذه الاستفادة من الدرس الهيغلي في علاقة براديم التواصل، عن التشييد الفلسفي الكانطي للفضاء العمومي الكوني، الذي يُمكن "تصوّره أنه دولة المواطنة الإنسانية والتي نجدها واضحة في نصوص كانط، ولا سيما في موضوعة السلام العالمي وقانون الشعوب"⁽¹²⁾؛ إذ يُفرد كانط الفضاء العام

(8) يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995)، ص 220.

(9) David O'Donnell & Philip O'Regan & Brian Coates, "Intellectual Capital: A Habermasian Introduction," *Journal of Intellectual Capital*, vol. 1, no. 2 (June 2000), pp. 187-200.

(10) يعتبر هابرماس أن الحداثة مشروع لم يُستنفد بعد، إذ إنها لم تفرز سوى نمط واحد من العقلانية، هو العقلانية الأدائية، في مقابل عقلانيات أخرى ممكنة. وهو في ذلك، يقف على النقيض من أطروحات ما بعد الحداثة، وخاصة جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard (1924-1998)، الذي دشّن هذا المبحث في كتابه حالة ما بعد الحداثة (1979)، وأعلن نهاية ما أسماه "سرديات كبرى" (الفيرية - الماركسية والفرويدية). ينظر:

Jürgen Habermas, "La modernité: Un projet inachevé," G. Raulert (trad.), *Critique*, vol. 37, no. 413 (Octobre 1981); Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne* (Paris: Edition de Minuit, 1979).

(11) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كأيدولوجيا، ترجمة حسن صقر (برلين: منشورات الجمل، 2003)، ص 20.

(12) علي عبّود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل (بيروت: منشورات كلمة، 2015)، ص 36-37.

بمهمة سياسية تكمن في "التعبير عن درجة من الاكتمال الضروري للحق المدني والعمومي"⁽¹³⁾. وانطلاقاً من هذه المنعطقات الفلسفية، يتصور هابرماس مشروعه السياسي الذي يقوم على التفكير في إعادة النظر في مُخرجات العقل الأداتي؛ فقدان المعنى والحرية بتعبير ماكس فيبر Max Weber (1864-1920)، أو التشيؤ في كتابات جورج لوكاتش Georg Lukacs (1885-1971)، وذلك من خلال إدماج العقلانية التواصلية كتعبير عن أولوية "العملي - الأخلاقي" على "المعرفي - التجريبي"، أو أولوية "العملي على النظري". يقوم الفعل التواصلية بدايةً على الاستفادة النقدية من فلسفة اللغة مع بول غرايس Paul Grice (1913-1988) وجون سيرل John Searle، وجون أوستن John Austin (1911-1960)، ولودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951)، ورودولف كارناب Rudolf Carnap (1891-1970) وآخرين؛ ومن ثمة، الاستعانة بالتفاعلية الرمزية مع جورج هيرت ميد George Herbert Mead (1863-1931)، بحيث لا تُؤدي اللغة في هذه العملية التواصلية "وظيفة الوسيط، إلى الوصول إلى التفاهم ونقل المعرفة الثقافية، فحسب، بل إنها تُؤدي أيضاً إلى التحويل الاجتماعي للأفراد وللتكامل الاجتماعي"⁽¹⁴⁾.

ينشأ التواصل، بحسب هابرماس، من أجل عقلنة السياسة، وتجاوز الهيمنة على الفعل الاجتماعي، بحيث يُعاد "تشكيل الإرادة السياسية وتكوين الرأي العام وتقوية المجتمع المدني. وهذه كلها عناصر من المؤمل أن تُشكّل فرصة لاقترب السلطة من المواطنين بعد انفصالها عن العالم المعيش، وانحسارها في أنساق مُغلقة تُمثل أجهزة فوقيّة مُشَيَّنة"⁽¹⁵⁾. ويؤكد هابرماس على فقدان الرأي العام لوظيفته النقدية واستقلاليته، والهيمنة التي يخضع لها الأفراد، في ظل أنظمة شمولية سيطرت على الفضاء العمومي وعلى السياسة، وصهرت المجال الذي يشمل الدولة ومؤسساتها من جهة، والميدان الخاص الذي يتصل بالحياة الشخصية للأفراد وحقوقهم المدنية، من جهة أخرى. وانطلاقاً من هذا التشوّه الأخلاقي والتواصلية، يتصور هابرماس فكرة "الفضاء العمومي في ضوء تداولياته الصورية أو الكلية التي طوّرها في سبعينيات القرن الماضي، وفي ضوء نظريته السياسية التي شرع في العمل عليها في تسعينيات القرن الماضي"؛ إذ تطوّرت مقاربتة للفضاء العمومي، تحت تأثير تناقضات الرأسمالية الغربية، ومراجعاته للنظرية السياسية التي تُكثّف تساؤلاته حول الديمقراطية التمثيلية.

يقصد هابرماس بالفضاء العمومي "مجالاً من مجالات حياتنا الاجتماعية، يتشكّل فيه شيء يقترب مما نُسَمِّيه الرأي العام، ويكون الوُجُوح إلى هذا المجال مُتاحاً ومضموناً بالنسبة إلى

(13) مصطفى حنفي، "هابرماس والإرث السياسي الكانطي"، في: مصطفى حنفي [وآخرون]، فلسفة الحق عند هابرماس (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008)، ص 37.

(14) Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique if Functionalist Reason*, Thomas McCarthy (trans.) (Boston: Beacon Press, 1985), pp. 23-24.

(15) عبد العلي معزوز، "دولة الحق ونظرية المناقشة: قراءة في الفكر السياسي والحقوق عند هابرماس"، في: مصطفى حنفي [وآخرون]، ص 110.

المواطنين كافة"⁽¹⁶⁾. ويُسجّل الفضاء العمومي حضوره في أعمال حنة أرندت Hannah Arendt (1906-1975)، وجون ديوي John Dewey (1859-1952)، ووالتر ليبمان Walter Lippmann (1889-1974). ويتبنّى هابرماس أطروحات أرندت حول السياسة والفضاء العام والتعددية، من خلال تطابق مفهوم انتصار الإنسان العامل على الإنسان الخلاق، والموقف من الحداثة باعتبارها عصر الإدارة البيروقراطية، بدلاً من الفعل والسياسة، وهيمنة النخب والتلاعب بالرأي العام، مع التصور الهابرماسي.

إن كانت أرندت قد بلورت موقفها الفلسفي حول السياسة والفعل انطلاقاً من تحديد "لحظات التمزق" بتعبير والتر بنديكس شونفليس بنيامين Walter Bendix Schönflies Benjamin (1892-1940)، فإن هابرماس لا يقف عند حدود العقل الأداتي بتصوره المنجز الوحيد والنهائي للحداثة؛ بل يعتبر هذا العقل أحد إمكانات الحداثة من جملة إمكانات أخرى، ويمكن تجاوزه بواسطة العقل التواصلية الذي يتشكّل "انطلاقاً من قواعد معيارية ولغوية تحصل في المجال العام للدخول إلى الحيز السياسي وإنجاز مشروعه في تأسيس السياسة على بُعد عقلائي تواصلية"⁽¹⁷⁾، كما يهتم بفكرة أرندت حول مسألة التفاعل الإنساني بواسطة اللغة، من خلال أعمالها حول السياسة وتحليلها لمفهوم العمل عند أرسطو Aristote (384 ق.م - 322 ق.م)، وتُمثّل فكرة المجال العام ومشكلة الهيمنة عليه وفق تصور أرندت، إحدى الأطروحات التي غدّت اهتمام هابرماس بموضوع الفضاء العمومي بوصفه "حلقة الوصل بين المجتمع المدني والدولة"⁽¹⁸⁾.

إذا كان الفضاء العمومي من منظور هابرماس "صندوقاً رناناً للمشكلات الاجتماعية الشاملة، ومُتلقياً للذبذبات التي تبعثها العوالم الخاصة المعيشة"⁽¹⁹⁾؛ فإنّ نشأة هذا الفضاء تاريخياً، قد انطلقت من جهة تشييده الأركيولوجي Archaeology في القرن السابع عشر. أما فلسفياً، فقد تبلورت فكرة الفضاء العام لدى هابرماس في كتابه: الفضاء العمومي أركيولوجيا الإشهار باعتباره مكوناً أساسياً للمجتمع البرجوازي⁽²⁰⁾؛ إذ كان لهذا الفضاء دلالاته الثقافية والسياسية والاجتماعية التي أدّى فيها الإشهار والرأي العام أدواراً مهمة بوصفه صورة أولية للنقاش الحر التعددي.

(16) Jürgen Habermas, Sara Lennox & Frank Lennox, "The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)," *New German Critique*, no. 3 (Autumn 1974), pp. 49-55.

(17) ديفيد فونيسكا، "أثر هابرماس في الفقه الدستوري المعاصر"، مجلة القانون العام وعلم السياسة، العدد 6 (2007)، ص 1146-1147.

(18) جون إهرنبرغ، المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 410.

(19) حوار يورغن هابرماس مع جاك بولين المنشور في: إيريك كيسلاسي، الديمقراطية والمساواة، ترجمة جهيدة لاوند (بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006)، ص 81.

(20) Jürgen Habermas, *L'espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, De M. B. de Launay (trad.) (Paris: Payot, 1993).

1. الفضاء العمومي ومطلب الحرية

اتخذ الفضاء العمومي البرجوازي، بوصفه "فضاء تجمع الأفراد الخواص في جمهور عام"⁽²¹⁾، دلالات متنوعة، تشمل ما هو سياسي، ويعني نمط اجتماع "الأفراد - المواطنين" وتنظيم الحيز السياسي والاقتصادي؛ بحيث كان هذا الفضاء (فضاء المجتمع المدني) مجالاً لتبادل السلع والبضائع وحل مشكلات التوزيع. وهو يشمل، أيضاً، مختلف علاقات الإنتاج والاستعمال والتبادل، وطبيعة اشتغالها؛ تحرراً أم اغتراباً، إضافة إلى الدور الثقافي من خلال الإنتاجات الرمزية واللغوية والأدبية وحركة الصالونات الثقافية، وأدور الثقافة، استناداً إلى فكرة النقاش المفتوح داخل الفضاء العمومي، حول القضايا التي تنقلها الصحف؛ ومن ثم، "يُعلق الناس على الأخبار الواردة من الجرائد، وكل فرد يُعطي رأيه وتبريره"⁽²²⁾. ساهم الإشهار في تشكيل رأي عام "يُطالب بهذا الفضاء العمومي المنظم من طرف السلطة، ولكن ضد هذه السلطة نفسها"⁽²³⁾. وانفرد الفضاء العمومي البرجوازي بدلالة إتيقية تعني في جانب منها قواعد النقاش والحجاج التي يتطلبها الاستعمال العمومي للعقل، إضافة إلى الدور الأنطولوجي الذي يعني تمتّع الفرد بكامل حريته التي تتسجم مع العقل، من أجل تنظيم هذا المجال تنظيمًا مُحكمًا يجعله متأرجحاً بين المجتمع والدولة.

لم يكن الإشهار داخل الفضاء العمومي البرجوازي، في خدمة المشاركين في النقاش (المواطنين)، بقدر ما كان وسيلة لتوجيه وهيمنة وسيطرة على العقل العمومي، بحيث يبين هابرماس كيفية اختراق شكلين من أشكال العمومية للمجتمع الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. فالأولى عمومية نقدية حاملة لرأي عام نقدي. والثانية عمومية دعائية خاضعة لوسائل الإعلام الرسمية، وموجهة من طرف الدولة لكل المواطنين وفق أغراضها. من هذه الزاوية، واستناداً إلى أعمال أرندت، في تمييزها بين العمومي والخاص، وفكرة هيمنة الدولة الكلّي على الفضاء العمومي، من خلال صعود الأنظمة الشمولية في النصف الأول من القرن العشرين، وما رافقها من مقاربات فلسفية انطلقت مع مدرسة فرانكفورت، في علاقة بمراجعة مخرجات العقل الأداتي والعلاقات بين الدولة والأفراد، وسقوط مشروع التنوير؛ يؤكد هابرماس على فقدان الفضاء العمومي البرجوازي لوظيفته التي شكّلت تاريخياً، مستفيداً من نقد فريزر وأبل وغيرهم. وفقد الرأي العام كذلك وظيفته النقدية وأصبح في الإمكان التلاعب به. وكل ذلك أثر في "حرية الإنسان بدلاً من أن يجعل هذه الحرية تنمو وتزدهر"⁽²⁴⁾.

يعرض هابرماس، في كتابه الفضاء العمومي أركيولوجيا الإشهار باعتباره مكوناً أساسياً للمجتمع البرجوازي، البنية العامة للفضاء العمومي البرجوازي والقوى الاجتماعية المُشكّلة له.

(21) Ibid., p. 67.

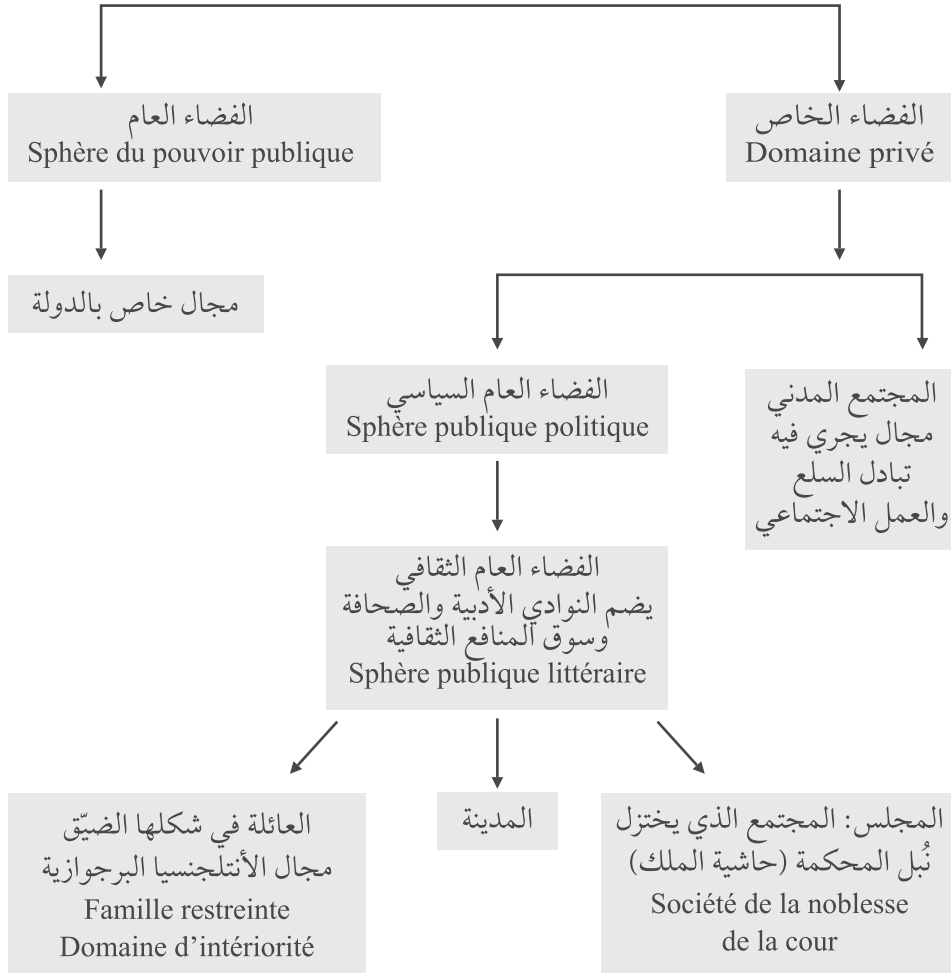
(22) نور الدين علوش، المدرسة الألمانية النقدية: نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث (بيروت: دار الفارابي، 2013)، ص 65.

(23) Habermas, *L'espace public*, p. 67.

(24) Gordon Finlayson, *Habermas: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2005), p. 13.

الشكل (1)

البنية الهرمية للفضاء العمومي البرجوازي والقوى الاجتماعية المُشكّلة له



المصدر: محمد عبد السلام الأشهب، أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس (عمّان: دار ورد للنشر والتوزيع، 2013)، ص 172 (بتصرف).

أبانت إشكاليات الدولة الليبرالية الحديثة عن تناقضات عميقة بين المطلب الديمقراطي من جهة، ووجود رأي عام يتفاعل داخل الفضاء العمومي مع الدولة والقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية من جهة أخرى. كان لجُملة التحولات الاجتماعية والثقافية تأثيرها العميق في مسائل التداوت وتحقيق الاعتراف بأشكاله المُتعددة، بحيث يعترض ذلك تناقضان رئيسان؛ أولهما يتعلق بتسييس الدولة وتحديد الجمهور، في حين يتعلق ثانيهما بتسييس الجمهور وتحديد الدولة. ولحل هذه الإشكاليات السياسية، يقترح هابرماس إعادة التفكير في الفضاء العمومي، من خلال الديمقراطية التداولية التي قد تُسهم في تجديد مطلب الحرية.

2. الديمقراطية التداولية وإعادة التفكير في الفضاء العمومي: نحو تجديد مطلب الحرية

لم يعد الفضاء العمومي البرجوازي قادراً على تأدية وظيفته، و"اجتياحه إما من قبل الدولة أو من قبل النسق الاقتصادي، وبالتالي انعدام إمكانية وجود الديمقراطية دونما إعادة بناء المجال العام، ومن دون العودة إلى الجدل السياسي الحر والمستقل"⁽²⁵⁾. لقد عرفت الفلسفة السياسية لدى هابرماس، إعادة تحيين نسقي من خلال الانشغال بمسألة الديمقراطية، باعتبارها تُمثّل سبباً للفضاء العام ونتيجة له. فإعادة التفكير في إمكانات أخرى للشكل الديمقراطي المُهيمن، يُحاول هابرماس "إعادة تفعيل السيادة الشعبية للمواطنين عبر مناقشات حرة، ديمقراطية داخل الفضاء العمومي، وذلك عبر ثلاث مراحل، تهم الصراع الذي يضع الأطراف المتنازعة في الواجهة، والتراضي الذي يسمح بتعايش الأطراف المتنازعة، والإجماع الذي يُحيل إلى التوجهات الثقافية المشتركة بين هذه الأطراف"⁽²⁶⁾.

خضع تصور هابرماس للفضاء العمومي لتحويرات عديدة بفضل النقد الذي صاغته فريزر لهذا الفضاء في مقالها "إعادة التفكير في الفضاء العمومي"⁽²⁷⁾، وتصورها له كفضاء عام "وستفالي"⁽²⁸⁾، وبفضل تطويره لنظرية الفعل التواصلي والديمقراطية التشاورية. وقد ضمنت إعادة بناء الفضاء العمومي - من وجهة نظر هابرماس - "إعادة الرقابة على الممارسة السياسية عن طريق العمل التواصلي الذي يُمارسه الرأي العام داخل الفضاء العمومي"⁽²⁹⁾. ورغم التغييرات التي أدخلها هابرماس على مفهومه للفضاء العمومي، والصلة العميقة التي تربطه بالديمقراطية، فإنه قد حافظ، من وجهة نظر ديفيد ميل⁽³⁰⁾، على ثلاثة عناصر رئيسة ظلت حاضرة في أعماله؛ وتشمل هذه العناصر المساطر التي يعتمدها التواصل داخل الفضاء العمومي، والمصالح التي يتناولها النقاش العمومي والتشاور العقلاني باعتباره مصدر المشروعية. وبناءً على ذلك، يستند التواصل داخل الفضاء العمومي إلى عقلانية تواصلية تستند هي نفسها إلى بنية أخلاقية. وهنا يظهر تأثير آبل من خلال أعماله المتعلقة بأخلاقيات النقاش والمسؤولية⁽³¹⁾ التي تقوم على النديّة في الحوار وفكرة العالم المعيش.

(25) آلان تورين، ما الديمقراطية؟ دراسة فلسفية، ترجمة عبود كاسوحة (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2000)، ص 259.

(26) عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها: في المجتمع والسياسية والتربية (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ دبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2008)، ص 74.

(27) Nancy Fraser, "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy," *Social Text*, no. 25-26 (1990), pp. 109-142.

(28) تُطلق تسمية صلح وستفاليا، أو سلام وستفاليا، على معاهدة السلام المُبرمة في سنة 1648 التي أنهت حرب الثلاثين عامًا Thirty Years' War بين فرنسا وألمانيا أو الإمبراطورية الرومانية المقدسة. أُرست هذه الاتفاقية نظاماً جديداً في أوروبا يقوم على مبدأ سيادة الدول.

(29) كيسلاسي، ص 78.

(30) David Van Mill, *Deliberation, Social Choice and Absolutist Democracy* (London: Routledge, 2006).

(31) كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ترجمة عمر مهيل (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الرباط: المركز الثقافي العربي؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2005).

في سياق مراجعاته لنظرية الفضاء العمومي، يُقدّم هابرماس تصوّرًا حول تشكّل هذا الفضاء في فرنسا وألمانيا وإنكلترا⁽³²⁾؛ إذ مثّلت الثورة الفرنسية، من وجهة نظره، "قادرًا لتأسيس الفضاء العمومي الذي كان مُعَرَّفًا في الأدب والنقد الفني"⁽³³⁾. وفي السياق نفسه، يتبنّى هابرماس أطروحات المؤرخ البريطاني جيوفري إيلي⁽³⁴⁾ المتعلقة بتشكّل الفضاء العمومي في إنكلترا؛ من خلال "دراسة تكون الطبقات الاجتماعية، والتعبئة الثقافية، وبروز بنى تواصلية عمومية جديدة في إطار المنظمات التطوعية التي تشكّلت في القرن الثامن عشر، والليبرالية الشعبوية التي ميّزت إنكلترا في القرن التاسع عشر"⁽³⁵⁾. ويعرض هابرماس، أيضًا، أطروحة هانز أولريش ويلر المتعلقة بتشكّل الفضاء العمومي في ألمانيا⁽³⁶⁾؛ إذ إنّ هذا الفضاء "تجاوز مع نهاية القرن الثامن عشر، حلقات العلماء وأصبح يضمّ الأهالي إلى جانب البرجوازية"⁽³⁷⁾. وتُمثّل هذه الأطروحات التي يُقدّمها هابرماس المرتبطة بتشكّل الفضاء العمومي، جزءًا من المراجعات التي تأتي في سياق النقد الذي واجهه التصور الهابرماسي للفضاء العمومي، واعتباره "مثالية غير مُبرّرة"⁽³⁸⁾ بتعبير إيلي. ويتبنّى هابرماس إلى ما أسماه "الديناميكية الداخلية للثقافة الشعبية"⁽³⁹⁾، من خلال أطروحة ميخائيل باختين Mikhail Bakhtine المتعلقة بالثقافة الشعبية في العصر الوسيط وإبان عصر النهضة⁽⁴⁰⁾، وهي ديناميكية تُفسّر تشكّل الثقافة المهيمنة وتراثيطة السلطة ومواجهتها.

وبناءً على النقد الذي واجهه التصور الهابرماسي للفضاء العمومي، يُقدّم هابرماس قراءة جديدة تُعنى بتحوّلات هذا الفضاء، بحيث يُكتَفى في ثلاث مراجعات أساسية. يتعلّق العنوان الأول لهذه المراجعات بما أسماه "الطفرات البنيوية التي شهدها الفضاء العمومي، توازيًا مع تحوّلات الدولة والاقتصاد"⁽⁴¹⁾. ويُبيّن هابرماس أيضًا تأثير هذه الطفرات في خلق نوع من الضغط يضمن الحريات داخل المجتمع، باعتباره فضاءً للتبادل الاقتصادي. وقد أدّت هذه التحوّلات داخل المجتمعات المعاصرة، بحيث يُهيمن النسق الاقتصادي، إلى ظهور ثلاثة تمايزات، يُفسّرها هابرماس كما يلي: "أولاً، الفضاء الخاص والأسس الاجتماعية للملكية الخاصة. ثانيًا، بنية الفضاء العمومي وتركيبته. ثالثًا، مسار الشرعية الديمقراطية"⁽⁴²⁾. وفي الإطار نفسه، يشمل العنوان الثاني

(32) Jürgen Habermas, "L'espace public, 30 ans après," *Quaderni*, no. 14 (Automne 1992).

(33) Ibid., p. 163.

(34) Geoffrey Eley, "Nations, Publics and Political Cultures. Placing Habermas in the Nineteenth Century," in: Nicholas B. Dirks et al. (eds.), *Culture/ Power/ History* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

(35) Habermas, *L'espace public*, pp. 163–164.

(36) Hans-Ulrich Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte* (Munich: C. H. Beck, 1987).

(37) Habermas, *L'espace public*, p. 163.

(38) Ibid., p. 164.

(39) Ibid., p. 166.

(40) ميخائيل باختين، أعمال فرانسوا رابليه والثقافة الشعبية في العصر الوسيط وإبان عصر النهضة، ترجمة شكير نصر الدين (بيروت: منشورات الجمل، 2015).

(41) Habermas, *L'espace public*, p. 168.

(42) Ibid., p. 170.

"التصورات الحديثة لمفهوم الحق الطبيعي ونظريات الفلسفة الأخلاقية، وتحولات المجتمع المدني الذي كان دائماً ضد السلطة العمومية (الحكومة)، باعتبارها فضاء خاصاً جداً"⁽⁴³⁾. أما ثالث العناوين، فهو "تغيّر البنية الأساسية للفضاء العمومي مع شكل المنظّمات، التوزيع والاستهلاك"⁽⁴⁴⁾.

أحالت هذه المراجعات إلى صياغة تصوّر جديد للفضاء العمومي من جانب بنيته وأدواره وعلاقاته بالحرية والسياسة والديمقراطية التداولية. وقد أصبحت أخلاقيات العالم المعيش، كما صاغها هابرماس، "مفاهيم ذات أبعاد سياسية مثل الحرية الفردية والعدالة والمساواة والحق في المشاركة"⁽⁴⁵⁾، ووقع دمج المجتمع كنسق وكعالم معيش في نظرية الفعل التواصلي، من أجل تسييس المجتمع، مع التأكيد على الربط بين دولة القانون والديمقراطية. في هذا السياق، يُقدّم هابرماس نموذجاً تداولياً يُساهم في تأدية "الفضاء العمومي لمهمة مزدوجة؛ أن يقي نفسه أولاً من الاتجاهات الاستعمارية للنظم الاقتصادية، وأن يُعَدّي فيما بعد، هذه النظم نفسها وفق المنطق التواصلي"⁽⁴⁶⁾. وقد أدّت هيمنة النسق الاقتصادي إلى انفصال دولة القانون عن الممارسة الديمقراطية، وفرض ذلك ضرورة إعادة عقلنة النظام أو النسق الذي يتجلى في الاقتصاد والسياسة، بتعبير ماكس فيبر. وفي هذا الإطار، مثّلت الديمقراطية التداولية إحدى حلقات العقلنة التي يطرحها هابرماس في سياق إعادة "فتح" الفضاء العمومي أمام الرأي العام، وحيث يكون "الارتباط بين البنى الفوقية والبنى التحتية في الأطوار الحاسمة عندما ينتقل مجتمع ما إلى مستوى جديد من التحرر"⁽⁴⁷⁾. وفي نقد هابرماس للدولة الحديثة ونظامها الديمقراطي، يُعقّب على تناقضات العقد الاجتماعي كما تصوّره جون جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)، حيث وجدت الدولة الرأسمالية في فكرة العقد الاجتماعي، من وجهة نظر هابرماس، "تبريراً وشرعاً لسلطنتها التي تلتزم بتحقيق مشروعها ورهانها الأصلي الذي وُجدت من أجله، والمتمثل في تشريع وتبرير وتحصين الاستغلال الرأسمالي للإنسان الحديث"⁽⁴⁸⁾. ومثّل هذا العقد الاجتماعي، التبرير الفلسفي والسياسي للهيمنة والاستغلال من خلال الوظيفة السياسية للدولة، المتمثلة في الديمقراطية التمثيلية، التي تُعبّر عن "رأسمالية مُنفّلة"⁽⁴⁹⁾، تفرض إعادة تأويل العقد الاجتماعي، ضمن مسار نقدي يفحص نظرية جون رولز (1921-2002) في العدالة⁽⁵⁰⁾، ويُعقّب على مقارنة يوشا كوهين (1919-1994)⁽⁵¹⁾ في مسألة الديمقراطية التداولية.

في هذا السياق، يُفضي التصور الهابرماسي للديمقراطية التداولية إلى اعتماد نظرية "النقاش على البينداتية

(43) Ibid.

(44) Ibid., p. 172.

(45) Seyla Benhabib, "In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy," *Philosophical Forum*, vol. 3, no. 1, 1989, p. 23.

(46) فونيسكا، ص 1447.

(47) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد (بيروت: دار الحوار، 2002)، ص 80.

(48) بلقاسم كريسان، إعادة بناء مفهوم الديمقراطية عند هابرماس، تقديم محمد نجيب بوطالب (تونس: دار سحر للنشر، 2022)، ص 140.

(49) Melkevik B., *Droit et agir communicationnel: Penser avec Habermas* (Paris: Buenos Books International, 2012).

(50) John Rawls, *Théorie de la justice*, G. Audard (trad.) (Paris: Seuil, 1987).

(51) Jean L. Cohen & Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge: MIT Press, 1994).

العليا لمسارات التفاهم التي تتحقق عبر المسارات الديمقراطية أو في شبكة تواصل الفضاء العمومي السياسي⁽⁵²⁾. صاغ هابرماس مشروع الديمقراطية التداولية ضمن تصوّر يقوم على تمفصل القيم الأخلاقية في نظرية النقاش، ويظهر هذا التصوّر من وجهة نظر آلبن بوفيهي Alban Bouvier في "حاشية برنامج لتأسيس إتيقا النقاش على العقل"⁽⁵³⁾، وقد حملت هذه الحاشية، مقاربة لمبدأ النقاش الذي يختصره هابرماس في النقاش الأساسي الأخلاقي، الذي جرى تطويره فيما بعد في كتاب القانون والديمقراطية، في شكل ديمقراطية تداولية، تتجاوز من جهة، التصور الليبرالي الذي يعتبر أن الحقوق السياسية لا تعدو أن تكون حقوقاً ذاتية، بحيث يحقق المواطن مصلحته الشخصية في إطار القانون وفي ظل حماية الدولة. ومن جهة ثانية، التصور الجمهوري الذي يعتبر أن الإرادة وتشكّل الذاتية، يتحققان من خلال التواصل العمومي. يجمع هابرماس بين هذين النموذجين (الليبرالي والجمهوري)، من خلال اقتراح نموذج إجرائي، يشترط أن يكون تطبيق البرامج السياسية خاضعاً لإرادة المجتمع. وبذلك، يرفع هابرماس القانون والبرنامج السياسي إلى منزلة التعبير الأسمى عن إرادة المواطنين، وفي هذا ابتعاد عن الشكالية القانونية وربط القانون بأبعاده الأخلاقية. ويتعد هابرماس عن التصور "الأوتوبيوتيكي"⁽⁵⁴⁾ الذي يؤكد على انفصال القانون والأخلاق، واستقلالهما من وجهة نظر نيكلاس لوهمان Niklas Luhmann (1927-1998)⁽⁵⁵⁾، بحيث يشتغل كل نسق بمعزل عن النسق الآخر. وتُمثّل الدولة، من وجهة نظر هابرماس، أحد مكونات النسق السياسي، وتتألف من مجموعة من الأنساق المؤسسية. ويوجد داخل النسق السياسي تقسيم للعمل يُمكن من التمييز بين هذه المؤسسات، حيث يؤدّي بعضها دوراً تداولياً، ويساهم في تشكيل الرأي العام مثل البرلمان. ويظهر البعد الأخلاقي في فلسفة هابرماس التداولية، أيضاً، من خلال تأكيده على حرية الذات وعدم خضوعها للهيمنة. أما البعد العلمي، فيتجلّى في نموذج تداولي يقوم على إضفاء الطابع العلمي على السياسة، وذلك عبر الجمع بين القيم المُوجّهة للفعل والتقنيات المُساعدة على تنفيذه، وكذلك من خلال مُناقشة "الوظيفة المُزدوجة للتقدم العلمي كقوة إنتاج وكأيديولوجيا"⁽⁵⁶⁾.

يقدّم هابرماس في كتاب القانون والديمقراطية شروط التداول ضمن الفضاء العمومي، وهي: "أن يعتمد النقاش على الحجاج، وأن يكون شاملاً وعمومياً، وألاً يتعرّض لأي شكل من الضغوط الخارجية أو الداخلية، وأن يشمل جميع المواضيع، وأن ينتهي إلى قرارات بحسب قاعدة الأغلبية، وأن يكون التداول مُتعلّقاً بتأويل الحاجات وتغيير المواقف والخيارات شبه السياسية"⁽⁵⁷⁾. ويتّخذ هذا التداول مساراً نظامياً ضمن الهيئات البرلمانية لدولة القانون، ومساراً آخر غير نظامي يكون ضمن الفضاء العمومي الذي تشغله

(52) Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, De R. Rochlitz & C. Bouchindhomme (trad.) (Paris: Gallimard, 1997), p. 323.

(53) Alban Bouvier, "Démocratie délibérative, démocratie débattante, démocratie participative, *Revue européenne des sciences sociales*," vol. 45, no. 136 (2007), p. 6.

(54) أوتوبيوتيكي: مفهوم صاغه البيولوجي والفيلسوف التشيلي هامبرتو ماتورانا Humberto Maturana (1928-2021) ليشير إلى دورة إعادة الإنتاج الذاتي داخل الخلايا الحية. توسّع هذا المفهوم ليشمل كل الأنساق التي تشتغل بالطريقة نفسها.

(55) ينظر: نيكلاس لومان، مدخل إلى نظرية الأنساق، ترجمة يوسف فهمي حجازي (برلين: منشورات الجمل، 2010).

(56) يورغن هابرماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا، ترجمة حسن صقر (برلين: منشورات الجمل، 2003)، ص 54.

(57) Habermas, *Droit et démocratie*, pp. 330-331.

القوى المدنية، إضافة إلى أنه يُشدّد على أهمية مأسسة النقاش لضمان نجاح الديمقراطية التداولية؛ إذ "لا تربط نظرية النقاش نجاح السياسات التداولية بوجود مجموعة من المواطنين القادرين على الفعل معاً، ولكن بمأسسة الإجراءات والشروط الملائمة للتواصل عبر الجمع بين تداول داخل المؤسسات ورأي عام يتشكّل بطريقة غير نظامية"⁽⁵⁸⁾.

من خلال مأسسة الإجراءات والشروط التي تضمن التداول ونجاح الديمقراطية التداولية، يتخلّص الرأي العام من الدعاية والتضليل والاستعراض التي كانت تُمارس هيمنتها داخل الفضاء العمومي البرجوازي. ثم إنها تضمن عدم انحراف الممارسة السياسية نحو الفوضى والعنف، خاصة مع أزمات الديمقراطية التمثيلية التي أبانت عن تناقضات حادة تمظهرت في صراعات بين الرأي العام، مُمثلاً في قوى احتجاجية، مدنية وسياسية، تقف على النقيض من الدولة وخياراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وإشكاليات ما بعد الدولة - الأمة، وبروز قضايا الجندر والنسوية والبيئة وغيرها. وإذ يُمكن هذا الاحتجاج داخل الفضاء العمومي من أن تنهل الدولة من "سياقات التواصل الذي يجري في هذا الفضاء وتظل مُرتبطة به"⁽⁵⁹⁾، في سياق آخر يهتم مسألة التداولية، يعود هابرماس إلى مسألة الشرعية والمشروعية، في نقد لأطروحة فير حول المشروعية التي تتأسس على العقل العملي. وإذ وحدها "الأنظمة السياسية من تمتلك أو تفقد المشروعية"⁽⁶⁰⁾، وذلك لأنه من أجل ضمان مشروعية نظام ما، يجب توافر نوعين من الضمانات؛ يتعلق أولهما بطريقة تُحيل إلى العاطفة أو الدين⁽⁶¹⁾، في حين يتعلق ثانيهما بالنتائج، يُعيد هابرماس دمج القانون بأبعاده الأخلاقية، وي طرح من خلال ذلك إمكانية خلق حالة من التوازن التي تُمكن الفاعلين داخل الفضاء العمومي من قدرة متزايدة على التأثير، والمساهمة في اتخاذ القرار، على نحو يجعل من المجتمع المدني "قادراً على ممارسة التأثير الضروري لتغيير المؤسسات التشريعية والتنفيذية عبر حشد الرأي العام"⁽⁶²⁾. بهذا الشكل، "تتقاطع مسائل الشرعية والمجتمع المدني والثقافة السياسية والعيش المشترك، وهي تُمثّل النقاط المركزية للسياسة التداولية لدى هابرماس"⁽⁶³⁾.

ومن خلال ما يمكن تسميته "عقلنة السياسة تداولياً"، يُمأسس هابرماس النقاش في الفضاء العمومي، ويتجاوز تناقض تسييس الدولة وتحييد الجمهور، أو تسييس الجمهور وتحييد الدولة؛ إذ يستخلص مقارنة تتمثل في أن تقوم الدولة بوظائفها، على أن يكون ذلك تحت رقابة الجمهور. وتُعيد هذه المقاربة فتح مساحات أمام الجمهور من أجل المشاركة في تدبير شؤون الدولة، من خلال النقاش والتداول داخل الفضاء العمومي، ومن ثم التحرر من الهيمنة والتضليل اللذين كانا يزاوئان داخل الفضاء العمومي البرجوازي. وبهذا، يكون الفضاء العمومي، بتعبير إلاريا كاسيلو،

(58) Ibid., p. 323.

(59) Ibid., p. 379.

(60) هابرماس، بعد ماركس، ص 251.

(61) للمزيد حول مسألة الدين والفضاء العام في فلسفة هابرماس، ينظر: يورغن هابرماس [وآخرون]، قوة الدين في الفضاء العام، ترجمة فلاح حليم (بيروت: دار التنوير، 2013).

(62) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 400.

(63) Ferrarese Estelle, "Le conflit politique selon Habermas," *Multitudes*, vol. 2, no. 41 (2010), p. 198.

"فضاء للقاء عفوي أو مُبرمج، بحيث تلتقي الذات المُتمائلة أو المختلفة لمناقشة القضايا السياسية وفق منطق تحاوري مُعَيّن، بُغية الوصول إلى إصدار قرار سياسي أو التعبير على موقف مُعَيّن من قضية سياسية مُعَيّنة، أو من أجل تشكيل رأي عام حول موضوع مشترك يهم فئة معينة"⁽⁶⁴⁾.

تعرّضت مقارنة هابرماس للفضاء العمومي إلى نقد ساهم في تطويره لفلسفته التواصلية من جهة، وفي توسيع حيز هذا الفضاء لاستيعاب مسائل جديدة ذات أبعاد ودلالات ثقافية مختلفة، مثل النسوية والجنس واللاجئين وغيرها من القضايا، من جهة أخرى؛ إذ تعتبر أرليت فارغ أن "الفضاء العمومي ليس نتاجاً للبرجوازية والنخبة الاجتماعية المُثَقَّفة فقط، بل شاركت في إنشائه الطبقات العاملة والنساء، وغير ذلك"⁽⁶⁵⁾. وفي هذا السياق، سيكون لإسهامات فريزر في علاقة بمسائل الجنس والنسوية وقضايا الثقافة، حيز مهم في تدعيم مطلب الحرية داخل الفضاء العمومي.

ثانياً: الفضاء العمومي: أولوية الاعتراف ومأسسته مع نانسي فريزر

تقدّم فريزر تصوّراً نقدياً للفضاء العمومي البرجوازي كما تصوّره هابرماس. فقد حاولت أن تُبين، في "إعادة التفكير في الفضاء العمومي"⁽⁶⁶⁾، إمكانية التأسيس لنظرية نقدية جديدة، والتفكير في فضاء عمومي مُغاير. وعلى النقيض من هابرماس، تُبين فريزر إمكانية وجود فضاءات عمومية أخرى؛ إذ "إن المشكلة ليست فقط في أن هابرماس يجعل من الفضاء العمومي البرجوازي مثالاً، بل يفشل كذلك في معالجة الفضاءات العمومية الأخرى المنافسة: اللابرجوازية واللاليبرالية"⁽⁶⁷⁾. وتنفى فريزر عن الفضاء العمومي، بأشكاله المتعددة، العلاقات خارج دائرة الصراع، إذ يُمثّل الصراع مسألة بنيوية تعكس نوعاً من الهيمنة الأيديولوجية التي تتخذ على سبيل المثال "شكل إقصاء المرأة من الفضاء العمومي"⁽⁶⁸⁾، على أنها لا ترفض فكرة الفضاء العمومي بصفة إطلاقية، بل "تقبله من الناحية المعيارية، وتُساوئها حول قضايا المساواة بين المشاركين في النقاش، وتقديم الوحدة على تعددية الجماهير، وإشكالية التعارض بين الفضاء العام والفضاء الخاص، والفصل الصارم بين المجتمع المدني والدولة"⁽⁶⁹⁾. وتعثر فريزر في أعمال ماري رايان المتعلقة بـ "النساء في التيمور والفضاء العمومي"⁽⁷⁰⁾ على ما يُفيد انبثاق الفضاء العمومي البرجوازي، تزامناً مع فضاءات أخرى لم يذكرها هابرماس، وتخص الفلاحين ونساء النخبة والطبقة العاملة. لذلك، يبدو الفضاء العمومي الهابرماسي من وجهة نظر فريزر، غير مكتمل العناصر، أو مُغيباً لباقي الفضاءات التي شكّلت تاريخياً. ثم إن مسألة الإجماع داخل هذا الفضاء، ليست حتمية

(64) Ilaria Casillo et al. (eds.), *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation, GIS Démocratie et participation: DicoPart*, 2^{ème} ed. (Paris: GIS Démocratie et Participation, 2022).

(65) Arlette Farge, *Dire et mal dire, l'opinion public au XVII siècle* (Paris: Seuil, 1992).

(66) Fraser.

(67) Ibid., p. 115.

(68) Ibid., p. 116.

(69) نور الدين علوش، *فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس* (بيروت: دار الرافدين، 2016)، ص 92.

(70) Mary Rayan, *Women in Public Baltimore* (Paris: Jhon Hopkins University Press, 1990).

على نحو يأمل هابرماس من خلالها تحقيقها من خلال النقاش، بل إن جوهر الفضاء العمومي يتمثل أساساً في الصراع الذي يُفضي إلى تسويات، من دون أن يضمن تحقيق الإجماع. وتتفق فريزر في هذا المستوى مع إيلي الذي يُصر على أن "الفضاء العمومي هو إطار مُنظَّم، بحيث يجري فيه إنتاج الاحتجاج أو التفاوض الثقافي والأيديولوجي للجماهير المتعددة"⁽⁷¹⁾.

من خلال هذا المدخل النقدي الذي تطرحه فريزر للفضاء العام البرجوازي كما تصوّره هابرماس، تُؤكّد على رؤية مغايرة لماهية الفضاء العمومي وأدواره وأشكال التعدد التي تحُصّ مختلف القضايا المطروحة، في ظل العولمة والتعددية الثقافية؛ وخاصة مع تحولات الدولة - الأمة، والهويات العابرة للأوطان، واكتساح الحركات الاحتجاجية للحيز السياسي. وفي السياق نفسه، تُعيد النقاش حول القضايا الثقافية ومسائل العدالة وإعادة التوزيع، من أجل فك "القيود الداخلية"، بتعبير ويل كيمليكا Will Kymlicka، عن الفضاء العمومي، وتطرح قضية التفاعل بين الثقافة والاقتصاد والعدالة الاجتماعية. لذلك، تُعيد فريزر التفكير في الاعتراف⁽⁷²⁾، انطلاقاً من أعمال هونيث، مع وقوفها على النقيض من موقفه القاضي بـ "رفض فكرة وجود حركات اجتماعية جديدة، واعتبارها إنشاءات سياسية يجري فصلها بشكل مُصطنع عن مجموع الشكاوى والعذابات والاحتجاجات الصادرة عن فئات الشعب الأكثر تنوعاً ضد الظلم، كما بيّن بيير بورديو Pierre Bourdieu (1930-2002) في كتابه *بؤس العالم La misère du monde*"⁽⁷³⁾.

ستكون إعادة التفكير في الاعتراف من خلال التركيز على الحق والقانون، مع إدراكها "تمفصل سياسات الاعتراف اليوم، داخل القضايا الاجتماعية للفضاء العمومي؛ ومن ثمة، تكثّف الفضاء العمومي بموجة نقد لسياسات الدولة حول الاعتراف باعتبارها مبنية على سياسات للاستيعاب وليست سياسات للتعددية"⁽⁷⁴⁾. وفي هذا الإطار، تعمل سياسات الاعتراف "على استحضار الخصوصية الثقافية للمجموعات المُشكّلة للمجتمع المدني في المجال العمومي من جهة، واعتراف الدولة بالهوية الثقافية للمجموعات فيها من جهة أخرى. وقد ارتبطت التعددية الثقافية بمسألة المواطنة أيضاً باعتبارها مُركّباً مُهماً من مركّبات الدولة المواطنة التي تعترف بالثقافات المُختلفة، بُعية تعزيز قيم المواطنة في صفوف أبناء هذه المجموعات، وكجزء من تطوير للحرية، يُفترض أن الهوية مُركّب من مركّبات الحرية الفردية التي لا يمكن أن تُعبّر عن نفسها إلا في إطار مجموعة ثقافية"⁽⁷⁵⁾.

(71) Nancy Fraser, *Repenser la sphère publique: Une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement* Extrait de *Habermas and the public sphere*, Muriel Valenta (trad.) (Cambridge: MIT Press, 1992), pp. 109-142.

(72) ينظر: أكسل هونيث، *التشيؤ: دراسة في نظرية الاعتراف*، ترجمة وتقديم كمال بومنيير (الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة، 2012)، الفصل الثالث "أولوية الاعتراف".

(73) تورين، برادغما جديدة، ص 257.

(74) محمد أمين بن جيلاني، "مأسسة الاعتراف عند نانسي فريزر: تحليل البنية الثقافية والاقتصادية للاعتراف"، مؤمنون بلا حدود، 2020/6/23، شوهد في 2022/2/5، في: <https://bit.ly/3CMR4b4>

(75) مهند مصطفى، "سياسة الاعتراف والحرية: سجل وإطار نظري تحت طائلة الراهن العربي"، تبين، مج 5، العدد 17 (تشرين الأول/ أكتوبر 2016)، ص 78.

من خلال التفكير فيما يمكن تسميته "التحيين النسقي" لبردايم الاعتراف، انطلاقاً من أعمال هونيث، تطرح فريزر ما تعتبره فلسفة تعددية تتعامل مع اختلافات الأفراد، وتضمن حرياتهم داخل الفضاء العمومي، انطلاقاً من مبدأ التعددية والاعتراف المُؤسس.

1. الفضاء العمومي والتحيين النسقي لبردايم الاعتراف

شكّل مفهوم الاعتراف لدى هونيث نقطة الانطلاق في تركيز فريزر على مأسسة المفهوم، ونقله من لغة الخطاب في إطار عملية التواصل، إلى براكسيس Praxis. وتحوّلت مسألة الاعتراف في فلسفة فريزر، إلى مفارقة أنطولوجية تفرض البحث في أسئلة العدالة والهوية والجنس والثقافة، بوصف الاعتراف نفسه فعلاً سياسياً. وعلى هذا الأساس، يُعاد البحث في مأسسة الاعتراف من خلال التركيز على الاقتصاد والتنمية والفعل الثقافي؛ بحيث لم يعد هذا المفهوم وفق فريزر "اختزالياً على المستوى الفردي والسيكولوجي والذاتي"⁽⁷⁶⁾. وبذلك، يُمثّل بردايم الاعتراف لدى هونيث، نقطة التحول التي يقع عليها اشتغال فريزر بالتفكير في أركيولوجيا جديدة للفضاء العمومي مخالفة لتلك التي قدّمها هابرماس. وفي سياق استعراض ماهية الاعتراف وأشكاله وأدواره في علاقة بالفضاء العمومي ومطلب الحرية، ينطلق هونيث من الإرث النظري لمدرسة فرانكفورت⁽⁷⁷⁾. وذلك لمحاولة تدعيم النظرية النقدية، وتحيين بردياتها المتعلقة أساساً بالاعتراف.

يُريد هونيث من خلال هذا التحيين النسقي، الاستجابة لـ "مقتضيات الزمن الحاضر والظروف الراهنة على الساحة العالمية اجتماعياً وسياسياً وأخلاقياً"⁽⁷⁸⁾؛ بحيث تتعلق مهمات النظرية النقدية، في ظل الأوضاع الراهنة للمجتمعات المعاصرة، بمهمة وصفية تسعى إلى تشخيص الباثولوجيات الاجتماعية التي تُعرقّل عملية التذاوت، اجتماعياً وأخلاقياً، ومهمة معيارية تقوم على تحديد أشكال الحياة الاجتماعية الناجحة. وتتقاطع هاتان المهمتان في نقطة التكامل بين "الطابع الوصفي والمعياري من الناحية النظرية، بحيث تظهر هذه الأخيرة كنظرية نقدية للمجتمع"⁽⁷⁹⁾. ومن خلال البحث في مُخرجات النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، يتعامل هونيث مع مفهوم التشيؤ عند جورج لوكاش ليقدّم "تصوراً لعملية التشيؤ بطريقة مغايرة"⁽⁸⁰⁾، وذلك من خلال فحص العلاقة بين التشيؤ⁽⁸¹⁾ من جهة، باعتباره يُشكّل "وضعاً أو نمطاً من السلوك الجدّ متطوّر في المجتمعات الرأسمالية"⁽⁸²⁾، وفقدان الاعتراف، من جهة أخرى. وفي

(76) المرجع نفسه.

(77) عن علاقة أكسل هونيث بمدرسة فرانكفورت، ينظر:

Axel Honneth, *La Société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique*, Olivier Voirol, Pierre Rusch & Alexandre Dupeyrix (trad.) (Paris: La Découverte, 2006).

(78) هونيث، ص 7.

(79) Franck Fischbach et al. (eds.), *Où en est la théorie critique?* (Paris: La découverte, 2003), p. 171.

(80) هونيث، ص 69.

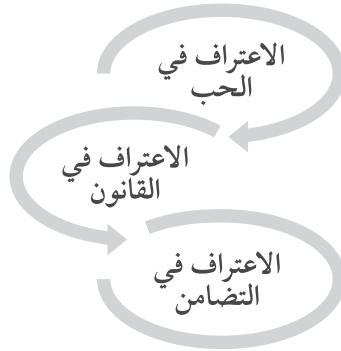
(81) للمزيد حول مفهوم التشيؤ، يُراجع: جورج لوكاش، *التاريخ والوعي الطبقي*، ترجمة حنا الشاعر (بيروت: دار الأندلس، 1982).

(82) هونيث، ص 36.

ذلك، يُقيم هونيث مقارنة بين التشيؤ والمشاركة الملزمة⁽⁸³⁾ - بتعبير مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889-1976) - ليستخلص ما يُفيد أن "التشيؤ يعني نسيان الاعتراف Oubli de la reconnaissance"⁽⁸⁴⁾. وعلى أساس ذلك، تجري عملية التحيين النسقي لمفهوم الاعتراف الذي لا يتحقق من وجهة نظره، إلا من خلال الصراع الاجتماعي، على النقيض من أطروحة هابرماس التي تتكثف في نظرية الفعل التواصلية. كما يستفيد بردايم الاعتراف من التفاعلية الرمزية مع جورج هربرت ميد، وخاصة فيما يتعلق بفكرة "الآخر المعمم الذي يسمح بتحقيق التوافق التداوتي"⁽⁸⁵⁾، ويُقدّم ثلاثة نماذج معيارية متميزة للاعتراف⁽⁸⁶⁾. وتتلور هذه النماذج ضمن علاقات تداوتية تُسهّم في تحقيق الأفراد لذواتهم على نحو طبيعي، بوضع حد للصراعات الاجتماعية التي تقوم على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي. وتتوزع هذه النماذج على "الاعتراف في الحب، والاعتراف في الحق، والاعتراف في التضامن"⁽⁸⁷⁾. يُعبّر الاعتراف في الحب عن "علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل"⁽⁸⁸⁾. أما الاعتراف في التضامن فهو ذلك "الشكل من الاعتراف الذي يُمكن الفرد من تحقيق الذات"⁽⁸⁹⁾. في حين أن الاعتراف في القانون (الحق)، هو "ما يضمن للأفراد حريتهم واستقلالهم الذاتي"⁽⁹⁰⁾.

الشكل (2)

النماذج الثلاثة للاعتراف لدى أكسل هونيث



المصدر: من إعداد الباحث اعتمادًا على مقدمة بومير: أكسل هونيث، التشيؤ: دراسة في نظرية الاعتراف، ترجمة وتقديم كمال بومير (الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة، 2012)، ص 7-8.

(83) للمزيد حول مفهوم المشاركة الملزمة، ينظر: مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012).

(84) هونيث، ص 73.

(85) G. H. Mead, *L'esprit, Le Soi et la Société*, Jean Caseneuve (trad.) (Paris: PUF, 1963), p. 48.

(86) Axel Honneth, "Reconnaissance," O. Mannoni (trad.), in: Monique Canto Sperber (ed.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris: PUF, 1996), p. 1273.

(87) للمزيد، ينظر:

Axel Honneth, *Reconnaissance et reproduction sociale*, Michelle Lapierre & Emmanuel Renault (trad.) (Paris: Presses universitaires, 2008); Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Pierre Rusch (trad.) (Paris: Cerf, 2002).

(88) هونيث، ص 9.

(89) المرجع نفسه، ص 10.

(90) المرجع نفسه، ص 11.

تُمثِّل النماذج الثلاثة للاعتراف، بحسب هونيث، جُملة التطلعات الأساسية المشروعة للفرد من الناحية الإيتيقية. غير أن شروط النزاعات والصراعات الاجتماعية داخل المجتمعات المُعاصرة لم تجد طريقها نحو الحل في ظل تناقضات الدولة الليبرالية الحديثة، بحيث تشهد المجتمعات المعاصرة "تراجعا أخلاقيا وقيميا". فمبدأ تحقيق الذات خلق أمراضا جديدة من قبيل الإحساس بالفراغ الداخلي والعدمية والقلق؛ ذلك أن الضغط الهائل للنيلوليرالية يجبر الناس على التفكير في أنفسهم كمعادٍ معروضة للبيع دائما. بحيث يجب أن نكون دائما مرنين ومتكيفين⁽⁹¹⁾. وتعمل هذه التناقضات على انتهاك شروط الاعتراف بتعبير هونيث، بحيث "إذا لم يتحقق هذا الاعتراف، فإن المرء سيشعر - لا محالة - بالاحتقار، وهو الأمر الذي يُهدد بإمكانية اندثار شخصيته وزوالها"⁽⁹²⁾. وضمن هذا السياق، تتكثف تجارب الاحتقار الاجتماعي - من وجهة نظر هونيث - في ثلاثة أشكال. يتعلق الشكل الأول بازدراء أو احتقار يتعرض له الفرد من الناحية الجسدية. ويتعلق الأمر بأنواع العنف الجسدي الذي يتسبب في "فقدان ثقة الفرد في نفسه وفي المجتمع الذي يعيش فيه"⁽⁹³⁾. أما الشكل الثاني، فيتعلق بما يُصيب الفرد من انتهاك لاحترام الأخلاقي، في علاقة "بسلب الفرد حقوقه السياسية والمدنية والاجتماعية. بحيث تتضمن الحقوق المدنية ما يُسميه هونيث الحقوق السالبة التي تحمي حرية الفرد من الانتهاكات اللامشروعة للدولة. أما الحقوق السياسية، فتدل على الحقوق الموجبة التي تضمن المشاركة في سيورات تكوين الإرادة العمومية. في حين تتعلق الحقوق الاجتماعية بما يضمن للفرد نصيبه من التوزيع العادل للثروة"⁽⁹⁴⁾. ويشمل الشكل الثالث من الاحتقار، ما يُعنونه هونيث بالحكم على القيمة الاجتماعية للأفراد؛ بحيث يتعلق الأمر بالحكم السلبي الذي يؤدي إلى انعدام الثقة وغياب التقدير الاجتماعي. وتؤدي أشكال الاحتقار الثلاثة إلى ما أسماه هونيث "الموت أو الإماتة La Mortification"، التي "هي تعبير آخر عن الإذلال والمهانة"⁽⁹⁵⁾. وتشمل هذه الإماتة ما يلي:

- الإماتة النفسية والعاطفية: من خلال التعذيب والوصم، وهي تُحيل إلى فقدان الشخص للثقة بنفسه.
- الإماتة الاجتماعية: من خلال الإقصاء والتهميش وحرمان الأفراد من حقوقهم، أو حالات اللامرئية الاجتماعية Invisibilité sociale. وذلك بفعل القوانين التمييزية على أساس العرق أو الدين وغيرها.
- الإماتة القيمية والأخلاقية: وتتعلق بالتقدير الاجتماعي المُشوّه أو المُنعدم، وهي تجري من خلال تجاهل مؤهلات الأفراد، ومن خلال الحط من مساهماتهم في المجتمع، عبر إطلاق الأحكام السلبية على نحو يُسيئ إلى قيمهم وأخلاقهم.

(91) أكسل هونيث، "مغامرة الصراع مع القيم العالمية، حوار مع ألكسندرا لافاستين"، ترجمة نور الدين علوش، مؤنون بلا حدود، 2020/1/11، شوه في 2022/10/10، في: <https://bit.ly/3g5x36m>

(92) Honneth, *La société du mépris*, p. 193.

(93) الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية (بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص 177.

(94) بول ريكور، سيرة الاعتراف: ثلاث دراسات، ترجمة فتحي إنقزو، مراجعة محمد محبوب (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010)، ص 248.

(95) بغورة، ص 178.

يُقَدِّم هونيث تصوراً لبناء علاقات الاعتراف الذي يمرُّ عبر ثلاثة أنواع (الحب، والقانون، والتضامن)، لمواجهة الاحتقار الاجتماعي، وذلك ضمن أفق أخلاقي يضمن الاستقلال الذاتي للأفراد وكرامتهم ضمن معايير كونية وإنسانية.

ويتضمَّن الجدول (1) أشكال الاعتراف بحسب هونيث، ونوع العلاقات المُحقَّقة لكل شكل منه، إضافة إلى مجالات تحقيق الذات، وأشكال رفض الاعتراف، وأنماط الإماتة التي يتعرض لها الفرد مع فقدان كل شكل من أشكال الاعتراف.

الجدول (1)

أشكال الاعتراف وأنواع علاقاته لدى هونيث

أنماط الإماتة La Mortification	أشكال الإنكار ورفض الاعتراف، الازدراء والاحتقار والإذلال	مجالات تحقيق الذات	نوع العلاقات العاطفية المُحقَّقة للاعتراف	أشكال الاعتراف
الإماتة النفسية، العاطفية والجسدية	الإنكار العاطفي والجسدي (الإهانات والعنف بأشكاله المختلفة، والوصم، والتجريح، والاغتصاب، وغير ذلك)	الثقة بالنفس	علاقات عاطفية (الحب، والصدقة، وغيرهما)	الحب
الإماتة الاجتماعية	الإنكار القانوني (الحرمان من الحقوق المختلفة، والإقصاء، والتهميش، وحالات اللامرئية، وغير ذلك)	احترام الذات	توفير الحقوق (الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية والمدنية، وضمان مرثية الفرد) La visibilité	القانون
الإماتة القيمية والأخلاقية	الإنكار الاجتماعي (الحط من قيمة الأفراد ومن قدراتهم ومؤهلاتهم)	تقدير الذات	التقدير الاجتماعي، الاندماج الاجتماعي	التضامن

المصدر: محمد بوعبد الله، "سوسيولوجيا الاعتراف لمواجهة مشاكل العنف والجور الاجتماعي"، إضافات، العدد 40 (2017)، ص 151.

من خلال ما تقدّم، يكون تصوّر بنية علاقات الاعتراف الاجتماعي لدى هونيث على النحو التالي:

الجدول (2)

بنية علاقات الاعتراف الاجتماعي لدى هونيث

صيغة الاعتراف Mode de reconnaissance	العناية بالذات Sollicitude personnelle	الاحترام الإدراكي Considération cognitive	التقدير الاجتماعي Estime sociale
الأبعاد الشخصية Dimension personnelle	المؤثرات والحاجات Affect et besoins	المسؤولية الأخلاقية Responsabilité morale	القدرات والمؤهلات Capacités et qualités
أشكال الاعتراف Forme de reconnaissance	العلاقات الأولية Relations primaires (amours, amitié)	العلاقات القانونية Relations juridiques (droit)	العلاقات الاجتماعية Communauté de valeur (solidarité)
التطوير المحتمل Potentiel de développement		التعميم، التجسيد Généralisation, Concrétisation	الفردانية، المساواة Individualisation, Egalisation
العلاقة مع الذات Relation pratique à soi	الثقة بالنفس Confiance en soi	احترام الذات Respect de soi	تقدير الذات Estime de soi
أشكال الاحتقار Forme de mépris	القمع والعنف Sérvices et violences	الحرمان من الحقوق والإقصاء Privation de droit et exclusion	الإذلال والإهانة Humiliation et offense
أشكال الهوية المهددة Forme d'identité menacée	الاندماج الجسدي Intégrité physique	الاندماج الاجتماعي Intégrité sociale	الشرف والكرامة Honneur, Dignité

المصدر: من إنجاز الباحث، اعتماداً على:

Charles Ramond, "Le retour des sentiments moraux dans les théories de la reconnaissance, de la grammaire morale des conflits sociaux à la grammaire des sentiments moraux," *Hal SHS*, 15/2/2012, accessed on 28/2/2023, at: <https://bit.ly/3Ljm9aX>

تعددت المداخل الفلسفية والاجتماعية والنفسية التي حاول هونيث توظيفها لإعادة بناء مفهوم الاعتراف وتحيينه. فقد وظّف مفاهيم اللامرئية الاجتماعية L'invisibilité Sociale والعمل والعدل والأيدولوجيا، وغيرها. ففي كتاب مجتمع الاحتقار: من أجل نظرية نقدية جديدة، وتحديدًا في الفصل السابع منه المعنون بـ "اللامرئية من خلال إبستمولوجيا الاعتراف"، يعتمد هونيث على أعمال موريس ميرلوبونتي Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)، وخاصة مؤلفه المرمي واللامرئي⁽⁹⁶⁾، لتفسير الهيمنة التي تقوم على التفوق الاجتماعي. تحدث هذه اللامرئية الاجتماعية رغم وجود قوانين تكفل حقوق الأفراد، غير أن اللامرئية تجري من خلال الوصم الاجتماعي والسلوكيات التي تُعبر عن

(96) ينظر: موريس ميرلوبونتي، المرمي واللامرئي، ترجمة عبد العزيز العبادي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008).

الاحتقار والتجاهل والازدراء المُعبّر عنه بالاعتراف المُشوّه. ويجري الانتقال من اللامرئية *Invisibilité* إلى المرئية *Visibilité* من خلال الاحترام المتبادل، وتجاوز أشكال الاحتقار. في جانب آخر، يتحدث هونيث عما أسماه "الجانب الأيديولوجي للاعتراف"، مُوظِّفاً مقاربات لويس ألثوسير Louis Althusser (1918-1990) في علاقة بتمييزه بين العلم والأيديولوجيا؛ إذ إن الأيديولوجيا تتصف بالخطأ والزيف من وجهة نظر ألثوسير. ومن هذا المدخل، يعتبر هونيث أن الاعتراف المُشوّه يتطابق مع الأيديولوجيا بالمعنى الذي يُقدّمه ألثوسير، ويقود هذا النوع من الاعتراف إلى التماثل مع النظام وتغذية الهيمنة والإخضاع وفقدان الحرية.

من خلال الاعتراف المتبادل وتحقيق الذات والاستقلالية والحرية، تكتمل أشكال الاعتراف وشروطه، في مواجهة أشكال الاعتراف أو الاحتقار التي تحدث داخل الفضاء العمومي. ويُبلور هونيث تصوّراً مُغيّراً لأطروحة هابرماس حول الفضاء العمومي نفسه، على نحو يتعارض مع هذه الأخيرة في مستوى إمكانيات التطبيق الإمبريقي، وينقُذ عدم التنصيص في نظرية هابرماس على شروط المشاركة في الفضاء العمومي. وينطلق هونيث من فكرة الصراع من أجل الاعتراف في الحياة الاجتماعية المشتركة، ليقف عند تناقضين رئيسيين، يحطمان تماسك نظرية هابرماس. تتعلق هذه التناقضات بـ "شروط المشاركة في الشأن العام، وبآليات الاستبعاد والسيطرة في الفضاء العمومي الديمقراطي"⁽⁹⁷⁾. وعلى هذه الشاكلة، لا يمكن أن تكون المشاركة في الشأن العام مُنعزلة عن شروط الحرية وعدم الهيمنة والسيطرة والتوجيه داخل هذا الفضاء، بحيث تستبق هذه الشروط، إتيقا النقاش التي حدّدها هابرماس للتواصل وعملية التفاهم. ولا يمكن أن تكون شروط المشاركة في الفضاء العمومي مضمونة أيضاً، إلّا "إذا كانت للذوات في الوقائع إمكانية حقيقية للظهور في الفضاء العمومي على نحو مستقل ومن دون إكراه"⁽⁹⁸⁾.

في معرض حديثه عن الإكراهات التي تحدث داخل الفضاء العمومي، يطرح هونيث فكرة "اتجاهات الصناعة الثقافية في الفضاء العمومي الديمقراطي، المُتمثلة في انتقاء موضوعات وأوضاع النزاع وفق منظور، ووفق وجهة نظر الجدة أو الآثار الإعلامية التي تُنتجها"⁽⁹⁹⁾. يبدو الفضاء العمومي كما تصوّره هابرماس مُحافظاً على خصائصه الأولى (الفضاء العمومي البرجوازي)، رغم إعادة النظر والنقد والتحيين وإدخال الفعل التواصل كآلية للتداول الحر، والتفكير في الديمقراطية التداولية، فلا تزال قوى الهيمنة مثل الإعلام، تفرض موضوع النقاش العمومي، ولا تزال المشاركة داخل هذا الفضاء بعيدة عن أن تصطبغ بالسياسي بما هو تكثيف لمعاني الديمقراطية ومدلولاتها. ولا يمكن لهذا الفضاء إلّا أن يكون مُولّداً لنكران الاعتراف، أو هو موطن "العبد السعيد" بتعبير هونيث.

يُعدّ هذا التحيين النسقي لبردايم الاعتراف، والنقد الجذري للفضاء العمومي، منطلقاً لتفكير فريزر في مسألة الحرية والفضاء العمومي من خلال أشكال الاعتراف لدى هونيث، مع مؤسسة المفهوم بداية

(97) Honneth, *La société du mépris*, pp. 174-180.

(98) Ibid.

(99) Ibid.

من إعادة النظر في افتراضات هونيث المتعلقة بشروط تنفيذ الاعتراف والتركيز على الحق كإطار بنيوي لتحقيق الاعتراف داخل الفضاء العمومي.

2. مأسسة الاعتراف، أو الذات بمصطلحات ثقافية⁽¹⁰⁰⁾

تعرض الدولة الليبرالية الحديثة إلى أشكال متعددة من النقد، تتعلق بمسائل التعددية والاستيعاب والهوية، ودور الدولة في تحديد السياسات المسؤولة على ذلك؛ إذ "تمفصلت سياسات الاعتراف داخل القضايا الاجتماعية، وارتد الفضاء العمومي بموجة نقد لسياسات الدولة"⁽¹⁰¹⁾. إضافة إلى ذلك، اقترن التفكير في السياسة ومُجمل القضايا الثقافية والاقتصادية التي تُشكّل الجدل داخل الدولة، بالفضاء العمومي وإمكانية تأدية أدواره التواصلية، أو تحقيق الاعتراف في الوقت الذي نتحدث فيه عن "نهاية المجتمعات". وفي هذا السياق، يبحث آلان تورين Alain Touraine من خلال فكرة "نهاية المجتمعات"⁽¹⁰²⁾ في أزمة الحداثة الأوروبية التي نشأت حول تحديد يشرح بمصطلحات اجتماعية حصراً، "جميع مقولات التنظيم والفكر الاجتماعيين، أي الوظائف التي يشغلها الفاعلون والمؤسسات من أجل ضمان بناء المجتمع وقدرته على التكيف مع التغيرات الضرورية"⁽¹⁰³⁾. وتتقاطع هذه الأزمة مع مشكلة التمثيل؛ إذ لم تعد القوى السياسية، تُمثل الفاعلين الاجتماعيين والأفراد. وفي هذا الإطار، تتعرض أزمة التمثيل، ومن ثم أزمة الحداثة، إلى ثلاثة توترات بنيوية تُمثل في الوقت نفسه، مسارات ثلاثة للأزمة، وهي "فقدان التوترات الدينامية، والإذعان لديكتاتورية قمعية، وانحلال الإرادية في السوق"⁽¹⁰⁴⁾.

تتعلق فكرة "نهاية المجتمعات" ببروز صراعات جديدة، تُضاف إلى أخرى فرضت عودة السياسي، وامتداد الفضاء العمومي باعتباره نقطة التقاء الفاعلين الأفراد/ المواطنين مع النظام. وعلى هذا الأساس، تقترح فريزر ما تعتبره "المزايا النسبية لجمهور عالمي واحد بالنسبة إلى تعدد الجمهور في نمطين مجتمعين حديثين؛ المجتمعات الطبقية، والمجتمعات المتساوية والمتعددة الثقافات"⁽¹⁰⁵⁾. وتعرض فريزر على ماهية النقاش داخل الفضاء العمومي كما يتصوره هابرماس؛ بحيث لا يمكن أن يكون النقاش المبني على الحجاج والعقلانية والصحة والمعقولة مُعبّراً عن تعددية ثقافية أو دالاً على الحرية؛ إذ يبقى نموذجاً أحادياً لا يتعلق إلا بالتاريخ البرجوازي. وتبحث، من خلال نقدها للفضاء العمومي البرجوازي، في إمكانية جعل الفضاء العمومي في متناول الجمهور، من دون الاقتصار على فئة معينة. وهي تُعيد بلورة التصور الذي طرحه هونيث لإتيقا الاعتراف، من خلال "تصور انتماء الاعتراف

(100) هو اقتباس من عنوان القسم الثاني "الآن وقد بنتا نتكلم عن ذاتنا بمصطلحات ثقافية"، ينظر: تورين، براديجما جديدة، ص 176.

(101) ريكور، ص 6.

(102) تورين، براديجما جديدة، ص 97.

(103) المرجع نفسه، ص 97.

(104) المرجع نفسه، ص 101.

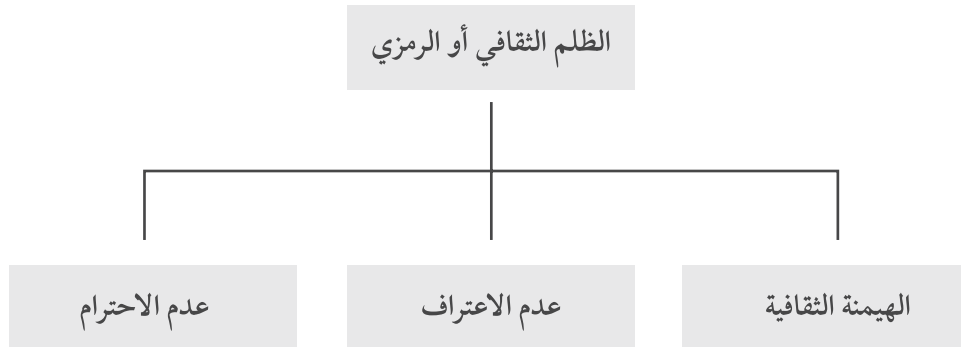
(105) Nancy Fraser, *Repenser la sphère publique: Une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement*, Muriel Valenta (trad.) (Cambridge: Mit press, 1992), pp. 137-138.

إلى أنماط مؤسسية للتقدير الثقافي، مع كيفية ارتباط ممارسات التبعية باختراقات العدالة⁽¹⁰⁶⁾. لذلك، ترى فريزر مسألة الاعتراف ضمن سياق متكامل للعدالة الاجتماعية، يُنظر إليها من أبعاد مختلفة، على نقض التصور الذي يُقدّمه هونيث الذي يظل أحاديًا واختزاليًا من وجهة نظرها. وتناقش مسائل "اللامساواة واللاعادلة في سياق المجتمعات الرأسمالية العالمية وزيادة التنوع الثقافي في المجتمع الحديث. وبناءً عليه، فهي تدعو إلى اتباع منهج المنظورات المزدوجة الذي يُميّز بين نوعين من الظلم؛ هما عدم الاعتراف، والتوزيع غير العادل"⁽¹⁰⁷⁾.

تظهر مسألتا العدالة والظلم بوصفها بردايمات تأويلية، تحاول فريزر، أن تفهم من خلالهما "وضعية النظام والنسق الاقتصادي للرأسمالية الحديثة"⁽¹⁰⁸⁾. وإذ تؤكد على تجذّر الهيمنة الثقافية داخل الدولة الليبرالية الحديثة، التي تتمظهر في سياسات الأقليات والطبقات المُهمّشة والطبقات المُستبعدة، يظهر الظلم الاجتماعي والاقتصادي في ممارسات "الاستغلال والتهميش الاقتصادي والحرمان من مستوى معيشي لائق"⁽¹⁰⁹⁾. وفضلاً عن ذلك، يُعبّر هذا الظلم الاجتماعي والاقتصادي عن علاقة إشكالية بين طبقات المجتمع داخل الدولة الليبرالية الحديثة من جهة، والمجتمع والدولة من جهة أخرى. وفي مواجهة هذه الأشكال من الظلم، تتعامل فريزر مع الاعتراف باعتباره مسألة مرتبطة بالثقافة والهوية والذات، وتفكك أنواع هذا الظلم (الثقافي أو الرمزي)، مع التأكيد على تفصلها مع الأنماط الاجتماعية للتمثيل.

الشكل (3)

الظلم الثقافي والأنظمة الاجتماعية للتمثيل



المصدر: من إنجاز الباحث اعتمادًا على:

Nancy Fraser & Pierre Bourdieu, *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice*, Terry Lovell (ed.) (New York/ London: Routledge, 2007), p. 67.

(106) Maria Pia Lara & Robert Fine, "Justice and the Public Sphere," in: Nancy Fraser & Pierre Bourdieu, *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice*, Terry Lovell (ed.) (New York/ London: Routledge, 2007), p. 41.

(107) Terry Lovell, "Nancy Fraser's Integrated Theory of Justice: a 'Sociology Rush' Model for a Global Capitalist Era?" in: Fraser & Bourdieu, p. 67.

(108) Ibid.

(109) Ibid.

يظهر عدم الاعتراف بوصفه إشكالية تُعبّر عن التوزيع غير العادل، وهو يشمل أيضًا "جميع أشكال النسوية المناهضة للعنصرية التي تسعى في التحولات والإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية إلى الانتصاف إلى مظالم الإثنية أو الجنس أو العرق؛ لذلك، فهي أوسع من سياسة الطبقة التقليدية"⁽¹¹⁰⁾. ومن ثم، فإن الاعتراف لم يعد مُتصلاً بمسألة الذات أو التواصل داخل الفضاء العام فحسب، بل أصبح مُتعلقًا أيضًا بـ "إعادة النظر في الهويات التي أُقصيت على نحو غير عادل"⁽¹¹¹⁾.

من هذه الزاوية، تبرز الحاجة إلى الاهتمام بالعلاقة التفاعلية بين الاعتراف وإعادة التوزيع في مواجهة الواقع الاجتماعي والسياسات المنشطرة ثقافيًا وغير العادلة اقتصاديًا. لذلك، تطرح فريزر مسألة التفكير في مؤسسة الاعتراف، وإشكالية إعادة التوزيع. وفي هذا السياق، تشتغل بتحليل الاعتراف انطلاقًا من الفلسفة الأخلاقية التي تعرض مفهومًا شاملاً للعدالة يمكنه أن يستوعب المطالب القابلة للدفاع عن المساواة الاجتماعية، والمطالب القابلة للدفاع عن الاختلاف، وتُقرّ النظرية النقدية أيضًا بمهمة تغيير المجتمع. أما الجانب المتعلق بالنظرية السياسية، فتركّز من خلاله على تصوّر مجموعة من الترتيبات المؤسسية والإصلاحات السياسية التي يمكنها أن تكون حلاً للتوزيع غير العادل وعدم الاعتراف. أما السياسات العملية، فهي تبحث في تعزيز المشاركة الديمقراطية على نحو يُسهّل عملية إعادة التوزيع ويُعطي بُعدًا أوسع لسياسات الاعتراف⁽¹¹²⁾.

من خلال التخصصات المعرفية الأربعة (الفلسفة الأخلاقية Moral Philosophy، والنظرية الاجتماعية Social Theory، والنظرية السياسية Political Theory، والسياسات العملية Practical Politics)، تُفكّر فريزر في مؤسسة الاعتراف، مع الانتباه إلى تمفصله عمليًا مع سياسات التوزيع العادل، بحيث يصبح الاعتراف مسألة عدالة، ويصبح "كل توزيع غير عادل" ناتجًا من "عدم الاعتراف"⁽¹¹³⁾. لذلك، فهي "تدعو إلى ضرورة تجاوز نظرية العدالة التوزيعية، إلى دراسة الأنماط المؤسسية للتقدير الثقافي، وتساءل إن كانت هذه الأطر تُعرقّل المناصفة التشاركية في الحياة الاجتماعية"⁽¹¹⁴⁾. إذا كان التحين النسقي لمفهوم الاعتراف لدى هونيث، يُؤطر شكل الاعتراف في الحق، فإن الظلم الاقتصادي من وجهة نظر فريزر، يدلّ على فقدان الاعتراف، بما أن هذا النوع من الظلم يُمثّل بالنسبة إلى الشخص "احتقارًا لمؤهلاته الذاتية"⁽¹¹⁵⁾. لهذا، يكون الاختبار العملي لفرضية الاعتراف مُرتبهاً بمأسسة المطالب الثقافية والاقتصادية، بحيث "لا يجد مطلب الاعتراف والتوزيع العادل مكانه لدى النظام السياسي إلا بتمثيله في هيئات قانونية وأطر دستورية"⁽¹¹⁶⁾. وهكذا، وجب التفكير في الاعتراف - من وجهة نظر

(110) Nancy Fraser, "Justice Sociale, redistribution et reconnaissance," *Revue du Mauss*, vol. 1, no. 23 (2004), p. 154.

(111) Ibid.

(112) Nancy Fraser & Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophy Exchange*, Joel Galb, James Ingram & Christiane Wilke (trans.) (London/ New York: Verso, 2003), pp. 26-27.

(113) Ibid., pp. 34-35.

(114) Ibid.

(115) تورين، برادينغا جديدة، ص 256.

(116) صمويل هنتنغتون، النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة سمية فلو عبود (بيروت: دار الساقي، 1993)، ص 21.

فريزر- في إطار "نظرية العدالة ما بعد الوستفالية"⁽¹¹⁷⁾. وينطلق نقدها للفضاء العمومي الذي يطرحه هابرماس، أيضاً، من القاعدة النظرية لسياسة الاعتراف من داخل المفهوم الليبرالي للفردانية؛ وذلك نظراً إلى أن هذا الفضاء لم يعد واقعياً في أعقاب التحولات الاجتماعية والسياسية، "لأن الجماهير العريضة غير المرتبطة بالبرجوازية هي التي صارت تؤدي اليوم أدواراً مهمة في اللعبة السياسية، وهي التي تحرص على الخدمة العمومية وتطالب بها حينما تفتقدها"⁽¹¹⁸⁾.

يتبنى هونيث التقليد المسمى "الأمراض الاجتماعية" للمجتمعات الرأسمالية الحديثة، في مقابل مواصلة هابرماس التقليد الفلسفي لمدرسة فرانكفورت أو للنظرية النقدية. وعلى أساس هذا التوجه، أمكن التفكير في العلاقات المرضية التي يسمح بها الاعتراف، فيما يتعلق بتكوين الهوية. غير أن سؤال الهوية يتساقط عملياً - من وجهة نظر فريزر - مع مسألة "أولوية الشروط الاقتصادية (إعادة توزيع عادل للثروات)، والشروط الثقافية (الاعتراف بالمهمشين لأسباب إثنية أو ثقافية أو جنسية)"⁽¹¹⁹⁾. ويرتبط البعد السياسي جذرياً بمسألة التوزيع والاعتراف، بحيث "تؤخذ الأبعاد الاقتصادية والثقافية والسياسية في علاقة تشابك وتأثير متبادل"⁽¹²⁰⁾.

وانطلاقاً من هذه مأسسة مفهوم الاعتراف، تُعيد فريزر التفكير في مطلب الحرية داخل الفضاء العمومي، من خلال مشروع تفكيك سياسات الهوية والنسوية والحركات الاجتماعية الجديدة التي "ترتبط بالهدف المشترك المُتمثل في المطالب غير الحصريّة والمُوجّهة نحو الديمقراطية بغرض الاعتراف الثقافي"⁽¹²¹⁾.

تتنبه فريزر إلى التحول في السياسات النسوية، في سياق النضال من أجل مطلب المساواة والاعتراف بالاختلاف الجنسي. وعلى هذا الأساس، كانت توجهاتها الفكرية والنضالية تقوم على تفكيك التقابل بين "الذكوري والأنثوي"، وتجذير تبعيّة الصراع الاجتماعي للصراعات الثقافية وسياسات إعادة التوزيع⁽¹²²⁾. ومن هذا المنظور، تُركّز على فك الارتباط المُبالغ فيه بمسألة الاعتراف، من دون الانتباه إلى التوزيع العادل. وفي هذا الجانب، تتحمّل الرأسمالية الاجتماعية أو الليبرالية مسؤولية ما تُسميه فريزر "الحظة الأزمة"⁽¹²³⁾، بحيث يُواجه ذلك من خلال المساواة الفعلية التي تمر عبر التوزيع العادل الذي يعني، في نهاية الأمر، اعترافاً بالحقوق النسوية. إن اقتران الاعتراف بالحقوق الثقافية وبقيضاها

(117) Réjane Sénac, "L'institutionnalisation d'une égalité dans la différence: Parité, diversité, intersectionnalité," *Hal*, 3/4/2014, accessed on 12/7/ 2021, at: <https://bit.ly/3VeG7WP>

(118) رشيد العلوي، "الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر"، مؤمنون بلا حدود، 2022/1/15، شوهد في 2022/6/14، في: <https://bit.ly/2VwebGy>

(119) هونيث، ص 65.

(120) Sénac.

(121) Nancy Fraser, "Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice," *Studies in Social Justice*, vol. 1, no. 1 (Winter 2007), p. 24.

(122) للمزيد في هذه المسألة، ينظر: نانسي فريزر [وآخرون]، نسوية من أجل الـ 99% مانيفستو لحركة اجتماعية، ترجمة محمد رمضان، مراجعة إلهام عيدروس (القاهرة: دار صفصافة للنشر، 2020).

(123) نانسي فريزر، "فضايا النسوية من منظور الفلسفة"، ترجمة هشام عبد النور، كوة، 2021/3/23، شوهد في 2022/2/5 في: <https://bit.ly/3Cpgr1>

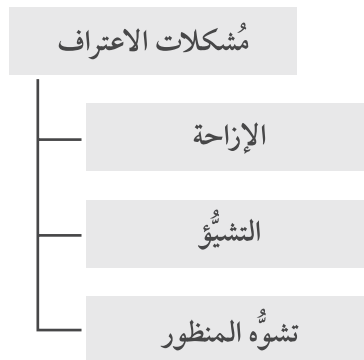
التعدد والنسوية، وارتباط النضال من أجل الاعتراف بالأطر الاجتماعية⁽¹²⁴⁾، يُعيد بلورة فكرة الاعتراف وتحسينها، لمواجهة تناقضات المجتمعات المعاصرة، مثل الجماعة التي تشترك في هدف معين (كقضية النسوية والمساواة مع فريزر)، داخل الأفق الاقتصادي (التوزيعي)، مع الانتباه إلى "عدم اختزال ذلك في الاقتصاد والثقافة فقط"⁽¹²⁵⁾، بل يجري الاهتمام بمسألة التوزيع العادل، باعتبار أن العدل هو النقطة المشتركة التي يلتقي فيها الرمزي (الثقافي) والاقتصادي.

اتخذ الاعتراف بالاختلاف، بما هو نضال من أجل الحرية، وارتباطه بقضايا الجندر على سبيل المثال، أشكالاً متعددة من النضال داخل الفضاء العمومي، تتعلق بإعادة توزيع الثروة ومساءلة السياسي؛ فلقد "ظهرت قواعد جديدة تظهر جميعها في ثلاثة مستويات. يتعلق المستوى الأول بالميل إلى تحويل إعادة التوزيع إلى الاعتراف، في ظل تسارع العولمة الاقتصادية. ويُسمّى هذا المستوى بالإزاحة أو الإبعاد. أما المستوى الثاني، فيتمظهر في النضال من أجل الاعتراف في وقت يجري فيه الترابط والتواصل بين الثقافات بنسب سريعة وكبيرة جداً. ويُحيل هذا المستوى إلى ما تسميه فريزر "التشيؤ". في حين يتعلّق المستوى الثالث بسياسات الهوية التي تُؤدّي، بحسب تعبيرها، إلى "تشوّه المنظور"⁽¹²⁶⁾.

تمثّل هذه المستويات الثلاثة مشكلات الاعتراف في ظل تغير أشكال الممارسات الديمقراطية في الدولة الليبرالية الحديثة، وبروز أنماط جديدة من التفاعلات داخل الفضاء العمومي، يجري حلّها على أساس يُخالف المدلول الحقيقي للاعتراف، والتوزيع العادل واحترام التعددية.

الشكل (4)

مُشكلات الاعتراف من منظور فريزر



المصدر: من إنجاز الباحث، اعتماداً على: الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية (بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص 121.

(124) مصطلح صاغه عالم الاجتماع جورج كورفتش Georges Gurvitch (1894-1965) في كتابه الأطر الاجتماعية للمعرفة، ويقصد به دراسة الترابطات الوظيفية بين مختلف الأطر الاجتماعية للأنماط المعرفية المختلفة كالفئة والطبقة. للمزيد، ينظر: خليل أحمد خليل، مفتاح العلوم الإنسانية (بيروت: دار الطليعة، 1989)، ص 401.

(125) Nancy Fraser, "Les dilemmes de la justice, Rencontre," *Sciences Humaines*, no. 203 (Avril 2009).

(126) بغورة، ص 121.

سيعاد التفكير في الفضاء العمومي من منظور فريزر، بصفته مُخالفًا للأحادية التي تحدّث عنها هابرماس من جهة؛ بمعنى أنه لا يوجد فضاء عمومي واحد، بل فضاءات متعددة، ومن جهة أن الاعتراف يتجاوز الثلاثية المتعلقة بالاعتراف في الحب والاعتراف في القانون أو الحق والاعتراف في التضامن، من وجهة نظر هونيث، ليقع التركيز على الشكّلين الأخيرين (الاعتراف في الحق والاعتراف في التضامن) اللذين سوف يمثّلان لدى فريزر نقطة الانطلاق في عملية مأسسة الاعتراف الذي ينطلق من فك إشكاليات الإزاحة والتشويش وتشوّه المنظور، والتركيز على التوزيع العادل والتعددية الثقافية.

من خلال الدمج بين القانون والعدالة، والعدالة التوزيعية واحترام الهويات الثقافية في إطار التعددية، يمكن أن يكون الفضاء العمومي محورًا لنشاط "نضالي" تعددي كُلّي، يستطيع نقل القضايا السياسية إلى مجال التداول الحر والتعددي لمواجهة مظاهر اللاعدالة والهيمنة الاقتصادية، بحيث يُصبح الاعتراف علاجًا للباثولوجيات الاجتماعية التي يذكرها هونيث. ويكون الاعتراف والعلاج الاقتصادي مدخلين مُهمّين، أيضًا، لضمان المشاركة المُتساوية داخل فضاء عمومي عابر للأوطان على صيغته الكانطية⁽¹²⁷⁾.

خاتمة

لا يزال سؤال الحرية راهنًا، وهو يجد مُبرراته النظرية والعملية داخل الفلسفة السياسية المعاصرة. وقد تحولت أشكال النضال من أجل الحرية داخل الفضاء العمومي، في ضوء إشكاليات الديمقراطية داخل الدولة الليبرالية الحديثة. يبدو سؤال الحرية مُثقلًا برهانات الاعتراف والتعددية والهوية والتوزيع العادل للثروات، ومطلب المشاركة المُتساوية، إضافة إلى الرهان الأساسي المُتمثّل في ضمان التداول الحر للأفكار داخل الفضاء العمومي. في هذا السياق، تأتي مساهمات يورغن هابرماس في علاقة بمسألة التواصل داخل الفضاء العمومي، وشروط النقاش أو الحجاج المُفضي إلى التفاهم. وتُعتبر مراجعات أكسل هونيث لمفهوم الاعتراف، أو ما يُسمى التحيين النسقي للمفهوم، إعادة قراءة من داخل النظرية النقدية لحدود نظرية الفعل التواصلية وما يمكنها أن تطرحه من إمكانيات للتححرر، في ظل الأمراض الاجتماعية التي برزت من داخل النموذج الديمقراطي للدولة الليبرالية الحديثة. لذلك، كانت مواجهة الباثولوجيات الاجتماعية والصراعات، من خلال طرح أشكال الاعتراف (الاعتراف في الحب، والاعتراف في القانون، والاعتراف في التضامن)، مساهمة في جعل الاعتراف أشبه ما يكون بـ"البردايم المثالي" الذي يُعالج تلك الباثولوجيات داخل النموذج الديمقراطي المعاصر. وفي هذا النشاط الفلسفي نفسه، تُواصل فريزر معالجة مسألة الفضاء العمومي والاعتراف من وجهتين؛ تتعلق الأولى بنقد تصور هابرماس للفضاء العمومي بصيغته البرجوازية، كما أسمته، أمّا الثانية فهي من خلال الاشتغال بمأسسة الاعتراف وطرح مسألة التوزيع العادل والتعددية الثقافية، مع التحمّس للنضالات المتعددة داخل الفضاء العمومي وخاصة النضالات النسوية.

(127) ينظر: إيمانويل كانط، تأملات في التربية، ما التنوير؟ ما التوجه في التفكير؟ ترجمة وتعليق محمود بن جماعة (تونس: دار محمد علي للنشر، 2010).

شغلت أطروحة الفضاء العمومي حيزًا مهمًا وثريًا في أطروحات عديد من الفلاسفة والمفكرين. كما خضعت هذه الأطروحة إلى مراجعات وإثراء نظري، أملت جُملة التحولات البنيوية التي تعيشها المجتمعات المعاصرة. أُعيد التفكير في الفضاء العمومي انطلاقًا من نشأته وتطوره وأدواره كما هو الشأن مع هابرماس وفريزر وهونيث، ومن خلال أطروحات مُغايرة مثل تلك التي يُقدّمها أوسكار نيغت Oskar Neget، التي تتمحور حول "فضاء عمومي معارض" يحمل شكلاً جديداً للمجتمع، بحيث "يُسند للفضاء العمومي الدور المحوري في تكوين وعينا بالزمن الحاضر" (128).

لا يمكن فصل مطلب الحرية والنضالات المتعددة والمختلفة، من حيث المضامين، عن مُجمل المسائل المذكورة، التي تتكثف في المسألة السياسية، من خلال المشاركة والنقاش والمساهمة في القرارات والبرامج السياسية؛ إذ إن حالة الأزمة، بتعبير زيغمونت باومان Zygmunt Bauman (1925-2017) فرضت التفكير في الثقافة بوصفها "قوة مؤهلة لأن تُصبح بنية في مجتمع متحرر من الهيمنة الرأسمالية" (129). يُضاف إلى ذلك "فضاء التدفقات"، كما أسماه مانويل كاستلز Manuel Castells، باعتباره فضاءً لكليات متخيّلة (130)، ليكون مُحركاً للقضايا التي تُثار داخل الفضاء العمومي، ويجري النضال حولها عملياً ومواجهة قوى اللاتحرر التي يفرضها التوزيع غير العادل للثروة وفقدان الاعتراف وعدم احترام التعددية والاختلاف.

يبدو أن الفضاء العمومي، في ظل أزمات الديمقراطية، لن يخلو من احتجاجات متعددة، تبحث عن التخلص من الهيمنة التي تجاوزت الدولة الحديثة، وتحولت إلى ما يشبه الأزمة الدائمة والمتجددة. لذلك، يُعاد من جديد طرح جدلية الفضاء العمومي وسؤال الحرية في علاقة بتوسع أشكال الاحتجاج وتنوعها. ومن هذه الزاوية، يُستعاد الجدل الفلسفي مع هابرماس وهونيث وفريزر، حول الفضاء العمومي والحرية، مع الاستفادة من تراكمات النظرية النقدية فيما يتعلق بمفاهيم التسارع مع هارتموت روزا Hartmut Rosa، على سبيل المثال، أو النضالات النسوية والشبابية التي أثّرت في أركيولوجيا الفضاء العمومي، وفرضت التفكير عميقاً في إمكانات أخرى يمكن للفضاء العمومي أن يُقدّمها في خدمة مطلب الحرية.

References

المراجع

العربية

أبل، كارل أوتو. التفكير مع هابرماس ضد هابرماس. ترجمة عمر مهيل. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الرباط: المركز الثقافي العربي؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2005.

آرنت، حنة. ما السياسة؟ أسبابها وتداعياتها. ترجمة نادرة السنوسي. بيروت: دار الروافد؛ الجزائر: دار ابن النديم، 2019.

(128) أوسكار نيغت، "الفضاء العمومي المعارض اليوم"، ترجمة محمد العربي العياري، مؤمنون بلا حدود، 2022/5/17، شوهد في 2022/10/12، في: <https://bit.ly/3ev7SK6>

(129) زيغمونت باومان وكارلو بوردوني، حالة الأزمة، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018)، ص 125.

(130) المرجع نفسه، ص 139.

- الأشهب، محمد عبد السلام. أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس. عمان: دار ورد للنشر والتوزيع، 2013.
- إهرنبرغ، جون. المجتمع المدني: التاريخ النقدي للفكرة. ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.
- باختين، ميخائيل. أعمال فرانسوا رابليه والثقافة الشعبية في العصر الوسيط وإبان عصر النهضة. ترجمة شكير نصر الدين. بيروت: منشورات الجمل، 2015.
- باومان، زيغمونت وكارلو بوردون. حالة الأزمة. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018.
- بغورة، الزواوي. الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل: دراسة في الفلسفة الاجتماعية. بيروت: دار الطليعة، 2012.
- بن جيلاني، محمد أمين. "مأسسة الاعتراف عند نانسي فريزر. تحليل البنية الثقافية والاقتصادية للاعتراف". مؤمنون بلا حدود. 2020/6/23. في: <https://bit.ly/3CMR4b4>
- بوعبد الله، محمد. "سوسيولوجيا الاعتراف لمواجهة مشاكل العنف والجور الاجتماعي". إضافات. العدد 40 (2017).
- تورين، آلان. برادينغا جديدة لفهم عالم اليوم. ترجمة جورج سليمان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2011.
- _____. ما الديمقراطية؟ دراسة فلسفية. ترجمة عبود كاسوحة. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 2000.
- الحدّاد، مصطفى [وآخرون]. الماركسية الغربية وما بعدها؛ التأسيس والانعطاف والاستعادة. علي عبود المحمداوي (محرر). تقديم أم الزين بن شيخة المسكين. بيروت: منشورات ضفاف؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2014.
- حنفي مصطفى [وآخرون]. فلسفة الحق عند هابرماس. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2008.
- خريسان، باسم علي. ما بعد الحداثة: دراسة في المشروع الثقافي الغربي. دمشق: دار الفكر، 2006.
- الخطابي، عز الدين. أسئلة الحداثة ورهاناتها: في المجتمع والسياسية والتربية. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ دبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2008.
- خليل، خليل أحمد. مفتاح العلوم الإنسانية. بيروت: دار الطليعة، 1989.
- ريكور، بول. سيرة الاعتراف: ثلاث دراسات. ترجمة فتحي إنقزو. مراجعة محمد محبوب. تونس: المركز الوطني للترجمة، 2010.
- علوش، نور الدين. المدرسة الألمانية النقدية: نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث. بيروت: دار الفارابي، 2013.

- _____ . فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس . بيروت: دار الرافدين، 2016.
- العلوي، رشيد. "الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر". مؤمنون بلا حدود. 2022/1/15. في: <https://bit.ly/2VwebGy>
- فريزر، نانسي [وآخرون]. نسوية من أجل الـ 99% مانيفستو لحركة اجتماعية. ترجمة محمد رمضان. مراجعة إلهام عيدروس. القاهرة: دار صفصافة للنشر، 2020.
- فريزر، نانسي. "قضايا النسوية من منظور الفلسفة". ترجمة هشام عبد النور. كوة. 2021/3/23. في: <https://bit.ly/3Crpgr1>
- فونيسكا، ديفيد. "أثر هابرماس في الفقه الدستوري المعاصر". مجلة القانون العام وعلم السياسة. العدد 6 (2007).
- كريسغان، بلقاسم. إعادة بناء مفهوم الديمقراطية عند هابرماس. تقديم محمد نجيب بوطالب. تونس: دار سحر للنشر، 2022.
- كيسلاسي، إيريك. الديمقراطية والمساواة. ترجمة جهيدة لاوند. بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006.
- لوكاش، جورج. التاريخ والوعي الطبقي. ترجمة حنا الشاعر. بيروت: دار الأندلس، 1982.
- لومان، نيكلاس. مدخل إلى نظرية الأنساق. ترجمة يوسف فهمي حجازي. برلين: منشورات الجمل، (2010).
- المحمداوي، علي عبود. الإشكالية السياسية للحدثة: من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل. بيروت: منشورات كلمة، 2015.
- مصطفى، مهند. "سياسة الاعتراف والحرية: سجال وإطار نظري تحت طائلة الراهن العربي". تبين. مج 5، العدد 17 (تشرين الأول/أكتوبر 2016).
- ميرلوبونتي، موريس. المرئي واللامرئي. ترجمة عبد العزيز العيادي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.
- نيغت، أوسكار. "الفضاء العمومي المعارض اليوم". ترجمة محمد العربي العياري. مؤمنون بلا حدود. 2022/5/17. في: <https://bit.ly/3ev7SK6>
- هابرماس، يورغن. القول الفلسفي للحدثة. ترجمة فاطمة الجيوشي. دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995.
- _____ . بعد ماركس. ترجمة محمد ميلاد. بيروت: دار الحوار، 2002.
- _____ . العلم والتقنية كأيدولوجيا. ترجمة حسن صقر. برلين: منشورات الجمل، 2003.
- هابرماس، يورغن [وآخرون]. قوة الدين في الفضاء العام. ترجمة فلاح حليم. بيروت: دار التنوير، 2013.

هنتنغتون، صمويل. النظام السياسي لمجتمعات متغيرة. ترجمة سمية فلو عبود. بيروت: دار الساقي، 1993.

هونيث، أكسل. "مغامرة الصراع مع القيم العالمية، حوار مع ألكسندرا لافاستين". ترجمة نور الدين علوش. مؤمنون بلا حدود. 2020/1/11. في: <https://bit.ly/3g5x36m>. هيدغر، مارتن. الكينونة والزمان. ترجمة فتحي المسكيني. مراجعة إسماعيل المصدق. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.

الأجنبية

B., Melkevik. *Droit et agir communicationnel: Penser avec Habermas*. Paris: Buenos Books International, 2012.

B., Nicholas Dirks et al. (eds.). *Culture/Power/History*: Princeton: Princeton University Press, 1994.

Benhabib, Seyla. "In the Shadow of Aristotle and Hegel: Communicative Ethics and Current Controversies in Practical Philosophy." *Philosophical Forum*. vol. 3, no. 1 (1989).

Bouvier, Alban. "Démocratie délibérative, démocratie débattante, démocratie participative." *Revue européenne des sciences sociales*. vol. 45, no. 136 (2007).

Casillo, Ilaria et al. (eds.). *Dictionnaire critique et interdisciplinaire de la participation, GIS Démocratie et participation: DicoPart*. 2^{ème} ed. Paris: GIS Démocratie et Participation, 2022.

Cohen, Jean L. & Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1994.

Estelle, Ferrarese. "Le conflit politique selon Habermas." *Multitudes*. vol. 2, no. 41 (2010).

Farge, Arlette. *Dire et mal dire, l'opinion public au XVII siècle*. Paris: Seuil, 1992.

Finlayson, Gordon. *Habermas: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Fischbach, Franck et al. (eds.). *Où en est la théorie critique?* Paris: La découverte, 2003.

Foucault, Michel. *Dit et écrit (1954–1988)*. vol. 2: 1954–1975. Paris: Gallimard, 1988.

Fraser, Nancy & Axel Honneth. *Redistribution or Recognition? A Political–Philosophy Exchange*. Joel Galb, James Ingram & Christiane Wilke (trans.). London/ New York: Verso, 2003.

Fraser, Nancy & Pierre Bourdieu. *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice*. Terry Lovell (ed.). New York/ London: Routledge, 2007.

Fraser, Nancy. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." *Social Text*. no. 25–26 (1990).

_____. *Repenser la sphère publique: Une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe réellement extrait de habermas and the public sphere*. Muriel Valenta (trad.). Cambridge: MIT Press, 1992.

_____. "Justice Sociale, redistribution et reconnaissance." *Revue du Mauss*. vol. 1, no. 23 (2004).

_____. "Feminist Politics in the Age of Recognition: A Two-Dimensional Approach to Gender Justice." *Studies in Social Justice*. vol. 1, no. 1 (Winter 2007).

_____. "Les dilemmes de la justice, Rencontre." *Sciences Humaines*. no. 203 (Avril 2009).

Habermas, Jürgen, Sara Lennox & Frank Lennox. "The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)." *New German Critique*. no. 3 (Autumn 1974).

Habermas, Jürgen. "La modernité: Un projet inachevé." G. Raulet (trad.). *Critique*. vol. 37, no. 413 (Octobre 1981).

_____. *The Theory of Communicative Action*. vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique if Functionalist Reason*. Thomas McCarthy (trans.). Boston: Beacon Press, 1985.

_____. "L'espace public, 30 ans après." *Quaderni*. no. 14 (Automne 1992).

_____. *L'espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. M. B. de Launay (trad.). Paris: Payot, 1993.

_____. *Droit et démocratie*. R. Rochlitz & C. Bouchindhomme (trad.). Paris: Gallimard, 1997.

Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Pierre Rusch (trad.). Paris: Cerf, 2002.

_____. *La Société du mépris: Vers une nouvelle théorie critique*. Olivier Voirol, Pierre Rusch & Alexandre Dupeyrix (trad.). Paris: La Découverte, 2006.

_____. *Reconnaissance et reproduction sociale*. Michelle Lapierre & Emmanuel Renault (trad.). Paris: Presses universitaires, 2008.

Liotard, Jean François. *La condition post-moderne*. Paris: Edition de Minuit, 1979.

Mead, G. H. *L'esprit, Le Soi et la Société*. Jean Caseneuve (trad.). Paris: PUF, 1963.

Mill, David Van. *Deliberation, Social Choice and Absolutist Democracy*. London: Routledge, 2006.

O'Donnell, David, Philip O'Regan & Brian Coates. "Intellectual Capital: A Habermasian Introduction." *Journal of Intellectual Capital*. vol. 1, no. 2 (June 2000).

Ramond, Charles. "Le retour des sentiments moraux dans les théories de la reconnaissance, de la grammaire morale des conflits sociaux à la grammaire des sentiments moraux." *Hal SHS*. at: <https://bit.ly/3Ljm9aX>

Rawls, John. *Théorie de la justice*, G. Audard (trad.). Paris: Seuil, 1987.

Rayan, Mary. *Women in Public Baltimore*. Paris: Jhon Hopkins University Press, 1990.

Sénac, Réjane. "L'institutionnalisation d'une égalité dans la différence: Parité, diversité, intersectionnalité." *Hal*. 3/4/2014. at: <https://bit.ly/3VeG7WP>

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

Wehler, Hans-Ulrich. *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*. Munich: C. H. Beck, 1987.

محمد إيشو | Mohamed Ichou *

الفلسفة واللاهوت: صيرورة الفلسفة من خادمة اللاهوت إلى تفكيك أنساقه

The Evolution of Philosophy from Serving to Dismantling the Systems of Theology

ملخص: تسعى هذه الدراسة لتبيان قضية مفادها أن الفلسفة في الأزمنة الوسيطة، رغم كونها عملت خادمةً للحقيقة اللاهوتية، فإن هذه الخدمة لم يكن يطبعها الخنوع التام والطاعة الكاملة لأوامر اللاهوت. فقد كانت دومًا تتخذ القرارات بنفسها، وكان لها مكنة وقوة بارزتان على الاقتراح، فإليها يرجع الفضل في التنشئة العقلانية الرصينة التي حملها الكثير من علماء اللاهوت في تلك الأزمنة. لكن مع ذلك، كانت الفلسفة مضطرة إلى اتخاذ وضعية "انتحال صفة الخادمة"، حتى يتسنى لها الاندماج في سيرورة المعرفة البشرية التي أصبحت ترتحل إلى الأديرة، بفعل انهيار الإمبراطورية الرومانية. فهل كانت الفلسفة فعليًا خادمة عادية لللاهوت، كما هو شأن الفنون والعلوم والسياسة... إلخ في تلك الحقبة؟ ولماذا قبلت الفلسفة بوضعها خادمة؟ ما قيمة تردها في تنفيذ أوامر اللاهوت وهي في هذه الوضعية؟ قد يبدو من العنوان أن هذه الدراسة أقرب إلى أن تكون تاريخية، منها إلى أن تكون فلسفية، لكن البحث لا يستحضر الأحداث التاريخية إلا في الحالة التي تكون فيها حاملة لموقف فلسفي أو ثيولوجي.

كلمات مفتاحية: الفلسفة، اللاهوت، الأزمنة الوسيطة، خدمة اللاهوت، تفكيك النسق.

Abstract: This study demonstrates that while philosophy did function as the servant of philosophy, it was still able to move independently, bestowing rational values upon theologians. Philosophy was however forced into serving theology in order to be integrated into the process of human knowledge accumulation that fell into the hands of monks following the collapse of the Roman Empire. Did Philosophy really, like art, science, and politics, merely serve theology? Why did Philosophy undertake this role? Why was Philosophy reluctant in its servitude? This inquiry may seem more historical than philosophical, but history will be invoked only when it carries a theological or philosophical burden.

Keywords: Philosophy, Theology, Medieval Times, Theology Service, System Deconstruction.

* أستاذ الفلسفة الغربية في العصر الوسيط بجامعة محمد الأول وجدة، المغرب.

Professor of Western Philosophy in the Middle Ages at the University of Mohammed I, Oujda, Morocco.

ichou212@gmail.com

مقدمة

حينما نطلع على جل كتابات علماء اللاهوت في الأزمنة الوسيطة المسيحية، نصادف عبارتين تتكرران كثيراً، حتى أصبحتا بمنزلة الحقيقة المعبرة عن العصر الوسيط برمته، والقصد ههنا يقع على العبارة الأولى المكتوبة في سفر إشعياء "إن لم تؤمنوا فلن تفهموا"؛ أي: "فلن تتعقلوا"⁽¹⁾، والعبارة الثانية التي تمخضت عن هذه الآية، وارتبطت بها هي: "الفلسفة خادمة اللاهوت". كانت لمعظم فلاسفة الأزمنة الحديثة، مواقف تتسم بالغلظة الشديدة تجاه الفلسفة الوسيطة، ومرد ذلك إلى ما انبثق من العبارتين من أفكار ومذاهب كادت - في نظرهم - أن "تحجب الفلسفة عن الأنظار"⁽²⁾ إلى الأبد.

غير أن هذا الموقف يفتقر إلى الواقعية، بسبب مجانبته الصواب؛ فالفلسفة لم تكن، عند رجل الدين المسيحي، في القرون الأولى المسيحية، وفي العصر الوسيط تحديداً، مستساغة كخطايا الناس. قد ينطبق هذا الحكم على مجالات أخرى كالنحت والعلوم والسياسة وغيرها، فنقول بلا حرج إن الفن خادمٌ لللاهوت، سواء تعلّق الأمر بالنحت والرسم، أو في مجال الموسيقى والشعر والترانيم. فبفضل الفن أزيّنت المؤسسة الكنسية، وساعدها المسرح في الاندماج في المجتمع الذي لا تزال تسري في أعماقه الثقافة الرومانية القديمة. ويمكن الإقرار ههنا أن العلم بصورة ما كان خادماً مطيعاً لللاهوت، من فيزياء كلوديوس بطليموس Claudius Ptolemy (100-170م) إلى علم النحو. فما كان في القدرة تشييد كنيسة القديس سمعان بطرس Simon Peter لولا البراعة المعمارية التي اتسم بها المهندسون آنذاك؛ تلك البناية التي تترك في نفوس بعض الناس رهبة وإحساساً بعظمة البابا. وهذا الحكم يسري كذلك على السياسة، فقد خدمت اللاهوت جدّاً، من حيث كونها نظرية في الحكم ووسيلة للحفاظ على السلطة والاستقرار السياسي. كل هذه المجالات انسجمت مع اللاهوت المسيحي من دون أن يثير ذلك أيّ تناقض منطقي، أو مشكلة أخلاقية أو فكرية.

وربّ معترض يقول إن اللاهوت والسياسة شهدا صراعاً محتدماً في أوروبا خلال العصر الوسيط. وهذا أمر حصل بالفعل، لكنه لم يبدأ - إذا استثنينا تنازع البابوات والكرادلة؛ أي اللاهوت مع نفسه - إلا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، حينما حاولت بعض الإمارات الانفصال عن السلطة المركزية للبابوات في روما، بمعنى أن هذا الصراع لم يتأجج إلا بعد وقوع تحولات فكرية واجتماعية في أوروبا، إبان النهضة الإنسانية Renaissance humanism⁽³⁾؛ أي عندما خرجت الفلسفة من ضيق الأديرة

(1) ينعت الفيلسوف الفرنسي بول ريكور Paul Ricœur (1913-2005) هذا المقطع الوارد في سفر إشعياء بـ "الدائرة الهرمينوطيقية" Le cercle herménéutique؛ لكثرة ما خاض فيه المتأولون، واستخدمه رجال اللاهوت والفلسفة بمعانٍ متباينة. ينظر: بول ريكور، صراع التأويلات: دراسات هرمينوطيقية، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005)، ص 448.

(2) إميل برهيه، تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة، ترجمة جورج طرابيشي، ط 2 (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988)، ج 3، ص 8.

(3) تاريخياً، نحن نتحدث ههنا عن ثلاث نهضات في أوروبا؛ الأولى حصلت في القرن التاسع للميلاد مع شارلمان Carolus Magnus (748-814) (النهضة الكارولنجية Carolingian Renaissance)، والثانية في القرن الثالث عشر مع انتقال الفلسفة العربية والإسلامية إلى أوروبا (التصنيفات المذهبية الكبرى)، والثالثة هي نهضة القرن الخامس عشر (النهضة الإنسانية).

وصوامع القديسين إلى سعة المكتبات والمدارس والجامعات. وكذلك شأن العلوم والفنون والآداب؛ لم تنهض إلا بعد تجلّي ملامح تحوّل الفلسفة من كونها خادمة إلى سيّدة.

تمكّن اللاهوتيون من استمالة الفن والعلم والسياسة لخدمة مصالحهم، وتوظيفها خدمًا مطيعين على نحو مستميت، واستطاعوا من خلالها أن يقاوموا أحوالًا كادت تعصف بسلطنتهم، فساعدتهم على الاستمرار والانتشار والاندماج داخل ثقافة المجتمع، حتى في أسوأ مراحلها، خصوصًا عندما لجؤوا إلى أساليب البطش والاستغلال، من قبيل صكوك الغفران Indulgence وإدانة الهرطقة Heresy وإعدامهم، وتأسيس محاكم التفتيش Inquisition. وكانوا ينظرون إلى هذه العلوم - إلى حدود القرن الخامس عشر - بوصفها أشبه بأبناء بررة، لا خدمًا فحسب، وفي الوقت نفسه كانت الفلسفة ابنة عاقّة، وخادمة غير مؤتمنة، لكنها ضرورية، بفضل ما تمدّهم به من آليات للاستدلال والنظر، يتعسّر العثور عليها في أيّ حقل آخر، مهما عظم شأنه. بل لكي تتطور العلوم الأخرى، كان لا بد لها من أن تنهل من الفلسفة؛ فهي كالدماء التي تسري في عروق الصنائع والعلوم كافة، التي من ضمنها اللاهوت ذاته.

طوال العصر الوسيط، لم تكن الفلسفة بالخدمة الساذجة التي تنقذ الأوامر من دون تردد، ومن دون أن يكون ذلك قد أثار جدلاً واسعاً. وما يفسّر ذلك هو الهجوم الذي تعرّضت له في مناسبات كثيرة، وهُدد المشتغلون بها بالطرد مرات عديدة؛ وما من مأوى آخر للفلسفة في أوروبا العصر الوسيط غير الأديرة. فما قيمة تردها في تنفيذ أوامر اللاهوت وهي في وضعية الخادمة؟ لماذا قبلت في الأصل بهذا الوضع؟ أليست الفلسفة منذ عهد سقراط Socrates (470-399 ق.م)، ضرباً من التفكير العقلاني الذي يرفض الإطلاقة والتطرف وأدعاء امتلاك الحقيقة المطلقة؟ أيّ نوع من الخدمات كانت عليه الفلسفة؟ وما الذي يجبرها على ذلك؟ ماذا كان سيحدث لو رفضت الفلسفة المهمة الجديدة؟ "الخدمة"؟ ألا يمكن أن يكون ذلك قدرًا محتومًا يؤدي إلى نهايتها؟

سبق لزمرة من الدارسين في العالمين العربي والغربي أن تناولوا هذا الموضوع من زوايا مختلفة. نذكر ههنا، على سبيل المثال، دراسة للفيلسوف الكندي جون غرودان بعنوان "الدين في الفلسفة، والفلسفة في الدين"، نُشرت في مجلة لاهوتي⁽⁴⁾، يبيّن فيها أساس التقاطعات والتداخلات بين الدين والفلسفة، ودراسة تاريخية وتحليلية للمفكر العربي عزمي بشارة، وذلك في المجلد الأول من الجزء الثاني من كتابه المهم *الدين والعلمانية في سياق تاريخي*⁽⁵⁾. وتبيّن هذه الدراسة الوقائع التاريخية كافة، والأحداث الفكرية التي أدت إلى العلمنة في الغرب. وفي السياق ذاته، نشير إلى بحث آخر قيّم للمستشرق والمؤرخ الفرنسي أمابل جوردان (1788-1818)، بعنوان "أبحاث نقدية حول تاريخ وأصل الترجمات اللاتينية لأرسطو، وحول الشروح اليونانية والعربية المستخدمة من لدن الدكاترة المدرسين"⁽⁶⁾. ورغم

(4) Jean Grodin, "La religion dans la philosophie et la philosophie dans la religion," *Théologiques*, vol. 27, no. 1 (2019).

(5) للإطلاع، ينظر: عزمي بشارة، *الدين والعلمانية في سياق تاريخي*، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

(6) Amable Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires grecs et arabes employés par les docteurs scolastiques* (Paris: Joubert, 1843).

قدم هذه الدراسة، فإنها ما زالت تكتسي أهمية كبيرة في تاريخ الفلسفة الأوروبية. ونضيف في هذا الإطار كتاب الباحث المغربي علي بن مخلوف، الذي حمل عنوان لماذا نقرأ الفلاسفة العرب: التراث المنسي⁽⁷⁾ *Pourquoi lire les philosophes arabes? L'héritage oublié*، أبرز فيه منزلة الفلسفة العربية الإسلامية في التاريخ الإنساني (وليس الأوروبي فحسب). ونذكر أيضًا دراسات لآلان دي لييرا "تجديد الفكر الوسيطية"⁽⁸⁾، و"الفلسفة الوسيطية"⁽⁹⁾، و"أركيولوجيا الذات"⁽¹⁰⁾. ونستحضر في هذا الإطار كذلك مقالة أساسية لفابيان بيرونيت عنوانها "اللاهوت الموحى مقابل اللاهوت الفلسفي"⁽¹¹⁾. وكذلك دراسات للمؤرخ والفيلسوف الفرنسي إتيان جيلسون (1884-1978)، ومنها "الفيلسوف والاثولوجيا"⁽¹²⁾ و"دراسات وسيطية"⁽¹³⁾، و"مساهمة الفكر الوسيط في تشكيل النسق الديكارتي"⁽¹⁴⁾. وكذلك في هذا المضممار، نذكر عملين قيّمين للفيلسوف البلجيكي فرناند فان ستينبرغن (1904-1993)⁽¹⁵⁾. تُظهر هذه الدراسات المسار المتشعب الذي قطعتة الفلسفة خلال العصر الوسيط برمتة، للخروج من سلطة اللاهوت (وذلك بنسب متفاوتة). ويقتضي هذا الموضوع استحضار ثلاثة أبحاث متميزة؛ الأول للفيلسوف الأمريكي ميخائيل ألين غيليسبي Michael Allen Gillespie بعنوان الجذور اللاهوتية للحدثة⁽¹⁶⁾، والثاني للفيلسوف الألماني كارل لوفيت بعنوان: التاريخ والخلاص⁽¹⁷⁾، والثالث للمفكر الألماني هانز بلومبرغ (1920-1996) بعنوان شرعية الأزمنة الحديثة⁽¹⁸⁾. وتناول هؤلاء المفكرون في أبحاثهم تعالق اللاهوت بالحدثة؛ أي إن الأزمنة الحديثة تستمد شرعيتها من كونها ذات أصل لاهوتي؛ فعندما تفككت أنساق اللاهوت، دخلت أوروبا عالم الحدثة. وأخيرًا، هناك دراسة

(7) ينظر الترجمة العربية للكتاب: علي بن مخلوف، لماذا نقرأ الفلاسفة العرب؟ ترجمة أنور مغيث (القاهرة: منشورات آفاق، 2018).

(8) Alain de Libéra, "Renouveau de la pensée médiévale: La contribution dominicaine," *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 3, no. 92 (Mars 2008), pp. 471-489, accessed on 10/4/2023, at: <https://bit.ly/3XvaU1L>.

(9) Alain De Libéra, *La philosophie médiévale* (Paris: PUF, 1993).

(10) Alain de Libéra, *Archéologie du sujet*, vol. 1-2 (Paris: Vrin, 2008).

(11) Fabienne Pironet, "Théologie révélée versus Théologie philosophique: Siger de Brabant renverse Thomas d'Aquin," *philosophiques*, vol. 31, no. 2 (Automne 2004).

(12) Etienne Gilson, *Le philosophe et la théologie* (Paris: Vrin, 2005).

(13) Etienne Gilson, *Etudes médiévales* (Paris: Vrin, 1986).

(14) Etienne Gilson, *Etude sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, 4^{ème} ed. (Paris: Vrin, 1975).

(15) Fernand van Steenberghe, *Histoire de la philosophie, période chrétienne*, 2nd ed. (Paris: Louvain Publications Universitaires, 1973); Fernand van Steenberghe, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale* (Paris: Louvain Publications Universitaires, 1974).

(16) ينظر: مايكل ألين جيليسبي، الجذور اللاهوتية للحدثة، ترجمة فيصل بن أحمد الفهود، ط 2 (بيروت: دار جداول للطباعة والنشر والتوزيع، 2019).

(17) Karl Löwith, *Histoire et salut: Les Présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, M. C. Calliol-Gillet, S. Hurstel & J.-F. Kervégan (trad.) (Paris: Gallimard, 2002).

(18) Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps Modernes*, Mar Sagnol, Jean Louis Schlegel & Denis Trirweiler (trad.) (Paris: Gallimard, 1999).

لجون باتيست برونيه Jean-Baptiste Brunet⁽¹⁹⁾، تقف عند أثر الرشدية في أوروبا؛ أو كما لقّبه بذلك دي ليبرا الأب الروحي لأوروبا.

جميع هذه الدراسات الرصينة، قدمت نتائج مهمة فيما يتعلق بصيرورة تفكير اللاهوت والفلسفة في أوروبا الوسيطة والحديثة. غير أنها، وإن بيّنت أهمية الفلسفة في الانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، لم تقف تحديداً عند الأسباب التي جعلت الفلسفة تقبل بوضع الخادمة. كما أنها حافظت، بوعي أو بغير وعي، على التصور عينه الذي هيمن على تمثلاتنا لهذه المرحلة التاريخية؛ وهو أن اللاهوت في العصر الوسيط وظف الفلسفة، كما وظف جميع الحقول المعرفية الأخرى. في حين أن الفلسفة وإن كانت خادمة، فلم تكن بتلك الصورة التي نتخيلها؛ الطائعة والمنهكة في الأعمال الشاقة. فقد كانت خادمة مركزية وأساسية. ومن هذا المنطلق، فإن هذه الدراسة لم تتطرق إلى الإشكالية الكلاسيكية، التي تقول بانفصال النقل عن العقل أو اتصاله به، كما أنها لم تحاول البحث عن التوفيق بينهما، بل سعت إلى تبيان منزلة الفلسفة الحقيقية، وركزت على رفع الحجب عن السبب الفعلي الذي دفعها إلى دخول الأديرة، ثم إلى عقول أهل اللاهوت.

أولاً: من سعة أروقة روما إلى ضيق سراديب الأديرة

كانت الفلسفة تقيم بين جنات أروقة روما، وبين دفتي كتب خطبائها وفلاسفتها، وفي صلب قصورها الفخمة التي شيدها الإمبراطور نيرون⁽²⁰⁾. فقد كانت لها منزلة سامية في روما، يشغل بها العبيد أمثال الفيلسوف الروافي أبكتاتوس Epictetus (ت. نحو 135م)، والفقراء من أمثال ماركوس توليوس شيشرون Marcus Tullius Cicéron (106-43 ق.م)، والأغنياء من أمثال الإمبراطور الروماني سينيكا، أو من كان له شأن كبير كالإمبراطور ماركوس أوريليوس أنطونينوس أو غسطنس Antoninus Augustus (180-121). كما ينظر إليها بوصفها أجل وسيلة لخدمة الوطن، بل أفضل أداة لخلق مواطن لا همّ له غير البحث عما يقدمه لوطنه. وهذا ما يفهم من عبارة شيشرون: "شرعت في هذه الدراسات الفلسفية من جديد، فإن بها - لا بشيء سواها - أستطيع أن أخفف عن عقلي همومه، وأن أخدم في الوقت نفسه أهل الوطن، كأحسن ما تكون الخدمة في هذه الظروف"⁽²¹⁾، بل إن "التبشير بالفلسفة لهو أجل خدمة يؤديها [المرء] لوطنه، لأنها تثقف العقل وتهذب النفس، وتغري بالتزام الفضيلة، وتقي المرء شر الغي والضلال"⁽²²⁾. فمن يستطيع تقديم هذه الخدمة الجليلة - في ذلك

(19) ينظر الترجمة العربية للكتاب: جان-باتيست برونيه، ابن رشد المقلق، ترجمة جورج زيناتي (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2021).

(20) نيرون أو نيرو Nero، هو إمبراطور روماني (37-68م)، حكم في الفترة 54-68م، وهو يبلغ من العمر ستة عشر عامًا. تتلمذ على يد الفيلسوف والخطيب الروافي الروماني لوكيوس أنايوس سينيكا Lucius Annaeus Seneca (4م-65م)، لكنه مع ذلك، لم يتأثر بأخلاق الروافيين "الرسوخيين" Stoicism، بل طلب من معلمه سينيكا بعد أن سلب منه أمواله الكثيرة، أن يختار طريقة الموت التي يريد، فأعدهم بتمزيق أحشائه، بداعي أن سينيكا يتأمر عليه، في حين أن هذا الأخير لم يفعل شيئاً سوى أنه قدّم أوراق اعتزاله السياسة فقط، لما رآه من تهوّر في سلوك تلميذه.

(21) شيشرون، علم الغيب في العالم القديم، ترجمة وشرح وتعليق توفيق الطويل (القاهرة: مطبعة الاعتماد، د. ت.)، ص 130.

(22) المرجع نفسه، ص 8.

العصر وفي عصرنا - غير الفلسفة؟ فهي من سبل الهداية نحو الفضيلة والخير، ونحو إعداد مواطن كوني، بحسب تعبير شيشرون.

لهذا، ليس من قبيل الصدفة أن تجد إمبراطورًا منشغلًا بالسياسة والحرب، في ظل ظروف غير مستقرة، يخصص وقتًا لمطالعة كتب ورسائل فلسفية⁽²³⁾، فقد كان على علم تام أنه ما من طريق لقيادة الإمبراطورية نحو العدالة والخير، غير الفلسفة؛ إنها السلوى والمستشار في الوقت ذاته. كتب يقول "الحياة صراع ومقام غربة، والمجد الوحيد الباقي هو الخمول، أي شيء، إذًا، في وسعه أن يخفنا في طريقنا؟ شيء واحد، وواحد فقط: الفلسفة"⁽²⁴⁾. يضيف في السياق نفسه:

"لا تعد إلى الفلسفة كما يعود الطفل إلى المعلم، بل كما يعود الأرمد إلى إسفنجته ومرهمه، أو يعود آخر إلى كمادته وغسوله. بذلك سوف تبرهن على أن إطاعة العقل ليس عبثًا كبيرًا، وإنما هي مصدر راحة. تذكر أيضًا أن الفلسفة لا تريد إلا ما تريده طبيعتك، في حين تطلب أنت شيئًا يجافي هذه الطبيعة. فأَيُّ شيء أدعى إلى القبول من حاجات طبيعتك نفسها؟ هذه هي الطريقة ذاتها التي تخذعنا بها اللذة. ولكن انظر: أأست ترى شيئًا أكثر قبولًا في الشهامة والكرم والبساطة والاتزان والتقوى؟ وأي شيء أكثر قبولًا من الحكمة ذاتها إذا كان ما يهَمُّك هو التدفق المطمئن والدائم لملككتنا الخاصة بالفهم والمعرفة؟"⁽²⁵⁾.

هذان النصان يلخصان المنزلة التي تبوأها الفلسفة في روما، وفي قلب الإمبراطور. وفي الوقت الذي ينظر البعض إلى أن الاشتغال بالتفلسف يشكّل عبثًا كبيرًا على العقل والنفس، وأحيانًا أخرى إهدارًا للوقت، كان أوريليوس يتجه إليها في الأوقات الحالكة، لأنها المنبع الذي يمدّه بالراحة والطمأنينة، بفضل ما تعجّ به من قيم وأفكار وآليات تدبّر تساعد العقل على فهم الأشياء على وجهها الصحيح؛ إنها بذلك "العلاج والملاذ"، في أوقات الصعاب، وفي لحظات الانفراج.

استمر هذا الاهتمام الكبير بالفلسفة ردحًا من الزمان، حتى قبيل انهيار الإمبراطورية الرومانية. ورغم الانتشار الكاسح الذي بدأت تشهده الديانة المسيحية، بفعل القرار الذي اتخذته قسطنطين العظيم⁽²⁶⁾، فإن الثقافة الرومانية "الرواقية" ما زالت تسري في عروق مواطنيها؛ ففي كتاب عزاء الفلسفة *De consolazione philosophiae* (524م) لسيفيرينوس بويثيوس Severinus Boethius (480-524م) تظهر هذه الثقافة بوضوح، حين ناشد بويثيوس الفلسفة لتقدّم له السلوان، وهو ينتظر في منفاه تنفيذ حكم الإعدام الذي صدر في شأنه. لم يناشد العزاء من اللاهوت، باستحضار صلوات القديسين ورسائلهم، على الرغم من أنه كان من أسرة مسيحية، بل استقدم الفلسفة لتسلّيه وتذهب عنه الحزن، وصورها

(23) في كتابه التأملات، ذكر الإمبراطور أوريليوس الكتب الفلسفية الأساسية، وعلّق عليها وشرح بعض مقاطعها، بأسلوب رواقّي شيق.

(24) ماركوس أوريليوس، التأملات، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة وتقديم أحمد عثمان (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2010)، ص 340.

(25) المرجع نفسه، ص 338-339.

(26) الإمبراطور قسطنطين العظيم Constantine the Great (306-337م) هو الذي قرر المسيحية دينًا رسميًا للإمبراطورية.

بصورة امرأة حسناء، وتوسّل إليها لتكشف عنه أسقامه، وهو في لحظة انتظار الفناء، تلك اللحظة التي يكون فيها المرء مؤمناً خالصاً، بسبب الخوف الذي يعتريه. لكن بويثيوس على غير العادة، يقلب هذه المسلّمة. فيقول محدثاً الفلسفة: "ألا ترين أن لسان حالي يغني عن مقالي، ينطق بقسوة القضاء الذي نزل بي؟ ألا يؤثّر فيك مجرد النظر إلى هذا المكان (المنفى الموحش)؟ أين منه مكتبتني التي اتخذتها لنفسك في بيتي مستراحاً وموتلاً، تلازميني فيها وتشرح لي جميع أمور الفلسفة الإنسانية والإلهية؟ أكان هذا هو حالي يوم كنتُ أبحث معك أسرار الطبيعة، وتعلميني مسارات النجوم وترسمينها لي بعصاك، وتصوغين أخلاقي وحياتي كلها على مثال النظام السماوي؟ أهذا جزاء امتثالي لك؟ ألسنتُ أنتِ من أسّس هذا الرأي على لسان أفلاطون: إن الدول السعيدة هي التي يحكمها الفلاسفة، أو التي يدرس حكامها الفلسفة؟ وأشرتِ على لسان الرجل العظيم نفسه بأن هذا سبب يلزم الحكماء بمزاولة السياسة، حتى لا تترك دفة الحكم لأيدي الأشرار والمجرمين، فيُلحقون الدمار والخراب بالمواطنين الصالحين. وعلى هذا الأساس قررتُ أن أطبق في السياسة العامة ما تعلمته منك في خلوة الدرس. تشهدين أنتِ ويشهد الله الذي غرسك في عقول الحكماء أنه ما دفعني إلى تقلّد أيّ منصب سوى حرصي على الصالح العام"⁽²⁷⁾.

كان كتاب عزاء الفلسفة، بمنزلة التحفة الخالدة، بحيث لا ينافسه في القراءة والطبع والتأثير غير الكتاب المقدس، يُجمل بين دفتيه خلاصة الثقافة الرومانية الكلاسيكية التي كانت تنظر إلى الفلسفة نظرة تبجيل، وأداة لإحقاق العدل، ووسيلة للعلاج وكشف العلل والأسقام. كانت بالفعل تقيم في المكتبات، من حيث هي أمكنة خاصة داخل البيوت والمؤسسات، وتشكّل الموضوع الطبيعي الذي يليق بمنزلتها⁽²⁸⁾، ولا يلجها إلا وهو يرتدي أجمل اللباس. وظهر وصف هذا الفضاء الفريد، في الرد الرمزي للفلسفة على بويثيوس، قائلة: "إن هذا المكان لا يزعجني [ما دمت هنا] بقدر ما يزعجني منظره. ولا ما أبحث عنه هو جدران مكتبتك المزينة بالزجاج والعاج، بل أبحث عن كرسي عقلك"⁽²⁹⁾.

قد يقول قائل، أليس القديس أوغسطينوس Saint Augustin (354-430م) واحداً من هؤلاء الذين عاشوا في هذا العصر، وعاشوا الثقافة الرومانية، بل إن بويثيوس لم يولد إلا بعد خمسين عاماً من وفاة أوغسطينوس. فلماذا لم يتأثر بتلك الثقافة الكلاسيكية؟ يمكننا الرد على ذلك بالقول: إنه ما كان في قدرتنا الحديث عن أوغسطينوس فيلسوفاً، لولا "قراءته لكتاب شيشرون المعنون بـ أورتينيسيوس"⁽³⁰⁾؛

(27) بويثيوس، عزاء الفلسفة، ترجمة عادل مصطفى، مراجعة أحمد عثمان (القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2008)، ص 63.

(28) جرت العادة عند فلاسفة الرومان تشييد مكتبة منزلية، وتزيينها باللوحات الفنية والرسومات والأحجار الكريمة والعاج والزجاج، حتى لو كان البيت في منطقة ريفية، وكانت المكان الأهم في البيت بمواصفات مميزة؛ يجري فيها البحث والقراءة، بمجرد ولوجها يأخذك سحر الكتب ويتناكب شعف المعرفة. فقد كان ميكافلي لا يلج مكتبته المنزلية إلا بلباس البلاط، تقديراً للحكمة التي تخر بها مؤلفاتها. "عندما يأتي المساء، يعود للمنزل، ويغير ثيابه الريفية التي عادة ما تكون قد أصابها الأوساخ أثناء جولته. ويرتدي ملابس البلاط والتشريفات لكي يكون في صحبة من أحبه، ويدخل إلى مكتبته الخاصة. وكان يعتبر ذلك هو حياته الفعلية". ينظر: نيقولا ميكافلي، الأمير، ترجمة أكرم مؤمن (القاهرة: مكتبة ابن سينا، 2004)، ص 10.

(29) بويثيوس، ص 73.

(30) عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، ط 3 (بيروت: دار القلم، 1979)، ص 17.

فقد اعترف هو نفسه بأن الكتاب كان بمنزلة الانطلاقة الأولى له في مجال الفلسفة. فضلاً عن أن استقراره بمدينة روما مكنه من الاحتكاك بثقافتها، والاطلاع على فلسفة أفلاطون (Plato 427-347 ق.م) والأفلاطونية المحدثة Neoplatonism، هذا الاحتكاك ظهر في بعض كتاباته، مثل: الرد على الأكاديميين *Contra Academicos*، وفي النظام *De Ordine*؛ وهي كتب تنضخ بالمواقف الإيجابية تجاه الفلسفة والفلاسفة.

أدى أوغسطينوس دوراً كبيراً في جعله الفلسفة - بتأثير من أبر ممثلي الأفلاطونية المحدثة الفيلسوف أفلوطين Plotinus (205-270م)، والقديس أمبرواز أسقف ميلانو Saint Ambroise (339-397م) - فكرياً قابلاً للتوليف مع نسق اللاهوت، وذلك بتأويل فلسفة أفلاطون، وجعله مسيحياً أكثر من المسيحيين في زمانه. ومكنته الفلسفة من تخليص اللاهوت من الأثر المانوي Manichaeism، الذي كاد يعصف بالدين المسيحي بأسره.

ما قدّمه أوغسطينوس - في أكثر صوره انتشاراً - كان مصالحة بين الفلسفة المبجلة من لدن فلاسفة الرومان، واللاهوت الذي بدأ يخطو خطواته الأولى، وأصبح يتسلل إلى شتى مناحي الحياة، الخاصة منها والعامة، ملامساً الحياة الفكرية والفنية والثقافية، وبات يستتب طريقه ويزجر المخالفين له. وساهم في "تشكيل إطار قيادي وتربوي لصناعة 'ذاكرة جمعية'؛ أي "هوية دينية خاضعة لسلطات تجاذبت فيما بين الصراع والتحالف"⁽³¹⁾. وبالجمل، يمكن اعتبار أوغسطينوس النقطة الفاصلة بين روما الرواقية وروما المسيحية؛ إذ كان مرغوباً فيه على نحو لافت من المؤسسة الرسمية؛ لأن "لاهوته تبريري لشرعية الملكية والإمبراطورية الرومانية"⁽³²⁾، ومؤلفاته لا تثير القلق حتى في شقها الفلسفي، لأنها مغلفة بهذا التصور اللاهوتي الذي يكرس لهرمية الكنيسة والإمبراطورية. ولا ريب أن الظروف تهيأت أكثر لللاهوت بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية، وصعود الإمبراطورية المقدسة التي ملئت أروقتها بالقساوسة والكهنة، وسيّرت الفلسفة التي كانت تقيم بين جنبات تلك الأروقة وزواياها بلا مأوى، وأضحت كالمشردة في البراري، لم تجد غير سراديب الأديرة لتقي نفسها فيه خوف الضياع والموت المحقق.

إن الانهيار الذي أصاب روما، واكمه أيضاً تفهقر للمراكز الثقافية والمدارس والسياسة والاقتصاد، حيث دخلت المدينة في دوامة من الفوضى والاضطراب والنهب "مسيحيون ووثنيون يعيشون أوقاتاً عصيبة جداً خلال اجتياح ألاريك وجيشه لروما سنة 410، ضحايا كثيرة لا تعد ولا تحصى، تقع بلا رحمة ولا شفقة، خراب وتدمير، بلا هوادة"⁽³³⁾. خلف الدمار فراغاً فكرياً مهولاً، لم يقف عند حدود القرنين الخامس والسادس للميلاد، بل استمر حتى القرن التاسع الميلادي أيضاً. وخلال هذه القرون (من القرن السادس إلى الثامن) كانت الفلسفة في حالة من السبات في غياهب الأديرة، المكان الذي كان

(31) وجيه كوثراني، "الذاكرة من منظور مؤرخ"، تبين، مج 9، العدد 33 (صيف 2020)، ص 15.

(32) بشارة، ص 113.

(33) القديس أوغسطينوس، مدينة الله، ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو، ط 2 (بيروت: دار المشرق، 2007)، ج 1، ص 8.

لزماً عليها أن تلجّه وهي مكرهة، فهو الوحيد الذي بقي آمناً في ظل أوضاع اجتماعية وثقافية، وسياسية مزرية⁽³⁴⁾. كانت الفلسفة مجبرة على القبول بوضعها خادمةً أول مرة في التاريخ، فبعدما كانت عند اليونان بمنزلة الأم، وعند الرومان في مرتبة السيدة والطبيبة، باتت خادمةً مرغمة، كحلقة أولى من الديالكتيك الهيجلي Hegelian dialectic؛ السيد يتحول إلى عبد، والعبد يصبح سيّداً، ريثما تنهيا الظروف من جديد. ومن هذا المنطلق نفهم قرار بابا الفاتيكان أوجليانو دي كوتتي "غريغوري التاسع" Pope Gregory IX (1145-1241م) "حين ذكر أساتذة باريس بأن الفلسفة خادمة اللاهوت هذه، باتت هي السيدة"⁽³⁵⁾.

اللافت للنظر ههنا أن الفلسفة طوال هذه القرون (من القرن التاسع إلى حدود القرن الخامس عشر)، لم تكن في المطلق خادمة بسيطة، بحيث تنفذ الأوامر من دون تردد، وإنما كانت على نمط الخادمة المربية المركزية التي تتخذ القرارات بنفسها، رغم حضور السيدة، بل إن اللاهوت في كثير من الأحيان يوافق بلا هوادة على مقترحات الخادمة. بلغت الفلسفة حدّاً أضحى فيه أبناء اللاهوت ينادونها: الأم، لأنها شملتهم بالرعاية، وغرست فيهم مبادئ وأفكاراً عقلانية، وأخذت على عاتقها تربيتهم على أمثل وجه. وكثيراً ما فطنت اللاهوت إلى خطورة الأمر، ولمحاولات طردها والتخلص منها بقرارات رسمية⁽³⁶⁾، تمنعها من محاذاة أبناء اللاهوت، لكنها لم تتمكن من تحقيق المبتغى، لأن أبناءها رفضوا القرارات وعارضوا طرد الفلسفة، فهذه الأخيرة لم يذهب جهدها سدى، فصارت بالنسبة إليهم - أبناء اللاهوت - المنظار الذي تنجلي به رؤية تعاليم الكتاب المقدس وحقائقه. ومن هنا، يبدو من الطبيعي أن يكون التمييز بين الفيلسوف واللاهوتي في العصر الوسيط أمراً عسيراً.

(34) يمكن القول إن المجتمع البيزنطي، والمجتمع الإسلامي في هذه الحقبة، سادها نوع من النظام والاستقرار. بخلاف المجتمع الغربي الذي ساد الاضطراب، بفعل الهجمات المتكررة للقبائل الجرمانية (اللومبارديون Langobards وهم قبيلة جرمانية حكمت إيطاليا في الفترة 568-774م)، وأفار القوقاز Avar، وقبائل البافار Bavares وشعب الساكسون Saxons (وهي قبائل جرمانية تقطن شمال ألمانيا والدنمارك وإيرلندا)، على أيّ تنظيم سياسي قيد النشوء. وظل هذا المجتمع طوال ثلاثة قرون (النصف الثاني من القرن الخامس إلى النصف الثاني من القرن الثامن) في حالة من الحرب والخراب؛ ما أدى إلى تقليص دائرة الفكر والثقافة، وغياب مراكز كبيرة حاضنة لنشاط الفكر والفلسفة، وأدى كذلك إلى "تحولات كبيرة بأوروبا الغربية، أثرت في سير الحضارة". ينظر: غادة حسن وهبة عبود، "النهضة الكارولنجية زمن شارلمان"، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية - سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، مج 38، العدد 5 (تشرين الأول/أكتوبر 2016)، ص 331.

(35) Etienne Gilson, *la philosophie au moyen âge: Du XIII siècle à la fin du XIVème siècle* (Paris: Edition petite bibliothèque Payot, 1976), vol. 2, p. 388.

(36) في مجمع كنيسي أقيم في باريس سنة 1210 تقرر ما يلي: "منع تحت طائلة الحرم، في باريس جهازاً أو سرية، قراءة كتب أرسطو في الفلسفة الطبيعية، وكذلك الشروحات حوله". ينظر: إدوار جونو، الفلسفة الوسيطة، ترجمة علي زيعور، ط 3 (القاهرة: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1979)، ص 112. ثم "في سنة 1240 ألزم غليوم دوفيرن، الذي كان أسقف باريس في ذلك الحين، بالحكم على كثير من القضايا ذات المسحة العربية والموسومة بالطابع العربي والتي يلوح أنها مستخرجة من كتاب العلل". ينظر: إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعير (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957)، ص 279. وفي "1245، مدّ إينوسون الرابع هذا المنع ليشمل جامعة تولوز، وعندما تولى إربان الرابع جدد هذا المنع سنة 1263". ينظر:

Gilson, *la philosophie au moyen âge*, p. 389.

ثانيًا: النهضة الكارولنجية وانبعاث الفلسفة

إذا كان أوغسطينوس قد هيأ الفلسفة لتتواءم مع اللاهوت، حين وضع فيها البذور التي تسمح لها بالإنبات في تربة اللاهوت، وذلك على وهاد النظرية الرواقية المعروفة بـ "العلل البذرية" The Seed Causes⁽³⁷⁾؛ عن طريق جعلها فكرًا قادرًا على مجابهة المناخ الجديد، والتأقلم مع الظروف القاسية التي تعرفها جزيرة اللاهوت، من سلطة وهرمية وإطلاقية وثباتية، وتمكّنها بالفعل من الاستمرار والانتشار. وإن كان هذا الأمر يجري ببطء وحذر شديد، فإن شارلمان قد جهز لها من جديد الفضاء الأكثر توافقًا مع خصائصها الجوهرية التي تبقى ثابتة، عندما تتغير الأنساق والسياقات، والقصد يقع ههنا على الفلسفة من حيث هي فكر عقلاني، كوني، حجاجي، نقدي، يزدري التطرف والانغلاق والعنف والتعصب، وكل ما هو أيديولوجي يكبل إرادة الأفراد وعقولهم، ويجعلهم يعيشون الوهم بدلًا من الواقع. ولا شك في أن أهم حيز يمكن الفلسفة من إشاعة التفكير العقلاني وذيوع الاختلاف والنسبية، هو المدرسة، على الشاكلة الجديدة التي أقامها شارلمان، والتي تختلف عن النمط التقليدي للدير، حيث تكون "المدرسة" مجالًا للتحصيل والتعلم وحدهما، في تخصصات متنوعة، تشمل النحو والبلاغة والفلك والموسيقى واللاهوت والفلسفة.

استقدم شارلمان نخبة من الأساتذة المشهورين بعلمهم في زمانه من مدن إيطاليا وإيرلندا، إلى المدارس التي شيدها في باريس، وفي مدينة آخن وفي بلاطه؛ ومن أبرز هؤلاء بطرس دوبيزا Pierre de Pise (744-799م) وبولس الشماس Paul le Diacre (720-799م)، وألكوين Ealhwine (735-804م)، وجون سكوتوس أريجينيا Johannes Scotus Eriugena (815-877م) ... إلخ، "فقد جاء ألكوين، رائد النهضة الكارولنجية على الصعيدين الأدبي والنحوي من إنكلترا. أما جون سكوتوس أريجينيا صانع النهضة الفلسفية، فقد جاء من إيرلندا؛ وحياء هذا المفكر العبقري الذي يُعتبر أكثر المتعمقين في تاريخ الفلسفة المسيحية، غير معروفة على نحو جيد"⁽³⁸⁾، وكان "حلم الأول أن ينشئ في باريس أثينا جديدة"⁽³⁹⁾؛ فإذا كانت هذه الأخيرة مصبّ الثقافة الشرقية، فإن باريس ستكون مصبّ الثقافة والحضارة البشرية بأسرها؛ "ففي باريس كان خبز أوروبا ينضج"⁽⁴⁰⁾، وكانت الفلسفة الفرن والتنور الذي يحوي الخبز، في نار هادئة طوال قرون، وعندما دخلت الفلسفة العربية، سرعت في نضجه، وجعلته أيسر هضمًا وأكثر إشباعًا.

في هذه الحقبة التاريخية، من الصعب التمييز بين الفيلسوف الشيولوجي، لكن من اليسير الكشف عن الفكر الفلسفي الذي تشمله الكتب التي أُلّفت في هذه المرحلة؛ فكل "فيلسوف هو بالضرورة

(37) وهذه النظرية تعني الكمونية في خلق الأشياء في العالم، إذ إن الرب غرس في الخلق جميعهم أعدادًا كاليدور، وتبقى هذه البذور كامنة في الأشياء المخلوقة، إلى أن يحين الوقت لظهورها وتجليها، بحيث لا تظهر الأشياء المخلوقة دفعة واحدة، بل بالتدرج.

(38) جونو، ص 56.

(39) المرجع نفسه، ص 24.

(40) المرجع نفسه، ص 116.

ثيولوجي⁽⁴¹⁾، وكل ثيولوجي من اللازم أن يستعين بمناهج فلسفية⁽⁴²⁾، بل الأدهى من ذلك هو "أن كل صراع بينهما هو بالتأكيد دليل على وجود خطأ فلسفي"⁽⁴³⁾، فما دامت الفلسفة هي المربية، والعاقلة، كان واجباً عليها أن تخفّف في كل مرة من حدة هذا الصراع والتناقض، على الأقل في هذه المرحلة.

كل لحظة يتأجج فيها النزاع، هي لحظة تخطو فيها الفلسفة خطوة نحو السيادة، لأن القضايا التي يقع حولها التصادم، هي قضايا ذات طابع فلسفي، تتعلق بالمثلث الميتافيزيقي "الله، العالم، الإنسان" على حد تعبير هانز بلنبرغ Hans Blumenberg (1920-1996)، وأي نقاش خارج هذا المثلث أو لا يوضع في صلب المناظرة، فلن تعيره الفلسفة أي اهتمام يذكر. فالمجاذلات الثيولوجية المحضّة نادراً ما تتدخل فيها الفلسفة، مثل: سر التناول "الأفخارستيا" Eucharist، والعزوف عن النكاح، والخطيئة، وعيد الفصح، وصلوات يوم الأحد، والمجيء الثاني للمسيح "باروسيا" Parousia ... إلخ، فهي مسائل غير جدلية، لا تحتاج إلى حجاج بالمنطق والعقل. أما مسائل الله والعالم والإنسان، فتعدّ منبعاً تفيض عنه كامل الإشكالات العويصة، من قبيل العناية الإلهية والإرادة الإنسانية، والماهية والوجود في الله، والوحدة والكثرة، والحدوث والأزلية، والكيلات والجزئيات، والخير والشر، وغيرها. لهذا، فالتمييز بين الثيولوجي والفيلسوف يأتي من هذا المنطلق، فإذا كان المهمّ بالفكر لا يتجاوز مستوى القضايا الأولى، فإنه يظل في نطاق اللاهوت فحسب، لكنه إذا تخطّاها إلى مرتبة المثلث الميتافيزيقي، فإنه يرتقي إلى مصاف الثيولوجي-الفيلسوف؛ لأنه سيستعين بضرورة بالمناهج الفلسفية المنطقية لمقاربة الإشكالات. وبشيء من التفصيل، نستدعي ما أقره بول ريكور في هذا السياق؛ بقوله: "إن مهمة الفيلسوف تتميز عن مهمة اللاهوتي على النحو التالي: تكمن وظيفة علم اللاهوت في تطوير الإعلان (التبشير، الأمل)، تبعاً لتصورها الخاص لتهمته بنقد الوعظ، وذلك لمواجهة في أصله ولجمعه في تسلسل دال في الوقت نفسه، وفي خطاب ذي جنس خاص [...]"، وإن للفيلسوف، حتى لو كان مسيحياً، مهمة متميزة. ولست من الرأي الذي يقول إنه يضع بين قوسين ما سمع وما اعتقد. والسبب لأنه كيف يمكن المرء أن يتفلسف في مثل هذه الحالة من التجريد الخاص إلى الجوهرية؟ وكذلك فإنني لست من الرأي الذي يقول: يجب عليه أن يخضع فلسفته إلى علم اللاهوت، مقيماً علاقة تبعية. فبين الامتناع والاستسلام، يوجد طريق مستقل، كنت قد وضعته تحت عنوان "مقاربات فلسفية" [...] ويمثل هذا العمل الفكري عملاً ينطلق من الاستماع، ويصب في استقلالية الفكر المسؤول. وهذا إصلاح دؤوب للفكر، ولكنه في حدود العقل البحث. فاهتداء الفيلسوف هو اهتداء الفلسفة ولل فلسفة تبعاً لمتطلباتها الداخلية. فإذا كان لوغوس واحد، فإن لوغوس المسيح لا يتطلب مني شيئاً آخر بوصفي فيلسوفاً، سوى استخدام للعقل كامل وتام. ليس أكثر من العقل، ولكن العقل بأكمله"⁽⁴⁴⁾.

(41) هذا الحكم لا ينطبق البتة على العالم العربي الإسلامي، فقد كان هناك فلاسفة أفحاح، اشتغلوا بالقضايا الفلسفية، وكان بعضهم فقيهاً وقاضياً، أمثال: الفارابي وابن سينا وابن رشد وابن طفيل ... وغيرهم.

(42) Gilson, *Le philosophe et la théologie*, p. 4.

(43) إتيان جيلسون، الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط 3 (بيروت: دار الطليعة للطباعة النشر، 2009)، ص 31.

(44) ريكور، ص 461-462.

كما أشرتُ سابقاً، إن بداية النزاع حول قضية من هذه القضايا، تُعد خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى الفلسفة نحو التسيد داخل المدارس. ويذكرنا التاريخ ببعض نماذج رجال الدين، الذين أدركوا بداية سيادة الفلسفة في فضاءات المؤسسات التعليمية في العصر الوسيط، التي شيدت في البدء خصيصاً لتدريس اللاهوت، والعلوم التي تخدمها. والنموذج هنا هو القديس برنارد من كليرفو Bernard de Clairvaux (1091-1153م) الملقب "بالمصلح الكبير، وقائد الجماهير، مستشار الباباوات والملوك"⁽⁴⁵⁾، فقد أسس حركة نعتت بالحركة السيستريسيانية أو الرهبانية السيستريسيانية Cistercien؛ ففي الوقت الذي كان الطلاب فيه يتوافدون إلى المدارس الدينية، كان رجال آخرون يلجأون إلى الوديان الظليلة ليتعلموا فيها العلم الوحيد الذي كان يبدو لهم جديراً بأن يكون مرغوباً، ذلك هو علم الاكتمال المسيحي، كان ذلك أصل الحركة"⁽⁴⁶⁾.

وصارت الفلسفة تضيّق الخناق على التعليم اللاهوتي داخل المدارس؛ لذلك اختار أنصار هذه الحركة الخروج من المدارس إلى الوديان. ويعبر مؤسس الحركة عن ذلك حين هاجم الفلسفة بشدة قائلاً: "ماذا تهمني الفلسفة؟ فمعلمي هم الرسل. لم يعلموني قراءة أفلاطون ولا التنقيب عن رهافات أرسطو [...]"، وما يثير الدهشة حقاً هو أن هؤلاء الرهبان، الذين يدّعون أنهم اكتسبوا علمهم كله في ظل الغابات، يعرفون جيداً الكتاب الدينيون"⁽⁴⁷⁾؛ فقد اكتسحت الفلسفة كل الأماكن الرسمية وغير الرسمية أيضاً؛ فهي لم تكن خادمة بسيطة، بل كانت معلمة وأستاذة للجميع.

ويبدو أن المدارس، وإن شُيّدت لدراسة علوم متنوعة خدمةً للاهوت، فقد خصصت مكاناً لتعلم الفلسفة، على الرغم من كون الموضوعات المهيمنة داخلها آنذاك هي مواضيع لاهوتية، وبقي المنهج المهيمن هو المنهج الفلسفي؛ لهذا ليس من قبيل الصدفة أن يكون حلم أمهات كبار الفلاسفة وآبائهم، في طفولتهم، أن يصبحوا رجال لاهوت وكهنة ورجال قانون. غير أن الحلم لم يتحقق بالنسبة إلى الأوصياء والأسر، لأن أبناءهم تخرجوا وأصبحوا فلاسفة. هذا ما حدث مع توما الإكويني Thomas d'Aquin (1225-1274م)، وديزيريوس إيراسموس ريترو Desiderius Erasmus (1466-1536)، ورينيه ديكارت René Descartes (1596-1650)، ومارتن هايدغر Martin Heidegger (1889-1976)، وغيرهم كثير. واستقينا هذه النماذج للتأكيد أن الأمر يسري على الحقب كافة، في العصر الوسيط، وفي عصر النهضة، وفي العصر الحديث والمعاصر. منهم من لُقّب برائد العقلانية، ومنهم من يُنظر إليه بوصفه رائداً للنهضة والإصلاح، وآخر يُكنى بالمعلم الملائكي، وآخر يُنعت بالمعلم الألماني"⁽⁴⁸⁾. فعلى الرغم من كون تعليمهم الأولي في المدارس ثيولوجياً محضاً، إضافة إلى اعتبار مؤلفاتهم حاملةً أفكاراً ثيولوجية وإن لم يصرح أصحابها بذلك، وكذا انشغالهم

(45) جونو، ص 101.

(46) المرجع نفسه.

(47) المرجع نفسه، ص 102.

(48) روديفر سافرانسكي، معلم ألماني: هايدغر وعصره، ترجمة عصام سليمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

بمسائل لاهوتية، فإن ذلك لا يحول أبداً عن اعتبارهم فلاسفة من طينة خاصة، فبفضلهم خُطت الفلسفة، في مسارها نحو السيادة، خطوات كبيرة؛ تكون في الغالب خطوة فاصلة بين حيتين، وبين حقيتين، وبين نمطين من التفكير.

وبالعودة إلى ألكوين، قائد عصر النهضة الكارولنجية في القرن التاسع للميلاد، فإننا نكتشف أنه، وإن كان متخصصاً في النحو والبلاغة، فقد كان حلمه أن يجعل باريس أثينا الجديدة، وهذا دليل على الأثر الفلسفي الذي ظل يوجّه تأملاته التي نستشقه من كتاباته النحوية وغير النحوية. فعلى الرغم من كون أستاذ شارلمان هذا لم يخصص كتاباً للفلسفة، فإن طموحه الأول أن تلقى الفلسفة يوماً موضعاً يشملها بالرعاية والاهتمام، كما كانت أثينا القديمة. ويظهر جلياً أن الفلسفة في العصر الوسيط المتقدم والمتأخر (زمنياً) كانت بالفعل معلّمة جذابة، وجد مؤثرة في كل من سنحت له الفرصة للقائها، تحقّه سحرها وجاذبيتها، فيبقى هائماً ليظفر بشيء من الحكمة⁽⁴⁹⁾.

والشأن عينه - وبحدة أكثر - بخصوص أوريغينا (ومن سار على النهج نفسه الأسقف إنسلم Saint Anselme de Cantorbéry 1109-1033م) وبيير بيتر أبيلارد Pierre Abélard 1142-1079م) والقديس بونافنتورا Saint Bonaventure 1274-1221م) وألبيرتوس ماغنوس Albertus Magnus 1280-1200م) وتوما الإكويني... إلخ)، فهل كان في قدرته أن يؤلف كتاب تقسيم الطبيعة، بتلك الدقة والصرامة الفكرية، لو لم يغترف من معين الفلسفة؟ وهل الفلسفة ستظهر بذلك الشكل الهائل في كتابه لو كانت خادمة بسيطة، كباقي الخدم؟ لقد بلغت جرأة الموقف الفلسفي لدى أوريغينا مبلغ اعتباره الأفخاريستية - مبدأ من مبادئ المسيحية الذي لا يناقش - مجرد رمز، بمعنى أنها لم تكن حدثاً واقعياً. وفي هذا الموقف تشكيك في تراجعديا المسيح المخلص. ولتستقيم الدراسة الفلسفية لأوريغينا، توجّه إلى المصادر الأولى للفلسفة، "وقام بترجمة الكثير منها [...] وأبرزها مؤلفات ديونيسيوس المتحلل وكتاب القضايا المبهمة، والمسائل إلى تلاميذهم لمؤلفها مكسيم المعروف"⁽⁵⁰⁾. جعلت هذه الأصول من فكره أكثر "عقلانية"، مقارنة بالثيولوجيين في زمانه، وإن كانت عناوين كتبه لا تحيل إلى ذلك، ككتاب المراتب السماوية، وفي أسماء الله، واللاهوت الصوفي، والمراتب الكنسية، لكن ما تضمّنته من تصورات مختلفة، كانت كافية للإقرار بأنها ثيولوجية فلسفية، حيث أعاد بصيغ متعددة العبارة الشهيرة من كتاب شرح على مارتينانوس كابيلا: "لا يدخل أحد السماء، ما لم يكن ذلك عن طريق الفلسفة"⁽⁵¹⁾، وأوضح أن "الإيمان ليس إلا فجراً، وأن رؤية العالم هي عز الظاهر، والانتقال من هذا إلى ذاك، هو سير الشمس الصاعد في نفوسنا، تلك هي الفلسفة الحقّة"، وأقر أن "الوسيلة الوحيدة التي يمكننا من التقدم في هذا المسار نحو النور هو الجدل أم الفنون"⁽⁵²⁾.

(49) مجبر على توظيف هذه اللغة الشعرية، لأنني لم أجِد كلمات تعبّر عن الإحساس الذي يغمر رجال اللاهوت عندما يطالعون كتب الفلسفة أول مرة. وربما لهذا السبب وجد هايدغر وبارميندس عزاءهما في الشعر، لأن النثر لا يكفي أحياناً للتعبير عن بعض المواقف والأحداث والقضايا الميتافيزيقية.

(50) جونو، ص 56.

(51) المرجع نفسه، ص 58.

(52) المرجع نفسه، ص 59.

كان أوريغينا، وألكوين، وأنسلم، وأبيلارد، وجون دانز سكوطس (Johannes Duns Scotus 1265-1308م)، ويونافنتورا، وماغنوس، والإكويني، ونيكولا دوكونز (Nicolas de Cues 1401-1464م)، وإيراسموس، سواء الفرانسيكانيون منهم أو الدومنيكانيون Dominicana أو الشارتريون Chartrians أو غيرهم، أبناء اللاهوت (السيد)، الذين أنشأهم الفلسفة (الخدمة المركزية)، وأحسن تربيته وتعليمهم، وكرّست فيهم شيئاً من العقلانية. وبفضلهم تمكّنت الفلسفة من التقدّم في مسار السيادة (ولا أقول التحرر)، رغم العقبات المتكررة، التي تقف أمام تلامذتها؛ فقد كان أبيلارد في سلك الرهبنة، لكنه مؤمن بالحب والزواج، وهو ما لا يتوافق قطعاً مع مبادئ اللاهوت المسيحي، فقاموا بخصيه. كما أن سيجير دو برابانت (Siger de Brabant 1240-1284م)⁽⁵³⁾ تعرّض للطعن في البلاط البابوي. وجون هوس (Jean Huss 1372-1415م) قُتل حرقاً، لكن ذلك كله لم يمنع الفلسفة من أن تشغل حيزاً كبيراً في الخريطة الفكرية للغرب الأوروبي. واتضح ذلك في القرون اللاحقة، بدايةً من القرن الثالث عشر؛ أي عندما انتقلت الفلسفة إلى الجامعة.

ثالثاً: الفلسفة والجامعة في العصر الوسيط

تعدّ الجامعة أحد العناصر الرئيسة التي مكّنت الفلسفة من الانتشار على نحو أوسع، لكونها تتويجاً للحركة الفكرية التي شهدها النصف الثاني من القرن الثاني عشر، والتي أحدثتها ترجمة الفلسفة العربية الإسلامية، وكانت بمنزلة "شروق جديد للنشاط الفكري"⁽⁵⁴⁾. فاكشاف أبو الوليد بن رشد (ت. 595هـ/1198م) وأبو علي الحسين بن سينا (ت. 427هـ/1037م) وأبو نصر الفارابي (ت. 339هـ/950م) ويعقوب بن إسحاق الكندي (ت. 256هـ/873م) وأبو حامد الغزالي (ت. 505هـ/1111م)، كان بمنزلة انطلاقة جديدة لأوروبا الوسيطة، وبفضلها أصبحنا نتحدث عن نهضة القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وصار في قدرتنا كذلك الحديث عن "أنوار وسيطة"⁽⁵⁵⁾ بحسب تعبیر ليو شتراوس (Leo Strauss 1899-1973). فالقرنان الثالث عشر والرابع عشر ما كان لهما أن يعرفا ذلك الغنى الفلسفي والعلمي لولا الرشدية والسينوية والعلوم العربية في الطب والفلك والرياضيات والحيل والمناظر، "والغريب أن الفلسفة المتهمه بجمود التفكير في العالم الإسلامي تعتبر في الغرب فاتحة التطور الفكري نحو الحداثة"⁽⁵⁶⁾.

في الواقع كانت الجامعة في العصر الوسيط، الفضاء المؤسساتي الضامن لسير هذه الحركة على نحو دؤوب، وكانت مكاناً للحرية الفكرية، والمناقشات السياسية والاجتماعية، بلا قيد أو حاجز. يقول

(53) بفضل سيجير دو برابانت - سيرا على خطى ابن رشد - أضحي في مستطاعنا التمييز بين لاهوتين "لاهوت موحى في مقابل لاهوت فلسفي"، وهو الأستاذ الذي مثّل درس الرشدية في جامعة باريس. ينظر:

Fabienne Pironet, "Théologie révélée versus Théologie philosophique: Siger de Brabant renverse Thomas d'Aquin," *Philosophiques*, vol. 31, no. 2 (Automne 2004), p. 312.

(54) François Picavet, "L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie," *Revue internationale de l'enseignement*, vol. 16 (Décembre 1888), p. 556.

(55) David Lemler, "'Lumières juives médiévales': (S') éduquer à l'épreuve du texte," *Le Télémaque*, vol. 2, no. 52 (2017), p. 33.

(56) بشارة، ص 176.

المؤرخ الفرنسي إميل برييه Émile Bréhier (1876-1952) واصفًا الدور الذي اضطلعت به الجامعة في نص طويل: "لن نكون من المغالين إذا شددنا منتهى التشديد على الدور الاجتماعي للجامعات في القرن الرابع عشر في مفتح القرن الخامس عشر؛ ففي القرن الخامس عشر صدر مرسوم ملكي، أكدته أيضًا براءة صادرة عن لويس الثاني عشر سنة 1499، اختص متخرجي الجامعات بحصة وافية في توزيع الوظائف؛ فالدراسة المطولة كانت شرطًا لازمًا لتسمية الكهنة في أبرشيات المدينة"⁽⁵⁷⁾. من خلال هذا القرار الرسمي، يظهر أن الفلسفة واللاهوت يعودان من جديد إلى الكنائس والأبرشيات والأديرة المركزية، لكن بمنطق مختلف، بالتساوي في المكانة. وقد كان من نتائج هذا القرار، دعوات الإصلاح في القرن الخامس عشر؛ أي العودة إلى الأصول الأولى للدين المسيحي، لا إلى تأويلات الباباوات والقساوسة، وذلك باستيحاء الفكرة من رواد النهضة الإنسانية مثل بوكاتشيو وإرازم وسواريز. صار رجال اللاهوت بفعل هذا المرسوم، أكثر انفتاحًا على مجالات أخرى، وعلى الفلسفة، من دون أن يشكّل ذلك إحراجًا أو تناقضًا. يضيف برييه في هذا السياق تحديدًا: "ولم يكن من وسط أكثر حرية من ذاك الذي توفّره الجامعات: وسيط وحي الفكر ودليل الرأي العام الأوروبي، أقوى قوة مهيبية الجانب، نصبت في مواجهة السلطات الشرعية. لم تكن أية هيئة أكثر حرية منها، لم يكن أي تنظيم أكثر ديمقراطية منها. مجالس تمثيلية للمجامع الكليات أو الأمم، ومجالس تمثيلية عامة، والحق في البتّ في جميع الشؤون، من إدارة وتعليم وقضاء؛ بل حتى مجلس تمثيلي للطلبة في بعضها [...] أساتذة يتطوعون من تلقاء أنفسهم، سلطات منتخبة، لأمد قصير من الزمن (رئيس الجامعة وعميد الكلية لثلاثة أشهر أو أربعة، أو ستة، ولسنة واحدة على الأكثر)؛ تداركًا لتدخل السلطة المركزية أو السلطات المحلية، تعد شبكة واقية من امتيازات غير منازع فيها؛ وإعفاء ضريبي، وحق في المحاكمة من قبل أعضاء السلك الجامعي نفسه، ضمانًا لفعالية هذه الضمانات الحق في تعليق الدروس [...] ذلكم هو الدستور الجامعي الذي أقرت به وكرسته حظوة الباباوات والملوك"⁽⁵⁸⁾.

من الواضح أن الجامعات في القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر، كانت بمنزلة دولة داخل الدولة، اتسمت أعرافها ومواقفها بدرجة عالية من الاستقلالية. كانت الجامعة حقيقةً أئينا صغيرة؛ تلك المدينة الديمقراطية المفعمة بالنشاط الفكري والسياسي. وبعد فشل المهتمين بالفلسفة واللاهوت في تأسيس دولة/ مدينة على شاكلة أئينا، كان من اللازم على الأقل تشييد مؤسسة، تكون مستقلةً بأعرافها ومبادئها، تكون صورة مطابقة لأئينا، تحقيقًا لحلم ألكوين الذي أراد أن يجعل من باريس أئينا جديدة، ومصبّ الثقافة والحضارة الإنسانية؛ تلك الثقافة "المنطلقة من الفردوس الأرضي المتنقلة على التوالي من هنا إلى العبرانيين، ثم من العبرانيين إلى المصريين، ثم من المصريين إلى أئينا، ومن أئينا إلى روما، ومن روما إلى باريس"⁽⁵⁹⁾. وليستقيم، بدقة، هذا المسار التاريخي، كان واجبًا علينا أن نضيف إليه مدينة بغداد، وفاس، ومراكش، وقرطبة، وطليطلة؛ ليس بمنطق أخلاقي فحسب، بل بمنطق

(57) برييه، ص 287.

(58) المرجع نفسه.

(59) جنون، ص 24.

أكاديمي علمي يضع المساهمة العربية الإسلامية في صلب "الروح الكوني" و"العقل المطلق" بحسب تعبير الفيلسوف فريدريش هيغل Friedrich Hegel (1770-1831). وقد سبق لهذا الأخير، أن أقرّ في كتابه **العقل في التاريخ** بوجود مراكز علمية أخرى أسهمت في التطور العام لتاريخ العالم ولحضارة الإنسانية. يقول: "إن البحر الأبيض المتوسط كان عنصر ربط دائماً، ومركزاً لتاريخ العالم، بالنسبة إلى ثلاثة أرباع الكرة الأرضية. فهنا تقع اليونان، منارة التاريخ، وهنا أيضاً القدس في سورية⁽⁶⁰⁾ مركز اليهودية والمسيحية. وفي الجنوب الشرقي منه تقع مكة والمدينة مهد الديانة الإسلامية. ونحو الغرب تقع دلفي أثينا، وإذا سرنا أبعد في طريق الغرب وجدنا روما. على شاطئ البحر المتوسط توجد أيضاً مدينة الإسكندرية، ومدينة قرطاجة، وعلى ذلك فإن البحر المتوسط هو قلب العالم القديم، فهو الذي يتحكم فيه ويشيع فيه الحياة [...] والجزء الشمالي من أفريقيا، الذي يمكن أن يطلق عليه بصفة خاصة اسم 'أرض الساحل'، يقع على البحر المتوسط على المحيط الأطلسي، وهو إقليم رائع كانت توجد فيه قرطاجة فيما مضى، وتوجد فيه الآن مراكش الحديثة، والجزائر، وتونس، وطرابلس. ولقد كان من الواجب ربط هذا الجزء من أفريقيا بأوروبا، ولا بد بالفعل أن يرتبط بها [...] ها هنا استقر القرطاجيون، والرومان، والبيزنطيون، والمسلمون، والعرب، تبعاً، كما ناضلت المصالح الأوروبية⁽⁶¹⁾ لكي تجد على هذه الأرض موطناً لأقدامها"⁽⁶²⁾.

كل هذه المراكز الثقافية التي ذكرناها، والأخرى التي ذكرها هيغل، كانت نقطة دفع بالنسبة إلى "الروح الكوني والعقل المطلق" للسير نحو التقدم، نحو المصّب، الذي ستراكم فيه وتتجدد، وتتجزأ إلى حقول متعددة خصبة، قادرة على الإنتاج الغزير للمعرفة.

هذا ما حدث تحديداً في باريس إبّان القرن الثالث عشر، قبل أن يتسلل إلى باقي أرجاء أوروبا، ويعمّ العالم بأسره. لهذا، أصرّ جيلسون على اعتبار القرن الثالث عشر البداية الفعلية للأزمة الحديثة، وليس القرن السابع عشر مع ديكارت وفرانسيس بيكون Francis Bacon (1561-1626)؛ فابتداء من القرن الثالث عشر صارت الفلسفة تأخذ مكانها بوصفها سيّدة أولى، متحديّة القرارات الرسمية، لأنها كانت تعلم أن الحاضر هو حاضرها، وكل المؤشرات تنمّ عن انطلاقة جديدة؛ فما "يشغل الفلسفة ليس الماضي ولا المستقبل (إن شئنا الدقة) وإنما هو الحاضر: أعني ما هو موجود وله وجود أبدي: وهو العقل"⁽⁶³⁾؛ فقد يكون الماضي مسرحاً لأحداث مأساوية، تجعل العقل يتوقف لحظة من الزمان، وقد يحمل المستقبل مفاجأة أكثر سوءاً بالنسبة إلى الفلسفة. لهذا، ما يكتسي أهمية كبرى هو الحاضر؛ أي البحث عن السبيل الأمثل لجعل العقل هو السائد. ورغم ما في المهمة من صعوبة، وذلك لكون

(60) يقصد هيغل: الشام.

(61) بعدما ترّعت أوروبا على عرش العالم، عادت من جديد إلى هذا المسار التاريخي الذي جرت عليه في الحضارة الإنسانية، فبدأت بمدينة طليطلة في الأندلس، وصقلية في تونس، وعاد نابليون إلى مصر، وكانت هذه العودة إيذاناً بحملات استعمارية لباقي الأقطار، من أجل الاستيلاء على ما تبقى من خزائن وتراث علمي هائل.

(62) فريدريك هيغل، **العقل في التاريخ**، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، ط 3 (بيروت: دار التنوير، 2007)، مج 1، ص 166-173.

(63) المرجع نفسه، ص 162.

الحاضر في كثير من الأحيان في قبضة اللاهوت أو السياسة أو الاستهلاك (كما هو اليوم)، فإن العقل لا يموت، وإنما ينام فقط، ودائمًا ما يقطن في زاوية من زوايا الحاضر. قد يفهم البعض العودة المتكررة إلى كتب القدامى كمحاورة الجمهورية، ومحاورة جورجياس *Gorgias (dialogue)* لأفلاطون أو الأخلاق النيقوماخية *Nicomachean Ethics* وفي السياسة *Politics* لأرسطو، أنه دليل على اهتمام الفلسفة بالماضي؛ في حين أن العودة تكون بدافع البحث عن أجوبة لأسئلتنا الملحة في الحاضر. "الفلاسفة ليسوا حراس مقابر" كما قال جيلسون. أليس موضوع محاورة الجمهورية *Republic* (Plato) وجورجياس هو موضوع العدالة؟ كذلك كان موضوع كتاب جون رولز John Rawls (1921-2002) نظرية في العدالة *A Theory of Justice*، في حاضرنا.

هذا المبدأ سمح للفلسفة بالاستمرار، لأنها لا تعير الاهتمام لما كان في الماضي من فوضى أعقبت سقوط روما، وما آلت إليه الأوضاع من انبثاق لمؤسسة رسمية "منفصلة عن الدولة الرومانية، [تعتبر نفسها] وارثها في الوقت عينه [...] وصارت الكنيسة هي السائدة"⁽⁶⁴⁾، وضعت الباباوات وصايا على المجالات كلها؛ مؤسسة حولت الدين نفسه، من شعور فردي، وتجربة روحية باطنية، كما رسّخه المسيح وتلاميذه بعده كبولس الرسول وبطرس، إلى جملة من الأفكار، والمذاهب، والطقوس، تكبل الفرد كما تفعل العنكبوت لفريستها. وقد سبق لإيراسموس أن اشتكى من ذلك، قائلاً: "حقاً، إن قيد المسيح يكون لطيفاً وحمله خفيفاً إذا لم تُضف شرائع الإنسانية التافهة شيئاً لما عرضه هو نفسه. وإنه لم يأمرنا إلا بأن يحب بعضنا بعضاً [...] ولا شيء يتفق مع طبيعة الإنسان أحسن من فلسفة المسيح [...] وقد أضافت الكنيسة لها أشياء كثيرة يمكن الاستغناء عن بعضها من دون الإضرار بالإيمان [...] فما أكثر القواعد والأوهام التي تعرفها عن الثياب وما أكثر أيام الصيام. وماذا نقول عن سلطة البابا وإساءة استخدام صكوك الغفران؟"⁽⁶⁵⁾. فقد كان لانتقال الدين من الشعور الفردي إلى أفكار اقتصادية وسياسية وعقائدية أثر بالغ في الثقافة الأوروبية الوسيطة، وأفرض ذلك أساليب من الممارسات الطقوسية الغربية الممارسة المراقباتية؛ من قبيل صكوك الغفران، والحق الإلهي للبابا والملك، أو ما يسمى بالنظرية الثيوقراطية *Theokratia*، وصاحب هذه الأساليب أدوات الضبط والعقاب كمحاكم التفتيش. لم تتخلص أوروبا من هذه المنظومة التحكيمية إلا بعد "مخاض عسير" بحسب تعبير محمد سيلا (1942-2021)، بمساهمة جلييلة من الفلسفة؛ فهي التي أنارت السبيل نحو الحداثة. وكثيراً ما أحسّ الباباوات والملوك بخطورتها، فأصدروا ضدها سيلاً من القرارات، لمنع تدريسها. لكن القرارات لم تردّها إلا رسوخاً وانتشاراً وقابلية لدى عموم الناس. ويتضح ذلك بجلاء في القرن الخامس عشر "لما حاول لويس الحادي عشر تنظيم أمور التعليم في سنة 1473 وأمر بتدريس مذهب الفيلسوف

(64) بشارة، ص 103.

(65) ول ديورانت، قصة الحضارة: الإصلاح الديني، ترجمة عبد الحميد يونس (القاهرة: مهرجان القراءة للجميع، 2001)، مج 12، ص 203.

العربي [ابن رشد]⁽⁶⁶⁾ ومذهب أرسطو⁽⁶⁷⁾، كما ظهر "في السرعة التي كانت تنتشر بها الكتب من أقصى أوروبا إلى أقصاها، فقد نفذت فلسفة أيلارد حتى الصميم من إيطاليا، وكان لشعر الجائلين بفرنسا، في أقل من قرن، ترجمات ألمانية ونرويجية وآيسلندية وهولندية وبوهيمية وإيطالية وإسبانية، وكان الكتاب الذي يؤلف في مراكش أو القاهرة يُعرف في باريس أو كولونية في وقتٍ أقل مما يقتضيه عبور كتاب مهم من الراين يؤلف في ألمانيا"⁽⁶⁸⁾.

كانت هذه الوقائع في مجملها، ووقائع أخرى في المسار ذاته، بوادر عصر جديد ومختلف؛ عصر استرجعت فيها الفلسفة ريادتها التي سُلبت منها فترةً طويلة، فباتت مصدر فخر وجذب، لكل من يتلقى منها ولو النزر اليسير، بل بحثوا عن مصادرها الأولى وما تحمله من مثل عليا، عصر تحول فيه الفهم اللاهوتي للأشياء والظواهر إلى فهم عقلي علماني؛ وهذا ما سيطلق عليه ماكس فيبر في نهاية القرن التاسع عشر: العلمنة⁽⁶⁹⁾؛ أي "تمايز المجالين الديني والدنيوي، وتحديد الدنيوي تدريجاً للديني، وفي دور الدين واللاهوت في نزع السحر عن العالم"⁽⁷⁰⁾؛ بمعنى عملية "دنيوية" للوعي والممارسة البشرية للاحية تعبر عن كون هذه الممارسة البشرية دنيوية وعملية تمايز عناصرها الدينية وغير الدينية في الوقت عينه، من حيث تحديدها وتمأسسها. العلمنة، مفهوماً، هي عملياً اسم لأنموذج تفسيري لعملية تطور إنسانية عامة على مستوى التاريخ الطويل فيما يتعلق بمعرفة الظواهر، وفيما يتعلق بعلاقة السلطة الدينية بالسلطة السياسية، أو الدين بالدولة⁽⁷¹⁾. لكن هذا التمايز بين العنصرين اللاهوتي والدنيوي لا يعني البتة أن اللاهوت صار خارج اهتمامات الفلاسفة؛ بل على العكس، ظل حاضراً في معظم أعمال فلاسفة العصر الحديث، وحتى في أكثرهم نزوعاً إلى الرابية، مثل ديفيد هيوم David Hume (1711-1776)، لأن "الدين والفلسفة توجد بينهما تقاطعات أكثر من النجوم في السماء، رغم غيوم الوقت الحاضر التي تحاول أن تمنعنا أحياناً من رؤيتها وتقدير لمعانها"⁽⁷²⁾. لهذا، لا يمكن أن تختفي الدراسات اللاهوتية من مجال الفلسفة، رغم ما بلغه الإنسان من تقدّم وتطور، اتخذت فيه العلمنة صورة أكثر اكتمالاً في جميع المجالات؛ لأن الشعور الفردي الذي يرتبط باللاهوت اليوم، ينفلت من هذا التطور. إن التداخل بينهما في السياق الأوروبي ليس طبيعياً أو اختياريّاً، فهو إجباري، لأن البداية الأولى فرضت ذلك، فالفلسفة مدينة لللاهوت بالحماية (أثناء سقوط الإمبراطورية)، فضلاً عن أن اللاهوت ما كان في استطاعته أن يثبت ويدافع عن مبادئ اللاهوت من دون الاعتماد على

(66) كان هذا الفيلسوف العربي "صاحب ثورة إبستمولوجية جديدة بأن تصنف مع الثورات الثلاث: الفلكية (الكوبرنيكية)، والبيولوجية (الداروينية) والسيكولوجية (الفرويدية). ينظر: برونيه، ص 15.

(67) غوستاف لوبون، حضارة العرب، ترجمة عادل زعير (القاهرة: مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، 2013)، ص 589.

(68) رينان، ص 213.

(69) رأى ماكس فيبر أنها عملية خاصة بأوروبا وحدها، فقد عرفت حضارات أخرى ازدهاراً اقتصادياً وقوة سياسية، لكنها لم تعرف العلمنة، لأنها روح ثقافية خاصة ومميّزة. ينظر: بيبا نوريس ورونالد إنغلهارت، مقدس وعلماني: الدين والسياسات في العالم، ترجمة وجيه قانصو وأحمد مغربي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 247.

(70) بشارة، ص 39.

(71) المرجع نفسه، ص 41.

(72) Grodin, p. 58.

المنهج الفلسفي "الديالكتيك الأفلاطوني" Plato's Dialectic، فالأقنيم الثلاثة لا تُفسَّر بالإيمان وإنما بالجدل.

إن أعظم ما أبدعه العصر الوسيط هو الجامعة، وكانت العلامة البارزة والفارقة على بداية سيادة الفلسفة؛ فلولاً ظهور الجامعة، لما نجحت النهضة الثانية، ولما حدثت النهضة الثالثة (النهضة الإنسانية) التي أنتجت الإصلاح الديني والعلم الحديث والأنوار.

خاتمة

إن للمفكر حقّ التأمل، وعلى الفيلسوف واجب التريث في كل ما يرتبط بالأحكام القادحة والقاسية في حق العصر الوسيط، وذلك بالنظر إليه باعتباره مرحلة انتقالية سادها توقف لقافلة الحضارة الإنسانية في "ليل حالك قوطي طويل"، دام ما يزيد على عشرة قرون. لكن من ذا الذي يقنع أيلارد، أو أنسلم، أو الإكويني بهذا الموقف؟ أولئك الذين اعتبروا عصرهم عصر الفلسفة والعلم واللاهوت. ومن يقدر اليوم على إقامة مناظرة مع أيلارد من دون أن يغلبه شعور الخجل والوجل؟ ومن ذا الذي يقتدر في حاضرنا أن يضع كتاباً من خمسة أجزاء (كل جزء يتجاوز ستمئة صحيفة، ككتاب الخلاصة اللاهوتية *Summa Theologica* (1485) للإكويني) للمبتدئين من متعلمي اللاهوت والفلسفة، في الوقت الذي اعتبر فيه كبار دارسي العصر الوسيط (كجيلسون، ودولييرا، وبول يوهانس تيلش Paul Johannes Tillich (1886-1965) وغيرهم)، هذا الكتاب بمنزلة خلاصة فكر العصر الوسيط. وكيف سيبدو الكتاب الموجه إلى أهل الاختصاص؟ واضح، إذًا، ماذا كان يفترضه الإكويني من متعلميه من معارف أساسية. غني عن البيان أن ذلك ينم عن مستوى فكري عال، نستحيي مقارنته بعصرنا، الذي أضحت فيه كتب الجيب والسلاسل الشارحة التبسيطية هي ما يوجّه التعليم في الجامعة.

هل كان في الإمكان أن يعرف العصر الوسيط مثل هؤلاء المفكرين، لو كانت الفلسفة تلك الخادمة المتواضعة للآهوت كما هو شأن باقي الخدم؟ وكذلك يقال عن الفن السياسة والعلم. وهل كان في إمكاننا الحديث عن النهضة الإنسانية وعن الإصلاح الديني البروتستانتي The Protestant Reformation وعن العصر الحديث برمته، لولا عودة الفلسفة إلى وضعها الطبيعي بوصفها سيدة لا خادمة؟ هل كنا سنحصل على كتابات خالدة، من قبيل الكوميديا الإلهية *Divina Commedia* (1320م) لدانتي أليغييري Dante Alighieri (1265-1321م)، ويوليوس المستثنى من السماء *Julius Excluded from Heaven* (1514) لإيراسموس، والأمير *De Principatibus* (1532) لميكافلي، لو كانت الفلسفة مجرد خادمة طائعة، خانعة تحت وطأة أقدام اللاهوت؟ وأخيراً، هل كنا سنشهد ترجمة للفلسفة العربية لو كان اللاهوت هو الذي يوجه اهتمامات مفكري العصر الوسيط؟

يُلزِمنا التاريخ الأوروبي بالإجابة عن هذه الأسئلة الشائكة بالنفي؛ أي يجب علينا الإقرار بأن الفلسفة لم تكن يوماً خادمة، بمعنى الأداة والوسيلة. ويجبرنا على الإقرار بأن العصر الوسيط، وتحديدًا القرن الثالث

عشر هو البداية الفعلية للأزمة الحديثة⁽⁷³⁾؛ فهو قرن الغنى والتجديد والتفرع المعرفي، قرن سارت فيه أوروبا بخطى سريعة، حول مراكزها الثقافية، إلى جامعات عالمية، تستقبل الطلبة والأساتذة من جميع الأقطار، ومن طبقات المجتمع كافة. وقد صاحب ذلك تجديد حتى على مستوى المؤسسات المحلية للأقاليم، بـ "حيث بدأت الأديرة الكبرى - على نمط جديد - تظهر، ويعتبر دير كلوني بداية الإسراع في تنشيط الحياة الدينية التي نجم عنها إصلاحات جمّة، بخلاف ما كان في السابق من وجود أديرة صغيرة يعيش رهبانها من حرث الأرض وتنظيف الغابات، يسترقون بعض الفراغ لقراءة المخطوطات القديمة. فالمؤسسات الجديدة هيأت للأفراد متسعاً من الوقت لإرضاء فضولهم الفكري، وأدى هذا بدوره إلى زيادة المهتمين بالحياة الفكرية وخلق - بصورة مباشرة - تربة خصبة للاتجاهات الجديدة في الفكر"⁽⁷⁴⁾.

وأسهّم ذلك في انتشار واسع للفلسفة، وصارت في صلب اهتمامات الطلبة والباحثين والمثقفين ورجال اللاهوت أنفسهم. وتمكنت في الأخير من تفكيك أنساق اللاهوت وفصلها عن كل ما هو دنيوي. لذلك، فإن قبلت في البداية بأن تكون خادمة، فبدافع حماية نفسها من الضياع فحسب، حتى تنهياً لها الظروف نحو العودة إلى موضعها الطبيعي، وأروقة الجامعة والفضاءات العامة والمكتبات وعقول الباحثين، وحتى في دواوين الشعراء (كدواوين شارل بودلير Charles Baudelaire 1821-1867) وأدونيس، وغيرهما)، ولوحات الفنانين (كلوحات ليوناردو دي سير بيرو دا فيتشي Leonardo di ser Piero da Vinci 1452-1519)، وكمسرحيات وليام شكسبير William Shakespeare 1564-1616)، وروايات الأدب العالمي كروايات فيودور دوستويفسكي Fyodor Dostoevsky 1821-1881)، ونظريات العلماء كألبرت أينشتاين Albert Einstein 1879-1955) وبليز باسكال Blaise Pascal 1623-1662)، وكثيراً ما تفتقد هذه الحقول الدقة والعمق في تناول القضايا الفكرية، عندما لا تأخذ في الاعتبار المناهج والمرجعيات الفلسفية، التي ستمكنها من الوقوف عند أدق التفاصيل.

References

المراجع

العربية

أورليس، ماركوس. التأمّلات. ترجمة عادل مصطفى. مراجعة وتصدير أحمد عثمان. القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2010.

أوغسطين. مدينة الله. ترجمة الخور أسقف يوحنا الحلو. ط 2. بيروت: دار المشرق، 2007.

بدوي، عبد الرحمن. فلسفة العصور الوسطى. ط 3. بيروت: دار القلم، 1979.

(73) فما دامت الأزمة الحديثة قد بدأت في القرن الثالث عشر، فمن اللازم الحديث عن الحداثة بصيغة الجمع؛ فالتأريخ لها، بداية من ديكار، ما هو إلا محاولة للتهرب من هذه الواقعة التاريخية الثابتة، سعياً لإخفاء المساهمة العربية في تشكل الفكر الحديث.

(74) جون هرمان راندا، تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، تقديم محمد حسين هيك، مراجعة برهان دجاني، ج 1 (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ص 56.

- برونه، جان-باتيست. ابن رشد المقلق. ترجمة جورج زيناتي. تقديم الحسين سبحان. ط 2. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2021.
- بريه، إميل. تاريخ الفلسفة: العصر الوسيط والنهضة. ترجمة جورج طرابيشي. ط 2. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988.
- بشارة، عزمي. الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- بويثوس. عزاء الفلسفة. ترجمة عادل مصطفى. مراجعة أحمد عثمان. القاهرة: دار رؤية للنشر والتوزيع، 2008.
- جونو، إدوارد. الفلسفة الوسيطية. ترجمة علي زيعور. ط 2. القاهرة: دار الأندلس للطباعة والنشر، 1979.
- جيلسون، إتيان. الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. ط 3. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2009.
- حسن، غادة وهبة عبود. "النهضة الكارولنجية زمن شارلمان". مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية - سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية. مج 38، العدد 5 (تشرين الأول/ أكتوبر 2016).
- ديورانت، ول. قصة الحضارة: الإصلاح الديني. ترجمة عبد الحميد يونس. القاهرة: مهرجان القراءة للجميع، 2001.
- راندال، جون هرمان. تكوين العقل الحديث. ترجمة جورج طعمة. تقديم محمد حسين هيكل. مراجعة برهان دجاني. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.
- ريكور، بول. صراع التأويلات: دراسات هيرمينوطيقية. ترجمة منذر عياشي. مراجعة جورج زيناتي. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005.
- رينان، إرنست. ابن رشد والرشدية. ترجمة عادل زعتر. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957.
- سافرانسكي، روديفر. معلم ألماني: هايدغر وعصره. ترجمة عصام سليمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
- سيلا، محمد. الحداثة وما بعد الحداثة. الدار البيضاء: دار توبقال، 2001.
- شيشرون. علم الغيب في العالم القديم. ترجمة وشرح وتعليق توفيق الطويل. القاهرة: مطبعة الاعتماد، [د. ت.].
- كوثراني، وجيه. "الذاكرة من منظور مؤرخ". تبين. مج 9، العدد 33 (صيف 2020).
- لوبون، غوستاف. حضارة العرب. ترجمة عادل زعتر. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013.

ميكيافلي، نيكولا. الأمير. ترجمة أكرم مؤمن. القاهرة: مكتبة ابن سينا، 2004.
هيغل، فريدريك. العقل في التاريخ. ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام. ط 2. بيروت:
دار التنوير، 2007.

الأجنبية

Blumenberg, Hans. *La légitimité des Temps Modernes*. Mar Sagnol, Jean Louis Schlegel & Denis Trirweiler (trad.). Paris: Gallimard, 1999.

De Libéra, Alain. "Renouveaux de la pensée médiévale: La contribution dominicaine." *Revue des sciences philosophiques et théologiques*. vol. 3, no. 92 (Mars 2008). at: <https://bit.ly/3XvaU1L>

Gilson, Etienne. *Le philosophe et la théologie*. Paris: Vrin, 2005.

_____. *La philosophie au moyen âge: Du XIII siècle à la fin du XIVème siècle*. Paris: Edition petite bibliothèque Payot, 1976.

Grodin, Jean. "la religion dans la philosophie et la philosophie dans la religion." *Théologiques*. vol. 27, no. 1 (2019).

Lemler, David. "'Lumières juives médiévales': (S') éduquer à l'épreuve du texte." *Le Télémaque*. vol. 2, no. 52 (2017).

Löwith, Karl. *Histoire et salut: Les Présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. M. C. Calliol-Gillet, S. Hurstel & J.-F. Kervégan (trad.). Paris: Gallimard, 2002.

Picavet, François. "L'histoire des rapports de la théologie et de la philosophie." *Revue internationale de l'enseignement*. vol. 16 (Décembre 1888).

Pironet, Fabienne. "Théologie révélée versus Théologie philosophique: Siger de Brabant renverse Thomas d'Aquin." *Philosophiques*. vol. 31, no. 2 (Automne 2004).

Van Steenberghe, Fernand. *Histoire de la philosophie, période chrétienne*. 2nd ed. Paris: Louvain Publications Universitaires, 1973.

_____. *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*. Paris: Louvain Publications Universitaires, 1974.

عماد الجميـعي | Imed Jmei *

المشاركة المتكافئة: الثقل المعياري للسياسة عند نانسي فريزر

Parity of Participation: The Normative Weight of Politics According to Nancy Fraser

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى بيان فكرة العدالة عند نانسي فريزر التي تؤلف بين مطلب الاعتراف الذي ينتمي إلى السجل الرمزي والثقافي ومطلب إعادة التوزيع الذي يشتغل داخل المجال الاقتصادي المادي. وههنا سنركز على مفهوم المشاركة المتكافئة الذي تقترحه فريزر، بوصفه نقطة ارتكاز نظريتها في العدالة؛ إذ يفترض الفعل الاجتماعي المشاركة المتكافئة من دون عوائق، سواء كانت عقبات مرتبطة بإجراءات توزيعية، أو كانت نماذج مأسسة للمعايير الثقافية، أو كانت قواعد لأخذ القرارات السياسية. وسنقوم بذلك بالتساوق مع تحديد الرهانات الفكرية والدواعي العملية التي دفعتنا لاختيار فكرة العدالة عند فريزر.

كلمات مفتاحية: نانسي فريزر، المشاركة المتكافئة، الاعتراف، إعادة التوزيع، العدالة الاجتماعية، التمثيل السياسي.

Abstract: The paper explains Nancy Fraser's concept of justice, which combines the symbolic and cultural demand for recognition with the material economic demand of redistribution. Fraser proposes parity of recognition as the central point of her theory of justice, because social action presupposes parity of participation without obstacles, whether procedural or distributive, institutionalized models of cultural norms, or rules of political decision-making. The article does this in line with the practical reasons which led to the decision to study Fraser's theory of justice.

Keywords: Nancy Fraser, Parity of Participation, Recognition, Redistribution, Social Justice, Political Representation.

* أستاذ تعليم ثانوي حاصل على الدكتوراه في الفلسفة السياسية بالجامعة التونسية.

A secondary education professor with a doctorate in political philosophy at the University of Tunis.

jmeiimed@gmail.com

تمهيد

في وقتٍ سرّعت فيه الرأسمالية من وتيرة التواصل العابر للثقافات Cross-cultural، وحطّمت معه ضروب التمثيل والتأويل، وسيّست الهويات الجماعية Collective identity، أضحى الاعتراف Recognition نموذجًا معياريًا لمعالجة أشكال الاحتقار Disrespect والكران وانعدام الاعتراف داخل سياق الفلسفة السياسية المعاصرة، ومن أوكد الأولويات داخل أجندات الحركات الاجتماعية؛ إذ في مقابل صعود خطاب ليبرالي جديد مضاد لكل أشكال المساواتية Egalitarianism، وأمام غياب نموذج واقعي لاشتراكية قابلة للتحقيق، زيادة على تصاعد النزعة الريبيّة تجاه صدقية الديمقراطية الاجتماعية Social democracy في مواجهة تيار العولمة الجارف، أصبحت الحركات السياسية والاجتماعية المعروفة عنها التغني بقسمة عادلة للموارد والثروات والخيرات المادية تنظر إلى هذه المطالب باعتبارها فقدت الكثير من تألقها وبريقها، وتقلص جدواها إلى حدود بعيدة. وقد عبر هذا الأمر عن تحول من معيار تمييزي، يبنّي على مفاهيم التوزيع المادي للثروة والموارد، إلى مخيال سياسي جديد يتأسس على تصورات الهوية والاختلاف والهيمنة الثقافية وسياسة الاعتراف.

وقد تساوق هذا التحول مع ما تسميه نانسي فريزر Nancy Frazer⁽¹⁾ الوضعية ما بعد الاشتراكية⁽²⁾ The Post-Socialist Situation، بصفتها مفهومًا مقترحًا لتفسير المناخ السياسي العام الذي تشكل بعد انهيار الحكم الشيوعي السوفياتي وصعود الليبرالية الجديدة، بحيث أكدت على الطابع الأيديولوجي للمفهوم المقترح؛ ما يعني أنها لا تعتقد نهاية الاشتراكية، وإنما تُوصف الرأي العام السائد آنذاك - أي في بداية التسعينيات من القرن الماضي - معتبرة أن ذلك التوصيف يحيل إلى تحولات مهمة داخل لغة المطالب السياسية التي أثّرت على عزوف عدد من الفاعلين الاجتماعيين Social Actor عن صياغة مطالبهم بمفردات العدالة التوزيعية Distributive Justice، والتوجه المكثف نحو استخدام لغة مطالب ذات علاقة بمشكلات الهوية والاختلاف والتعددية الثقافية Pluriculturalism. وهكذا تعتبر فريزر هذه النقلة، من نموذج العدالة التوزيعية إلى نموذج الاعتراف Paradigm of Recognition، كان لها أثرها داخل سياق الفلسفة السياسية والنظرية الاجتماعية؛ بحيث أضحى مبدأ الاعتراف يحتل مركز "الثقل المعياري" داخل ما يسمى النظرية الأخلاقية Ethical Theory. وقد ظهر جليًا أن الاكتفاء

(1) فيلسوفة نسوية من أصول أميركية تُدرس العلوم السياسية والفلسفة الاجتماعية بمعهد الأبحاث الاجتماعية الجامعية بنيويورك، وقد طورت من خلال كتاباتها المتنوعة مقاربات سياسية وفلسفية مهمة حول الرهانات الأساسية التي تشق المجتمعات الرأسمالية، وذلك من خلال التركيز على الفضاءات العمومية وأسس العدالة الاجتماعية والاعتراف وإعادة التوزيع، ومن خلال دراسة تطور الحركة النسوية ضمن السياق العولمي. وفريزر لا تعتبر نفسها مجرد مشتغلة بالفلسفة في بعدها الأكاديمي النظري، بل مناضلة ملتزمة بقضايا التغيير الاجتماعي، إذ تعتبر كتاباتها وأعمالها الفكرية إطارًا مرجعيًا لإسناد الحركات الاجتماعية السياسية والمدنية لفهم بنية المجتمعات الرأسمالية المعاصرة، وتفكيك نوازع الهيمنة والإخضاع التي تمارسها حركة العولمة الليبرالية الجديدة من أجل المساهمة في البحث عن بدائل لواقع الهيمنة الرأسمالية، بعيدًا عن المنظور الاقتصادي لبردايم الصراع الطبقي الماركسي والمنظور الثقافي لبردايم الاعتراف عند فلاسفة الاختلاف والتعددية الثقافية، ومن ثم التركيز على النزاع من أجل العدالة في أبعادها المادية والرمزية والتمثيلية.

(2) Nancy Fraser, Gabriel Rockhill & Alfredo Gomez-Muller, "La justice mondiale et le renouveau de la tradition de la théorie critique: Dialogue avec Nancy Fraser," *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, no. 10 (Mars-Avril 2009).

بالتأسيس لنظرية العدالة على قاعدة المساواة الاجتماعية وتحقيق العدالة التوزيعية، من جهة الموارد والمداخل والحقوق والخيرات المادية، قد أدى إلى الذهول عن زمرة مظالم ثقافية ذات ارتباط وثيق بمشكلات العدالة، اعتُبرت شكلاً من أشكال الوعي الزائف، يجب التنكر له وتجاهله أو اختزلت داخل دوائر العدالة، كمفهوم توسيعي للعدالة مدمج للاعتراف باعتباره حقاً من الحقوق الواجب توزيعها بطريقة عادلة ومنصفة.

وهكذا يعكس هذا الاستقطابُ الثنائي سواء على المستوى السياسي بين اليسار الثقافي Cultural Left واليسار الاجتماعي، بين دعاة التوزيع الاقتصادي والمادي للثروات والموارد والحقوق وممثلي الاعتراف الثقافي والرمزي، أو على المستوى الفلسفي والنظري بين منظري الاعتراف ومنظري إعادة التوزيع وتحقيق المساواة الاجتماعية، في جانبه الأخلاقي والمعياري، التمييز بين النمط الوصفي والتفسيري للنظرية الاجتماعية والسجل المعياري للنظرية الأخلاقية. وعلى هذا الأساس، فإن فريزر تسعى لبناء نظرية موسعة للعدالة، تكون لها القدرة على إدماج النموذجين: إعادة التوزيع والاعتراف باعتبارهما نموذجين لا يمكن الاستغناء عن أحدهما لحساب الآخر، كما لا يمكن اختزال أحدهما داخل الآخر.

إن هذه العملية الإدماجية للاعتراف وإعادة التوزيع، داخل إطار العدالة، سترتب عليها إعادة تنزيل إشكالية الاعتراف داخل مجال أخلاق الواجب Deontological Morality، بحيث سيكون من الملائم النظر إلى نموذج الاعتراف ليس باعتباره شرطاً ضرورياً لتحقيق علاقة إيجابية للذات بذاتها، كما هو الشأن بالنسبة إلى أكسيل هونيث⁽³⁾، وليس باعتباره حاجة إنسانية حيوية إلى الاحتفاء بالاختلاف قيمةً في ذاته أو تمييز الهويات الثقافية في خصوصياتها كما يُنظر لذلك تشارلز تايلور⁽⁴⁾، وإنما باعتباره شرطاً "بينذاتياً" Intersubjective من جملة الشروط الأخرى: الموضوعية Objective، المرتبطة بالتوزيع العادل للخيرات المادية والتمثيلية Représentative ذات المنحى السياسي، وهو ما تقترحه فريزر لتحقيق "المشاركة المتكافئة" Parity of Participation لكل الأفراد والمجموعات داخل نسيج التفاعل الاجتماعي. وفي النتيجة تجنب الوقوع فيما تسميه فريزر الانقسام الفلسفي بين بُعد الاعتراف الذي هو في جوهره مفهوم يحيل إلى المطالب الثقافية وفي علاقة بمسألة الهويات والحياة الخيرة، أي مجال الإتيقا Field of Ethics وبُعد إعادة التوزيع Redistribution بما هو نموذج يشغل على أرضية

(3) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، يشغل منذ 2011 منصب مدير معهد البحوث الاجتماعية المعروف بمدرسة فرانكفورت. ويُعتبر من أهم فلاسفة المدرسة المعاصرة. اقترح إعادة تغذية النظرية النقدية بمفهوم "النزاع من أجل الاعتراف"، بوصفه بديلاً جديداً لمقاربة المسألة الاجتماعية في مقابل نظرية الفعل التواصلية لهابرماس، بحيث يمثل النزاع من أجل الاعتراف نظاماً تأويلياً للفعل الاجتماعي في كليته. للاطلاع على المفاهيم الأساسية للاعتراف عند هونيث. ينظر:

Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Pierre Rusch (trad.) Collection Folio essais (Paris: Gallimard, 2013).

(4) فيلسوف كندي، يُعدّ من أبرز الفلاسفة المعاصرين المختصين في الفلسفة السياسية والأخلاقية. وهو من منظري سياسة الاعتراف وأهم رواد التيار الجماعاتي. ارتكز جهده الفلسفي على بيان أهمية إعادة الاعتبار للتعددية الثقافية والتنوع اللغوي في مقارنة المجتمعات الغربية الحديثة، ومن ثم التأسيس لممارسة ديمقراطية تكون أكثر انتباهاً إلى المظالم المتعلقة بالاعتراف باختلاف الثقافي واللغوي والديني. للاطلاع على المفاهيم الأساسية لفلسفة تايلور. ينظر:

Charles Taylor, *Multiculturalisme: Différence et démocratie* (Paris: Flammarion, 2009).

أخلاق الواجب، وفي علاقة بكل ما هو إنساني وكوني جامع، أي هذا التمزق بين مطلب الخير من جهة ومطلب الحق أو العادل Right or Just من جهة أخرى.

أولاً: النزاع من أجل العدالة، فضاء أخلاقي لإدماج مطلبَي الاعتراف وإعادة التوزيع

إن مسألة إدماج مطلب الاعتراف ومطالب إعادة التوزيع داخل تصور موسع للعدالة الاجتماعية⁽⁵⁾ تطرح جملة من الإشكاليات ذات العلاقة بالنظرية الأخلاقية:

1. الإشكالية الأولى

تتعلق الإشكالية الأولى بتمفصل الأخلاق بالإتيقا أي علاقة العادل أو الحق بالخير، وعلاقة العدالة بالحياة الخيرة. والسؤال المركزي بحسب فريزر، يتمثل في: "معرفة إذا ما كان في قدرة نموذج العدالة المرتبط بالأخلاق أن يعالج مطالب الاعتراف بالاختلاف أو إذا ما كان ضرورياً على النقيض من ذلك الرجوع إلى الإتيقا"⁽⁶⁾. ومضمون هذه الإشكالية البحث في إمكان تجاوز الحكم المسبق القائل بعدم ملاءمة أحد النموذجين للآخر. وتتمثل الاستراتيجية الفلسفية لفريزر في تأويل الاعتراف من دون إحالته إلى المرجعية الإتيقية، وذلك عن طريق جلبه إلى مجال أخلاق الواجب؛ ومن ثم، التأسيس لنظرية في العدالة تجعل من مطالب الاعتراف محض استحقاق ضروري للعدالة، من دون التغافل عن إمكان وجود شكل من التقسيم الإتيقي لبعض القضايا والمسائل المتعلقة بالاعتراف، مع العمل على توفير الآليات والشروط النظرية القادرة على تجاوز هذا النقص.

2. الإشكالية الثانية

تتعلق الإشكالية الثانية بتمفصل الاعتراف بالهوية، بحيث تحوّل نموذج الاعتراف إلى سياسة هوية Identity Politics تهدف إلى إعادة الاعتبار للهويات المهمشة وتثمينها وإضفاء القيمة والدلالة والمعنى عليها. وسياسة الاعتراف Recognition Politics تعني التأسيس للكران وانعدام الاعتراف، باعتباره هوية محتقرة ومهمشة بما يسلط الضوء على البنية الشعورية للأفراد، على حساب المؤسسات وعلاقات التفاعل الاجتماعي. وهكذا، يتحدد المنظور الفلسفي لنانسي فريزر من خلال مقارنة الاعتراف ضمن "نموذج المكانة" Status Paradigm وذلك بقصد تجاوز حالة

(5) لكن قبل البدء في تفصيل أجزاء هذا البحث ومفاصله، من الضروري التأكيد على نقطة منهجية مهمة تتعلق بالمتن الفلسفي لنانسي فريزر، وهي الطابع "الكلي" لنظرية العدالة؛ إذ تقدم رؤيتها بصفتها محاولة للتفكير الشامل في المجتمعات الرأسمالية قصد بناء تصور متكامل تتداخل فيه الفلسفة الأخلاقية مع النظرية الاجتماعية والنظرية السياسية، وهو ما تسميه "التحليل"، من حيث هو مقارنة نظرية وعملية، فلسفية وبرغماتية، لا تنتهي عند حدود التفكير المجرد، وإنما تستهدف كذلك الممارسات الإمبريقية ذات الارتباط الوثيق بالتغيير الاجتماعي أي المراس أو البراكسيس. وهذه النظرية هي امتداد أو استئناف للمشروع الفلسفي لمدرسة فرانكفورت على غرار أعمال هابرماس وهونيث، وهي تمثل خط الدفاع الفلسفي والنقدي عن التراث الفكري للنظرية النقدية - متعددة الاختصاصات، والتي تجمع بين البحوث الاجتماعية الخيرية والتأمل الفلسفي - ضد المنحى التخصصي الذي يطبع دوائر البحث والتفكير داخل الجامعة "البرجوازية" بحسب عبارة نانسى فريزر.

(6) Nancy Fraser, "Recognition without Ethics?" *Theory, Culture & Society*, vol. 18, no. 2-3 (2001), p. 22.

الانفصام الفلسفي أو الإحراج النظري بين نموذجي إعادة التوزيع والاعتراف، والتأسيس لهما على أرضية معيارية مشتركة تنظر إلى المظالم الثقافية أو الاقتصادية أو السياسية باعتبارها عقبات دالة على مكانة خضوع Subordination Status يجب علاجها لتحقيق المشاركة المتكافئة لكل الأفراد والجماعات في الحياة الاجتماعية. وهنا سيتحول مفهوم المشاركة المتكافئة إلى قاعدة ومعيار لتقييم كل أشكال المظالم والعوائق التي تمنع بعض الأفراد من تبوء منزلة الأعضاء الشركاء داخل ساحة التفاعل الاجتماعي، بصرف النظر عن تصوراتهم المختلفة لماهية الحياة الخيرة. وهذا الأمر سيساعدنا في تجاوز المأزق الفلسفي الذي يجعلنا نراوح بين اختيارين متقابلين: إما القبول بكل مطالب الاعتراف بالهويات، مع الخوف من إمكان الوقوع في خطر إهمال المظالم المرتبطة بالعدالة التوزيعية ووضعها على هامش استحقاق العدالة الشامل، وإما رفض كل مطالب الاعتراف، ومن ثم السقوط في حالة من الغفلة أو التعامي عن إدراك طبيعة هذه المظالم ذات الدلالة الرمزية والثقافية، والتي لها علاقة وثيقة بمشكلات العدالة الاجتماعية. وهذه الوضعية تدل على "ظاهرة أوسع هي الانفصام المعمم للسياسة الثقافية عن السياسة الاجتماعية وسياسة الاختلاف عن سياسة المساواة" (7) Politics of Equality.

3. الإشكالية الثالثة

تختص الإشكالية الثالثة بمفهوم "المشاركة المتكافئة" باعتبارها معياراً تمييزياً Discriminatory Norm لتقييم أشكال الظلم المختلفة، وتبرير المشروع من مطالب الاعتراف، وتمييزه من غير المشروع منها. وهو أيضاً نمط معياري Normative Pattern لقياس مستويات تحقق العدالة داخل الفضاء الاجتماعي والبحث في العوائق والعقبات التي تحول دون مشاركة جدية لكل الأفراد. ومبدأ المشاركة المتكافئة هو قطب الرحي داخل نظرية فريزر للعدالة الاجتماعية، بحيث تتوزع معانٍ ودلالات مختلفة: فهو أولاً مفهوم أخلاقي لتبرير المطالب وإضفاء الشرعية الأخلاقية عليها، أي هو شكل من الخير الكوني ذو طابع إنساني يمكن أن ينطبق على كل الأفراد، بصرف النظر عن التصورات المختلفة للحياة الخيرة. وهو أيضاً مفهوم اجتماعي منغرس ضمن العلاقات الممأسسة للقيم الثقافية، بحيث لا ينتمي إلى السجل النفسي أو الهووي، وإنما إلى السجل الاجتماعي بما هو مؤسسات ونماذج ممأسسة للقيم الثقافية وعلاقات تفاعل اجتماعي. وهو أخيراً مفهوم سياسي بثقل معياري يحيل إلى الإجراءات الموضوعية قيد التجربة الاجتماعية والإمبريقية، بحيث تتجلى أهمية الفضاء العمومي في توفير إطار للتداول والنقاش العام حول تمثل وتأويل الحاجات والمصالح والاستحقاقات المرتبطة بالعدالة الاجتماعية.

وهكذا، فإن التأسيس للاعتراف داخل إطار أخلاق الواجب سيحقق هدفين أساسيين:

- الهدف الأول يتمثل في التأكيد على أن المطالب المادية المرتبطة بالمساواة الاجتماعية وإعادة التوزيع المنصف للثروات والموارد والحقوق، ما زالت تحتل حيزاً مهماً وضرورياً داخل سياق

(7) Ibid, p. 21.

المجتمعات الرأسمالية الحديثة، وهي تشكل الشرط الموضوعي لتحقيق "المشاركة الندية" للأفراد في الحياة الاجتماعية.

• الهدف الثاني يتمثل في تجنب الوقوع فيما تسميه فريزر الانقسام الفلسفي Philosophical Schizophrenia بين بُعد الاعتراف الذي هو في جوهره مفهوم يحيل إلى المطالب الثقافية، وفي علاقة "بمسألة الهويات" والحياة الخيرة، أي مجال الإتيقا، وبُعد إعادة التوزيع بما هو نموذج يشتغل على أرضية أخلاقية واجبية مرتبطة بكل ما هو إنساني وكوني. وهذا ما يطرح مشكل التمييز الجذري بين مطلب الخير من جهة ومطلب العادل من جهة أخرى.

ثانيًا: الأخلاق أم الإتيقا، العادل في مقابل الخير

إن الممارسة الفلسفية الرائجة اليوم داخل النظرية الأخلاقية، تقوم على تمييز الإشكالات المرتبطة بالعدالة من الإشكالات ذات العلاقة بالحياة الخيرة، بما يستلزم تأويل الأولى باعتبارها مسائل تتعلق بمجال العادل أو الحق وتأويل الثانية ضمن مجال الخير؛ إذ يربط العديد من الفلاسفة الأولى بالأخلاق الكانطية والثانية بالإتيقا الهغلية. وهكذا، فالمنظرون الليبراليون وفلاسفة الواجب الأخلاقي يؤكّدون على ضرورة إعطاء الأولوية للحق على الخير، وهم ينظرون إلى معايير العدالة وقيمها باعتبارها قواعد ذات منحى إنساني شامل وكوني، وباستقلال عن التزامات الأفراد وقيمهم الخصوصية وتفضيلاتهم السلوكية لما هو خير. فقيم العدالة كونية إنسانية ومطالب العدالة الاجتماعية متجاوزة للمقتضيات الإتيقية، وهي في مجملها سؤال حول الإنصاف بمعنى البحث عن أفضل الإجراءات والسبل، لتحقيق المساواة الاجتماعية وإصلاح كل مظاهر التفاوت المادي والاقتصادي بين الأفراد. وذلك من خلال علاج التفاوت غير المشروع من جهة فرص الحياة المتاحة والممكنة، وهذه المعايير والإجراءات ذات طابع كلي منطبق على كل الأفراد بصرف النظر عن تصوراتهم المختلفة للحياة الخيرة. ويمكن أن نمثل لهذا التيار بجون راولز John Rawls (1921-2002) مؤسس نظرية العدالة في صيغتها الأحدث، والذي يعتبر الحق سابقاً على الخير بمعنيين من الضروري التمييز بينهما:

• في المعنى الأول: الحق سابق على الخير بمعنى يفيد أن بعض الحقوق الفردية ترجح على الاعتبارات المتصلة بالخير العام.

• في المعنى الثاني: الحق سابق على الخير على النحو الذي يفيد أن "مبادئ العدالة التي تُحدد حقوقنا ليست مرهونة في تبريرها بأي تصور محدد للحياة الخيرة"⁽⁸⁾.

وهذا التصور يهدف إلى التأكيد على أمرين مهمين:

• الأول: يتصل بالنظام السياسي والدولة بوصفها إطاراً محايداً لا دخل لها في تحديد التفضيلات الأخلاقية، وإذا فهي مستقلة عن كل التصورات الفردية المختلفة للحياة الخيرة.

(8) مايكل صاندال، الليبرالية وحدود العدالة، ترجمة محمد هناد (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 302.

• الثاني: يتصل بالتأكيد على أن إقامة الحقوق تتطلب كذلك إطاراً محايداً ضمن الغايات، وأن إقامة الحقوق على تصورٍ ما للخير ستكون بمنزلة سلطة تفرض قيم مجموعةٍ من الأفراد على مجموعة أخرى، وما يترتب على ذلك من عدم احترام القدرة الذاتية لكل فرد على اختيار غاياته.

وفي مقابل التصورات الليبرالية يصبرّ الجماعانيون Communitarians وفلاسفة الأخلاق الغائية على اعتبار أن كل تصور أخلاقي كوني مستقل عن فكرة الخير، هو تصور متهاافت فلسفياً. وبالنسبة إلى هؤلاء فإنهم يجعلون من المطالب الجوهرية للخصوصيات الثقافية موضوعاً فوق المطالب المجردة للعقل أو الإنسانية؛ إذ من الواضح إذاً أن دعاة مفهوم الخير يرفضون الشكالية المفكرة لمقاربات إعادة التوزيع، والتي تتأسس على قاعدة تصور لذات مجردة وغير مكثفة ومن دون ارتباط بهوية ثقافية أو علاقات تكوينية، وهو "تخيل لشخص من دون طبع تماماً، أي دون عمق أخلاقي"⁽⁹⁾، يبدو فاقداً لكل معنى فلسفي واجتماعي. ذلك أن "الأنا" حين تتأول ذاتها، فهي لا تطرح سؤالاً عما تريده فحسب، بل تطرح أيضاً سؤالاً: من أنا فعلاً؟ وهي مسألة تؤدي إلى أبعد من الاهتمام الذي أوليه لرغباتي وحدها، لأنأمل في هويتي ذاتها. والهوية هنا هي مجموع الانتماءات والروابط المتشابكة، والتي لها أسبقية وتحكم في الاختيارات والتفصيلات الفردية، وهي ما يشكل طبيعة الأفراد؛ إذ إن وجود "الطبيعة لدى الشخص هو معرفة كونه يتحرك ضمن تاريخ ليس من صنعه ولا يتحكم فيه، وهو ما لا يخلو من عواقب على خياراته وتصرفاته"⁽¹⁰⁾.

وضمن هذا السجال الحاد بين الليبراليين والجماعانيين، أخذ نموذج الاعتراف أهمية فلسفية وألوية إستيمولوجية وثقلاً معيارياً داخل الفلسفات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية. وقد مثلت الفلسفة الهيغلية وأساسها الإتيقي الإطار المرجعي في إعادة تأويل المظالم الاجتماعية، والبحث في توسيع دوائر العدالة. ولذلك؛ فالمقاربات الهيغلية الجديدة للاعتراف كانت تهدف إلى تنمية الاقتدار على توصيف مجموع الظواهر والممارسات والسلوكات الاجتماعية، باعتبارها مظالم كانت مستبعدة بصفتها موضوعات للتفكير الفلسفي والسياسي حول العدالة، وغير مؤولة بصفتها حاجات ضرورية داخل الفضاء السياسي العام. وهكذا، فإن نظرية "الصراع من أجل الاعتراف" عند هونيث تؤكد على وجود ميل نحو الاعتراف المتبادل الذي يمثل الأساس الأنطولوجي للوجود الاجتماعي، والذي يعني أن الآخر لا يُكتشف داخل العالم أو يقع التأسيس له بطريقة "متعالية، ولا يُنظر إليه باعتباره مجرد وسيلة يجب إخضاعها للأهداف وللغايات الفردية، وإنما يُبنى داخل ممارسة فلسفية وأخلاقية تساعد على التحقق كـ 'ذات'، بحيث يتعلم الفرد أن يرى نفسه كعضو خاص وكامل في المجتمع من خلال إدراكه تدريجياً لاحتياجاته وقدراته التي تشكل شخصيته من خلال نماذج رد الفعل الإيجابية لشركائه في التفاعل"⁽¹¹⁾. وعلى هذا الأساس فإن العلاقات الاجتماعية والروابط البيئانية وبنية التلاحم الاجتماعي

(9) المرجع نفسه، ص 291.

(10) المرجع نفسه، ص 292.

(11) Axel Honneth, "Reconnaissance et justice," *Le Passant Ordinaire*, no. 38 (Janvier-Février 2002), accessed on 10/3/2023, at: <https://bit.ly/3ITCxo0g>

يجب ألا تُقاس في ضوء إعادة التوزيع العادل للثروات والموارد والحقوق، بل يجب أن ندمج داخل تصورنا للعدالة وبطريقة جوهرية "كل التصورات حول الطريقة التي من خلالها يقوم الأفراد بالاعتراف المتبادل، وحول الهوية التي يقع من خلالها هذا الاعتراف المتبادل"⁽¹²⁾. ولذلك فكل النقاشات حول التعددية الثقافية أو حول النسوية تستند دائماً إلى الفكرة المعيارية نفسها، وهي أن الأفراد والمجموعات الاجتماعية ينتظرون رؤية اختلافهم محترماً ومعترفاً به.

ورغم أن هونيث يبني تصوره للحياة الإتيقية على أساس كوني وإنساني مشتق من تجارب الظلم المخصصة، بعيداً عن مجرد الإحالة إلى معنى تحقيق الذات، ومن دون الرجوع إلى الاحتفاء بالخصوصيات الثقافية كما يتصورها الجماعاتيون، ومن دون السقوط في المنحى التفقيري للأخلاق الكانطية الجديدة والذي تمثله النظرية الإجرائية لهابرماس أو نظرية العدالة لجون رولز، فإن نظريته في الاعتراف ارتسمت وفق ملحقين متلازمين: الأول، يتعلق بالثقل النفساني في تأويل الاعتراف باعتباره شرطاً ضرورياً لتحقيق علاقة إيجابية للذات بذاتها؛ والثاني يختص بافتراض وجود بنية أنثروبولوجية ذات طابع كوني وأساس معياري متمثلة في انتظارات الأفراد للاعتراف، وهي ذات معنى إتيقي بينذاتي سابق لكل علاقات اجتماعية أو نماذج ممأسسة للقيم الثقافية؛ ذلك أن "ما يوجد من العادل أو الخير داخل مجتمع ما يجب أن يقاس بمدى قدرته على تأمين شروط الاعتراف المتبادل التي تسمح بتشكيل الهوية الشخصية، ومن ثمة على تحقيق ذات الفرد في الاكتمال بشكل مُرضٍ"⁽¹³⁾.

وفي السياق نفسه، عمد تايلور إلى نقد الليبرالية السياسية من خلال مبدأي الاستقلالية والحياة العمومية، واعتبر أن الاندماج الاجتماعي عبر خلق التجانس داخل ليبرالية الحقوق، لا يؤدي إلا إلى الاعتراف المحدود بالهويات الثقافية. وفي مقابل ما يسميه بالليبرالية الكانطية الجديدة العمياء، وغير المبالية بكل أشكال الاختلاف، يدافع تايلور عن نموذج يحتفي بالتعددية الثقافية واللغوية؛ ولذلك فهو يعتقد أن معنى الذات هو في ارتباط وثيق بدلالة الخير، ويرى أنه من المستحيل أن نفهم هويتنا من دون الرجوع إلى الأطر الأخلاقية التي تشكل داخلها. وفي أثناء قيامه بتحليل حفرياتي نقدي للحدثة الفلسفية ولمصادر تشكل "الأنا الغربية"، يكشف وجهين للفردانية الناشئة هما: مبدأ الاستقلالية غير الملزمة بالعالم والآخر، ونموذج الاعتراف بالخصوصية والتقويم المعياري لـ "الآخر المختلف"، بحيث يعتبر أن التقليد الفلسفي المرتبط بنموذج الاعتراف هو الأقدر على إثراء نموذج الاستقلالية وترجمته إلى مبدأ الأصالة، ومن ثم إعادة الارتباط بين الأنا ومفهوم الخير. وهكذا يشرع تايلور لسياسة الاعتراف، والتي تعني "ضرورة تقاسم معايير يمكن من خلالها لهذه الهويات أن تختبر مساواتها، بحيث يجب أن يكون هناك اتفاق أساسي حول القيم التي بانعدامها سيكون مبدأ المساواة ذاته فارغاً ومغشوشاً"⁽¹⁴⁾.

وعلى هذا الأساس يمكن أن نوجز جوهر الاعتراف في المعاني والدلالات التالية:

(12) Axel Honneth, "Reconnaissance," in: Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris: PUF, 1996), p. 1276.

(13) Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Olivier Voirol, Pierre Rusch & Alexandre Dupeyrix (trad.) (Paris: La Découverte, 2006), p. 20.

(14) Taylor, p. 47.

• أن نظريات الاعتراف تقيم تصوراتها على معنى الذات المشكلة داخل إطار بينذاتي في مقابل الذات العاقلة، الحرة والمستقلة داخل فلسفة أخلاق الواجب.

• إذا لم يتحقق المسار البينذاتي للوعي بالذات بفعل غياب العناصر المكونة للاعتراف المتبادل، يصبح الصراع من أجل الاعتراف المحرك الأساسي لتحقيقه، ولا يتم ذلك عبر نظرية للعدالة قائمة الذات مسبقاً، وإنما بواسطة تجارب الظلم باعتبارها تعبيراً عن عدم تحقق الانتظارات الفردية والجماعية للاعتراف.

• هذا الاعتراف هو الوساطة في تحقيق الذاتية؛ ما يعني علاقة إيجابية للذات بذاتها من جهة، وهو واسطة للاندماج الاجتماعي وبناء اللحمة الاجتماعية من جهة أخرى.

إن هذا الاحتفاء بالاعتراف نموذجاً تعبيرياً عن المظالم الاجتماعية، ومعياراً إتيقياً لقياس تجارب الظلم الاجتماعي، وشرطاً ضرورياً لمعالجتها، دفع نانسي فريزر إلى التساؤل عن الأسباب الكامنة وراء صعود لغة المطالب المرتبطة بالاعتراف في مقابل أفول واضمحلال المطالب المرتبطة بإعادة التوزيع المساواتي وفقدانها لكل أولوية داخل ساحة الاحتجاج السياسي ضد السلوك الهيمني للرأسمالية. ولذلك فهي تنطلق في صياغتها لنظرية العدالة من ملاحظة ثلاثة مظاهر مربكة تساوقت مع تصاعد وتيرة القبول بنموذج الاعتراف ومثلت إشكاليات مهمة وهي:

• إشكالية الانزياح: وتتمثل في هذا الانزياح من إعادة التوزيع نحو الاعتراف نتيجةً لتسارع نسق العولمة الاقتصادية في الوقت ذاته الذي وسعت فيه الرأسمالية المتوحشة الفوارق الاقتصادية بما أدى إلى تهميش المطالب المرتبطة بالعدالة التوزيعية .

• إشكالية التشيؤ: وهو المشكل المرتبط بآثار التواصل العابر للثقافات بفعل تصاعد نسق الهجرة وتطور وسائل الاتصال، والذي أدى إلى تهجين الهويات الثقافية وتحطيم الأشكال الخصوصية للتمثل والتأويل، فدفع بمجموعات مهمة إلى محاولة الاحتماء بالهويات الخصوصية والبحث عن النقاء الثقافي والتجذر التاريخي المانع لكل تواصل داخل نظام ثقافي تعددي.

• إشكالية تشوّه المنظور: وهي المظهر الذي له علاقة بتقلص دور الإطار السياسي للدولة/ الأمة المصاحب لصعود سياسات هوية منغلقة، وهو تقلص يصب في توزع عناصر السيادة داخل دوائر نفوذ وسلطة محلية وإقليمية وعالمية.

وهكذا في مقابل هذا التصور الإتيقي، تقترح فريزر تصوراً أخلاقياً واجبياً يُنزل قضية الاعتراف ضمن السؤال الجوهرية التالي: كيف يكون من غير العادل وجود بعض الأفراد أو المجموعات في حالة عجز وقصور بسبب منعهم من تبوء مكانة الشريك المتساوي داخل الحياة الاجتماعية، بفعل وجود نماذج ممأسسة للقيم الثقافية تمنعهم من المشاركة المتكافئة وتحط من الخصال التي تميزهم من غيرهم؟ ومن هنا، فالنكران أو انعدام الاعتراف ليس سلوكاً أخلاقياً خاطئاً، لأنه يحطم الصورة السوية التي يحملها الفرد حول ذاته ويجعلها مُشوَّشة؛ ما يمنعه من تحقيق حياة خيرة ومكتملة، وإنما هو خاطئ لأنه يؤسس

لمنزلة الخضوع؛ وهكذا يمثل خرقاً لدلالات العدالة ذاتها. وفي هذا المعنى، ستساعدنا إعادة تأويل الاعتراف داخل المنظور الأخلاقي الواجبي على تجاوز نقائص النظريات المقابلة، وستقدم جملة من الإيجابيات المهمة في الاشتغال بنظرية الاعتراف داخل إطار مفهوم موسع للعدالة:

فهو أولاً، سيسمح بالقدرة على تبرير مزاعم الاعتراف ويضفي عليها قدرًا من المقبولية الأخلاقية داخل سياق تعددي للقيم والتصورات الأخلاقية، لا يسمح بالانحياز إلى تصور مخصوص للخير ويمكن أن يكون "كوني القسمة"، ولذلك فكل "محاولة لتبرير مزاعم الاعتراف تدعي وجود تصور ما للخير أو الرغبة في تحقيق الذات، هي لا محالة دعوى طائفية"⁽¹⁵⁾. ولذلك فهي تقترح نظرية للاعتراف تقوم على أرضية أخلاقية واجبية وليست طائفية، وتتبنى وجهة نظر حدثية يرجع فيها الاختيار إلى الأفراد في تحديد الحياة الخيرة، وفي تقرير الوسائل المتاحة والتفضيلات الممكنة لتحقيق هذه الحياة الخيرة في حدود ضمان حرية الآخرين، بحيث لا يمكن، في الحصلة "إدانة انعدام الاعتراف أخلاقياً إلا إذا كان يشكل عائقاً أو مانعاً أمام بعض الأفراد من أن يكونوا في منزلة الشريك في إنتاج الرموز والمشاركة في الحياة الاجتماعية على قدم المساواة مع الآخرين"⁽¹⁶⁾.

وهو ثانياً، سينظر إلى انعدام الاعتراف "باعتباره شكلاً من الظلم التابع للمكانة والتموضع ضمن شبكة العلاقات الاجتماعية وليس على قاعدة البنية النفسانية للأفراد"⁽¹⁷⁾. وهذا يعني تأويل النكران بصفته مكانة خضوع، وعدم حمله على معنى مشاعر الكراهية والاعتقادات السلبية والتمثلات المُحقّرة. ومكانة الخضوع هي وضعية تمنع الفرد من المشاركة المتكافئة والندية في الحياة الاجتماعية، وذلك نتيجة وجود نماذج ممأسسة للقيم الثقافية تجعل من بعض الأشخاص في حكم الكائنات التي لا تستحق الاحترام والتقدير الاجتماعيين. فصياغة مظالم التمثيل والتأويل والتواصل ضمن النماذج الممأسسة للقيم الثقافية، تمنعنا من السقوط في فخ المنحى النفساني الذي يمثّلها ضمن تشوّء البنية الشعورية للأفراد الخاضعين، والذي قد يدفعنا إلى تحميل المسؤولية للضحية ذاته عبر تقريره، بمعنى أن نضيف الشتم والإهانة إلى الإساءة والاعتداء. ومن جهة أخرى يمكن أن ينظر إلى انعدام الاعتراف الصادر عن بعض الأفراد رديفاً للحكم المُسبق داخل ضمير "الجاني"، بحيث سيبدو الحل كأنه شكل من الرقابة على النيات، يؤدي إلى "عسكرة" الاعتقادات؛ وهي فيما يظهر مقاربة سلطوية واستبدادية. وهكذا، وفي مقابل ذلك، إن تأويل الاعتراف على قاعدة أخلاقية وتصور شامل للعدالة سيجعل من النكران أو انعدام الاعتراف "مسألة مرتبطة بتمظهرات ذات طابع عمومي يمكن التحقق منها للعقبات المفروضة على بعض الأفراد من جهة مكانتهم بصفقتهم أعضاء شركاء في المجتمع؛ وهذه العقبات غير قابلة أخلاقياً للدفاع عنها سواء حطمت الذات أم لا"⁽¹⁸⁾.

(15) Nancy Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Estelle Feraresse (trad.) (Paris: La Découverte, 2005), p. 49.

(16) Ibid., p. 50.

(17) Ibid.

(18) Ibid., p. 51.

وهو ثالثاً سيطرح مسألة الاعتراف ضمن نظرية موسعة للعدالة، يمنعنا من افتراض وجود حق متساو لكل الأفراد في التقدير الاجتماعي؛ إذ في مقابل ذلك تقترح فريزر فكرة أن لكل "فرد الحق في البحث عن التقدير الاجتماعي ضمن شروط منصفة لتكافؤ الفرص"⁽¹⁹⁾، وهذه الشروط لا تتوافر إذا كانت النماذج الممأسسة للتمثل والتأويل تشكل عوائق أمام النساء والملونين والمثليين وغيرهم، للحصول على التقدير الاجتماعي الملائم.

لكن هل يمكن التخلي تماماً عن كل التصورات حول الخير أو الحياة الخيرة، تحت اسم العجز عن التوصيف والقياس لمطالب الاعتراف ذات العلاقة بتحقيق الذات؟ وهل تهدد الإتيقا بالرجوع أمام كل انحباس في إمكان معالجة الاختلافات حول مسائل مرتبطة بالتصورات المتعددة للحياة الخيرة؟ ليس من شك في أنه من غير الممكن أن نصرف النظر عن بعض الاعتبارات الإتيقية المتعلقة بالخير، وبالصورة التي يحملها الأفراد حول ذواتهم وهوياتهم وكل التفضيلات الشخصية لما هو عادل أو غير عادل؛ لأن المعايير والبنى الاجتماعية يمكن أن تحمل أحكاماً مسبقة حول الأشخاص وحول إمكان مشاركتهم المتكافئة في الحياة الاجتماعية. وههنا يعتبر هارفي بورتروا أن "رفض معاملة هذا النمط من الأحكام المسبقة باسم الأولوية الليبرالية للعادل على الخير [...] هو تبني وجهة نظر شديدة الاختزال لهذا المبدأ"⁽²⁰⁾. ولذلك فإن فريزر تؤكد على أن السؤال الإتيقي يظل دائماً حاضراً، ويهدد بالرجوع أمام الاختلافات المرتبطة بالهوية ومسألة الاعتراف بالهويات الثقافية.

ثالثاً: النظرية الموسعة للعدالة: المكانة أم الهوية

إن دعاوى الانتماء إلى هوية جماعية أصيلة، وذات خصوصية والاحتفاء بها، يمكن أن تؤدي إلى ممارسة أشكال من العنف أو الضغط الأخلاقي على الأفراد، من خلال الدعوة إلى المطابقة التامة مع هوية الجماعة الدينية والثقافية. وقد يؤدي أيضاً إلى تكريس هوية جماعية متجانسة وموحدة وتبسيطة، تنفي عن الأفراد كل قدرة على اختيار هوياتهم بطريقة إرادية وحرّة داخل سياق يتميز بتعددية الانتماءات والحركية المتسارعة في الانتقال من هوية إلى أخرى. وهذا النموذج الهويّ مشتق من الأشكال الفلسفية للجماعاتية، وذلك عبر تفضيل المطابقة واللاتسامح وتثبيت البنى الأبوية، بحيث يُنظر إلى انعدام الاعتراف داخل النموذج الهويّ باعتباره شكلاً من احتقار الثقافة المهيمنة للهويات المختلفة، ونتيجتها المتمثلة في انعدام الإحساس بالمعنى وغياب اليقين لدى أعضاء هذه الهوية الثقافية المهمشة.

هنا تعتقد فريزر أن ارتباط سياسة الاعتراف بسياسة الهوية يحرفها عن الهدف الأساسي المتمثل في علاج أشكال المظالم المرتبطة بالثقافة والتقدير الاجتماعي، ويحولها إلى نموذج يكرس الاختزالية والطائفية ويُغفل التدفق العابر للثقافات ويشيئ الثقافة، بل قد يؤدي كذلك إلى دعم دعاوى التقسيم

(19) Ibid., p. 50.

(20) Hervé Pourtois, "La reconnaissance: Une question de justice? Une critique de l'approche de Nancy Fraser," *Politique et Sociétés*, vol. 28, no. 3 (2009), pp. 161-190.

والتجزئة والانكفاء على الهوية وبلقنة المجتمعات الحديثة، والتغطية على الصراع داخل الهويات الجماعية من أجل الهيمنة والتحكم؛ وهكذا وفي مقابل النموذج الهويّ تطرح فريزر نموذج المكانة نمطاً مثالياً بديلاً للاعتراف، باعتباره سؤالاً حول المكانة الاجتماعية؛ وهو نموذج "لا يستلزم الاعتراف بالهوية الخاصة بمجموعة ما، وإنما الاعتراف بمكانة أعضاء الجماعة باعتبارهم شركاء على قدم المساواة داخل التفاعل الاجتماعي"⁽²¹⁾، بحيث يعني الاعتراف بالعمل على تذليل كل العقبات والعوائق الممكنة أمام هذه المشاركة المتكافئة، أي تحويل هذه المعايير والنماذج والقوانين والسياسات العامة واستبدالها بأخرى أكثر إيجابية ونجاعة، وأقدر على تحقيق المساواة في المشاركة الندية لكل الفاعلين الاجتماعيين. لكن هل تستدعي العدالة أن نعترف بالخصائص المميزة للأفراد والجماعات على حساب الاعتراف بالمبادئ الكونية للإنسانية؟ وهل يمكن أن يكون الاعتراف بما يميز بعض الأفراد أو المجموعات ضرورياً لتحقيق المشاركة المتكافئة، ومن ثم التأسيس للعدالة الاجتماعية؟ وكيف يمكن التمييز بين الاهتمام بالهويات قيمةً أصلية في ذاتها والاعتراف بالهويات الخصوصية شكلاً علاجياً لبعض المظالم الاجتماعية؟

من المعلوم أن سياسة الهوية ارتبطت داخل الفلسفة السياسية بالتيار الجماعاتي، وهو التيار الذي يعارض التصورات الليبرالية لـ "الأنا" التي يعتبرها ذات وجود مجرد وغير ملتزمة؛ بمعنى أن الفرد كائن عقلائي حر وله استقلالية في اختيار المشروع الحياتي الذي يريده. وفي مقابل ذلك يعتقد كل من تايلور وميكايل صاندال Michael Sandal أن الأفراد ليسوا أحراراً في تجنب كل أشكال الاعتقاد أو المشاركة داخل الجماعة الأخلاقية أو السياسية التي ينتمون إليها، وأن هذه الحرية المفترضة هي محض وهم لا صلة لها بحقيقة الأمور. ويتميز تايلور بدفاعه الشرس عن سياسة التعددية الثقافية بمعنى ضرورة الاعتراف بالاختلاف. وسياسة الاعتراف هي إذًا سياسة للاختلاف، تتأسس على المراوحة بين مبدأ الأصالة ومبدأ الكرامة الإنسانية، بحيث لا إمكان للاختلاف إلا عبر طرح مشكل العدالة داخل مجال الاعتراف بالحقوق الثقافية للجماعات؛ إذ إن "الحياة كمبدأ لا يبدو أبداً أكثر واقعية [...] ومن الصعب جداً تصور دولة ديمقراطية تكون حقيقة فاقدة لكل بعد هويي"⁽²²⁾.

وفي مقابل النموذج الهويّ تطرح فريزر نموذج المكانة؛ إذ إن انعدام الاعتراف ضمن هذا المنظور "ليس تشوهاً نفسياً، وليس جرمًا ثقافيًا مخصوصاً، وإنما هو علاقة مؤسساتية للخضوع"⁽²³⁾. ولذلك، فمعالجة انعدام الاعتراف تتطلب تغيير القيم والمعايير والنماذج المؤسسة التي تمثل عوائق أمام المشاركة الندية لكل الأفراد، بحيث يمكن ملاحظة وجود هذه النماذج داخل إجراءات الدعم الاجتماعي للأمم العازبات، تلك النماذج التي تؤدي إلى تثبيت صورة نمطية لهن باعتبارهن كائنات طفيلية غير مسؤولة اجتماعياً؛ ويتمثل الحل الذي تقترحه نانسي فريزر في تجاوز إجراءات الدعم الاجتماعي نحو نظام للتأجير يمنع كل إمكانية لتمثيلهن عبئاً اجتماعياً. ولذلك فأشكال العلاج يجب

(21) Fraser, "Recognition without Ethics?" p. 24.

(22) Charles Taylor, *Rapprocher les sollicitudes* (Québec: Les presses de L'université laval, 1992), pp. 135-151.

(23) Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale?* p. 79.

أن تستهدف الإجراءات المؤسسية لعدم الاعتراف، سواء بتغيير القوانين إذا كانت السبب في تكريس الأحكام المسبقة المنتجة للاحتقار والنكران، أو بتحويل في السياسات العامة إذا كانت تخزن أشكالاً من التهميش والإذلال. وفي كل الحالات، فإن الهدف واحد وهو إصلاح عدم الاعتراف، والذي يعني "تقويض النماذج الممأسسة للقيم الثقافية، والتي تشكل عوائق أمام المشاركة المتكافئة وتعويضها بأخرى تشجع عليها وتدعمها"⁽²⁴⁾.

إن الاختلاف الجوهرى بين نموذج الهوية ونموذج المكانة يتمثل في الطابع التركيبي لمفهوم العدالة، باعتبار أن نموذج المكانة ينظر إلى العدالة بصفاتها ثنائية تجمع بين بُعد النماذج الممأسسة للقيم الثقافية والبعد التوزيعي الذي يمس الموارد والمداخل والحقوق. وهو إذاً نموذج يؤول انعدام الاعتراف داخل سياق فهم أوسع للمجتمع الحديث؛ وبصفة إجمالية فهو يضع مشكل الاعتراف داخل إطار اجتماعي أوسع، وضمن هذا المنظور تبدو المجتمعات "بمنزلة مجالات معقدة ومركبة لا تشمل فحسب الأشكال الثقافية، ولكن كذلك الأشكال الاقتصادية التي تنظم النسق الاجتماعي"⁽²⁵⁾؛ وهكذا يبدو نموذج المكانة قادراً على أن يؤسس لمقاربة تعددية واسعة للسياسة والمجتمع، تؤكد على تجاوز مفهوم الاعتراف باعتباره إعادة اعتبار وتثمين للهويات الجماعية، يؤدي إلى تشييء الهويات ويكرّس تصوراً جوهرياً للثقافة؛ وهو الأقدر على تجاوز الآثار المترتبة على النماذج الممأسسة للقيم الثقافية التي تمنع من بناء مفهوم للعدالة على مسألة الوعي الفردي وتؤسسها على مستوى التغيير الاجتماعي، وربط مسألة المساواة في القيمة الإنسانية بالمشاركة المتكافئة بما يؤدي إلى تقدير سياق التفاعل الاجتماعي بين الأفراد والجماعات، ويدعم التوافق والتفاهم في مقابل دعوات التقسيم ونوازع التشرنق الثقافي؛ وهو أخيراً الأقدر على تأكيد الطابع التعددي لنظرية العدالة، باعتبارها الحصن الأخير ضد التوجهات التي تستهدف إفقار الصراع من أجل إعادة التوزيع من كل قيمة أو جدوى.

إذاً، ليس من شك في أن تحويل المشاركة المتكافئة إلى نمط معياري بثقل سياسي سيمكّن نموذج المكانة من إخضاع نيات الاعتراف لإجراءات المداولة الديمقراطية داخل الفضاءات العمومية المختلفة؛ وهذا يعني أن هذه المقاربة تدعو إلى أشكالية سؤال العدالة، ومن ثم الانفتاح على المعنى الكوني والإنساني لمبدأ المشاركة المتكافئة. لكن كيف يمكن أن نفهم هذا الطابع الأخلاقي الواجب؟ وما آليات التمييز بين الاعتراف بالخصوصيات المميزة للأفراد والمجموعات والاعتراف بالمبادئ الكونية للإنسانية؟ وهل يمكن أن يعالج نموذج المكانة هذه المسألة، ضمن نظرية أخلاق الواجب، من دون الإحالة إلى مجال الإتيقا ومن دون السقوط في الانفصام المعياري الفلسفي؟

الحقيقة أن ما تستهدفه فريزر، من خلال التأسيس للعدالة أخلاقياً عبر مبدأ المشاركة المتكافئة، هي سياسة للاعتراف تميز المظالم ذات الارتباط بالمعنى الإنساني وأشكال العلاج ذات الطابع الكوني الخاصة بها (مثال: اقتراح المواطنة الكونية اللاعنصرية لعلاج التمييز العنصري في جنوب أفريقيا) من المظالم ذات المنحى الخصوصي الهويوي وأشكال العلاج ذات الطابع الطائفي والفئوي المرتبطة بها

(24) Ibid.

(25) Ibid., p. 83.

(مثال: التأكيد على خصوصية المرأة وقدرتها المميزة على إنتاج الحياة وبعثها لعلاج منزلة الخضوع، التي تميز الوضعية الدونية للنساء على أساس الجنوسة). ومن ثم، تعتبر أن هذه المقاربة المقترحة هي مقارنة براغماتية، سياسية وسياقية، تؤكد على تنوع العلاجات بحسب طبيعة المظالم، سواء كانت ذات طابع كوني إنساني أو ذات طابع هوياتي خصوصي. وهو ما يوفر لها القدرة على إضفاء التبرير الأخلاقي الممكن للاعتراف بالخصوصيات، وسيلةً ضروريةً لتذليل العقبات وإزاحة العوائق التي تمنع من المشاركة على قدم المساواة في الحياة الاجتماعية.

وهنا يمكن صياغة سؤال المشروع أو التبرير كالتالي: أيتمثل الجوهرى هنا في معرفة إذا ما كان المعيار الواجبى كاف، أم أن التقدير الإتيقي في التبرير للاختلاف وتثمين الهويات مطلوب في هذا السياق؟ وتتمثل إجابة فريزر في اعتبار أن حاجات الاعتراف للمجموعات الخاضعة تختلف جذرياً عن حاجات المجموعات الثقافية المهيمنة؛ وبناء عليه، فإن المطالب التي تستهدف تحقيق المشاركة المتكافئة هي التي يمكن المراهنة عليها أخلاقياً، بحيث تتجلى أهميتها: أولاً، في اعتبارها قاعدة لإدماج الاعتراف وإعادة التوزيع داخل مجال الأخلاق الواجبية والنظر إلى المظالم المرتبطة بكلا النموذجين، باعتبارها عقبات أمام مكانة الشريك المساوي في النسيج الاجتماعي. وثانياً، في النظر إليها بصفتها معياراً تمييزياً يسمح بالتبرير وإعطاء المشروع الأخلاقية لمطالب الاعتراف ومطالب إعادة التوزيع والأشكال العلاجية الملائمة للمظالم المخصوصة، بحيث ستجري "معالجة مزاعم الاعتراف بالاختلاف بطريقة سياسية وبراغمتية باعتبارها علاجات مخصصة لمظالم محسوسة"⁽²⁶⁾.

رابعاً: المشاركة المتكافئة: الثقل المعياري للسياسة

الحقيقة أن النظرية الأخلاقية عند فريزر تمثلت في تقديم تحليل بديل للاعتراف، ينزله ضمن سؤال المكانة الاجتماعية. وهذا "النموذج المكاني" لا يستلزم الاعتراف بالهوية الخاصة بجماعة ما فحسب، وإنما الاعتراف بالمكانة أي منزلة الأفراد أعضاء هذه الجماعة داخل الحياة الاجتماعية باعتبارهم شركاء على قدم المساواة مع غيرهم في إنتاج الرموز والقيم الثقافية. وسيكون انعدام الاعتراف أو النكران Denial of Recognition دليلاً على مكانة الخضوع بما هي انعدام للقدرة التي تسمح بالمشاركة المتكافئة داخل النسيج الاجتماعي. ولذلك، فالنموذج المكاني لا يستتبع الاعتراف بالهوية المخصوصة لجماعة ما فحسب، وإنما بمكانة أفراد الجماعة باعتبارهم شركاء على قدم المساواة داخل التفاعل الاجتماعي. وهكذا، فإن الجوهرى والمهم داخل النظرية الأخلاقية هو "تطوير تصور عام للعدالة قادر على التشبيك بين المطالب المشروعة للمساواة الاجتماعية والمطالب المشروعة للاعتراف"، وذلك لن يتحقق، كما تقول فريزر، إلا عبر "إدماج الاعتراف وإعادة التوزيع داخل إطار نظري نقدي"⁽²⁷⁾، بوصف ذلك مقارنة منتجة وناجعة لمشكلاتنا المعاصرة. وفي هذا الإطار من النظرية الأخلاقية، سنبحث في معيار "المشاركة المتكافئة" في علاقة بالمسائل التالية:

(26) Fraser, "Recongnition without Ethics?" p. 28.

(27) Ibid., p. 24.

• أولاً، في علاقة بمسألة التسوية وإجابةً عن سؤال: كيف يمكن التمييز بين المطالب المشروعة والمبررة للاعتراف والمطالب غير المشروعة واللامبررة للاعتراف؟

• ثانياً، في علاقة بمسألة الإطار الموسع للعدالة بحيث يمثل مبدأ المشاركة المتكافئة حجر الزاوية أو "المحور المعياري" ⁽²⁸⁾ لهذا الإطار النظري الجديد الذي يدمج داخله كلاً من نموذجي الاعتراف وإعادة التوزيع، بحيث سيبدو ذلك جواباً عن السؤال المركزي التالي: أيّ مثل نموذج الاعتراف ونموذج إعادة التوزيع نظامين معياريين متميزين، أم هما قابلان للاندماج داخل إطار نظرية موسعة للعدالة؟

• ثالثاً، واستتباعاً لذلك، سيتعلق الأمر بالبحث في خصائص هذه المشاركة ومعانيها باعتبارها "النواة المعيارية" Normative Core لهذا الإطار النظري في مرحلة أولى، والتأكيد على الطابع الاجتماعي للحياة الاجتماعية في مرحلة ثانية. وذلك يعني أن مفهوم المشاركة المتكافئة يحيل إلى الممارسة أو النشاط السياسي أي التداول الاجتماعي والسياسي للاستحقاقات المرتبطة بالعدالة، بحيث ارتبط صعود هذا المبدأ عند فريزر بتحليلها للفضاء العمومي الديمقراطي منذ البواكير الأولى لنظريتها السياسية. واقترن في دلالته بالقدرة على تأويل وتمثيل للحاجات والمصالح والمظالم التي ظل النمط البرجوازي للفضاء العمومي الديمقراطي عاجزاً عن إدراكها والتعبير عنها، وخاصة بالنسبة إلى النساء والملونين والمثليين.

إذاً، يأخذ معيار المشاركة المتكافئة عند فريزر دلالة تركيبية جامعة؛ بحيث يخترق كل مجالات النشاط والممارسة الاجتماعية والسياسية الرسمية وغير الرسمية، وينطبق على ميادين التضامن الاجتماعي ابتداءً من العائلة، ومروراً بدوائر العمل والسوق ومنظمات المجتمع المدني، وانتهاءً بالمؤسسات الرسمية وحتى الجمعيات والمنظمات المختلفة. وتعتبر فريزر أن هذا المعيار يتسم ببعده الكوني من خلال معنيين:

• المعنى الأول: يجمع كل الشركاء الراشدين داخل الحياة الاجتماعية.

• المعنى الثاني: يفترض القيمة الأخلاقية المتساوية لكل الناس.

لكن هذه القيمة الكونية تترك الباب مفتوحاً أمام افتراض وجود مظالم تستدعي إمكان الرجوع إلى تمييز الهوية الخصوصية، لعلاج المظالم المسلطة على الأفراد المنتمين إلى هذه الهوية. وقد أكدت فريزر على أن الاحتراف بالمرأة، من جهة القدرة على الإنجاب وامتنياز بعث الحياة، أمر ممكن لعلاج أشكال التمييز والاحتقار الذي تتعرض له. وهذا الأمر يمكن أن يهدد نظرية العدالة بالانزياح نحو الإتيقا، بما يستدعي ضرورة البحث في مسألة التبرير الأخلاقي للمطالب المرتبطة بالاعتراف، المبررة، ومطالب الاعتراف غير المبررة؛ ومن ثم التأسيس لمقاربة سياسية وبرغاماتية لمعرفة "من هم الأفراد الذين هم في حاجة إلى الاعتراف وأي نوع من الاعتراف، وضمن أي سياقات". وهذه الأمور مرتبطة بمعرفة "طبيعة العقبات التي يواجهونها فيما يتعلق بإمكان المشاركة المتكافئة". تعتقد فريزر أن معيار

(28) Fraser, *Qu'est-ce que la justice social?* p. 53.

المشاركة المتكافئة يمكن أن يكون أداة للتقدير والتقويم الأخلاقي سواء تعلق الأمر بإعادة التوزيع أو بالاعتراف، بحيث يجب أن يتركز الاهتمام في الإجراءات الاقتصادية أو النماذج الممأسسة للقيم الثقافية، والتي تعمل على منع بعض الأفراد أو الفئات من المشاركة على قدم المساواة مع الآخرين في التفاعل الاجتماعي.

ولذلك، حينما نسلط الضوء على القدرات الممكنة لإقامة مشاركة متساوية، فإن نموذج المكانة سيجرم مأسسة القيم العنصرية، حتى لو كانت هذه القيم تقدم إيجابيات نفسية بالنسبة إلى الذين يدون هذا السلوك. وللمحاجة على فكرتها، تأخذ فريزر مثال منع الطالبات المسلمات من ارتداء الحجاب في المدارس الفرنسية، وهو مثال يحيل إلى نمط العلاقة داخل المجتمعات الديمقراطية بالأقليات الثقافية. وضمن هذا الإطار، تطرح فريزر سؤالاً مركزياً: هل لمعيار المشاركة المتكافئة دور في تبرير المطالب المرتبطة بالاعتراف في هذه الحالة من دون العودة إلى التقدير الإتيقي؟ وبالفعل، تقترح إطارين لمقاربة الموضوع:

• الأول: يختص بما بين المجموعات، ويسمح معيار المشاركة بتقييم الآثار المترتبة على النماذج الممأسسة للقيم الثقافية على المكانة الخاصة بالأقليات في علاقة بالأغلبية السياسية والثقافية.

• الثاني: يتعلق بما هو داخل المجموعة، ويتحدد دور معيار المشاركة هنا من خلال تقييم الآثار الداخلية للممارسات الجماعية في الأفراد من جهة قدرتهم على الاختيارات الفردية الحرة والمستقلة.

وهكذا، يسعى نموذج المكانة لتحقيق المطلوبين في آن واحد: بمعنى بيان أن المعايير الثقافية للأغلبية تمنع المشاركة المتكافئة للأقليات من جهة أولى، وبيان أن الممارسات التي تتطلب الاعتراف لا تمنع بعض الأفراد داخل جماعة ما من إمكان المشاركة على قدم المساواة داخل الحياة الاجتماعية من جهة ثانية. ولذلك هي تعتبر أن منع ارتداء الحجاب داخل المدارس الفرنسية الحكومية هو إجراء ظالم، يُعبر عن سلوك غير شرعي تجاه أقلية دينية؛ وذلك لسببين: يتمثل السبب الأول في اعتبار منع الحجاب ممارسة تعكس سلوكاً أغلياً لا مشروعاً، من جهة كونه لا يسمح للتلميذات المسلمات بحق الدراسة؛ وفي الحصة منعهن من المشاركة الندية في الحياة الاجتماعية. أما السبب الثاني فيتمثل في اعتبار أن سياسة بديلة تُعطي حق ارتداء الحجاب، لا تفاقم وضعية الخضوع للنساء المسلمات داخل المجموعة المسلمة أو داخل المجتمع ككل، لأنها تعتبر أن جزءاً كبيراً من الجاليات المسلمة غير متماهية مع ارتداء الحجاب. وهنا، ترى فريزر أن الواجب يفرض على الدولة أن تعالج هذه المسألة بوصفها تعبيراً عن هوية إسلامية في طور التحول وإعادة التشكل من جهة، وبوصفها ترجمة عملية لما تشهد الهوية الثقافية للدولة الفرنسية ذاتها من تحولات بفعل التشابك الـ "ما بين ثقافي" Intercultural داخل مجتمع أضحى يتسم بتعددية الهويات الثقافية من جهة أخرى. وهكذا، "سيسمح معيار المشاركة المتكافئة بتقويم مثل هذا الاعتراف واجبياً، من دون العودة إلى التقدير الإتيقي للممارسات الثقافية أو الدينية موضوع السؤال"⁽²⁹⁾.

(29) Fraser, *Qu'est-ce que la justice social?* p. 52.

إذًا، ليس المهم بالنسبة إلى فريزر أن نطرح إعادة التوزيع من دون الاعتراف، أو أن نطرح الاعتراف من دون إعادة التوزيع، وإنما الضروري أن نؤسس لنظرية في العدالة قادرة على إدماج النموذجين من دون اختزال أحدهما في الآخر، بحيث سيكون لهذه النظرية استتبعات عملية وسياسية مهمة، من جهة اقتراح الحلول الملائمة لمشكلات التفاوت واللامساواة ببعديها الاقتصادي/ المادي والثقافي/ الرمزي. والسؤال الذي يُطرح في هذا الإطار هو: نُعتبر إعادة التوزيع والاعتراف نموذجين متميزين داخل نظرية العدالة أم في الإمكان اختزال أحدهما في الآخر؟ هنا تنطلق فريزر من قناعة مفادها أن كل نظريات إعادة التوزيع لا يمكن أن تُستوعب داخلها مطالب الاعتراف؛ وذلك بسبب أن أشكال التفاوت والتمييز القانوني أو الثقافي وعدم الاعتراف ليست كلها نتاجًا للتوزيع الظالم للخيرات المادية، وتستدل على ذلك بمثال الموظف السامي صاحب البشرة السوداء الذي يعجز عن الحصول على سيارة أجرة تقله إلى منزله من شارع "ول ستريت" بسبب التمييز العرقي.

ولهذا السبب، فنظرية العدالة يجب أن تذهب إلى أبعد من مجرد التوزيع أو التقسيم العادل للثروات والموارد والحقوق، لتبحث في النماذج الممأسسة للقيم الثقافية، وتنتظر فيما إذا كانت هذه النماذج تُعيق المشاركة المتكافئة أم لا. وفي السياق نفسه، تعتقد عدم قدرة نظريات الاعتراف على الاستيعاب والاحتواء للمطالب التوزيعية؛ وذلك لأن أغلب هذه النظريات تتأسس على تصور ثقافي اختزالي لمسألة العدالة التوزيعية، تتمثل في افتراض أن التفاوت الاقتصادي هو نتاج للنسق الثقافي الذي يحتفي بأصناف من العمل دون أخرى، وإذا، فكل تحويل قد يشمل النسق الثقافي كفيلاً حتمًا بتغيير مبادئ التوزيع العادل للثروات. وحجتها في هذا السياق هي مثال الرجل الأبيض الذي يفقد عمله لأسباب مرتبطة بمنطق السوق الرأسمالي، أي مجموع الآليات المتحكممة في نظام العلاقات الاقتصادية والمرتبطة بهدف مُراكمة الأرباح؛ وهي آليات تعمل في استقلال تام عن كل العوامل الثقافية المتخارجة عنها. ولذلك فنظرية العدالة يجب أن تذهب إلى أبعد من مجرد الاعتراف، للبحث في حقيقة الرأسمالية ذاتها ومنطقها الداخلي الذي تشتغل آلياته بكل استقلالية عن البنى الثقافية للهبة أو المكانة.

من الواضح أن معيار المشاركة المتكافئة هو "النواة المعيارية" لنظرية العدالة، وتتمثل العدالة هنا في مجموع الإجراءات التي تمكّن الأفراد الراشدين من المشاركة أندادًا في الحياة الاجتماعية؛ فهذه الإجراءات متفرعة، ولكنها تصب في نموذجين يمثلان شرطين أساسيين لذلك، هما:

- الشرط الموضوعي: يتمثل في التوزيع العادل للثروات والموارد والحقوق، بما يدعم الاستقلالية المادية للأفراد ويمكنهم من منزلة الشريك داخل النسيج الاجتماعي.

- الشرط البينداتي: يتمثل في وجود نماذج مُمأسسة Institutionalized Models للقيم الثقافية، تدعم الاحترام Respect لكل الأفراد وبصورة متساوية؛ ما يعني إمكان الحصول على التقدير الاجتماعي، ويُحطم كل الصور النمطية السلبية حول الأفراد أو المجموعات. وتضيف فريزر إلى هذين الشرطين شرطًا ثالثًا: هو البعد السياسي، ويتمثل في توافر الإجراءات والقوانين والسياسات التي تمكّن الأفراد

من التمثيل السياسي Political Representation العادل وتمنحهم القدرة على المشاركة في صنع القرارات السياسية.

ليس هناك من شك في أن هذه النظرية الموسعة للعدالة يمكن أن تذهب بعيداً في معالجة إشكاليات الاعتراف والتوزيع والتمثيل السياسي، وتأويل هذه الأبعاد الثلاثة باعتبارها نماذج متميزة، ولكنها تأتلف فلسفياً وسياسياً ضمن إشكالية العدالة، وذلك باختبارها من خلال معيار المشاركة المتكافئة الأخلاقي الواجبي. غير أن هذا المعيار لا يمثل فقط وسيلة للتبرير الأخلاقي Moral Justification وإنما هو كذلك نقطة ارتكاز للنظرية الكلية تطرح داخلها العدالة "في معناها الموسع بما هي مشاركة متكافئة توصف هذا التوقع باعتباره تأويلاً راديكالياً ديمقراطياً لمبدأ المساواة في القيمة الأخلاقية"⁽³⁰⁾. وهذه المشاركة المتكافئة هي التجسيد العملي والسياسي لهذا المبدأ الليبرالي أو قل "إعادة صياغة للمثال الأخلاقي الليبرالي المعاصر: الاحترام المتساوي للاستقلالية وللقيمة الأخلاقية للأفراد"⁽³¹⁾. ويمكن هذه الصياغة أن تحقق مجموعة من الإيجابيات، لعل أهمها عدم إعطاء أي اعتبار غائي Teleological مرتبط بالحياة الخيرة أو تحقيق الذات بما يوفر قاعدة صلبة لتصور أخلاقي واجبي للعدالة.

علاوة على ذلك، ستكون الصياغة الديمقراطية الجذرية لمبدأ المساواة على قاعدة الأخلاق الواجبية أكثر جوهرانية وأكثر متانة من التصورات الليبرالية النمطية أو الإجرائية لراولز أو هابرماس، بحيث إن المشاركة المتكافئة لا يمكن أن تُختزل داخل مسارات تشكل الرأي والقرار السياسي فحسب، وإنما هي كذلك مرتبطة بكل مجالات الممارسة الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، وحتى الفضاءات ذات الطابع الخاص كالعائلة والحياة الشخصية والمجتمع المدني؛ وذلك لأنها تفترض من جهة الاحترام المتساوي للاستقلالية والمساواة بين الأفراد قيمةً أخلاقية كونية باعتبارهم فاعلين اجتماعيين، ومن جهة أخرى لأن هذه المشاركة المتكافئة لا يمكن احترامها وتأمينها عبر الحماية القانونية للحقوق أو عبر النفاذ إلى الموارد والخيرات المادية بصورة متساوية، وإنما هي تستلزم مكانة اجتماعية متساوية لكل الأفراد تُوجب تفكيك كل العقبات أو العوائق الناتجة من النماذج المأسسة للقيم الثقافية.

وأخيراً، ستكون هذه الصياغة قادرة على توفير نمط أو معيار لتقييم مزاعم الاعتراف، ظلت نظريات العدالة التوزيعية والنظريات الإجرائية الليبرالية عاجزة عن ضمانها. ولذلك فالاعتراف عند فريزر لا يمكن أن يكون في أفضل الأحوال غير مبدأ مشتق من العدالة؛ الأمر الذي يعطي المشاركة المتكافئة أولوية على حساب الاعتراف ذاته، الذي تحول إلى مجرد شرط بينذاتي ضروري مع العدالة التوزيعية لتجاوز مكانة الخضوع؛ ومن ثم تحقيق المشاركة المتكافئة لكل الأفراد على قدم المساواة داخل النسيج الاجتماعي.

وهكذا، يمكن أن نوجز أهم معاني مفهوم المشاركة المتكافئة ودلالاته، باعتبارها الأساس المعياري لنظرية العدالة، في النقاط التالية:

(30) Estelle Ferrarese, "Nancy Fraser ou la théorie du 'prendre part'," *La vie des idées* (20/1/2015), p. 6, accessed on 10/3/2023, at: <https://bit.ly/3LmW9vm>

(31) Pourtois, p. 173.

• أولاً: هو مفهوم قد يحمل معنى "الخير الكوني" Universal Goodness لأن التأكيد على الشروط البينذاتية للعدالة يمكن أن يؤدي إلى اعتبار المشاركة المتكافئة، بما هي إعادة صياغة لمبدأي الاستقلالية الفردية والقيمة المتساوية لكل الأفراد، شكلاً من الخير الحامل للدلالة الأخلاقية ذات المنحى الكوني، بحيث يتحدد مضمونه في قدرة الأفراد على أن ينسجوا بصورة متساوية علاقات اجتماعية خالية من العقبات التي تمنعهم من المشاركة المتكافئة. وفي ذلك إشارة إلى ما سماه راولز نفسه الخيارات الأولية Primary Goods؛ وهي الاحترام أو التقدير الاجتماعي، بحيث تمثل قاعدة أساسية لبقية الخيارات المادية والسياسية. وهذا الخير يختزن دلالة تتجاوز "معنى الحرية السالبة" Negative freedom⁽³²⁾ عند آزايا بيرلن Isaac Berlian والتي تُفهم بمعنى مجموع النشاطات أو الممارسات التي يمكن أن تحققها ذات فردية أو جماعية، من دون عوائق أو عقبات، لتتساوى أكثر مع دلالة "الحرية الإيجابية" Positive Freedom والتي تعني رغبة الفاعل في التحكم بطريقة استثنائية في تفضيلاته الخاصة، ومن خلال تحقيق قدراته التي تمكنه من الإنجاز، من دون إمكان لتدخل أي عنصر خارجي من أجل إفقاده هذه القدرة على الفعل والحكم. إلا أن فريزر تسحب الثقل المعياري من الذات الفاعلة، أي البنية الشعورية والسلوكية للأفراد، إلى البناء الاجتماعي Social Structure؛ أي الانتقال من "الفعل" بصفته نقطة ارتكاز للنظرية الأخلاقية إلى "التفاعل" باعتباره قاعدة اجتماعية وسياسية لكل تأويل ممكن لإشكالية العدالة. وذلك ما يميز نظريتها في العدالة من نظرية "القدرات"⁽³³⁾ التابعة لأمارتيا صن Amartya Sun، بحيث لا تجعل مدار التأويل طريقة الفعل الإنساني في معناها الفردي، وإنما تربطها بإمكانات التفاعل الاجتماعي أي ما تسميه بالطابع الاجتماعي للحياة الاجتماعية.

• ثانياً: إن مبدأ المشاركة المتكافئة يخترق كل مجالات الحياة الاجتماعية بما هي علاج لمكانة الخضوع، ومعنى المكانة يحيل إلى دلالة المؤسسة التي تتجاوز البناء النفسي والاعتبارات الهوية "وتنخرط في مقابل كل التأويلات النفسانية حول تشكيل الهوية والتي تغفل أهمية التفاعلات - ما بعد الأوديبية - الخطابية والتكوينية التي تشكل خارج النواة العائلية؛ ما يجعلها عاجزة عن تفسير انزياحات الهوية على مر الأوقات"⁽³⁴⁾. ولذلك فانعدام الاعتراف هو ظلم مرتبط بالمكانة الاجتماعية، ويتنزل داخل العلاقات الاجتماعية وليس داخل البنية النفسية للأفراد. وهكذا لا يكمن الحل في إعادة تربية العقول عبر "عسكرة" المعتقدات، وإنما في تفكيك كل النماذج المؤسساتية للقيم الثقافية المجسدة داخل القوانين أو الإجراءات أو السياسات العمومية، أو حتى داخل الممارسات الاجتماعية الخطائية أو العملية. وهذا الأمر يعطي الفضاء العمومي Public Space أهميته التداولية، وتسميه إستال فيراس Estelle Ferrarese الثقل المعياري للسياسي المشتق في أهمية المشاركة المتكافئة، والذي يشكل جوهر الأنطولوجيا الاجتماعية Social Ontology التي تؤسس لها فريزر.

(32) ينظر: آزايا بيرلن، الحرية، ترجمة معين إمام (مسقط: منشورات دار الكتاب، 2015).

(33) أمارتيا صن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010).

(34) Fraser, *Qu'est-ce que la justice social?* pp. 129-130.

• ثالثًا: تعتقد فريزر أن الدور المبالغ فيه للعائلة في تكوين الهوية الفردية يُفقد الظواهر الاجتماعية أي معنى سياسي، ولذلك وجب الاستغناء عنه من أجل التركيز على فكرة الفضاءات العمومية، ليس باعتبارها مساحات للتعبير عن المطالب وتأويل الحاجات وتمثل المصالح فحسب، وإنما باعتبارها أيضًا أطرًا ضرورية لبناء الهويات الاجتماعية وإعادة تشكيلها. ولذلك هي تؤكد على شرطين أساسيين لبناء نظرية في العدالة ذات أفق كوني إنساني: يتمثل الشرط الأول في وجود معيار أخلاقي واجبي لتقييم الممارسات والوضعيات والمطالب المشروعة لتحقيق المشاركة المتكافئة، ويتعلق الشرط الثاني بالإجراءات الموضوعية قيد التجربة لهذا المعيار، والذي يجب أن يكون حواريًا مستندًا إلى فضيلة النقاش العام Public Debate الذي يقحم داخله كل الفاعلين الاجتماعيين.

ختامًا، يمكن الإقرار بأن المشاركة المتكافئة توفر معيارًا للتقييم ذا طابع جوهري Substantial، تستطيع من خلاله أن تتحقق من عدالة وضعية ما أو استحقاق ما أو سياسة. وهذا التحقق ليس أحادي البعد، وإنما هو متعدد المناحي والمجالات؛ وهي بذلك ترفض النمط الأحادي الشعبوي Populist Monotype الذي يحتفي بالهويات ويشيئها، وترفض كذلك النمط الأحادي السلطوي Authoritarian Monotype الذي يعطي الخبراء أو القضاة الحق في البت أو الفصل في مشروعية هذه المطالب من عدمها. كما أنها بالتأكيد على الديمقراطية التداولية Deliberative Democracy، عبر الإحالة إلى المشاركة المتكافئة بصفتها نمطًا مثاليًا للعقل العمومي، تؤسس لنظرية حوارية منغرسه ضمن العالم المعيش؛ الأمر الذي يؤدي إلى إعطاء نظرية الفعل التواصلية لها برماس لحما ودما، حتى لا تبقى معلقة ضمن إطار التفاهم اللغوي المجرد، ويمكن نظرية العدالة لجون راولز من إدماج بُعد المكانة الاجتماعية داخل التصور الدستوري المؤسساتي، بحيث يشكل الاعتراف العمومي المكون الأساسي لكل الخيارات الأولية، هذا علاوة على اعتبارها قاعدة أولية لكل المطالب المتعلقة بالخيارات الأساسية لتوزيع الموارد والحقوق.

خامسًا: نظرية العدالة عند فريزر من منظور ما بعد استعماري

إن الذي يهمنا من وجهة نظر فريزر النقدية هو إمكان التحقق من قدرتها على فهم الظواهر الاجتماعية لمجتمعات تختلف سياقيًا وبنويًا عن سياقات مجتمعات الشمال؛ إذ كيف يمكن الاستناد إلى مقارنة من العدم لفهم واقع خاص؟ ذلك أن هذه الممارسة تتخطى كل قدرة على التأويل لواقع مجتمعات الجنوب بمنظور نظرية نقدية، جعلت أساسًا لفهم بنية مجتمعات الشمال. ولذلك نحن نقترح نموذج فرانتز فانون Frantz Fanon (1925-1961)، في الاعتراف ضمن السياق الاستعماري وما بعد الاستعماري، وهو منظور يمكن أن يُوفر خطوة أولى تصحيحية مهمة في دراسة هذه المشكلة بالذات؛ إذ يحدد الشكل الأساسي لعنف المستعمر: عنفه ضد الإنسانية، والذي يأخذ مكانة جوهريّة في عالم الاعتراف. وههنا، يمكن أن تكون هذه القضية الأساسية في الاشتغال بأسباب الربيع العربي، من خلال التأكيد على فشل أنظمة دول ما بعد الوضعية الاستعمارية Post-colonial Situation في خلق الشروط التي يمكن أن تتطور فيها الإنسانية الحقيقية لسكانها، من خلال العناية والاعتراف بها.

وهكذا، بالنسبة إلى المواطن الأصلي في تحليل فانون، هناك خياران فقط، إما التحول إلى اللون الأبيض أو الاختفاء. ويجري اتخاذ هذين الخيارين إما افتراضياً وإما في الواقع تحت تهديد السلاح، حيث يوجد عنف النظام الاستعماري بصفته تهديداً فعلياً لحياة الفرد وشرطاً بنيوياً للوجود الاستعماري؛ وبعبارة أخرى، يتجاوز العنف كلاً من هذه المجالات نحو مجموعة من الشروط الاجتماعية التي يكون فيها العنف ممارسة وجودية؛ ذلك أن فانون يجادل بأن ذلك هو نتيجة لما يُسميه جان بول سارتر Jean-Paul Sartre (1905-1980) خطأ النزعة الإنسانية في أوروبا الغربية⁽³⁵⁾؛ إذ إن الأساس المعرفي للنظام الاستعماري الأوروبي، ومن ثم الثقافة الغربية، هو أن المستعمر The Colonizer فقط، صاحب الهيمنة البيضاء، هو من ينتمي إلى المنزل الإنسانية. وبهذا المعنى، إذاً، إن هدف أي نظام استعماري هو إضفاء الطابع الإنساني على البرابرة، أو القضاء على الوجود الأنطولوجي لـ "المتوحشين" على وجه الكوكب. وهنا كانت "الحقيقة في المستعمرات عارية"، كما يؤكد سارتر بحق⁽³⁶⁾.

وفي النتيجة، لم يستطع النظام ما بعد الاستعماري توفير الشروط التي يمكن من خلالها لمواطنيها أن يزدهروا فيها، أو يُحققوا إمكاناتهم البشرية، أو يكتسبوا الاعتراف الذي يعتقد منظّره أنه أمر حاسم لكرامة الإنسان. وبدلاً من ذلك، استمر العنف ضد إنسانية المستعمر، بدرجات متفاوتة، حتى اليوم. وهو جوهر ما أشار إليه فانون من عجز الأنظمة ما بعد الاستعمارية عن تحقيق الحرية والعدالة لمواطنيها وتواصل لإشكال من الهيمنة السياسية بعنوان الشعارات القومية والاشتراكية. وهكذا يصبح من الضروري التأكيد على أن "المسائل السياسية التي عادة ما يتم تناولها من وجهات نظر تتعلق بعلاقات الدولة القومية والعرق والطبقة والاقتصاد والجنس تتضح بصورة أكبر حينما تتأملها في سياق علاقتها بماضيها الكولونيالي"⁽³⁷⁾؛ إذ إن البنى السلطوية التي كرستها العملية الاستعمارية ما زالت متغلغلة وكامنة داخل العلاقات الثقافية العابرة للقوميات.

وفي هذا المعنى، يمكن الادعاء بأن السياقات ما بعد الاستعمارية لبناء الدولة الوطنية هي التي ساهمت في إشعال شرارة ثورات الربيع العربي. ولعل شعار الثورة التونسية: "شغل، حرية، كرامة وطنية"، يمثل تعبيراً حقيقياً عن ترتيب ملائم لسلم القيم المطلوبة لترجمة مطالب الثائرين في الاعتراف؛ وهذا الترتيب يتساق مع تأويل ملائم للحاجات والمطالب في إعادة التوزيع العادل للثروات، في بعدها الاقتصادي من خلال المطالبة بالتشغيل، وفي التمثيل السياسي الملائم، من خلال التأكيد على مطلب الحرية في بعدها السياسي، وفي تحقيق الكرامة الوطنية التي تترجم رغبة في الانعتاق من سلطة الهيمنة الغربية

(35) في المقدمة التي وضعها سارتر لكتاب فانون: معذبو الأرض، أهاب بالأوروبيين أن يقرّوه رغم أنه غير موجه إليهم. وهو يعتبر أن هناك تناقضاً بين الادعاء الإنساني للاستعمار والجرائم التي يمارسها ضد المستعمر؛ وعلاوة على ذلك يفضح فانون "الاستعمار الجديد والبرجوازية الوطنية التي لم تشارك في ثورة الشعب مشاركة صادقة، ولا أهابت بالجمهير يوماً إلى النضال المسلح والكفاح العنيف، وكانت لا تزيد على أن تقوم بمناورات سياسية من أجل أن يتصدق عليها المستعمر ببعض الامتيازات". فرائز فانون، معذبو الأرض، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2014)، ص 9.

(36) المرجع نفسه، ص 19.

(37) بيل أشكروفت [وآخرون]، دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الأساسية، ترجمة أحمد الروبي [وآخرون] (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 43.

على سيادة الدولة الوطنية لما بعد الاستعمار. وهذا المطلب الأخير يحيل إلى البعد المقاوم في فكرة الاعتراف عند سكان الجنوب، التي تتجاوز مجرد الإحالة إلى البعد الذاتي الإيجابي لبناء صورة سوية للذات عن ذاتها، كما يؤكد أكسل هونيث، أو مجرد العودة إلى منزلة الخضوع التي تقترحها نانسي فريزر لتسوية الحاجة إلى المشاركة المتكافئة، بوصفها طريقة لتحقيق العدالة في بعدها الأخلاقي الواجب؛ ذلك أن مطلب الاعتراف هنا يأخذ معنى ما بعد استعماري، ويقترح توسيع مجال العدالة لتشمل شكلاً من الاعتراف الكوزمو-سياسي Cosmopolitan Recognition يماثل ما تسميه نانسي فريزر "العدالة العالمية".

وهكذا، ستبقى نظريات الاعتراف التي تتناول مجتمعات الشمال عاجزة جزئياً عن فهم وتأويل حاجات الأفراد في مجتمعات الجنوب؛ إذ إن مطلب العدالة يتجاوز مجرد الحاجة إلى إعادة التوزيع للثروة رغم أولويته أو مجرد الحاجة إلى الاعتراف الرمزي أو حتى الحاجة إلى التمثيل السياسي مطلباً جوهرياً لتجاوز شكل الدولة الاستبدادية. فمسألة الاعتراف تمس هنا الاعتراف بإنسانية المستعمر Colonized الذي ما زال يزرع تحت نير التدخل الاستعماري بأشكاله المستحدثة، ويسعى لافتكاك الاعتراف بكرامته الوطنية التي صادرتها القوى الاستعمارية وأنظمة الدول الوطنية. ولذلك حينما أكد فانون على ضرورة إعادة التفكير النقدي في مفهوم الجدل الهيجلي Hegelian Dialectics، فإنه لم يفهم بوصفه "مجرد سعي لفرض الإقرار والاعتراف على السيد، بل باعتباره تأسيس عنصر جديد تماماً، والعنصر الجديد كان الحقيقة الموضوعية للذاتية الفاعلة الخاصة بمن أخضعوا للسيطرة وجردوا من إنسانيتهم؛ حيث على هذه الأرضية فقط يمكن أن تبرز تبادلية أصيلة، ولادة عالم إنساني"⁽³⁸⁾.

في النهاية، إذا كانت النظرية النقدية تحتاج إلى أن تكون قائمة على أسس تجريبية، وجوهرية في الموقف الذي ترغب في تنظيره، ولكنها متعالية معيارياً من حيث التفكير فيما وراء هذا الموقف للبحث عن عالم أفضل، فإنها ببساطة تبدو غير قادرة على التعامل مع الظواهر الاجتماعية التي تأتي من مكان مختلف كلياً مع احتياجات مختلفة تماماً. وهكذا داخل الدول العربية سوف يُمثل كل من إعادة التوزيع والاعتراف الشيء نفسه؛ إذ تتطلب الكرامة الإنسانية موارد مادية وأطراً ذاتية ومؤسسية لضمان معاملة الأشخاص بصفتهم أشخاصاً. وفي بلدان الثورات العربية لا يمكن العدالة ببساطة أن تسبق الأسئلة الإنشائية؛ ذلك أن أسئلة الخير تقع في القلب من الحراك الثوري لقلب نظام قمعي وضمان أن نظاماً قمعياً آخر لن يحل محله ببساطة، كما أن مسألة السيادة السياسية والكرامة الوطنية هي مطالب حيوية في ظل بنى سياسية وفكرية استعمارية تتطلب أشكالاً من العصيان المعرفي الديكولوجيالي Decolonial Cognitive Disobedience والممانعة ما بعد الاستعمارية، التي تسعى لتجاوز المخيال السياسي للهيمنة الإمبراطورية، والتأسيس لنمط من الاعتراف بوجود إمكانات مختلفة للحدثة وتعددية في أشكال التدبير السياسي للفضاء العالمي.

(38) نايجل سي. غيسون، فانون: المخيلة بعد - الكولونيالية، ترجمة خالد عايد أبوهديب (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 18.

References

المراجع

العربية

- أشكروفت، بيل [وآخرون]. دراسات ما بعد الكولونيالية: المفاهيم الأساسية. ترجمة أحمد الروبي [وآخرون]. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.
- بيرلن، آزيا. الحرية. ترجمة معين إمام. مسقط: منشورات دار الكتاب، 2015.
- صاندل، مايكل. الليبرالية وحدود العدالة. ترجمة محمد هناد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- صن، أمارتيا. فكرة العدالة. ترجمة مازن جندلي. بيروت: منشورات الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.
- غبسون، نايجل سي. فانون: المخيلة بعد - الكولونيالية. ترجمة خالد عايد أبو هديب. بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.
- فانون، فرانز. معذبو الأرض. ترجمة سامي الدروبي وجمال الأناسي. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2014.

الأجنبية

- Canto-Sperber, Monique. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 1996.
- Ferrarese, Estelle. "Nancy Fraser ou la théorie du 'prendre part'." *La vie des idées* (20/1/2015). at: <https://bit.ly/3LmW9vm>
- Fraser, Nancy & Gabriel Rockhill & Alfredo Gomez-Muller. "La justice mondiale et le renouveau de la tradition de la théorie critique: Dialogue avec Nancy Fraser." *La Revue Internationale des Livres et des Idées*. no. 10 (Mars-Avril 2009).
- Fraser, Nancy. "Recognition without Ethics?" *Theory, Culture & Society*. vol. 18, no. 2-3 (2001).
- _____. *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*. E. Ferrarese (trad.). Paris: La Découverte, 2005.
- Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Pierre Rusch (trad.). Collection Folio essais. Paris: Gallimard, 2013.
- _____. *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Olivier Voirol & Pierre Rusch & Alexandre Dupeyrix (trad.). Paris: La Découverte, 2006.
- _____. "Reconnaissance et justice." *Le Passant Ordinaire*. no. 38 (Janvier – Février 2002). at: <https://bit.ly/3ITCxo0g>
- Pourtois, Hervé. "La reconnaissance: Une question de justice? Une critique de l'approche de Nancy Fraser." *Politique et Sociétés*. vol. 28, no. 3 (2009).
- Taylor, Charles. *Multiculturalisme Différence et Démocratie*. Paris: Flammarion, 2009.
- _____. *Rapprocher les sollicitudes*. Québec: Les presses de L'université laval, 1992.



الدولة العربية المعاصرة بحوث نظرية ودراسات حالة

عبد اللطيف المتدين
محمد أحمد بنيس
محمد جمال باروت
محمد حمشي
مروان قبلان

رفعت رستم الضيقة
رويدة محمد عبد الوهاب فرح
سعيد الحاجي
سهيل الحبيب
عبد العزيز الطاهري
عبد القادر عبد العالي

أدهم صولي
باسل صلوح
حارث حسن
حامي حسان
رايموند هينبوش

تحرير: محمد حمشي - مراد ديانبي

يحاول الإجابة عن بعض الأسئلة المتصلة بالدولة العربية المعاصرة وقضاياها، مثل المواطنة والمواطنة والمجتمع المدني، وتنازع السلطة التنفيذية، وسياسات الهوية واستقرار الدولة، ومفاعيل الدولة الكوربوراتية التسلطية ودولة الرعاية، وإشكالية قياس "الدولة الفاشلة"/"الدولة الهشة"، وتجاذب نموذج الدولة الحديثة/الدولة السلطانية، واستمرار التقليدية في بنية الدولة العصرية، والعنف السياسي، والمركزية واللامركزية، وغيرها من القضايا ذات الصلة. وتتقاطع المقاربات النظرية لفصول الكتاب الخمسة عشر، مع دراسات حالة لعدد من الأقطار العربية: سورية، ولبنان، والعراق، ومصر، والسودان، وتونس، والجزائر، والمغرب. ولا يتسرع في الإعلان عن فشل الدولة، فليست الدولة الفاشلة موضوعاً له؛ إذ أظهرت أغلبية الدول العربية صموداً ملحوظاً على الرغم من التحولات التي شهدتها، كما أن لها نجاحات مهمة في بناء المؤسسات والتحديث. لكن الاستبداد أوصلها إلى طريق مسدود. وثمة فشل ملحوظ في بناء الأمة على أساس المواطنة، وكذلك في التوفيق بين القومية الإثنية القائمة على الثقافة العربية والإيمان بجماعة سياسية عربية والأمة القائمة على المواطنة، وهو توفيق ممكن وضروري.

عدنان فلاحي | Adnan Fallahi*

ابن تيمية ضد ابن تيمية: الاستراتيجية الصانعة للتناقض

Ibn Taymiyya Against Ibn Taymiyya: The Contradiction-maker Strategy

ملخص: من السمات المهمة التي تغلب على كثير من أعمال ابن تيمية طابعها الجدلي. وهذا يعني أنه ألّف هذه الأعمال في سياق جدالات فقهية وكلامية محتدمة ضد خصومه. وفي خضم هذه الجدالات، استخدم ابن تيمية استراتيجيات لهزيمة خصومه. إلّا أننا سنوضح في هذه الدراسة كيفية التي تعمل بها هذه الاستراتيجيات ضده هو نفسه في بعض الأحيان، وتجعل بعض أسسه الفكرية عالقاً في التناقضات. سنعتمد في منهجنا البحثي نمط القراءة المقارنة لأعمال ابن تيمية، وستفحص خمسة أمثلة من حجج جدلية له ضد خصومه، في: جداله مع المسيحيين في تقاليدهم الشفوية، وجداله مع فقهاء أهل السنة في تعريف الإجماع وأمثله، ومسألة جرح أبي حنيفة وتعديله، ومسألة عقوبة المبتدع، ومسألة دور حب علي بن أبي طالب في تأسيس مفهوم أهل السنة.

كلمات مفتاحية: ابن تيمية، السلف، الإجماع.

Abstract: An integral feature of many of Ibn Taymiyya's works is their polemical nature; he wrote these works in the context of intense theological and jurisprudential controversies, using various strategies to defeat his opponents. This article demonstrates how these strategies sometimes backfire. against Ibn Taymiyya himself and even contradict some of his intellectual premises. The paper comparatively examines five examples of Ibn Taymiyya's polemical arguments against his opponents: the argument with Christians over their oral tradition, the debate with Sunni jurists on the meaning and instances of consensus (*Ijmā'*), the issue of Abū Ḥanīfa's character and integrity, the issue of the punishment of heretics, and the issue of the formative place of the attitude towards 'Alī ibn Abī Tālib in the notion of the of Sunna.

Keywords: Ibn Taymiyya, the Salaf, Consensus.

* باحث كُردي إيراني في التراث الإسلامي والفكر السياسي، حاصل على درجة دكتوراه في الحقوق والفقه الإسلامي.

Kurdish Iranian researcher in Islamic studies and political thought. Phd in Islamic jurisprudence and law.

adnan.fallahi@gmail.com

مقدمة

يُعتبر ابن تيمية الحرّانيّ (661-728هـ / 1263-1328م) واحداً من أهم أعلام الفكر الإسلامي الموسوعيين، وأكثرهم إثارة للجدل عبر التاريخ الإسلامي، أثّر، ويؤثّر، في العديد من التيارات الإسلامية المعاصرة. وللأهمية الكبيرة التي يحظى بها هذا العالم، نقرأ لأحد الباحثين الغربيين، ممّن اختصوا بفكره، ينعتّه بأنه أحد مؤسسي العالم الإسلامي، فيقول: "كان ابن تيمية خصب الإنتاج، ومستقطباً في حياته، ولا يزال على هذا العهد إلى يومنا. تستمر حياته وكتاباتاته في إلهام المسلمين الذين ينشدون رؤية أخلاقية مميزة للإسلام، متأصلة من القرآن والسنة. كما لا تزال انتقاداته للأشعرية وابن عربي والشيعة والمسيحية، ومناسك زيارة القبور، تُصعّد التوترات داخل المجتمع الإسلامي وخارجه. سواء كان ذلك نعمة أو نقمة، إذ يؤدي ابن تيمية دوراً مركزياً في المفاوضات المستمرة حول معنى الإسلام"⁽¹⁾.

وبالعودة إلى أهم كتابات ابن تيمية، نجدها في الغالب ردوداً على مخالفيه. ونضرب مثلاً على ذلك بكتابه: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، الذي دحض فيه معتقدات شيعية، ردّاً على كتاب منهاج الكرامة في إثبات الإمامة للمتكلّم الشيعي جمال الدين الحسن بن المطهر الحلّي (648-726هـ / 1250-1325م)، وكتاب بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ردّاً على كتاب أساس التقديس في علم الكلام لفخر الدين الرازي (544-605هـ / 1150-1210م)، وكتاب الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح في تفنيد عقائد المسيحية. كما أن العديد من أعماله الشهيرة الأخرى مثل: الفتوى الحموية الكبرى، والاستغاثة في الرد على البكري، والإخنائية أو الرد على الإخنائي، واعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة، أهل السنة والجماعة، والعقيدة الواسطية وغيرها، ألّفت إجاباتٍ عن استفتاءات، أو مناظرات مع معارضيه.

ومع هذه التفاصيل "ليس من المستغرب أن تكون معظم أعمال ابن تيمية كلامية أو جدلية في طبيعتها"⁽²⁾. لكنّه في سياق ردوده الحادة على معارضيه، يلجأ أحياناً في حجاجه إلى حجج، يؤدي التزامُ نتائجها إلى إضعاف بعض من أسس ادّعاءاته الفكرية. نذكر فيما يلي بعض الأمثلة على هذه الحجج التي يعتمد عليها، موضحين مكاناً التناقضات المتمخضة عنها.

أولاً: إشكالية الشفهي والكتابي "الأحاديث نموذجاً"

يستعين ابن تيمية في مؤلفاته كثيراً بالأحاديث، وأخبار الآحاد التي يقبلها ويقول بها علماء الحديث. لهذا السبب، يدّعي أن جمهور أحاديث صحيح البخاري ومسلم، على الرغم من عدم تواترها، يوجب

(1) Jon Hoover, *Ibn Taymiyya: Makers of the Muslim World* (London: Oneworld Academic, 2019), p. 146.

(2) Yossef Rapoport & Shahab Ahmed, *Ibn Taymiyya and His Times* (Karachi/ New York: Oxford University Press, 2010), p. 132.

العلم⁽³⁾. كما يطلق وصف "الإجماع" على "اتفاق الجمهور" (أي الأكثرية)، على الرغم من الفرق بين "قول الجمهور" و"الإجماع"، ويعدّ هذا الاتفاق دليلاً على صحة تلك الأحاديث⁽⁴⁾. سيأتي الحديث عن الإجماع لاحقاً. لكن يمكننا القول ههنا إن ابن تيمية في عديد من مؤلفاته يقصر "الإجماع المنضبط" على إجماع السلف الصالح⁽⁵⁾. وواضح أن تأليف الصحيحين كان بعد عصر السلف الصالح، وبناء عليه؛ فهو خارج عن دائرة الإجماع المنضبط⁽⁶⁾.

ولمّا أجرى ابن تيمية مقارنة بين القرآن والأناجيل في أحد أبواب كتابه الجواب الصحيح، ودخل في موضوع يُمكن تسميته "إشكالية الشفهي والكتابي"⁽⁷⁾، أشار - وهو في ذروة جداله مع المسيحيين - إلى نقطة مهمة مفادها أن "الأناجيل التي بأيدي النصارى من هذا الجنس، فيها شيء كثير من أقوال المسيح وأفعاله ومعجزاته، وفيها ما هو غلط عليه، بلا شك، والذي كتبها في الأول إذا لم يكن ممن يتهم بتعمد الكذب، فإن الواحد والاثني والثلاثة والأربعة لا يمتنع وقوع الغلط والنسيان منهم، لا سيما ما سمعه الإنسان ورآه، ثم حدث به بعد سنين كثيرة، فإن الغلط في مثل هذا كثير، ولم يكن هناك أمة معصومة يكون تلقيها لها بالقبول والتصديق، موجِباً للعلم بها"⁽⁸⁾.

نلاحظ ههنا أن أكبر اعتراض لابن تيمية على كيفية تدوين الأناجيل، ليس في افتراء مؤلفيها الأوائل، بل في الفترة الزمنية بينهم وبين المسيح (وهي فترة شفهيّة بالكامل)، وكذلك عدم تواتر النُقول الشفهيّة نفسها؛ إذ لا يتردد ابن تيمية في أن يقع أربعة أشخاص في الغلط والنسيان في الآن معاً. وفيما يلي يعتبر ابن تيمية أن قلة عدد الحواريين كانت سبباً آخر لعدم قبول وتصديق المحتوى الشفهي للأناجيل: "لا تجتمع الأمة المعصومة على الخطأ والحواريون كلّهم اثنا عشر رجلاً"⁽⁹⁾. فقلة رواية الأناجيل، ووجود فجوة في النقل الشفهي، يمثّلان علةً للرب في محتويات الأناجيل وعدم التيقن منها، كما لا يلتفت ابن تيمية إلى قبول محتويات هذه الأناجيل من لدن جمهور العلماء المسيحيين. لكن، وفي المقابل من ذلك، هل كان على استعداد لتطبيق نتائج استراتيجيته في نقد التراث الشفهي للمسيحيين، على التراث الشفهي للمسلمين، وخصوصاً الأحاديث في الصحيحين؟

(3) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الفتاوى الكبرى، تحقيق وتعليق وتقديم محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، ج 5 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987)، ص 81.

(4) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد، ج 18 (المدينة النبوية: مجمع خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود، 1995)، ص 17.

(5) المرجع نفسه، ج 3، ص 157.

(6) وتجدر الإشارة إلى تصريح ابن تيمية بأن إجماع غير الصحابة محل خلاف، وأنه يُقَلّ عن أحمد بن حنبل قولان مختلفان في هذا الصدد. ينظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق، تحقيق عبد الله بن محمد المزروع، ج 2 (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 2014)، ص 763.

(7) اقتبسنا هذا المصطلح من عنوان كتاب المستشرق السويسري غريغور شولر Gregor Schuele الذي كان عنوانه: الشفهي والكتابي في الإسلام المبكر (2006) *The Oral and the Written in Early Islam*.

(8) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق علي بن حسن بن ناصر [وآخرون]، ج 3، ط 2 (السعودية: دار العاصمة، 1999)، ص 27.

(9) المرجع نفسه.

من نافل القول إنّ أحاديث المسلمين قد تجاوز فترة شفهيّة طويلة نسبيّاً. يقول فخر الدين الرازي: "أما السلف فهم منزّهون عن تعمد الكذب [...] وأنهم لا يكتبون الحديث في الغالب"⁽¹⁰⁾. ويذكر ابن تيمية سبب إخفاء بعض الأحاديث عن أعين بعض كبار الصحابة وعلماء السلف، قائلاً: "لأن هذه الدواوين المشهورة في السنن إنما جُمعت بعد انقراض الأئمة المتبوعين"⁽¹¹⁾. ويؤكد هو نفسه وجود فترة شفهيّة لنقل الأحاديث، فيقول: "بل الذين كانوا قبل جمع هذه الدواوين، أعلم بالسنة من المتأخرين بكثير [...] فكانت دواوينهم صدورهم التي تحوي أضعاف ما في الدواوين. وهذا أمر لا يشك فيه من علم القضية"⁽¹²⁾. وهنا، يظهر تناقض ابن تيمية، إذا كان سبب الشك في صحة منقولات الأناجيل، أنها لم تكتب في عصر المسيح، ومرّت بفترة نقل شفهي، فلماذا لا يشك في صحة منقولات الصحيحين اللذين مرّا بظروف مشابهة للأناجيل؟ وإذا كان وجود أربعة رواة صادقين لا يضمن صحة النقل، كما اقتبسنا عن ابن تيمية، فكيف يعتقد في صحة جمهور أحاديث الصحيحين، بينما يقول بعض كبار علماء الأحاديث إنه لا يوجد حديث واحد في هذين الكتابين يحوي عدلين، وكلاهما يرويّه عن عدلين، في كل طبقة من طبقات سنده، فضلاً عن أربعة عدول؟⁽¹³⁾

ثانياً: إشكالية الإجماع واعتبار الأقوال

من أشهر سجالات ابن تيمية، مع معاصريه من فقهاء السنة، نزاعه في بعض المسائل الفقهيّة المتعلقة بالطلاق. وقد تسبب خلافه معهم في لبثه في السجن مدّة⁽¹⁴⁾. يرى كثير من فقهاء أهل السنة ومحدثيهم أنّ ابن تيمية خالف إجماع الصحابة، وإجماع المذاهب السنية الأربعة في قضية طلاق الثلاث. فعلى سبيل المثال، يرى أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (773-852هـ/ 1371-1449م) أنّ الإجماع على هذه المسألة تحقق في زمن الصحابة وخلافة عمر بن الخطاب، إذ يقول: "فالمخالف بعد هذا الإجماع منابذ له. والجمهور على عدم اعتبار من أحدث الاختلاف بعد الاتفاق"⁽¹⁵⁾. وقد كتب بعض كبار فقهاء أهل السنة من الذين عاصروا ابن تيمية ردوداً ضده لهذا السبب. فمثلاً اتّهم الفقيه الشافعي، تقي الدين السبكي (683-756هـ/ 1284-1355م)، ابن تيمية بمعارضة الإجماع وقال عنه: "فخرج من

(10) فخر الدين الرازي، المحصول في الأصول، دراسة وتحقيق طه جابر فياض العلواني، ج 4، ط 3 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، ص 302.

(11) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، رفع الملام عن الأئمة الأعلام (الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1983)، ص 17.

(12) المرجع نفسه، ص 18.

(13) وروي مثل هذه المقولة عن ابن حبان (354هـ)، ويؤيدها الحازمي (594هـ). ينظر: محمد بن موسى الحازمي، شروط الأئمة الخمسة (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث)، ص 25-26.

(14) محمد بن أحمد بن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق محمد حامد الفقي (بيروت: دار الكاتب العربي، د. ت.)، ص 342.

(15) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، إخراج وتصحيح وإشراف محب الدين الخطيب، ج 9 (بيروت: دار المعرفة، 1959)، ص 365.

الاتباع إلى الابتداع وشدّ عن جماعة المسلمين بمخالفة الإجماع⁽¹⁶⁾. ويحاول السبكي ههنا إبطال رأي ابن تيمية في هذه المسألة الفقهية بطرح ثلاثة اعتراضات: الأول، أن رأيه مخالف لأقوال العلماء المشهورين. والثاني، أنه مخالف للإجماع. والثالث، عدم الاعتداد بمن وافقهم ابن تيمية في هذه المسألة (لأنهم ينتمون إلى فرق ومذاهب غير سنّة كالمعتزلة والشيعة وغيرهم، فلا ينخرم الإجماع بمعارضتهم). في سياق الهجوم على ابن تيمية، يقول السبكي إنه لا يُعدل عن رأي فقهي إلا "بنقل صريح عن إمام معتبر"⁽¹⁷⁾. يعطي ابن تيمية جواباً مفصلاً في ردّه على السبكي، فيقول: "يقال له: ما تعني بالإمام المعتبر؟ وما تعني بكونه معتبراً؟ ومن هو الذي يعتبره؟ فما من عالم من علماء المسلمين إلا وله طائفة تعتبره وتُعظم أقواله، وطائفة تخالف أقواله وتضعفها [...] وكذلك قوله: عن إمام؛ ماذا تعني بالإمام؟ أتعني بالإمام من ائتم به طائفة من المسلمين؟ فما من عالم من العلماء إلا وله طائفة تأتم به. أم تعني به من ائتم به جميع المسلمين؟ فليس في العلماء من يتبعه جميع المسلمين، بل ولا أكثرهم في مفرداته. أم من صُنِّفَ الكتب على مذاهبهم؟ فمعلوم أن الصحابة والتابعين لهم بإحسان، يعتد بخلافهم بإجماع المسلمين ولم تصنف على مذاهبهم كتب"⁽¹⁸⁾.

لذلك، يعتبر ابن تيمية مفهوم "الإمام المعتبر" مفهوماً نسبياً، وليس جديراً بالاستناد إليه والاحتجاج به. ولإثبات وجهة نظره يعطي أمثلة، فيكتب عن عدم اعتبار فئة من الفقهاء لأبي حنيفة النعمان (80-150هـ/ 699-767م)، وفئة أخرى لمالك بن أنس (93-179هـ/ 711-795م)، وفئة ثالثة لمحمد بن إدريس الشافعي (150-204هـ/ 767-820م)، ويقول: "فكثير من الحنفية والمالكية طعنوا في الشافعي [...] في نسبه وعلمه وعدالته، وقالوا: لا يُعتد به في الإجماع، وذكروا لذلك شبراً. منهم من هو عظيم عند المسلمين مثل القاضي إسماعيل بن إسحاق كان يقول: لا يعتد بخلاف الشافعي. وأكثر أهل الحديث طعنوا في أبي حنيفة [...] وأصحابه طعنوا مشهوراً امتلأت به الكتب، وبلغ الأمر بهم إلى أنهم لم يرووا عنهم في كتب الحديث شيئاً، فلا ذكر لهم في الصحيحين والسنن. وطعن كثير من أهل العراق في مالك [...] وقالوا: كان ينبغي له أن يسكت فلا يتكلم. وكثير من أصحاب داود [...] يرجّح مذهبه على مذهب أبي حنيفة ومالك [...]. وقد ناظرني على ذلك طائفة منهم. فإذا قال القائل: جماعة من أئمتنا قالوا: لا مبالاة بخلافهم، قيل لهم: وهؤلاء وغيرهم يقولون: لا مبالاة بخلاف من ذكرته من أئمتكم"⁽¹⁹⁾.

يرفض ابن تيمية حجة السبكي بأكملها من الناحية المعرفية، فيقرر أن "الاعتبار في الأقوال بأدلتها لا بقائلها، فلا يُنظر إلى من قال، كما قال علي بن أبي طالب [...] للحارث بن حنّلة [...] اعرف الحقّ تعرف أهله، إنّ الحق لا يُعرف بالرجال، وإنما الرجال يعرفون بالحق"⁽²⁰⁾. لكن هجوم السبكي الآخر على ابن تيمية هو بسبب أخذه بآراء المبتدعة كالإثني عشرية، بدلاً من اتباع الإجماع والجماعة. وههنا، يردّ

(16) تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، الدرّة المضية في الرد على ابن تيمية (دمشق: مطبعة الترقّي، 1929)، ص 6.

(17) ابن تيمية، الرد على السبكي، ج 2، ص 626.

(18) المرجع نفسه، ص 626-628.

(19) المرجع نفسه، ص 836-836.

(20) المرجع نفسه.

ابن تيمية على حجة السبكي، فيتناول أهم حجة لخصومه وهي مفهوم الإجماع. يقول ابن تيمية إنه يمكن هدم مفهوم الإجماع حتى بمخالفة شخص أو شخصين، رافضاً رأي محمد بن جرير الطبري (ت. 310هـ) الذي يعدّ رأيه في مفهوم الإجماع أصلاً ضعيفاً "فإنه يجعل قول الجمهور إجماعاً ولا يعتد بخلاف الواحد والاثنين"⁽²¹⁾. ويرفض ابن تيمية حجة "الإجماع السكوتي" ويكتب: "لا نُسلم أنّ مثل هذا حجة يجب الاعتماد عليها، فإنه إذا قال واحد أو اثنان أو ثلاثة: نحن لا نعلم في هذا نزاعاً، أو نطلق أنه لا نزاع في ذلك، لم يكن هذا مما يوجب أن جميع أمة محمد [...] من أولهم إلى آخرهم يجب عليهم تقليد هذا الظان فيما ظنه، فإنه لا يجب عليهم تقليده فيما يقطع به، فكيف يجب تقليده فيما ظنه"⁽²²⁾؟

وهو يقول في موضع آخر وفي نقاش دعوى الإجماع في كثير من الأمور: "فإن النصوص توفرت همة الأمة على معرفتها وتبليغها وتفهمها، بخلاف قول كل واحد واحد من علماء المسلمين، فإن هذا لم تتوفر همم الأمة عليه، بل كثير من علماء المسلمين لا يعرف الناس له قولاً مع أنه كان دائماً يفتي. ولا يُعرف قط نص منسوخ إلا وقد عُرف النص الناسخ له، بخلاف ما يدعى من الإجماعات، فإن كثيراً منها قد عُرف فيه نزاع"⁽²³⁾.

ثم ينتقل ابن تيمية إلى مسألة أخرى، وهي: هل يُعتد بخلاف الطوائف مثل المعتزلة، والشيعة، والخوارج وغيرها في إجماع فقهاء السنّة؟ يجيب ابن تيمية بأن الفقهاء ومنهم أصحاب أحمد بن حنبل (164-241هـ/780-855م)، يختلفون في هذه القضية. وإدّاء، فإن أصل الموضوع نفسه هو محل الخلاف: "وكذلك المعتزلة والخوارج والشيعة - قد ذكرنا في غير هذا الموضوع اختلاف العلماء من أصحاب أحمد وغيره - هل يعتد بخلافهم؟ على قولين"⁽²⁴⁾. بل يقرر بأن جمهور العلماء يعتقدون أنه لن يحصل الإجماع إلا مع موافقة وحضور هذه الفرق: "جمهور هؤلاء يعتدون بخلاف جميع طوائف المسلمين حتى المعتزلة والشيعة وغيرهم"⁽²⁵⁾.

يرفض ابن تيمية كل حجج السبكي حتى هذه النقطة، لكنه يذهب إلى أبعد من ذلك، فيرى أن تعريف الإجماع مرادف لاتفاق جميع المسلمين (كل من ينطبق عليه أنه "مؤمن"، بما في ذلك: الشيعة، والمعتزلة، والخوارج، وغيرهم): "فإن أدلة الإجماع إنما دلت على عصمة المؤمنين بلفظ المؤمنين ولفظ الأمة؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النساء: 115]، وقول النبي محمد صلى الله عليه وسلم: 'لَا تَجْتَمِعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ'. فإذا كان اسم المؤمنين وأمة النبي محمد يتناولهم، ولهم نظر واستدلال، ولهم دين يُوجب قصدهم الحق، لم يبقَ وجّه لمنع الاعتداد بهم"⁽²⁶⁾.

(21) المرجع نفسه، ج 1، ص 158.

(22) المرجع نفسه، ج 2، ص 617.

(23) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جامع الفصول، جمع وتحقيق عبد الله بن علي السليمان آل غيهب، ج 1 (الرياض: دار أطلس الخضراء، 2020)، ص 240.

(24) ابن تيمية، الرد على السبكي، ج 2، ص 842.

(25) المرجع نفسه، ص 835.

(26) المرجع نفسه، ص 661-661.

لذلك، نرى أن ابن تيمية في نقاشه مع الفقيه الشافعي تقي الدين السبكي قد اعتبر معارضة علماء غير أهل السنة (الموصوفين بأنهم مبتدعة)، واعتقد أنه لا يمكن تحقيق إجماع حقيقي من دون موافقة كل هذه الطوائف. وفي الواقع، لا يعتبر ابن تيمية رأي الجمهور والأغلبية، مع معارضة الأقلية، حجة صحيحة وقوية. كما أنه يرفض الاستناد إلى اعتبار العلماء أو شهرتهم، ويرى أن الاعتبار في الدلائل لا في الرجال. لكن ما نتيجة استراتيجية ابن تيمية الجدلية هذه بالنسبة إلى نفسه؟

حاول ابن تيمية، في عدة مواضع من آثاره، أن يصوّب رأيه بالاستناد إلى وفاقه مع الأئمة المعبرين أو الأئمة المشهورين. فمثلاً في رده على الفقيه المالكي القاضي تقي الدين الإخنائي (658-750هـ/1260-1349م)، استخدم ابن تيمية الاستراتيجية التي استخدمها السبكي نفسها ضد ابن تيمية نفسه، فهاجم ابن تيمية آراء الإخنائي بحجة أنها مخالفة لإجماع الأئمة المشهورين⁽²⁷⁾. وبهذا، استند إلى شهرة العلماء. وفي أعماله الأخرى نسب ابن تيمية أقواله إلى الأئمة المعبرين، من أجل الدفاع عنها⁽²⁸⁾، كما استخدم عبارة "إجماع السلف" كثيراً، لرفض آراء خصومه، وفرق مثل المعتزلة والشيعة. وبهذا حاول تصويب أقواله في عديد من المسائل الفقهية والكلامية استناداً إلى قول الجمهور أو الأغلبية⁽²⁹⁾. ونتيجة لذلك، نرى أن ابن تيمية، هنا، قد تبنى استراتيجية صانعة للتناقض، فقدّم في مواضع كثيرة، حججاً أبطلها هو نفسه في رده على السبكي.

ثالثاً: إشكالية الجرح والتعديل: أبو حنيفة نموذجاً

بعد الإشارة إلى تنوع مقاربات العلماء في مسألة الجرح والتعديل، يقول أبو حامد الغزالي (450-505هـ/1058-1111م): "فإن من مات قبلنا بزمان امتنعت الخبرة والمشاهدة في حقه"⁽³⁰⁾. وعلى الرغم من مقولة ابن الصلاح الشهرزوري (577-643هـ/1181-1245م)، إن "مذاهب النقاد للرجال غامضة مختلفة"⁽³¹⁾؛ لا خيار أمام علماء الحديث والمؤرخين للتعبير عن أحوال وآراء الرجال، سوى الاعتماد على أقوال أسلافهم، وخاصة الرجال الذين لم يتركوا أي أعمال مكتوبة. بناء على هذا الأصل، يعتمد ابن تيمية على أقوال سلفه من أهل الحديث، في التعبير عن أحوال رجال القرن الثاني الهجري. على سبيل المثال، تقليداً لعلماء الحديث في القرن الثالث، يعتبر ابن تيمية أناساً كالجهم بن صفوان الترمذي (ت. 78-128هـ/696-746م)، وعيّلان بن مسلم الدمشقي (ت. 105هـ/723م)، والجعد بن درهم

(27) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الإخنائية أو الرد على الإخنائي، تحقيق أحمد بن مونس العنزي (الجدّة: دار الخراز، 2000)، ص 102.

(28) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج 4، ص 238-339.

(29) على سبيل المثال، يستشهد ابن تيمية بـ "إجماع السلف" لإثبات رؤية الله في الآخرة. وهي إحدى القضايا الخلافية بين المذاهب الإسلامية. ينظر: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، ج 3 (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986)، ص 344.

(30) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علم أصول الفقه، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993)، ص 344.

(31) ابن الصلاح الشهرزوري، معرفة أنواع علوم الحديث، تحقيق نور الدين عتر (دمشق: دار الفكر، 1986)، ص 107.

(ت. 46-105هـ/ 666-724م)، جميعهم قُتلوا بيد أمراء أمويين - من المبتدعة، ويهاجمهم ويدافع عن قتلهم⁽³²⁾. يعتقد ابن تيمية أن هذا السفك لم يكن ظلمًا⁽³³⁾ لأنَّ أهل العلم والدين لم يعترضوا عليه⁽³⁴⁾. طبعًا، لا يستطيع ابن تيمية أن يكتشف رأي كل عالم قبله وبعده في هذه الإعدامات. كما أوردنا قوله من قبل: "كثير من علماء المسلمين لا يعرف الناس له قولاً مع أنه كان دائماً يفتي"⁽³⁵⁾. وادعائه هذا هو الإجماع المتخيل نفسه الذي استند إليه خصومه، كما فعل السبكي في ردّه عليه. وإذا، يقلّد ابن تيمية هنا رأياً تأسيسياً لجماعة من المسلمين قبله فقط، وهم أهل الحديث من القرن الثالث الهجري. لكن هل يلتزم ابن تيمية بهذا المنهج في جميع مواقف أئمة القرن الثاني الهجري، وما يتعلق بأحوالهم؟

يكتب ابن تيمية عن أبي حنيفة وعن انتقادات أهل الحديث له وطعونهم عليه: "ومن ظنّ بأبي حنيفة أو غيره من أئمة المسلمين أنهم يتعمدون مخالفة الحديث الصحيح لقياس أو غيره، فقد أخطأ عليهم وتكلم إما بظنّ وإما بهوى"⁽³⁶⁾. وهذا يعني، بحسب وجهة نظر ابن تيمية، أن أخطاء أبي حنيفة هي من قبيل الاجتهاد الجائز والمشروع، ومن ثم لا يستحق أبو حنيفة طعنًا أو جرحًا بسبب آرائه. وهكذا، للمفارقة، يتجاوز ابن تيمية اتباع الرأي التأسيسي لأسلافه من أهل الحديث ضد أبي حنيفة، لكنه لم يتجاوز آراءهم هم أنفسهم ضد الجهم وغيلان وغيرهما. بل يكتب ابن تيمية: "وأكثر أهل الحديث طعنوا في أبي حنيفة رضي الله عنه وأصحابه طعنًا مشهورًا امتلأت به الكتب، وبلغ الأمر بهم إلى أنهم لم يرووا عنهم في كتب الحديث شيئًا، فلا ذكر لهم في الصحيحين والسنن"⁽³⁷⁾.

وهنا لا داعي ولا مجال لبيان أقوال أهل الحديث الكثيرة في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة في ذم أبي حنيفة⁽³⁸⁾، وابن تيمية نفسه يؤكد أن "أهل السنة" و"أهل الحديث" وعلى رأسهم بالطبع أحمد ابن حنبل، قد تجنبوا أهل البدع "كأهل الرأي من أهل الكوفة" وهجروهم⁽³⁹⁾. وبالطبع، أيضًا بحسب ابن تيمية نفسه، إن "إمام أهل الرأي" لم يكن غير أبي حنيفة⁽⁴⁰⁾. إذا، كما نرى، يتناقض ابن تيمية هنا من ناحيتين:

(32) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، جامع المسائل، تحقيق محمد عزيز شمس، ج 4 (مكة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 2001)، ص 41؛ ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج 4، ص 194.

(33) لقراءة المزيد عن قول ابن تيمية في هؤلاء ونقد رأيه. ينظر: رائد السمهوري، نقد الخطاب السلفي؛ ابن تيمية نموذجًا (لندن: دار طوى، 2010)، ص 80-91؛ جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979)، ص 12، 16، 80، 84، 87.

(34) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 485.

(35) ابن تيمية، جامع الفصول، ج 1، ص 240.

(36) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 20، ص 304.

(37) ابن تيمية، الرد على السبكي، ج 2، ص 837.

(38) ناقشنا هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الثاني من كتابنا تحت الطبع: الحديثية المتخيلة: انقطاع بين أبي حنيفة وأبي حنيفة المتخيل.

(39) ابن تيمية، جامع المسائل، ص 76.

(40) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، بيان تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج 2 (المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005)، ص 216.

• الأولى، أن لديه نهجين متناقضين مع سلفه. فمن جهة يقبل كل أقوال أهل الحديث عن أناس مثل الجهم وغيلان والجعد، ومن جهة أخرى لا يقبل أقوال السلف نفسه عن أبي حنيفة، ويعتبرها أمثلة على اتباع الظن والهوى. فمثلاً، لا يبين ابن تيمية لماذا يقبل كلام أهل الحديث في غيلان الدمشقي، ولا يقبل كلام الجماعة نفسها في أبي حنيفة؟

• الثانية، يعتبر ابن تيمية نفسه من جهة مضطراً إلى اتباع منهج سلفه كأحمد بن حنبل، ومن جهة أخرى، يلزم نفسه بخلق أبي حنيفة المتخيل المنسجم مع مقاربات أهل الحديث الدينية، ويتجاهل منهج "السلف" / "أهل الحديث" في طعنهم فيه. لذا، وانسجاماً مع المنهج، كان عليه إما إنكار كل هذه الطعون أو تبريرها. وبما أن ابن تيمية عالم مبرز في مجال النقل والرواية، يعلم جيداً أنه لا سبيل إلى إنكار هذا القدر من هجمات أهل الحديث في القرنين الثالث والرابع على أبي حنيفة؛ وبناء عليه، يعدّ هذه الطعون غير مبررة، وأنها نتاج اتباع الظن أو الهوى. وفي الحصيلة، النتيجة المنطقية لاستراتيجية الدفاع عن أبي حنيفة تؤدي إلى تناقض آخر يتمثل في الاتهام غير المتعمد أن أئمة أهل الحديث، ومنهم أحمد بن حنبل، هم من اتباع الظن أو الهوى، فأقوال أحمد وطعنه على أبي حنيفة وأهل الرأي مقطوع بنسبتها إليه، ولا شك فيها، ومنها قوله مثلاً في أهل الرأي: "إنهم معاندون للحديث، لا يفلح منهم أحد"⁽⁴¹⁾، وكذلك يقول أبو بكر الأثرم (ت. 296هـ/909م)، عن شيخه أبي عبد الله أحمد بن حنبل (213-290هـ/828-903م): "رأيت أبا عبد الله مراراً يعيب أبا حنيفة ومذهبه، ويحكي الشيء من قوله على الإنكار والتعجب"⁽⁴²⁾.

رابعاً: إشكالية إقامة الحجة، تجريم البدعة وعقوبة المبتدع

سُجن ابن تيمية وأضطهد بسبب آرائه الكلامية والفقهية عدة مرات، بفتوى معاصريه من الفقهاء⁽⁴³⁾. واتهمه الفقهاء بخرق الإجماع والابتداع وطالبوا بعقوبته. وكان ضغط خصومه عليه مصحوباً أحياناً بتهديدات بالقتل لدرجة أنه يقول: "إن حبسي خلوة، وقتلي شهادة، وإخراجي من بلدي سياحة"⁽⁴⁴⁾. ويرى ابن تيمية أن تصرفات خصومه تجاهه غير شرعية وخاطئة. على سبيل المثال، في رده الطويل على فقهاء السنة من معاصريه، فيما يتعلق بمسألة السفر لزيارة قبور الأنبياء (شدّ الرحال)، يقول ابن تيمية في دفاعه عن نفسه: "لو قُدر أن المفتي أفتى بالخطأ، فالعقوبة لا تجوز إلا بعد إقامة الحجة"⁽⁴⁵⁾. يقول ابن تيمية إنه لا بد من تبين خطأ ذلك الفقيه وذكر الدليل: "وإلا فإذا كان مع هذا حجة ومع

(41) أحمد بن حنبل، مسائل الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل رواية ابن هانئ، تحقيق أبو عمر محمد بن علي الأزهرى (القاهرة: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2013)، ص 437-497.

(42) أبو بكر الأثرم، سؤالات أبي بكر الأثرم لأحمد بن حنبل ويليهِ مرويَات الأثرم عن أحمد بن حنبل، جمع وتحقيق أبو عمر محمد بن علي الأزهرى (القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2007)، ص 184.

(43) محمد أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره - آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، 1991)، ص 45-79.

(44) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، المستدرك على مجموع الفتاوى، جمعه وترتيب محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ج 1 (الرياض: نشره المحقق، 1997)، ص 153.

(45) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 27، ص 307.

هذا حجة، لم يجر تعيين الصواب مع أحدهما إلا بمرجح، وهؤلاء لم يفعلوا شيئاً من ذلك. فلو كان المفتي مخطئاً لم يقيموا عليه فكيف إذا كان هو المصيب وهم المخطئون فحكم مثل هؤلاء الحكام باطل بالإجماع⁽⁴⁶⁾.

ونتيجة لذلك، يرد ابن تيمية المعاملة القسرية التي فرضها عليه خصومه من الفقهاء، ويعدّ هذا السلوك غير شرعي وبيدنه، ويرى أن خصومه لم يتمكنوا من إقامة الحجة عليه. لكن هل ابن تيمية مستعد لقبول الاستراتيجية نفسها لصالح خصومه من المعتزلة والجهمية والشيعة وغيرهم، فيعارض الأسس النظرية والفقهية لعقوبة الخصوم في الفكر والعقيدة (المبتدعة)، التي أصّلها في مؤلفاته؟ يكتب ابن تيمية: "يعاقب من دعا إلى بدعة تضر الناس في دينهم وإن كان قد يكون معذوراً فيها في نفس الأمر لاجتهاد أو تقليد"⁽⁴⁷⁾. فلا عذر عند ابن تيمية، سواء كان اجتهداً أو تقليداً، يمنع عقوبة دعاة البدع. وبطبيعة الحال، إن العقوبة تشمل كل من يرى أن رأيه أو منهجه صحيح. فابن تيمية على الرغم من قبوله أن مسائل كزواج المتعة وشرب النبيذ ونحوها هي من مسائل الخلاف، وأن بعض "المتقدمين" قائلون بجوازها، يقرر أنه لا يجوز تقليدهم في هذه الأمور⁽⁴⁸⁾. وبناء على هذا الأصل؛ يرى عقوبة شارب النبيذ مثلاً⁽⁴⁹⁾. يعتقد ابن تيمية، في مثل هذه الحالات، أن تطبيق قاعدة "لا إنكار في مسائل الخلاف" غير صحيح، ويجب إنكار القول أو الفعل المخالف للسنّة أو الإجماع⁽⁵⁰⁾. وبغض النظر عن وجود نوع من التناقض في قوله حول اتباع السنّة والإجماع، يؤكد ابن تيمية على عدم تطبيق شامل لهذه القاعدة ويكتب: "مسائل الاجتهاد لا يسوغ فيها الإنكار إلا ببيان الحجة وإيضاح المحجة"⁽⁵¹⁾. لذلك، في رأيه لا مانع من إنكار فتاوى المجتهدين بشرط إقامة الحجة عليهم. وكما أشرنا، لا يعفي ابن تيمية مخالفه من العقوبة ولو كانوا من المجتهدين، ويقرر ويقبل مذهب فقهاء الحديث كأحمد وغيره: "ومن كان داعية إلى بدعة فإنه يستحق العقوبة لدفع ضرره عن الناس وإن كان في الباطن مجتهداً"⁽⁵²⁾. يفرض ابن تيمية مجموعة واسعة من العقوبات للتعامل مع المسلم المخالف أو كما يقول "الداعي إلى البدعة"، سواء أكان مجتهداً أو مقلداً. وتبدأ هذه العقوبات بهجر المبتدعة كترك صحبتهم، والامتناع من عيادتهم، والابتعاد عن تشييع جنائزهم، وفصلهم عن مناصب الفتوى ونحو ذلك، وفي بعض الأحوال قد تشمل العقوبة السجن أو حتى سفك دمهم⁽⁵³⁾: "والداعي إلى البدعة، مستحق العقوبة باتفاق المسلمين، وعقوبته تكون تارة بالقتل، وتارة بما دونه"⁽⁵⁴⁾.

(46) المرجع نفسه.

(47) المرجع نفسه، ج 10، ص 375.

(48) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج 6، ص 96.

(49) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 28، ص 181.

(50) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج 6، ص 96.

(51) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 35، ص 212-213.

(52) المرجع نفسه، ج 7، ص 385.

(53) للاطلاع أكثر، ينظر: السهموري، ص 72-91.

(54) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 35، ص 414.

نتيجة لذلك، فإن استراتيجية ابن تيمية ضد المجتهدين المبتدعين ومقلديهم تؤدي إلى التناقض. فمن ناحية، يخطئ منهج الفقهاء الذين وصفوه بالمبتدع وطالبوا بعقوبته - وكان لهم الغلبة في عهد ابن تيمية - ومن ناحية أخرى، يصوب المنهج نفسه في التعامل مع معارضي آرائه الفقهية والكلامية. والنقطة الأخرى هي أن ابن تيمية يتهم صريحاً معارضييه من الفقهاء بعدم إقامة الحجة عليه وعدم إقناعه، في حين قدّمت هذه المجموعة من الفقهاء، ومنهم قاضي القضاة تقي الدين الإخنائي المالكي، حججهم بالتفصيل. ومع ذلك، وكما أوردنا عنه، لم ير ابن تيمية أن معارضييه أقاموا عليه الحجة، بل اعتبره مثلاً من تكافؤ الحجج: "فإذا كان مع هذا حجة ومع هذا حجة لم يجز تعيين الصواب مع أحدهما إلا بمرجح" (55). وفي حين اتّهم ابن تيمية خصومه بعدم إقامة الحجة عليه، فهل قدر نفسه على إقامة الحجة على مخالفيه؟ في الواقع، لم يفعل أكثر من عرض حججه وبيانها، فلا يختلف فعله عن فعل خصومه الذين بيّنوا وشرحوا حججهم أيضاً. وهكذا، إذا اتّهم ابن تيمية خصومه بأنهم لم يقيموا الحجة عليه، أمكنهم هم أيضاً أن يوجهوا إليه الاتهام ذاته (56)، خاصة أنه يعترف بأن إقامة الحجة تكون أحياناً متمنعة: "ومن تربى على مذهب قد تعودوا واعتقدوا فيه وهو لا يحسن الأدلة الشرعية وتنازع العلماء لا يفرق بين ما جاء عن الرسول وتلقته الأمة بالقبول بحيث يجب الإيمان به وبين ما قاله بعض العلماء، ويتعسر أو يتعذر إقامة الحجة عليه" (57). الحصيصة، إن استراتيجية ابن تيمية في رد خصومه، بسبب عدم إقامة حججهم عليه، تشملته وتؤدي إلى التناقض.

خامساً: إشكالية تأسيس أصول أهل السنة "المحضة": حبّ علي بن أبي طالب نموذجاً

في نقاشاته مع المذاهب الإسلامية، يعتبر ابن تيمية نفسه مدافعاً عن الفكر السني وعقيدة السلف وأهل الحديث، ضد المذاهب الأخرى. وبسبب دقته في تحليل محل النزاع، له معنيان لمصطلح "أهل السنة": أهل السنة بالمعنى العام وأهل السنة بالمعنى الخاص. ويفسر ابن تيمية هذين المعنيين في رده على الفقيه والمتكلم الشيعي، ابن المطهر الحلي: "لفظ أهل السنة يراد به: من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة فدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة، وقد يراد به أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلا من ثبتت الصفات لله تعالى ويقول: إن القرآن غير مخلوق وإن الله يرى في الآخرة، وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة" (58).

ويتابع ابن تيمية بذكر بعض معتقدات المذاهب المخالفة كالمعتزلة والجهمية والأشعرية، ويعتبرهم من أهل السنة بالمعنى العام، لكنه يحصر أهل السنة "المحضة" في عقائد "الإمام أحمد وذويه" (59). وربما لهذا

(55) المرجع نفسه، ج 27، ص 307.

(56) والجدير ذكره أن ابن تيمية ادّعى أحياناً أنه قد أقام الحجة على بعض خصومه. ينظر: ابن تيمية، جامع الفصول، ج 1، ص 235.

(57) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 26، ص 202.

(58) ابن تيمية، منهاج السنة، ج 2، ص 221.

(59) المرجع نفسه، ص 221-224.

السبب لا يسمي ابن قيم الجوزية (691-751هـ / 1292-1350م)، وهو أشهر تلاميذ ابن تيمية، أبا حنيفة ولا مالك بن أنس ولا أحد كبار علماء عصر التابعين "إمام أهل السنة على الإطلاق"، بل لا يستخدم هذا اللقب إلا لأحمد بن حنبل⁽⁶⁰⁾. وأهمية ابن حنبل للفكر السلفي كبيرة، إلى حد أنه صار معياراً للانتماء إلى أهل السنة⁽⁶¹⁾، "وكان الإمام، الذي ثبتته الله وجعله إماماً للسنة حتى صار أهل العلم بعد ظهور المحنة يمتحنون الناس به فمن وافقه كان سنياً وإلا كان بدعيّاً، هو الإمام أحمد بن حنبل"⁽⁶²⁾.

لذلك، يرى ابن تيمية أن قبول مبادئ ابن حنبل الاعتقادية هو معيار الانتماء إلى أهل السنة المحضة. ولكن ماذا كان رأي ابن حنبل في حب علي بن أبي طالب؟ يعتقد ابن حنبل أن حب الصحابة سنة⁽⁶³⁾ وبغضهم من البدعة⁽⁶⁴⁾. يقول ابن تيمية: "وأما علي رضي الله عنه فإن أهل السنة يحبونه ويتولونه"⁽⁶⁵⁾. وبما أن السلف الصالح من الصحابة والتابعين جميعهم من أهل السنة المحضة، فقد أحبوا عليّاً.

لكن في إحدى مجادلاته مع الحلّي، يقول ابن تيمية: "ومعلوم أن الله قد جعل للصحابة مودة في قلب كل مسلم لا سيما الخلفاء رضي الله عنهم لا سيما أبو بكر وعمر؛ فإن عامة الصحابة والتابعين كانوا يودونهما وكانوا خير القرون. ولم يكن كذلك علي فإن كثيراً من الصحابة والتابعين كانوا يبغضونه ويسبونونه ويقاثلونه، وأبو بكر وعمر رضي الله عنهما قد أبغضهما وسبهما الرافضة والنصيرية والغالية والإسماعيلية"⁽⁶⁶⁾. وهكذا نجد أن بداية نص ابن تيمية هذا ونهايته متناقضتان. فهو يؤكد أولاً أن "كل أهل السنة" هم من محبي الصحابة، ولا سيما الخلفاء الراشدين، ولكنه بعد ذلك، يقرّ هو نفسه أن من الصحابة ومن التابعين (أي من السلف) من يبغض عليّاً ويسبه ويقاّله! فهل هؤلاء من أهل السنة ومن السلف؟ أم ليسوا كذلك؟ وفي حين يصرح ابن تيمية بأنه لا يبغض أبا بكر وعمر غير طوائف مثل الإمامية والنصيرية ونحوها ممن يعدّهم ابن تيمية "مبتدعة"، نراه يثبت أن "كثيراً من الصحابة والتابعين" من مبغضي عليّ! يثير هذا التناقض تساؤلات وعموضاً؛ فكيف يمكن أن يكون حب علي بن أبي طالب من ميزات "أهل السنة المحضة"، وفي الوقت نفسه يكون "كثير من الصحابة والتابعين من خير القرون"، من زمرة المبغضين والسائين والمقاتلين لعليّ؟ أهذا "الكثير" خارج من مصطلح أهل السنة المحضة، أم أن تعريف هذا المصطلح ومصاديقه من المتخيّل، أم ربما يمكن الجمع بين حب علي وتولّيه، وبين بغضه وسبّه معاً؟ لذا، تواجه استراتيجية ابن تيمية الجدلية تناقضاً جذرياً، فإذا هو يأخذ بشماله ما أعطاه بيمينه.

(60) محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، ج 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، ص 23؛ ينظر: رائد السمهوري، السلف المتخيّل: مقاربة تاريخية تحليلية في سلف المحنة، ط 2 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022)، ص 233.

(61) السمهوري، السلف المتخيّل، ص 235.

(62) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 5، ص 553.

(63) حرب بن إسماعيل الكرماني، مسائل حرب؛ من كتاب النكاح إلى نهاية الكتاب، تحقيق فايز بن أحمد بن حامد حابس، ج 3 (السعودية: جامعة أم القرى، 2001)، ص 976.

(64) أحمد بن حنبل، أصول السنة (الخرج، السعودية: دار المنار، 1990)، ص 54.

(65) ابن تيمية، منهاج السنة، ج 6، ص 18.

(66) المرجع نفسه، ج 7، ص 137-138.

خاتمة

يسعى ابن تيمية في كتاباته إلى تقديم نظام فكري كامل وشامل للإسلام الصحيح. ومن أجل إنشاء مثل هذا النظام، كان عليه أن يحيط بالمعقول والمنقول في أعلى مستوياتهما. ولذا، يستخدم ابن تيمية هذين العلمين في حججه ويعتقد أنه لا يوجد تعارض بين العقل والنقل، ويقول: "فإن التناقض أول مقامات الفساد"⁽⁶⁷⁾. لذلك، يبدو أن مشروع ابن تيمية الرئيس هو إنشاء نظام فكري صحيح خال من التناقضات، وهو ما يسميه "منهج السلف"، أو "عقيدة السلف". يتهم ابن تيمية خصومه بالتورط في التناقضات، ولكنه في أعماله يقع فيها، رغم أنه يقرر أن الأمة فيها "خلق عظيم وطوائف كثيرة [...] من أصناف أهل العلم والدين لا يحصيهم إلا رب العالمين"، متناقضون⁽⁶⁸⁾.

ولكن كما قلنا في البداية، إن الغالبية المطلقة من أعمال ابن تيمية كُتبت في سياق الجدل والرد. لذلك اضطر في مجادلاته إلى تقديم أي حجة مفيدة لهزيمة خصومه. ولقد مكنته موسوعيته، وذكاءه المفرط، وإطلاعه الفريد بل النادر على أدلة أصول الفقه، وعلم الكلام، والأحاديث والتاريخ، من استخدام استراتيجيات ضد خصومه بأفضل الطرائق. ومع ذلك، يبدو أنه لا يلتفت إلى أن هذه الاستراتيجيات قد تعمل ضده في مواقف أخرى وتجعله يقع في التناقض⁽⁶⁹⁾.

يساعدنا تحليل تناقضات ابن تيمية ودراساتها في أن نشكك بجديته في ظاهرة تقديسه ومحاربة نقده، وهي ظاهرة يلتزم بها عموم السلفية المعاصرة بالفعل. لعله قد آن للتيارات الفكرية التي تعدّ ابن تيمية المرجع المطلق في تفسير الإسلام إعادة التفكير النقدي والتأمل في تراثه⁽⁷⁰⁾. وفي هذا البحث، ومن خلال قراءة شاملة ومقارنة في أعماله، شرعنا خمسة أمثلة من استراتيجيات ابن تيمية الصانعة للتناقض، وحاولنا أن نفتح مساراً جديداً في مجال دراسات ابن تيمية وإعادة قراءة تراثه الضخم.

References

المراجع

العربية

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. الإخناثية أو الرد على الإخناثي. تحقيق أحمد بن مونس العنزي. جدة: دار الخراز، 2000.

_____. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح. تحقيق علي بن حسن بن ناصر وعبد العزيز بن إبراهيم العسكر وحمدان بن محمد الحمدان. ج 3. ط 2. السعودية: دار العاصمة، 1999.

_____. الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق. تحقيق عبد الله بن محمد المزروع. ج 2. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 2014.

(67) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6، ص 389.

(68) ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 5، ص 384.

(69) وربما يعلم هذا ولكن يتجاهله.

(70) ابن تيمية يقبل ضمناً أنه هو نفسه ربما يقع في تناقض، حين يقول: "وقد ثبت أن التناقض واقع من كل عالم غير النبيين".

ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 29، ص 42.

- _____ . الفتاوى الكبرى. تحقيق وتعليق وتقديم محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. ج 5. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987.
- _____ . المستدرك على مجموع الفتاوى. جمعه وترتيب محمد بن عبد الرحمن بن قاس. ج 1. الرياض: نشرة المحقق، 1977.
- _____ . بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية. ج 2. المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005.
- _____ . جامع الفصول. جمع وتحقيق عبد الله بن علي السليمان آل غيث. ج 1. الرياض: دار أطلس الخضراء، 2020.
- _____ . جامع المسائل. تحقيق محمد عزيز شمس. ج 4. مكة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 2001.
- _____ . رفع الملام عن الأئمة الأعلام. الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1983.
- _____ . مجموع الفتاوى. جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وساعده ابنه محمد. ج 18. المدينة النبوية: مجمع خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبد العزيز آل سعود، 1995.
- _____ . منهاج السنة النبوية. تحقيق محمد رشاد سالم. ج 3. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. فتح الباري شرح صحيح البخاري. إخراج وتصحيح وإشراف محب الدين الخطيب. ج 9. بيروت: دار المعرفة، 1959.
- ابن حنبل، أحمد. أصول السنة. السعودية: دار المنار، 1990.
- _____ . مسائل الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل رواية ابن هانئ. تحقيق أبو عمر محمد بن علي الأزهرى. القاهرة: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2013.
- ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد. العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. تحقيق محمد حامد الفقي. بيروت: دار الكاتب العربي، [د. ت.].
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم. ج 1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.
- أبو زهرة، محمد. ابن تيمية: حياته وعصره - آراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي، 1991.
- الأثرم، أبو بكر. سؤالات أبي بكر الأثرم لأحمد بن حنبل ويليهِ مرويَات الأثرم عن أحمد بن حنبل. جمع وتحقيق أبو عمر محمد بن علي الأزهرى. القاهرة: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، 2007.

الرازي، فخر الدين. *المحصول في الأصول*. دراسة وتحقيق طه جابر فياض العلواني. ج 4. ط 3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997.

السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. *الدرة المضية في الرد على ابن تيمية*. دمشق: مطبعة الترقى، 1929.

السمهوري، رائد. *السلف المتخيل: مقارنة تاريخية تحليلية في سلف المحنة*. ط 2. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022.

_____. *نقد الخطاب السلفي؛ ابن تيمية نموذجًا*. لندن: دار طوى، 2010.

الشهرزوري، ابن الصلاح. *معرفة أنواع علوم الحديث*. تحقيق نور الدين عتر. دمشق: دار الفكر، 1986.

الغزالي، أبو حامد. *المستصفى في علم أصول الفقه*. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.

القاسمي، جمال الدين. *تاريخ الجهمية والمعتزلة*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1979.

الكرماني، حرب بن إسماعيل. *مسائل حرب؛ من كتاب النكاح إلى نهاية الكتاب*. تحقيق فايز بن أحمد بن حامد حابس. ج 3. السعودية: جامعة أم القرى، 2001.

الأجنبية

Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya; Makers of the Muslim World*. London: Oneworld Academic, 2019.

Shahab, Ahmed et al. (eds.). *Ibn Taymiyya and His Times*. Karachi/ New York: Oxford University Press, 2010.



محمد إيشو

من تيولوجيا العصر الوسيط إلى فلسفة الأزمنة الحديثة من منظور الفيلسوف إتيان جيلسون

يعد الفيلسوف الفرنسي إتيان جيلسون من أبرز الفلاسفة الذين أنجزوا مشروعًا فكريًا متكاملًا عن الفكر الفلسفي في العصر الوسيط، خلاصته أن الأزمنة الحديثة بدأت في القرن الثالث عشر، لا في القرن السابع عشر، مخالفًا بذلك التصورات التي حصرت الحداثة داخل دائرة مغلقة وأحادية. وتضع هذه الخلاصة المساهمة العربية ضمن أهم المصادر التي شكلت الفكر الحديث. وهذا الموقف ليس مجرد تأويل مشوه لكتابات جيلسون، بل هو إقرار مباشر وصريح في كثير من أعماله الأساسية. ولا شك في أنه موقف يكسر "الستائر الحديد" التي وضعها بعض المستشرقين، وثبتها إرنست رينان، قصد حجب "الثورة الإبستمولوجية" التي أحدثها الفكر العربي الإسلامي في أوروبا الوسيطة.

معلوم أن الأفلاطونية المحدثة هي المهيمنة في الفكر الأوروبي خلال العصر الوسيط المتقدم، ولم يتعرف الأوروبيون بالأرسطية إلا عن طريق العرب. لذلك فتأكد جيلسون أهمية الفلسفة العربية، نابع من قناعته أن الفراغ لا يوجد في التاريخ؛ فديكارت، وباسكال، وليبنتز، وبيكون... ليسوا أكثر أهمية من توما الأكويني، وابن رشد، وألبير الكبير، وابن سينا... إلخ.

ترجمات
Translated Papers



تكوين 22/10، أكريليك ووسائط مختلطة على قماش، 51×61 سم، بريطانيا، 2022.
Composition 10/22, Acrylic & mixed media on canvas, 61 × 51 cm, United Kingdom, 2022.

رونالد بونتيكو | Ronald Bontekoe*

ترجمة فلاح رحيم | Translated by Falah Rahim**

براغماتية ريتشارد رورتي والسعي إلى الحقيقة

Rorty's Pragmatism and the Pursuit of Truth

ملخص: يتصدى رونالد بونتيكو لفلسفة ريتشارد رورتي في الحقيقة التي تركت أثراً كبيراً في الدرس الفلسفي في أميركا وأوروبا وبقية العالم، وذلك منذ أن نشر رورتي كتابه الشهير الفلسفة ومراة الطبيعة (1979). يعتمد بونتيكو في نقاشه مع رورتي على منطلقات الفلسفة التأويلية لدى بعض أعلامها الكبار، وفي مقدمتهم جورج هانز غادامير ومايكل بولاني، فضلاً عن براغماتية تشارلز ساندرز بيرس، ووليم جيمس، لكي يؤكد قناعته بأن مفهوم الحقيقة يبقى قائماً على أسس إبستمولوجية متينة.

كلمات مفتاحية: الحقيقة، فلسفة اللغة، البراغماتية، التأويلية، فلسفة العلوم.

Abstract: Bontekoe argues against Rorty's concept of truth. Rorty's book *Philosophy and the Mirror of Nature* has been a major influence on philosophical debates in the United States, Europe, and worldwide since its publication in 1979. Bontekoe adopts the premises of Hermeneutics (Gadamer and Polanyi) and Pragmatism itself (Peirce and James) to defend his belief in the validity of the concept of truth based on a strong epistemological basis.

Keywords: Truth, Philosophy of Language, Pragmatism, Hermeneutics, Philosophy of Science.

* أستاذ في قسم الفلسفة بجامعة هاواي في مانوا.

Professor in the Philosophy department at University of Hawaii at Manoa.

bontekoe@hawaii.edu

** روائي ومترجم عراقي.

Iraqi Novelist and Translator.

falahrj@hotmail.com

ربما عدّ ريتشارد رورتى Richard Rorty (1931-2007)، خلال الأعوام الأخيرة من أكثر المدافعين صراحةً عن التغيّر الجذري في الطريقة التي نمارس بها الفلسفة؛ تغيّر يمكن أن يطهرها في نهاية المطاف من كل الآثار الباقية من الحافز الميتافيزيقي الساعي إلى رؤيا موحدة، شاملة لكل العالم. يريد رورتى من الفلاسفة أن يهجروا مهمة البحث عن "الحقيقة" بمعنى التمثيل الواحد الصحيح عن حالة الأشياء. وأن يشغلوا أنفسهم بدلاً من ذلك برعاية تكاثر "الحقائق"، الاستبصارات المهمة اللامحدودة التي يمكن الحصول عليها من الحوار المتواصل في أوروبا الغربية. يجادل رورتى بأنه لا فائدة من القول إنّ الحقيقة هي "التطابق مع الواقع"، لأننا لا نمتلك منفذاً يصل بنا إلى الواقع المستقل عن هذه القنوات والنظريات حول الواقع، لرؤية إن كان بين الطرفين ذلك "التطابق" الذي هو الحقيقة. ببساطة نحن لا نتوفر على تمثيلات نستطيع من خلالها أن نعرف أنها تقتنص طبيعة الأشياء كما هي، وفي غياب مثل هذه التمثيلات المتميزة (التي ساورت الفلاسفة حيناً من الدهر أملاً منهم في أن يقيموا عليها صرح المعرفة الموضوعية)، فإنّ الشيء الوحيد الذي تعجز الفلسفة عن أن تكونه، بحسب رورتى، هو ما حاولت تقليدياً أن تكون: منظومة تأسيسية.

بحسب رورتى، كان من العلامات الدالة على عبقرية ويليام جيمس William James (1842-1910)، وجون ديوي John Dewey (1859-1952)، أنهما أدركا استحالة الحصول على "معرفة صحيحة" (وفي النتيجة العبث بمحاولة تأسيس "نظرية معرفة" أو "نظرية حقيقة")، من دون أن يفقدا الأمل في امتلاك الفلاسفة ما هو جدير بالقول. وبينما يتعذر العثور على حقيقة كبرى نهائية، فإنّ هناك أفكاراً أفضل أو أسوأ من سواها قد نؤمّن بها، وبحسب جيمس وديوي، والآن رورتى، يجب أن تكون من مهمات الفلسفة مساعدتنا على إدراك هذه الأفكار الفضلى. لكن هذه المهمة ليست هيئة. تتفوق فكرة على سواها بقدر ما تمكّننا بفاعلية أكبر من تحقيق أهدافنا. ولكن في حين يكاد يكون لدى كل البشر أفكار مشتركة عامة (مثل: الحفاظ على الذات)، فإنهم يتبنون أيضاً، بوصفهم أفراداً أو جماعات، عدداً كبيراً من الأهداف والمصالح الثانوية التي لا يمكن السعي إليها كلها في آن واحد. هذه الكثرة من الأهداف التي يسعى إليها الأفراد، وكل واحد منهم ينطلق من بيئته الخاصة المباشرة، قد أدت إلى كثرة في الخطابات المتصارعة تجاه العالم.

يجادل رورتى بأن تكاثر الخطابات ليس من الأمور الحتمية فحسب، بل هو في الواقع أفضل من اجتماع الفكرة على عقيدة نهائية واحدة. وهو الاجتماع الذي علمنا تشارلز ساندز بيرس Charles Sanders Peirce (1839-1914)، أنه يُمكن أن نعدّه الغاية القصوى للبحث البشري. علينا أن نترك جانباً فكرة بيرس عن الحقيقة، بوصفها ذلك الموقع الذي ستجتمع فيه في نهاية المطاف كل الخطابات وذلك، بحسب رورتى، لأن هذا الاجتماع يميل، بدلاً من الإقامة المشتركة للخطابات معاً، إلى قمع الأقوى للأضعف، ومن ثم فقدان البصائر الشرعية الكامنة في طرائق التفكير المهزومة. يرى رورتى، شأنه في ذلك شأن بول فايراباند Paul Feyerabend (1924-1994)، أن المعرفة "محيط لا يتوقف عن التكاثر لبدائل يطرد بعضها بعضاً؛ كل نظرية مفردة، كل حكاية خرافية، كل أسطورة في المجموعة، تجبر ما عداها على الدخول في تعبير أعظم، وكلها تسهم بفضل عملية التنافس هذه في تطور وعينا"⁽¹⁾.

(1) Paul Feyerabend, *Against Method* (London: New Left Books, 1975), p. 30.

لا تكون مهمة الفيلسوف، بصدد هذا "المحيط من البدائل"، تقليص الاختلافات بينها عبر ترجمتها كلها إلى مجموعة "مشتركة من المصطلحات على أساس افتراض أن الحقائق التي يتضمنها كل بديل هي حقائق متسقة بالضرورة"، بل الأخرى أن مهمته أن يؤدي دور "الوسيط السقراطي المحب للفنون، المثقف والبراغماتي المتعدد النواحي"⁽²⁾ الذي يجتذب المشاركين في الخطابات التي ظلت معزولة حتى الآن، إلى إقامة حوار فيما بينهم. وليست غاية مثل هذا الحوار، بحسب رورتي، أنه يجب أن يقود إلى أي مكان محدد، وبالتأكيد ليس إلى "الحقيقة". بل الأخرى، أن الحوار التناهجي العابر للثقافات الذي يحاول الفيلسوف رعايته عندما يؤدي عمله على خير وجه، هو الغاية في ذاته⁽³⁾؛ فهو سيقود بالتأكيد تقريباً إلى استبصارات طازجة، لكن هذه الاستبصارات ليست الغايات المقصودة من مسعى مثل هذا الحوار، بقدر ما هي النواتج العرضية لنقاش يقوم من أجل متعة تبادل الرأي لا أكثر.

في حين تكون وظيفة الفيلسوف الاجتماعية إبقاء هذا الحوار حياً في ثقافته بالحرص على التخصيب المتبادل لأنواعه المختلفة، فإن أحدًا لن يتوقع منه أن يكون راضياً بالقدر نفسه عن كل المناهج وكل الخطابات. وليس من الضروري أن يكون الفيلسوف متوفراً على هذا النوع من القدرة على فعل كل شيء من أجل أن يتم مهمته. ذلك أن الحوار الذي يحرص على تغذيته، لا يمتلك في نهاية المطاف مقصداً بعينه، لا وجود لسبيل بعينه يجب المضي فيه بالضرورة، وبذلك لا مخرجات جوهرية يجب أن تؤخذ في الاعتبار. يجد رورتي أن وجوب "توخي الإنصاف"، تجاه كل الخطابات في هذا الحوار الموسع، مثالية إلى حد يدعو إلى اليأس. ويجادل بأن "فكرة استحضار 'كل الحقيقة' شاذة"⁽⁴⁾، ومن ثم، فإن السعي إلى "كل الحقيقة" عبثي بالقدر نفسه. وما يجب أن نشغل أنفسنا به، لأنه أمر يمكن الوصول إليه، هو الاستمتاع والنقاش المفيد.

يمكن أن نرى أن تواضع الهدف الذي يقترحه رورتي للفلسفة، دليل على أن الفلسفة وصلت سن الرشد، وأنها قد وصلنا إلى إدراك حدودها الضيقة، ويمكن أن نرى أنه يشير إلى يأس لا مسوغ له، بصدد قدرة الفلسفة على أن تفعل أي شيء أكثر جدية من رعاية الحوار. بحسب تقدير رورتي، لا يوجد أمام الفلسفة ما هو أكثر جدية من ذلك لتفعله. وذلك لعدم وجود شيء أكثر جدية أمام الرجال والنساء ليفعلوه، عدا الانهماك في الحوار (بافتراض أن حاجاتهم المادية وسلامتهم الشخصية مؤمنة). نحن نجد أنفسنا في عالم لا نسكنه إلا مؤقتاً، وهو يتحدى محاولتنا لقول أي شيء نهائي بصده. في مثل هذا العالم، لا يوجد من معنى إلا ذلك الذي نفرضه عليه. منذ ابتكار اللغة، ظل فرض المعاني على العالم شاغل البشرية الدائم، وهو شاغل نتج منه "محيط" من النظريات والقناعات البديلة التي أشرنا

(2) Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (New Jersey: Princeton University Press, 1981), p. 317.

واعتمدت في ترجمة الإشارات إلى كتاب رورتي المذكور، على ترجمة حيدر حاج إسماعيل في: ريتشارد رورتي، الفلسفة ومرآة الطبيعة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 422. وقد أجريت بعض التعديلات على الترجمة العربية.

(3) Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1982), p. 172.

(4) Rorty, *Philosophy and the Mirror*, p. 377.

إليها آنفًا. ولكن أيًا من هذه المعاني المفروضة لا يرقى إلى درجة عالية من الأهمية في نهاية المطاف. فهي ليست "صحيحة" إلا بقدر ما هي "جيدة بوصفها قناعة" *good in the way of believe*. المهم بالنسبة إلى رورتي، ليس أملنا في تصحيح الأشياء ومن المؤكد أن لا أحد يحاول تصحيح الأشياء كلها؛ ولكن تصحيح الحالة التي نشترك فيها بل الرفقة التي تجمع كائنات محكومة بالفناء وُجدت هنا بلا سبب. "المهم هو وفاؤنا لبقية البشر المتضامنين في مواجهة الظلام"⁽⁵⁾. كلانا يعبر عن وفائه ويزيد من احتمالات الوفاء بواسطة حوار أحدنا مع الآخر.

وبالرغم من أن رورتي يدّعي أنه متفائل بصدد الوضع البشري، أجد شخصيًا هذا الرأي مدعاة للكتابة إلى حد بعيد. لكن تأويل رورتي للوضع الإنساني ليس إلا رأيًا واحدًا من عدة تأويلات ممكنة، واعتمادًا على مقترحه في ردّ "الصحيح" (متبعًا جيمس)، إلى "الجيد بوصفه قناعة"، فإن تأويله يمكن أن يثبت أنه "غير صحيح" بجلاء. فهو في نهاية المطاف يطرد جانبًا كل أشكال الراحة الميتافيزيقية بوصفها أوهامًا لا قيمة لها، بالرغم من إسهامها الذي لا ينكر في السعادة البشرية. والأهم من ذلك، كما أجادل، أنه يهدد بتدمير الأسس الأخلاقية لثقافتنا. أنوي في الصفحات التالية أن أجادل، أولاً، بأن "المنعطف الحوارية" الذي يريد رورتي من الفلسفة أن تتخذه بوصفه مدافعًا عن التسامح، سيكون، على الضد من غايته، كارثيًا على التسامح، وثانيًا أن رفض رورتي السعي إلى الحقيقة غير مبرّر في كل الأحوال.

1

لنبداً بتأمل متفحص لدعوى رورتي، بالرغم من كون بعض الأفكار أكثر فائدة من سواها، فإننا لن نكسب شيئاً من نعت تلك التي نفضلها بأنها "صحيحة". من الطبيعي أن ما يفسر المنفعة العظمى لأفكار بعينها هو وجود عالم، بذاته مسؤول عن كون تجربتنا معطاة. وما يفسر أن من غير الملائم نعت أيّ من أفكارنا بأنه "صحيح" هو، بحسب رورتي، حقيقة أننا لا نستطيع أن نتوفر على معرفة واقعية عن العالم في ذاته. هذا بالطبع هو موقف إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، أيضاً في خطوطه العريضة. النومينا Noumena غير قابلة للمعرفة من حيث المبدأ. لكن رورتي لا يبدو مستعداً البتة لاتباع طريق كانط عندما يذهب الأخير إلى اقتراح أننا نستطيع، بالرغم من ذلك، التوفر على معرفة معينة تتعلق على الأقل ببعض أوجه العالم الظاهراتي Phenomenal. يعتقد كانط أن ما يجعل ما يسميه أحكاماً تركيبية قبلية *a priori* ممكناً، أن كل فرد يركّب عدداً متنوعاً من الحدوس يقدمها إليه العالم في ذاته غير القابل للمعرفة على وفق مجموعة من القواعد الضرورية، وفي الحصيصة؛ الموضوعية. هذه القواعد المتعلقة بالتركيب، التي تستجيب لمقولات الفهم، هي الأسس القبلية لإمكان التجربة. ويجادل كانط أن لا وجود لتجربة من دون استخدامها. وعندما تُستخدم فإنها تؤدي دوراً حاسماً في تقرير طبيعة العالم الظاهراتي الذي نواجهه. يمكن أن نمتلك معرفة معينة تتعلق ببعض وجوه ذلك العالم الظاهراتي، إذًا، والسبب، بحسب كانط، أننا حين نتأمل كيف يجري تطبيق هذه القواعد، نستطيع أن نقرر بعضاً من نتائجها الضرورية بالنسبة إلى التجربة.

(5) Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. 166.

يفسر رورتي في الفلسفة ومراة الطبيعة لماذا تكون هذه المحاولة لإنقاذ منطقة، بحث يمكن أن نأمل داخلها على الأقل الحصول على اليقين، محاولة غير مقنعة في تقديره. يكتب: "الافتراض الحاوي على مفارقة، والذي لا يرقى إليه الشك الوارد في كتاب النقد Critique الأول، وهو الافتراض بأن الكثرة معطاة، أما الوحدة فتُصنَّع"⁽⁶⁾. لكن رورتي لا يرى أي سبب يدعو إلى قبول افتراض كانط؛ "ولماذا علينا أن نفكر أن الحساسية في تلقّيها الأصلي تقدم لنا كثرة لا يمكن أن تُمثّل كثرة، إلى أن يستخدم الفهم التصوّرات لتركيبتها؟ ونحن لا نقدر على الاستبطان لنرى أنه يفعل ذلك، لأننا لم نع حدوداً حسية غير مركبة، ولا تصوّرات بمعزل عن تطبيقها على الحِـدُس"⁽⁷⁾.

إذا لم نكن واثقين بوجود تعدد manifold، فإننا كما هو جليّ لن نمتلك أسساً للجدال في أن مفاهيم فعل الفهم هي عوامل تركيب للتعدد. وحتى لو شعرنا بميل إلى قبول أن عملياتنا العقلية هي، على نحو ما، مسؤولة عن تأسيس موضوعات التجربة، فإننا لا نستطيع أبداً أن نجرؤ على القول: كيف أمكّنها تحقيق ذلك. "ذلك لأنّ الزعم بأن معرفة الحقائق الضرورية عن الأشياء المصنوعة [المؤلفة] أكثر معقولة من معرفة الأشياء الموجودة، يعتمد الافتراض الديكارتي المفيد بأننا نملك القدرة على صنع الأشياء، وبامتياز. غير أنه استناداً إلى تأويل كانط الذي قدّم الآن، لا وجود لمثل هذا الوصول في نشاطاتنا التأليفية"⁽⁸⁾.

لأننا لا نستطيع أبداً أن نرصد أو نعرف أي شيء عن المادة الخام (الحدوس غير المركبة)، التي يفترض أن الموضوعات الظاهرية قد صُنعت منها، فإننا لا نستطيع أن نعرف بيقين كيف أمكن هذه الموضوعات أن تُنتج. وبالطبع، فإننا بفقداننا هذه المعرفة لا نستطيع أن نجرؤ presume على معرفة أي من صفات الموضوعات الظاهرية غير متغيرة invariable، مع ما يعطى إلينا من طبيعة تكوينها.

يرفض رورتي، إذاً، قبول الافتراض الكانطي القائل إن هنالك مجموعة من المقولات تُستخدم على نحو شامل تشكل تجربتنا، مما يمكن أن نفهمه على نحو واف بوساطة الاستبطان. ما يركز عليه رورتي، في المقابل، هو تعدد المنظورات التي تنشأ بين بني البشر نتيجة لاستخدامهم مجموعة متنوعة من اللغات في مجموعة متنوعة من المواضيع الثقافية، سعياً إلى مجموعة متنوعة من المشاغل العملية. ولأننا لا نمتلك منفذاً يوصلنا إلى طبيعة الأشياء بذاتها، ولا أمل حتى في تقرير كيف يجب أن يفهم البشر الأشياء، فإنّ هذه المنظورات الفردية هي ما يزودنا بـ "معرفتنا" الوحيدة عن العالم. لكن السؤال الذي يبرز مباشرة هو: كيف يمكن المرء حلّ الصراع عندما تتصارع المنظورات المتنافسة؟ يزودنا نيتشه الذي استشرّف منظورية رورتي ونقده لكانط بالإجابة الواضحة. مع وجود منظورات وحسب، لا واحد منها منظور صحيح يمكن أن نقيس عليه البقية ومع أن أيّ محاولة لتركيب المنظورات ستقود لا إلى الحقيقة، بل إلى اللاتوافق، سيبدو أن هذه المنظورات لن تجد ما تحلّ به الإشكالات بينها إلا بالقوة. وهكذا، كما يلاحظ دانتو في "منظورية

(6) رورتي، ص 493.

(7) المرجع نفسه، ص 227.

(8) المرجع نفسه، ص 229.

نيتشه: "لا نستطيع أن نتكلم عن منظورية حقيقية، ولكن عن منظورية غالبية فحسب. لأننا لا نستطيع أن نحتكم إلى أي حقيقة بمعزل عن علاقتها بالمنظور الذي يُفترض أنها تدعمه. ليس في وسعنا عمل شيء أكثر من الإصرار على منظورنا، ومحاولة فرضه على الناس الآخرين ما أمكن"⁽⁹⁾.

حقل المعرفة بالنسبة إلى نيتشه إذاً، ليس أكثر من حقل آخر للقتال، مسرح آخر للكفاح من أجل البقاء والهيمنة. ويميل رورتي إلى اعتماد حلّ يجهد في جعله أَلْطَفَ. يقترح في مقالته "ما يترتب على البراغماتية" "Consequences of Pragmatism"، أن علينا محاولة أن نصنّع، وألاً نتوقع أن نجد أسساً للاتفاق النهائي بين المدافعين عن منظورات مختلفة. ويشير رورتي أن الواقعي الحدسي يريد من الفلسفة "أن تنصف المؤسسات اليومية [...] عبر العثور على فروض يمكن أن يقبلها الجميع إذا ما توافر لهم الوقت الكافي والقابلية الديالكتيكية".

يفترض هذا الرأي في الحياة الفكرية إما أن اللغة على الضد من دعاوى أنبياء حضور اللغة في كل مكان لا تقطع كل الشوط نحو الأسفل، وإما على الضد من المظاهر أن كل المعاجم متقايصة commensurable. يرقى البديل الأول إلى القول إن بعض الحدوس على الأقل ليست من وظائف الطريقة التي نشأ المرء على الكلام بها أو النصوص والناس الذين التقى بهم. ويرقى الثاني إلى القول إن الحدوس المبنية في المعاجم الخاصة بالمحاربين الهوميريين، والحكماء البوذيين، وعلماء التنوير، ونقاد الأدب الفرنسيين المعاصرين هي ليست في الواقع مختلفة كما تبدو، بل هنالك عناصر مشتركة في كل واحد منها يمكن أن تعزله الفلسفة وتستخدمه لصياغة فرضيات يكون من العقلاني أن يقبلها كل هؤلاء الناس، وصياغة مشكلات يواجهونها جميعاً.

يفكر البراغماتي في المقابل في أن السعي إلى جماعة إنسانية شاملة ستهزم نفسها بنفسها إذا ما حاولت الحفاظ على عناصر كل تقليد فكري وعلى كل الحدوس "العميقة" التي أمكن لكل واحد أن يمتلكها. لن يتحقق ذلك بمحاولة التقييس commensuration الأخرى أن الوصول إليها سيتحقق إن أمكن ذلك على الإطلاق بفضل صناعتها لا العثور عليها عبر إنجاز شعري لا فلسفي. إن الثقافة التي ستتعالى، ومن ثم توحد الشرق والغرب، من غير المحتمل أن تكون منصفة تجاه كل منهما، بل ستكون ثقافة تنظر إلى الخلف نحو الاثنين بتنازل مستمتع، من النوع الذي يميز الأجيال اللاحقة وهي تنظر إلى الخلف نحو أسلافها. لذلك فإن موضوع معركة البراغماتي مع الواقعي الحدسي يجب أن يكون مكانة الحدوس في حقّها في الاحترام، بوصفه الضد من الطريقة التي يمكن بها للحدوس أن "تُرْكَب" أو "تُفسّر أسباب استبعادها explained away"⁽¹⁰⁾.

إذا لم يكن للحدوس حق في الحصول على الاحترام، فلن يوجد بالطبع سبب يدعو إلى الوصول إلى اتفاق عبر عملية اختبار مثل هذه الأشياء الصعبة، بوصفها المشتركة بين هذه المنظورات المتضادة؛ أي ما يبدو

(9) Arthur Danto, "Nietzsche's Perspective," in: Arthur Danto & Robert Solomon, *Nietzsche: A Collection of Critical Essays* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980), p. 37.

(10) Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. 30.

ذا قيمة خاصة في كل منظور، وما يمكن أن يعدّ لا غنى عنه في كل واحد منها. بعبارة أخرى، لا حاجة إلى التوفيق بين المنظورات المتضادة على الإطلاق. يقترح رورتي أن في الإمكان الوصول إلى اتفاق بسهولة أكبر، عبر ابتكار طرائق جديدة كلياً للنظر إلى الأشياء. بينما المدافعون عن المنظورات المختلفة في صراع صاخب، يمكن حلّ صراعاتهم بإدخال منظور جديد في الحجاج؛ منظور يغري المتقاتلين بترك مواقعهم الأولى. ولسوء الحظ، بينما يمكن حلّ صراعاتهم بهذه الطريقة، لا يوجد ما يضمن وقوع ذلك. في عالم معقد كهذا الذي نعيش فيه يمكن بالقدر نفسه (وربما كان هذا الاحتمال أكبر بكثير)، أن يترك المتقاتلون مواقعهم الصراعية الأولى في نهاية المطاف باتجاه مواقع صراع جديدة (لهذا السبب يترك رورتي سؤال إن كان في الإمكان الوصول إلى "جماعة إنسانية شاملة" مفتوحاً). وبدلاً من ذلك بالطبع، ما دامت الحدود لا تمتلك حقاً خاصاً يجعلها جديرة بالاحترام، وما دام خلق آراء مغرية حقاً عن العالم عملاً صعباً؛ فإن أمام المرء أن يختار حلّ صراع الأفكار عبر قمع أفكار خصومه بالقوة. لا يمكن على سبيل المثال إنكار أن "الإنجاز الشعري" لماركس قد راق (وهو يروق) للكثير من المثقفين، فإذا كانت الشيوعية يوماً عنصراً رئيساً في النظرة إلى العالم لثلث سكانه، فإن دبابات ستالين وميليشيات ماو يمكن أن تختص بالكثير من الفخر.

لا يتحمس رورتي لرؤية صراع الأفكار يتفاهم إلى عنف جسدي، لكنه يدرك أن فكرة الحقيقة الموضوعية ما إن تفقد قيمتها حتى يكتسب تأسيس "الحقائق" بالقوة تبريراً معيئاً. وهو يقترح القول: "إنّ المدافع عن التنوير" لا يجانب الصواب تماماً حين يسأل: "ألا يوجد شيء خطير جداً بصدد فكرة تشخيص الحقيقة بوصفها 'نتاج القيام بالمزيد مما نقوم به الآن' وحسب؟ ماذا لو كان ضمير المتكلم هنا الدولة الأوروبية؟ عندما يستخدم الطغاة معنى 'الموضوعي' كما قصده لينين لوصف أكاذيبهم بوصفها 'صحيحة موضوعياً'، ما الذي سيمنعهم من اقتباس [البراغماتي] للدفاع عن لينين؟"⁽¹¹⁾.

جواب رورتي عن هذا النقد: إننا إذا ما شخصنا الحقيقة بوصفها "كل ما يتمخض عنه الحوار في أوروبا" (بحسب رأي رورتي؛ هذا هو التعريف الوحيد الذي لا يمكن الاعتراض عليه بالنسبة إلى الغربيين. لأنه ذاتي بشكل صريح)، يجب أن نضع نصب أعيننا أن ما نعينه بهذا هو مخرجات الحوار غير المشوّه. ويمضي ليُجادل، فضلاً عن ذلك، أنه إذا ما أجبرنا على تقديم تفسير لما نعينه بـ "غير المشوّه"، فإن كل ما نستطيع عمله هو تقديم الأمثلة.

"يمكن [البراغماتي] أن يقول فقط: إنّ 'غير المشوّه' يعني استخدام معيارنا للمواءمة حيث نحن هم الناس الذين قرؤوا وتأملوا أفلاطون، وإسحاق نيوتن Isaac Newton (1642-1727)، وكانط، وكارل ماركس Karl Marx (1818-1883)، وتشارلز روبرت داروين Charles Robert Darwin (1809-1882)، وسيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939)، وديوي ... إلخ. وحتى ما قال به ملتون عن 'لقاء حرّ مفتوح' يكون لزاماً أن تكون الغلبة فيه للحقيقة، يجب أن يوصف بلغة الأمثلة لا المبادئ. شيء أقرب إلى ساحة السوق الأثينية منه إلى قاعة اجتماعات الملك، أقرب إلى القرن العشرين منه إلى القرن الثاني عشر، أقرب إلى الأكاديمية البروسية عام 1925 منه إليها عام 1935"⁽¹²⁾.

(11) Ibid., p. 173.

(12) Ibid.

مع مُعطى أنه لا وجود لمجموعة من المبادئ التي يمكن بلوغها أن تشرح على نحو ذي معنى "الحقيقة المستقلة عن النظرية"، فإننا إذا ما أريد لنا أن نشرح ما تعنيه "الحقيقة" بالنسبة إلينا، لا يمكن إلا أن نشير رجوعاً إلى تلك التفاصيل الملموسة لثقافتنا التي أثّرت على نحوٍ أو آخر في تطورات المصطلح. بوصفنا ورثة سقراط، على سبيل المثال، فنحن نعني بـ "الحقيقة" ما يجري السعي إليه في نقاش بحثي مفتوح.

"لا يعرف البراغماتي طريقة أفضل لشرح قناعاته من تذكير محدثه بالموقع الذي يضمهما معاً، نقاط الانطلاق التصادفية التي يشتركان فيها، الحوارات العائمة من دون أساس التي هما عضوان فيها. وهذا يعني أن البراغماتي لا يستطيع أن يجيب عن السؤال 'ما الخصوصية الكبرى لأوروبا؟' عدا القول: 'هل لديك أي شيء غير أوروبي يقترح علينا تحقيق غاياتنا الأوروبية على نحو أفضل؟'. لا يستطيع أن يجيب عن السؤال: 'ما الشيء الجيد إلى هذا الحد في الفضائل السقراطية، والحوارات الملثونة الحرة، والتواصل غير المشوه؟' عدا القول: 'ما البديل الذي يمكن أن يحقق الغايات التي نشترك فيها مع سقراط وملتون وهابرماس؟' (13).

هذه بالطبع إجابة ولا إجابة في آن واحد، لشخص يلتقط وقد تعب من الحوار البندقية ليحل قضية خلاف. إذا كان الشخص المعني قد نسي مؤقتاً التزامه الخاص العميق بالتقليد السقراطي، فإنّ تذكيرنا له بذلك الالتزام هو أفضل ما يمكن أن نفعل كما هو جلي. إذا لم يكن هذا السلوك انحرافاً متوحشاً منه، إذا كان "أوروبياً" على طريقة ماكسميليان روبسبير (Maximilien de Robespierre 1758-1794)، وتوماس دي توركيمادا (Tomás de Torquemada 1420-1498) (14)، وأدولف هتلر (Adolf Hitler 1889-1945)، فإن سقراط، وجون ميلتون (John Milton 1608-1674)، ويورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، وهم من يذكروننا بحاجتنا إلى حوار غير مشوه، لن يكون لهم مكان. هو ببساطة، في هذه الحالة، لا يشاركنا الغايات التي تدفع بعضنا للاحتفاء بالحرية والانفتاح. لكن ما يثير القلق أننا لا نستطيع حتى القول إن تفضيله القمع على النقاش أمر خاطئ بأي معنى موضوعي. لا يوجد بحسب رورتي أي شيء "دائم ولا تاريخي" يشرح السبب الذي يفرض علينا الحوار على طريقة سقراط (15). من المؤكد أننا لا نستطيع أن نجادل دفاعاً عن حوار غير مشوه على أسس المنفعة العظمى. بينما يمكن مجتمعاً مفتوحاً أن يجد نفسه في الوقت الملائم متوفراً على عدد أكبر من النظريات المفيدة، مما سيتوافر لمجتمع مغلق، لا وجود لسبب يدعونا إلى الاعتقاد أنّ إعادة تعريف "الصحيح" على أنه "الجيد بوصفه قناعة"، يعني "جيداً للمجتمع" على الضد من "جيد بالنسبة إلى من يروج للقناعة". ولا سبيل إلى إنكار أن العديد من المنافع العملية تترتب للفرد الذي يجعل بقية الناس يؤمنون بما يريد لهم أن يؤمنوا - أو الذي يستطيع أن يستأصل المعارضة لهذه القناعات - لذلك فإن رفض رورتي للقمع وسيلة لحل القضايا في حوار أوروبا، يبقى مسألة تفضيل شخصي. لا أحد ممن يحملون تفضيلاً مختلفاً - لا أحد

(13) Ibid., pp. 173-174.

(14) راهب دومينيكاني أدى دوراً بارزاً في حقبة محاكم التفتيش في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي في إسبانيا. (المترجم)

(15) Rorty, *Consequences of Pragmatism*, p. 171.

على سبيل المثال، ممن يفضلون مناورات تعتمد القوة لافتتاح النقاش - في حاجة إلى أن يقلق من احتمال أن يمتلك رورتي جدالاً يمكن أن يحرجه بإثباته أنه يؤسس "حقائقه" عن طريق القوة.

يبدو أحياناً أن رورتي يأسف على نحو ما، لأنه لا يمتلك أي شيء مفيد يقوله لتوركامادات العالم. عندما يحدث ذلك، نراه يشرع في بيان الرغبة في دخول النقاش بوصفها فضيلة أخلاقية.

"اللاعقلانيون الذين يخبروننا أن نفكر بدمائنا لا يمكن الرد عليهم باستخدام تفسيرات أفضل لطبيعة الفكر أو المعرفة أو المنطق. يخبرنا البراغماتيون أن الحوار الذي يكون واجبنا الأخلاقي إدامته [الحرف الغامق إضافة مني] هو مشروعنا لا غير؛ شكل الحياة الذي يعتمدته المثقف الأوروبي" (16).

لكن من غير الواضح إطلاقاً كيف يمكننا أن نتوفر على واجب أخلاقي لمواصلة حوار هو مشروعنا لا غير (إذا ما كان مشروعنا)، خصوصاً عندما يمضي رورتي إلى القول: إننا "لا نتحاور لأن لدينا هدفاً، ولكن لأن الحوار السقراطي فعالية تمثل غاية ذاتها" (17)، ثم يقارنها بكرة السلة. من المؤكد أن فعاليات من مثل كرة السلة، والرسم، والحوار، تكون ما دامت هي غاية ذاتها بالمعنى المعروف للكلمة، تحديداً لنوع الفعالية التي لا يكون لنا فيها واجب نلتزم به.

يقودنا هذا إلى سؤال، وكما يعتقد رورتي نفسه، يمثل أخطر تحدٍ لنوع البراغماتية الذي يدعو إليه: "السؤال العملي المتعلق بمدى قدرة فكرة 'الحوار' على أن تحل محل فكرة 'العقل'. يقتزن 'العقل'، كما يستخدم المصطلح في التراثين الأفلاطوني والكانطي، بأفكار الحقيقة بوصفها تطابقاً، المعرفة بوصفها اكتشافاً للجوهر، الأخلاق بوصفها انصياعاً للمبدأ، كل الأفكار التي يحاول البراغماتيون تفكيكها" (18). لقد دعمت الفلسفة لأكثر من ألفي عام فكرة أن الطبيعة الجوهرية للأشياء قابلة للاكتشاف، ورورتي لا يحمل ثقة كبيرة، إذا ما تركنا هذه الفكرة جانباً، بأن حوار أوروبا لن ينهار ويموت كلياً. الحال كذلك لأن كل شخص مولع بصدق بعود "العقل"، يكون ميالاً إلى معاناة الملل من حوار يتواصل لا لشيء إلا لذاته. هذا من جانب. ومن الجانب الآخر، كما رأينا، فإن أي شخص يأخذ جدياً فكرة نيتشه عن "الحقيقة" بوصفها كذبة، تزيد من قوة المرء أن يكون حراً في قبول استخدام القوة الهمجية وسيلة شرعية لحل أسئلة "الحقيقة" كأى وسيلة أخرى. إن "تغيير النبرة" الذي يدافع عنه، إذاً، يمكن جداً أن يكون ناقوس الموت لذلك "الحوار" الذي ألزم رورتي نفسه بمواصلته.

2

ولكن هل نحن مجبرون على التخلي عن فكرة إمكانية اكتشاف طبيعة الأشياء الجوهرية؟ بينما يصف رورتي موقفه على أنه نوع من البراغماتية، بصدد موضوع الحقيقة على الأقل، فإنه يدخل في خلاف كبير مع مؤسس البراغماتية. يدرك بيرس أيضاً أننا لا نتوفر على نقاط شروع تخلو من الافتراضات

(16) Ibid., p. 172.

(17) Ibid.

(18) Ibid.

المسبقة يمكن أن نبدأ منها بحثنا في طبيعة الأشياء، يكتب: "هنالك حالة عقلية واحدة وحسب يمكن أن 'تنطلق' منها، تحديداً الحالة العقلية ذاتها التي تجد نفسك عليها في وقت 'انطلاقك' - حالة تكون محملاً فيها بكتلة هائلة من الإدراك المتشكل فعلاً والذي لا تستطيع أن تتخلص منه إن أردت" (19). لكن بيرس لا يستخلص من هذا، كما يفعل رورتي، أن المعرفة الموضوعية غير متاحة. الأمر، كما يراه، أن الأخطاء التي يجد المرء نفسه عند الانطلاق غارقاً فيها بالضرورة، يجري تصحيحها تدريجياً في سياق مباحثه. وهو يجادل أن من طبيعة البحث نفسه أن يأتي بهذه التصحيحات لكي يوجد أخيراً "شيء واحد مطلوب لمعرفة الحقيقة، وذلك هو الرغبة القلبية النشطة لمعرفة ما هو صحيح" (20). وهكذا فإن الحقيقة بالنسبة إلى بيرس - بوصفها الشيء الذي يُكتشف (في نهاية المطاف) لا الشيء الذي يُصطنع - لا تُعرف بوصفها كل ما تثبت فائدته بوصفه قناعة؛ كما أنها لا تُفهم بوصفها شيئاً يتغير من إطار مفهومي إلى آخر. الأخرى، بالنظر إلى أي مسألة معطاة، أن هناك حقيقة واحدة نبلغها، وهي كما يواصل بيرس القول: "الفكرة التي يقدر لها أن تلقى إجماع كل الباحثين أخيراً والموضوع الذي تقدمه هذه الفكرة هو الواقعي" (21).

يشير رورتي بعض الاعتراضات على هذه الطريقة في فهم الحقيقة. الاعتراض الأول، كما يلاحظ، أنه بينما "لا نستطيع فهم فكرة أن الرأي القادر على البقاء بعد مواجهة كل الاعتراضات يمكن أن يكون خاطئاً [...] فإن الاعتراضات [...] لا يمكن التنبؤ بها. لا توجد طريقة لمعرفة متى يصل المرء إلى الحقيقة، ومتى يكون أقرب إليها مما كان من قبل" (22). الثاني، ينكر افتراض بيرس أن توافر الوقت الكافي سيؤدي إلى التقاء الأفكار على موقع واحد أخير يكون تام الصحة. من أجل أن يقع مثل هذا الالتقاء يفترض أن من الواجب وجود لغة يمكن استخدامها من دون تحامل، للتعبير عن كل واحد من التأويلات نصف الصحيحة المتنافسة حول شيء ما؛ لغة يمكن داخلها أن تُقارن مزايا هذه التفسيرات المتصارعة ويصاغ تفسير جديد "متولد من اللقاء بينها". يجادل رورتي "وهذه مسألة واقعة صلبة [...] لا نملك لغة نخدم كمصفوفة حيادية ثابتة لصياغة جميع الفرضيات الشارحة الجيدة، كما لسا نملك حتى أكثر الأفكار غموضاً عن كيفية الحصول على واحدة" (23).

ولكن لا يبدو أي من هذين الاعتراضين مقنعاً. رورتي على خطأ ابتداءً في قوله إنه لا وجود لطريقة نستطيع بها أن نقرر إن كنا الآن أقرب إلى الحقيقة مما كنا من قبل. فبحسب بيرس، تجري مقارنة الحقيقة أساساً بوساطة المنهج التجريبي. وهو ما يعني أن تلك المعايير التي تستخدم لتقرير كفاية النظريات العلمية نسبياً (درجة الجزم التجريبي، الصقل، سعة القوة التفسيرية، الاتساق مع النظريات الأخرى المؤسسة جيداً)، يمكن أن تستخدم في معظم الحالات لتقرير إن كانت قناعتنا الحالية

(19) Charles Hartshorne & Paul Weiss, *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 1965), p. 5416.

(20) Ibid., p. 5582.

(21) Ibid., p. 4075.

(22) Rorty, *Consequences of Pragmatism*, pp. 348-349.

"أصح" من قناعاتنا السابقة. إذا ما سُئِلنا "كيف نعلم أن الحقيقة قد جرت مقاربتها بواسطة المنهج التجريبي؟"، يمكننا الإجابة بافتراض أن هناك حقيقة، وأن "الرأي الذي يستطيع أن يبقى في مواجهة كل الاعتراضات" لا يمكن أن يكون زائفاً، فإن المنهج التجريبي (والذي لا يعدو في نهاية المطاف منهج التحدي النظامي للنظريات التي تنطوي على أقوى الاعتراضات التي يمكن أن نتخيلها)، يجب أن يأخذنا باتجاه تلك الحقيقة.

فكرة مقترح رورتي أننا لا نستطيع أن نعرف إن كنا قد اقتربنا أكثر من الحقيقة، تذكرنا من دون شك بأننا لا نستطيع أن نقدم تقويماً عادلاً للدرجات النسبية لصحة الكيمياء القُرُوسُطية - فلنُقل - والكيمياء الحديثة. إنَّ النظرة إلى العالم التي أنشأت الكيمياء وازدهرت الكيمياء داخلها غريبة عنا. لا نعلم علم اليقين الأفق الكامل للغايات التي حكمت الكيمياء، وبهذا لا نستطيع أن نقرر بثقة تامة درجة نجاحها في الوفاء بمتطلبات هذه الغايات. فضلاً عن ذلك، بقدر ما نحن نعرف الغايات التي تحكمها، فإن علينا الإقرار بأنها مختلفة تماماً على عدة صُعد عن تلك التي تحكم الكيمياء، بحيث إن الكيمياء بالرغم من أنها إلى حد بعيد وريثة الكيمياء وسليلتها، فإن مقارنتها بالكيمياء بمعنى صحتها النسبية يشبه كثيراً مقارنة فوائد الخوخ والبرتقال.

ما ينطوي عليه هذا القول هو بالطبع أن علينا أن نقاوم الإغراء الذي يدعونا إلى مقارنة الخطط المفهومية (1) إذا ما كان فهمنا لخطتها غير كاف أو (2) إذا كانت الأشياء التي يُقصد تفسيرها باستخدام الخطتين ليست متماهية على نحو تام. ولكن يمكن الغلو في أهمية هذا الدرس. فهو لا يعني بالتأكيد، على سبيل المثال، أننا لا نستطيع أن نقرر إن كنا قد تعلمنا شيئاً جديداً عن العالم. مشكلات ما أسماه توماس سامويل كون Thomas Samuel Kuhn (1922-1996) "العلم العادي" تخضع في هذه اللحظة للاختبار من قِبَل عشرات الآلاف من الباحثين في عشرات الحقول المختلفة، و"حقيقة أولية" يجري دورياً الإقرار بأن واحدة أو أخرى من هذه المشكلات قد وَجِدَت الحل. وعندما يجري العثور على أحد هذه الحلول، لا يمكن إلا العناد منعنا من النظر إلى ذلك بوصفه يمثل تحسُّناً في فهمنا. والتحسُّن في فهمنا للأشياء هو كل ما تحتويه فكرة بيرس عن مقارنة الحقيقة.

ولكن تأمل ما ينطوي عليه، في الواقع الفعلي، الوصول إلى الحقيقة. يجب أن نقر بأن رورتي على حق. فلا سبيل إلى معرفة يقينية بأننا وصلنا إليها. لكن هذا "الاعتراض" على موقع بيرس لا قيمة له لسببين؛ أحدهما، بينما نحن لا نقدر أبداً على معرفة أننا وجدنا الحقيقة، فإن لدينا أسساً جيدة جداً للإيمان أننا وجدناها. لنفترض هنيئة أن الرأي قد استقر بعد ألف عام من الآن في كل العلوم المختلفة، على مجموعة من النظريات الدائمة إلى حد بعيد. يعي الباحثون، وقد وصلوا إلى هذه الحالة، احتمال أن ثمة أحجية يفوتهم فهمها، وهو ما يدفعهم إلى مضاعفة جهودهم للعثور على أسس جديدة تبرر الشك في المواقع التي وصلوا إليها. تمرُّ قرون من دون اكتشاف أسس تبرر الشك. يمكن وصف باحثينا المتخيلين هؤلاء بأنهم لا يعرفون أنهم قد وصلوا إلى الحقيقة، لكنهم سيمتلكون بالتأكيد أسباباً ممتازة لاعتقاد هذا. ومع حالة أنهم قد وصلوا إلى الحقيقة وهم يؤمنون بأنهم فعلوا ذلك، فإن فقدان تلك الذرة من اليقين سيكون أمراً ضئيل الأهمية.

من جانب آخر، ماذا لو كانت الحقيقة مما يتعذر الوصول إليه حقاً؟ ماذا لو أن العالم مندمج بطريقة تجعل الفهم الكامل لأي حقيقة مفردة يتطلب الفهم المرافق له لكل الحقائق الأخرى، وبسبب ميل البشر إلى النسيان وعماهم، لن يكون متاحاً لنا أن نأمل الوصول إلى هذا الفهم الكلي والأخير للأشياء؟ يبقى هذا الاحتمال في نطاق مفهوم بيرس للحقيقة. إذا ما أمكن أن يتواصل البحث مدة طويلة بما يكفي، فإنه سيقود في نهاية المطاف إلى هذه الحقيقة الموحدة الواحدة، ولكن بسبب حدودنا البشرية، لا يستطيع البحث مواصلة الشوط إلى المسافة المطلوبة. إذا كانت تلك هي الحالة، فهل يكون علينا الاستنتاج أن البحث عن الحقيقة قد فقد معناه؟ بالطبع لا. البحث عن الحقيقة في هذا المجال يشبه كثيراً تهذيب الفضيلة الشخصية. ربما كان بلوغ الكمال الأخلاقي أمراً خارج مرمى أي كائن بشري، لكن هذه الحقيقة لا تدمر بأي شكل المنفعة المتحصلة من أن يتخذ المرء هدفاً يتمكن به من أن يصبح إنساناً أفضل مما هو عليه. أما أولئك الذين يحملون رغبة أصيلة في التعلم، فيكون اكتشاف الحقيقة الهدف النهائي لمحاولاتهم. لكن الفهم الجزئي الأفضل المتوافر هو المكافأة التي ستأتي بها هذه الجهود من يوم إلى آخر.

لذلك، فإن فكرة أن الحقيقة هي "الفكرة التي قدّر أن يتفق عليها كل الباحثين"، لا يمكن تخطئها على أساس أننا، إن أمكننا بلوغ هذه الفكرة النهائية يوماً، لا نستطيع أن نعرف أننا فعلنا ذلك. كما أنها لا يمكن أن تُخطأ على أساس أننا نحن البشر، بكل ما فينا من محدوديات، قد لا نتمكن من الوصول إليها⁽²⁴⁾. الاعتراض المؤثر الوحيد الذي يمكن أن يثار ضد مفهوم بيرس للحقيقة، هو أن الحقيقة ليست، ببساطة، ذلك الشيء الذي تُجمع عليه الآراء في نهاية المطاف. إما لأن الآراء لا يقدر لها أن تحقق الإجماع إطلاقاً، وإما لأن الآراء إذا ما التقت، فإنها لن تلتقي بصدد موضوع نطلق عليه تسمية "الواقعي". وهذه هي الفكرة التي تقع خلف ملاحظة رورتي أننا "لا نملك لغة تخدم كمصفوفة حيادية ثابتة لصياغة جميع الفرضيات الشارحة الجيدة"⁽²⁵⁾. قد يبدو أن التقاء الآراء يتطلب مثل هذه اللغة، وأنه سيخرج بوحدة إن لم تكن موجودة بالفعل. لذلك، كما يقترح رورتي، فإن غياب هذا "المنطلق الدائم المحايد"، يمكن أن يؤخذ على أنه الدليل على أن ذلك الالتقاء لم يقع.

ولكن، في الواقع، لا يمكن أساساً محايداً تماماً أن يكون شرطاً مسبقاً للالتقاء، إلا إذا ما افترضنا أن كل النظريات المتنافسة يجب أن تُختبر وتُدفع إلى التقارب في آن واحد. إذا ما فهم الالتقاء على أنه يقع على نحو أقل منهجية من هذا تتفق نظريتان أو ثلاث هنا، بينما تجري مقارنة نظريتين سواها هناك، وهنالك نظريات أخرى تنتظر دورها، فإن كل ما سيكون مطلوباً في أي نقطة هو الحياد "المحلي". لغة تكون محايدة بالنسبة إلى النظريات التي هي فعلياً في طور الالتقاء في هذه اللحظة في هذا النقاش. كل لغة قادرة على تمثيل هذه الاختلافات تمثيلاً أولياً في ما يمكن أن تكون عليه الأشياء، تمتلك إلى

(24) "يمكن فسادنا [...] أن يؤجل إلى ما لانهاية تسوية الرأي؛ يمكنه حتى أن يتسبب في قبول عام لقضية عشوائية يبقى قائماً ما بقي الجنس البشري. ومع ذلك فإن هذا نفسه لا يمكن أن يغير طبيعة الاعتقاد الذي لا يمكن إلا أن يكون نتاج بحث بلغ حدًا كافياً". ينظر:

Hartshorne & Weiss, p. 5408.

(25) رورتي، ص 458.

هذا الحد قدرًا من الحياد إذا أخذنا التأويلات الممكنة المنافسة في العالم. لذلك فإن الحياد ليس عصبًا على التحقيق من حيث المبدأ، إنه، ببساطة، الشيء الذي لا تمتلكه لغاتنا إلا بقدر محدود في هذه اللحظة. ولكن إذا ما أقررنا أننا في الحاضر نفتقد تأويلًا نهائيًا صحيحًا للعالم بكل ما فيه من تعقيد، فإن مما يجب ألا يشير دهشتنا إلى أدنى حد كوننا لا نمتلك "أساسًا محايدًا دائمًا" - ولا أي فكرة عن كيفية التوصل إليه. مثل هذه اللغة المحايدة تمامًا سيكون من الواجب خلقها بالطبع، خلال عملية وصولنا إلى الحقيقة. ولكن كما يلاحظ رورتي نفسه "لا يمكن توقع الاعتراضات"، وبهذا لا يمكننا أن نعرف ما الخواص التي ستحتاج إليها لغتنا لتكون قادرة على التعامل مع الاكتشافات غير المنظورة. وهكذا لا يبدو من المنافي للعقل أن نتوقع أن هذه الاكتشافات سيجري التصدي لما تمثله من تحديات بينما هي تطفو على السطح.

3

نجد في مساهمة بيرس بصدد "الحقيقة والزيف والخطأ" في قاموس الفلسفة والسيكولوجيا لبولدوين المقطع التالي: "القول إن قضية proposition صحيحة، يعني أن كل تأويل لها صحيح [...] تأويل القضية هو ذاته قضية. كل استنتاج ضروري من القضية هو تأويل لها. عندما نتكلم عن الحقيقة والزيف، فإننا نشير إلى إمكانية أن تُدحض القضية؛ وهذا الدحض (يمكن القول عمومًا) يقع بطريقة واحدة فقط. يقع تحديدًا عندما يمكن لتأويل ما للقضية إذا ما صدّقناه، أن ينتج منه توقع لوصف معين لمُدرك في مناسبة معينة. يحل موعد المناسبة: المُدرك الذي يفرض نفسه علينا مختلف. يعني هذا زيف كل قضية يكون التوقع الخائب هو تأويلها [...] القضية الصحيحة هي الاعتقاد بالقضية الذي لا يمكنه أبدًا أن يقودنا إلى مثل هذه الخيبة، ما دام أن القضية لم تفهم على خلاف ما قُصد لها"⁽²⁶⁾.

بحسب بيرس، إذًا، فإن القضية الصحيحة هي تلك التي يمكن أن تقودنا إلى سلسلة لا نهائية من التأويلات، لأننا لا نحتاج أبدًا إلى ركنها جانبًا في مواجهة دليل يناقضها. فهي، وكل واحد من تأويلاتها الحقّة (وهي كلها صحيحة بذاتها)، ستستمر في توليد تأويلات جديدة لعصور مقبلة، لوقت طويل، بعد أن تُنسى الأفكار الخاطئة اليوم أو تُطرح جانبًا إلى كتب التاريخ⁽²⁷⁾.

لكن رورتي يرى دلالة مختلفة في السلسلة اللانهائية من حيث الإمكان لقضايا مشتقة من قضايا أخرى. وذلك، كما يجادل، لعدم توافر طريق إلى معرفة يقينية بصدد أيّ من القضايا التي يمكن أن نرغب في استخدامها، بالمعنى الذي أوردناه آنفًا لدى بيرس. إنَّ عدم توافر حدوس أولية لا تقبل الشك يعني أن الحقيقة - التّطابق التام لأفكارنا مع الطريقة التي توجد بها الأشياء - لا يمكن الوصول إليها ببساطة. خلاصة هذا القول، كما يلاحظ رورتي، أن المعرفة لا يمكن أن تحتوي شيئًا أكثر من تبرير قضية بصيغ قضايا أخرى.

(26) Hartshorne & Weiss, p. 5569.

(27) من المستحيل، بالطبع، ملاحظة أيّ قضية بصفة لانهائية، ولكن بوصفنا كائنات مهتمة بالحقيقة عندما نتمكن من اكتشافها (حتى لمجرد المزاي العملية المستحصلة منها)، فإننا نميل إلى التوقف عن متابعة مضامين الأكاذيب الجلية إلى أي شوط طويل.

"يمكننا أن ننظر إلى المعرفة كعلاقة بالقضايا، وبالتالي كعلاقة تسويغ بين القضايا المدروسة وقضايا أخرى يمكن استدلال القضايا المدروسة منها، أو يمكننا النظر إلى المعرفة والتسويغ كعلاقات مميزة بالأشياء التي تدور حولها تلك القضايا. فإذا اعتبرنا النظرة الأولى، فلن نرى حاجة لإنهاء التسلسل اللامتناهي للقضايا المقدمة للدفاع عن قضايا أخرى. فمن الحماقة الاستمرار في الحديث عن الموضوع عندما يكون كل إنسان، أو الأكثرية، أو الحكماء، قد اقتنعوا، مع أننا 'نستطيع' الاستمرار بالطبع. وإذا اعتبرنا النظرة الثانية إلى المعرفة، فسوف نودّ تجاوز المسوغات إلى الأسباب، وتجاوز الحجة إلى ما يفرضه الشيء المعروف، إلى وضع تبدو فيه الحجة مستحيلة وليست تافهة فحسب، ذلك لأن أي إنسان، وقد استحوذ عليه الموضوع بالطريقة المطلوبة، لن يكون قادرًا على أن يشك أو أن يرى بديلاً. والوصول إلى تلك النقطة معناه الوصول إلى أسس المعرفة"⁽²⁸⁾.

الآن، وقد صقلت معرفتنا بصدد اللغة إلى حد يسمح لنا بإدراك أن لا وجود لفصل واضح بين الوقائع التي نصادفها واللغة التي نستخدمها في التفكير في تلك الوقائع، فإن رورتي يجادل بأن الخيار الثاني من هذين الخيارين لم يعد طريقة مشروعة لفهم المعرفة. لا يمكن أن يتحقق "وصول إلى ما وراء" ما نقول عن الأشياء، لكي نرى كيف هي هذه الأشياء فعليًا؛ لا وجود لمعرفة بوساطة "المعرفة المباشرة".

لا يرغب رورتي في إنكار وجود عناصر ما قبل لغوية معينة في تجربتنا، "أحاسيس أولية (خامات) مثل الآلام والمشاعر التي تراود الأطفال عندما ينظرون إلى أشياء ملونة"⁽²⁹⁾. لكنه يدفع بهذه إلى منطقة "الوعي بوصفه سلوكًا تمييزيًا". وهو يقترح أن الوعي بهذا المعنى "هو ببساطة علامة يمكن الاعتماد عليها"، وهو ما لا يبدو لدينا وحسب، ولكن لدى "الفران والأميبات وأجهزة الحاسوب". ويجادل رورتي بأن الشكل المثير للاهتمام حقًا للوعي، الشكل الذي تبديه كائنات مثلنا، هو الوعي بما يسميه ولفرد سالارز Wilfrid Sellars (1912-1989) "الفضاء المنطقي للعقول، التبرير وقدرتنا على هذا التبرير"⁽³⁰⁾. هنا توجد المعرفة إذا ما كنا نقصد بالمعرفة أي شيء من قبيل "القناعة الصحيحة المبررة". المعرفة كما يفهمها رورتي هي من حيث الجوهر "معرفة ما هو نوع الأشياء التي ينتمي إليها".

"ويشتمل هذا على القدرة على ربط مفهوم الصفة X (Xness) بمفاهيم أخرى بطريقة تمكن من تسويغ المزاعم حول X. هاتان القدرتان هما قدرة واحدة، وفقًا لنظرة سالارز الفتغنشتانية التي تعني فيها ملكية مفهوم استعمال كلمة، ويتبع ذلك أننا لا نستطيع أن نملك مفهومًا واحدًا من غير أن نملك العديد من المفاهيم، ولا 'نملك مفهوم شيء' لأننا لاحظنا ذلك الشيء، ذلك لأن 'ملكية القدرة على ملاحظة وجود شيء هي سلفًا ملكية مفهوم عن ذلك الشيء'⁽³¹⁾.

(28) رورتي، ص 234.

(29) المرجع نفسه، ص 262.

(30) Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1963), p. 169.

(31) رورتي، ص 263.

بكلمات أخرى فإن "ملاحظة نوع من الأشياء" تعني أن نلاحظه تحت وصف ما، لا مجرد الاستجابة له من دون تمييز. وما يعنيه هذا، بحسب جدال رورتي، أن الوعي بوصفه سلوكاً تمييزياً قد يكون شرطاً سببياً للمعرفة، لكنه ليس أساساً لها. فضلاً عن ذلك، إنه، حتى بوصفه شرطاً سببياً، "غير كاف وغير ضروري".

"وهي غير كافية لسبب واضح، هو أننا يمكننا أن نعرف الاحمرار من غير أن نعرف أنه مختلف عن الأزرق، أي إنه لون [...] وهكذا. وهي غير ضرورية لأننا يمكننا أن نعرف كل ذلك، وأكثر بكثير، عن الاحمرار ونحن عمي منذ الولادة. ومن ثم لا نعرف ماذا يشبه الاحمرار. ومن الخطأ القول إننا لا نستطيع أن نتكلم ونعرف عن الشيء الذي ليس في حوزتنا أحاسيس أولية (خامات) عنه. ويساويه في الخطأ القول إنه إذا كنا لا نقدر أن نتكلم عنها فإنه يمكننا، مع ذلك، أن نملك اعتقادات عنها صادقة ومسوّغة"⁽³²⁾.

إذاً، فهمنا المعرفة في ضوء هذا الفهم بوصفها من حيث الجوهر مسألة "معرفة ما نوع الأشياء هو X"، فإن من غير المستغرب إطلاقاً أن نجد أن رورتي يرى ضرورة أن تتضمن المعرفة تبرير قضية ما بصيغ قضايا أخرى، وأن يعدّ التبرير مسألة ممارسات اجتماعية تماماً⁽³³⁾. في مثل هذه الظروف، يمكن المرأة أن يذهب خطوة أبعد من رورتي، فيقترح أن هذا النوع من التبرير هو مسألة ممارسة لغوية تماماً. لأنه يترك خارج الصورة كلياً الدور الذي تؤديه التجربة في تكريس قناعاتنا. معرفة أن الأحمر لونٌ هي في نهاية المطاف مجرد معرفة استخدام مفردتي "أحمر" و"لون" في لغتنا. يمكن شخصاً بصيراً بالطبع أن يخبرنا أن الأحمر لونٌ ويعلم ذلك. لكن ما لا يستطيع أن يفعله أبداً هو اكتشاف شيء جديد عن الحمرة. لا يمكن مثلاً أن يكون هو من لاحظ أنك إذا ما مزجت صبغة حمراء مع صبغة صفراء ستحصل على صبغة برتقالية.

جدال رورتي أن تبرير المعرفة يتضمن "نكوصاً regress لانهائياً لقضايا تقدّم دفاعاً عن قضايا أخرى"، يخطئ القصد بصدد نوع المعرفة التي تنشأ من تجارب المرأة بوصفها الضد من تلك التي تنشأ من تعلم المرأة اللغة. إذا كان لا بد من إيقاف الحديث عن موضوع ما، عندما يقتنع عددٌ كاف من الناس بذلك، يحق لنا أن نتساءل: ما الذي يسبب قناعة "كل الناس، أو الأغلبية، أو الحكماء" هذه في نقطة معينة؟ من الواضح أن لا وجود لشيء في طبيعة النكوص الانهائي للقضايا يسبب القناعة، عدا الإرهاق. إذا كانت كل قضية في حاجة إلى قضية إضافية تُقدّم لدعمها، إذاً فالقضية الأولى X، غير مقنعة. وهي نفسها لا تكون بقدر حاجتها إلى هذا الدعم جزءاً من التبرير على الإطلاق، بل هي بالأحرى خطوة ضرورية على الطريق إلى مكان آخر حيث يتحقق التبرير، الذي هو قناعتنا. من جانب آخر، إذا ما سببت لنا قضية في نقطة محددة الشعور بالقناعة (لا مجرد التخلي عنها أو التعب منها)، فذلك لأن تلك القضية سببت لنا القدرة على ملاحظة شيء في العالم، له أثره في شرعية قناعتنا أو عدم قناعتنا

(32) المرجع نفسه، ص 246.

(33) المرجع نفسه، ص 266.

الأصلية. كما يعبر بيرس: "يمكن تأويلًا ما للقضية إذا ما صدّقناه، أن ينتج عنه توقع لوصف معين لمُدرك في مناسبة معينة. يحل موعد المناسبة: المُدرك الذي يفرض نفسه علينا مختلف" (34). هذا هو ما يوفر لنا الرضا في نهاية المطاف، ما يقنعنا في نهاية المطاف: توقعنا أن نرى شيئًا ما إما أن يخيب توقعاتنا وإما أن يكافئنا. تتضمن هذه الرؤية أو اللارؤية بالطبع من حيث الأساس وعينا التمييزي. قد يتمكن مجرد فأر أو حاسوب من التعرف إلى حضور المُدرك المقصود بكفاءة أكبر منا. بالرغم من ذلك، فإن تبرير قناعتنا الأصلية (بافتراض أنها قضية غير تحليلية، غير رياضية) لا يمكن أن يقال إنه لا يقع إلا هنا، في النقطة التي تتوقف فيها سلسلة القضايا المقدمة دفاعًا عنها بتحقيق وعينا التمييزي بالمُدرك.

4

الحالة التي يصفها جاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004)، بأنها اشتباك اللغة الذي لا فكاك منه مع خيوط التجربة الأخرى (35)، تتضمن فشل أي مدخل قاعدي للفلسفة. سواء أكنّا نحاول الوصول إلى وصف لبنية العالم الضرورية انطلاقًا من نقطة شروع الأفكار الديكارتية الواضحة والمحددة، أو المفاهيم الكانطية المحضّة الخاصة بالفهم أو الحدس الهوسرلي الماهوي، أو بديل آخر جديد، فإن عجزنا عن تحرير مفاهيمنا القاعدية من التأثيرات غير المدركة عمومًا لأية لغة يتصادف أننا نتكلمها، يضمن أن النظام الذي نشقّه من هذه المقدمات الأولية سيكون بعيدًا عن الشك. ولكن المدخل القاعدي، كما رأينا، ليس الوحيد الذي يقدم لنا الوعد باكتشاف طبيعة العالم الحقيقية. إذا كان بيرس على حق، فيمكننا أن نبرر البحث المتواصل عن الحقيقة، على أساس أننا نبدأ من الجهل والخطأ، وما دمنا نصر على مباحثنا فإن فهمنا للعالم لا بد أن يتحسن باستمرار. أن يصح هذا أو لا يصح، أمرٌ يعتمد كليًا بالطبع على تحقق التقاء لا محيص عنه للأفكار في اتجاه الحقيقة، لدى أولئك الراغبين حقًا في معرفتها الحقيقية؛ وهذا بدوره يعتمد كما رأينا على القدرة على تغيير اللغة بطريقة تمكنها من التعبير عن نطاق العناصر التي نعدها معطاة بالنسبة إلينا في تجربتنا. لن يتاح لنا، حتى من حيث المبدأ، ترجيح المزايا النسبية لكل التأويلات المتنافسة وربما تركيبها على أساس الأفضل في كل واحد منها، إلا إذا كانت اللغة قابلة للاكتمال بهذا المعنى.

يجادل هانز جورج غادامير Hans-Georg Gadamer (1900-2002)، بين آخرين، أن للغة هذه القدرة على التحسّن. في كتابه الحقيقة والمنهج، نلاحظ عن كثب ما يحدث فعلاً في الكلام، وخصوصًا في الحوار مع التقليد الذي تتناقله العلوم الإنسانية (وهي حقل غادامير الخاص)، وهذا لا يعني أن المؤول يستعمل كلمات جديدة أو غير اعتيادية، بل يعني أن القدرة على استعمال كلمات مألوفة، لا تستند إلى فعل تصنيف منطقي، يوضع من خلاله محدد تحت مفهوم كلي.

(34) Hartshorne & Weiss, p. 5569.

(35) ينظر: مقال جاك دريدا "الميثولوجيا البيضاء"، في:

Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Alan Bass (trans.) (Chicago: University of Chicago Press, 1982).

لنتذكر، بالأحرى، أن الفهم يتضمن، على الدوام، عنصر تطبيق. وبهذه الطريقة ينتج عملية تشكيل للمفاهيم مستمرة⁽³⁶⁾.

بعبارة أخرى، ليست هذه العملية مسألة انبثاق مفاهيم جديدة مكتملة من اللامكان، لكنها بالأحرى عملية تتطور فيها تدريجيًا مفاهيم جديدة من أخرى قديمة، نتيجة ملاحظتنا ومحاولتنا التعبير، أكثر منها نتيجة استخدامنا كلمات متداولة الآن بالطريقة التي كرسها التقادم وما تسمح به.

"تبدو إمكانات معرفتنا أشد فردية من إمكانات التعبير التي تقدمها اللغة. وبمواجهة نزوع المجتمع نحو الانتظام الذي من خلاله تفرض اللغة الفهم على الأشكال التخطيطية المحددة التي تحاصرنا نحن، تحاول رغبتنا في المعرفة الانفلات من هذه التخطيطية والأحكام المسبقة"⁽³⁷⁾.

نحن ننجو من هذه القيود التي تضعها اللغة على فهمنا بوساطة "إساءة استخدام" الكلمات المتاحة لنا، وهو ما يعني القول إننا نفعل ذلك بوساطة استخدام الاستعارة. إنَّ استخدام كلمة بطريقة يقترحها نموذج استخدامها السابق، يمكن أن يجعلها مفهومة، ولكن أن تستخدم كما لم تستخدم من قبل، يتيح التعبير عن فكرة لم تكن قابلة للتعبير عنها من قبل (أي تقليديًا). بهذه الطريقة، تكون تخوم اللغة في حالة توسع مستمر. ما إن نلاحظ شيئًا تعجز اللغة عن التعبير عنه، حتى نبتكر، بوساطة الاستعارة، طريقة نعبر بها عنه لغويًا. وهكذا فإن شمولية اللغة "تجاري شمولية العقل"⁽³⁸⁾، بالرغم من أن العقل يبقى يتقدم دائمًا أو لزامًا في هذا المسير.

يتعارض موقع غادامير هنا تمامًا مع دعوى سالارز ورورتي القائلة: "إن ملكية القدرة على ملاحظة وجود شيء، هي سلفًا ملكية مفهوم عن ذلك الشيء"⁽³⁹⁾. وهو ما يعينان به أن معرفتك شيئًا ما عن العالم - أن لون علامة التوقف هو الأحمر مثلاً - يتطلب أن تمتلك مقدّمًا قبل ملاحظتك هذه الحقيقة مفهومي "أحمر" و"علامة توقف". لو كان سالارز ورورتي على حق بهذا الصدد، لكان من المتعذر وجود تفسير لعملية تشكيل المفاهيم. وإذا ما قُدِّر للمفاهيم أن تتغير على الإطلاق فإنها ستتغير على نحو عشوائي وحسب، وذلك لأننا لن نكون قادرين على ملاحظة أي شيء يمكن أن يميل بنا إلى عدم الرضا عن مفاهيمنا الراهنة. ما يراه غادامير، في المقابل، أن مفاهيمنا تُراجع لأننا لاحظنا حاجتها إلى الخضوع للمراجعة؛ كونها لم تعد قابلة للتطبيق على بعض الأشياء التي نواجهها في تجربتنا. يرى غادامير أن التجربة الحقة؛ التجربة التأويلية، تكون دائمًا دافعًا إلى تحول في المفهوم، "فلو حصلت

(36) Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Garrett Barden & John Cumming (trans.) (New York: Seabury Press, 1975), p. 346;

وقد اعتمدت الترجمة العربية، وقد أجريت بعد التعديلات في بعض المواضع. ينظر: هانز جورج غادامير، الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح (بيروت: دار الكتاب الجديد؛ طرابلس: دار أوبا، 2007)، ص 527-528.

(37) المرجع نفسه، ص 525.

(38) المرجع نفسه.

(39) رورتي، ص 263.

لنا تجربة جديدة بموضوع ما، فهذا معناه أننا لم نكن حتى الآن نرى هذا الموضوع بشكل صحيح، والآن فإننا نعرفه بشكل أفضل⁽⁴⁰⁾. هذا الفهم للشيء على نحو أفضل يعني بالطبع تغيير مفهومنا عن الشيء، وهو ما يتضمن بدوره تغيير معنى كلمات بعينها. وهكذا يرى غادامير "أن التجربة التأويلية هي العامل الذي بوساطته يفلت العقل المفكر من سجن اللغة، وهي نفسها تشكل لغوياً"⁽⁴¹⁾ (لكن الغاية من هذا "الهروب" مرة أخرى هي إدراك شيء جديد في الموضوع المُدرك. لذلك فإن "الهروب" هو "إغارة" في الآن ذاته، وما إن يحقق العقل هروبه/ غارته حتى يعزز مكاسبه بزيادة دقتها داخل "سجن اللغة" الخاص به).

وبسبب أن عملية التجربة، عملية الوصول إلى إدراك الخطأ في المفاهيم، محكومة بكشف جانب يجري إدراكه في الشيء المعروض علينا، لا يوجد ما يدعو (عدا تناهي البشر) إلى وجوب أن ينتهي جدل التجربة إلى أية نقطة تسبق الفهم الشامل لما هو موجود - بحسب غادامير - بسبب قدرتنا على إدراك لا ما تقدمه لنا اللغة فحسب، ولكن ما يقدمه الشيء نفسه أيضاً، من حيث المبدأ على الأقل، "هذا الحوار اللامحدود مع ذاتنا [...] فنحن نستطيع أن نعبر عن كل شيء بالكلمات، ويمكن أن نحاول الاتفاق على كل شيء"⁽⁴²⁾. لا توجد من حيث المبدأ حدود للتحسين الممكن في فهمنا عبر جدلية التجربة، مع أن غادامير يأخذ مضامين التناهي الإنساني بجدية عالية. فمن جانب، لا يمكن إلاً لحوار لا متناه أن يمكّننا من استيعاب ما يمكن أن تقدمه لنا التجربة. ومن جانب آخر، يبقى هنالك تفاوت بين الموضوع كما يعبره حتى الإنسان المنفتح على نحو مثالي، والموضوع بحد ذاته كما هو حقاً، الموضوع بوصفه نوميّنا noumenon.

لا تبقى التجربة الإنسانية للعالم قابلة لأن تُستكمل بلا حدود، بحسب غادامير، إلا بمعنى أننا نستطيع أن نحقق "رؤية" أو نظرة دائمة التوسع إلى العالم.

"ولكن [رؤى العالم تلك ليست نسبية بمعنى أن المرء يستطيع أن يضعها في مقابل 'العالم في ذاته' كما لو أن الرؤية الصحيحة من موقع ممكن خارج العالم اللغوي الإنساني، تستطيع أن تكشفه في وجوده في ذاته. ما من أحد يشك في أن العالم يمكن أن يوجد من دون الإنسان، وربما سيكون الأمر كذلك في يوم ما. وهذا جزء من المعنى الذي نعيش فيه كل رؤية إنسانية متشكلة لغوياً. إن وجود العالم في ذاته حاضرٌ ضمناً في كل رؤية للعالم"⁽⁴³⁾.

لكن العالم المعروف، حتى مثاليّاً، ليس هذا العالم في ذاته. العالم المعروف هو ذلك الذي لا توجد فيه "أسبقية للأشياء ولا أسبقية للعقل الإنساني"⁽⁴⁴⁾. بعبارة أخرى، هو عالم يتكون من تفاعل الأشياء

(40) غادامير، ص 472.

(41) المرجع نفسه، ص 526.

(42) المرجع نفسه، ص 695.

(43) المرجع نفسه، ص 581.

(44) Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, David E. Linge (trans.) (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 78.

مع العقل، عالم يكون فيه هذا التفاعل بين المفاهيم المتشكلة عقلياً للأشياء، والأشياء كما هي معطاة مما يستدعي بالضرورة مراجعة لا نهاية لها لهذه المفاهيم، وهو ما يكتسب الأسبقية المطلقة.

هذا هو نوع العالم أيضاً الذي يقدمه لنا مايكل بولاني Michael Polanyi (1891-1976). بحسب بولاني، تكون العملية اللاواعية من المحاولة والخطأ التي نشق بها طريقنا إلى النجاح، هي ما يفسر إمكانية أن نعرف أكثر مما نستطيع أن نعبر عنه بالكلمات. وعلى مستوى واضح للعيان، كلما اكتسبنا مهارة جديدة، مثل تعلم السباحة أو ركوب الدراجة الهوائية، فإننا نكتسب معرفة بالكيفية التي نقوم بها بهذه الفعاليات كلها، ولكن نكتسب أيضاً الكيفية التي نقوم بها بالأفعال الأولية التي تكونها، بالرغم من أننا قد لا نكون قادرين على تسمية هذه الأفعال. هذا العجز ناجم عن حقيقة أننا نركز انتباهنا على الأداء كله، ولا نكون واعين إلا على نحو ثانوي بهذه الأفعال الأولية التي يتكون منها. وكما يفسر بولاني، في كتابه المعرفة الشخصية، كل خطوة في اكتساب مهارة "تنجم عن جهد يبلغ أبعد من القدرة الواثقة للشخص حتى الآن على القيام بها، وهي ناجمة عن إدراكه اللاحق وقدرته على الحفاظ على نجاحه. هي تعتمد على فعل تلمس مرّ به فهم الفاعل وبه ظلّ منذ ذلك الحين واعياً وغيّاً ثانوياً، كجزء من تحقق معقد"⁽⁴⁵⁾.

لا تكون الأشياء التي نعيها على نحو ثانوي في مثل هذه الحالات قابلة للتحديد، إلا على نحو جزئي في أفضل الأحوال. وهناك سببان لهذا؛ الأول، إذا أردنا تحديد ما هذه الأفعال الثانوية، فيجب علينا إلى حد ما أن نركز انتباهنا عليها، بدلاً من تركيزه على الشيء الذي انصب اهتمامنا عليه، والذي تؤثر فيه هذه الأفعال الثانوية. وبحسب بولاني، "يكفّ كل ما يخدم بوصفه فعلاً ثانوياً عن كونه كذلك عندما نركز الانتباه عليه. يتحول إلى شيء آخر، يتجرد من المعنى الذي كان له حين قدّم خدماته بوصفه فعلاً ثانوياً"⁽⁴⁶⁾.

وهكذا، فإن فهمنا له بوصفه فعلاً ثانوياً يكون معطلاً إلى حد ما بالضرورة، وكذلك قدرتنا على تحديد الطريقة التي يؤدي بها وظيفته على وجه الدقة في هذا الدور. ولكن، فضلاً عن ذلك، تكون البيئة التي نمارس فيها مهارة معطاة على الدوام أغنى بتفاصيلها من أي وصف قد يقدم لها. في أية حالة معطاة، تكون الكيفية التي تؤثر بها الأفعال الثانوية في موضوعها المركزي (الثقل المعطى لكل واحد، إن كان الفعل الثانوي مناسباً هنا، وهكذا)، سيتقرر بوساطة فوضى التفاصيل البيئية التي ندرك أهميتها، إذا ما توفرنا على المهارة المقصودة على نحو لا واعٍ. لهذا السبب، فإن معظم المهارات لا تُكتسب بفهم مجرد للإجراءات المتضمنة فيها، ولكن حصراً بعد قدر كبير من التدريب الذي يتحقق غالباً بقيادة شخص يكون بالفعل أستاذاً في هذا الفن.

أهمية هذه الخاصية غير المحددة في معظم المهارات بالنسبة إلى جدالنا أن كل المعرفة المتجلية، كل معرفة بالحقائق facts، تعتمد في نهاية المطاف على امتلاكنا مهارات تتضمن هذا الوعي الضمني

(45) Michael Polanyi, *Personal Knowledge, Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), p. 63.

(46) Michael Polanyi & Harry Prosch, *Meaning* (Chicago: University of Chicago Press, 1975), p. 39.

بالأفعال الثانوية. على سبيل المثال، القدرة على النظر خلال المجهر، على تمييز وجه، أو على استخدام كلمة استخداماً صحيحاً، هي مهارات أيضاً. مهارات تتعلق مباشرة بامتلاكنا معرفة وقائية. لا أستطيع معرفة أن أخي هو من يقف أمامي مثلاً، إلا لأنني أعرف كيف أميز أخي. ولكن بالرغم من معرفتي هذه، سيكون من المستحيل تماماً (اعتماداً على الوصف اللفظي)، أن أنقل هذه القدرة على التعرف عليه لك وأنت لم تلتق به من قبل قط. من جهة أخرى، إن عجزني عن التفسير لا يُضعف قناعتي أنه هو من يقف واقعياً أمامي. وأنا أثق بحكمي في هذا الأمر لأن القدرة على التعرف عليه، حتى في اللحظات غير المتوقعة، هي مهارة أعلم أنني أمتلكها. وبالطريقة نفسها، فإن أستاذاً في علم الأحياء يرى عندما ينظر عبر المجهر أن لخلية ما عدداً معيناً من الحبيبات الخيطية، لن تتزعزع ثقته بهذه الحقيقة لأن أحد طلبته لا يتمكن حين النظر عبر المجهر من رؤية أي شيء واضح المعالم. يدرك عالم الأحياء أنه يمتلك مهارة تستلزم، للحصول عليها، تدريباً، ولأنه يعرف أنه هو نفسه يستطيع استخدام هذه الأداة، حتى لو لم يكن قادراً مباشرة على نقل هذه القدرة إلى طالبه، فإنه يثق بما يرى.

من الواضح أن القدرة على استخلاص معنى من المعلومات المطروحة علينا عبر خريطة أو مكشاف ذبذبة، مهارة مكتسبة. لكن هذا ينطبق أيضاً على القدرة - التي تصبح تحصيل حاصل ما إن نبرع فيها - على التعرف إلى الأصوات والموضوعات والأحداث في محيطنا المباشر. وكما يعلمنا وليم جيمس، فإن السنوات القليلة الأولى من حياتنا تمضي ببطء في تعلّم كيفية استخلاص المعنى من "الانفتاح العظيم، الاضطراب الصاخب، الذي يواجهنا. نستطيع الآن التعرف إلى عدد كبير من الأشياء الموجودة معاً حولنا في كل لحظة، هذا صحيح؛ لكن هذا يتحقق لأننا تلقينا تعليمًا طويلاً، وكل شيء نراه الآن واضح المعالم قد تميّز عما يجاوره بوساطة تجليات متكررة على وفق ترتيب متتابع"⁽⁴⁷⁾.

وهو ما يعني القول إن قدرتنا على رؤية الأشياء هي نفسها مهارة، لا نكتسبها إلا بعد "تعليم طويل" نتلقاه في مرحلة ما من حياتنا لا نقدر على تذكرها (لا شك في أن فكرة أن هذه المهارة الأهم لدينا هي في حقيقتها مهارة تبدو غريبة بالنسبة إلينا تحديداً، لأننا لا نمتلك ذاكرة بالعملية التي بها اكتسبناها). إن كل فعل رصدٌ إذًا، وليس تلك الأفعال، فحسب، التي تستعين بأدوات متطورة، يتضمن من حيث الجوهر ممارسة مهارات معينة (لها علاقة بالتمييز بين الأشياء ومقارنتها)، لا يمكن تحديدها تحديداً كافياً.

ما يعنيه هذا، بحسب جدال بولاني، أن مثال المعرفة المتجلية هو ذاته متناقض.

"يصبح لزماً علينا الآن أن نرى أن كل معرفتنا غير جبرية لا محالة. ابتداءً [...] إن أثر المعرفة التجريبية في الواقع، غير قابل للتحديد. لا يوجد أي شيء في أي مفهوم يشير موضوعياً أو على نحو تلقائي إلى أي نوع من الواقع. لا يتأسس ارتباط المفهوم بالواقع إلا بحكم مضمّن يستند إلى الالتزامات الشخصية، ونحن لا نقدر على تحديد كل هذه الالتزامات الشخصية أو إظهار الكيفية التي تجعل بها مفهوماً معطى يؤثر في الواقع، ومن ثم لا يمكننا الوثوق به على أنه معرفة. لا نقدر على هذا لأننا

(47) William James, *The Principles of Psychology*, vol. 2 (New York: Dover Publications, 1950), p. 495.

نستوطن هذه الالتزامات الأساسية، ونحن لا نقدر على تركيز انتباهنا عليها من دون أن ندمر وظيفتها الثانوية [...] لهذه الأسباب ذاتها [...] تكون قواعدا لتأسيس اتساقات حقيقية - بوصفها الضد من الوهمية - غير محسومة، ويجب أن تبقى كذلك. يجب أن يكون كل ما لدينا من قواعد مطبقاً بالطبع، ومن أجل أن نتوصل إلى ذلك قد نتوصل إلى قواعد إضافية من أجل تطبيقها. لكننا لا نستطيع أن نواصل امتلاك قواعد معينة، من أجل تطبيق قواعد معينة، ومن أجل تطبيق قواعد معينة على نحو لانهائي. يجب علينا في هذه النقطة أن نمتلك 'قواعد' تطبيق (إن أمكننا تسميتها هكذا) لا نكون قادرين على تحديدها، لأننا ببساطة يجب أن نستوطن فيها على نحو ثانوي.

لذلك، لا نستطيع أن نحدد في نهاية المطاف الأسس (التي تكون إما ميتافيزيقية أو منطقية أو تجريبية)، التي نعتقد اعتماداً عليها أن معرفتنا صحيحة. إن التزامنا بهذه الأسس واستبطاننا لها يعني أننا نُسقط أنفسنا على ما نعتقد أنه صحيح اعتماداً على هذه الأسس أو بوساطتها. ونحن من ثم لا نقدر على رؤية ما هي. لا نستطيع أن ننظر إليها ما دمنا ننظر بوساطتها⁽⁴⁸⁾.

لدينا هنا مرة أخرى جدال يقف على الضد من المدخل التأسيسي foundationalist لمشكلة تقرير طبيعة العالم. كما قلنا من قبل، إن تداخل التجربة مع اللغة ينطوي على أن من غير الممكن وجود مبادئ أولى ثابتة نسند إليها معرفتنا. لكن الخلاصة نفسها موجودة ضمناً، اعتماداً على استناد كل تجربة إلى مهارات رصد سابقة على اللغة وغير قابلة للتحديد في نهاية المطاف. يفترض بولاني، شأنه شأن كانط، أن العالم في ذاته مسؤول عن كون تجربتنا معطاة. وهو يستنتج، على عكس كانط (ولكن مع رورتي)، أننا لا نستطيع الوصول إلى الفعاليات العقلية السابقة على اللغة، المكونة للتجربة. لكن بولاني لا يخلص اعتماداً على هذا، إلى أننا سنفعل خيراً بالاستغناء عن فكرة الحقيقة؛ أن علينا ببساطة أن نواصل حوار ثقافتنا ونحاول أن نمنحه أكبر عدد ممكن من المنعطفات. فهو يخلص إلى منح فكرة الحقيقة مكاناً في تفكيره لأنه يشعر أن النجاحات التي يمكن أن نحققها في اكتساب المهارات، وبواسطة تطبيق هذه المهارات معاً، لا يمكن أن نفسرها إلا إذا قبلنا أن هناك طريقة-توجد-بها-الأشياء way-in-which-things-are، وأن في إمكاننا وضع أفعالنا وأفكارنا على خط هذه الطريقة التي توجد بها الأشياء.

بحسب بولاني، حقيقة أن كل معرفتنا ضمنية من حيث الأساس، وأنها تعتمد في نهاية المطاف على وعي ثانوي بالخصوصيات في نطاق كيان شامل (أي الموضوع المركزي الذي نوجه إليه انتباهنا)، تعني أن لدينا علماً ثابتاً يفوق قدرتنا على التعبير عنه بالكلمات. وتحديدًا لأننا نعرف أكثر مما نقدر على قوله، فنحن قادرون على الحكم على كفاية ما نقول بوصفه التعبير عما نعني. يمكننا أن نحسد الفجوة بين ما نعرفه وما نقوله. يكتب في "المعرفة الشخصية": "يجب أن نعتد القدرة في أنفسنا على تقويم ما نتلفظ به. في الواقع، كل جهودنا من أجل الدقة تنطوي على ثقتنا في مثل هذه القدرة. إن إنكار امتلاكنا إياها أو حتى الشك في ذلك، سيضعف الثقة في أي جهد في التعبير

عن أنفسنا تعبيراً صحيحاً، وسينحلّ مفهوم الكلمات نفسه بوصفها ألفاظاً تستخدم على نحو متسق، إذا ما أخفقتنا في اعتماد هذه القدرة. لا يعني هذا أن هذه القدرة معصومة من الخطأ، لكنه يعني أننا قادرون على ممارستها، ويجب أن نعتد في نهاية المطاف على ممارستها لها. لا بد لنا من الإقرار بهذا إذا ما أردنا الكلام إطلاقاً⁽⁴⁹⁾.

هناك بالطبع عدد من الطرق المختلفة التي يمكن أن تنشأ فيها فجوة بين ما نستطيع أن نقول وما نعرف. هناك مثلاً الحالة الخالية من الإشكال نسبياً، وفيها يظهر شيء ما أول مرة في العالم أو يُلاحظ أول مرة بوصفه شيئاً لم يُلاحظ من قبل ولا يكون له اسم. إنه لجزء من الواجبات الخاصة للشعراء والعلماء والآباء والمعلمين معالجة هذا النقص في الأسماء في لغتنا. ولكن، هناك أيضاً حالات يقودنا فيها فهمنا المضطرب أو الناقص لحالة أو شيء ما، إلى استشراف الوصول لفهم واضح وكاف لها. في مثل هذه الحالات، ما نستشرفه هو توضيح إطارنا التأويلي، وما نعلمه أن أفضل ما يمكن أن نقوله الآن لم يصل إلى الجودة الكافية.

مرة أخرى، يرى بولاني أن بنية المعرفة الضمنية هي ما يمكننا من توقع الوصول إلى إمكانات التوضيح هذه.

"يمكننا أن نركز انتباهنا على المعنى المشترك للخصوصيات، حتى عندما نفتقد البؤرة التي نتوصل بها إلى مركز ملموس. إنها تمثل قدرتنا على معرفة مشكلة ما. تحدد المشكلة فجوة داخل كوكبة من المفاتيح التي تشير إلى شيء غير معلوم. إذا ما اعتبرنا أننا أمام مشكلة جيدة، فإننا نقصد ضمناً أن هذا اللامعروف يمكن أن ينكشف بجهودنا الخاصة [...] أن التصدي للبحث عن حل لمشكلة، هو ادعاء التوفر على القدرة على إدراك الاقتراب المتزايد من حلها ما دام لا وجود لبحث قابل للنجاح من دون هذا المرشد"⁽⁵⁰⁾.

يبدأ كل بحث استقرائي من صياغة مشكلة، وهو ما يعني، إذا ما استخدمنا مصطلح بولاني، من استشراف اتساق بين الخصوصية لم يسبق حتى الآن أن فهم بصيغة موضوع بؤري تؤثر فيه. يوحى هذا الاستشراف للاتساق بين المفاتيح الأصلية بخطوط بحثية يجب، إذا ما كان الاستشراف صحيحاً، أن ينتج منها مفاتيح أخرى نستطيع أن نعمل بها. وهذه المفاتيح الجديدة، بالاشتراك مع أية مفاتيح سابقة تبقى مقبولة، ستقودنا إلى استشراف مختلف نوعاً ما عن استشراف الاتساق، وهي بدورها ستوحى بخطوط بحث أخرى، وهكذا دواليك، حتى يظهر أخيراً ذلك الاتساق المقنع للخصوصيات الذي يكون هو الحل للمشكلة. نحن نستشعر طريقنا إلى النجاح. وبكلمات أخرى، بواسطة التفاعل بين التخمينات العارفة التي تدفع قدماً نحو المجهول، وعدد متزايد من المفاتيح المهمة التي تنكشف بفعل هذه التخمينات.

لكن إمكانية تحقق أي نجاح يمكن أن نتلمس طريقنا إليه، بهذه الطريقة، يعني ضمناً وجود واقع خارجي نستطيع التواصل معه. وسبب ثقتنا بمهاراتنا المتنوعة غير المحددة - في الواقع، نحن لا نفكر

(49) Polanyi, p. 91.

(50) Michael Polanyi, *Knowing and Being* (Chicago: Chicago University Press, 1969), p. 171.

بها إلا بوصفها "مهارات" - أننا نؤمن، أو بالأحرى نكتشف، أنها تساعدنا على مواجهة عالم يقاوم ابتداء وصولنا إلى غاياتنا الشخصية. بعبارة أخرى، عالم لم نصنعه نحن. وهكذا، كما يوضح بولاني، نؤمن أيضاً أن "العقلانية المتجلية" لمفاهيمنا "تعود إلى كونها تتصل بميادين في الواقع لا تدرك [العقلانية] إلا جانباً واحداً منها"⁽⁵¹⁾. وكل مهارة نجهد أنفسنا لاكتسابها، نسعى إليها من أجل مواجهة أكثر فاعلية مع جانب معين من هذا الواقع الخارجي. وأي تحويل لإطارنا المفهومي هو تحويل نعتمه على أمل أن نحقق بوساطته درجة أقرب من التواصل مع هذا الواقع الخارجي.

لهذه الحقيقة نتائج بالغة الأهمية لفهمنا اللغة. فهي تعني، مثلاً، أن علينا ألا نفكر في الكلمات بوصفها رموزاً ملائمة تُستخدم وفق قواعد تقليدية كلياً. إذا كانت اللغة لا تعكس الواقع نفسه من دون شك، بل كثيراً مما تعلمناه في سياق عملية محاولتنا فهم الواقع، فإن أي تعديل غير مدرّوس للغتنا سيكون كفيلاً بأن يؤدي إلى الحط من قدرتها على النفع. يخبرنا بولاني أنه خطأ كبير أن نفكر في المصطلحات العامة بوصفها أسماء تشخص مجموعات متأسسة تقليدياً من الموضوعات؛ مجموعات يمكن، في الحصلة، أن تتسع، تتقيد، أو تتغير كلياً، اعتماداً على ميولنا. لا يمكن الموضوعات المشار إليها بالمصطلحات العامة أن تتحدد بوصفها تابعة إلى مجموعة من هذا النوع أو ذاك مسبقاً، قبل أن نلتقيها في العالم. ندرك أن كل إنسان جديد نلتقي به، مثلاً، هو إنسان لا لأنه عضو في مجموعة متأسسة تقليدياً (يمكن أن نقرر تغيير هذه المجموعة في نقطة معينة فنجعلها تضم الأندرويد وتستثني اليابانيين مثلاً)، ولكن لأنه عضو في نوع حقيقي، مرتبة من الموضوعات لا بد من فهم صفاتها المشتركة بوصفها جانباً واحداً من الواقع. كوننا نعتقد أننا نعامل مع كيان واقعي، عندما ننظر في مرتبة من الموضوعات مثل "بشر" أو "أشجار" أو "كواكب"، يتأكد على الأقل عبر توقعنا أن أفراد هذه المرتبة سيشترون في "نطاق غير محدد من الخواص التي لم تتكشف بعد"⁽⁵²⁾، وهو ما يمكن أن تكشف عنه بحثنا المستقبلية.

لكن وجود أنواع حقيقية لا يكفي بالطبع في حد ذاته لضمان أن تكون المصطلحات العامة ذات معنى. يعادل هذا في الأهمية قدرتنا على الحكم بقبول استخدام كلمة معطاة في حالة غير مسبقة بوصفه ملائماً. يفسر بولاني مرة أخرى هذه القدرة عبر صيغتي الوعي البؤري والوعي الثانوي.

"مفهومنا عن الشجرة على سبيل المثال [...] ينجم عن دمج ضمني لتجارب لا حصر لها لأشجار مختلفة وصور وتقارير عن أخريات: النفضية، دائمة الخضرة، المستقيمة والمنحنية، المنجردة والمورقة. كل هذه المشاهدات متضمنة في تشكيل مفهوم الشجرة، وكلها تستخدم على نحو ثانوي يؤثر في [...] ما نعنيه بالكلمة 'شجرة'"⁽⁵³⁾.

نستطيع، وقد أسسنا لهذا المعنى بوساطة دمج ضمني لتجارب سابقة، أن نقرر بعدها إن كان موضوعاً جديداً نشاهده في العالم، يشترك في الخواص الجوهرية التي تجعله شجرة. يمكن بالطبع في أية حالة

(51) Polanyi, *Personal Knowledge*, p. 104.

(52) Polanyi, *Knowing and Being*, p. 149.

(53) Ibid., p. 191.

معطاة أن يكون حكمنا على الحالة خاطئاً؛ كأن لا يكون الموضوع الذي شاهدناه لأسباب متنوعة شجرة بالرغم من استنتاجنا أنه كذلك. ومن الممكن أيضاً، وهذا النوع من الخطأ ذو أهمية أكبر بكثير، أن يكون مفهومنا عن الشجرة نفسه غير متسق؛ نتيجة لوجود اختلافات أساسية أو غير ملحوظة بين الأشياء التي اعتدنا عليها بوصفها ثانوية خلال عملية الدمج. ولكن، إذا ما وقع أي من هذه الأخطاء، فإن دراسة أوسع للأشياء التي بقينا حتى الآن نسميها "أشجاراً" ستظهر هذا التنافر للعلن. سنكتشف أن واحداً أو أكثر من الأشياء التي بقينا نشير إليها بهذه الطريقة، ليس لها في الواقع أي شيء مشترك مع البقية، وأنها ربما تكون أقرب إلى نوع آخر من الأشياء ويكون من الملائم أكثر لو أنها صُنفت على أساس أنها منه.

لا يوجد ضمان، عدا إحساسنا أن ما نفعله ملائم، وأن أي تطبيق معطى لمصطلح عام على موضوع نشاهده حديثاً، سيكون صائباً. قدرتنا على العثور على الكلمات التي تعبر بدقة عن الواقع الذي نسعى إلى التعبير عنه غير مضمونة. ولكن ما دمنا مهتمين حقاً بتحقيق أكبر قدر من الدقة الممكنة في أفكارنا وتعبيرنا، فلن يوجد خطأ في استخدامنا للغة لا يكون قابلاً للتصحيح. إذا ما قمنا، من جانب آخر، بالانتقاص من فكرة الدقة نفسها مجادلين أن الكلمات لا تعني إلا ما نريد لها أن تعنيه، وأن الأنواع والفئات من الأشياء التي تشير إليها قد تأسست على أساس المواضعة، يصبح من المستحيل علينا أن نقول أي شيء يجانب الصواب، إلا بقدر عجزه عن حيازة القبول في الممارسة اللغوية لأغلبية الناس الذين يتكلمون لغتنا. بهذه الطريقة، لن يوجد سبيل أمام شخص واحد يعارض ألفاً يرفضون الاتفاق معه بالرغم من أنه يمكن أن يكون على صواب. لن تكون شجرة الصنوبر شجرة إذا ما قال الأغلبية إنها ليست كذلك. لهذا، فإن القول المتشدد بالمواضعة في معنى الكلمات يقود مباشرة إلى الرأي النسبي للعلاقة بين اللغة والحقيقة.

لا سبيل إلى إنكار أن أفكارنا وأفعالنا شديدة التأثير باللغة التي يتصادف أننا نتكلمها. لا ينطوي هذا، بحسب رأي رورتي، على أن كل اللغات تمتلك المستوى نفسه من الشرعية، لكنه يعني أن علينا أن نحذر كل الحذر في اختيار لغتنا وتعديلها.

"ذلك لأن مختلف المصطلحات تقرر مختلف النماذج من الانفعالات والأفعال الممكنة. لا يمكننا أن نحرق الناس على أساس أنهم سحرة إلا إذا كنا نؤمن بالسحر، ولن نبني الكنائس إلا إذا كنا نؤمن بالرب، وإذا كنا ممن يؤمنون بالأجناس المتفوقة يصبح متاحاً لنا إبادة اليهود والبولنديين، وإذا كنا نؤمن بالحرب الطبقية يمكن أن ننتمي إلى الحزب الشيوعي، وإذا كنا نؤمن بالذنب فإننا سنؤمن بالتوبة ونعاقب المسيئين، وإذا آمنا بعقدة الذنب فإننا يمكن أن نطبق التحليل النفسي بدلاً من ذلك"⁽⁵⁴⁾.

واضح أن اختيارنا أي سلوك نتبنى في هذا المجال ليس من الأمور التي تؤخذ بلا مبالاة.

"من الهراء مثلاً أن نقارن ملاءمة تأويل لحالة موت مفاجئ بلغة السحر، مع ملاءمة استخدام لغة الطب بدلاً من ذلك، أو مقارنة ملاءمة وصف المعارضين السياسيين بأنهم كذلك مع وصفهم بالجواسيس، الوحوش، أعداء الشعب ... إلخ. اختيارنا لغتنا مسألة حق وباطل، صواب وخطأ - حياة وموت" (55).

والسبب في هذا، بالطبع، أن لغتنا تعكس ما تعلمناه أو أخفقنا في تعلمه عن طبيعة الواقع.

إذا كان في الإمكان تحويل لغتنا، كما يجادل كل من بولاني وغادامير، بطريقة تسمح بدمج ما نكتشفه في سياق عملية طرح دائم للأسئلة وسبر لطبيعة الأشياء، فإن الحاجة إلى افتراض أننا لا نستطيع على الأقل أن نقرب من فهم صحيح وملائم لطبيعة العالم، تنتفي. وإذا كانت لغتنا قابلة لأن تتحسن من دون حدود في هذا الجانب، فإن ما بقينا نعهده المشكلة المركزية التي تقف في طريق بحثنا عن الحقيقة - استحالة أن نجد نقطة انطلاق تخلصنا من الافتراضات المسبقة لتدبرنا - يتضح أنه ليس مشكلة على الإطلاق. يحتوي كل نظر بشري إلى العالم بالفعل على مقياس معين من الاستبصار الحقيقي، وقدر معين من سوء الفهم والاضطراب. لكن قابلية اللغة للإصلاح تعني ضمناً أننا ما دمنا نلتزم بمثال إنصاف النظام الكامل لما جربناه بالفعل، فإن في إمكان أي نظر أن يخدم كنقطة انطلاق يمكننا بها المضي نحو الحقيقة.

لكن هذه الحقيقة التي نأمل في مقاربتها لم يعد ممكناً التفكير فيها بوصفها تطابقاً مستقيماً بين أفكارنا وحالة العالم في ذاته الفعلية. ما نحتاج إليه تعريفٌ للحقيقة يأخذ في الحسبان حقيقة أننا لا نتوفر على موصول إلى الموضوعات المستقلة عن العقل، التي يُعتقد عادة أنها تؤلف العالم في ذاته. قدّم هيلاري بوتنام Hilary Putnam (1926-2016) في مناقشته للواقعية الداخلية في كتابه العقل والحقيقة والتاريخ مثل هذا التعريف، وهو تعريف لن يجد بولاني وغادامير أية صعوبة في قبوله. فبحسب بوتنام، يجب أن تُفهم الحقيقة على أنها "نوع ما من القبول العقلاني (المثالي). نوع من الاتساق المثالي لقناعاتنا فيما بينها ومع تجاربنا؛ كون هذه التجارب هي نفسها ممثلة في نظامنا العقائدي" (56).

"ما يجعل مقولةً أو نظاماً كاملاً من المقولات، نظرية أو خطة مفهومية، مقبولة عقلياً، هو إلى حد بعيد اتساقها وملاءمتها؛ اتساق قناعات 'نظرية' أو أقلّ اتصالاً بالتجربة بعضها مع البعض الآخر، ومع قناعات أكثر اتصالاً بالتجربة، وكذلك اتساق القناعات التجريبية مع القناعات النظرية. إنّ مفاهيمنا عن الاتساق والقبول [...] وشيجة الصلة بحياتنا النفسية. إنها تعتمد على بنياننا البيولوجي والثقافي. وهي ليست بأي حال من الأحوال 'مجردة من القيم'. لكنها مفاهيمنا نحن، وهي مفاهيم عن شيء واقعي. إنها تعرّف نوعاً من الموضوعية، موضوعية بالنسبة إلينا" (57).

لأن الوصول إلى الموضوعية بالنسبة إلينا، يمكن أن يجري بدرجات متفاوتة، فإنه من الممكن تخيل الوصول إلى شكل مثالي منها، أي اتساق وملاءمة بين قناعاتنا وتجاربنا لا يمكن تحسينه أكثر، وهو

(55) Ibid., p. 113.

(56) Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 49-50.

(57) Ibid., p. 54-55.

بذلك سيكون بالنسبة إلينا معرفة كاملة بالعالم الذي نجره (يمكن أن يكون هذا بالطبع أيضاً هو الحقيقة كما يعرفها بيرس؛ الرأي الذي يُقدّر له أن يلقي القبول لدى كل من يقوم بالبحث في نهاية المطاف).

ولكن قبل أن نخلص إلى أن الحقيقة بوصفها قبولاً عقلانياً، اتخذ صفة مثالية متاحة لمقاربتها، علينا أن نجيب على النقد الموجه إلى رأي بوتنام الواقعي الداخلي في كتاب الفلسفة ومرآة الطبيعة بحسب رورتي، "فالفرق بين المذهب الواقعي 'الميتافيزيقي' المشجوب، والمذهب الواقعي الداخلي غير المختلف عليه، هو الفرق بين القول إننا نمثل بنجاح طبقاً لمصطلحات تمثيل الطبيعة ذاتها، والقول إننا نمثل بنجاح طبقاً لمصطلحاتنا نحن. وبصورة تقريبية نقول: هو الفرق بين العلم كمرآة للطبيعة، والعلم كمجموعة من المصورات النافعة التي هدفها أن تكون على مستوى مسائل الطبيعة. غير أن القول إننا على المستوى، بفضل أضوائنا هو قول صادق، لكنه تافه"⁽⁵⁸⁾.

في تقدير رورتي، إن المشكلة الرئيسة في الموقع الواقعي الداخلي أنه يحافظ على التمييز المفهومي خطة - واقع، من دون أن يمتلك أي شيء يقوله لتوضيح الكيفية التي ترتبط بها خطة التمثيلات التي نستخدمها، بالواقع الذي يُفترض أنها تمثله. فضلاً عن ذلك، ارتباطها بالواقع الذي يُفترض أنها تمثله على نحو أفضل مما تفعل الأشكال السابقة عليها من الخطط. بالطبع، لا تنفرد بهذا الإخفاق الواقعية الداخلية، لأن رورتي يرى أن لا وجود ببساطة لأي شيء قادر على الإضاءة يمكن قوله بصدد هذه العلاقة. ولكن، كما يجادل، لأن الحالة هكذا، فإن علينا أن نتخلص من التمييز خطة - واقع، كلياً. وهو ما يتضمن الإقرار، بين أشياء أخرى، بأن "الطبيعة ليس لها طريقة مفضلة لتمثيلها". ولا يمكنها الاستجابة لما هو أفضل أو أسوأ إلا "بالمعنى البسيط، أي قدرتنا على امتلاك قناعات أكثر أو أقل صحة من سواها"⁽⁵⁹⁾.

لن يكون نقد رورتي للواقعية الداخلية مقنعاً إلا إذا اعتقدنا، شأن رورتي نفسه، أن المطلوب تفسيره (أو أن ما يتعذر تفسيره) هو: كيف يمكننا أن نعلم أن واحدة من عدة خطط مفهومية بديلة عديدة (عند النظر إليها تزامنياً، وليس بوصفها خططاً في طور التغير)، تمثل الواقع على نحو أكثر دقة من الأخريات؟ من الجلي أننا لن نتمكن، من دون نوع متميز من مقارنة الواقع الذي يفترض تمثيله، من الدفاع عن الادعاء أن هذه الخطة تتفوق على تلك على الأساس الصريح أنها تعكس في مرآتها الطبيعة على نحو أكمل. لكن المشكلة لا تكمن هنا. مما يبرر للواقعي الداخلي التمسك بالتمييز خطة - واقع؛ أن في إمكاننا تحسين الخطط المفهومية بوعي (والمقصود هنا لا أكثر من أن عدداً أكبر من "القناعات الحقيقية" وعدداً أقل من "القناعات الزائفة" يتوافر لنا بفضلها). لأننا إذا ما توفرنا على قدرة تحسين خطة تمثيلات ما، فإن هذا ينطوي على وجود واقع مستقل عن خطتنا بصيغة الفهم الذي يمكن أن يقال إننا نتقدم فيه عبر تعديل الخطة. وكون هذا النوع من التقدم ممكن في الواقع هو ما بقيت أحاول تقديمه بمعونة بولاني وغادامير. فضلاً عن هذا، فإن بولاني يوفر تحديداً نوع الإضاءة المطلوبة بصدد سؤال: كيف

(58) رورتي، ص 400.

(59) المرجع نفسه، ص 402.

يمكننا أن نعرف أن مراجعاتنا تمثل تحسينات في واقعها؟ وهو ما يشعر رورتي أننا لن نمتلكه. لا يمكننا القفز مباشرة من فهمنا المضطرب المحدود الراهن للعالم إلى حالة من الفهم الكامل المكتمل، الذي يمكن اعتماداً عليه قياس مقدار الحقيقة الموجودة في موقعنا الأصلي. لكن في وسعنا "أن نستشعر طريقنا نحو النجاح" ندرك أننا حققناه أو اقتربنا من الوصول إليه أكثر مما كنا من قبل. لا يمكننا، بعبارة أخرى، أن ندعي أن خطتنا الجديدة قد حققت 60 في المئة من الصحة بينما الخطوة السابقة بلغت 50 في المئة وحسب. لكن في إمكاننا الادعاء، بقدر معقول من الثقة بالنفس، أن خطتنا المراجعة تمثل تحسيناً على الخطوة القديمة.

في هذه الحالة، لا يصبح من المبرر تمسكنا بالتمييز المفهومي خطة - واقع فحسب، بل سيكون من الخطأ الفادح التخلي عن هذا التمييز. ذلك أن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يتيح تحسين فهمنا ويجعل الحفاظ على ما نعرفه الآن ممكناً، هو تقديرنا لحقيقة أن خطتنا المفهومية تخفق في تمثيل كل ما يمكن أن يفهم عن طبيعة العالم بدقة. بتعبير آخر، نحن نحفظ بالتمييز، لنذكر أنفسنا بأن المهمة لم تكتمل، وأن ثمة هدفاً ينتظر السعي إليه، وأن ثمة، في نهاية مطاف البحث، خطة مفهومية، تمثل الواقع بلا خلل.

References

المراجع

العربية

رورتي، ريتشارد. الفلسفة ومراة الطبيعة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

غادامير، هانز جورج. الحقيقة والمنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية. ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح. بيروت: دار الكتاب الجديد؛ طرابلس: دار أويا، 2007.

الأجنبية

Danto, Arthur & Robert Solomon. *Nietzsche: A Collection of Critical Essays*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980.

Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Alan Bass (trans.). Chicago: Reprint. Publisher, University of Chicago Press, 1982.

Feyerabend, Paul. *Against Method*. London: New Left Books, 1975.

Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermeneutics*. David E. Linge (trans.). Berkeley: University of California Press, 1976.

_____. *Truth and Method*. Garrett Barden & John Cumming (trans.). New York: Seabury Press, 1975.

Hartshorne, Charles & Paul Weiss. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge, MA: Belknap Press, 1965.

James, William. *The Principles of Psychology*. vol. 2. New York: Dover Publications, 1950.

Polanyi, Michael & Harry Prosch. *Meaning*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Polanyi, Michael. *Knowing and Being*. Chicago: Chicago University Press, 1969.

_____. *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Rorty, Richard. *Consequences of Pragmatism*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1982.

_____. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

Sellars, Wilfrid. *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul; New York: Humanities Press, 1963.

مراجعات الكتب Book Reviews



تكوين 22/11، أكريليك، رمل ووسائط مختلطة على قماش، 61×51 سم، بريطانيا، 2022.
Composition 11/22, Acrylic, sand & mixed media on canvas, 51 × 61 cm, United Kingdom, 2022.

محمّد أمين بن جيلالي | Mohammed Amine Bendjilali*

مراجعة كتاب الثقافة بالجمع: [سياسات ثقافية جديدة] لميشال دو سارتو

Book review
Culture in the Plural
by Michel de Certeau

العنوان الأصلي للكتاب:	<i>La culture au pluriel</i>
عنوان الكتاب:	الثقافة بالجمع.
المؤلف:	ميشال دو سارتو.
المترجم:	محمد شوقي الزين.
الناشر:	بيروت: دار الروافد الثقافية؛ وهران: دار ابن النديم للنشر والتوزيع.
سنة النشر:	2022.
عدد الصفحات:	263.

* أستاذ محاضر مؤهل في كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة أبي بكر بلقايد بتلمسان، الجزائر.

Assistant Professor, Faculty of Law and Political Science, Abi Bakr Belkaid University, Tlemcen, Algeria.

amine.bendjilali@yahoo.fr

مقدمة

ب يظطلع كتاب الثقافة بالجمع *La culture au pluriel* (1993) لميشال دو سارتو Michel de Certeau⁽²⁾ بمهمة ترسيخ

(1) Michel de Certeau, *La culture au pluriel*, 3^{ème} ed. (Paris: Seuil, 1974), p. 228.

هذا الكتاب هو في الأصل لقاءات أجراها دو سارتو مع مختلف الفاعلين الرسميين وغير الرسميين في الحقل الثقافي، ثم دونها في شكل نصوص وسلسلة من المقالات المتفرقة التي نشرها بين عامي 1968 و1973 (يمكن الرجوع إلى الصفحات 34 و35 من المؤلف للاطلاع على عناوين تلك المقالات في نشرتها الأولى). راجعها الكاتب وعدّلها وجمّعها في الطبعة الأولى التي صدرت عن دار النشر الفرنسية Seuil بباريس عام 1974، وهناك طبعة ثانية صدرت عام 1980، وهي دراسات وإضافات وتعديلات أدرجها دو سارتو، وهي الطبعة التي اعتمدها الباحثة والكاتبة الفرنسية لوس جيار Louis Geyer لتخريج الطبعة الثالثة التي نقحتها وقدمت لها عام 1993. وبحسب تصريح المترجم محمد شوقي الزين، في حوار صحفي ليومية الوسط الجزائرية (عدد 7 آب/أغسطس 2021) قبل نحو شهر من صدور الكتاب، كان أول نشر لهذه الترجمة في سنة 2012 بالمنامة في البحرين عن وزارة الثقافة والفنون، في إطار فعاليات المنامة عاصمة الثقافة العربية، والذي كان نشرًا خاصًا لم يتعدّ بضع نسخ؛ لذلك أعادت "الروافد الثقافية" بعث الكتاب من جديد في نسخته العربية عام 2022. ينظر: "ترجمة جديدة لكتاب الثقافة بالجمع لميشال دو سارتو"، الوسط، 6/8/2012، شوهد في: <https://bit.ly/3ExsjQz>، في: 2/25/2023.

(2) مؤرّخ وأثنوبولوجي وفيلسوف فرنسي معاصر. عمل أستاذًا زائرًا في جامعة سان دييغو بكاليفورنيا، وأستاذ الأثنوبولوجيا الثقافية وأنساق الاعتقاد في المدرسة العليا للدراسات الاجتماعية في باريس. من أهم أعماله حول الثقافة: الأخذ بزمام الكلام (1968)؛ والثقافة بالجمع (1974)؛ وابتكار الحياة اليومية (1980). توجد طريقتان لفهم فكر دو سارتو: قراءة جوانية وقراءة برانية. الأولى، ترتبط بالسؤال التالي: أي وسيلة تمكنا من قراءة ميشال دو سارتو؟ ما المرجعيات والمفاهيم والمناهج المستعملة للاشتغال على نصوصه؟ يفضل المترجم "قراءة ميشال دو سارتو بميشال دو سارتو نفسه" Lire Michel de Certeau par Michel de Certeau lui-même؛ أي بقراءة أفكاره وفقًا للمفاتيح المفاهيمية الخاصة بنصوصه في إطار نسيج راهبيتها. الثانية، هي استقراء أفكار خارج نص دو سارتو ومحاولة إسقاطها عليه كما فعل يان بوكنانان Ian Buchanan وفلور كورتوا لور -Fleur Courtois- Gilles Deleuze باستعمالهما مفاهيم جيل دولوز (1925-1995) في تحري نصوص دو سارتو، ينظر:

Mohammed Chaouki Zine, *L'ordinaire et le quotidien. Introduction à la théorie des pratiques et des usages chez Michel de Certeau* (Beirut: University Foundation for Studies and Publishing, 2016), p. 49.

مقاربة جديدة من أجل فهم مغاير للثقافة التي لم تعد في المنظور التداولي عند دو سارتو منفصلةً عن المجتمع، بل هي ما يشبه تعبير كليفورد غيرتر Geertz Clifford في تأويل الثقافات عام 1973 "نسيج المعنى الذي يولّد الأفعال الاجتماعية"⁽³⁾، على عكس ما كان سائدًا في التّصور الحديّ الثابت للثقافة الذي اختزلها في "مجموع الإدراكات والتقاليد والأفكار والمعارف والعادات التي تُشكّل رؤية العالم" (ص 10). عطفًا على ما سبق، يكتسي هذا المؤلف أهمية نظرية ونقدية وديناميكية بالغة للحقول المعرفية في العلوم الإنسانية. تُشير لوس جيار Luce Giard أنه "يمكن لكتاب الثقافة بالجمع أن يكونَ مقدّمةً مشروعةً للأثنوبولوجيا السياسية عند دو سارتو" (ص 34). ومن هنا أحدث دو سارتو تحولًا بارزًا في مسار الفكر والثقافة والدراسات الثقافية المعاصرة تحديدًا، إذ طرقَ مسألة الثقافة باستدعاء اليومي والعادي من الحياة المعيشة، فأصبحت الثقافة معه مجالًا يُدرس على المستوى الجزئي "الميكروسكوبي"، وخصوصًا عند تفكيكه علوم الإنسان إلى مجالات أصغر وأدق هي: الدين والتاريخ والثقافة. ويبدو أن نقد دو سارتو لمفهوم الثقافة، كان في سياق ميلاد فلسفة الثقافة، في صلة قويّة بالحدث الثقافي الأهم؛ ثورة مايو 1968 بفرنسا⁽⁴⁾، بالرغم من "صعوبة استيعاب المجتمع الفرنسي للقطيعة الثقافية والجيلية"⁽⁵⁾.

(3) Stephen Muers, "Culture, Values and Public Policy," IPR Report, University of Bath (September 2018), p. 5.

(4) ثورة مايو 1968 هي معركة الأفراد من أجل سياسة تُدبّر على مستوى العتبة التحتية للمجتمع وليس على صعيد البنية الهرمية لمراكز القرار. للتفصيل أكثر، ينظر: محمد شوقي الزين، الغسق والنسق: مقدمة في أفكار ميشال دو سارتو (الكنان، التاريخ، اليومي) (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر؛ الجزائر: مدارج - الوسام العربي، 2018)، ص 68.

(5) Michel de Certeau, "Pour une nouvelle culture. Le pouvoir de parler," *Études*, vol. 408, no. 5 (2008), p. 629.

الاجتماعية، على أن يكون هذا الفعل مصحوباً بالدلالية والفاعلية والتبادلية. فالدلالية متصلة بتبديد الأوهام العالقة في ذهن الفرد حول رؤيته للممارسات الاجتماعية ولغة الخطاب المتشكلة حول المجتمع. أما الفاعلية، فمرتبطة بإيجاد الفضاء الملائم للممارسات الثقافية للحاضر، وإعادة بعث الطاقات الإبداعية من مكانها الهامشي. وأخيراً التبادلية التي ترسم خريطة طريق للبحث عن سياسات ثقافية في إمكانها وصل الدولة ومؤسساتها باليومي الخاص بالجمهور. ترتبط الرهانات السياسية والاجتماعية للأسئلة التي يتناولها الكتاب بخلق الحاضر والقدرة على إضفاء دلالة على معنى الاختلاف من أجل العيش المشترك.

أولاً: غَرَائِبِيَّاتٌ وَقَطِيعَاتٌ فِي اللُّغَةِ

ينطلق دو سارتو من الإشارة إلى أزمة شاملة في "التمثيلات" داخل الحضارة الغربية، والتي تُعدُّ سبباً رئيساً لتناقض السيادة في المجتمعات، وتقويض الثقة في المؤسسات وتداعي القيم في الممارسات، ويدعو إلى ضرورة البحث عن سلطة شرعية تضمن الثقة المجتمعية والمؤسسية⁽⁶⁾، وبقاء القيم في المجتمع باعتبارها مرجعيات مشتركة، وذلك ما يفترضه في موضع آخر من كتاباته: "يجب إضفاء الشرعية على السلطة، لتحديد القوة التي تجعلها فعّالة، وخلق

يتلخص المسعى الحثيث للمؤلف في محاولته نزع الطابع التجريدي عن مفهوم الثقافة، في مقابل الاشتغال على إضفاء السمة الإجرائية عليه، وذلك عن طريق جعله مرتبطاً بالفعل الثقافي، و متميزاً بدلالة واضحة، ومنتجاً لعمليات ثقافية مبدعة داخل الفضاء الاجتماعي. وعليه، تتمحور الإشكالية المركزية للكتاب حول البحث عن كيفية تشكّل الثقافة وتكوينها، باعتبارها نشاطاً خلاّقاً داخل فضاءات إكراهية واشتراطات قسرية، مما يُبين عن مفارقة مستترة تُلزم الكاتب بالحفر في المقتضيات الأيديولوجية والسياسية التي تقبع تحت سطح الثقافة وتتحكم في الفعل الثقافي. لذلك ينطلق دو سارتو من فرضية "الابتكار" الثقافي التي يقصد بها كل ما يصنعه الجمهور ثقافياً خارج إرادة النخبة، وبعيداً عن كل ما تنتجه سلطتها، وبمعنى آخر؛ ما يمكنه أن ينفلت من المخطط الصارم للسياسة الثقافية، ويرتهن بفاعلية الإنجاز لدى الجمهور، بحيث يربط دو سارتو ذلك بشرط إمكان هو الحرية؛ لأنّ هذا الكتاب بحسب لوس جيار Luce Giard "يتبدى بشكل أساس نصّاً سياسياً، درساً في الحرية" (ص 33)، اعتمد دو سارتو على نقد البدايات والمسلمات والخطابات الجامدة التي تحوزها النخبة حول الثقافة، وفي المقابل سار نحو الإزاحة على الممارسة التداولية للثقافة من الفاعل الاجتماعي. وارتكز على توليف منهجية مركبة تتناغم داخلها الأدوات التاريخية، والأنثروبولوجية، والدراسات الفلسفية، والألسنية، والنفسية. واعتبر المفهوم التداولي للثقافة في حدّ ذاته أداة تأويلية وتحليلية للممارسات اليومية.

يتجه دو سارتو من خلال هذا العمل الذي تبرز معماريته الأساسية في بناء تمفصل بين الثقافة العالمة والثقافة الجماهيرية إلى الكشف عن المسارات الإبداعية للفعل الثقافي داخل الحياة

(6) أكد هذا الاتجاه الأستاذ فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama، عندما اعتبر أنّ الثقة هي بمنزلة رأس المال الاجتماعي و"السمة الثقافية الوحيدة" والراسخة التي لا يمكن الاستغناء عنها في بناء القدرة التنافسية للمؤسسات والدول والأفراد في المجال الاقتصادي. ينظر: فرانسيس فوكوياما، الثقة: الفضائل الاجتماعية ودورها في خلق الرخاء الاقتصادي، ترجمة معين الإمام ومجابه الإمام (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2015)، ص 26-27.

الغضب، ثمّة الرغبة في خلق مدينة وسياسة" (ص 53). وكأنّ دو سارتو يلفت الانتباه إلى العنف الخلاق في المدينة؛ أي إلى مكان معيّن في الحاضر يتميّز بمظهر العنف، ثم سرعان ما يتحوّل في المستقبل إلى إمكانية للإبداع الثقافي لمظهر جديد.

وفقاً لرؤية دو سارتو، يبدأ هذا النمط من العنف ضمن الوعي والخيال عند الأفراد الذين يعيشون في المدينة، أما على الضفة الأخرى فيوجد المخيال لدى المؤسّسة. الأول فيه مساحة كبيرة من الإبداع والابتكار والانفتاح على التعدّد الفكري؛ أما الثاني فتألّزمه الهيمنة والسطوة والقوة واعتماد الأحادية في التفكير والممارسة؛ أي إنتاج نمط فكري موحد للعيش. والوظيفة الأساسية لهذا المخيال هي التحوّل في نظرة الفرد إلى ذاته، من كونه فاعلاً سوسولوجياً وثقافياً، إلى كونه متتبعاً ومشاهداً للأحداث، فقد "تحوّل إلى مشاهدين بالتخلي عن كوننا فاعلين" (ص 62)⁽⁸⁾. ربما يتحوّل دو سارتو، في الوظيفة الثانية للمخيال، منحنى ما بعد حداثي عندما يؤكّد أنّ الأسطورة بوصفها موضوعاً للمخيال لا تزال حاضرة في العقل العلمي اليوم، ولكنّ بقالب مغاير للتقليدية الأسطورية. ويسوق لنا صاحب الثقافة بالجمع مثلاً توضيحياً عن خطاب الإشهار في مجتمع الاستهلاك الذي يزخر بالنظم المخيالية كالرموز والأيقونات والخطابات والصور، إلى درجة التأثير بها بحيث يَغدو الواقع غير فعلي،

سيادة تمكّنها من القابلية للتصديق"⁽⁷⁾. تخلق هذه الأزمة في الأفق المنتظر للإنسان الغربي حضوراً للقلق وغيباً للمعنى وحجاً للحقيقة، وقد تحمل هذه التجليات لفقدان الصدقية الوهم والعنف وكل ما هو غريب عن واقع التنظيم الاجتماعي، وتعبير دو سارتو "الافتقار إلى التمثيلات الاجتماعية" (ص 48). تعبّر أزمة التمثيلات الاجتماعية للحركات الشعبية عن شمولية واقع المنفعة والهيمنة في مقابل انحسار القيم والحرية، نظراً إلى ارتباط مرجعياتها بتوازنات سياسية واقتصادية وثقافية يمكن أن تعمل على تدمير الوعي الجمعي الذي شكّل صدقيتها.

إنّ انهيار الصدقية وانعدام الثقة بين المجتمع والمؤسسات، يتجلّى تحديداً في حدوث العنف الذي تبدأ ملامحه بارزة في سلوكيات أفراد المجتمع الرافضة لمخرجات النسق المؤسسي التي تبدو واهية وغير يقينية وتسليطية، قائمة على الإخضاع والإذعان والقهر. فالعنف هو نتيجة طبيعية للعصيان المدني، "يولد العنف قبل كل شيء من التمرد ضد المؤسسات وضد تمثيلات أصبحت غير قابلة للتصديق" (ص 52). من هنا يُحاول دو سارتو الاقتراب من العنف باعتباره ظاهرة صحيّة يمكن أن تُعيد التوازن والاستقرار داخل المجتمع، ف"ينبغي الاعتراف به كواقعة لها قوة" (ص 52)؛ إذ يمكن أن يكون وسيلةً للمقاومة المنتظمة من أجل تحصيل الحقوق العمالية والنقابية والانتخابية، فلا ينبغي النظر إلى العنف في ذاته، ومن الضروري الحديث عن العنف الذي يؤسّس طاقات جديدة عند الأفراد والفئات الاجتماعية، سواءً على مستوى اللغة أو الإرادة المتطلّعة إلى بناء علاقات على أساس الاتصال بالحوار في ظل نشوء المؤسسات، ف"وراء

(8) يشبه هذا الطرح - إلى حدّ ما - النموذج "البانوبتيكي" عند ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984) في هندسة السجون بصيغة المراقبة: أن أرى ولا يراني أحد. فتتحوّل السلطة من كونها فاعلاً إلى مراقب. لكن يرفض دو سارتو "اختزال سيرورة المجتمع إلى نمط مهيمن ووحيد"، فالمعرفة التي شكلها فوكو حول المجتمع الهامشي هي في ذاتها سلطة. ينظر: محمد شوقي الزين، ميشال دو سارتو: منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات - مدخل إلى قراءة تداولية (الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية ناشرون، 2013)، ص 161-162.

(7) Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire* (Paris: Gallimard, 1975), p. 13.

موضوعها أصل تلك الثقافة" (ص 89). وهذا راجع بحسب الكاتب إلى الحقيقة المُختلفة التي تحملها هذه المقاربة، نظراً إلى محيطها الذي وُلدت فيه والمليء بالإكراهات السياسية والأيدولوجية، فمن الطبيعي أن يبقى هذا الأصل منسياً ومعتماً. وعلى عكس ما يؤمن به الفولكلوريون من أنه يمكن رؤية الثقافة مستقلة تماماً عن السياسات وآلياتها وغاياتها، لكن من دون الخوض في العنف التأويلي، فيجب دائماً تجنب ممارسة العنف حتى في أثناء فحص الثقافة الشعبية ودراستها، ومعالجة مختلف التلويحات الثقافية.

نتيجةً لهذا، لم تتعدّ مظاهر اللغة في المجتمع إلا أداء دورين أساسيين في صورة خطاب متناقض، فالظاهر هو خطابات سلمية مرصعة بقيم المساواة والحرية والسلام، لكنها في الواقع تتباين بحسب اختلاف "المواقع والمصالح"، في ضوء ما تملّيه الشروط المتصلة بالأمكنة والأزمنة، ومن ثم تُعيد إنتاج لغة العنف لدى الأفراد ومختلف الفاعلين الاجتماعيين، وهذا ما يخلق فارقاً جوهرياً بين ما يُقال وما يمكن فعله، "فتصبح اللغة - الخيال شيئاً فشيئاً قناع العنف وأداته" (ص 104). يتجلى بوضوح العنف الذي يسكن اللغة الاجتماعية في الظاهرة البيروقراطية التي أبانت عن دورها الإيجابي المتمثل في تنظيم العلاقات الاجتماعية، لكن هذا الدور أصبح سلبياً، فكلما اتجهت الحياة العمومية نحو البيروقراطية، تفاقمت الرغبة في اللجوء إلى العنف" (ص 107-108)؛ والأمر الذي يدل على ذلك توجه المؤسسات إلى ممارسات النفوذ والهيمنة والصراع لتحقيق المكاسب والمصالح؛ ما جعل عمل سلطة هذه المؤسسات يفتقر إلى السيادة الفعلية والشرعية. لكن هذا الصراع - بحسب فهم دو سارتو - يمكن أن نعتبره ناظماً وليس هادماً للمجتمع، ما دام يُعيد للأشكال الأكثر

فيقع تحويل جذري في التمثيلات الاجتماعية؛ استبدال اللغة العادية بالجسد الغرائبي، وأنماط الخطاب بوهم الصورة والاستعارة. ويهدف هذا "التحويل الثقافي" إلى ربط الرغبة بالواقع، وهذا ما يعنيه دو سارتو بالإغراء: "ما هو مُعطى للعين يُختطف من اليد" (ص 62).

وفي إطار التشريح النقدي للظواهر الثقافية، والثقافة الشعبية واحدة من تلك الظواهر التي تحتاج إلى تأصيل أنثروبولوجي وتاريخي لفهم "غرائبية" الواقع الغربي، خصّص دو سارتو بحثاً مشتركاً مع المؤرخين الفرنسيين دومينيك جوليا Dominique Julia وجاك روفيل Jacques Revel، موسوم بـ "بهاء الميت: مفهوم الثقافة الشعبية"، حاول تأويل مفردة "بهاء الميت" وفك شفرتها، فوجد أنها اقتراض لغوي يُعبّر عن سياق تاريخي معين للثقافة الشعبية وأدب التجوّل خلال القرن الثامن عشر؛ أي كل ما هو عتيق وعميق في الذاكرة من آداب ونصوص وثقافات، فُرِضت على مضامينها الرقابة الاجتماعية بداعي مُقارعة مبادئ "النظام العام والأخلاق والدين" (ص 82)، حاول دو سارتو معالجة التحول الإبيستيمولوجي الذي حدث في دراسة الثقافة الشعبية متتبّعاً تاريخها الاجتماعي، ومُبرزاً في النهاية ما ترتّب على نقلها من كونها مجرد قناعات متشظية مُعبّر عنها، إلى موضوع "فولكلوري" قابل للفحص العلمي يندرج ضمن الدراسات الأنثروبولوجية، بحيث كانت النتيجة هي توطيد التأسيس العلمي على حساب إقصاء الممارسات الثقافية. إنّ البحث عن أصل الثقافة الشعبية في نظر دو سارتو لا يخلو من تناقضات داخلية؛ فمن جهة، يُعتبر استعمال المقاربة العلمية مهماً جداً في صياغة فرضيات حول هذه الثقافة، بالرغم من عدم التوصل إلى حلول نهائية، "ثمة فرضية تفرض ذاتها وإن كانت لا تدرك كل شيء. تتخذ تلك الدراسات حول الثقافة الشعبية من

يقول دو سارتو: "الجامعة هي محل ينبغي ابتكاره" (ص 121)، فلا يمكن ابتكار الحياة الجامعية إلا بحل العديد من المعضلات البيداغوجية والتربوية والتقنية والمعرفية التي تواجه المؤسسة الجامعية؛ ومن أبرزها مُعضلة البحث والتعليمي: "ينقسم الأساتذة اليوم بحسب هذا التمييز بين البحث الذي يدفعهم إلى مغادرة التدريس، وبين التعليم الذي يُجبرهم على التخلي عن البحث" (ص 124)، يدعو دو سارتو إلى بناء ثقافي وجيه للجامعة، من أجل إحداث منظومة علائقية متوازنة قائمة على فلسفة تشاركية ومنطق حوارى نقدي بين فواعل المنظومة الجامعية المتكوّنة من الأستاذ والطالب، البحث والتعليم، المعرفة والعمل، الثقافة والسلوك. في النهاية يُمكن تطوير العلاقة بين الجامعة والمجتمع بإزالة السور العازل بينهما، وربطهما بتغيير عقلية الطالب في التفكير من "منتجات البحث إلى منهجيات الإنتاج" (ص 130)، ودحض فكرة الاستقلال الذاتي للجامعة⁽¹⁰⁾، باندماج هذه الأخيرة في ثقافة الجمهور، فقد يتعدّر إصلاح الجامعة من دون وجود ثقافة سياسية جماهيرية تُدرك قيمة الإصلاح داخل المجتمع.

(10) بدأت فكرة الاستقلال الذاتي للجامعة مع الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889-1976)، منذ تقلده منصب رئيس جامعة فرايبورغ. ففي محاضرته الافتتاحية في 27 أيار/ مايو 1933، ألقى خطاب العمادة الموسوم بـ "التأكيد الذاتي للجامعة الألمانية" "Die selbstbehauptung der deutschen universität". للاطلاع على الخطاب بلغته الأصلية، ينظر:

Martin Heidegger, *Die Rektoratsrede: Selbstbehauptung der Deutschen Universität* (German: Opensource, 1933).

تجدر الإشارة إلى أنّ تطوير الجامعة عند هايدغر يرتبط بإدراك ماهيتها الأنطولوجية ومهمتها المعرفية وضرورتها الروحية والتربوية، على عكس دو سارتو الذي يعتبر أنّ الآلية الحقيقية للإصلاح الجامعي هي الانفتاح على الثقافة الجماهيرية.

هامشية مركزها الحقيقي في المجتمع كالجامعة والمدرسة والأقليات.

ثانياً: هامشيات جديدة

ما يُريد دو سارتو توضيحه هو التركيز على الرؤية القائلة بضرورة التحول في طبيعة الدور السوسيولوجي والثقافي والمعرفي الذي تُضطلع به الجامعة، في ظلّ تغيير النظام الاجتماعي الغربي الموسوم بالحضور القوي للطبقة الوسطى وحالة الاكتظاظ الطلابي، وإضفاء الطابع الديمقراطي على منظومة التعليم داخل المشهد الجامعي إضافة إلى ارتفاع مستوى الرفاه الاجتماعي، فلم يعد للجامعة دورٌ في احتكار المعرفة النظرية، بل عليها السعي نحو إنزال معارفها النخبوية من برجها العاجي لترافق الواقع الاجتماعي بمختلف تمثلاته في همومه ومشكلاته، هذا ما يُبرز أهمية إنتاج الجامعة لثقافة جماهيرية. ويُشير دو سارتو إلى أهمية التغيير الحاصل على مستوى الأداء الوظيفي للجامعة، فلم تعدّ وظيفتها محصورةً في اتجاه حركة البوصلة الإرشادية نحو تخصصات معرفية محدّدة، فقد أكدت ضرورة الانتقال إلى القصد من وراء اختيار تخصص ما؛ "يتساءل الطلبة أمام دراساتهم: ما دلالتها؟ على ماذا تدلّ؟ ما تقوله لهم؟" (ص 119)، وخاصةً طرح السؤال العملي: ما فائدة هذا التخصص في المجتمع؟ هل يحدث هذا الصرح الجامعي بمخرجاته الفكرية والمعرفية "ثقافة" يمكن أن تخلق فارقاً أدائياً في الحياة الجامعية؟ في هذا السياق، طور دو سارتو ما يمكن أن نسميه "البراغماتية الثقافية" التي تركز على عمليات إعادة التوظيف التي لا يمكن التنبؤ بها في كثير من الأحيان، والتي يُخضع لها المستخدمون الموارد الثقافية المتاحة⁽⁹⁾.

(9) Jeremy Ahearne, *Between Cultural Theory and Policy: The Cultural Policy Thinking of Pierre Bourdieu*, Michel de Certeau & Régis Debray (trans.) (Coventry: Centre for Cultural Policy Studies, 2004), p. 12.

الذي يحتاج إلى تدبير سياسات ثقافية تُعيد للثقافة أمكنتها الحقيقية في المجتمع، فعلاقة المدرسة بالسلطة تمثل مؤشراً حقيقياً على هذا التعقيد، خاصة عندما انفلت النشاط القيمي للمدرسة من التمرکز السياسي من خلال الانتشار عملياً ومهنيّاً إلى أدق تفاصيل المجتمع، مثلاً تسلل السلطة الثقافية إلى كل فرد داخل الأسرة بالوسائل التقنية أو تبني أطر تنظيمية خارج المقرر المدرسي في صورة نشاطات ترفيهية محدّدة، بمعنى آخر "إيجار مُتعدّد للثقافة" (ص 152).

إنّ المعنى الحقيقي والفعل للثقافة عند دو سارتو هو أن تحوز دلالة لدى الفرد في سلوكياته اليومية. والمقصود بالدلالة هنا رمزية الثقافة، فالبحث عن البنية الرمزية للثقافة توجّه بحثي جدّده دو سارتو، بالاعتماد على نماذج اللسانيات البنيوية، بحيث ركّز من خلاله على الجوانب الأنطولوجية القابعة في قلب الثقافة⁽¹³⁾؛ أي دلالة الوجود التي لا يمكن إلا أن نجدها داخل الثقافة الإنسانية، لكن هذه الدلالة مخفية بسبب تحكّم السياسي والمصالح العليا للدولة في كل ما هو ثقافي؛ ففي ظل التوحيد الاقتصادي يمكن أن نجد تعدّدية ثقافية؛ لذلك "أضحت الثقافة بالمفرد عبارة عن خداع سياسي. وأكثر من ذلك، فهي قاتلة وتُهدّد الإبداع ذاته" (ص 154). يُبرز دو سارتو أهمية الثقافة في ترسيخ وجود الأقليات في ظل التعدّدية اللغوية السائدة (البروطونية والقسطانية والباسيكية) التي ترتّب عليها أزمة هوية داخل المجتمع الفرنسي قبل توحيد اللغة. وبحسب المؤلف، دائماً ما تسعى الأقلية إلى فرض كيانه الذاتي باستعمال الثقافة في التعبير

يجب أن تكون المؤسسة قويّة بما فيه الكفاية للحفاظ على الفرد من "جنون الرؤية". وفي الوقت نفسه، يجب أن تكون هذه المؤسسة ضعيفة بما فيه الكفاية لتترك مجالاً للرؤية والحركة والإبداع⁽¹¹⁾. عانت الحضارة الغربية من الصناعة الثقافية التي تتولاها المؤسسات في أدائها لوظائفها تجاه الجماهير من أجل تحقيق مكاسبها، الأمر الذي حدّر منه ثيودور أدورنو Theodor W. Adorno (1903-1969)، في مشروعه النقدي والتحرري من خلال استعمال الفن، فهو يدعو إلى تجاوز العقل الأداتي الذي ينظر إلى الثقافة باعتبارها آلية تؤدّي دوراً مؤسسياً معيناً داخل المجتمع الصناعي والتقني والاستهلاكي.

يعود دو سارتو إلى إبراز مظاهر الاختلال الوظيفي في العلاقة بين الجامعة والمجتمع نتيجةً لخروج الأولى عن سلطة الثقافة وخضوعها لقوى سياسية ومالية وصناعية وإعلامية؛ ما أدّى إلى تفويض الاستقلال الذاتي للجامعة وانحدار وظيفة التوزيع القيمي التي تقوم بها المدرسة التي لم تعد قادرة على "إعادة تعريف الثقافة وإدماج الشباب" (ص 146). هذا العجز يفسّره دو سارتو بقصور المنظور الوظيفي للمدرسة باعتبارها مؤسسة انحصرت دورها في محتوى التعليم فقط، ولم يتعدّ ذلك إلى أعمال نسق التثقيف والتربية الذي يرتبط بالنظام الاجتماعي الكلّي⁽¹²⁾. وهذا مرده إلى مظهر أساسي من مظاهر التعقيد الثقافي

(11) François Dosse, "Michel de Certeau: Un historien de l'altérité," Texte inédit, Conférence à Mexico (Septembre 2003), accessed on 7/3/2023, at: <https://bit.ly/3Z6smeh>

(12) يرفض دو سارتو الفصل بين محتوى التعليم الذي يشمل علاقة العمل، الماضي، السلطة؛ والعلاقة التربوية التي تفترض نقاشاً حرّاً بين المعلم والطالب بحكم أنّ تناقض العلاقة بينهما يمكن أن ينعكس على ترتيب المنظومة الخاصة بالمدرسة وجوهر الثقافة. للتفصيل، ينظر:

(13) Edgar Morin, "De la culturanalyse à la politique culturelle," *Communications*, no. 14 (1969), pp. 5-38, accessed on 7/3/2023, at: <https://bit.ly/3xTMMVt>

Jean-Yves Séradin, "L'inventivité pédagogique de Michel de Certeau: Une approche ignacienne de l'enseignement," *Educatio*, no. 6 (2017), accessed on 7/3/2023, at: <https://bit.ly/3kpmj5H>

صنّف المؤلف من أبرز الشخصيات المثقفة، إضافة إلى بيير بورديو Pierre Bourdieu (1930-2002) وريجيس دوبريه Régis Debray، التي انخرطت بصفة مستدامة ضمن القضايا الاستراتيجية للسياسة الثقافية. كان دوسارتو منخرطاً إلى حدّ ما وعلى نحو مستمر بين عامي 1970 و 1985 في سلسلة من أبحاث السياسة الثقافية والمشاريع الاستشارية التي تركّزت إلى حدّ كبير في وحدة البحث التابعة لوزارة الثقافة والخطّة الوطنية⁽¹⁶⁾.

ينطلق دو سارتو في كتابه من مبدأ إستيمولوجي؛ فحواء بناء جسور بين الخطابات المختلفة في العلوم الإنسانية⁽¹⁷⁾، وهذا ما ينطبق على مدارات السياسة الثقافية عنده التي شملت معالجة مسائل عضوية متداخلة، بحيث اتسمت حالياً بالتعقيد الثقافي: الهجرة، اللغة، السلطة، الثقافة والمدرسة، الجامعة، الأقليات، التعددية الثقافية، العنف ... إلخ. يحتاج هذا التعقيد الثقافي إلى صناعة سياسات ثقافية فاعلة في الحدث الثقافي الفرنسي؛ لذلك "تُشير الثقافة اليوم إلى عملٍ ينبغي مباشرته على مدى الحياة الاجتماعية" (ص 200). وفيما يتعلق بموقع الثقافة في المجتمع، يحاكي هذا التصور إلى حدّ بعيد ما ذهب إليه عالم السياسة الأمريكي جويل إس مجدال Joel S. Migdal في بحثه عن حدود العلاقة بين الدولة والمجتمع، حيث اقترح مقارنة: "الدولة في المجتمع" لحل الصراع الاجتماعي، مستشهداً بفكرة دو سارتو عن مقاومة الصورة المتجلية في

عن مطلبها السياسي، فكلّ أقلية في حاجة إلى "قوة سياسية تمنح للمنطوق الثقافي القدرة على إثبات الذات بشكل فعلي" (ص 159)، وفي المقابل، وبمنهجية تفكيكية تقوم السياسة بعملية تصدير ثقافتها للمجتمع عبر غطاء مؤسّساتي ونخبوي. ويمكن أن يتحوّل المطلب الثقافي إلى نضال سياسي، فلا توجد وحدة اجتماعية وسياسية إلا بالقدر الذي تبحث فيه الفئة الأقلية عن تأمين وجودها. إنّ الاستقلال الذاتي للأقليات لا بدّ من أن يكون في ظل البناء الشامل للمجتمع؛ فالأقلية أو الفئات العرقية تؤدّي دورها في ظل التعدّد لكن في اتجاه خدمة الأهداف الوطنية الكبرى⁽¹⁴⁾، وبهذا، فإنّ الاستقلال الذاتي مسألة ثقافية تحتاج إلى نضالات مستمرة، وخاصة أنّ لغة الاستقلال الذاتي الحقيقية هي سياسية، وأكبر دليل على ذلك هو أنّ البنى الاستعمارية كانت تستعمل الأثنولوجيا ضدّ الثقافة المستعمرة ولصالح قواها المستعمرة.

ثالثاً: سياسات ثقافية

اعتبر عمل دو سارتو نقطة مرجعية راسخة في النقاش حول السياسة الثقافية الفرنسية⁽¹⁵⁾، بحيث

(14) إنّ مسألة الأقليات تنشأ دائماً في إطار الدولة-الأمة l'Etat-nation ومن ثم فهي تهمة، كما يشير دو سارتو، جميع مواطني الدولة، وليس أعضاء هذه الأقلية فحسب. على سبيل المثال انفصال كيبيك Québec عن كندا عام 1998، والحكم الذاتي لمنطقة فينييتو Vénétie في إيطاليا. أكدت شروط الحكم الذاتي عام 1998 أن الوحدة السياسية لشعب ما تتطلب من الدولة إشراك جميع المواطنين في اتخاذ القرارات بشأن مسألة الأقليات، حتى لو كانت تتعلق بجزء منهم أو بإقليم محدّد. ينظر:

Claire Barthélemy, "La culture au pluriel: Une lecture du livre de Michel de Certeau," Centre international Lebreu-Irred, December 2006, accessed on 7/3/2023, at: <http://bit.ly/40VeZyA>

(15) Ahearne, p. 79.

(16) Ibid., p. 12.

(17) "Ignacio Gárate-Martínez, Entretien avec Michel de Certeau," *Figures de la psychanalyse*, vol. 1, no. 8 (2003), p. 105.

النسبي، من حيث إنه لا يخضع للدقة الحسابية. على هذا الأساس يقترح المؤلف ما يسميه "النسق الثقافي" (ص 183) الذي لا بد من أن ينتج من إعادة قراءة نقدية لعلوم الإنسان من خلال مناقشة بنيته التاريخية والاجتماعية المتوافقة مع التجارب الثقافية المتباينة (المجتمعات الأوروبية، الثقافة اللاتينية - الأميركية، بلدان العالم الثالث).

استعاض دو سارتو عن المناهج الكمية بـ "التخصص" في العلوم الإنسانية، يقول: "لا إمكانية لمراجعة هيكلية سوى في التخصص؛ أي في العلاقة الممكن إدراكها ومناقشتها، وفي الحدود والتقسيمات الدالة على نسق، الممكن نقدها" (ص 195)، وفي هذا الصدد يقدم أبسط مثال عن إستيمولوجيا الظاهرة الاجتماعية عند هاربرت ماركوز Herbert Marcuse (1898-1979)، حول كيفية اشتغال المعرفة في مجتمع الاستهلاك الأمريكي. فقد اختار ماركوز كلاً من علم الاقتصاد وعلم النفس بالتركيز على العملية الإنتاجية والتقسيم الاجتماعي للعمل بحسب المقاربة الماركسية، وفي الآن ذاته الاهتمام بكل ما هو مدفون ومخزن في البنية اللاشعورية من خلال التحليل النفسي الفرويدي (الرغبة المكبوتة). وفي النهاية يؤكد هذا التقاطع بين المقاربتين عند ماركوز أنّ الإنتاج وتقسيم العمل، بتشكلهما داخل نفسية المستهلك وانعكاسهما على سلوكه الذي يعبر عن مظاهر المقاومة والقمع في الآن نفسه، هما: "الدور الخلاق والثوري للعمل بالنسبة للماركسية؛ الوظيفة القمعية والتسلطية للأب في الفرويدية" (ص 187). إنّ ماركوز يرسم هذه التكاملية المعرفية ليبرز أوجه الصراع داخل المجتمع، لكن كل نسق فكري (ماركسي أو فرويدي) له حمولة تاريخية تميّزه من الآخر؛ ما يصعب

القوانين التاريخية للحالة الاجتماعية⁽¹⁸⁾. على هذا الأساس تتجه مقارنة الثقافة عند دو سارتو نحو نحت سياسة ثقافية قائمة على "تماسك في الأهداف والوسائل والأفعال التي تصبو إلى تعديل السلوكيات تبعاً لمبادئ أو معايير موضحة" (ص 203).

يُخصّص دو سارتو في هذا القسم من الدراسة قسطاً من الاهتمام بتحديد أدوات اشتغال الرؤية النخبوية للثقافة داخل بنية المجتمع، بحيث يعتبرها أداة لعزل المعرفة عن الأداء وفصلاً للنظرية عن الفعل وتمييزاً للنخبة من الجمهور، وكذا تفريقاً بين الطلبة والعمال لتصوير حالة القلق الاجتماعي السائد في أثناء ثورة مايو 1968؛ ما عكس البهتان المخيم على المجتمع والصادر عن المؤسسات. تضع النخبة جدراً عازلاً بين الجمهور والثقافة من خلال التحليل الكمي الدقيق لمكونات المجتمع، إنّ الثقافة بهذا التعبير السابق، الذي يدل على "الواقع المهمّش" (ص 194)، تغدو خاوية من القيم الخصوصية للفرد، وإفرازاً للحالة السكونية للجمهور، وهذا ناتج من هيمنة التقني على الثقافي؛ بمعنى "استخدام الثقافة كإطار تأويلي لفهم السلوك البشري كرد فعل ضدّ هيمنة الأرقام، والتفسيرات الأحادية"⁽¹⁹⁾. يدعو دو سارتو إلى ضرورة التأكيد على علوم إنسانية منفصلة من المعرفة التقنية؛ لأنّ العلم الإنساني في جوهره قابل للنقد والاعتبار

(18) Joel S. Migdal, "The State-in-Society Approach: A New Definition of the State and Transcending the Narrowly Constructed World of Rigor," in: Joel S. Migdal, *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another* (Cambridge: Cambridge Studies in Comparative Politics, 2001), p. 26.

(19) Peter Jackson, "Pierre Bourdieu, the 'Cultural Turn' and the Practice of International History," *Review of International Studies*, vol. 34, no. 1 (January 2008), p. 157.

خاتمة

ينظر دوسارتو إلى الثقافة على أنها صناعة بالجمع محوراً استعادة الثقافة المنسية من ضفة الهامشي والمنبوذ: "دهليزية" الثقافة⁽²⁰⁾، وإعادتها إلى مكانها الأصلي في المجتمع. ركّز المؤلف في عمله على الثقافة، بوصفها "حقلاً في الصراع المتعدد الأشكال بين الخشن واللين" (ص 239)، من خلال البحث عن بديل لاستراتيجية الثقافة بالمفرد التي "تقوم بفرض قانون سلطتها" (ص 245)، وفقاً للسيطرة والتحكم اللذين تزاولهما السلطة من أجل تشكيل تصور نخوي للثقافة، يُنتج نمطاً مجتمعياً واحداً. هذا البديل هو تكتيكية الثقافة بالجمع التي "تستدعي النضال دوماً" (ص 245)، وتُميّز نشاط الجمهور وفقاً لقيم التعدّد والتنوع والاختلاف المتطلّع إليها، مسمّياً صوته للنخبة بأنّ حركة الإبداع الثقافي لا يمكنها أن تتحقق من دون تمثّل واضح للحرية. إنّ تحرّر الطاقات السائلة والمتعدّدة للأفراد، يمكن أن تمنحهم حرية التسلل إلى النواة الاستراتيجية الصلبة للنظام الاجتماعي المهيمن لإحداث تغيير خلاق في مكوناته المفصلية.

حازت الممارسات قصب السبق على التمثلات عند دوسارتو في مقارنته لمسألة الثقافة، ولعلّ هذا وجه النقد الإستيمولوجي الذي يمكن أن يوجّه إلى الثقافة بالجمع؛ إذ إنّ التمثلات الاجتماعية في أصلها هي عبارة عن "أنظمة الآراء والمعارف والمعتقدات الخاصة بثقافة أو فئة أو مجموعة اجتماعية والمرتبطة أيضاً بموضوعات

(20) بشأن هذا المصطلح. ينظر: محمد شوقي الزين، "فلسفات الثقافة المعاصرة أمام تحديات العلوم الإنسانية: لوتشيان بلاغا، فرناند دومون، ميشال دوسارتو"، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، العدد 9 (كانون الثاني / يناير 2019)، ص 58.

مهمة الاستعمال الأصلي بوصفها مقارنة شاملة ومُدمجة.

وفي السياق نفسه، لا بد من التذكير أنّ للعلم بنية مجتمعية معقدة؛ فمن جهة، في إمكانه أن يشكّل ذاته من المعرفة، وعلى الضد من ذلك يمكن أن تشكله البنى السياسية والاقتصادية. ففي اعتقاد دوسارتو إنّ العلم مرتبط أشد الارتباط بالشرط الإنساني؛ "في أصل كل علم هناك خيارات أخلاقية وثقافية. القبلات التاريخية والاجتماعية لمعرفتنا يكشف عنها اليوم الحدث كما هي" (ص 182-183). إنّ الخطاب العلمي، في رأيه، يولد في سياق الواقع الاجتماعي ومحدّداته الشاملة. وهنا تبرز الثقافة بوصفها محدّداً أساسياً لموقعها داخل المجتمع. ومن أجل تفكيك البنية الكلية للثقافة باعتبارها موقعاً تحتله في المجتمع، وواقعاً يعكس حاجيات الفاعل الاجتماعي، انطلق دوسارتو من جرد اصطلاحي وظيفي للعلاقة بين الثقافة والثقافي، "فمن الضروري على الأقل تحديد الاستعمال الخاص هنا بالثقافة والثقافي" (ص 201)، لتوضيح أبرز المشكلات الثقافية التي يمكن حصرها في نظره في ثنائية النخبة والجمهور. والهدف من ذلك هو تحطيم هذه الثنائية بممارسة تقنية قلب المواقع؛ أن يغدو الجمهور فاعلاً أساسياً بدلاً من أن يكون منفعلاً لكل ما يصدر عن النخبة، بما يحوزه من ثقافة شعبية من خلال استعداده الدائم لتجسيد عملية الابتكار الثقافي التي تنبع من سياقه الأنطولوجي الخاص به، على عكس المقاربة التقنوية والتحكمية التي تروّج لها النخبة وفقاً لصياغتها لسياسات ثقافية تحتكم إلى التخطيط والبرمجة والقبولة.

المجتمع، في المقابل يرمي وفقاً للثقافة بالجمع إلى معنى الممارسات الثقافية اليومية "الخلافة" خارج توجه السلطة. لكن ألا يمكن لحركة الإبداع الثقافي التي تقودها الجماهير بوصفها تكتيكية أن تتحول يوماً ما إلى سلطة استراتيجية، ولا سيما في ظل مقاومتها للبرامج المركزية لدوائر القرار السياسي النخبوية المتصلة بعملية صناعة السياسات الثقافية، من أجل تلبية مطلبها الجوهرية: الحرية؟ هل يمكن أن يغدو الهامش مركزاً؟ وإذا، عودة إلى حالة الصفر: الثقافة بالمفرد، على اعتبار أن منطق تمثلات السلطة داخل الممارسات الثقافية والتاريخية يعني أن المركز الاستراتيجي يوجد في الهامش التكتيكي؛ لأن الهامش يحاول دائماً تفكيك المركز لإعادة إنتاج مركزيات مضادة.

البيئة الاجتماعية⁽²¹⁾، بمعنى أنها صور ذهنية متمثلة لدى الفرد عن موضوعات متمثلة في الواقع الاجتماعي⁽²²⁾؛ ما يدل على الفصل التعسفي الراديكالي الذي أقامه دو سارتو بين التمثيلات والممارسات، فالثانية هي فرع من أصل تمثله الأولى. وعلى هذا الأساس، تجد المكونات الذاتية والهوياتية للثقافة رافدها الأساس الذي تتغذى منه في الشروط البنيوية المحيطة بالفرد والمشكلة لثقافته. كان يقصد دو سارتو من الثقافة بالمفرد التمثيلات الإكراهية للسلطة داخل

(21) Patrick Rateau, Grégory Lo Monaco, "La théorie des représentations sociales: Orientations conceptuelles, champs d'applications et méthodes," *Revista CES Psicología*, vol. 6, no. 1 (Enero-Junio 2013), p. 3.

(22) حول مفهوم التمثيلات الاجتماعية ينظر: بن ميسية فوزية وضيف غنية، "التمثيلات الاجتماعية: مقاربات المفهوم في العلوم الاجتماعية"، مجلة المعيار للدراسات الإسلامية والإنسانية، مج 25، العدد 60 (2021).

References

المراجع

العربية

- الزين، محمد شوقي. "فلسفات الثقافة المعاصرة أمام تحديات العلوم الإنسانية: لوتشيان بلاغا، فرناند دومون، ميشال دو سارتو". مجلة دراسات إنسانية واجتماعية. العدد 9 (كانون الثاني / يناير 2019).
- _____ الغسق والنسق: مقدمة في أفكار ميشال دو سارتو (الكنان، التاريخ، اليومي). بيروت / الجزائر: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، مدارج - الوسام العربي، 2018.
- _____ ميشال دو سارتو: منطق الممارسات وذكاء الاستعمالات - مدخل إلى قراءة تداولية. الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع؛ بيروت: دار الروافد الثقافية ناشرون، 2013.
- فوزية، بن ميسية وضيف غنية. "التمثيلات الاجتماعية: مقاربات المفهوم في العلوم الاجتماعية". مجلة المعيار للدراسات الإسلامية والإنسانية. مج 25. العدد 60 (2021).
- فوكوباما، فرانسيس. الثقة: الفضائل الاجتماعية ودورها في خلق الرخاء الاقتصادي. ترجمة معين الإمام ومجابه الإمام. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2015.

الأجنبية

Ahearne, Jeremy. *Between Cultural Theory and Policy: The Cultural Policy Thinking of Pierre Bourdieu*. Michel de Certeau & Régis Debray (trans.). Coventry: Centre for Cultural Policy Studies, 2004.

Barthélemy, Claire. "La culture au pluriel: Une lecture du livre de Michel de Certeau." Centre international Lebrecht-Irfed, December 2006. <https://2u.pw/VuR5Px>

de Certeau, Michel. "Pour une nouvelle culture. Le pouvoir de parler." *Études*. vol. 408, no. 5 (2008).

_____. *L'écriture de l'histoire* Paris: Gallimard, 1975.

_____. *La culture au pluriel*. 3^{ème} ed. Paris: Seuil, 1974.

Dosse, François. "Michel de Certeau: Un historien de l'altérité." Texte inédit, Conférence à Mexico (Septembre 2003). at: <https://bit.ly/3Z6smeh>

Gárate-Martínez, Ignacio. "Entretien avec Michel de Certeau." *Figures de la psychanalyse*. vol. 1, no. 8 (2003).

Jackson, Peter. "Pierre Bourdieu, the 'Cultural Turn' and the Practice of International History." *Review of International Studies*. vol. 34, no. 1 (January 2008).

Migdal, Joel S. *State in Society: Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*. Cambridge: Cambridge Studies in Comparative Politics, 2001.

Morin, Edgar. "De la culturanalyse à la politique Culturelle." *Communications*. no. 14 (1969). at: <https://bit.ly/3xTMmVt>

Muers, Stephen. "Culture, Values and Public Policy." IPR Report, University of Bath (September 2018).

Séradin, Jean-Yves. "L'inventivité pédagogique de Michel de Certeau: Une approche ignacienne de l'enseignement." *Educatio*. no. 6 (2017). at: <https://bit.ly/3kpmj5H>

Zine, Mohammed Chaouki. *L'ordinaire et le quotidien. Introduction à la théorie des pratiques et des usages chez Michel de Certeau*. Beirut: University Foundation for Studies and Publishing, 2016.

يحيى بولحية | Yahya Boulahya*

مراجعة كتاب الإيديولوجية الموحدية: جدل الدين والسلطة في الغرب الإسلامي للبنى الوريطي**

Book review

***Almohad Ideology: the Debate of Religion
and Power in the Islamic West***
by Labneh Al-Wartiti

عنوان الكتاب:	الإيديولوجية الموحدية: جدل الدين والسلطة في الغرب الإسلامي.
المؤلف:	لبنى الوريطي.
الناشر:	الرباط: دار أفريقيا الشرق.
سنة النشر:	2021.
عدد الصفحات:	288.

* أستاذ مساعد في التعليم العالي، المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين لجهة الشرق، وجدة - المغرب.

Assistant Professor of Higher Education, Regional Center for Education and Training Professions, East Oujda.

yahyathese2007@gmail.com

** باحثة مغربية متخصصة في التاريخ الوسيط.

Moroccan Researcher Specializing in Medieval History.

تمهيد

ويحكم ابن خلدون على تفوق الموحدين في ميدان التعليم والثقافة، حين تحدث عن "انقطاع التعليم من المغرب إلا قليلاً كان في دولة الموحدين"⁽³⁾. تدفعنا هذه الملاحظات إلى تبين بعض معالم النسق الفكري والسياسي والتنظيمي والعلمي الذي طبع دولة الموحدين بالمغرب، وإلى الخروج ببعض الاستنتاجات الخاصة بموضوعات الكتاب محلّ المراجعة. والكتاب الذي نتناوله بالتحليل والنقد في أصله جزء من أطروحة جامعية، ناقشتها الباحثة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس بالمغرب عام 2013.

تقول المؤلفة في صدر كتابها: "ما تزال البحوث التاريخية الوسيطية قليلة في العالم العربي، تلك التي ترتبط بدراسة مصادر وأسس السلطة السياسية ومظاهرها ورموزها وطرق تداولها وموقف المجتمع منها" (ص 9)، كما تعلن عن طبيعة موضوعها الذي يتناول مسألة الشرعية في الحكم والصراعات حولها ومن أجلها، وامتدادات ذلك طوال التاريخ الموحد (ص 10).

تشير الباحثة عددًا من التساؤلات المحورية، تتعلق بالأسس الفكرية التي اعتمدتها الدولة الموحدية، والمجهودات التي بذلتها لإقناع الرعية بشرعيتها في الحكم، ومدى نجاحها في ذلك، وهل كانت السلطة الموحدية في حاجة إلى الرعية لإثبات شرعيتها وترسيخ حجمها وماردود الفعل المجتمعية تجاه الموحدين سياسةً وفكرًا؟ (ص 11)، وحللت المؤلفة أيضًا عناصر الموضوع وفقًا لما يلي: مقدمة عامة، وأربعة فصول كبرى وخاتمة، تضمنت استنتاجات

يشير التاريخ الخاص بدولة الموحدين بالمغرب (515هـ / 1121م-667هـ / 1269م) العديد من الإشكالات والتساؤلات؛ باعتبارها كيانًا مجاليًا شاسعًا وممتدًا، شمل المغرب الأقصى والمغرب الأوسط والمغرب الأدنى والأندلس وجنوب الصحراء؛ علاوة على طبيعة شخصية محمد بن تومرت (ت. 524هـ / 1130م)، مؤسس الدولة ومثقفها الأيديولوجي الأول، إضافة إلى معالم التنظيم السياسي، والاتجاه الفكري الذي سارت عليه الدولة الموحدية، ونوعية النخب الفكرية والفلسفية التي أنتجها هذا العهد ببلاد المغرب والأندلس، من قبيل عبد الملك بن طفيل القيسي الأندلسي (ت. 581هـ / 1185م)، وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد (ت. 595هـ / 1198م)، والشريف الإدريسي (559هـ / 1166م)، وغيرهم.

كان لعقلية ابن تومرت تأثير في الحياة الثقافية العامة بالمغرب، بحيث حرك في أهله العلوم العقلية، في ثلاثة مظاهر: نماء الفلسفة بالمغرب، وانتشار المنطق، وانتشار الجدل والمناظرة⁽¹⁾. وقد كان لعلوم الفلسفة نقاقٌ كبيرٌ في هذا العهد، حيث ذكر صاحب كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب (1906) أن الفلسفة حققت، أيام يوسف، نهضةً كبيرة، ولم يزل يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ويبحث عن العلماء، وخاصة علم أهل النظر إلى أن اجتمع له منهم ما لم يجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب⁽²⁾.

(1) عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983)، ص 465.

(2) محمد المنوني، حضارة الموحدين (الرباط: دار توبقال للنشر، 1989)، ص 69.

(3) عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق عبد الواحد وافي، ج 2، ط 7 (القاهرة: دار نهضة مصر للنشر، 2014)، ص 1020.

أولاً: شخصية ابن تومرت والنسب الشريف

يعتبر الحديث عن نسب ابن تومرت مدخلاً لا بد منه وشرطاً أساسياً في البيعة الشرعية، ولإثبات المهدوية التي قال بها في بداية دعوته السياسية؛ وتعد بذلك ركناً أساسياً في خطابه الدعوي؛ وتباينت آراء المؤرخين في إثباته أو نفيه أو التشكيك في مقتضياته. فلم يكن "المهدي [...]" من منبت الرياسة في هروثة قومه، وإنما رأس عليهم بعد اشتغاره بالعلم والدين ودخول قبائل المصامدة في دعوته، وكان مع ذلك من أهل المنابت المتوسطة فيهم⁽⁴⁾، كما قال ابن خلدون⁽⁵⁾.

وعلاقة بالموضوع أورد المحدث أبو الحسن علي بن القطان الفاسي (ت. 628هـ / 1167م) النسب الشريف لابن تومرت ورفعته إلى الصحابي علي بن أبي طالب⁽⁵⁾؛ وأشار المؤرخ المغربي محيي الدين عبد الواحد بن علي التميمي المراكشي (ت. 647هـ / 1185م) قائلاً: "ومحمد هذا رجل من أهل سوس، ولمحمد بن تومرت نسبة متصلة بالحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، وجدت بخطه"⁽⁶⁾. وأجمل ابن خلدون الاختلافات الموجودة بقوله: "أما إنكارهم نسبه في أهل البيت فلا تعضده حجة لهم، مع أنه ثبت أن ادعاه وانتسب إليه فلا دليل يقوم على بطلانه، لأن الناس مؤتمنون على أنسابهم". وأورد عبد المجيد النجار قول

وملاحق للدراسة؛ ففي الفصل الأول من الكتاب أوردت موضوع الفكر الديني ضمن أيديولوجيا الموحدين تناولت من خلاله ثلاثة مباحث، ركزت حول إشكالية عقيدة "التوحيد" في الفكر السياسي الموحيدي، ثم قضية الإمامة والعصمة والتنظير للحكم المطلق والمهدوية وخلفياتها السياسية. أما في الفصل الثاني بعنوان "جوانب من الأبعاد الاجتماعية للممارسة السياسية"، فتناولت الباحثة خصوصيات سلطات الحاكم الموحيدي في مرحلتي الدعوة والدولة، ثم نسق تداول السلطة ودور الإدارة المحلية في فتح شرعية السلطة الموحدية.

وخصصت المؤلفة الفصل الثالث لبحث علاقة الأزمة الاقتصادية بالشرعية السياسية في عهد الموحدين من خلال مباحث ثلاثة، تناولت فيها دور السلطة الموحدية في تنمية القطاعات الاقتصادية وكثرة الإنفاق والفساد الإداري، ودور الكوارث الطبيعية وغير الطبيعية في تعميق الأزمة خلال العصر الموحيدي. أما الفصل الرابع فقد كان عن "المعارضة السياسية من مداخل معارضة المتصوفة والمالكية والرشدية كعنوان لمعارضة الفلاسفة ومساهمة العامة في الفعل السياسي". وحاولت المؤلفة في خاتمة موضوعها الخروج ببعض الاستنتاجات التي تخص فصول الدراسة والتحليل.

حين نتحدث عن العلاقة بموضوعات الكتاب أودُّ إثارة بعض الإشكاليات، وكيفية تناولها برؤية نقدية، ومقارنتها بنصوصها بمتون تاريخية أخرى تناولت الموضوع نفسه، بالتحليل والاستقراء للخروج باستنتاجات تشري القراءة والتحليل.

(4) المرجع نفسه، ص 488.

(5) ابن القطان المراكشي، نظم الجمان لترتيب ماسلف من أخبار الزمان، تحقيق محمد علي مكي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990)، ص 87.

(6) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق خليل عمران منصور (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ص 126.

المنكر، وداعياً إلى مشروع سياسي يتأسس على الفكر المهدوي، وعقيدة التوحيد، وتأسيس أركان دولة جديدة على أنقاض دولة المرابطين.

من جانب آخر ذي علاقة بالدعاية السياسية للمشروع الموحد، اختلف المؤرخون في حقيقة لقاء ابن تومرت بالغزالي ومدى تأثيره بأفكاره؛ ولكنهم اتفقوا على لقائه بعلماء آخرين تتلمذ على أيديهم (ص 42)؛ وقد كانت خمسة عشر عامًا من الغربة في بلاد المشرق التي كانت تروج بالصراعات السياسية والفكرية كافية لإنضاج شخصية ابن تومرت (ص 43)، ومنحته قوة العلم وجرأة المناظرة والجدل.

وحقيق بنا الاعتراف ههنا أنَّ المؤلفة لم تناقش مسألة اللقاء بأبي حامد الغزالي (ت. 505هـ/ 1058م)، وتعدد أوجه النَّظَر بخصوصها، وحاول البعض تبين الموضوع بالمقارنة بين النصوص والوقائع، وأكدوا أنَّ المسألة مختلفة، جرى توظيفها للدعاية السياسية لدولة الموحدين، خاصة في موضوع اقتران هذا اللقاء بمسألة حرق المرابطين لكتب الغزالي، ودعوة هذا الأخير بتمزيق ملكهم ودعوته لابن تومرت لأن يكون الوريث لهذا الملك⁽⁸⁾. وهو مضمون الخبر الذي أورده، من قبل، ابنُ القُطان المقربُ جدًّا من محمد بن تومرت، ومؤرخ الدولة الموحدية.

تتبع أحد الباحثين مسألة اللقاء بين الرجلين واستنتج بأن الغزالي غادر بغداد سنة 488هـ/ 1095م، كما غادر دمشق بعد تزده سنة 498هـ/ 1105م، ليستقر بعد ذلك في نيسابور ثم طوس، حيث توفي بها سنة 505هـ/ 1111م، في حين لم يغادر ابن تومرت المغرب إلا سنة 498هـ/ 1105م،

ابن خلدون "أن نسب الكثير من بنيه في المصامدة وأهل السوس"⁽⁷⁾؛ وتتبع أصول أهل البيت في السوس فوجد آثارهم بادية ومشهودة في المنطقة؛ ما يدل على القبول بنسبة ابن تومرت إلى أهل البيت، وعدم الالتفات إلى الرأي الآخر، بسبب غياب الدلائل والحجج كما أكد ابن خلدون. وأورد ابن القُطان أنَّ ابن تومرت كان يلقب بـ "أسفو" وتعني بالبربرية "الضياء"، بسبب ملازمته إيقاد القناديل في المسجد للقراءة والصلاة. ولما كان نهماً ومتعطشاً للمعرفة قرر القيام برحلة علمية طويلة وممتدة نحو المشرق.

ثانياً: الرحلة إلى المشرق ولقاء الإمام الغزالي

لم يقتصر ابن تومرت، في رحلته المشرقية، على النهل من المعارف وفنون الجدل والمناظرة فحسب، بل إنَّ هذه الرحلة أكسبته نضجاً سياسياً، وتأكد لديه أنَّ الوقت ملائم لإنجاز ما يصبو إليه؛ فصال وجال في أنحاء الخلافة الفاطمية التي كاد أن يمزقها الخلافُ بين السنة والشيعة، وعاش تحت كنف الخلافة العباسية وهي تقترب من نهايتها، فلمس بنفسه ما عليه العالم الإسلامي من ضعف ووهن، ثم نظر إلى المغرب فرأى تخلف المرابطين في ميدان التطور الفكري وجمودهم الفقهي (ص 35)، أكان ابن تومرت قد حمل فكرة الإصلاح منذ قرار الرحلة نحو المشرق، أم ترسخت لديه الطموحات السياسية في إثر مشاهداته العيانية لواقع العالم الإسلامي وقرار الأوبة إلى بلاد المغرب؟ ذلك ما تعجز المصادر عن إثباته أو نفيه، لكن يمكن القول إن ابن تومرت رجع بغير الصورة التي ذهب بها، حيث أب أمرًا بالمعروف وناهياً عن

(8) المرجع نفسه.

(7) النجار، ص 10.

حال قومه الصنهاجة بأنهم "قوم غلب عليهم الجهل، وليس لهم كثير علم، وليس فيهم من يقرأ القرآن، وهم مع ذلك يحبون الخير ويسارعون إليه، لو وجدوا من يقرئهم القرآن ويدرس لهم العلم ويفقههم في دينهم، ويدعوهم إلى العمل بالكتاب والسنة ويعلمهم شرائع الإسلام"⁽¹⁰⁾. فوقع الاختيار أخيراً على عبد الله بن ياسين الجزولي (ت. نحو 451هـ / 1059م) ليقوم بالمهمة، ويؤسس كيان الدولة المرابطية بالصحراء.

نستنتج إذاً دور الصلات الفكرية بين المشرق والمغرب، في تأسيس المشاريع السياسية والكيانات المستقلة، وفي أخذ الأفكار والمذاهب، مما كان رائجاً بالمشرق، ومن ذلك محاولة إنباته في التربة المغربية، من قبيل عقيدة العصمة والمهدوية.

رابعاً: الإمامة والعصمة أو التنظير للحكم المطلق

يثير الفكر المهدوي العديد من التساؤلات عن دواعي اعتماد ابن تومرت إياه؛ ففي المبحث الثالث "المهدوية وخلفياتها السياسية" أوردت المؤلفة أنّ بلاد المغرب كانت الأكثر تأثراً بفكرة المهدوية في جميع البلاد الإسلامية، منذ الربع الأول من القرن الثاني الهجري (ص 32)؛ لكنها لم تفصل في مدى انتشار الفكرة في المغرب الأقصى، خلال المرحلة موضوع الدراسة، علماً أن ابن تومرت وجد الأرضية مهيأة لإعلان الفكرة، وخاصة في صفوف قبائل المصامدة، حيث كانت تنتشر بعض الأفكار الشيعية.

(10) علي بن أبي زرع الفاسي، الأئیس المطرب بروض القوطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، مراجعة عبد الوهاب بن منصور، ط 2 (الرباط: المطبعة الملكية، 1999)، ص 155.

وربما لم يكن قد وصل بغداد إلا سنة 504هـ / 1110م؛ وبذلك يكون التقاء الرجلين أمراً غير ممكن لا بدمشق ولا ببغداد⁽⁹⁾، وأن المسألة لا تعدو أن تكون قد وظفت الحدث الذي لم يقع، ضمن أجندة الدعاية لمشروعية حكم ابن تومرت، وأنه التقى بالغزالي وأنه دعا له بالنصر والتمكين والظهور على دولة المرابطين.

ثالثاً: الرحلة في طلب العلم ومطلب التغيير السياسي

ينفرد تاريخ المغرب السياسي والثقافي بارتباطه الوثيق بالمشرق العربي، وتعتبر تجربة ابن تومرت ورحلته العلمية إلى المشرق العربي، التي دامت خمسة عشر عاماً، محدداً أساسياً في دعوته السياسية والمذهبية. ثم إن تجارب سابقة تبين أن الصلات الفكرية والسياسية كانت سبباً في نشأة الدولة الإدريسية (172هـ-363هـ / 788-974م)، وفي استقرار دعاة المذاهب السياسية المعارضة بأرض المغرب، البعيدة والنائية عن مركز الخلافة المشرقية، توجساً من سيوف الأمويين وبطش بني العباس، من قبيل الشيعة والخوارج الصفورية والإباضية. ومن جانب آخر تبين تجربة تأسيس الدولة المرابطية (448-541هـ / 1056-1147م)، أيضاً، ارتباطها بالمشرق، من خلال اللقاء الذي جمع بين رجلين كانا سبباً غير مباشر في تأسيس دولة قبيلة لمتونة الصنهاجية بالصحراء. ضمن هذا السياق، وأثناء عودته من الحج؛ عرج يحيى بن إبراهيم الجدالي (ت. نحو 440هـ / 1048م)، على مدينة القيروان، حيث التقى بأبي عمران الفاسي (368هـ/978م-430هـ/1038م)، ودار بينهما حوار أجاب فيه الجدالي عن سؤال الفاسي، واصفاً

(9) المرجع نفسه، ص 80.

خامساً: إشكالية التوحيد في الفكر السياسي الموحد

أصبح مدلول التوحيد مرادفاً لمعنى الخضوع للدولة الموحدية والإخلاص لها، ودعمها بكل الإمكانيات والوسائل والمساهمة في العمليات العسكرية التوسعية التي تنظمها (ص 18). وبذلك يصبح مطلب التوحيد السياسي مترجماً لعنوان التوحيد العقدي، فكلاهما يؤدي إلى الآخر، ضمن نسق عام يحكم توجه الدول ومواقفها إزاء الخصوم والمخالفين. وفي نظر المؤلفة لا تؤسس القوة وحدها السلطة السياسية، وإن تأسست فيصعب الاحتفاظ بها. لذلك كان الفكر السياسي ذو الصبغة الدينية هو الذي يمنح مشروعية الحكم خلال العصر الوسيط (ص 14). وهي جوهر نظرية ابن خلدون في تقعيده لمفهوم الدولة، وهي إشارات لا نجد لها أثراً له مكانة خاصة في الكتاب. وضمن هذا السياق، قال ابن خلدون: "إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة"⁽¹³⁾، ونقرأ في فصل آخر أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي هو في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق⁽¹⁴⁾. وكان حرياً بالمؤلفة إيراد نصوص ابن خلدون، ومناقشتها باعتبارها تركيباً حقيقياً لمشاهداته العلمية لتجربة الدولة في عصر المرابطين والموحدين؛ ونجد مقابلاً لها في الفهم الفيبري (نسبة إلى ماكس فيبر Max Weber 1864-1920) للدولة باعتبار أن الأخلاق أو

كانت فكرة المهدوية وسيلةً استراتيجية لبدء مشروع التغيير؛ فقد أكد ابن تومرت في أعز ما يطلب قائلاً: "فهذا ما وعد الله للمهدي وعد الحق الذي لا يخلفه [...] فالعلم به واجب، والسمع والطاعة له واجب، والانقياد لكل ما قضى واجب، والرجوع إلى علمه واجب، واتباع سبيله واجب، والاستمسك لأمره حتم، ورفع الأمور إليه بالكلية لازم" (ص 40)، وفي نظره فإن التغيير لا يجري من دون الخضوع التام لرأي الإمام، وعدم منازعته أمور السياسة والعقيدة، والملاحظ أن ابن تومرت لم يعلن عن مهاديته، إلا بعد أن تأكد أنه في موقع حصين بين قومه المصامدة. وضمن هذا السياق، قال عبد المؤمن بن علي الكومي (ت. 558هـ/1163م) الخليفة الثاني لدولة الموحدية بحسب رواية القطان، إنه "لما فرغ محمد بن الحسن المهدي (الإمام المهدي) من كلامه بادر إليه عشرة رجال، منهم أنا، فقلت له: هذه الصفة لا توجد إلا فيك فأنت المهدي فبايعناه على ذلك"⁽¹¹⁾.

والأكيد أن ابن تومرت عاين عن قرب الوهن الذي أصاب أركان العالم الإسلامي مغرباً ومشرقاً، وكانت مدة خمسة عشر عاماً كافيةً ليقنع أن له دوراً محدداً في إعادة صياغة هذه الأركان، وإرجاع الأمة إلى ما كانت عليه من قوة ومنعة وازدهار؛ فرجع في رحلته آمراً بالمعروف وناهياً عن المنكر وداعياً لنفسه مستغلاً تفوقه العلمي، وأسلوبه الحجاجي مثلما ذكر ذلك عبد الواحد المراكشي قائلاً: "وكتب بخبره إلى أمير المسلمين علي بن يوسف، وجمع له الفقهاء للمناظرة، فلم يكن فيهم من يعرف ما يقول"⁽¹²⁾، وخاصة في مسائل العقيدة والتوحيد.

(13) ابن خلدون، ص 510.

(14) المرجع نفسه، ص 519.

(11) ابن القطان، ص 125.

(12) المراكشي، ص 130.

سادساً: التعليم والمبحث الغائب

خصصت المؤلفة الفصل الثاني لتناول جوانب من الأبعاد الاجتماعية للممارسة السياسية، وجعلت له هدفاً محدداً، يتلخص في القدرة على فهم واستيعاب لطبيعة العلاقة بين السلطة الموحدية والمجتمع (ص 41). وإذا كانت المؤلفة قد خصصت للعلم منزلة متميزة، وقالت إنه لا يمكن أي دعوة أو ثورة لا تستند إلى العلم أن تصل إلى تحقيق النجاح الكامل⁽¹⁶⁾؛ فإنها لم تول أهمية كبيرة لموضوع التعليم وعلاقته بالمشروع الأيديولوجي والسياسي لدولة الموحدين، رغم المكانة التي حظي بها وأسهم بها في بلورة الرؤى الخاصة بالموضوع وخاصة في عهد الكومي؛ وهو الجانب الذي منح الدولة مبررات استمرارها من خلال المدارس العديدة التي أنتجتها هذا العهد ببلاد المغرب والأندلس، وحكم من خلالها ابن خلدون على "انقطاع التعليم من المغرب إلّا قليلاً كان في دولة الموحدين"⁽¹⁷⁾.

يحضر مطلب التعليم بقوة في برنامج الدولة الموحدية، وهي الدولة التي قامت على أساس العلم، وقوة الحجة، وجراءة الفكرة، والدراية بأساليب المناظرة والجدل، كما تركب ذلك في شخصية ابن تومرت.

تتجلى أهمية هذا المطلب في جعل التعليم إجبارياً، فكان على "كل من انضوى تحت راية الموحدين أن يتعلم الضروري من العقائد وما يتعلق بالصلاة؛ وقد بالغ عبد المومن في هذا الأمر فجعله حتماً لازماً على كل مكلف من الرجال والنساء والأحرار والعبيد"⁽¹⁸⁾.

النحلة هي التي تمنح الفعالية والقوة للجماعات والكيانات، بنموذج الدولة الرأسمالية والأخلاق البروتستانتية، مثلاً.

وإذا كانت المقولات الفقهية والعقدية وحتى الفلسفية تُقرأ وجوباً ضمن الحقول المعرفية التي أنتجتها، فقد شهدت التجربة الإسلامية، ومحن الفقهاء، أحداثاً تداخل فيها السياسي بالعقدي والفقه، ومن ذلك، ما يمكن نعتة بـ "محنة مالك بن أنس" في مسألة زواج المُكره، أو "محنة أحمد بن حنبل" في قضية خلق القرآن.

فإذا كانت فتوى الإمام مالك "لا طلاق لمُكره" فإذا كانت فتوى الإمام مالك "لا طلاق لمُكره" خاصة بموضوع فقه محدد، فإن قراءة العباسيين السياسية لها، زمن أبي جعفر عبد الله المنصور، لم تكن تعني سوى حُصّ الناس على البيعة لمحمد بن عبد الله الملقب بالنفس الزكية، وأنه ليس عليهم حرج في نقضهم لبيعة المنصور لأنهم بايعوه مكرهين، وبيعة المُكره لا تجوز كما لا يجوز طلاق المُكره. وبالمعنى نفسه كان اتهام المأمون عبد الله بن هارون الرشيد لطائفة أهل الحديث ومنهم ابن حنبل بإثبات الشريك مع الله في قولهم إنَّ القرآن "قديم" غير مخلوق، وأشار محمد عابد الجابري إلى أنه الشرك في السياسة الذي يرفضه الحاكم ويُحاكم عليه باسم الشرك في الألوهية⁽¹⁵⁾. ومن هنا كان موضوع التوحيد لدى ابن تومرت وأتباعه عنصراً ملازماً لعقيدة الدولة، وأن الخروج عنها إلى ما عداها هو بمنزلة خروج على السلطة الموحدية، وإيذاناً بإعلان الحرب عليها على مستوى الأفراد والكيانات والجماعات.

(16) المرجع نفسه، ص 47.

(17) ابن خلدون، ص 1020.

(18) المنوني، ص 21.

(15) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكية ابن رشد، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 153.

تقول المؤلفة إنّ ما ميز ابن رشد هو سعيه لجعل الفلسفة أداة لمعارضة الحكم الموحد، فهو لم يرغب في أن يظل مجرد فيلسوف حالم، وإنما فاعلاً مشاركاً في الحياة السياسية والاجتماعية (ص 228)، ونظن أن تحديد المصطلحات بالمقاييس السياسية الراهنة لا يعطي الموضوع مكانته التي تناسبه. فلا مجال للحديث عن معارضة بقدر ما أن ابن رشد، بوصفه مثقفاً وفيلسوفاً، عبّر عن رأيه في مجموعة من القضايا السياسية والاجتماعية من خلال ترجمة كتب أرسطوطاليس أو أفلاطون، ولم يكن حاملاً لمشروع سياسي معارض بالمفهوم السياسي للكلمة، وتجلياتها الإجرائية ضمن مجتمع تقليدي بسيط، ولا سيما أن كتابات ابن رشد الفلسفية تمت بطلب من الخليفة الموحد نفسه، إذ قام بترجمة كتب أرسطو وشرحها بطلب من الخليفة نفسه⁽²⁰⁾ أعني أبا يعقوب المنصور الموحد.

وللحديث عن نكبة ابن رشد، أورد الجابري مجموعة من الآراء التي تفسر الإشكال، وناقشها باستقراء متين للنصوص والمصادر، ومنها ما كتبه أحد أبرز مؤرخي البلاط الموحد، عبد الواحد المراكشي، الذي أرجع سبب النكبة إلى ما أورده ابن رشد في حديث الزرافة وهل يجوز أكلها أم لا؟ من عبارة ملك البربر، يقصد المنصور الموحد، وكذا تلخيصه لمعلومات وردت لدى بعض الفلاسفة اليونان القدماء؛ منها أن كوكب الزهرة هو أحد الآلهة. وبعد مناقشة مستفيضة لخصوصيات المسألة انتهى الجابري إلى ضرورة التوجه إلى نصه السياسي الوحيد جوامع سياسة أفلاطون، وقال عنه إنه أحسن كتاب سياسة في الإسلام، فهو أعمق من الكتب الأخرى المؤلفة في الموضوع، وأكثر منها

وتأثر الموحدون، في أثناء بنائهم لنمط التعليم ومضمونه، بما أورده الإمام الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين، وذلك بالتركيز على أسلوب التدريج، ومراعاة قدرات المتعلمين ومستوياتهم المعرفية، والعقلية، كما أنهم أدمجوا الرياضة في مواد التعليم، وربطوا ذلك بالخدمة العسكرية "وكانوا يراعون وحدة السن في التلاميذ"⁽¹⁹⁾. ونبع في عهدهم العديد من الفلاسفة والعلماء والمفكرين، وظهرت حركة ثقافية عزّ نظيرها في تاريخ المغرب خلال العصر الوسيط.

نستنتج مما سبق وجود مؤسسة تربوية حُدثت لها أدوارها التنموية بدقة وتفصيل، وكانت الغاية من إحداثها مدّ الدولة بالأطر اللازمة لتسيير مرافقها الإدارية والسياسية، وإطاحة أشياخ المصامدة وعزلهم عن ولاية الأعمال والمناصب السياسية والإدارية، ولا شك في أن التعليم حقق للكيان الموحد الإشعاع والامتداد وتجديد الهياكل البشرية والثقافية للدولة المصمودية، مثلما أنه منح المتعلمين والمثقفين التسليح بالعلم وأساليب الجدل والمناظرة لإفحام الخصوم والمعارضين.

سابعاً: المعارضة السياسية

خصّصت المؤلفة الفصل الرابع لموضوع المعارضة السياسية، وتطرقت فيه للمتصوفة ومواقفهم السياسية وسياسة الدولة تجاههم، ومجالات الصراع بين الجانبين، وموقف المالكية من السلطة الحاكمة، والرشدية بصفتها نموذجاً لمعارضة الفلاسفة، وكذلك مساهمة العامة في الفعل السياسي، وأود في هذا الموقع الحديث عن "نكبة ابن رشد" بالنظر لأهمية الموضوع من الناحيتين الفلسفية والسياسية.

(20) الجابري، ص 135.

(19) المرجع نفسه، ص 25.

بالعقدي والأيدولوجي والفلسفي، وحاولت المؤلف الإحاطة بالموضوع من جوانب شخصية ابن تومرت ومذهبه الفكري والسياسي وحاضته الاجتماعية والفكرية؛ كما وقفت عند التنظيمات والخطط الموحدة الصارمة التي أفادت كيان الدولة في ضبط شؤونها الأمنية والسياسية والاقتصادية والعسكرية. ونعتقد أن بعض البياضات ظلت كامنة في متن البحث، من قبيل مناقشة بعض الإشكالات العميقة للدولة الموحدة ومؤسسها المهدي بن تومرت، مثل حقيقة التأثير بالمذهب الشيعي وتوظيف بعض أدواته في مرحلة الدعوة، كالتقية والمهدوية والإمامية، وطبيعة المعارضة وحقيقتها وخاصة معارضة ابن رشد الفيلسوف.

على أن أكبر غائب في البحث هو المطلب التعليمي باعتبار المكانة الأساسية التي مُنحت له من قبل الخلفاء الموحدين ودوره في صناعة النماذج الفكرية والفلسفية التي أنتجها هذا العهد، وفي النهضة العلمية التي شهدتها المغرب خلال الفترة موضوع الدراسة.

التصاقاً بالواقع العربي الإسلامي، باستثناء مقدمة ابن خلدون⁽²¹⁾.

قال الجابري إن الشيء الذي لا يتطرق إليه الشك هو أن نكبة ابن رشد كانت بسبب ما نُسب إليه من أمور ذات طبيعة سياسية؛ منها ما ورد في كتاب جوامع سياسة أفلاطون من انتقادات للأوضاع في الأندلس، وهي انتقادات كان لا بد من أن تثير الشكوك حول علاقته بأبي يحيى أخي المنصور الذي نازعه السلطة⁽²²⁾، وإن المسألة لا تعني إطلاقاً ما ذكر سالفاً من القرائن والظنون؛ فلمّا تبدّت للخليفة براءة ابن رشد مما نُسب إليه، عفا عنه وحاول تقيريبه إليه من جديد.

استنتاج إجمالي

يكتسي الكتاب أهمية خاصة بالنظر إلى أنه ناقش مسألة تاريخية لأبرز دولة حكمت المغرب خلال العصر الوسيط، تداخل فيها السياسي

(21) المرجع نفسه.

(22) المرجع نفسه، ص 152-153.

References

المراجع

- ابن خلدون، عبد الرحمن. مقدمة ابن خلدون. تحقيق عبد الواحد وافي. ج 2. ط 7. القاهرة: دار نهضة مصر للنشر، 2014.
- الجابري، محمد عابد. المثقفون في الحضارة العربية: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000.
- الفاسي، علي بن أبي زرع. الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس. مراجعة عبد الوهاب بن منصور. ط 2. الرباط: المطبعة الملكية، 1999.
- المراكشي، ابن القطان. نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان. تحقيق محمد علي مكي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990.
- المراكشي، عبد الواحد. المعجب في تلخيص أخبار المغرب. تحقيق خليل عمران منصور. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- المنوني، محمد. حضارة الموحدين. الرباط: دار توبقال للنشر، 1989.
- النجار، عبد المجيد. المهدي بن تومرت. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1983.



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"بينه" اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البَيِّنَات، 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 المحكَّمة، 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 (محكمان) 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 مرجح 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 المحررين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أي معلومات بخصوص البحث المحال إليهم إلى أي 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 متبع في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أي رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

- اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرر، 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 العربي، 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 العربي. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلف، "عنوان الدراسة أو المقالة"، اسم المجلّة، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النشر)، رقم الصفحة. مثال:

- محمد حسن، "الأمن القومي العربي"، إستراتيجيات، المجلّد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. "الأمن القومي العربي". إستراتيجيات. المجلّد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تذكر 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)، شوهدي 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، شوهدي 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، شوهدي 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 قارئین معتمدين لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قراء 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 أي شخص آخر، بما في ذلك المؤلف. وينبغي الإبقاء على أي معلومة متميزة أو رأي جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرية، ولا يجوز استعمال أي 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 أي مؤلف من المؤلفين، أو الشركات، أو المؤسسات ذات الصلة بالبحث.
10. تنقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أي 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

قسمة اشتراك

تبين
Tabayyun

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

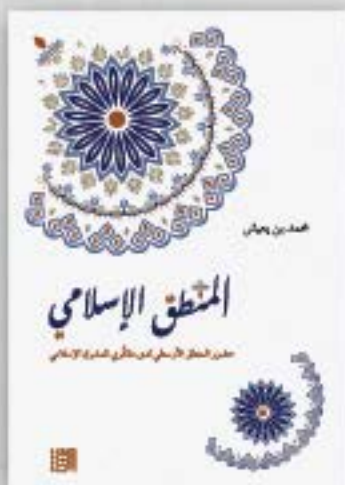
(أربعة أعداد)

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

ترجمات

فلاح رحيمة
براغماتية ريتشارد رورتي والسعي إلى الحقيقة
لرومانديونتيكو

مراجعات الكتب

محمد أمين بن جيلالي
مراجعة كتاب:
الثقافة بالجمع، [سياسات ثقافية جديدة]
لميشال دو سارتو

يحيى بولحية
مراجعة كتاب:
الإيديولوجية الموحدة:
جدل الدين والسلطة في الغرب الإسلامي
للبنى لوريطي

جميع الحقوق محفوظة. هذا العدد من المجلة هو ملكية المؤسسة
وغير قابل للتداول. ص.ب. 10877 - الدوحة - قطر
شراء المجلة - بوليصة 70 - وافي لانت - 10877 - الدوحة - قطر



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 دينار	المغرب	30 درهماً
الإمارات	30 درهماً	سورية	200 ليرة	موريتانيا	700 أوقية
البحرين	3 دينار	لبنان	100,000 ليرة	ليبيا	5 دينار
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عمان	3 ريالاً	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصر	10 جنيهات	السودان	20 جنيه		



ISSN 2305-2465 44

9 772305 246001