العدد 45 – المجلد 12 – صيف 2023
Issue 45 - Volume 12 - Summer 2023

تبيّن
Tabayyun

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

ملف خاص: **الثقافة السياسية المعاصرة**

ISSN 2305-2465

عزمي بشارة
الثقافة السياسية: ملاحظات عامة

عبد الوهاب الأفندي
الثقافة سلاحًا: حروب الثقافة في الولايات المتحدة ومصر

رجا بهلول
التوجهات الانفعالية والثقافة السياسية الديمقراطية

يوسف رزّام
الثقافة السياسية في زمن التنوع الثقافي: الأنماط الحضارية في مواجهة التطرفية المعيارية

رئيس التحرير — **Editor-in-Chief**
رجا بهلول — Raja Bahlool

مدير التحرير — **Editorial Manager**
رشيد الحاج صالح — Rasheed Alhaj Saleh

سكرتير التحرير — **Editorial Secretary**
كمال طيرشي — Kamel Tirchi

هيئة التحرير — **Editorial Board**
إليزابيث سوزان كساب — Elizabeth Suzanne Kassab
جورج جقمان — George Giacaman
رائد السمهوري — Raed Al Samhouri
زواوي بغورة — zwawi beghoura
عبد السلام بنعبد العالي — Benabdelali Abdesslam
عبد الله الجسمي — Abdullah Aljassmi
علي حاكم صالح — Ali hakim salih
منير الكشو — Mounir kchaou
نجيب الحصادي — Najib Elhassadi
يمنى طريف الخولي — Yomna T. Elkholy
يوسف سلامة — Youssef Salama

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

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

صاحب الامتياز
المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

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

صورة الغلاف "الحلم" 2023، واللوحات في داخل الدورية للفنان حمود شنتوت

ولد في سوريا (حماه) وتخرج في مركز الفنون التشكيلية عام 1975 بتقدير ممتاز. وفي دمشق حاز الجائزة الأولى لمراكز الفنون عام 1980، وتخرج في كلية الفنون الجميلة بدمشق بدرجة امتياز، ثم سافر إلى باريس. وفي عام 1984، حاز الدبلوم من بوزار باريس بتقدير جيد جدًا. أقام 40 معرضًا فرديًا في كندا وباريس وواشنطن وبيروت وعمان ودمشق والكويت، وحاز عددًا من الجوائز. متفرغ كليًا للعمل الفني ويعيش حاليًا بباريس.

Cover picture "the Dream" 2023, and journal artwork by Hammoud Chantout

Born in Hama , Syria, Hammoud Chantout graduated from the Hama Arts Center in 1975. Chantout graduated from the Faculty of Fine Atrs in Damascus with a distinction in 1908, and later traveled to Paris. In 1984, he received a Diploma from the Paris School of Fine Atrs (École des Beaux-Arts). He has held 40 solo exhibitions in Canada, Paris, Washington, Beirut, Amman, Damascus and Kuwait, and has won numerous awards. He is a full-time artist and currently lives in Paris.

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

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

فصلية محكّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer–reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

العدد 45 – المجلد 12 – صيف 2023
Issue 45 – Volume 12 – Summer 2023

لا تعبِّر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتّجاهات يتبنّاها "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات"

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

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

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

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

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

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

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

تأسّس المركز في الدوحة في خريف 2010، وله فرع يعنى بإصداراته في بيروت، وافتتح ثلاثة فروع إضافية، في تونس وواشنطن وباريس. ويشرف على المركز مجلس إدارة بالتعاون مع مديره العام المؤسّس.

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

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

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

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

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

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

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

Contents المحتويات

Special Issue 5 ملف خاص
Contemporary Political Culture الثقافة السياسية المعاصرة

Azmi Bishara 7 عزمي بشارة
Political Culture: General Remarks الثقافة السياسية: ملاحظات عامة

Abdelwahab El-Affendi 35 عبد الوهاب الأفندي
Culture as a Weapon: Culture Wars in the United States and Egypt الثقافة سلاحًا: حروب الثقافة في الولايات المتحدة ومصر

Raja Bahlul 71 رجا بهلول
Affective Attitudes and Democratic Political Culture التوجهات الانفعالية والثقافة السياسية الديمقراطية

Youssouf Zedam 109 يوسف زدّام
Political Culture in a Time of Cultural Diversity: Civilizational Patterns in the Face of Normative Extremism الثقافة السياسية في زمن التنوع الثقافي: الأنماط الحضارية في مواجهة التطرفية المعيارية

Articles 137 دراسات

Najib George Awad 139 نجيب جورج عوض
Secularism and Theology: Contemporary Theological and Philosophical Readings of the Relation of the Enlightenment and Modernity to Religious Thought العلمانية واللاهوت: قراءات لاهوتية وفلسفية معاصرة لعلاقة التنوير والحداثة بالفكر الديني

Mohamed Elhedi Omri 167 محمد الهادي العمري
The Pride of the City and the Audacity of the Philosopher كبرياء المدينة وجرأة الفيلسوف

مراجعات الكتب 179 Book Reviews

كمال طيرشي 181 Kamel Tirchi
مراجعة كتاب:
مدرسة فرانكفورت: تاريخها وتطورها النظري وأهميتها السياسية
لرولف فيغرسهاوس
Book Review:
The Frankfurt School: Its History, Theory and Political Significance
by Rolf Wegershaus

محمد الأشهب 193 Mohamed Lachhab
مراجعة كتاب:
نظرية الفعل التواصلي (المجلدان 1-2)
ليورغن هابرماس
Book Review:
The Theory of Communicative Action in Two Volumes
by Jürgen Habermas

ملف خاص: الثقافة السياسية المعاصرة

Special Issue: Contemporary Political Culture

الانتظار، 230x155 سم، مواد مختلفة على قماش، باريس 2023.

Waiting, 230x155 cm, Mixed media on canvas, Paris 2023.

التسلم Received 2023-3-25 | التعديل Revised 2023-5-18 | القبول Accepted 2023-6-14 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/QIDT9752

عزمي بشارة | Azmi Bishara*

الثقافة السياسية: ملاحظات عامة

Political Culture: General Remarks

ملخص: تبدأ هذه الدراسة بتقديم مفهوم الثقافة السياسة وظروف نشوئه، بغية التأسيس لعدة قضايا ملحّة في ميدان الثقافة السياسية؛ الأولى أنه لا علاقة ضرورية بين طبيعة نظام الحكم والثقافة السياسية في بلد ما، والثانية أنه لا يمكن اشتقاق الثقافة السياسية من الثقافة عمومًا، والثالثة أن هناك شكوكًا في استنتاج الممارسة السياسية من الثقافة السياسية مباشرة، والرابعة أن الثقافة السياسية للنخب السياسية ذات أثر لا يجوز تجاهله في مرحلة الانتقال إلى الديمقراطية. تتطرق الدراسة في بدايتها إلى "الثقافة المدنية"، مشددةً على أنها تنمو في ظل الديمقراطية، وعلى أن وظيفتها من المنظور البنائي – الوظيفي هي الحفاظ على استقرار النظام الديمقراطي. وتميز نسبيًا بين الثقافة المدنية، بوصفها مجموعة مواقف وتوجهات سلوكية Attitudes، والإيمان بالقيم الديمقراطية الليبرالية. وتتناول الصراع على "الأخلاق العمومية" بوصفها ذات تأثير في السياسة لا يقل أهمية عن أهمية الثقافة السياسية، بل قد يزيد. وترى الدراسة أن ثمة علاقة بين تحالف دول غربية ديمقراطية مع دكتاتوريات موالية في حقبة الحرب الباردة ونشوء نظريات تربط طبيعة نظام الحكم بالثقافة السائدة. ووصل الأمر إلى حد تبني مقاربات غير تاريخية، تنطلق ضمنًا من فكرة وجود جوهر ثابت لثقافات الشعوب. وتجادل الدراسة بأنه لا صحة للادعاء بأن النظام السياسي الديمقراطي ينشأ على أساس ثقافة سياسية ديمقراطية؛ إذ لا يتاح للثقافة الديمقراطية أن تنمو إلا في ظل الديمقراطية، وأن القول بوجود ثقافة ديمقراطية سابقة على نشوء نظام ديمقراطي مجرد فكرة متخيلة يدحضها التاريخ، من دون أن يقلل ذلك من أهمية توافق النخب على الالتزام بالخيار الديمقراطي شرطًا أساسيًا في أوقات الانتقال الديمقراطي.

كلمات مفتاحية: الثقافة السياسية، الثقافة المدنية، الانتقال السياسي، الديمقراطية، الأخلاق العمومية، السلوك السياسي.

Abstract: This study begins by introducing the concept of political culture and the circumstances in which it came about, in preparation for a discussion of several related issues: first, that there is no necessary relationship between a given country's system of governance and political culture; second, that political culture cannot

* مفكر عربي، المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

Arab Intellectual, General Director of the Arab Center for Research and Policy Studies.

azmi.beshara@dohainstitute.org

be derived from culture at large; third, that it is dubious to infer political praxis directly from political culture; and fourth, that the political culture of influential elites is not to be overlooked during the democratic transition phase. The study addresses civic culture, emphasizing that it emerges under democracies with the purpose of maintaining the democratic system's stability from a functional and structural perspective. The author draws a relative distinction between civic culture as a set of attitudes and attachment to liberal democratic values, then discusses the conflict over public ethics: an issue with as important an impact on politics as (if not more important than) political culture. The study argues that Western democracies forming alliances with dictatorships during the Cold War is related to the emergence of theories that associate a country's system of governance with its mainstream culture, to such an extent that ahistorical approaches that imply that the culture of a people has a fixed essence began to appear. Because democratic political culture can only develop under democracies, there is no truth to the claim that democracies must be established on the basis of such a culture; indeed, the notion of democratic culture taking hold prior to the establishment of the democratic system is no more than a historically inconsistent illusion. Still, none of this detracts from the importance of the basic precondition that elites agree to commit to the democratic option during transition.

Keywords: Political Culture, Civic Culture, Political Transition, Democracy, Public Ethics, Attitudes.

أولًا: عن مسألة الثقافة المدنية

بات من الأمور المتفق عليها أن النقاش في المرحلة المعاصرة حول الثقافة السياسية قد افتتح مع مشروع الثقافة المدنية لغابرييل ألموند (1911–2002)، وسيدني فيربا (1932–2019). وقد عرّف فيربا الثقافة السياسية بأنها منظومة المعتقدات والرموز التعبيرية، والقيم التي يجري في ظلها النشاط السياسي، أو تشكل خلفيةً له[1]. وكتب ألموند قبل ذلك، أن "كل نظام سياسي محتضن embedded في نمطٍ معين من التوجهات إلى الفعل السياسي. وقد وجدت من المفيد أن أسمي ذلك ثقافة سياسية"[2].

ومنذ أن صدر كتابهما المشترك عن **الثقافة المدنية** (1963)، يتفق الباحثون على صيغة تعريفية للثقافة السياسية باعتبارها تلك القيم والمواقف والتوجهات التي تعزز نظامًا سياسيًا، ومنظومةً من المؤسسات السياسية أو تضعفها، ويهتم الباحثون فيها بتوزيع أنماط التوجهات السياسية، والسلوك تجاه النظام السياسي ومركباته المتعددة، والمواقف من دور الفرد أو المواطن في هذا النظام[3].

(1) Sidney Verba, "Comparative Political Culture," in: Lucian W. Pye & Sidney Verba (eds.), *Political Culture and Political Development* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965), p. 513.

(2) Gabriel Almond, "Comparative Political Systems," *The Journal of Politics*, vol. 18, no. 3 (August 1956), p. 396.

(3) عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط 4 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 135؛ ينظر أيضًا:

Gabriel A. Almond & Sidney Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Newbury Park, CA: Sage Publications, 1989 [1963]), pp. 12–13.

وبعد ما يقارب العقدين على صدور كتاب عن **الثقافة المدنية**، ذهب فيربا إلى أن دراسته حول الثقافة السياسية مع ألموند، لا تشكل نظرية "بل محاولة لطرح معادلات، وتأسيس علاقات يعتبرها مهمة بين معتقدات الأفراد، وقيمهم ومواقفهم تجاه نظام سياسي من جهة، وإثبات هذا النظام واستقراره من جهة أخرى" ويرى فيربا أن الدراسة شكلت نجاحًا نسبيًا في تجميع المواد وتصنيفها وتشخيص الثقافة السياسية، لكنه يقول أيضًا إن تأسيس العلاقة بين الظاهرتين[4] كان مشدودًا ومتوترًا بعض الشيء، أي مفروضًا عليهما[5].

لا تكاد توجد مدرسة في الفلسفة منذ القدم، أو في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس حديثًا، إلا وأولت القيم والتوجهات الإنسانية السلوكية اهتمامها، وإن كان ذلك بتعابير ومصطلحات مختلفة. وعمومًا كانت الثقافة تحدد بتشخيص الأعراف، والمؤسسات والأخلاق الاجتماعية، التي تؤثر في سلوك الأفراد، من دون أن يفكروا فيها انعكاسيًا. ومنذ أن انتقد يوهان هردر Johann Herder (1744–1803) تحميل مونتسكيو Montesquieu (1689–1755)، وحتى جيامباتيستا فيكو Giambattista Vico (1668–1744)، ثقافات الشعوب على الإقليم، الذي يعيش فيه كل شعب، ولا سيما بيئته الطبيعية ومناخه، قطع البحث في الثقافة أشواطًا بعيدة، متجاوزًا هيردر عبر نقد دراساته في الثقافة.

وقد برز الجديد الذي نتناوله تحت هذه التسمية في خمسينيات القرن الماضي، حينما تأسس البحث في هذه المجالات بمنهج علمي وضعي، بحيث توضح المفاهيم، لكي تبنى فرضيات، يمكن فحصها بالتجربة انطلاقًا من وقائع، مثل الأفراد وتوجهاتهم، لا من ثقافة مفترضة مسبقًا للشعب كله، ولا من موجودات يعدّها المنهج الوضعي ميتافيزيقية، مثل القيم المتموضعة في مؤسسات اجتماعية. ربما دلَّ أوغست كونت Auguste Comte (1798–1857) على هذا الاتجاه من قبل، في محاولته تأسيس علم وضعي في المجتمع، ولكن التقاء النظرية السلوكية مع البنائية الوظيفية، في علم السياسة وعلم الاجتماع، والسلوكية في علم النفس الاجتماعي، هو ما شق هذا الطريق، وسار عليه.

كان المنهج الذي انطلق من وضع تعريف للثقافة السياسية وأنواعها، ثم تشغيل Operating هذه المفاهيم، من خلال بناء فرضيات قابلة للإثبات والدحض إمبريقيا، ثمرة تبني علم السياسة للسلوكية. وموضوع البحث القابل للفحص الإمبريقي هو علاقة الأفراد بـ "الأشياء السياسية" Political Objects. وبموجب هذا المنهج وفرضيات أصحابه، تتألف توجهات الأفراد إلى الأشياء السياسية من ثلاثة مكونات: الإدراكي، والشعوري/ الانفعالي، والتقييمي[6]. أما الأشياء السياسية فهي أربعة: النظام

(4) الثقافة السياسية ونظام الحكم.

(5) عزمي بشارة، **الانتقال الديمقراطي وإشكاليته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة** (بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 420. ينظر أيضًا:

Sidney Verba, "On Revisiting the Civic Culture: A Personal Postscript," in: Almond & Verba, pp. 394–410.

(6) ومن نافل القول إن توجهات الإنسان لا تنقسم إلى إدراكية وشعورية وتقييمية، وذلك خلافًا لاجتهاد ألموند وفيربا. فقد تكون هذه جوانب مختلفة للتوجه نفسه، المؤيد أو الناقد للأوضاع السياسية. ذلك أن ملكات الإدراك والانفعال والتقييم – إذا صح التعبير– تتداخل عند تشكيل موقف من قضية، أو شخص، أو سياسة، أو مؤسسة.

السياسي بصورة عامة، والأدوار والبنى التي يتشكل منها هذا النظام، وشاغلو المناصب فيه، والسياسات الحكومية. وصنفت توجهات الأفراد إلى "الأشياء السياسية" في ثلاثة أنماط: الثقافة المحلّوية التقليدية Parochial، وثقافة الرعية (الملائمة لنظام سلطوي)، والمشاركة. والأخيرة هي الثقافة المدنية المواطنية الأكثر ملاءمة للنظام الديمقراطي. وتتميز الثقافة المدنية، وفق هذه المقاربة، بما يلي: التعويل على الدور الناشط للذات في النظام السياسي، والقناعة بأهمية المشاركة السياسية وتأثيرها، والقبول بالقانون ومراقبته، والميل إلى المشاركة في توجيه السلطة السياسية[7].

أثناء قراءة هذه المميزات يخطر بالبال أمران: الأول التشابه مع ما يسميه الجمهورانيون Republicanism الفضائل المدنية أو الفضائل المواطنية Civic Virtues، والثاني أن هذه المميزات لا يمكن أن تنشأ في ظل نظام سلطوي مستبد.

ونجمت عن هذا التوجه، والدراسات اللاحقة الكثيرة، مسوح استطلاعية، تهدف إلى استخلاص المواقف من المستجيبين مصوغةً لفظيًا، وغالبًا ما يقوم الباحثون بصياغتها. وتكفي الإجابة عنها بنعم أو لا، أو الامتناع (بصيغة لا أدري، أو أرفض الإجابة). وبعد تجميع المعلومات تُفرَز إلى فئات تمثل أنماطًا من التوجهات. في البداية، دُرِست الثقافة السياسية في إيطاليا وألمانيا، للتثبت من توافر عناصر دوامها في ظل الديمقراطية، بعد الانتصار على النازية والفاشية، ولاستبعاد خطر وصول قوى تحمل أيديولوجيات شمولية إلى الحكم من خلال التعددية الديمقراطية، كما حصل في ألمانيا في ثلاثينيات القرن الماضي (سقوط جمهورية فايمار Weimarer Republik)، كما دُرِست الثقافة في المجتمعات الأوروبية، في ظل الشيوعية ومدى مقاومتها أو تكيفها معها.

لنأخذ مثلًا النتائج التي توصل إليها ألموند وفيربا، من فحص مدى توافر ثقافة مدنية أو مواطنية، والتي تفيد بأن هذه الثقافة منتشرة فقط في الولايات المتحدة الأميركية وبريطانيا، من بين البلدان الخمسة التي شكلت ميدان البحث. هل نجمت هذه الثقافة السياسية المدنية عن العيش في ظل نظام ليبرالي ديمقراطي لفترة طويلة، أم أن وجودها هو أساس استمرار النظام طوال هذه الفترة؟ وهل أضعف غيابها النظام الديمقراطي في ألمانيا وإيطاليا بعد الحرب العالمية الثانية؟ لا نعرف. ولكننا نعرف أن غيابها المفترض لم يقوض هذين النظامين اللذين حافظت عليهما عوامل أخرى، كما يبدو، إلى أن نشأت فيهما ثقافة مدنية وفق التعريف المشار إليه.

ماذا تعني ملاءمة ثقافة سياسية ما لنظام سياسي معيّن Compatibility, Congruence؟ وكيف تتحول إلى مساندة استقرار هذا النظام؟ نظر الباحثان إلى الأمر من زاوية النظرية الوظيفية – البنائية، التي تبحث في أي وظيفة اجتماعية، من منطلق دورها في حفظ توازن المنظومة كاملة. وتتلخص وظيفة الثقافة المدنية من هذ المنظور في توسط التناقضات والتوترات في النظام الديمقراطي، ولا سيما التوتر بين سلطة الحكومة، ونجاعتها وقابليتها للمحاسبة.

(7) Almond & Verba, p. 18.

والمواطن الذي يحمل هذه الثقافة، هو مواطن مهتم بشؤونه مثل حامل الثقافة المحلية، وهو مطيع للقوانين مثل حامل ثقافة الرعية المميزة للنظام السلطوي، ولكنه مواطن جاهز للمشاركة السياسية ومحاسبة الحكومة، بما يسهم في إبقائها تحت الرقابة الشعبية[8]. ثقافة المحلوية والرعية ليست قائمة بذاتها. بل إن الابتعاد عن السياسة، حين يلزم، وطاعة القوانين، جزء من ثقافة المواطن المشارك. فالتعبئة المستمرة والمشاركة المفرطة ليستا مساندةً للديمقراطية وتوتر النظام. ولكن المطلوب ليس المشاركة في الانتخابات فحسب، وترك البقية على المنتخَبين، بل أيضًا المشاركة في اتحادات وهيئات مدنية، وفي الرقابة على الحكومة، وفي السلطات المحلية والبلديات.

ومنذ أن انشغلت بموضوع الثقافة السياسية، اقترحت مقاربات علم النفس الاجتماعي للموضوع أن استقرار النظم السياسية يعتمد على تلاؤم القيم السياسية السائدة مع الممارسات المؤسسية[9]، كما كتب نوريس وإنجلهارت. وتشكّل التراجعات التي تعرضت لها الديمقراطية الليبرالية في عدد من دول العالم، خلال العقدين الثاني والثالث من القرن الحادي والعشرين، مادةً مهمة لمراجعة موضوع الثقافة السياسية. فمن الواضح أن الشعبوية تمثل عقدة مهمة تتشابك فيها العوامل السياسية والاجتماعية والثقافية. وهي تتضمن تغيّرًا في مواقف من يتبنون الخطاب الشعبوي، والمتأثرين بخطابهم المعرضين لدعايتهم، من مؤسسات النظام الديمقراطي باتجاه تراجع الثقة بها، والموقف السلبي من النخب السياسية، ومن حقوق الأقليات. وكلها عناصر في الثقافة المدنية. ويطرح السؤال المهم وهو: هل تؤثر السياسات الشعوبية في مواقف غالبية الناس، لا من المؤسسات القائمة والنخب السياسية، فحسب، بل أيضًا من مركزية قيم ديمقراطية ليبرالية أساسية مثل حرية التعبير، والحريات المدنية الأخرى، واحترام التعددية السياسية، واحترام استقلال القضاء؟[10] هنا يبرز تمييز بين الثقافة المدنية والقيم الديمقراطية الأساسية. فيمكن أن تبقى هذه القيم سائدة، على الرغم من الموقف السلبي من النخب وعدم الثقة بالمؤسسات، إذ قد يسود اعتقاد أن هذه المؤسسات والنخب لا تطبق هذه القيم، ومن ثم فالموقف منها سلبي على مستوى الثقافة المدنية، على الرغم من التمسك بقيم الديمقراطية الليبرالية. ولكن التمايز ليس بين متغيرات منفصلة، بل متفاعلة، وتتبادل التأثير والتأثر. فمثلاً، تبين التجربة التاريخية أن وصول قيادات شعبوية إلى الحكم، على خلفية عدم ثقة أوساط واسعة من الجمهور بالمؤسسات الديمقراطية والنخب السياسية، يجعل هذه الأوساط أكثر تعرضًا للدعاية التي تهمّش القيم الديمقراطية أيضًا. وهنا يصبح رسوخ المؤسسات وتمسك فئات واسعة نسبيًا، من النخبة والجمهور والعاملين في مؤسسات الدولة، بالديمقراطية الليبرالية وقيمها الأساسية عوامل حاسمة.

تتولد الثقافة السياسية الملائمة للديمقراطية من استغلال الإمكانيات القائمة في النظام الديمقراطي، مثل حرية التعبير والمشاركة السياسية، والممارسات التي يشجع عليها هذا النظام. وهي تصبح مهمة

(8) Ibid., pp. 341–346.

(9) Pippa Norris & Ronald Inglehart, *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism* (New York: Cambridge University Press, 2019), p. 422.

(10) Ibid., p. 436.

في الحفاظ عليه، حين يمر بأزمات اقتصادية واجتماعية حادة وحروب، وقد تشكل تهديدًا وجوديًا. ووجود ثقافة مواطنية منتشرة مساندة للديمقراطية يحبط، هو والمؤسسات الراسخة معًا، محاولات قوى معادية للديمقراطية استغلال الأزمات للانقلاب على النظام باستخدام آلياته ذاتها.

تتألف الثقافة السياسية السائدة من المعايير الاجتماعية بشأن القضايا العمومية، وأيضًا من معارف الناس وآرائهم عن الدولة والسلطة والتراتبية الاجتماعية والسياسية، والولاء، والحقوق والواجبات، وغيرها. ويمكن استقراؤها من استطلاع مواقف البشر، سواء أكان ذلك عبر استمارة من الأسئلة الموجهة إلى عينة مختارة من السكان، أو ربما، حاضرًا ومستقبلًا، في سبر وسائل التواصل الاجتماعي بعد تجميع البيانات الضخمة والفلترة والتصنيف؛ كل هذا من دون أن نفترض علاقةً سببية بين القيم والتوجهات من جهة، والممارسة السياسية (بما في ذلك اتخاذ المواقف عمليًا وعلنيًا) من جهة أخرى، وهما بُعدا الثقافة السياسية.

لن أدخل الآن في الصعوبة الهائلة التي تمثلها وسائل التواصل الاجتماعي، بوصفها مصدرًا عن الثقافة السياسية، وذلك بسبب اختلاط الإدراك والمواقف الانفعالية والتقييم فيها على نحو غير مسبوق، والاستعراضية التي تؤثر في صياغة المواقف لنيل الإعجاب، والتضخيم والمبالغة اللذين يشملان أي موقف يرغب في لفت الانتباه، والامتثال للأكثرية التي تتشكل داخل جماعات صغيرة تتشارك التوجهات نفسها، والخوف والصمت وتجنب إبداء الموقف السياسي بسبب الإرهاب اللفظي، أو العكس، أي التطرف في إبدائه تحديًا؛ ما يعرقل تشخيص التوجهات على نطاق أوسع، فضلًا عن السيل غير المنقطع من المعلومات والشائعات وحملات الترويج التي تشكل أدلة، سواء أكانت صحيحة أم مغلوطة، يمكنها أن تسند أي رأي.

ثانيًا: الثقافة والانتقال من المواقف إلى السلوك السياسي

لا تتطابق الثقافة السياسية مع ثقافة الشعب عمومًا، ولكنها ليست مستقلة عنها. فهي تستند إلى سياقات وعلاقات، يطلق عليها في مجتمعاتنا تسميات مختلفة، مثل عادات الشعب و"أعرافه" ومعتقداته الرائجة؛ وتتضمن المستحسن والمقبول والمكروه اجتماعيًا، والحلال والحرام الاجتماعي، الذي قد يتقاطع مع الديني، وقيم الحرية والولاء للجماعة، وقيمة المساواة والموقف من الامتيازات بالولادة، والموقف الرائج من الاستقلالية الفردية، ومدى رواج الشعور بالواجب تجاه الأفراد والجماعة والوطن، وكل ما سماه توكفيل "الحالة الأخلاقية والفكرية للشعب كله"، وأيضًا "عادات القلوب والعقول"[11].

(11) Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Eduardo Nolla (ed.), James T. Schleifer (trans.), vol. 1 (Indianapolis: Liberty Fund, 2012), pp. 466–467.

في ترجمة أخرى لكتاب توكفيل اقتبسها دال في كتابه: **الديمقراطية ونقادها**، جاءت عبارة "آداب السلوك"، وقد عرّفها بأنها "السمات الفكرية والأخلاقية للإنسان الاجتماعي في تناولها جماعيًا":

"I remind the reader of the general signification which I give to the word manners, namely: the moral and intellectual characteristics of social man taken collectively". Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, Henry Reeve (trans.), vol. 1 (New York: Schocken Books, 1961), p. 379.

إنها الأعراف السائدة وأساسها القيمي في الأخلاق العمومية المتميزة من الأخلاق الفردية، أو ما سماه هيغل Sittlichkeit بتمييزه من Moralität[12]. ليست هذه هي الثقافة السياسية، بل ما يفترض هو أن جوانب منها تؤثر في التوجهات السياسية للأفراد، ويمكن أن تسمى ثقافةً سياسية.

وفق الكثير من المحللين، يمكن أن تؤثر الثقافة السائدة عمومًا، أي ثقافة شعب بأكمله، أو ثقافته السياسية، مباشرةً في تكريس النظم السياسية السلطوية. وهذا ما لا أتفق معه لأسباب كثيرة: 1- لا يحمل شعب بأكمله ثقافة سياسية واحدة متجانسة. 2- إن ربط طبيعة نظام الحكم بالثقافة تفسيري محض، فمن الصعب إثبات وجود علاقة سببية واضحة بينهما. وما يجري عادةً هو ربط الباحث نظام حكمٍ قائم بثقافة مستقرأة من المسوح والاستطلاعات أو من التحليل التأويلي للثقافة السائدة. 3- قد يضمر هذا التفسير، من دون أن يفصح، مشاركةً ما للشعب في السياسة، غير أنه غالبًا ما يقصى الشعب الذي يعيش تحت وطأة السلطوية عن السياسة أصلًا. 4- تنظم القيم والعادات الاجتماعية علاقات الناس ضمن الجماعة أو المجتمع عمومًا. أما طبيعة علاقة الفرد والجماعة بالدولة الحديثة فغالبًا ما تفرضها الدولة، وتحدد قواعدها إذا حصل التلاقي المباشر بينهما، مع تسجيل تحفظٍ مفادُه أن مؤسسات الدولة الحديثة تتأثر بشدة بالمؤسسات الاجتماعية التقليدية في حالة ضعف الدولة في مقابلها. 5- لا يمكن فهم تأثير قيم وأعراف اجتماعية تُعدّ عناصر مكونة للثقافة السياسية في السلوك السياسي، إلا من خلال فهم تفاعلها مع الظروف والمصالح، بما في ذلك تأثرها بها وبالنظام السياسي القائم وسياساته[13].

ولكن ألا يعمل أي نظام سلطوي، من خلال مناهج التعليم والدعاية الإعلامية وفرض إعلان الولاء بالتخويف والإرهاب وعلاقات الزبونية والاستزبان، على خلق ثقافة سياسية ملائمة له؟ بالتأكيد. وقد تنتشر هذه الثقافة على المستوى الشعبي. ولا بد من وجود أوساط متحررة منها لكي تقود النضال من أجل الديمقراطية.

ثمة علاقة متبادلة بين الأخلاق الاجتماعية والأعراف والمؤسسات الاجتماعية، إذ تؤثر المؤسسات أيضًا في الأخلاق والأعراف العمومية، وتسهم في إعادة تشكيلها. العلاقة السببية في حالة الظواهر الاجتماعية المركبة ليست علاقة في اتجاه واحد، بل هي عبارة عن عملية تفاعل.

يصح أن نرفض فكرة جوهرٍ ثابت لثقافة أي شعب رفضًا قاطعًا، وأن ندحض أي فكرة مفادها أن الثقافة كلٌّ عضوي واحد يتمثل في جميع أجزائه، بحيث يمكن استخلاص الكل من معاينة الجزء. فلا وجود لشيفرة أو طلسم جيني DNA لثقافة شعب ما. لكن لا يصح أن ننكر وجود ثقافة لمجتمع ما في زمان ومكان محددَين.

إن التسليم بوجود ثقافة كهذه؛ في مركزها لغة معينة، وربما دين واحد، وحولهما تراث مكتوب وآخر شفوي، وأرموزات كثيفة المعاني، وفنون عمارة وأساليب حياة وغير ذلك، لا يعني أن في قلب هذه

(12) تجريد من Sitten وتعني أعرافًا بالألمانية أو Mores بالإنكليزية.

(13) بشارة، الانتقال الديمقراطي، ص 409.

الثقافة جوهرًا أخلاقيًا واحدًا، ولا أنها وحدة متجانسة في الحاضر، أو ثابتة عبر التاريخ، ولا أنها هي نفسها موزعة بين الفئات الاجتماعية المختلفة. ومن نافل القول إن ثقافة أي شعب ليست متجانسة ولا خالية من الصراعات والتناقضات والتوترات القيمية. وربما يمكن إجرائيًا، لغرض البحث، أن نفرّع منها ثقافةً سياسيةً. ولكن هذه الثقافة السياسية لا تتولد من جوهر ثقافي ما، بل من أن الناس بثقافاتهم المتنوعة ضمن الثقافة نفسها يتفاعلون بطرائق مختلفة مع الأوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة. ويستحيل أن ينجم عن ذلك ثقافة سياسية واحدة متجانسة.

وحتى حينما نستنتج انتشار ثقافة سياسية من نوع محدد – وذلك بتحديدها بناء على تعريف مسبق يضعه الباحث، وتصنيفها بناء على معايير محددة سلفًا، بوصفها مساندة أو معيقة للديمقراطية، مساندة أو معيقة للسلطوية، ثم التحقق من وجودها لدى شعب معين أو فئة سكانية محددة بالتحليل الكمي الاستقصائي أو بالتأويل النصي والسيميائي، أو بتحليل التوجهات الرائجة على وسائل التواصل بافتراض تخطي الصعوبات المنهجية – فإننا لا نستطيع إثبات علاقة ما بين مجمل أفعال الناس وثقافتهم السياسية هذه، ولا سيما في الحياة اليومية.

فسلوك الناس في حياتهم اليومية ليس حصيلة توجهاتهم المصنفة ضمن ثقافة سياسية محددة، بل هو نتاج أمور كثيرة مثل العادة، وتأمين سبل العيش، والخوف على النفس والعائلة، وحساب المصالح، والاهتمام بالطقوس الاجتماعية التي تضمن الانتماء إلى جماعة، والرغبة في إرضاء الآخرين، وكسب الاعتراف، وتحسين المكانة الاجتماعية، والحب والانتماء. وغالبيتها أمور غير مرتبطةٍ بثقافة محددة لشعب من الشعوب، إذ نجدها عند جميع الشعوب بمقادير ونسب مختلفة. لا أنفي تأثر السلوك السياسي لفئات من السكان بالقيم والتوجهات والمواقف، تلك التي يمكن استخلاصها بتأويل مظاهر تعبيرية، أو تحليل الخطاب، أو جمعها وفرزها في استطلاع. ولكن سلوك هذه الفئات السياسي يؤثر أيضًا في مواقفها ويعدلها. فليست العلاقة السببية في اتجاه واحد.

ومن ناحية أخرى، لا تنقسم توجهات الناس بين متحمس للنظام السياسي القائم، أو امتثالي طائع له، أو مقاوم ضده، إذ يمكن أن لا تكون تلك التوجهات إلا مجرد تكيُّف مع المحيط.

والموقف القائل إن الإنسان حر الإرادة، ومخير لا مسير، وإن قراراته الأخلاقية وممارساته ناجمة عن إرادة حرة في مواجهة خيارات متعددة، هو في ذاته ليس تحليلاً فلسفيًا لماهية الإنسان، بوصفه كائنًا حر الإرادة (وباعتبار الحرية شرط الحكم الأخلاقي، وهو الشرط الإنساني الذي يميزه من غيره من الكائنات)، فحسب، بل يتضمن أيضًا حكمًا أخلاقيًا لما يجب أن يكون عليه الإنسان، إذ يرمي إلى التقاء الإنسان الفرد في مجتمعنا مع مفهومنا عن الإنسان. تختلط هنا أفعال مثل "ينبغي" و"يجب" مع أفعال مثل "يوجد" أو "يكون". الحرية هي مكون رئيس في مفهوم الإنسان إلى جانب شرطيها: الوعي والأخلاق، والمكونات الثلاثة متفاعلة. ولكن الحرية كامنة في الواقع كإمكانية في نفوس الأفراد. وتتحول من الإمكان إلى الفعل في وعي حرية الإرادة وممارستها بتفاعل مع ظروف اجتماعية وثقافية، ووفق مستويات مختلفة من تطور الحس الأخلاقي. وحبذا لو ننتبه لاختلاط هذه العناصر في فهمنا

للإنسان. ومن نافل القول، إن توافر حريات مدنية سياسية واجتماعية، يسهل انتقال حرية الاختيار من الإمكان إلى الفعل.

يقوم الناس بأعمالهم الخاصة بناء على إدراكات ومشاعر ورغبات، وكذلك بناء على تسويات بين الرغبات والإمكانيات. وحينما يتعلق الأمر بالشؤون العامة، قد يحيّد أفرادٌ عينيون حرية الإرادة، بتجنب الخيارات، وذلك بالتصرف وفقًا للعادة، أي القصور الذاتي والاستمرارية من دون تفكير انعكاسي فيها، والتكيف مع الأوضاع القائمة، وحساب الربح والخسارة، وحساب المصالح.

هنا قد يعلّق الفيلسوف الأخلاقي قائلًا: ولكن التهرب من الخيارات، وتجنب القرار، هو في ذاته قرار حر، إنه فعل ذو طابع قيمي، يمكننا الحكم عليه. وهذا صحيح موضوعيًا. أما ذاتيًا، من وجهة نظر الفرد العيني، فهذا غير صحيح. نعم، لقد أجاب عن سؤال في استطلاع. أما في حياته اليومية، فربما لا تشغله هذه الأمور، بل أمور أخرى معيشية أهمّ بالنسبة إليه. وإذا ألح الباحث عليه لكي يعترف بأنه تجنب اتخاذ موقف بناء على قناعاته، وأنه في الحقيقة فضّل حساباته على موقفه الأخلاقي، وأن هذا ذاتَه موقف أخلاقي، فربما يعترف قائلًا إنه أجرى هذا التفضيل – ولتُسمِّه قرارًا أخلاقيًا إذا شئت – أو يصرح أن سلوكه هو الذي يعبر عن قناعاته الحقيقية وليس إجاباته السابقة، أو أن السياسة غير مهمة، أو أنه يدرك عجزه عن التأثير، أو أن السياسة كلها مصالح، ولا فرق بين تيار وآخر، أو لأن الاستقرار الاجتماعي والسياسي هو الأفضل، أو ببساطة لأن الظروف أقوى منه، وغير ذلك. لا حدود لآليات التبرير التي قد تتحول إلى قناعات فعلًا. كما أن الفعل أو عدم الفعل، الإقدام أو القعود، يؤثران في صاحبهما، وقد يعدّل قناعاته لكي تتلاءم مع فعله أو عدمِه. فهل نستنتج من ذلك أن هذه ثقافة ملائمة للسلطوية؟ ربما. ولكنها ليست عائقًا أمام بناء الديمقراطية كما سنرى.

ليس الإنسان الفرد بطلًا ملحميًا ينتقل في حياته اليومية من قرار مصيري إلى آخر، في مواجهة الأوضاع الاجتماعية والسياسية السائدة.

لا شك في أن كثيرًا من الناس يتصرفون بموجب قناعاتهم، أو يلائمونها لتصرفاتهم. ثمة حالات دراماتيكية أو مفصلية يندفع فيها الإنسان إلى اتخاذ قرارات، والقيام بخطوات ذات علاقة بالشأن العام بموجب قناعاته، مثل التعبير عنها بصوت عال أو المشاركة على نحو أكثر فاعلية. وقد يكون أكثر استجابة للقبول بتحدي الخيارات حين يكون الوازع الأخلاقي عنده قويًا، أو عند المس بكرامته، أو عند الإحساس العميق بالغبن، أو حين يقتنع بوجود علاقة بين الموقف والفعل والمصلحة. ويزداد احتمال تعرض الإنسان العادي لمثل هذه الخيارات في حالات درامية مثل الأزمات، أو الثورات والتحولات الكبرى في نظام الحكم التي قد تؤثر في مصيره الشخصي أو مصير عائلته، أو حين يشعر بأن نظام الحكم القائم ضعيف وعلى وشك أن يتغير، فيمكنه اتخاذ موقف من دون خوف من السلطات القائمة.

أما النخب الأكثر تأثيرًا وتأثرًا بالظروف السياسية من حيث وعيها، والتي نسميها نخبًا سياسية بغض النظر عن موقعها الطبقي، فيفترض أن تكون معرضة لمواجهة هذه الخيارات أكثر من غيرها بسبب مواجهتها اليومية للمعضلات، وتوقع الناس القرارات والخطوات منها تحديدًا. كما أن توجهاتها

ومواقفها ومدى التزامها بها، هي الأكثر وزنًا وأهمية في الظروف العادية التي لا تشهد اندفاع الناس أفواجًا إلى المشاركة السياسية.

من المجازفة الادعاء أن المواقف والقيم (المستقرأة وفق منهجٍ كمي ما)، والمعاني الثقافية (المستخلصة وفق منهج التأويل)، تولد سلوكًا سياسيًا ذا أثر على المستوى الماكروسياسي، كما كتب ستيفن ويلش. وأتفق معه في ذلك. فلا علاقة ضرورية بين التوجهات السلوكية والمواقف والفعل[14]، إلا إذا كانت القيم والتوجهات الثقافية السياسية التي يفسر بها السلوك مستخلصة من السلوك ذاته، وحينئذٍ لا معنى له، لأنه عبارة عن تفسير دائري. أما إذا كانت مستخلصة بالتأويل السيميائي أو بمناهج أنثروبولوجية أخرى من الممارسة الاجتماعية عمومًا، وليس من الممارسة السياسية، فعندئذٍ يبقى السؤال عن صحة العلاقة السببية قائمًا.

وفي جميع الأحوال، يمكن رفض وجود علاقة ضرورية بين طبيعة نظام الحكم والثقافة السائدة في بلد ما. ولكن هذا لا يعني التخلي عن محاولة فهم الثقافة السياسية بتطوير نظري لمفهومها، لأنها عامل قائم وموجود[15]. فهو، في نظري، قائم في سلوك السياسيين والنخب السياسية عمومًا على الأقل، إلى جانب عوامل أخرى مثل المصالح الاقتصادية والصراع على السلطة. هذا إضافة إلى أن كيفية إدارة هذه المصالح والصراعات تتأثر بالثقافة السياسية للنخب.

ثالثًا: دعوة إلى الانتباه إلى مسألة الأخلاق العمومية

هنا أود تسجيل ملاحظة. فبعد دحض اشتقاق الثقافة السياسية من الثقافة عمومًا، والتشكيك في استنتاج الممارسة السياسية من الثقافة السياسية مباشرة، تجدر الإشارة إلى أن تركيز النقاش على مفهوم الثقافة السياسية (على أهميتها في حالة النخبة السياسية في المراحل الانتقالية كما سنبيّن)، قد يشغلنا عن جوانب مهمة في الثقافة القائمة، قد تكون مؤثرة في حياة الناس بدرجة لا تقل عن تأثير السياسة؛ ومن ثم فهي تعود وتؤثر في السياسة أيضًا، مع أنها ليست معرّفة ضمن مفهوم الثقافة السياسية، أي التوجهات إلى نمط معين من السلوك السياسي. وأقصد بذلك الأخلاق العمومية المتعلقة بالأخلاق ومعايير السلوك في الفضاء العمومي.

والحكم السلطوي في الدولة الحديثة لا يتسبب في تشويه الثقافة السياسية فحسب، بل يشوه أيضًا الأخلاق العمومية، ولا سيما في ظل الدولة الحديثة، مع نشوء مجال عمومي يتجاوز الجماعات الوشائجية، ويتصرف الفرد فيه بموجب قيم وقواعد أخلاقية للسلوك في المجال العمومي، تجاه الآخرين والمؤسسات الذين لا تربطه بهم علاقة قرابة أو معرفة. وقد يصل تشويه الأخلاق العمومية إلى درجة عرقلة بناء النظام الديمقراطي لاحقًا. وأقصد تحديدًا الضرر اللاحق بفهم الواجب تجاه الآخرين، وعدم الثقة بمؤسسات الدولة وبالآخر عمومًا، وجواز "تدبير الحال" وضمان المصلحة الشخصية بأي وسيلة

(14) Stephen Welch, *The Theory of Political Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2013), p. 186.

(15) Ibid., p. 203.

ممكنة ضمن عملية مزاحمة وتدافع في المجال العمومي، تشمل التسابق إلى بناء العلاقات الشخصية مع موظفي الدولة القادرين على المساعدة وتأمين الوساطات، وغياب مفهومٍ للصالح العمومي المتجاوز للجماعة، والنفاق بإظهار الإنسان ما لا يبطن، وإخضاع الوظائف ذات الرسالة العمومية الاجتماعية لأغراض الكسب في تجليات متعددة للفساد، والإيمان بأن الكفاءة ليست الأساس في إشغال الوظيفة العمومية، وإهمال المرافق العمومية، والتعامل معها كأنها بلا صاحب، والتعامل مع المؤسسات العمومية بوصفها إما غنيمةً أو خصمًا، وغير ذلك. فإذا انتشرت هذه الأخلاقيات التي أؤكد أنها لا تحسب غالبًا ضمن الثقافة السياسية، يصبح من الصعب بناء مؤسسات معتمدة على مشاركة الجمهور الواسع في انتخاب سلطات مختلفة، وإقامة الاتحادات، والرقابة على سلطات الدولة.

هذه الأخلاق موضوع صراعٍ خفي وآخر سافر وظاهر، في المجتمعات المحدثة من فوق، والخاضعة لأنظمة سلطوية. ذلك أن التشويهَ يقاومه، في صراع يومي معه، أفرادٌ يتحلون بأخلاق فردية وعمومية، ناجمة عن استيعاب الحداثة وقيمها، على الرغم من أن عملية التحديث جرت غالبًا من فوق، وقد يشكل هؤلاء اتحادات وروابط في قضايا عينية، ولكن صراعهم الأساسي يدور في الحياة اليومية. وتقاوم التحديث الذي يذرّي الأفرادَ قوى تقليديةٌ في أوساطها التي لا تفصل فيها بين الأخلاق الفردية والعمومية، ولكنها لا تشدد على مسألة الأخلاق العمومية على نطاق الدولة، بل تنخرط في صراع مصالح على هذا النطاق. وثمة قوى أيديولوجية مختلفة تقاوم على مستوى طرح بدائل شاملة، ولا تركز كثيرًا على مسألة الأخلاق العمومية، بقدر ما تركز على اعتناق أيديولوجيتها.

تظل الأخلاق العمومية عاملًا حاسمًا في نوعية الحياة الاجتماعية إلى جانب الظروف الاقتصادية، وذلك بغض النظر عن المواقف والتوجهات السياسية والفعل السياسي. ولها تأثير مهم في تقبل الناس للنظام السياسي. قد تكون الحياة جحيمًا في ظل أي نظام، إذا غابت معايير أخلاقية عمومية متوافَق عليها ضمنًا؛ فيخرج الإنسان من بيته غير متيقن مما ينتظره من سلوك الناس في الشارع ومكان العمل والمتجر والعيادة ومقر الشرطة. وهو ما يحصل إذا كان المجتمع يعيش حالة من اللامعيارية بتفكك الجماعة، من دون نشوء فضائل المواطنية خلال عملية التحديث في ظل نظام سلطوي. فالتحديث يفكك الجماعات العضوية عمليًا بسبب الهجرة إلى المدينة، والتنقل من أجل سبل العيش عمومًا، وتغير المرجعيات، والانقسام الطبقي، وعملية التعليم التي تخترق الجماعات؛ كل هذا في الوقت الذي يحول فيه النظام السلطوي دون نشوء فضائل مواطنية. وأقصد بفضائل المواطنية الشعورَ بالمسؤولية والواجب تجاه الآخرين، وتشكل تصور للصالح العام لدى المواطن، والتعامل مع الفضاء العام بمسؤولية، بوصفه ملك الجميع لا ملكًا شخصيًا، ولا سائبًا لا صاحب له، والترفع الأخلاقي عن العصبيات التقليدية والمستحدثة، والتي تسري المعايير الأخلاقية بموجبها وفي ظلها ضمن الجماعة العصبوية، ولا تسري على السلوك تجاه من هم خارجها. لا تبدو هذه أمورًا سياسيةً أيديولوجية وازنةً، ولكنها قد تصبح هي الأهم في الحياة، وربما تؤثر في السياسة تأثيرًا حاسمًا، وإن على نحو غير مباشر، وذلك بانتشار أجواء من عدم الثقة، والخوف من الحرية، وتطلع الناس إلى الدولة لكي تفرض المعايير. ولكن البحث في الثقافة السياسية نادرًا ما يتطرق إلى هذا الموضوع.

رابعًا: كيف ولّد التحالفُ مع الدكتاتوريات "نظرياتٍ" ثقافيةً في الديمقراطية؟

كان رأي أصحاب مقاربة الثقافة المدنية أن هذه الثقافة الموصوفة في ما سبق تسهم في ديمومة النظام الديمقراطي، ولا سيما حين يتعرض إلى أزمات، ولم يدّعوا أنها شرط مسبق للديمقراطية. ولكن، في ظروف الحرب الباردة، مُرِّر في الإعلام وفي أوساط أكاديمية غير متخصصة انتقالٌ إلى التشديد على الثقافة الملائمة للنظام الديمقراطي بوصفها شرطًا له. وذلك حين برّر صناع القرار والخبراء في الغرب دعمَ الدكتاتوريات المنضوية في المحور الأميركي، ضد المحور السوفياتي، بأن ثقافة شعوب تلك الدول لا تتلاءم مع الديمقراطية. في ذلك السياق، ازدهر ربط الديمقراطية بالثقافة. وعاد مؤخرًا في هيئة لازمةٍ يكررها دكتاتوريون معاصرون في العالم العربي مثلًا، ولا سيما حين يخاطبون الجمهور الغربي في مقابلاتهم، وخطبهم، مؤكدين أن معايير الديمقراطية، وحتى حقوق الإنسان، لا تلائم ثقافة شعوبهم.

في تلك المرحلة، استخدم منظرو المعسكر الاشتراكي تعليلًا آخر للموقف ضد الديمقراطية، فزعموا أنها تمويه لدكتاتورية البرجوازية، وأن الديمقراطية البرجوازية (وهي تسمية الديمقراطية الليبرالية في مصطلحاتهم)، هي عبارة عن بنية فوقية تخدم نظامًا طبقيًا رأسماليًا استغلاليًا وتعبر عنه. وكانت هذه حجة العداء للثقافة الديمقراطية؛ كونها تمويهًا للاستغلال. أما مسوغ الاستبداد فكان ضرورةً منع أعداء الاشتراكية من التآمر عليها بنشر "أوهام الديمقراطية الخطيرة". وقد دعم السوفيات الاستبداد في الدول الحليفة لهم أيضًا. ومن هذه الناحية كانوا أكثر انسجامًا مع أنفسهم في هذا الموضوع لناحية سلطوية نُظُم الحكم في بلدانهم وبلدان حلفائهم.

بيَّن التاريخ أن توافر الحقوق المدنية والحريات (التي اعتبرها المفكرون الشيوعيون شكلية)، ساهمت في تحصيل حقوق اجتماعية ومساواة أكبر في توزيع الثروة في البلدان الرأسمالية، في حين أن المساواة الاقتصادية من دون حرية أنتجت مستوى معيشةِ الحد الأدنى، وشكلًا بيروقراطيًا وسلطويًا من رأسمالية الدولة. أضف إلى ذلك أن غالبية السكان في الدول الديمقراطية لم يجذبها النظام السوفياتي، لا بسبب مستوى المعيشة المنخفض مقارنةً بالدول الرأسمالية المتطورة، فحسب، بل أيضًا بسبب نمط الحياة. ولا شك في أن نمط الحياة الذي يتضمن الحقوق والحريات التي تترسّخ بمرور الوقت يصبح عدُّها من المسلمات مكونًا في ثقافة المواطنين وأعرافهم؛ وأن نمط الحياة الذي يتضمن الحقوق والحريات لا ينشأ قبل أن يتمتع الناس بها، ويدركوا مزاياها، وينشأ جيل ثان عليها.

لقد أعاد النظام الديمقراطي في الغرب إنتاج نفسه في البداية، من دون إجماع ثقافي سياسي على القيم الأساسية، وبوجود توافق على حصر الشرعية في مؤسسات النظام الديمقراطي. وحين لا يوجد إجماع، توجد تسويات وقبول شرعية الحكم بالأغلبية لمدد محددة سلفًا. وهذه تعوِّد السياسيين والجمهور على مغادرة اللعبة الصفرية، والقبول بالحلول الوسط التي تمكّن من العيش المشترك. ومع الوقت، نشأ إجماع في الحد الأدنى على القبول بحكمِ من تنتخبهم الأغلبية لمدة محددة، وأيضًا على الحقوق

والحريات المدنية والسياسية المحصنة بالدستور والقانون، وعلى قواعد المواطنة والمشاركة والسلوك في الفضاء العام. وظلت هذه مرتبطة إلى حد بعيد بالهوية الوطنية، ولم تنطبق على من هم خارجها. وبمعنى ما، حلّت الجماعة الوطنية محل الجماعات العضوية الوشائجية. لكن العلاقات داخلها هي علاقات بين أفراد يفترض أنهم يتمتعون باستقلالية أخلاقية وبخصوصية في مقابل المجال العمومي، ويفترض أن تحدد الحقوق والواجبات والقوانين والأخلاق العمومية العلاقات بينهم، وليس الانتماء والمكانة والتراتبية الاجتماعية والامتيازات المولودة أو غيابها. وتظل هذه مسألة صراع في المجتمعات الحديثة، فهي بعيدة عن أن تكون محسومة نهائيًا.

وتوسع مفهوم المواطنة ليشمل العمال والنساء والأقليات بوصفهم أصحاب حقوق سياسية، وظهرت الحقوق الاجتماعية إلى جانب الحقوق المدنية. لكن هذه، وكذلك درجة تقبُّل حقوق الأقليات مجتمعيًا وفي ثقافة الناس السياسية، إن شئتم، ما زالت أيضًا موضوع صراع ونضالات مختلفة.

ننبه هنا إلى أن من الخطأ الاستخفاف بالمبادئ التي يزعم النظام الديمقراطي أنه يقوم عليها بتعميم مبادئ الدستور في مناهج التعليم والإعلام وغيرها. فلئن صرّحت الأوساط الحاكمة بالالتزام بهذه المبادئ، تنشأ توترات، وقد تتفجر صراعات، بحجة الفجوة بين المبادئ المعترف بها والمتوقع تطبيقها من جهة، والممارسة من جهة أخرى. وتبرز الحاجة إلى نخبة ديمقراطية (سياسية وإعلامية وأكاديمية وقضائية ونقابية) تتحالف مع قوى شعبية متضررة، وتطالب بتطبيق هذه المبادئ وتوسيعها، سواء أكان الدستور ينص عليها، أم كان ذلك في غياب دستور. وديناميّة التغيير والتطور هذه الناجمة عن التناقض بين قيم متوافق عليها مثل الحريات المدنية والمساواة أمام القانون، ولاحقًا مطلب المساواة في الفرص، من جهة، وممارسات السلطة من جهة أخرى، وبين التوقعات من جهة، والممارسات من جهة أخرى، هي من أهم مميزات النظام الديمقراطي. إن تبنّي الحقوق والحريات السياسية والمدنية في مؤسسات الدولة هو ثمرة تحالفات وصراعات اجتماعية وسياسية. ولكنَّ لدرجة انغراسها في ثقافة الجمهور دورًا في الصراع من أجل تطبيقها.

إن سوْق عدم توافر ثقافة مواتية للديمقراطية في بلدان العالم الثالث تفسيرًا لغياب الديمقراطية، الذي يقوم على "مسلمة" مفادها أن هذا النظام قام في الغرب على ثقافة مساندة له، يقلب التعاقب التاريخي، لكي لا أقول: "يعكس السبب والنتيجة". فهو يعدّ الثقافة الديمقراطية في الغرب سابقة على وجود النظام. وقد ربطها بعض الباحثين بكل جدية بمزايا الشعوب الشمالية وتاريخها السابق، بدءًا بمجالس قبائلهم ما قبل المسيحية، أو بالفلسفة اليونانية والثقافة اليهودية المسيحية. والحقيقة أن "مجالس القبائل" تلك – لو صح وجودها – وصنع القرار الجماعي، ليست أمورًا خاصة بالقبائل الجرمانية، كما أن التراث اليهودي – المسيحي، إن كان مثل هذا الشيء موجودًا على نحو يتعدى آليات استثناء الهولوكوست من تاريخ العلاقات اليهودية – المسيحية، قد افتُرِضَ افتراضًا، بعد أن تأسست الديمقراطيات. وفي الحقيقة، إن التراثين اليهودي والمسيحي، مثل تراث الديانات القديمة الأخرى، يشتملان على عناصر نعدها اليوم مناهضة للديمقراطية، تفوق بكثير ما تشتمل عليه من عناصر قد نعدها في عصرنا هذا مساندة للديمقراطية، وعادةً ما تُنسَب إليها عناصر من الديمقراطية على نحو ارتجاعي.

الحقيقة أن ما يسمى الثقافة الديمقراطية السائدة، التي تسهم في التزام سيادة القانون وحقوق المواطن والتعددية السياسية، هي نتاج تطور تدريجي للنظام الديمقراطي ونشوئه على مراحل، بما في ذلك التعويد عليها والتثقيف بها، استمرت أكثر من قرن في الغرب. أما بدايات النظام الليبرالي المتواضعة ديمقراطيًا، فلا تفسرها أي ثقافة سادت قبل نشوئها، بل تُفَسَّر نشأتها بظروف ومفارقات تاريخية متعلقة بالعلاقات والصراعات والتوازنات بين أقطاب مثلث الملك، والأرستقراطية/ ملاك الأرض/ الإقطاع، والبرجوازية الصاعدة في بريطانيا وفرنسا، ولظروف أخرى في الولايات المتحدة. ولا شك في أن كلًا من هذه التجارب الثلاث أثرت في الأخرى. ولم ينبع تطور الديمقراطية اللاحق في أي بلد من استحضار البيئة الثقافية السياسية الاقتصادية ذاتها التي سادت في هذه البلدان، ولم يمرّ من خلال الصيرورة ذاتها.

خامسًا: الثقافة السياسية والعبودية بين توكفيل ومور[16]

تُعدّ دراسة بارينغتون مور (1913–2005)، عن الجذور الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية، من أهم المشاريع البحثية في هذه المجال. وقد تناول مور ضروب التباين بين المسارات التاريخية المديدة المؤدية إلى أشكال الحكم السلطوية والديمقراطية، بناءً على المسألة الزراعية وإذا ما كانت قد انتهت إلى ثورات فلاحين. وذلك بتحليل طبيعة العلاقات بين الإقطاعيين والفلاحين ودور البرجوازية. فالمسار الذي يقود إلى الديمقراطية هو الذي لا تقع فيه ثورة فلاحين، وتحل المسألة الزراعية بقيادة البرجوازية في إطار عملية التحديث. ويعتمد منهجه على تحليل البنى الاجتماعية الطبقية. وقد كتب أن صعود النظام الديمقراطي غير مرتبط بجوهر ثقافي، دينيًا كان أو غيره، بل بتطور البنى الاجتماعية والصراعات السياسية التي ترافقها[17]. ولذلك أيضًا أشادت ثيدا سكوكبول بتشديده على تحليل البنية الاجتماعية، لا الثقافة[18]. وذلك في مقابل التوجهات السلوكية والثقافية والمؤسسية للعلوم السياسية الأميركية في مرحلة تأليف الكتاب. توصل مور إلى نتيجة مفادُها أن شرط الديمقراطية التاريخي كان تطور العلاقات الرأسمالية في الزراعة، وإجهاض احتمالات نشوب ثورات فلاحين متأخرة، كما حصل في الصين وروسيا، وأن التحالف المبكر بين رأس المال وملاك الأرض جنَّب المجتمعات عملية فرض التحديث من فوق، التي نفذتها النظُم الفاشية[19]. والحديث هو بالطبع عن الحالات التاريخية الأولى: النظم الديمقراطية الأولى، والنظم الفاشية الأولى.

---

(16) هذا القسم، والأقسام اللاحقة هو إعادة صياغة (مع تعديلات وحذف وإضافات) لفصل الثقافة السياسية من كتابنا **الانتقال الديمقراطي**، وبعض الفقرات ترد كما هي في الكتاب.

(17) وذلك خلافًا لمقاربة تاريخية اجتماعية قدمها شموئيل نوح أيزنشتات Shmuel Noah Eisenstadt (1923–2010)، وبنى فيها التمييز بين حضارات تطورت فيها آليات محاسبة الحكام وأخرى لم تتطور فيها مؤسسات وآليات كهذه على منشأ الدين والتدين في تواريخ سحيقة في العصر المحوري Axial Age. ينظر:

Shmuel Noah Eisenstadt, "Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins of Modes of Ideological Politics," *British Journal of Sociology,* vol. 32, no. 2 (June 1981), pp. 155–181.

(18) Theda Skocpol, "A Critical Review of Barrington Moore's Social Origins of Dictatorship and Democracy," *Politics and Society*, vol. 4, no. 1 (September 1973), pp. 1, 34.

(19) بشارة، **الانتقال الديمقراطي**، ص 146.

لم يأخذ مور الثقافة السائدة في الاعتبار؛ فعنده يقود التفسير الثقافي إلى مغالطة دائرية[20]، فالنظام السياسي، بموجب هذا التفسير، هو نتاج الثقافة، ولكن كل نظام سياسي يُنتِج ثقافته السائدة التي تقلل من اعتماده على العنف إذا هيمنت على المجتمع. ذلك أنه لا يدوم أي نظام بالعنف وحده.

تصح موضوعة المغالطة الدائرية الناجمة عن التفسير الثقافي، في حالة الحقب التاريخية. أما عند البحث في حالة عينية في مكان وزمان محددَين (ثورة، أو تحول سياسي راهن في بلد محدد مثلًا)، فلا بد من أخذ العوامل الثقافية والسياسية والاقتصادية في الحسبان. وفي أثناء مناقشة مور لتطور قصير الأمد مثل الحرب الأهلية الأميركية، أكَّد على محدودية التفسير الاقتصادي، وذلك على الرغم من وجود نظامين اقتصاديين مختلفين بين الشمال والجنوب، يمكن استخدامهما لشرح الفرق في الموقف من العبودية، ويمكن التقدير أنهما ولَّدا ثقافتين مختلفتين، وأدتا إلى نشوء حالة من عدم الثقة بين أصحاب قيم أخلاقية مختلفة[21]. فالحرب الأهلية لم يستعر أوارها فقط بسبب الصراع على سيادة القانون الفدرالي، أو نمط الإنتاج، بل أيضًا حول مسألة ذات بعد قيمي وثقافي خطير، هي العبودية.

على الرغم من الاشتراك في الدين واللغة والأصل، ونتيجة للظروف الاقتصادية والتاريخية المختلفة، نشأت ثقافتان مختلفتان في الشمال والجنوب. ولم يعد ممكنًا فهم الصراع على القوانين واستقلال ولايات الجنوب عن العاصمة، وتفجر الحرب ذاتها، من دون النظر إلى التباين الثقافي.

وبعد الحرب، فُرِضَ التغيير سياسيًا على الجنوب قبل أن تتغير ثقافته، أما ثقافته فتغيرت تدريجيًا، واستمر الصراع على حقوق الأميركيين من أصل أفريقي، والتمييز ضدهم في الثقافة الشعبية لمدة تجاوزت القرن، في ظل الديمقراطية وفرض المساواة القانونية بين المواطنين؛ ما أثبت أمرًا آخر مهمًّا هو أن الثقافة لا تتغير مباشرةً بتغير الأنظمة، بل تصمد طويلًا، وأن سياسات الحكومة وقوانينها والظروف التي تخلقها تؤثر جذريًا في الثقافة السياسية على المدى الأطول. ومن ناحية أخرى، يصعب الجزم بمقدار تأثير قيم أبراهام لينكون Abraham Lincoln (1809–1865)، ومن معه في قيادة الجمهوريين في الكونغرس وثقافتهم بشأن العبودية، في قراراتهم. لا يمكننا نفي دوافعهم الفكرية والأخلاقية، مع العلم بأهمية الصراع على فرض السيادة الفدرالية على الولايات الجنوبية بالنسبة إليهم، ومع العلم كذلك بعوامل اقتصادية مثل تضاؤل حاجة الشمال الصناعي إلى العبودية، مقارنة بالجنوب الزراعي الذي كان اقتصاده قائمًا على المزارع ذات المساحات الشاسعة. وحتى لو كان الموضوع مجرد خلاف بين اعتبار الولايات المتحدة دولة واحدة تسري عليها القوانين ذاتها من جهة، وعدها كونفدرالية من جهة أخرى، فإن لهذا الخلاف أيضًا بُعدًا ثقافيًا.

كتب مور أن البشر، أفرادًا وجماعات، لا يتفاعلون مع الواقع مثلما تتفاعل العناصر الكيميائية في أنبوب الاختبار. فثمة متغيرات وسيطة بين الأشخاص والواقع. وتتكون هذه من عناصر عديدة مثل

(20) Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, with a New Foreword by Edward Friedman & James C. Scott (Boston, MA: Beacon Press, 1993 [1966]), p. 486.

(21) Ibid., pp. 117–118.

الاحتياجات والتوقعات والأفكار المستمدة من الماضي، وأساسًا من الثقافة. وهذا "الفلتر" يخفي أجزاءً مما يسمى "الواقع الموضوعي" ويُظهِر أخرى[22].

أما ألكسيس دو توكفيل (1805–1859)، الذي كتب عن هذا الموضوع قبل مور بقرن من الزمان، فلم يبذل أي جهد لفصل العوامل الاقتصادية والاجتماعية عن الثقافية، كما لم يحاول الخروج بمعادلة نظرية تحدد العلاقة بين هذه العوامل. ولاحظ أن مستوطني نيو إنغلاند في النصف الأول من القرن السابع عشر، جاؤوا من أوساط طهرانية إنكليزية، واجتذبوا أمثالهم لاحقًا. وقد تحدر معتنقو هذا المذهب من أوساط الطبقة الوسطى المتعلمين[23]. كانت هجرة المستوطنين الذين وصلت طلائعهم إلى المنطقة المسماة لاحقًا نيو إنغلاند في عام 1620، مدفوعة بالبحث عن حرية العبادة، بعيدًا عن الملاحقة والإملاء الديني. ومُنِحَت بعضُ مناطقهم نوعًا من الإدارة السياسية الذاتية. وقد شدد توكفيل على درجة التجانس العالية بينهم من ناحية اللغة والثقافة، والمذهب الديني والتفكير في بناء مجتمع أفضل[24]. كانت هذه الإدارة الذاتية – وفق توكفيل – هي النموذج النواة للديمقراطية الأميركية.

أما مستوطنو الجنوب الذين سبقوهم إلى فرجينيا، فتحدروا من فئات طبقية متنوعة، وغالبًا ما افتقروا إلى الموارد الاقتصادية، ولم يجمعهم مذهب أو أخلاقيات، بل جمعتهم غاية التنقيب عن الذهب في أميركا. وحالما أُدخِل نظام العبودية، حدث تغير اجتماعي ثقافي كبير، لخصه توكفيل بنشوء "نَبَالة" جديدة قائمة على الامتيازات الطبقية، وضيق الأفق، والكسل والغرور. وفسر نظام العبودية باجتماع ما أسماه "الشخصية الإنكليزية" مع الأعراف والتقاليد التي نشأت في ظروف الجنوب[25].

المهم أن المستوطنين في الشمال والجنوب كانوا إنكليزًا يتحدرون عمليًا من البيئة الحضارية والثقافية نفسها، لكنهم هاجروا لغايات مختلفة، وأنشؤوا نظامين اجتماعيين اقتصاديين مختلفين تمامًا. وكان ثمة فوارق ثقافية بين المستوطنين حدَّدَها الموقع الاجتماعي والمذهب، ولاحقًا تفاعلت هي ذاتها مع الظروف في المنطقة التي وصلوا إليها. وحين نبحث في نتيجة تفاعل هذه العناصر، لا يمكن الفصل بين المرجعية الثقافية والموقع الاجتماعي والسلوك في كيفية التعامل مع الواقع، والواقع ذاته. ولهذا يبدو منهج توكفيل المتواضع في التوثيق والتفسير مقنعًا ومنطقيًا، وإن لم يكن على درجة عالية من التنظير والاحتراف الأكاديمي. وهو على كل حال يقدم مادة غنية لمن يرغب في التنظير، ولكنها غير قابلة للقولبة في معادلة باتجاه واحد.

(22) Moore Jr., p. 485.

(23) Tocqueville (2012), pp. 53–54, 59–61.

(24) Ibid., p. 59.

(25) Ibid., p. 52;

ينظر: بشارة، **الانتقال الديمقراطي**، ص 416–417.

سادسًا: ملاحظة بشأن الثقافة السياسية والانتقال إلى الديمقراطية

إن تصور ما هو ثقافي أنه متغير مستقل، يحدد النظم السياسية على مدى فترات تاريخية طويلة كأنها متغيرات تابعة، لا يقتصر على افتراض وجود تصور جوهر ثقافي عابر للحقب التاريخية، بل يكاد يحوّل الثقافة إلى بديل من العِرق. وهو تصنيف للبشر بموجب مميزات جسدية خارجية متوارثة، تحدد، وفقًا للنظرية العرقية سيئة الصيت، أخلاق الأفراد والجماعات السكانية الخاضعة لهذا التصنيف وطرائق تفكيرهم وثقافتهم ونظمهم الاجتماعية السياسية.

ومن البديهي أن البحث عن ثقافة سياسية عديمُ المعنى عند من يعتقد أنها مستمدة من جوهر مزعوم لدين من الأديان أو حضارة من الحضارات. فهذا يحدد كل شيء آخر، ولا حاجة إلى وساطة الثقافة السياسية.

ولكن من يدرك أن ثقافة أي شعب متنوعة ومتغيرة، يدرك أيضًا أن الثقافة السياسية تتغير مع الظروف السياسية، وبمرور الزمن، وتختلف أهميتها الاجتماعية والسياسية باختلاف دور حملتها من الفاعلين الاجتماعيين. وليس لدراسة الثقافة السياسية معنًى إلا في سياقات ومراحل تاريخية بعينها، ولدى قوى اجتماعية محددة.

تبرز أهمية الثقافة السياسية على مستوى أكثر تفصيلًا، وفترات زمنية أقصر، ومناطق أصغر مما في بحث مور للمسارات التاريخية الطويلة، كما في حالة ثقافة النخب السياسية في مرحلة الانتقال إلى الديمقراطية. وتكتسب صناعة الثقافة السياسية الديمقراطية وتعميمها أهمية خاصة في مرحلة ترسيخ الديمقراطية. فلا يمكن تجاهل دور الثقافة السياسية القائمة عند دراسة التحولات في فترات زمنية قصيرة وكثيفة كهذه، ولا سيما أن البحث عن منشأ الثقافة السياسية بتأثير عوامل كثيرة أخرى، يحتّم العودة إلى فترات مبكرة سابقة.

وتقترح هذه الدراسة التمييز بين تأثير ثقافة النخب الفاعلة، ولا سيما الفاعلة سياسيًا، وتأثير الثقافة الشعبية السائدة خلال عمليات الانتقال الديمقراطي. ولا أقصد بذلك نخبًا اقتصادية وثقافية، بل أيّ قيادات سياسية منظمة ومؤثرة، وقد تتألف من أحزاب ثورية وغير ثورية، وليبرالية ومحافظة، وقوى إصلاحية من داخل النظام، وقيادات مسيِّسة لحراك شعبي.

حين تحصل حالات الانتقال المعاصرة، يُطبَّق حق الاقتراع العام مباشرة من دون أن يوسعه تدريجيًا نظام ليبرالي، من خلال عملية مديدة من التعود والتعويد، أي خلافًا لمسار تطور الحقوق السياسية وتوسعها في البلدان الغربية الشمالية، خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وإضافة إلى ذلك، فخلال الانتقال المفاجئ والشامل من السلطوية إلى الديمقراطية، تكون النخب ذات التجربة السياسية محدودة الحجم، ومنقسمة سياسيًا وأيديولوجيًا. وربما تزيدها انقسامًا أجواءُ الانفتاح السياسي وزوال النظام السلطوي الذي وحَّدَها الموقف منه في مرحلة سابقة، كما قد يغريها انخراط الجمهور المباشر

في السياسة بتبني خطاب شعبويّ في مغازلته. هنا تبرز تحديات لم تعرفها الديمقراطيات التاريخية الأولى.

لا يتاح لثقافة ديمقراطية أن تنمو وتتطور إلا في ظل الديمقراطية. والسؤال هو: هل يجب أن يتوافر حد أدنى من الثقافة السياسية الديمقراطية لدى النخب السياسية التي تقود مرحلة الانتقال من الاستبداد، بوصفه متطلبًا مسبقًا؟ الإجابة هي نعم. لكنْ ما الثقافة الديمقراطية التي يفيد أن تتزود بها النخب السياسية في تلك الحالة؟ إنها تتلخص في محورين: أولُهما القابلية للحوار والمساومة والتوصل إلى تسوية الصراعات سلميًا بالحلول الوسط. فلا يمكن أن تنشأ تعددية من قوى سياسية، تعتقد كل قوة منها أن الأخرى ستلغيها، أو تقضي عليها إذا تولت الحكم، أو إذا كانت لا تقبل بغير تبني مؤسسات الدولة مواقفها كاملة. وثانيهما الأخذ بالإجراءات والمؤسسات الديمقراطية التي أصبحت معروفة عالميًا بوصفها الإطار الأفضل لتسوية الصراعات وحسم الخلافات بشأن السياسات سلميًا، فلا حاجة إلى اختراع عجلة الديمقراطية من جديد. وقد يتطلب ذلك عدم استعجال الانتخابات والحكم بأغلبية صغيرة، خصوصًا في ظروف عدم تعوّد الناس على احترام حكم أغلبية متغيرة، وعدم احترام جهاز الدولة البيروقراطي والأمني للسياسيين المنتَخَبين الآتين من خارج الجهاز. في هذه المراحل، يفضَّل فرض الشرعية بالوفاق الوطني، ريثما تجرى التغييرات المؤسسية اللازمة، والتأكد من احترام جهاز الدولة للخيار الديمقراطي.

يمكن تبني هذه المقاربة لأسباب براغماتية، من دون أن يجري تبينها بوصفها جزءًا من الهوية الثقافية لهذه النخب. لكن المقاربة البراغماتية لا تكفي وحدها، في أطوار بناء الديمقراطية التي تلي الانتقال.

لا حاجة بالديمقراطية إلى أن تكتشف أو تخترع. فلكي يحصل انتقال، يكفي أن توافق النخب على الوحدة لإنجاح التجربة، وعلى مبدأ حسم الخلافات بينها بالانتخابات والتداول السلمي للسلطة، والمباشرة بإنشاء نظام ديمقراطي وبناء المؤسسات الديمقراطية. وكما أسلفتُ، يُفضَّل أن تتوافق على بناء المؤسسات وأن تحافظ على التوافق، بحيث لا تحسم الخلافات فيما بينها بالانتخابات قبل بناء المؤسسات وضمان خضوع الجيش والقوى الأمنية لهذه المؤسسات. وفي مرحلة صياغة الدستور، تبرز أهمية توافر عناصر أخرى في الثقافة السياسية للنخب التي تقود عملية إنشاء المؤسسات بعد الانتقال؛ إذ تتضح مع الوقت استحالة بناء الديمقراطية في عصرنا بالانتخابات وحدها من دون مبدأ المواطنة الديمقراطية وما يتضمنه من حقوق وواجبات وحريات سياسية ومدنية.

لكي يدحض دانكوارت رستو (1924–1996)، أحد أهم منظري الانتقال الديمقراطي، الفكرة المتعلقة بضرورة وجود ثقافة ديمقراطية سابقة على نشوء نظام ديمقراطي، استخدم نظرية في علم النفس الاجتماعي هي نظرية ليون فستنغر (1919–1989) في عمله عن التنافر الإدراكي، ومفادها أن العلاقة بين الأفكار والأفعال ليست سببية في اتجاه واحد، بل هي متبادلة. والنظرية، في رأيي، على قدمها، ما زالت مفيدة، ولا سيما في تأكيدها أن الممارسات نفسها تؤدي إلى نشوء أفكار عند الفاعل، تبرر الممارسات بأثر تراجعي. فالإنسان، وفق هذه النظرية، يبحث عن "تناسق داخلي بين أفكاره وسلوكه

وقيمه ومعارفه"[26]. والديمقراطية لا تنشأ بالتبشير والبروباغندا والتعليم، بل بالتسويات وقبول التعددية والتبادل السلمي للسلطة؛ أما الثقافة الديمقراطية فتنشأ لاحقًا[27].

رأى روستو أن الديمقراطية ذاتها والانتقال إليها هما نتاج صراع بين قوى سياسية لا يمكن حسمه بالقوة؛ ما يضطر الأفرقاء السياسيين إلى التوصل إلى صيغة للتعددية في إطار الوحدة السياسية القائمة، شريطة ألا تكون هناك شروخ اجتماعية تهدد كيان الدولة نفسها. وبموجب هذه المقاربة، فإن الأفكار الديمقراطية ليست شرطًا مسبقًا للديمقراطية، بل قد تأتي هذه الأفكار لاحقًا لتبرير القبول بالتعددية السياسية. والمقصود في هذه الحالة هو التبرير للذات وللآخرين. وثمة انطباع مخطئ واسع الانتشار، هو أن الديمقراطية تقوم على عقائد مشتركة وإجماع على الأفكار نفسها. بيد أن الديمقراطية لم تنشأ بالإجماع، بل بالاتفاقات بعد النزاعات. وهذا يصح حتى في البلدان التي نشأت فيها الديمقراطية بالتدريج، مثل بريطانيا في الفترة 1832–1918، أو السويد في الفترة 1890–1918، وفي كثير غيرهما قبل ذلك وبعده[28].

فَهِمَ عديد من الباحثين أن المغزى من نموذج روستو هو أن الديمقراطية لا تحتاج إلى ديمقراطيين؛ إذ يمكن أن تنشأ من دونهم بناءً على توازنات القوى وحفظ المصالح. ولكن موضوع روستو كان ليبراليات مبكرة مثل السويد التي نشأت فيها الديمقراطية بالتدريج. أما في عصرنا، فربما يصح الحديث عن مساومة بين نخب غير قادرة على حسم الصراع بينها، بحيث تتوصل إلى قبول التعددية وتداول السلطة من منطلقات براغماتية. لكن الاختلاف الكبير، الذي لا يشمله هذا النموذج، كامن في أن النظام الديمقراطي أصبح نموذجًا مطورًا قائمًا ويمكن تبنيه، والأمر الثاني هو أن الانتقال لم يعد ممكنًا من دون منح جميع المواطنين البالغين حق الاقتراع، دفعة واحدة. وهذا يتطلب وجود نخب ديمقراطية، توجه الدفة في المرحلة الانتقالية في غياب ثقافة سياسية ديمقراطية لدى الجمهور الواسع.

فمن غير الممكن أن تصبح ثقافة الجمهور السياسية ديمقراطية في ظل نظام سلطوي، أعني ثقافة تقوم على تقبل الاختلاف والتسامح واحترام حرية الفرد واحترام سيادة القانون وشرعية المؤسسات المنتخبة. وفي هذا الظرف بالذات، يجب أن يكون الحد الأدنى المطلوب من النخب المؤثرة هو الالتزام بالنموذج الديمقراطي المعروف، حتى في مراحل احتدام الصراع على السلطة. ولا حاجة إلى اختراع هذا النظام من جديد.

لقد عرَّف شومبيتر الديمقراطية، بوصفها آلية لتنظيم التنافس على السلطة بين النخب، بحيث يُنظَّم تداول السلطة سلميًا. وبذلك ينتهي دور الناخبين. ولكنه حين جاء ليفصّل في العملية الديمقراطية، ودور النخب المتنافسة والمنتخبة، وجد نفسه يخوض في مسائل ثقافية وأخلاقية كان قد حذفها.

(26) Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1985 [1957]), p. 260.

(27) Dankwart A. Rustow, "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model," *Comparative Politics*, vol. 2, no. 3 (April 1970), p. 344, at: http://bit.ly/2nxFetW

(28) Dankwart A. Rustow, *A World of Nations: Problems of Political Modernization* (Washington, DC: The Brookings Institution, 1973 [1967]), p. 233.

مثل: 1- ضرورة توافر كفاءة لدى النخب السياسية، وتأهيل القيادات إذا لزم. 2- كفاءة البيروقراطية. 3- الانضباط الديمقراطي: ويعني بذلك الولاء للديمقراطية وعدم الانجرار خلف المزايدات وترك المنتخبين يقومون بعملهم، فـ"يجب أن يكون الناخبون وأعضاء مجلس النواب على مستوى فكري وأخلاقي عالٍ، يحصنهم في وجه عروض المخادعين والمهووسين [...] يجب على السياسيين في البرلمان خصوصًا، أن يقاوموا رغبتهم في إزعاج الحكومة وإذلالها كلما أمكنهم ذلك [...]، ويجب أن يحترم الناخبون خارج البرلمان تقسيم العمل بينهم وبين السياسيين الذين انتخبوهم". 4- قبول التعددية والتسامح مع الرأي الآخر[29].

لقد زادت أهمية الشروط المسبقة للديمقراطية في العالم المعاصر، بسبب العامل الجديد المتمثل في أن الجماهير باتت قادرة على المشاركة في السياسة بعد الانتقال إلى الديمقراطية، قبل أن تتعرض لعملية تعويد متدرجة. لكن ليس صحيحًا، في رأينا، أن الانتقال إلى الديمقراطية مرتبط بأنماط ثقافية اجتماعية محددة. وتتلخص الشروط المطلوبة كما بينتُ في كتاب **الانتقال الديمقراطي**، في: استقرار الدولة وشرعيتها، والتزام النخب السياسية بالديمقراطية، وعدم معارضة الجيش والأجهزة الأمنية للانتقال، وربما عدم وجود بيئة إقليمية معادية للديمقراطية.

ولا يمكننا، في رأيي، أن نتجاهل وجود منظومات وأفكار ديمقراطية جاهزة، أصبح في الإمكان تبنيها أو تبنّي جزء كبير منها على الأقل، سواء أكان ذلك لتحقيق الانسجام الفكري مع الممارسة التسووية والاعتراف بالواقع التعددي الذي نشأ، أم لأسباب أخرى مثل الإيمان فعلًا أن الديمقراطية هي النظام الأفضل لإدارة الصراعات السياسية وضمان الحقوق المدنية.

في عصرنا، وحتى قبل نشوء الديمقراطيات في جنوب أوروبا وأميركا اللاتينية وأوروبا الشرقية، طُبِّقَت الديمقراطية في ألمانيا الاتحادية بعد هزيمة النازية في الحرب العالمية الثانية، وبعد تجربة ديمقراطية هشة خلال جمهورية فايمار. واختارت نظامًا فدراليًا وديمقراطية تتميز بنظام تعددي، يعلق أهمية كبرى على دور الأحزاب السياسية. وطُبِّقت كذلك في اليابان. فكيف حصل ذلك؟ هل نمت ثقافة ديمقراطية على المستوى الشعبي وازدهرت في زمن قصير بعد الهزيمة العسكرية للبلدين في الحرب العالمية الثانية؟ الأرجح أن الجواب هو لا. كان النموذج الديمقراطي "الجاهز" للاستعارة أو المحاكاة قائمًا. وكانت هناك نخب سياسية جاهزة لاستخدامه لأسباب من بينها قناعاتها السياسية، والإصرار على عدم العودة إلى الدكتاتورية. ولم تنتظر أن "تَدَمَقْرَط" الثقافة السياسية الشعبية. ولا يجوز أن ننسى وجود منظومة دولية كاملة مصرة على إنجاح هذه التجربة وتترجم ذلك بالدعم الاقتصادي والعسكري. وكانت الأجهزة الأمنية المرتبطة بالنظام القديم مهزومة، وقد بنى النظام الجديد أجهزته وجيشه.

---

(29) Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (London/ New York: Routledge, 1996 [originally published by New York's Harper Perennial in 1942]), pp. 232–302, esp. 269; Max Weber, *Essays in Sociology* (New York: Oxford University Press, 1946).

نجد هذه الأفكار موزعة بين الصفحات 290–295، إضافة إلى أفكار أخرى متعلقة بضرورة عدم إخضاع جميع مؤسسات الدولة للتنافس الانتخابي ومنها القضاء والجيش.

وتكمن المفارقة الحاسمة – سخرية التاريخ إذا جاز القول – في أن الجمهور، تحديدًا في البلدان التي تتنقل إلى الديمقراطية حديثًا، التي لم تنشأ فيها ثقافة جماهيرية ديمقراطية بعد، يقوم بدور أكبر من دور الجمهور عند نشوء الديمقراطيات التاريخية. كما أن النظم الليبرالية القديمة، التي انتقلت إلى الديمقراطية بالتدريج، لم تعرف الأجهزة الأمنية الكبرى والجيوش المتداخلة مع السياسة، والتي يمكنها أن تُفشِل أي تجربة ديمقراطية إذا عارضتها. واللحظة الحرجة هي لحظة ما بعد الانتقال مباشرة، مع فتح المجال العمومي، حين تتدفق فئات واسعة إلى السياسة بثقافاتها السياسية التي تشكلت في ظل السلطوية. فعندها تبرز أهمية وجود نخب سياسية ديمقراطية فاعلة، تكبح إغراءات الانجرار إلى الديماغوجيا وترفض التحالف مع قوى النظام القديم، أو قوى أخرى ذات توجهات سلطوية، تروم التغلب على المنافسين الديمقراطيين. وفي هذه المرحلة أيضًا تبرز أهمية التوصل إلى تسويات مع الجيش إذا لم ينحز إلى الديمقراطية، ريثما تتغير قياداته.

وتشتمل مهمّات النخب السياسية على تثقيف جمهورها ديمقراطيًا لناحية احترام نتائج الانتخابات وقبول التعددية والتسامح مع الرأي الآخر. ولا تُنفَّذ هذه المهمة من خلال الوعظ والتبشير الذي سرعان ما يُكتشَف نفاقه، بل من خلال الممارسة في المداولات البرلمانية، والقوانين التي تسن، واحترام المؤسسات القائمة، واتباع منهج متسامح وغير إلغائي يقبل بالتعددية مبدئيًا، وليس تكتيكيًا حتى الوصول إلى السلطة.

قد لا تكون ثقافة الجمهور ديمقراطية، ولا مواطنية، بعد عقود من الدكتاتورية. والتصنيف السياسي للثقافات السياسية مثل: ديمقراطي، ليبرالي، ديماغوجي، شعبوي، انتهازي، وصولي، مبدئي، معتدل، راديكالي، يسري في نظر الناس على الأحزاب والسياسيين، وتُطلَق هذه التسميات أو الصفات عليهم. وسبق أن أكد روبرت دال Robert Dahl (1915–2014)، وهربرت مكلوسكي (1916–2006)، أن الاستقرار الديمقراطي يتطلب قيمًا وقواعد ديمقراطية، لا بين الناخبين، بصورة عامة، بل عند السياسيين المهنيين أو المحترفين[30].

وأتفق مع مبدأ الثقافة السياسية للنخبة المتوسعة باستمرار والمتفاعلة مع ثقافة الجمهور، مع التأكيد في الوقت ذاته على خطرين كامنين وتطرفين، هما عزلة النخب من جهة، والشعبوية من جهة أخرى. وأرى مع ذلك أن ثقافة الجمهور السياسية تؤدي دورًا على المدى البعيد، ويمتحن النظام الديمقراطي في مدى نجاحه في نشر هذه الثقافة، لا في الأوساط الشعبية فحسب، بل أيضًا داخل جهاز الدولة، ولا سيما الأمن والجيش، لأن هذا النجاح يسهم في تجاوز النظام للأزمات التي قد تهزه. الديمقراطية الراسخة تنتج ثقافة ديمقراطية، والأخيرة تسهم في الحفاظ على ديمومة هذا النظام. ليست الثقافة الديمقراطية شرطًا مسبقًا لنشوء الديمقراطية، كما يرى عالم السياسة الأميركي لاري دياموند. ولا توجد

(30) Herbert McClosky, "Consensus and Ideology in American Politics," *American Political Science Review*, vol. 58, no. 2 (June 1964), pp. 361, 372–379.

مثّل مكلوسكي الرأي القائل إن الإجماع بين عامة المصوتين يكون على مبادئ مجردة وليس على مواقف ديمقراطية في قضايا وإشكاليات عينية، وإن المرجح هو الإجماع بين المثقفين والمؤثرين سياسيًا.

ثقافة ديمقراطية مجردة[31] مستقلة عن الثقافات المتنوعة، إذ يفترض أن تنغرس فيها. وقد تنشأ الديمقراطيات قبل انتشار هذه الثقافة، ويمكنها الاستمرار بوجود ثقافات فرعية معادية للديمقراطية أو تشكك فيها. لكن استقرار الديمقراطية هو الذي يؤدي إلى تكيف الفئات التي تحمل هذه الثقافة مع الديمقراطية، كما تؤدي في النهاية إلى تغييرها أو تهميشها أو التخفيف من حدتها. المهم هو أن تكون ثمة فئات اجتماعية أخرى قوية مؤيدة للديمقراطية، وأن تتفق النخب والقوى السياسية والاجتماعية الرئيسة على الشرعية الديمقراطية.

وفي مسألة ثقافة النخب مقابل ثقافة الجماهير، يُفترَض في عصرنا الحاضر، عصر الثورة في وسائل الاتصال وشبكات التواصل الاجتماعي، عدم تجاهل أهمية الأخيرة في حالة الديمقراطيات غير المستقرة (سواء أكان سبب ذلك سوء أداء المؤسسات أم الفجوة بين التوقعات والإمكانات)، بحيث يمكن أن يؤثر الضغط الشعبي من القاعدة إلى أعلى في النخب السياسية. ويسهِّلُ النشاط المفرط والاستعراضي عبر هذه الوسائط في التعبير عن التوجهات، والانفعال الذي يصاحبه، المهمَّة على السياسيين الشعبويين والديماغوجيين. ولكن الأهم هو أن فوضى النقاش الشعبوي في الفضاء العام، وفائض التعبير عن الذات، والذاتوية النرجسية بعد حرمان من حرية التعبير فتراتٍ طويلةً، والصراع الحزبي المبكر على السلطة قبل استقرار النظام الديمقراطي الذي تبدو فيه الأحزاب بعيدة عن هموم الناس، وأن ما يهمها هو الصراع على السلطة في ظروف ركود اقتصادي في مرحلة من عدم الاستقرار وارتفاع سقف توقعات الناس من الديمقراطية، وتضخيم كل هذا على وسائل التواصل، ووسائل الإعلام التي تجد نفسها مضطرة إلى التنافس معها؛ كل ذلك قد يؤدي إلى خيبات سريعة وتوق الناس إلى "النظام" Order، ولو كان سلطويًا.

هنا تبرز أهمية المشاركة السياسية المنضبطة، والاستعداد لضبط التنافس الحزبي وفق المصلحة المشتركة في إنجاح النظام الجديد، والتكرار لغرض "التعويد" السياسي للجماهير على القيم الديمقراطية بوجود نظام يمنح المواطنين مجالًا للمشاركة، من دون أن تطرح لهم بدائل غير ديمقراطية حتى إبان الأزمات الاقتصادية وغيرها من الأزمات. وهذه مهمة بالغة الصعوبة في خضم اضطرابات الانتقال، حين يكون دعم البلدان الديمقراطية الراسخة للبلدان التي تمر بمرحلة الانتقال أمرًا حيويًا.

النظام الديمقراطي هو نظام حكم يتضمن مؤسسات وقوانين وإجراءات تتعامل مع شعب مؤلف من أفراد وجماعات مصالح وأحزاب. وهو يؤثر في البنية الاجتماعية والسياسية ويتأثر بها. وهو معرض للأزمات والهزات، وللأعطاب البنيوية أيضًا. لكنّ ثمة جانبًا قيميًّا في الديمقراطية يميزها من غيرها من الأنظمة السياسية أيضًا. فصحيح أن ثمة من يؤيد النظام الديمقراطي لأنه الأنجع في حسم مسألة السلطة من دون سفك دماء، وينجذب آخرون إليه، ومنهم مثقفون وسياسيون، بسبب نجاحات الدول الديمقراطية المتقدمة اقتصاديًا. لكننا نفترض أن ثمة من ينحاز إليه بسبب التعددية ونمط الحياة الذي يتضمن حقوقًا وحريات تمنح المواطنةَ معنًى. هؤلاء هم الديمقراطيون الذين يناضلون في مرحلة الاستبداد، لا ضد السلطوية فحسب، بل من أجل الديمقراطية أيضًا.

(31) Larry Diamond, "Conclusion: Causes and Effects," in: Larry Diamond (ed.), *Political Culture and Democracy in Developing Countries* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1993), p. 430.

إن وجود نخبة أكثر مبدئية تناضل من أجل الانتقال الديمقراطي، قبل مرحلة هذا الانتقال، ليس بالقضية التي يمكن تجاهلها مهما كانت هذه النخبة صغيرة، وحتى لو لم تحظ بدور مباشر في الانتقال لأنها ليست قوة سياسية رئيسة، وفي هذه الحال تتمثل وظيفتها في رفع قيمة الديمقراطية بالنضال وإنتاج الأفكار. وتعبر في دفاعها عن الديمقراطية عن تفضيل أخلاقي (غير براغماتي) لها (أي الديمقراطية) على السلطوية، حتى إذا كانت الثانية أنجَعَ اقتصاديًا في مرحلة التحديث المبكر، وأَضْمَنَ للسلم الاجتماعي كما يبدو أول وهلة.

تقارب الديمقراطيةَ النخبُ الجذريةُ المناصرةُ لها بوصفها نظام الحكم الأقدر على الموازنة بين قيمتين، هما المساواة والحرية، والعمل على تطبيقهما. وليس المقصود بالحرية هنا القيمةَ الفلسفيةَ المطلقةَ، بل الحريات والحقوق المدنية التي تترتب عليها مسؤوليات وواجبات. والمقصود بالمساواة قبول فكرة وجود مساواة أخلاقية بين الأفراد، تفترض أن كل مواطنٍ بالغٍ قادرٌ على تحديد الخير لنفسه، واتخاذ قرارات أخلاقية، وقادرٌ من ثَمَّ على المشاركة في تقرير مصيره. وتشير أيضًا إلى عدم وجود امتيازات بالولادة أو الثروة، وضرورة توفير الدولة للمساواة في الفُرص، بما في ذلك الظروف التي تمكّن من استغلال هذه الفرص. هذه الأفكار هي الخميرة التي تنتج التفاعلات الفكرية اللازمة أثناء بناء المؤسسات، وهي التي يفترض أن تُروَّج وتُعمَّم في مرحلة ترسيخ الديمقراطية، إذ لا يمكن أن تكون مهيمنة في مرحلة الانتقال.

سابعًا: نقّاد الثقافة والنضال من أجل الديمقراطية

لا شك في أهمية نقد الثقافات السائدة، ولا سيما في سياقات الصراع من أجل نشر العقلانية، وفي الدفاع عن مركزية القيم الأخلاقية في مواجهة العدمية. ولا مناص، في رأيي، من خوض هذه المعارك الثقافية. لكن تغيير الثقافة جذريًا ليس شرطًا يجب على المجتمعات انتظار تحققه، كي تحظى بحقوق المواطنة في دولة ديمقراطية.

في هذا السياق، قدّم إيلي كيدوري نموذجًا عن الخلط بين الثقافة عمومًا وما أسماه ألموند وفيربا اللذان أشرنا إليهما في بداية الدراسة "الثقافة السياسية". وكتاب كيدوري **الديمقراطية والثقافة السياسية العربية** هو نموذج لتنميط التراث والعادات والتقاليد والتجارب التاريخية في الحكم، وعدِّها ثابتة غير متغيرة عبر التاريخ، وذات تأثير حاسم في طبيعة النظم السياسية في الحاضر. هذه هي نظرته إلى العرب والثقافة العربية في الحاضر، مستنتجًا من ذلك أن الديمقراطية غير ممكنة في العالم العربي، وموجِّهًا سهام اللوم إلى السياسيين البريطانيين لمحاولتهم فرضَها في عهد الانتداب والوصاية!

يستخدم كيدوري مصطلح Mindset of Islam، أي البنية الذهنية للإسلام (ليس حتى للمسلمين)، مؤكدًا أن مفاهيم مثل الحكومة الدستورية التمثيلية، والقضاء المستقل، والانتخابات، والمؤسسات السياسية التي تنظمها القوانين الصادرة عن برلمانات منتخبة، وحتى مفهوم الدولة بوصفها كيانًا إقليميًا محددًا يتمتع بالسيادة، ومفهوم السيادة الشعبية بوصفها أساسًا للشرعية الحكومية؛ جميعها غريبٌ

عن التقاليد السياسية الحديثة في العالم العربي منذ الحرب العالمية الأولى، وغريبٌ أيضًا عمّا يسميه "البنية الذهنية للإسلام". فقد كتب أن التقليد السياسي الإسلامي بدأ مع مجتمع المدينة، وتطور لاحقًا إلى الخلافة التي يعدها الحكم الوحيد الذي عرفه الإسلام. وكان الخليفة في نظره الحاكم والقاضي والقائد العسكري. ولسنا نعرف هل يتحدث عن وقائع في التاريخ الإسلامي أم عما يسميه "النظرية السياسية في الإسلام"؟ كما لا ندري أين عثر على مثل هذه النظرية؟[32]

على أيّ حال، يَعدّ كيدوري هذه الأمور ثابتة غير متغيرة، لكنه لا يخبرنا عن كيفية توافر هذه الأمور المنعدمة في العالم الإسلامي، في بلدان الديمقراطيات التاريخية المعروفة قبل نشوء الديمقراطية.

راجع كيدوري التجربة البرلمانية في العراق ومصر بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، وفي سورية بعد الاستقلال مباشرة، معتبرًا أنها لم تكن مرحلة ليبرالية على الإطلاق (ساخرًا ممن أطلق عليها هذه التسمية)، وأن التعددية السياسة كانت شكل حكم النخب التقليدية المعزولة عن الجمهور والتي ينخرها الفساد. والأهم من ذلك أن الحكومات العربية في المرحلة الليبرالية كان جميعها في رأيه شكليًا وصوريًا، وجاء نتيجة تزوير الانتخابات[33]، وأن العرب عمومًا يطيعون القوي؛ إذ يؤكد كيدوري في كتابه، ولا سيما في تفصيله التجربة البرلمانية في سورية والعراق، أن العرب يدعمون القوي ويصوّتون له، ويجعل من هذا السلوك الانتخابي في ظل أنظمة الإقطاع السياسي ثقافة سياسية عربية[34]. وكتب أن عدم نشوء ديمقراطية في العالم العربي يعود إلى الاختلاف بين أسس الديمقراطية وما اعتاد عليه المجتمع في الدول العربية من استبداد ورضوخ تام، وهو ما لم يختلف كثيرًا عما كان في زمن الساسانيين والبيزنطيين، ولاحقًا الخلافة الإسلامية التي حلت محلهم[35].

وبغض النظر عن رأينا في عجز كيدوري عن رؤية أي جديد في التجربة الليبرالية العربية بين الحربين، أليس هذا التحليل شبيهًا بالكلام الذي يُكرَّر في مجالس الناس العاديين سخطًا على الأوضاع، وجزمًا بأن العرب لا يصلح لهم إلا الحكم المستبد؟ أليس سرد أحداث ووقائع على نحو انطباعي، وتقديمها بوصفها دليلًا على غياب ثقافة سياسية ديمقراطية، ومن ثم استنتاج ضرورة فشل أي ديمقراطية عربية في المستقبل، مثل الادعاء أن العرب لن يحظوا بالديمقراطية لأنهم لم يحظوا بها؟

ليس جميع نقاد الثقافة السياسية العربية من طينة كيدوري الذي لا يُخفي عداءه للعرب. ولكن بعض نقاد "الثقافة السياسية العربية" من داخلها غالبًا ما يشيحون بوجوههم عن معركة الديمقراطية، لأنهم يدورون في حلقة مفرغة. فلا يشارك نقاد الثقافة في النضال من أجل الديمقراطية، مفترضين أن الثقافة السياسية يجب أن تتغير أولًا؛ ولا تخاض الصراعات الثقافية، من جهة أخرى، لأن نقد الثقافة بالنسبة إليهم في الأطر الثقافية الأكاديمية هو في ذاته بديل من المشاركة في إنتاج ثقافة بديلة، بما في ذلك من خلال الممارسة.

(32) Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture* (London: Frank Cass, 1994), p. 8.

(33) Ibid., pp. 85–86.

(34) Ibid., p. 52.

(35) Ibid., p. 102.

من جهة أخرى، إن فئةً من أوساط اليسار الليبرالي في الغرب (وهو مصطلح كان يُعدّ متناقضًا في الماضي) ترى أن حريات شخصية مكتسبة خلال العقود الثلاثة الأخيرة في جزء من المجتمعات الغربية، مثل حق اختيار التوجهات وحتى الهوية الجنسية، هي حقوق إنسانية ومدنية أساسية، وتتمنى أن تفرضها على أوساط محافظة في مجتمعها. وهي تحاول فرضها حتى على مجتمعات أخرى لا تزال تعيش في ظل أنظمة سلطوية، ولا تزال الأخلاق الجماعتية سائدة في المجال العمومي (والتي لم تنفصل فيها الأخلاقيات الشخصية عن الأخلاق العمومية إلى درجة الأوتونوميا الفردية)، وتوظف بوصفها واقيًا ضد السينيكية Cynicism والعدمية في ظل السلطوية. إنها في الحقيقة تمارس نوعًا من الوصاية التي يمكن أن تتدهور إلى إمبريالية ثقافية.

انتشرت في تسعينيات القرن الماضي أدبيات عربية غزيرة تبحث عن سبب "الاستعصاء الديمقراطي عربيًا" فتجد ضالتها في التراث المترسب في العقلية السياسية العربية و"العنف سيد أحكامها"[36]، وفق فؤاد إسحق خوري مثلًا، أو في دوام "العقلية السلطانية"، أي تلك التي نشأت في العهود السلطانية المديدة، واستمرارها في ثقافة الأفراد، أو في النظام البطريركي.

غالبًا ما تجنب نقاد الثقافة هؤلاء طرحَ مسألتَي طبيعة النظام الحاكم في بلدانهم والانتقال إلى الديمقراطية؛ ذلك أن الأسباب المشار إليها هي، بالنسبة إلى جميع هؤلاء الكتاب، إما غير قابلة للتغيير، وإما يشترط أن تتغير كي يكون في الإمكان التخلص من الاستبداد والانتقال إلى الديمقراطية[37].

يقول هشام شرابي: "إذا أردنا لمجتمعنا العربي أن يتجاوز أزمته المتفاقمة وأن يسترجع قواه ويدخل ثانية في مجرى التاريخ، فلا بد له من القيام بعملية نقد حضاري يمكّنه من خلق وعي ذاتي مستقل واستعادة العقلانية الهادفة"[38]. وتتلخص مداخلة شرابي في تفكيك هذا الوعي إلى جزأين هما: أولًا، الوعي بـ"هيمنة الأبوية في المجتمع العربي المعاصر"؛ ثانيًا، الوصول إلى "سبل استئصالها جذريًا". وهو يعرّف هذا الشكل من الأبوية بأنه "السلطة المنتشرة في البنية الاجتماعية المتمثلة بالنموذج الأبوي والنابعة منه والمتجسدة في علاقات المجتمع وحضارته ككل"[39]. ومسألة انتشار السلطة هذه في مفاصل المجتمع ليست بعيدة عن تنظير مفكري ما بعد الحداثة. وخطؤها الجسيم هو عدم رؤية الفرق النوعي بين هذه السلطات المنتشرة والسلطة السياسية. ولذلك إسقاطات تتجلى في ابتعادهم عن طرح مسألة نظام الحكم.

(36) فؤاد إسحق الخوري، **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام** (بيروت/ لندن: دار الساقي، 1993).

(37) محمد حافظ يعقوب، **العطب والدلالة: في الثقافة والانسداد الديمقراطي** (رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 1997)، ص 132–145.

أكتفي بأن أتفق هنا مع محمد حافظ يعقوب في رده على العروي بخصوص "العقلية السلطانية" بوصفها تراثًا تخلد في الثقافة العربية. فليس غرض الدراسة نقد الأدبيات العربية عن الموضوع، بل تبين وجهة نظر الكاتب بدحض اعتبار الثقافة الديمقراطية أو المساندة للديمقراطية شرطًا للانتقال.

(38) هشام شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999)، ص 10.

(39) المرجع نفسه، ص 11.

كيفما كان الأمر، لا أعتقد أن ثمة بلدًا واحدًا بين الديمقراطيات القديمة والراسخة قد تخلص من الأبوية أو النظام الاجتماعي والثقافي الأبويين قبل ظهور الديمقراطية. من المهم ممارسة النقد ضد الثقافة البطريركية نظريًا وعمليًا، ولكن استئصالها ليس شرطًا للديمقراطية.

تنافس العديد من المثقفين والباحثين في تبيين العطوب الثقافية ونسبتها إلى التراث والبنية الاجتماعية من زوايا نظر مختلفة. وقدم بعضهم (مثل: عبد الله العروي، وهشام شرابي، وفؤاد إسحق خوري، وغيرهم) أطروحات مفيدة فعلاً، لكن من دون مساهمة حقيقية في فهم دور النظم السلطوية المعاصرة في الدولة الحديثة وتأثيرها في المجتمع وثقافته، وفي فهم ضرورة تفكيك السلطوية أولاً من أجل العدالة، وثانيًا لتغيير الثقافة التي تنمو في كنف هذه الأنظمة.

وبتجنب طرح مسألة نظام الحكم ومواجهتها في دول بعينها، شَغَل عديد من المثقفين نفسه بنقاشات آمنة لا تزعج أي سلطة. فالأنظمة السلطوية تشاركهم الاعتقاد أن ثقافة الشعوب ليست جاهزة للديمقراطية، وأن المطلوب هو تغييرها. ولا تمانع هذه الأنظمة في أن يدور النقاش حول مسائل مثل قابلية الثقافة للتغيير، وعلاقتها بالعادات، والتراث والهوية. ثمة نقاش آمن آخر قد لا يزعج الخوض فيه السلطات الحاكمة، ويستحق أن نوليه اهتمامًا أكبر، وهو الأخلاق العمومية.

المراجع References

العربية

بشارة، عزمي. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. ط 4. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

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

الخوري، فؤاد إسحق. **الذهنية العربية: العنف سيد الأحكام**. بيروت/ لندن: دار الساقي، 1993.

شرابي، هشام. **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.

يعقوب، محمد حافظ. **العطب والدلالة: في الثقافة والانسداد الديمقراطي**. رام الله: المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، 1997.

الأجنبية

Almond, Gabriel. "Comparative Political Systems." *The Journal of Politics*, vol. 18, no. 3 (August 1956).

A. Almond, Gabriel & Sidney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations.* Newbury Park, CA: Sage Publications, 1989 [1963].

de Tocqueville, Alexis. *Democracy in America*. Henry Reeve (trans.). vol. 1. New York: Schocken Books, 1961.

_____. *Democracy in America*. Eduardo Nolla (ed.). James T. Schleifer (trans.). vol. 1. Indianapolis: Liberty Fund, 2012.

Diamond, Larry (ed.). *Political Culture and Democracy in Developing Countries*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1993.

Eisenstadt, Shmuel Noah. "Cultural Traditions and Political Dynamics: The Origins of Modes of Ideological Politics." *British Journal of Sociology*. vol. 32, no. 2 (June 1981).

Festinger, Leon. *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1985 [1957].

Kedourie, Elie. *Democracy and Arab Political Culture*. London: Frank Cass, 1994.

McClosky, Herbert. "Consensus and Ideology in American Politics." *American Political Science Review*. vol. 58, no. 2 (June 1964).

Moore Jr., Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. with a New Foreword by Edward Friedman & James C. Scott. Boston, MA: Beacon Press, 1993 [1966].

Norris, Pippa & Ronald Inglehart. *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism.* New York: Cambridge University Press, 2019.

Pye, Lucian W. & Sidney Verba (eds.). *Political Culture and Political Development*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965.

Rustow, Dankwart A. "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model." *Comparative Politics*. vol. 2, no. 3 (April 1970). at: http://bit.ly/2nxFetW

_____. *A World of Nations: Problems of Political Modernization*. Washington, DC: The Brookings Institution, 1973 [1967].

Schumpeter, Joseph A. *Capitalism, Socialism and Democracy*. London/ New York: Routledge, 1996 [Originally Published by New York's Harper Perennial in 1942].

Skocpol, Theda. "A Critical Review of Barrington Moore's Social Origins of Dictatorship and Democracy." *Politics and Society.* vol. 4, no. 1 (September 1973).

Weber, Max. *Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, 1946.

Welch, Stephen. *The Theory of Political Culture.* Oxford: Oxford University Press, 2013.

صدر حديثًا

الأمن القومي العربي وتحديات الأمن الإقليمي

حسن الحاج علي أحمد
خليفة حداد
سيد أحمد قوجيلي
عبد الله الغيلاني

علي الذهب
العنود آل خليفة
كاظم هاشم نعمة
محمد خميس

محمد صالح المسفر
محمود عارف جبور
مروان قبلان
منى الأشقر جبور

تحرير: **مروان قبلان**

يتناول هذا الكتاب واحدًا من أكثر الموضوعات أهمية في الأدبيات السياسية العربية المعاصرة، وهو الأمن القومي العربي، الذي شغل المفكرين القوميين منذ مطلع القرن العشرين لارتباطه الوثيق بالفكرة القومية العربية. لكن البحث فيه أخذ منحى أكثر إلحاحًا مع انطلاق الصراع العربي مع إسرائيل حول فلسطين عام 1948، واتفاق العرب على أن قيام إسرائيل يمثل تهديدًا لأمن الدول العربية مجتمعة. يعالج الكتاب العديد من القضايا المهمة في هذا الشأن، بما في ذلك الواقعي والمتخيل في الأمن القومي العربي، والاتجاهات الرئيسة لفهمه، وعلاقته بالأمن الإقليمي. ويضمّ أحد عشر فصلًا كتبها باحثون متخصصون، تناولوا الموضوع من خلال مقاربات نظرية وحالات دراسية متنوعة، ابتداءً من السياقات التاريخية التي أسهمت في نشأة المفهوم، بما في ذلك المدارس الفكرية المختلفة التي تعاملت معه، مرورًا بالتحديات التي واجهته على صعيد التنظير والممارسة، وصولًا إلى انهياره، وحلول مفاهيم جديدة محله؛ مثل الأمن الإقليمي (في المشرق العربي، والخليج، والقرن الأفريقي ...إلخ) أو الأمن الوطني الخاص بكل دولة عربية على حدة.

التسلم Received 2023-5-24 | التعديل Revised 2022-6-7 | القبول Accepted 2023-6-29 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/EWEK8129

عبد الوهاب الأفندي | Abdelwahab El-Affendi*

الثقافة سلاحًا: حروب الثقافة في الولايات المتحدة ومصر

Culture as a Weapon: Culture Wars in the United States and Egypt

ملخص: تتناول هذه الدراسة الظاهرة التي تُعرف بـ"حروب الثقافة" في الولايات المتحدة، وهي تطور جذب الانتباه في التسعينيات من القرن الماضي، الذي بلغ ذروته في عصر الرئيس الأميركي السابق دونالد ترامب، وتقارنه بتطورات مماثلة شهدتها مصر في الفترة التي سبقت انقلاب يوليو 2013، وما يزال هذا التطور مستعرًا حتى اليوم. وتطرح هذه الظواهر تحديًا كبيرًا لنظريات "الثقافة السياسية" وفرضياتها حول تأثير الثقافات السائدة الكبير في السلوك السياسي. وتخلص إلى أن ديناميات هذا الصراع "الثقافي" تكشف أن دور الثقافة المحوري في رسم الهوية وإعطاء المعنى للفعل السياسي والاجتماعي، يتفاعل كذلك مع تعدد وتنوع إمكانيات استخدامها أداةً للصراع والانقسام. وبخلاف مقولة صامويل هنتنغتون إن اختلاف الثقافات يرسم حدود الصراع بين الأمم، فإن تحليل الحالات موضوع الدراسة هنا (وبصورة أوسع؛ طبيعة الصراعات في عالم اليوم)، يشير إلى أن الاختلافات داخل المجتمعات ذات الهوية الثقافية المشتركة، قد تخلق صراعات أعمق وأطول أمدًا. وقد يدفع الاستقطاب بأطراف هذا الصراع إلى التحالف مع جهات من خارج محيطها الثقافي، بل على تناقض أشد حدة معها. ويؤكد هذا أن الثقافات في تحول مستمر، وأن حالات التحول (والمقاومة التي تواجهها) قد تخلق صراعات حادة، كما حدث خلال "الحروب الدينية" بعد الإصلاح البروتستانتي في أوروبا، أو الحرب الأهلية الأميركية حول منع الرق. وبناءً عليه، فإن دور الثقافة لا يحدد مسبقًا المسار السياسي، وإنما يعتمد هذا على تآلف الفئات المتشاركة في هذه الثقافة ومخاوفها. ويمكن اعتبار الثقافة نفسها نتاجًا لحسم الصراعات والخلافات بين أطرافها، إما سلمًا وتأقلمًا وتعايشًا وإما عنفًا وانقسامًا (كالاستقلال الأميركي مثلًا).

كلمات مفتاحية: الثقافة، الثقافة السياسية، حروب الثقافة، ثقافات الحروب، الولايات المتحدة الأميركية، مصر.

Abstract: This article discusses the phenomenon known as "culture wars" in the United States – an ongoing development that attracted attention in the 1990s and reached its apex during the tenure of former President Donald Trump – and compares it with similar events in Egypt prior to the July 2013 coup. These

* رئيس معهد الدوحة للدراسات العليا، نائب الرئيس للشؤون الأكاديمية.

Provost, Acting President, Doha Institute for Graduate Studies (DI).

abdelwahab.elaffendi@dohainstitute.edu.qa

phenomena pose a great challenge to theories of political culture and the assumption that dominant cultures strongly influence political behaviour. The study concludes that the dynamics of this "cultural" conflict reveal that culture's central role in crafting identity and giving meaning to political and social action also interacts with a variety of potential uses as an instrument of conflict and division. Contrary to Samuel Huntington's argument that cultural differences will delineate the clash of civilizations, the analysis of the cases under study (and, more broadly, of the nature of conflict in today's world) indicates that differences within societies with a common cultural identity can create deeper and more protracted conflicts, and that polarization can drive the parties thereto to enter alliances with actors outside of their cultural setting with whom they are even less compatible. This affirms that cultures are in perpetual transformation, and that transitional experiences (and resistance thereto) may create intense conflict, as happened during the Wars of Religion after the Protestant Reformation in Europe or the American Civil War over the abolition of slavery. Thus, the role of culture does not predetermine the political process, which instead depends on solidarity and apprehension among a culture's constituent groups. Culture itself may be considered the product of conflict and dispute resolution: whether peacefully through adaptation and coexistence or violently through schism (e.g., the American Revolution).

Keywords: Culture, Political Culture, Culture Wars, Cultures of War, United States, Egypt.

مقدمة

دخل تعبير "حروب الثقافة" الخطاب السياسي في الولايات المتحدة الأميركية في عام 1992، في خطاب ناري ألقاه السياسي المنتمي إلى الجناح اليميني المتطرف من الحزب الجمهوري، بات بوكانان Pat Buchanan في مؤتمر الحزب الذي انعقد في هيوستون بولاية تكساس في آب/ أغسطس من ذلك العام، لترشيح الرئيس الأسبق جورج هربرت ووكر بوش George Herbert Walker Bush (1924–2018) لولاية ثانية. يُذكَر أن بوكانان كان قد ترشح ضد بوش في تلك المنافسة تحت راية أشدّ تطرفًا في قضايا مثل الإجهاض والحريات الجنسية وحقوق الأقليات، وغيرها. إلا أنه خسر الجولة. وفي كلمته هاجم بوكانان إدانات المعسكر الليبرالي لعصر الرئيس الأسبق رونالد ريغان Ronald Reagan (1911–2004) الذي عدّه الليبراليون فترة مظلمة في تاريخ أميركا. ردّ بوكانان قائلًا إن تلك كانت حقبة نهضة، "شعرنا فيها جميعًا بالفخر لكوننا أميركيين، فلقد هزمنا الشيوعية وانتصرنا في الحرب الباردة". ووصف بوكانان في خطابه المواجهة مع الليبراليين بأنها "حرب دينية"، و"حرب ثقافية" من أجل "روح أميركا"[1].

يجدر بالذكر أنّ تعبير "حروب الثقافات"، سبق إعلان بوكانان الحرب بنحو عام، إذ ظهر هذا التعبير في عنوان كتاب **حروب الثقافة: الصراع لإعادة تعريف أميركا**، الذي نشره عالم الاجتماع بجامعة فرجينيا

(1) Patrick Buchanan, "Culture War Speech: Address to the Republican National Convention," *Voices of Democracy: The U.S. Oratory Project*, 17/8/1992, accessed on 23/9/2022, at: https://cutt.us/RTy1Z

جيمس ديفيسون هنتر[2]. ووفقًا لهنتر، إن أميركا شهدت استقطابًا غير مسبوق، يقطع مع كل الهويات من عرقية ودينية وجهوية، ويوحّد المحافظين ضد التقدميين من كل ملّة، ويقسم البلاد إلى "فسطاطين" (إذا استعرنا تعبير زعماء تنظيم القاعدة)، وستكون له عواقب خطيرة على حياة الأفراد والسياسات العامة ومؤسسات الدولة والمجتمع. ولكن بالرغم من الاستقبال الحافل الذي تلقاه الكتاب، وتأثيره الكبير، فإن معظم المحللين اتهموا سردياته عن الانقسام المزعوم، بكثير من المبالغة، في ظل اعترافه وغيره بأن الاستقطاب لم يشمل غالبية الأميركيين، ممن لم يهرعوا إلى أي من الفسطاطين. وقد دعمت إيرين تومسون هذا الرأي بنتائج مسح شمل 436 مقالة حول سجالات "حروب الثقافة"، نُشرت في الفترة 1982–2000 في أربع مجلات سياسية رئيسة، تغطي الطيف السياسي يمينًا ويسارًا. فقد أكدت نتائج مسح تومسون أن المواقف لم تكن بتلك الحدة أو الوضوح، بحيث إن مواقف من ينتمون إلى كل طيف تتقاطع. فالغالبية لا يؤيدون من دون شروط، أو يعارضون قطعًا، الإجهاض مثلاً، وإنما ينظر كل فرد في الظروف والأوضاع، إضافةً إلى صراعات داخلية وُجِدت في المعسكرين. في الوقت نفسه، قد يعارض البعض الإجهاضَ من دون أن يعارضوا حقوق المثليين أو يتحمسوا للتعليم الديني، وهكذا. وهناك إجماع، مثلاً، بين غالبية الأميركيين حول احترام الدين، مع تردد حول دوره في الشأن العام، والالتزام بإطار أخلاقي ما، ولكن من دون وعظ، وتأييد للحرية الفردية، من دون إفراط، واحترام للتعددية، ولكن في إطار الثقافة المؤطرة للهوية، مع شيء من التردد حول الموقف من النخب، وتثمين عالٍ للاعتدال[3].

غير أن استعارة بوكانان للعبارة، كانت إيذانًا بأن المتشددين في الحزب الجمهوري أرادوا أن يجعلوا من هذه الحرب الافتراضية واقعًا، وراموا استغلال عناصر التطرف التي أشار إليها هنتر لإذكاء هذا الصراع. وقد ساهمت هزيمة بوش الأب أمام وليام جيفرسون كلينتون William Jefferson Clinton في انتخابات عام 1992، ثم فوز الأخير بفترة رئاسية ثانية في انتخابات 1996، في تعميق شعور اليمين المتشدد بالخطر المحدق في إطار هذه المنازلة من أجل هوية أميركا (أو روحها، وفق بوكانان). ثم جاءت أحداث 11 سبتمبر 2001، فالطامة الكبرى مع فوز أول رئيس أميركي من أصل أفريقي، باراك أوباما Barack Obama في كانون الثاني/ يناير 2009 لتعمق أزمة اليمين المتشدد، وتدفعه إلى مزيد من التطرف. وقد ساهم هذا، مع زيادة نفوذ التيار الديني (صعودًا مقابلاً للتيار اليساري الراديكالي)، وتأثير إسرائيل القوي تحت قيادات يمينية متشددة، في زيادة حدة الاستقطاب الثقافي – السياسي.

وتتوافر أدلة على أن جهات بعينها خططت عمدًا لإشعال هذه الحرب، إذ موّلت مجموعة محافظة دراسةً حول جدوى تحويل الحرب مع الليبراليين إلى "حرب ثقافية" (بدلاً من المواجهة المعهودة حول السياسات الاقتصادية)، وذلك في العام نفسه الذي صدر فيه كتاب **إغلاق العقل الأميركي**

(2) ينظر:

James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America: Making Sense of the Battles over the Family. Art, Education, Law, and Politics* (New York: Basic Books; Reprint, 1992).

(3) Irene Taviss Thomson, *Culture Wars and Enduring American Dilemmas* (Michigan: University of Michigan Press, 2010), pp. 1–4.

The Closing of the American Mind (1987) للأديب الكلاسيكي الأميركي آلن ديفيد بلوم Allan David Bloom (1930–1992). وعلى أساس هذه الدراسة أُنشِئت مؤسسة وقفية مكرسة لمحاربة ما سمي بـ"اللباقة السياسية" Political Correctness. ويقصد بذلك التوجه الذي تكرس بين الشباب والطلاب والأوساط المثقفة عمومًا، حول رفض استخدام الأوصاف والنعوت العنصرية أو تلك المهينة للمرأة والأقليات وأصحاب الثقافات الأخرى[4]. وقد ساعدت المنابر الإعلامية الكبرى، في بحثها عن الإثارة، إلى التقاط ادعاءات اليمين، ومن ذلك المقالة التي نشرتها **نيويورك تايمز** *The New York Times* لريتشارد بيرنستين Richard Bernstein، بعنوان: "هيمنة اللباقة السياسة الصاعدة" (1990). ولم تلبث مجلة **نيوزويك** *Newsweek* أن جعلت القضية موضوع غلاف في نهاية العام. ثم تبعتها المجلة النصف شهرية **نيويورك** *New York Magazine* (1991)، ثم مجلة **تايم** *TIME* الأسبوعية في العام نفسه. وفي هذه التغطيات، شبّه البعض استهجان العبارات العنصرية بـ"المكارثية الجديدة" التي أصبحت وباءً أصابَ مؤسسات التعليم العالي[5].

أولًا: جذور حرب الثقافات

تعود جذور حرب الثقافات، في رأي كثير من المعلقين، إلى فترة الستينيات التي شهدت ثورة الشباب، وحركة الحقوق المدنية للسود، وبروز ما سمي بـ"الثقافة المضادة" Counter–Culture، ممثلة في الكتابات وأصناف الفنون والموسيقى الجديدة، والثورات الشبابية، وحركات الهيبيز، وتيارات التحرر المختلفة. ومن أبرز تلك التيارات حركة الحقوق المدنية للسود والحركات النسوية، وبالطبع الحركات المعادية للاستعمار والمناهضة لحرب فيتنام[6]. وقد مثلت هذه التيارات صدمة كبيرة للأوساط المحافظة في أميركا، وفرضت تغييرات جذرية على الواقع الاجتماعي، تمثلت في إنهاء الفصل العنصري في التعليم والأماكن العامة، وتعزيز المساواة للمرأة، وزيادة التحرر الاجتماعي، وتوسيع المشاركة السياسية. وعلى الرغم من أن الجمهوريين كسبوا الرئاسة عام 1968 بانتخاب ريتشارد نيكسون Richard Nixon (1913–1994)، رغم محاولة فاشلة من حاكم كاليفورنيا وقتها (الممثل السابق رونالد ريغان) للترشح ضده، فإن نيكسون خيّب آمال اليمين حينما سارع للوفاق مع السوفيات، وأعاد العلاقات مع الصين الشيوعية، ولم يتبنّ سياسة اقتصادية راديكالية. وقد تبعه في ذلك جيرالد رودولف فورد الابن Gerald Rudolph Ford Jr (1913–2006). ومع عهد جيمي كارتر Jimmy Carter، تعززت الهيمنة الليبرالية، مما جعل انتخاب ريغان عام 1980 دفعة قوية لليمين المتشدد.

وقد ركز ريغان على الجانب الاقتصادي من أطروحات اليمين، في تناغم مع سياسات رئيسة الوزراء البريطانية مارغريت ثاتشر Margaret Thatcher (1925–2013) (التي انتخبت عام 1979)، في تحرير الاقتصاد وفق وصفات "مدرسة شيكاغو للاقتصاد" Chicago school of economics بقيادة

(4) Valerie Scatamburlo–D'Annibale, "The 'Culture Wars' Reloaded: Trump, Anti–Political Correctness and the Right's 'Free Speech' Hypocrisy," *Journal for Critical Education Policy Studies*, vol. 17, no. 1 (2019), pp. 72–73.

(5) Ibid., pp. 73–74.

(6) Thomson, pp. 3–4.

ميلتون فريدمان Milton Friedman (1912–2006)، وقبله الاقتصادي النمساوي – البريطاني فريدريش فون هايك Friedrich August von Hayek (1899–1992). إلا أن عصر ريغان شهد أيضًا صعودًا قويًا لليمين المسيحي، فشمل ذلك أول تحالف بين خصوم الأمس دينيًا (الأصولية البروتستانتية والكاثوليكية المحافظة واليهود الأرثوذوكس) حول قضايا الإجهاض والصلوات في المدارس، وحق الاختيار فيها، ومعارضة حقوق المثليين ... إلخ[7]. ومن المعروف أن الغالبية البروتستانتية الأميركية كانت معادية بقوة للكاثوليك، فقد شهد القرن التاسع عشر حملات إعلامية وسياسية مكثفة ضدهم، بل أعمال عنف تمثلت في حرق كنائس، وغيرها. وكان العداء لليهود أيضًا مستحكمًا حتى بداية الثلاثينيات، بما في ذلك حملات إعلامية مكثفة ضدهم، خاصة في الإعلام والروايات، ومنعهم من الاشتراك في الأندية الكبرى، وحتى حظر كثير من المنتجعات دخول اليهود[8]. إلا أن البروتستانت المتشددين بادروا إلى التحالف مع الكاثوليك واليهود في إطار الحملة المعادية لليبرالية والهيمنة العلمانية.

ورغم اعتراف مؤيدي فرضية حروب الثقافة بأن غالبية الأميركيين تحتل موقعًا وسطًا بين قطبي الصراع الثقافي، وأن الخطاب العام كان أشد استقطابًا مما عليه الجمهور الأميركي، فإن هنتر نفسه يجادل بأن المسألة لا تتعلق بالرأي العام، وما تحويه عقول الأميركيين وقلوبهم، بل هو حول "الثقافة العامة". فالنخب في القطبين تتصارع حول "معنى أميركا". وهذا الصراع يلقي بظلاله على الجميع، ويفرض على الفرد موقعًا فيه، ولا يترك مساحة لمنطقة وسطى[9].

ثانيًا: من جبهة الإنتاج الثقافي إلى النفوذ الديني

من جهة أخرى، برزت ساحة أخرى لهذه الحرب، هي ساحة الإنتاج الثقافي، وكان ميدانها الوقف الوطني للفنون ونظيره للإنسانيات، وهما هيئتان أُسستا في عام 1965. ورغم أن المنتفعين من هاتين المؤسستين من الفنانين والأدباء والأكاديميين تمردوا على صاحب المبادرة، الرئيس ليندون بينز جونسون Lyndon B. Johnson (1908–1973) وعارضوا حربه في فيتنام، فإن الجمهوريين كانوا يرونهما عونًا لليبراليين. ولذا سعوا في عهد ريغان لقطع التمويل عنهما أو تخفيضه. ولكن هذا الهدف لم يتحقق، فقرر الجمهوريون أن يولوا رؤساء من المحافظين الجدد على وقف الإنسانيات، إذ عُيِّنت في رئاستها عام 1986 لين تشيني Lynne Cheney (زوجة السناتور، ثم وزير الدفاع، فنائب الرئيس لاحقًا، ديك تشيني Dick Cheney). وقد جعلت تشيني من المؤسسة ساحة "حرب ثقافية" خاصة بها في مجال الإنسانيات والفضاء الجامعي[10]. من جهة أخرى، فإن اليمين الديني الذي كان قد تراجع بعد

(7) William Henry Riddington, "The Right, Rights and the Culture Wars in the United States, 1981–1989," PhD. Dissertation, University of Cambridge, 2017, pp. 10–14.

(8) James Davison Hunter, "Cultural Conflict in America," in: Lane Crothers & Charles Lockhart (eds.), *Culture and Politics* (New York: Palgrave Macmillan, 2000), pp. 90–288.

(9) Ibid., pp. 9–10.

(10) Richard Jensen, "The Culture Wars, 1965–1995: A Historian's Map," *Journal of Social History*, vol. 29, no. 1 (1995), pp. 19–20.

عهد ريغان، وجد في بعض المعارض والفعاليات "الفضائحية" التي نظمها وقف الفنون، مادة دسمة للدعاية السياسية ضد المؤسستين، والتوجهات الليبرالية عمومًا. وفي وقت لاحق (1995)، طالبت لين تشيني نفسها بإلغاء الوقفين، بما فيهما وقف الإنسانيات الذي تولت رئاسته حتى عام 1993. وكانت حجتها أن المؤسستين عانتا الفساد (وهي دعوى لم يكن لها سند). ولكن يبدو أن ما أغضب تشيني والمحافظين، كان محاولة المؤسسة إعادة كتابة التاريخ الأميركي بما يركز على المسكوت عنه فيه[11].

شهد عام 1995 أيضًا هيمنة الجمهوريين على الكونغرس بدعم كبير من "التحالف المسيحي" الصاعد. وكان هذا تطورًا جديدًا على الساحة السياسية الأميركية؛ ذلك أن صعود اليمين المسيحي البروتستانتي (في الجنوب خاصة) خلال عقدَي الستينيات والسبعينيات، لم يكن له تأثير كبير ملموس في المشهد السياسي. مع نهاية السبعينيات هيمنت قيادات أصولية "إنجيلية" على الكنائس الجنوبية، وساهمت في انتخاب ريغان في تحالف مع المحافظين الكاثوليك واليهود. ومن حينها أخذت الجماعات الكنسية تصوِّر نفسها أنها "مضطهدة" من جانب النخب الثقافية ومتنفذي واشنطن، إضافة إلى الجامعات والإعلام. وضم التحالف إلى مطالبه المعروفة حول مناهضة حقوق المثليين والنسوية "الراديكالية" ودعم المدارس الدينية، مطالب اقتصادية لدعم مؤسسات ومدارس خاصة تابعة له. وقد تحالف المتدينون، بقيادة زعيم التحالف المسيحي رالف ريد Ralph Reed، مع الجمهوريين بقيادة نيوت غينغريتش Newt Gingrich ودعموا المرشحين الجمهوريين في انتخابات 1994. وقد مكّنهم هذا من فرض المزيد من المطالب؛ منها المزيد من الدعم المالي للمؤسسات الدينية، وخصخصة المؤسسات الوقفية الثقافية. ويشير هذا إلى تحول مركب في الغاية من الأهمية في بنية التركيبة السياسية الأميركية، تمثلت في ارتجاجات ذات طابع طبقي. فمن جهة، عدل انضمام التحالف المسيحي (وغالبية أنصاره من طبقات عاملة ومجموعة ذات تعليم دون جامعي) إلى الحزب الجمهوري، ثقل الحزب من "الأرستقراطية" المحلية في الولايات Country Club GOP، وكبار رجال الأعمال وقطاع كبير من الطبقة الوسطى، في اتجاه الطبقات الدنيا. فالمجموعة الجديدة كانت على هامش الطبقة الوسطى، ولم تكن من المستفيدين من إنفاق الدولة، بل كانت تواجه هجومًا على مدارسها ومؤسساتها بحجة التمييز. ولهذا السبب نفّذ الجمهوريون هجمة مزدوجة على الشركات الكبرى، وكذلك برامج دعم الطبقات الدنيا، بحجة إنهاء عجز الموازنات الحكومية[12]. وقد مهد هذا للمراحل التالية من حروب الثقافات.

في الوقت نفسه، استعارت الجماعات الدينية أسلوب جماعات الضغط والفئات "المهمشة" (مثل السود والنساء ومهاجري أميركا اللاتينية) والفئات المهنية، في طرح المطالب الفئوية، مستغلة التركيبة "التعددية"، وفق وصف توجه العلوم السياسية السائد حينها. وكان هذا التوجه يصور النظام الأميركي باعتباره نظامًا تعدديًا Pluralist، يتشكل المجتمع فيه من فئات متنافسة ومتقاطعة المصالح في الوقت

(11) Hunter, "Cultural Conflict," p. 299.

(12) Ibid., pp. 27–29.

نفسه، وتكون الدولة شراكة بين تلك الفئات، وحكمًا في الآن عينه[13]. وقد كان ما شهدته هذه التيارات من تحولات سياسية لافتًا ومهمًا، لأنه جذبها إلى "داخل النظام"، بعد أن كانت على هامشه، وأدى إلى "علمنتها"، أي تحوّلها إلى فئة مطلبية مثل بقية الفئات. إلا أن حروب الثقافات عكست هذا التوجه، حيث جعلت الثقافات خصمًا للنظام، وعاملًا لتقويضه، مقابل فرض توجهات ثقافية إقصائية، وإن كانت بدورها "معلمنة". وهكذا تحولت المواجهة إلى صراع حول هوية أميركا وروحها، وسؤال ما هي أميركا الحقيقية؟ فعلى سبيل المثال، احتجت سيدة مؤيدة لحرية الإجهاض في مناظرة مع خصم رافض، بالقول إن إعلان حقوق الإنسان المضمن في الدستور الأميركي يؤكد أن الخصوصية الفردية أهم أركان الديمقراطية الأميركية. في المقابل، رد الرجل بالقول إن الزعم أن الآباء المؤسسين ضحّوا بأنفسهم لتمكيننا من قتل أطفالنا، مثير للسخرية[14]. الملاحظ هنا أن الزاوية الدينية لم تُثَر في هذا السجال، بل كان الحديث عن القيم التي تَوافَق عليها الأميركيون في دستورهم، ويجب أن تسود في حياتهم.

ثالثًا: الثقافة: مجال توافق أم ساحة صراع؟

قبل أن نسترسل في تتبع مسار هذه "الحرب الثقافية"، نود أن نورد ملاحظات أولية حول دور الثقافة، والثقافة السياسية خصوصًا، في كل مجتمع وكيان سياسي. ونبدأ من منظورين متعارضين حول هذا التطور، أحدهما المنظور التحليلي الذي لحظ زيادة حدة الاستقطاب وحذّر من خطرها، والآخر نادى بهذا الاستقطاب، ورحّب به وروّجَه. وفق المنظور الأول، إن الثقافة يجب أن تكون محور وحدة الأمم، وانعكاسًا لهذه الوحدة. ففي العادة ينظر إلى الثقافة السياسية باعتبارها الافتراضات الشائعة حول الواقع السياسي، بحيث تُرسَم عبرها حدود المشروع والمرفوض داخل اللعبة السياسية. وبصورة أدق هي:

"الأخلاق السائدة في المجتمع التي تعيد إنتاج اللائق وغير اللائق، والقبيح والحسن، و(القيم) المتموضعة في العلاقات الاجتماعية أو المجتمع [...]، وتتألف الثقافة السياسية من المعايير الاجتماعية السائدة بشأن القضايا العامة، وأيضًا بمعارف الناس وآرائهم عن الدولة والسلطة والتراتبية الاجتماعية والسياسية والولاء والحقوق والواجبات وغيرها"[15].

وتحدد التفاهمات المجسدة في الثقافة، وهي غالبًا من المسلم به وتحت مستوى الوعي، الممكن والمقبول بين البدائل، وما هو خارج نطاق المقبول[16]. والثقافة هي ظاهرة "بينية" Interpersonal، وعليه فهي من خصائص الجماعات، وليس الأفراد. ويرى كليفورد غيرتز أن الثقافة يجب ألّا يُنظر إليها

(13) Robert Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs. Control* (New Haven: Yale University Press, 1983), pp. 1–11.

(14) Ibid.

(15) عزمي بشارة، **الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 408.

(16) David Elkins & Richard Simeon, "A Cause in Search of Its Effect, or What Does Political Culture Explain?" in: Crothers & Lockhart, pp. 22–23.

على أنها عادات وتقاليد وممارسات، بل هي "خطط، ووصفات، وقواعد وتعليمات [...] للتحكم في السلوك. وهي في هذا أشبه بـ 'برمجيات الحاسوب'"[17]. وتشمل الافتراضات المضمنة في الثقافة السياسية معتقدات وتوقعات حول الواقع السياسي والأهداف السياسية، والمكاسب والمغارم المتعلقة بالنشاط السياسي، وحدود الجماعة السياسية ومن ينتمي إليها، والموقف من الآخرين، وما إذا كانوا أهلًا للثقة، ثم حدود السياسي نفسه: ما يمكن أن يعتبر سياسيًا. إلا أن طبيعة الثقافة السياسية البالغة التجريد، وكونها "غير ملموسة"، إضافةً إلى أنها في الغالب تعمل في اللاوعي، تجعل من الصعب استخدامها في تفسير السلوك الإنساني. فهي لا تصبح ظاهرة وملموسة إلا في حالات الأزمات والصراع[18].

وتشكّل الثقافة الوجه الآخر للهوية باعتبارها تمثل أسلوب حياة متميزًا، تشترك فيه الجماعة، ويميزها من الآخرين، ويشمل رموزًا ومجازات لها مركب معرفي وشحنة عاطفية قوية، "تؤكد على الروابط بين أفراد الجماعة – أشبه بلغة سرية – تميز الجماعة من غيرها"[19]. إلا أن الثقافة ليست جامدة، بل هي ذات طبيعة تفاعلية ومبتناة Constructed. وبناءً عليه، فإنها تتغير وتتطور، وتساهم في التغيير، خاصة إذا جرى تجييش رموزها في إطار إعادة صياغة لبعض عناصر الهوية لدعم خيارات "شرعية" من منطلقاتها، أو للقدح في شرعية ممارسات قائمة[20]؛ ذلك أنه على الرغم من أن الثقافة تؤطر هوية مشتركة، وإحساسًا بقدر من الوحدة والتضامن داخل الجماعة، وكذلك التميز من الآخرين، وغالبًا في إطار سياسي يركز على المشترك، فإن هذا لا يعني التوافق الكامل. بل الثقافة تشمل تفاهمًا عريضًا يتسع في داخله للخلاف[21].

ويضيف بيير بورديو Pierre Bourdieu (1930–2002) أن الثقافة تتشكل، في جوهرها، من قواعد وعادات راسخة في الوجدان، وأساليب ومهارات، تسمح لحامليها بالابتكار، من دون أن تُفقِد أعمالهم المعنى لمن حولهم. فالبشر يعيدون خلق الثقافة باستمرار، مستفيدين من مهارات مغروسة في الثقافة نفسها. إلا أن مهارات استغلال الثقافة استراتيجيًا ليست متساوية، مما يخلق قدرًا من التفاوت[22]. وعند ميشيل فوكو Michel Foucault (1926–1984)، إن العلاقة بين السلطة والثقافة تفاعلية، بحيث إن القوة بدورها منتجة للثقافة، كما في تصنيفات بعض العلوم، مثل علم النفس الإكلينيكي الذي ينتج تصنيفات تشكل بدورها ممارسة للسلطة. فالسلطة "هي ممارسة تشكل البشر كمادة للمعرفة"[23].

(17) Ibid., p. 23.

(18) Ibid., pp. 26–31.

(19) Marc Howard Ross, "Culture and Identity in Comparative Political Analysis" in: Crothers & Lockhart, pp. 39–70, 43.

(20) Ibid., pp. 42–43.

(21) Ibid., pp. 42–58.

(22) Ann Swidler, "Cultural Power and Social Movements," in: Crothers & Lockhart, pp. 269–273, 283.

(23) Ibid., pp. 4–273.

رابعًا: الحروب الثقافية في مجال المعرفة

يمكن فهم بعض مركبات الصراع الثقافي الأميركي من منظور الطبيعة التفاعلية للثقافة وتداخلها مع السلطة، خاصة حين نتابع انتقال الصراع من مستوى الجماهير والقواعد، خاصة بين مكونات النضال السياسي (المتدينون والمحافظون خارج المدن الكبرى من جهة، ومناضلو الحقوق بين النساء والأقليات والقوى "التقدمية" من جهة مناوئة)، إلى المؤسسات التعليمية ومؤسسات إنتاج الثقافة الأخرى. وكانت هناك إرهاصات لهذا في الصراع حول المؤسسات الوقفية للفن والأدب. فقد كان هذا إيذانًا بفتح جبهة أخرى لهذه الحروب، أبطالها المثقفون وأساتذة الجامعات وكبار المفكرين. ولهذه المعارك بالطبع جوانبها القريبة من الواقع السياسي الماثل، إذ إن فشل اليمين في النيل من المؤسسات الوقفية يعود، إلى حد بعيد، إلى أن هذه المؤسسات كانت تدعم الفنون والمتاحف وغيرها على مستوى المدن الصغيرة. وبناءً عليه كانت تساهم في خلق الوظائف ودعم السياحة والحياة الثقافية في تلك المدن وفي الأرياف عمومًا. وهذا بدوره جعل أعضاء الكونغرس من الجمهوريين يترددون في الانجراف وراء تطرف اليمين المناوئ لحرية الآداب والفنون، رغم شطحات بعض الفنانين التي مست الدين والذوق العام.

لم يمنع هذا من تصعيد نقل ساحة المعركة إلى الجامعات والمدارس والكتب ومجالات النشر. وكانت طلقة البداية كتاب بلوم الشهير **إغلاق العقل الأميركي**[24]. ووفق بلوم، إن الجامعة الأميركية لم تعد تؤدي دورها المنوط بها في رعاية الثقافة الأميركية ونشرها، بل بالعكس، أصبحت ترى في تلك الثقافة كل شر، وتبشر بالانفتاح على الثقافات الأخرى. وقد توقف الطلاب عن قراءة أمهات الكتب التي قامت عليها الحضارة الغربية، لأنهم أولًا لم يعودوا يقرؤون أصلًا، بل يفضلون الأفلام والموسيقى، وثانيًا لأن أساتذتهم أصبحوا لا يؤمنون بأهميتها، ولا يوصون بقراءتها. من هذا المنظور، يبدو أن شكوى بلوم هي أن العقل الأميركي أصبح منفتحًا أكثر من اللازم، لأن الأساتذة "ما بعد الحداثيين" أصبحوا يقولون لطلابهم إن التحيز مضرّ، وإن الانفتاح على كل الآراء هو الفضيلة. ولكن بلوم يرى أن التحيزات مهمة، وهي مفتاح المعرفة. وينتقد إعادة كتابة التاريخ الأميركي لمصلحة ذم البيض، والتركيز على العنصرية والرق والحروب، بحيث إن فضائل أميركا أصبحت مخفية، وعيوبها ظاهرة، فلم يعد في ثقافتها ما يستحق الفخر به. ويربط بلوم بين هذه الأوضاع وتجربته الشخصية في جامعته كورنيل في الستينيات، حين قامت مجموعة من الطلاب الراديكاليين باحتلال مباني اتحاد الطلاب في الجامعة، وفرض مطالبهم على الإدارة التي رضخت لهم. ويرى أن تلك كانت بداية الانحدار، إذ لم يعد هناك اليوم من يؤمن بأن الجامعة هي مكان للبحث عن الحقيقة. فهناك دائمًا "حقائق" متعددة.

احتفل المحافظون بكتاب بلوم الذي بيع منه أكثر من مليون نسخة، وفتح الباب أمام جولة جديدة من "الثورة المضادة" ضد ثورات الستينيات، ودعوات عودة الاعتبار إلى "أميركا الحقيقية"، أي أميركا البيض

(24) ينظر:

Allan Bloom, *Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students* (New York: Simon & Schuster, 1987).

والمسيحية البروتستانتية، والتقاليد المحافظة والتعليم التقليدي. وبالفعل، ظهرت كتب أخرى وحملات تنادي بـ "إصلاح التعليم" في المدارس، ومحاربة الهيمنة "اليسارية" وهيمنة العدمية والنسبية الأخلاقية وتيارات ما بعد الحداثة. تبع هؤلاء بلوم أيضًا بالتحسر على انهيار الأسرة، والانحلال الجنسي، وغياب إطار متفق عليه للقيم والهوية الثقافية. في المقابل، إن عاصفة الانتقاد التي أثارها المعسكر الآخر جادلت بأن بلوم ومن في حزبه بالغوا في توصيف ما رأوه أزمة في الجامعات، وفي ترويج أساطير عن عهد سابق، كانت فيه الجامعات موحدة حول الثقافة وأمهات الكتب، في حين أن هذه الأمور كانت دائمًا موضع نزاع[25]. ووفق أحد المنتقدين لاتهامات المحافظين للأكاديميا الأميركية بوقوعها تحت هيمنة اليسار والأقليات ممن استبدلوا إنتاج المتطرفين أو الثقافات الغربية بأمهات الكتب؛ إن المشكلة تقع، بالعكس، في هيكل الجامعة الأميركية، التي أصبحت محكومة بمنطق السوق والتوجه الاستهلاكي. ويعود ذلك إلى ارتفاع تكلفة التعليم، والحاجة إلى إرضاء الطلاب الذين يدفعون الرسوم الدراسية المرتفعة، ويصرون على التعامل مع الجامعات مثل "كافتيريا" ينتقون منها ما يشاؤون[26]. النقاط ذاتها يؤكد عليها راسيل جاكوبي Russell Jacoby في كتابه **الحكمة الدوغمائية** (1994)، إذ يتهم هجمة المحافظين على الجامعات والثقافة بالتناقض. فمن جهة، هم يحاربون المؤسسات الثقافية الرسمية التي تدعم الثقافة الرصينة، ويدعون إلى خصخصة هذه المؤسسات وإخضاعها لمنطق السوق الذي يدعم الثقافة الرخيصة (ثقافة العنف والجنس والموسيقى الشعبية). وهي عين ما يهاجمونه في اتهاماتهم حول إحلال الثقافة "السوقية" محل الأدب الرصين والثقافة التي تعكس روح أميركا ووجهها "المتحضر".

ويرى جاكوبي أن الروح الاستهلاكية هي التي أقصت أمهات الكتب وأخضعت مقررات الجامعات لمنطق السوق، وليس ما يدّعونه من هيمنة اليسار وروح ما بعد الحداثة على هذه الجامعات. ويضيف أن ما يوصف بـ "أمهات الكتب"، هو أيضًا ناتج من الدعاية والتسويق، وليس من "عظمة" كامنة فيها. وكيفما كان الأمر، فإن هيمنة الاستهلاكية على التعليم الجامعي والارتفاع المجنون في تكاليفه، نتيجة جانبية لمواقف المحافظين الرافضة لتقديم دعم حكومي للجامعات، وتفضيل خفض الضرائب بدلًا من ذلك. وقد دحض جاكوبي دعوى المحافظين أن التيارات الراديكالية هي التي أقصت المحافظين من الجامعات وأسكتت أصواتهم، فأورد إحصاءات ومعلومات تنفي تعرض أي أستاذ للإقصاء أو التهميش بسبب مواقفه "المحافظة"[27].

(25) Lovett–Graff Bennett, "Culture Wars II: A Review Essay," *Modern Language Studies*, vol. 25, no. 3 (1995), pp. 99–124.

(26) Ibid., pp. 103–107; Gerald Graff, *Beyond the Culture Wars: How Teaching the Conflicts Can Revitalize American Education* (New York: Norton, 1992).

(27) Bennett, pp. 110–114; Russell Jacoby, *Dogmatic Wisdom: How the Culture Wars Divert Education and Distract America* (New York: Anchor–Doubleday, 1994).

خامسًا: من حروب الثقافة إلى صراع الحضارات

منذ البداية، تداخل الصراع الثقافي ومحوره الديني مع توجهات أخرى، مثل التحيزات الإثنية/ العرقية. فقد كشفت دراسات عديدة أن هواجس الجمهوريين المحافظين (وجلّهم من البيض)، كانت تتمحور حول القلق مما رأوه تهجمًا على هوية البيض أكثر من تعلقهم بحرية التعبير[28]. ويؤكد هذا أن المحافظين كانوا ينسون تمجيدهم لحرية التعبير في حالة أصحاب المواقف العنصرية أو الدينية المتشددة حينما تتعلق الحرية بانتقاد إسرائيل، أو بالأعمال الفنية التي لا يرضون عنها. وقد وقع تداخل بين آراء المنخرطين في "حرب الثقافات" (التي وصفها البعض بأنها "حرب على الثقافة") وهواجسهم، وأجندات أخرى، أبرزها كانت أجندة أنصار إسرائيل. ولعله تطورٌ ذو مغزى مفاده أن مجلة **كومنتري** *Commentary*، الناطقة باسم الجالية اليهودية في أميركا، كانت من المبادرين بإطلاق الطلقات الأولى في حرب الثقافات، في مقالة سبقت مقالة بيرنستين بأربعة أعوام (تشرين الأول/ أكتوبر 1986)، بقلم هيربرت لندن Herbert London (1939–2018) بعنوان: "(أساتذة) اليسار ذوو الوظائف الدائمة" "The Tenured Left". ولعلها مفارقة لا تقل أهمية عن المقالة التي كانت تنتقد تأييد اليسار الأميركي وقتها للمقاطعة الاقتصادية لجنوب أفريقيا! ولا ننسى أن **كومنتري** هي أيضًا من افتتح الحملة ضد إدوارد سعيد (1935–2003) بالمقالة الفضائحية لإدوارد ألكسندر Eduard Alexander (1881–1945) بعنوان "أستاذ الإرهاب" (1989).

لا يقل أهمية أن ما سمي "المجلس الأميركي للخريجين والأمناء" ACTA، الذي أنشأته لين تشيني مع جو ليبرمان Joe Lieberman في عام 1995، ما لبث أن انخرط في إطار توجهات التطرف في الولاء لإسرائيل قبل أحداث 11 سبتمبر وبعدها. وقد استغل المجلس أحداث سبتمبر لينشر تقريرًا وصف فيه الجامعات الأميركية بأنها الحلقة الأضعف في الدفاع عن الحضارة الأميركية. وكان هذا المعبر إلى المرحلة التالية من حروب الثقافات التي جمعت بين استهداف "اليسار والليبرالية" دفاعًا عن "حضارة" أميركا ضد أعداء الداخل، وبين فتح باب الحرب ضد أعداء الخارج. هنا مفارقة أيضًا، أنّ الصحفي الأميركي اليميني الشهير، جورج ويل، وصف لين تشيني في مقالة له عام 1992 عندما كانت ترأس وقف الإنسانيات (نادت فيما بعد بضرورة إلغائه)، بأنها "وزيرة الدفاع الداخلي" في أميركا، لأنها تتصدى لأعداء داخليين لا يقلّون خطرًا عن أعداء الخارج في استهدافهم للثقافة الأميركية[29].

وقد أخذت الحرب منحى شعبويًا منذ مراحلها الأولى، ممثلًا في توجهات وخطاب أبطالها من اليمين الديني المتشدد، من أمثال القس جيري فالويل Jerry Falwell (1933–2007) ثم بات روبرتسون Pat Robertson، وغينغريتش وغيرهم. فقد سادت لغة التخويف من شرٍّ قد اقترب، وبلد يتعرض للاختطاف من جانب يسارٍ منفلت، يشجع على الفساد في الأرض، ويرهن نفسه لجهات خارجية. فالإجهاض والانحلال والشذوذ الجنسي كلها شرور يحتفل بها الليبراليون، والجامعات أصبحت

(28) Eric Kaufmann, "The New Culture Wars: Why Critical Race Theory Matters more than Cancel Culture," *Social Science Quarterly*, vol. 103, no. 4 (2022), accessed on 5/7/2023, at: https://cutt.us/3xFQM

(29) Scatamburlo–D'Annibale, p. 75.

خرابًا بلقعًا، لا تدرِّس أمهات الكتب التي صنعت الحضارة الغربية وسوَّدتها على الأمم، بل تروِّج هراء النسوية، وطلاسم ما بعد الحداثة، وافتراءات الأقليات على التاريخ الأميركي المجيد، ووصم رموزه بالعنصرية. كل هذا جعل، بزعمهم، قول الحق، والإشادة بعظمة الحضارة الغربية ومآثرها وتفوقها، من الموبقات والإثم المبين، يتعرض قائله للتقريع والامتهان، بل القمع والإقصاء. وهذا يستوجب رفع السلاح وإعلان "الجهاد" دفاعًا عن حضارة أميركا والغرب ضد هذا الزحف من برابرة اليسار والأقليات، ومعهم – والعياذ بالله – الأجانب والأغراب القادمون من البلدان والشعوب المتخلفة.

وقد تغذى هذا الخطاب بسرديات ذات غطاء أكاديمي، مثل مقولة صامويل فيليبس هنتنغتون Samuel Phillips Huntington (1927–2008) المقتبسة بدورها من المستشرق الموالي لإسرائيل، برنارد لويس Bernard Lewis (1916–2018)، حول الطابع "الحضاري/ الثقافي" لصراعات العصر. ووفق هذه المقولة، إن الهوية "الثقافية" تتحول على نحو متزايد إلى أساس الانتماء، فالإنسان أصبح يرى نفسه أوروبيًا أو "غربيًا" في الأساس، أو "مسلمًا"، أو "أفريقيًا" ... إلخ[30]. ووفق لويس، إن تمرد الفلسطينيين على العدوان الإسرائيلي وداعميه الغربيين، ليس سببه سلب الأراضي والتهجير والقمع لغير اليهود (على الهوية، بالطبع)، وإنما مرجعه نقمة "الرجل" المسلم على تراجع منزلته بسبب صعود الحضارة الغربية وتفوقها، وتحرر النساء تأثرًا بذلك! وبالطبع فقد وجد هذا التحليل طريقه لتفسير هجمات 11 سبتمبر، التي لم تكن دوافعها، وفق هذه الرؤية، النقمة على الوجود العسكري الأميركي في الخليج والدعم للدكتاتوريات الباطشة، وللعدوان الإسرائيلي المستمر، وحصار العراق ... إلخ، بل هو، كما أبلغنا الرئيس بوش في خطبته العصماء في الكونغرس في 20 أيلول/ سبتمبر 2001، النقمة والحسد على ما تتمتع به أميركا من حرية وديمقراطية ونعم أخرى ينافسها عليها الإرهابيون!

سادسًا: إيقاف "حرب الثقافة" وصعود ترامب

المعضلة في هذه المزاعم هي أنه لا أسامة بن لادن (1957–2011) ولا غيره من الإرهابيين، كانوا من تولى كِبْرَ خطاب الانحطاط الليبرالي في أميركا، بل كانوا ينقمون عليها طغيانَها وإشعالها الحروب في المنطقة، ودعمها لطغاتها. فمن قاد الهجوم على "الحريات الأميركية" كانوا في الواقع فرسان حروب الثقافة من أنصار اليمين المتطرف الصاعد، وهو تحالف معقد بين المتشددين الدينيين واليمين الاقتصادي وأنصار عقيدة التفوق العرقي الأبيض، وطوائف أخرى من الناقمين على النظام السياسي والاقتصادي والثقافي السائد. بدأت حروب الثقافة في أول عهدها، كما رأينا، تحت لافتات دينية – سياسية، ضد الإجهاض والمثلية الجنسية و"الشيوعية"، ثم تطورت إلى تحالف "مسيحي" عابر للطوائف، هو نفسه تحالف مع اليمين الاقتصادي المحافظ واليمين اليهودي، وفئة كبيرة من المهمشين تعليميًا. وبينما صوَّر هذا التحالف نفسه أنه يحارب من أجل الحرية، وخاصة حرية التعبير، والحرية الأكاديمية، ويحارب "هيمنة" اليسار والليبراليين على الفضاء الثقافي، فإنه ما لبث أن قاد حملة

(30) ينظر:

Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations?," *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (1993).

تكميم أفواه، ولا سيما ضد منتقدي إسرائيل. وخلال الفترة بين منتصف التسعينيات وعام 2016، خلق التحالف عشرات المؤسسات الوقفية الإعلامية والثقافية والأكاديمية، لترويج أفكار اليمين المتطرف. وقد ساهم العديد من أثرياء المحافظين في دعم هذه المؤسسات التي انتشرت في كل مكان، وظلت تعمل بأساليب فيها الكثير من التمويه والدعاية المضللة.

وهناك دلائل على أن إحدى هذه المؤسسات؛ "مركز الحرية" Freedom Centre الذي أسسه الناشط المحافظ ديفيد هوروويتز David Horowitz، كان مفتاح صعود دونالد ترامب إلى السلطة في عام 2016.

كان هوروويتز، اليهودي الثري الذي نشأ في عائلة يسارية متطرفة، وظل يروج اليسار حتى السبعينيات، تحول فيما بعد إلى محافظ متطرف. وقد أنشأ في عام 1988 مركزه (الذي وصفه بأنه "مدرسة للحرب السياسية") في أول الأمر في لوس أنجلوس تحت اسم "مركز دراسة الثقافة الشعبية" لمواجهة النفوذ اليساري. وقد قدم المركز الدعم لعشرات المبادرات المتطرفة، وتخرَّجَ فيه العديد من الشخصيات التي لمعت في إدارة ترامب، ومن بينهم ستيفن كيفين بانون Stephen Kevin Bannon، وكيليان كونواي Kellyanne Conway، ومايك بنس Mike Pence (نائب الرئيس ترامب)، ورواينس بريبوس Reince Priebus، وستيفن ميلر Stephen Miller، وجيف سيشنز Jeff Sessions (النائب العام في عهد ترامب). وقد بذل الأخير فيما بعد جهودًا مكثفة لترويج الإسلاموفوبيا، ووصف المسلمين بالفاشيين[31]. إضافة إلى ذلك، كانت هناك شبكة أوسع، تضم عائلة بيتسي ديفوس Betsy Devos، التي عينها ترامب وزيرة للتعليم في حكومته. وتنحدر ديفوز وزوجها من عائلتين من البليونيرات، أدّتا دورًا محوريًا ضمن "حلقة ضيقة من البليونيرات المحافظين" في تمويل عدد كبير من المنظمات (بعضها شبه سري)، التي ساهمت في دفع الحزب الجمهوري في اتجاه اليمين المتشدد[32]. ويرد أحد المعلقين على دعاوى هذا التيار الذي يرفع راية "حرية التعبير"، ويلوح بأخطار كبيرة تهدد المجتمع الأميركي، مما يستدعي "الجهاد" دفاعًا عن حصون الحضارة الغربية، قائلًا: إن التهديد الحقيقي الذي تواجهه الحياة السياسية في أميركا هو: "حملة حرية التعبير في الحرم الجامعي، الممولة بسخاء، والمدارة بدهاء، لنصرة قوى السوق"[33].

وتمثل عائلة ديفوس وأصهارها نموذجًا لعدد من المراكز والتحالفات والمنظمات المالية – السياسية، تعود إلى الخمسينيات، نشطت في دعم تيارات يمين اليمين التي من أبرزها مؤسسة جون أولين John Olin الوقفية التي أسسها الصناعي صاحب الاسم عام 1953، وأنفقت – حتى حلّها عام 2005 – نحو 370 مليون دولار في دعم المنظمات المحافظة المتشددة. وقد خصص أولين معظم أمواله لدعم التغلغل اليميني في الأكاديميا، خاصة بعد حادثة احتلال الطلاب الراديكاليين مبنى اتحاد الطلاب في جامعة كورنيل. شمل ذلك تقديم منح دراسية، وإنشاء مراكز وجمعيات ومؤتمرات وصحف طلابية،

(31) Scatamburlo–D'Annibale, pp. 98–104.

(32) Ibid., p. 94.

(33) Ibid., p. 105.

وغير ذلك. ومولت المؤسسة كذلك العديد من الكتاب المحافظين اللامعين مثل بلوم وروجر كيمبل Roger Kimball وآخرين[34]. وزاحمت مؤسسة أولين في هذا المجال مؤسسات أخرى، مثل مؤسسة برادلي (أنشئت عام 1942)، ومؤسسة سارة سكيف (منذ عام 1985). وقد نشأت في فترة لاحقة، ولا سيما في الثمانينيات والتسعينيات، عشرات الصناديق والأوقاف لدعم المنظمات المحافظة، كمؤسسة ديك وديفوس (1989)، تبعًا لمؤسسة أخرى تنتسب إلى عائلة ديفوس، أنشئت في عام 1970، وقدمت دعمًا سخيًا لمنظمات وشخصيات محافظة.

سابعًا: تحولات عصر الإنترنت

تدخَّل منذ منتصف التسعينيات عامل آخر أدّى دورًا حاسمًا في إحماء حرب الثقافات، بعد أن كتب بعضهم نعيَها، ورأى أنها أصبحت من الماضي، وهو بروز الإنترنت ثم وسائط التواصل الاجتماعي. فقد منحت هذه الوسائط منابر لأصوات كانت هامشية، وغير مقبولة في وسائل الإعلام ذات المنزلة. وكان بعض الأصوات المتطرفة قد وجد مساحة كبيرة في الإذاعات وبرامج الحوار في أكثر من محطة إذاعية، بحيث تحول عدد من المحافظين المتشددين، مثل رش ليمبو Rush Limbaugh (1951–2021)، وبيل أورايلي Bill O'Reilly، وغيرهما، إلى نجوم. وإذ تزامن هذا مع بدء ظهور مواقع إنترنت محافظة، مثل إنفو وورز InfoWars (1999) وفوكس نيوز Fox News (1996)، فإن بعض دور النشر العالمية الكبرى في أميركا تتابعت في إنشاء فروع خصصتها تحديدًا لنشر الكتب الموجهة للجمهور المحافظ[35].

إلا أن الساحة شهدت تحولاً نوعيًا بإنشاء موقع برايتبارت Breitbart.com في عام 2007، الذي اكتسب شهرة ومنزلة بترويجه سلسلة احتجاجات "حفلة الشاي" اليمينية المتشددة (انطلقت في عام 2009)[36]. وقد تولى بانون إدارة الموقع بعد وفاة مؤسسه أندرو برايتبارت Andrew Breitbart (1969–2012)، وجعله منبرًا لحركات "اليمين البديل" Alt–Right، وهي تجمُّع فضفاض لتيارات شملت أنصار سيادة العرق الأبيض، والناقمين على الحركات النسوية وعلى حركات حقوق السود، وأيضًا على المسلمين واليهود[37]. وقد زادت أهمية الموقع حينما انضم مديره بانون إلى حملة ترامب الانتخابية في عام 2016، ثم عين مستشارًا له بعد انتخاب الأخير رئيسًا. إلا أنه خسر منصبه في آب/ أغسطس 2017 عائدًا إلى الموقع، بعد أن أثارت مواقفه العنصرية المتطرفة جدلاً حادًا. وقد قاد الموقع حملات مكثفة لدعم القضايا التي يتحمس لها اليمين المتشدد، مثل حق حمل السلاح بلا قيود، ومعارضة أي محاولة

(34) ينظر:

Jennifer De Forest, "The Rise of Conservatism on Campus: The Role of the John M. Olin Foundation," *Change*, vol. 38, no. 2 (2006), pp. 2, 32, 37, 38; Satamburlo–D'Annibale, p. 72.

(35) Mark Davis, "A New, Online Culture War? The Communication World of Breitbart.com," *Communication Research and Practice*, vol. 5, no. 3 (2019), pp. 3–5, 44–243.

(36) اسم الحركة مقتبس من قيام محتجين في مدينة بوسطن في عام 1773 بمنع سفينة تتبع لشركة الهند الشرقية من إنزال شحنتها من الشاي في المرفأ، وقاموا بإلقاء الشحنة في البحر احتجاجًا ضد ضرائب على استيراد الشاي. وسميت الحادثة التي فجرت الثورة الأميركية بعد قمعها من قبل بريطانيا، بـ"حفلة الشاي في بوسطن" The Boston Tea Party.

(37) Davis, pp. 3–5, 241–254.

لضبط حمله، باعتبارها انتقاصًا من حرية الأميركيين. وعمد إلى التهوين من هول الجرائم والمجازر التي يتسبب فيها المسلحون، وتبرئة قوانين حمل السلاح المتساهلة، بل الدعوة إلى التخفيف من هذه القوانين حتى يتمكن الضحايا من الدفاع عن أنفسهم! تصدى الموقع أيضًا للحملات النسوية، وحركات حقوق السود وحركات الطلاب الداعمين لحقوق الإنسان والمدافعين عن الأقليات. وركز على التهجم على الإسلام بربطه بالعنف والإرهاب، ووصفه بأنه خطر يتهدد أميركا والحضارة الغربية. وفي حين لا يكاد يوجد في نصوص الموقع مقالة واحدة إيجابية عن الإسلام، يستمر التهجم على الهجرة والمهاجرين والثقافات الأخرى، مثل مهاجري أميركا اللاتينية أو أفريقيا. وكثيرًا ما تعتمد التغطيةُ السخريةَ، كما في وصف طلاب الجامعات الراديكاليين بأنهم "مدللون" يريدون خلق مساحة غير واقعية في بعدها عن تحديات الحياة. ويكرر اتهام الرياضيين السود الذين يرفضون الوقوف للنشيد الوطني بأنهم متطرفون معادون لأميركا، "يلعبون ورقة العِرق"، وما إلى ذلك[38]. هناك أيضًا هجوم مكثف على الليبراليين، ووصفهم بأنهم يساريون متطرفون يعادون الثقافة الأميركية، ويمثلون خطرًا يهدد البلاد من الداخل. وقد دفع هذا بأحد المعلقين لوصف الموقع، ولا سيما بعد صعود القائمين عليه إلى السلطة وإلى قلب البيت الأبيض، بأنه يطمح إلى إطلاق "حفل شاي عالمي"، في حركة ثورية تعيد للغرب هويته اليهودية – المسيحية. أما الموقع نفسه فيتبع "استراتيجية رقمية" لتعميق التطرف وتوسيعه وجعله عاديًا[39].

ثامنًا: سفور العنصرية ثقافيًا

خلصت فاليري سكاتامبورلو دانيبال Valerie Scatamburlo–D'Annibale إلى أن اليمين المتطرف الصاعد في أميركا بين يدي عصر ترامب، لم يستخدم شعار حرية الرأي، فحسب، ستارًا لقمع المخالفين، بل ظل يستغل أيضًا ويحشد "الغضب الثقافي" لتحقيق غايات اقتصادية وسياسية، بما فيها القضاء على المكاسب الديمقراطية في مجال الحقوق الاقتصادية التي تحققت في أميركا منذ عصر "الصفقة الجديدة" في الثلاثينيات. وتضيف المؤلفة أن الحملة ضد "اللباقة السياسية" وحسن الخطاب بدعوى حرية التعبير، اكتسبت في عهد ترامب وجهًا عنصريًا سافرًا من دون أي قناع، بحيث أصبحت المجاهرة بدعاوى تفوّق العرق الأبيض والحط من شأن الآخرين وكرامتهم أمرًا شائعًا ومقبولاً. وما دعوى اليمين المتطرف حول ضرورة "استعادة" السيطرة على الجامعة التي يحتلها اليسار بزعمهم، إلا غطاء للدفاع عن "أصولية السوق" ومصالح المتنفذين. وتختم بأن الجامعة هي بالفعل خطر على هيمنة اليمين، لأنها تتحول باستمرار إلى قاعدة مقاومة للعنصرية والسلطوية وقمع المرأة والأقليات[40].

ويذهب رومي مكرجي Romi Mukherjee أبعد من ذلك، حين يقول إن "الترامبية" في خطابها العنصري لا تنظر إلى بياض البشرة على أنه ميزة وأحقية، بل هو حالة هشاشة تهدد بنهاية أميركا المسيحية، بل

(38) Ibid., pp. 247–249.

(39) Ibid., p. 250.

(40) Ibid., pp. 106–108.

الحضارة "اليهودية – المسيحية" برمّتها. وقد جمعت تكتيكات ترامب في الدعاية السياسية بين هستيريا الصلوات الجماعية التي أصّلت لما سُمِّي بـ "الصحوة الكبرى الثانية" في أميركا نهايات القرن الثامن عشر، وما كان يصاحب تلك الصلوات الجماعية من حالات "جذب" يرتجف فيها المصلون ويصدعون بنشدان الرحمة السماوية، وبين أساطير الأصول العرقية الأنكلوسكسونية المتفوقة للأميركيين البيض. كل هذا جعل من سرديات هذا التحالف ضربًا من "اللاهوت الأبيض". ومن هنا يتحول التباكي على انحطاط المسيحية وتراجعها إلى قلق حول تراجع سلطة الرجل الأبيض، والحنين إلى "العصر الذهبي" قبل أن يصبح الرجل الأبيض محاصرًا بالمهاجرين والملونين، وبالطبع بالنساء المتحررات[41].

نشاهد هنا كيف طورت "الترامبية" هذ المزيج المتفجر من الدين والعنصرية، لتعيد تيارات تفوُّق العرق الأبيض النازية من الهامش إلى قلب السياسة الأميركية، والربط بينها وبين الإسلاموفوبيا، وحتى معاداة السامية، مما أعطى حروب الثقافات زاوية جديدة تمامًا. وهكذا تكتسب الحرب من أجل "روح أميركا" معنى جديدًا. فقد حول الصراع الديني – دفاعًا عن "نقاء العرق" – ترامب، إلى "مسيح أبيض" تلتف حوله تيارات التطرف الديني والتطرف العرقي. وكما يلاحظ بعض المعلقين، إن اعتراف ترامب بالقدس عاصمة لإسرائيل، ودعمه غير المحدود لحكوماتها اليمينية المتطرفة، وحقده على العرب والمسلمين، يلتحم هنا مع رؤى "المهدوية" الإنجيلية المتطلعة إلى قيامة قريبة، وترى في كل توسع وتطرف إسرائيلي خطوة نحو معركة هرمجدون Battle of Armageddon التي تبشر بعودة المسيح ونهاية العالم[42]. وهذه مفارقة المفارقات، بحيث يصبح جعل أميركا عظيمة مرة أخرى باستعادة نقائها العرقي وهويتها الدينية (بقيادة شخص يعرف عنه اتباع الهوى أكثر من اتّباع المسيح، والطمع لا الزهد والورع) هو أذان القيامة ونهاية العالم، ومعه أميركا.

تاسعًا: الحالة المصرية

شهدت مصر عشية انقلاب الثالث من يوليو 2013 حدة في الاستقطاب السياسي لم يسبق لها مثيل في تاريخ مصر الحديث، بلغت درجة رواج أغنية للمطرب المصري علي الحجّار حملت عنوان: "إحنا شعب وانتو شعب"، تؤكد على لسان القوى العلمانية المفترضة، القطيعة الكاملة في الهوية بينها وبين الإسلاميين، وجاء فيها: "رغم إن الرب واحد؛ لينا رب، وليكو رب"[43]. ورغم أن الثورات العربية تميزت بإجماع شعبي أثار إعجاب العالم[44]، فإن خلافات تفجرت بين الأطراف في الأشهر التي أعقبت الثورة، فقوضت التآلف وأعادت الخلافات إلى الواجهة. شملت خلافات حول التعامل مع المجلس العسكري، وأولوية الانتخابات أم الدستور، وحول ما سمي بـ "مبادئ فوق دستورية"، ثم خلافات حول

(41) Romi Mukherjee, "Make America Great Again as White Political Theology," *Lisa Revue*, vol. 16, no. 2 (2018), accessed on 5/7/2023, at: https://cutt.us/y1mdt

(42) Ibid.

(43) عزمي بشارة، **ثورة مصر، ج 2: من الثورة إلى الانقلاب** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 357؛ "نشطاء ينتقدون 'إحنا شعب وإنتو شعب'"، الجزيرة نت، 2013/9/7، شوهد في 2022/10/31، في: https://cutt.us/LB1vL

(44) المرجع نفسه.

الدستور نفسه. وفي كل مرة كانت الخلافات تتعمق وتزيد الاستقطاب. وقد تزامن هذا مع انفجار أحداث عنف طائفية عمقت الشروخ الاجتماعية والسياسية وعصفت بالوفاق الديمقراطي[45].

ويرى الباحث محمد شومان أن الاستقطاب كان نتيجة مباشرة لمناخ الحريات الذي رافق سقوط الدولة الاستبدادية، وحرر الفضاء العام من كل قيد، مما أحيا انقسامات سابقة شهدتها مصر منذ فجر الحداثة. وقد تعقد الأمر بعدم بروز تيار وسطي يمهد للتعايش. تبلور الاستقطاب بين التيارات الإسلامية بكل أطيافها من جهة، وبين "أنصار الدولة المدنية" في المقابل. ويضم التيار الثاني العلمانيين والليبراليين واليسار والقوميين والحركات النسوية والحقوقية، مع جماعات أخرى. ويثير شومان سؤالًا يتمحور حول ما إذا كان الاستقطاب الثقافي هو علة الاستقطاب السياسي، أم أن الخلافات الثقافية استدعيت لخدمة الصراع السياسي؟[46] ويتضح من تتبع تحليل عزمي بشارة المفصل للفترة الديمقراطية القصيرة، أن الاحتمال الثاني هو الأرجح، بحيث ظهر بوضوح أن تحالف ما وُصف بالقوى المدنية مع الجيش والأجهزة الأمنية وجهات خارجية، قاد حملة ممنهجة لتعميق الاستقطاب، بغية عزل الرئيس محمد مرسي (1951–2019) ثم إسقاطه. وكما في الحالة الأميركية، كانت هناك خطط مبيتة مُوِّلت من الخارج، استُخدِم فيها سلاح الشائعات والتخويف، مستغلًا هيمنة رأس المال الموالي للنظام السابق على معظم المنصات الإعلامية في البلاد في خدمة الثورة المضادة، ما أدى إلى "نشوء حال من عدم المهنية والانحياز الفج والممارسات الدعائية التي جعلت المشهد أقرب إلى حروب الدعاية السوداء"[47].

وتعود جذور هذا الاستقطاب إلى عقد التسعينيات الذي اكتسبت فيه "حروب الثقافة" مستوًى جديدًا من الحدة والكثافة. ويعود هذا إلى وضع تبلور في عهد مبارك، بدا فيه أن الدولة تتصنع الحياد في صراعات الثقافة، في الوقت الذي تزعم فيه أنها تحمي الفضاء الثقافي من تغول الإسلاميين المتشددين. وقد بدأت المنازلات بحالة نصر حامد أبو زيد (1943–2010)، الذي تعرض في عام 1992 لرفض ترقيته في الجامعة بسبب مآخذ على آرائه في استقلالية النص القرآني عن مصدره السماوي. ورغم أنه حصل على الترقية في النهاية، فإن مجموعة من المحامين "المحتسبين" رفعت في عام 1993 قضية للتفريق بينه وبين زوجته، بحجة أنه مرتد، بينما زوجته لا تزال مسلمة. ورغم رفض المحكمة الابتدائية قبول الدعوى، فإن محكمة الاستئناف أقرت الطلب في عام 1995، وحكمت بالتفريق بينه وبين زوجته. لم ينفَّذ الحكم، إلا أن أبو زيد وزوجته هاجرا من مصر إلى هولندا، حيث بقي هناك حتى وفاته في عام 2010[48]. وفي عام 2000، انطلقت معركة حول رواية **وليمة لأعشاب البحر** (1983)، للروائي السوري حيدر حيدر (1936–2023)، بعد أن صدرت طبعة جديدة منها عبر دار نشر تابعة لوزارة الثقافة.

(45) بشارة، **ثورة مصر**، ج 2، ص 165–175، 186–188، 199–202.

(46) محمد شومان، "الجوانب الثقافية في الثورة المصرية"، في: مجموعة مؤلفين، **الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 123–127.

(47) بشارة، **ثورة مصر**، ج 2، ص 225–334.

(48) ينظر:

Georges Tamer, "Nasr Hamid Abu Zayd," *International Journal of Middle East Studies*, vol. 43, no. 1 (2011), pp. 193–195.

وبعد أن أطلقت صحيفة **الشعب** التابعة لحزب العمل المعارض حملة شعواء على الرواية بدعوى أنها تسيء للرسول الكريم وتستهزئ بالقرآن والمقدسات الإسلامية، سحب وزير الثقافة الرواية، وحاسب القائمين على دار النشر. وحتى بعد أن برأت المؤلفَ لجنةُ تحقيق شكَّلها الوزيرُ، أحال الأخير الرواية إلى الأزهر الذي دانها ووجه إلى حظرها. وفي الوقت نفسه، اتخذت الحكومة إجراءات ضد حزب العمل الذي قاد الحملة، شملت محاولة لتغيير قيادته، ثم تعليق عمله وإغلاق صحيفته[49].

وهكذا، وجّه النظام ضربة مزدوجة للتيار العلماني من جهة، وللإسلاميين من جهة أخرى (زعيم حزب العمل، عادل حسين (1932–2001)، كان ماركسيًا ثم ناصريًا، تحول لدعم التيار الإسلامي، بعيد هذه الأزمة). ولم تلبث أن تفجرت معركة أخرى مماثلة في مطلع عام 2001، حين اعترض نائب برلماني من الإخوان المسلمين على نشر وزارة الثقافة ثلاث روايات وصفها بأنها "فاضحة". قام وزير الثقافة حينها فاروق حسني بإجراء تحقيق، سحب بعده الروايات الثلاث من التوزيع. أعقب ذلك فصل عدد من كبار المسؤولين في عدد من مؤسسات الوزارة، ما أدى بدوره إلى هجوم عنيف على وزارة الثقافة وفاروق حسني من جانب نخبة من المثقفين بسبب ما وصفوه بممارسة "القمع والرقابة".

وهدد المثقفون بمقاطعة الوزارة ومعرض الكتاب الذي تنظمه. إلا أن الرئيس محمد حسني مبارك (1928–2020) أيَّد الوزير، قائلًا للكتاب والمثقفين إن لهم الحق في نشر ما يشاؤون عبر المؤسسات الخاصة، أما الوزارة فلا يمكنها أن تنشر مثل هذه الأعمال[50]. وهكذا، قطعت جهيزة النظام قول كل أديب ومثقف. يذكر أن مبارك كان قد تدخل شخصيًا في صيف عام 1998 ليأمر بحظر كتاب المستشرق الفرنسي ماكسيم رودنسون Maxime Rodinson (1915–2004) بعنوان **محمد**، الذي يروي سيرة الرسول من منظور تاريخي، وفرض إيقاف تدريسه في الجامعة الأميركية بالقاهرة، بعد شكوى من آباء بعض الطلاب تستند على مقتطفات من الكتاب تداولتها الصحف. وقد أعقبت ذلك في العام التالي عاصفة أخرى حول كتاب **الخبز الحافي** للروائي المغربي محمد شكري (1935–2003)، الذي كان يدرس أيضًا في الجامعة ضمن مختارات من الأدب العربي، إذ طلب بعض آباء الطلاب حظره، وتبنت الأهرام ذلك المطلب، وكادت الجامعة ترضخ، لولا عاصفة من الاحتجاجات الدولية، شارك فيها مفكرون مثل إدوارد سعيد[51].

عاشرًا: جذور حروب الثقافة في مصر

كانت مصر قد شهدت مناوشات ثقافية منذ عشرينيات القرن الماضي، بداية بالعاصفة التي فجرها صدور كتاب علي عبد الرازق (1888–1966) **الإسلام وأصول الحكم** (1925)، ثم كتاب طه حسين (1889–1973) **في الأدب الجاهلي** (1926). وقد شهد العقد نفسه قيام حركة الإخوان المسلمين في مصر (1928)، إذ أعلنت أن قيامها كان ردة فعل مباشرة على التحولات الثقافية التي شهدتها مصر

(49) Samia Mehrez, *Egypt's Culture Wars: Politics and Practice* (United Kingdom: Routledge, 2008), pp. 18–20.

(50) Ibid., pp. 14–16.

(51) Ibid., pp. 230–250.

في تلك الحقبة، بعد عقود تحت الحكم البريطاني، متمثلة في مظاهرة الحداثة الثقافية في اللباس والسلوك والإنتاج الفني والثقافي. وكانت كتابات عبد الرازق وطه محفزًا لمثل هذه التيارات في ضوء ما رآه البعض ضعفًا وقصورًا من القوى والمؤسسات التقليدية (مثل الأزهر) في التصدي لما وُصف بأنه "غزو فكري". وقد شهدت السجالات الثقافية منعطفًا جديدًا في الثلاثينيات والأربعينيات، حين تحوّل عدد من الكتاب الليبراليين، مثل طه حسين وعباس محمود العقاد (1889–1964) وأحمد أمين (1886–1954) ومحمد حسين هيكل (1888–1956)، إلى تأليف كتبٍ ذات طابع "إسلامي"، وتخلى هيكل عن دعوته إلى هوية مصرية "فرعونية". بناءً عليه، تراجع الاستقطاب الثقافي خلال تلك الفترة، رغم تفجر حالات محدودة من الصراعات الثقافية بين الخمسينيات والثمانينيات التي تعرضت فيها كتب للمنع، مثل كتاب خالد محمد خالد (1920–1996) **من هنا نبدأ** (1950)، ورواية **أولاد حارتنا** (1967) لنجيب محفوظ (1911–2006)، وغيرهما.

ظهرت مع الحرب العالمية الثانية (1939–1945) تيارات راديكالية شديدة العداء لليبرالية التقليدية التي سادت خلال الحقبة الاستعمارية، وأيضًا للتوجهات الإسلامية المناهضة لها، منها التيار القومي والتيارات اليسارية، وحتى بعض التيارات المتأثرة بالفاشية. وتبنت هذه التيارات وروجتها أنظمةٌ نشأت في مشرق الوطن العربي ووسطه. إلا أن الراديكالية تراجعت مع نهاية الستينيات وبداية السبعينيات، تزامنًا مع هزيمة حزيران 1967، والطفرة النفطية، ثم قيام الثورة الإيرانية واندلاع حرب أفغانستان، وعاد التيار الإسلامي إلى البروز مرة أخرى. وفي النصف الثاني من الستينيات، خاصة بعد هزيمة حزيران، دخلت الساحة تيارات جديدة من اليساريين الناقدين لليسار التقليدي والتيار القومي. وكان أبرز هؤلاء محمد جلال كشك (1929–1993)، وهو يساري قومي تحول في منتصف الستينيات إلى قومي ليبرالي متعاطف مع الإسلاميين، وشنّ حملات عنيفة على التيارات القومية باعتبارها خانت القضية، وعلى التيارات الليبرالية المؤيدة للغرب. ويعتبر كشك جزءًا من ظاهرة تحوّل بدأت كما ذكرنا من شخصيات مثل هيكل، وشملت سيد قطب (1906–1966)، وفي وقت لاحق مصطفى محمود (1921–2009) ثم محمد عمارة (1931–2020)، وطارق البشري (1933–2021)، وآخرين. يختلف كشك عن هؤلاء في أنه ظل محتفظًا بموقفه القومي بغطاء إسلامي، مع قدر كبير من الشعبوية، بحيث كان معظم انتقاداته لرفاقه السابقين يتمثل في عدم الوفاء للقومية والتصدي للصهيونية. ويعتبر عمارة أيضًا ذا توجهات صدامية، بخلاف البشري الذي كان وفاقيًا، ومصطفى محمود الذي لم تكن له توجهات سياسية واضحة، ولكنه ربما كان له، مع كشك ومحمد متولي الشعراوي (1911–1998) أوسع تأثير ونفوذ في جعل التوجه المحافظ عمومًا، والإسلامي خصوصًا، ظاهرة شعبية.

وقد شهدت التسعينيات وبداية الألفية صراعات حول دعوات التنوير التي تزعمها كتّاب مثل جابر عصفور (1944–2021) في كتابه **هوامش على دفتر التنوير**، حيث عبّر عن حنين لفترات سابقة أصبحت ترى، في ضوء الهيمنة "الأبوية" و"الإسلاموية" التي تعمقت في الثمانينيات، كحقبة ذهبية من التنوير

منذ مطلع القرن العشرين إلى الخمسينيات[52]. وقد واجه الترويج لهذا "التنوير" هجمة من إسلامي آخر تحوّل من اليسار العلماني إلى هذا التوجه، وهو عمارة في كتابه **الإسلام بين التنوير والتزوير** (1995). وقد جادل بأن "التنوير" مفهوم أوروبي يصلح للثقافة الأوروبية المسيحية الجذور، ولا مكان له في الفضاء الإسلامي، كما انتقد أنصار التيار العلماني لتبنّيهم رواد النهضة الإسلامية، من أمثال: رفاعة الطهطاوي (1801–1873) ومحمد عبده (1849–1905) وجمال الدين الأفغاني (1838–1897)، باعتبارهم رموزًا لتوجهاتهم "التنويرية"، في حين أن أولئك لم يدعوا إلى العلمانية. بل إن طه وعبد الرازق وآخرين عادوا إلى الرؤية الإسلامية، وتخلّوا عن كتاباتهم التي يروّجها هؤلاء الخَلَف[53].

وإذا كانت إليزابيث كساب قد لاحظت التناقض الداخلي في فكر عصفور، الذي يروج الحرية وينتقد الاستبداد، ولكنه يستمر في خدمة الأنظمة الاستبدادية من حسني مبارك إلى عبد الفتاح السيسي، بل يدافع عنها، فإن فئة ثالثة من المفكرين "التنويريين"، على رأسهم نصر حامد أبو زيد، وجهت انتقادات لاذعة لما وصف بـ"التنوير الحكومي" الفاشل. ورأى أبو زيد في مقالته "سقوط التنوير الحكومي" (2001)، أن النظام المصري بدأ يروج التنوير في معركته ضد الإسلاميين لفشله في هزيمتهم أمنيًا، بعد أن كان تفاوض معهم ودعم جهودهم لأسلمة المجتمع ليعزز شرعيته. وأوضح أن أزمة التنوير "الحكومي" مركبة، من ثلاثة عناصر؛ الأول أن جذور العنف الإسلامي تعود إلى وحشية النظام نفسه وفساده وفشله في دعم الحريات، والثاني أن المثقفين الليبراليين واليساريين الذين استقطبهم النظام في معركته هذه فشلوا في سبر جذور الأزمة، وافتقدوا الفهم العميق لها، بما في ذلك صلة الأنظمة بها؛ وثالثًا لأن هذا "التنوير" ارتبط في الرأي العام بفساد الأنظمة ووحشيتها، مما حرمه من كل صدقية[54].

الإشكالية هي إن كلا طرفي نقد التنوير الحكومي (الإسلاميون الوسطيون مثل عمارة، أو العلمانيون المعتدلون مثل أبو زيد) لم ينجحا في كبح جماح الاستقطاب المتصاعد، وإيقاف حرب الثقافات المستعرة، بل أصبحا بدورهما أطرافًا فيها. ولعل الأهم من ذلك أن السياسي والثقافي تداخل بصورة كبيرة، خاصة بعد التسييس المزدوج للثقافة، على يد حركات المعارضة الإسلامية والمثقفين الليبراليين من جهة، وعلى يد الأنظمة الحاكمة من جهة أخرى. فقد استخدمت التيارات الإسلامية ومعها المؤسسة الدينية الرسمية الضغط الشعبي أداةً لإسكات الأصوات ذات التوجه الراديكالي. وسعى الليبراليون إلى تسييس العمل الثقافي، وتحويل كثير من الأعمال الفنية والثقافية والأدبية إلى بروباغندا سياسية (خاصة في مجال الإنتاج السينمائي). وفي المقابل، استمرت الأنظمة في استخدام الخطاب الديني والعلماني بصورة انتقائية وموجهة لدعم السلطة. فهي تدّعي حماية الحريات في المجال الثقافي، بينما تقمعها عندما لا تروق لها، وتستخدم الدين بينما تقمع الأصوات الدينية المستقلة.

(52) إليزابيث سوزان كساب، **تنوير عشية الثورة: النقاشات المصرية والسورية**، ترجمة محمود محمد الحرثاني (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 56–61.

(53) المرجع نفسه، ص 62–70.

(54) المرجع نفسه، ص 86–89.

حادي عشر: دروس حروب الثقافة

تلقي حروب الثقافة الأميركية والعربية بضوء كاشف على مفهوم الثقافة من جهة، وعلاقتها بالسياسة من جهة أخرى. ولعل الملاحظة الأولى هي أن حروب الثقافة تستنفر الثقافة في معارك سياسية بدت خاسرة في حينها، لأن المنظومة الثقافية التي يراد استنفارها بدت في حالة كسوف وتراجع، إن لم تكن في حالة اندثار، بحسب تصور من أشعل هذه الحروب أنفسهم. في تلك اللحظة، لم تكن "الثقافة" هي قادح تلك الحرب، بل هي وقودها الذي ينبغي أن يحتطب أولًا، أو يحفر من باطن الأرض. ثاني الملاحظات هي أن حروب الثقافة تستخدم هذا التراجع الثقافي الملاحظ أو المفترض، أداةً لشحذ همم الفئات المستهدفة بإشعارها بخطر اندثار وشيك، قد ينذر بزوال المجتمع وحضارته وكل ما هو عزيز لديه. ومن هذا المنطلق، فإن "مجاهدي" الثقافة يستخدمون ما وصفه بشارة بـ"الدعاية السوداء" وكل وسيلة وحيلة متاحة لإشعال هذه الحرب وإذكاء نارها. فحين يكون الوجود نفسه مهددًا، يصبح كل شيءٍ مباحًا، بداية بالكذب والتضليل، ونهاية بالقتل والتدمير. أليست الحرب خدعة؟ هنا تصبح التضحية بقيم الحضارة نفسها أهم أداة لإنقاذ هذه الحضارة/ الثقافة المهددة بالاندثار.

وفي الحالتين موضوع الدراسة، كان جو الأزمة مهيمنًا، والصراع محتدمًا، إلا أن "الثقافة" كانت في يد المجاهدين أداةً، أكثر من كونها حافزًا لهم. صحيح أن التيارات المحافظة في أميركا كانت تشعر بالتهديد من التيارات الثقافية والفكرية الصاعدة منذ الخمسينيات، وترى أنها تواجه خطر الانقراض تحت وطأة الحداثة. ومعروف أن تعبير "الأصولية" أطلق في بداية القرن العشرين على حركات دينية معارضة للحداثة، وأن هذا التوجه ظل كامنًا في بنية المؤسسات الدينية وعقلية أنصارها. إلا أن الحركات والمؤسسات الدينية تعايشت في نهاية الأمر مع الحداثة، خاصة ما يتعلق منها بحقوق المرأة والحريات العامة. ولكن كما رأينا، إن من رفعوا رايات حروب الثقافة لم يكونوا من المتدينين. وحين دخلت الكنائس في تحالف مع الليبراليين الجدد (ومعظمهم بعيدون كل البعد عن التدين، ومن بينهم من لا يدين بالمسيحية أصلًا) كان ذلك في إطار التعددية القائمة، والمطالبة بحق هذه الجماعات باعتبارها جماعات "مهمشة" في نطاق الهيمنة الليبرالية.

وقد كان "التحالف المسيحي" الشريك الأصغر في هذه الصفقة، وأيضًا في إطار تغيير مهم في أساسيات فكر "الأصولية" البروتستانتية التي كانت في الأصل ترى الكاثوليكية العدو الأكبر، وتتوجس أكثر من اليهود. وبناءً عليه، كان التحالف مع المحافظين اليهود والكاثوليك أشبه بانقلاب في الفكر وتبدّل جذري في الهوية الثقافية، وتخلٍّ عن بعض أهم مركباتها. ولم يكن تدخُّل رأس المال في اللعبة "الدينية" بأقل أهمية، فقد برزت مجموعة من المانحين الأثرياء (أفرادًا وأسرًا وشركات)، ترصد الأموال لقضايا معينة، وتنشئ الوقفيات لذلك، وتدعم أشد التيارات والأفراد تطرفًا. وهكذا نشرت كتب ولمعت شخصيات وتشكلت حركات ومجموعات ومؤسسات إعلامية ومواقع إنترنت تصدرت المشهد، وجمعت بدورها تيارات متباينة. على سبيل المثال، فإن موقع برايتبارت، المشار إليه سابقًا، تضخم عبر جذب الاتجاهات العنصرية التي تمجد العرق الأبيض وتعادي السامية. ولكن نفس هذه التيارات العنصرية المعادية للسامية تحالفت مع أنصار إسرائيل وكذلك الأصوليين البروتستانت المعروفين

بالإنجيليين "الصهاينة"، الذين يؤيدون إسرائيل من منطلق "قيامي"، بحيث يرونها مفتاحًا لمعركة نهاية العالم في منطقة "مجدو" في نواحي فلسطين. وقد شبَّهتُ في غير هذا المكان دعم الإنجيليين الأميركيين المتشددين المتحمس للصهيونية وإسرائيل، بعلاقة خاطفي الطائرات في حادثة 11 سبتمبر بركاب الطائرات المختطفة، فالهدف مشابه: الإنجيليون يأملون ويتوقعون أن تشعل إسرائيل معركة نهاية العالم التي لن ينجو منها إلا القلة المؤمنة بالمسيح عليه السلام، وليس منهم يهودي واحد[55].

في الجانب الآخر كذلك اصطفت فئات بينها من التباين أكثر مما بينها من التوافق: رجال دين "تقدميون" من أمثال مارتن لوثر كينغ الابن Martin Luther King Jr (1929–1968)، ومناضلون من أجل الحقوق المدنية وحقوق الأقليات من اليسار والوسط، خاصة السود، ويساريون مدافعون عن العدالة الاجتماعية ومناهضون للحروب والعنصرية، وتيارات نسوية تدافع عن حقوق المرأة، و"ليبراليون" من كل الديانات يدافعون عن الحريات الفردية والحقوق المدنية ... إلخ، بل حتى مسلمون راديكاليون مثل مالكوم إكس Malcolm X (1925–1965) وجماعة "أمة الإسلام" التي أنشأها إليجاه محمد Elijah Muhammad (1897–1975) في ثلاثينيات القرن الماضي، والتي انشق مالكولم عنها. وكان قوام هذه الحركات الشباب وطلاب الجامعات والمثقفون، كما كان لها نفوذ قوي في الإعلام والفنون، وصناعة الثقافة والمعرفة عمومًا.

في هذه المواجهات يتميز الحضور الثقافي في تحولاته أكثر منه في ثباته. فقد بدأت الأصولية المسيحية (ظهرت التسمية أول مرة في عام 1920 في وصف هذه الجماعات لنفسها بأنها المتمسكة بأصول العقيدة المسيحية وحرفية الكتب المقدسة، في مواجهة الحداثة العلمية، الداروينية ... إلخ، والحداثة الدينية، والفكرية، وتأويلات الإنجيل الحداثية) باعتبارها حركة دفاعية، ولكنها تراجعت إلى جيوب معزولة، خاصة في الجنوب. وخلال الفترة نفسها، واجهت المحافظة التقليدية (ولم تكن كلها دينية) تحديات مستمرة، حتى قبل الهجمة الكاسحة للتيارات الثورية الشبابية في الخمسينيات والستينيات. وكما لاحظنا، فإن التيارات التجديدية قامت ثورة ضد الثقافات السائدة (العنصرية، والمحافظة الدينية، و"الأخلاق" والأعراف الاجتماعية، وغياب العدالة الاجتماعية والاقتصادية والجندرية ... إلخ). وبدورها فإن التيارات المحافظة حين تحولت من الدفاع إلى الهجوم خلال عهد ريغان، شهدت تحولات راديكالية كما أشرنا سابقًا، تمثلت في تغييرات مهمة في التوجهات الأساس، وتحالفات لم تكن متصورة في عرفها من قبل. ومن جهة أخرى، فـ "المحافظون الجدد" الذين قادوا المشهد مع نهاية القرن العشرين كانوا ثوريين راديكاليين بمعنى الكلمة، وأبعد ما يكونون عن "المحافظة".

في كثير من الأحيان، وخاصة في حال ثورات الشباب في الستينيات، كانت السيولة بل الضبابية الثقافية هي الأساس. فقد كان الشباب يعرفون ما ثاروا ضده، ولكنهم كانوا يتلمسون طريقهم ويمارسون التجريب: في التقليعات الموسيقية والفنية وعالم الموضة واستخدام المخدرات، بل في الثقافات

(55) Abdelwahab El–Affendi, "Waiting for Armageddon: The Mother of all Empires and its Middle East Quagmire," in: David Held & Mathias Koenig–Archibugi (eds.), *American Power in the Twenty–first Century* (Oxford: Polity Press, 2004), pp. 252–276.

الأجنبية، مثل الثقافة الهندية، وحتى الإسلام. وبالطبع التوجهات اليسارية، ثم التحررية، خاصة في مجال الجنس والعلاقات الاجتماعية.

وإذا عدنا إلى مفاهيم الثقافة (السياسية) باعتبارها الإطار الناظم والمنظم للقيم، والذي يعيد إنتاج المجتمع، أو باعتبار أنها "البرمجيات" (الوصفات والقواعد التي تحكم السلوك، وفق كليفورد غيرتز Clifford Geertz (1926–2006)، أو منظومة المعتقدات والرموز التعبيرية والقيم التي تؤطر النشاط السياسي وفقًا لما يطرحه بشارة)، فإن الوضع الأميركي يصبح محيرًا في إطار هذه التصورات. فالإطار الثقافي – الأخلاقي للسياسة الأميركية، كان ولا يزال الدستور الأميركي وشروحه في مقولات "الآباء المؤسسين"، وأحكام المحكمة العليا، والممارسات والأدبيات والتعديلات اللاحقة. وكما يذكرنا بشارة، فإن الحرب الأهلية الأميركية وقعت بين طرفين قَبِلا حكم هذا الدستور، وتربطهما خلفية ثقافية واحدة، مسيحية (بروتستانتية) وأصل أوروبي واحد. ولكنه ينقل عن بارينغتون مور Barrington Moore (1913–2005)، أن بروز نظامين اقتصاديين متباينين (صناعي في الشمال، وزراعي يعتمد على الرق في الجنوب) خلق ثقافتين مختلفتين[56]. في فترة ما بعد الحرب الأهلية، عاد التقارب على أساس الدستور، مع تنازلات كبيرة لعنصرية الجنوبيين (وهي ثقافة مشتركة على كل حال)، كما أدت ضغوط الحربين العالميتين والكساد الكبير، ثم الحرب الباردة، إلى تبني نظام دولة الرفاه، التي أصبحت التوجه السائد. ثم جاءت ثورات الستينيات برفض قوي للثقافة السائدة برمتها، وإعادة تشكيلها عبر موجات ثقافية كاسحة، ساعد في دعمها وتثبيتها التطور الإعلامي المتمثل في الراديو والتلفزة، وهوليوود، وموسيقى الجاز والبوب التي تألقت فيها الأقليات، بما في ذلك الأفارقة الأميركيون. هنا نجد أن الثقافة السائدة لم تكن فقط عاجزة عن تأطير الشباب، بل كانت غير قادرة على الصمود في وجه تحدٍ له جوانب عالمية، فإن تمردًا سياسيًا شبابيًا غيَّر وبدَّل ما كان يعتبر من أساسيات الثقافة، مستثمرًا ثورات تقنية واجتماعية مكنت الشباب والهامش من تحدي التوجهات المهيمنة. وفي جو كانت الولايات المتحدة تخوض فيه الحرب الباردة في عالم متغير، أصبح فيه لأفريقيا والعالم الثالث وجود قوي، لم تعد العنصرية الأميركية المؤسسية أمرًا مستساغًا، أو في مصلحة الدولة.

وفي الوقت الذي اندلعت فيه حروب الثقافة في التسعينيات، كانت توجهات ثورات الشباب قد تحولت إلى "الثقافة السائدة" إلى حد بعيد، وجاءت ثورة اليمين الجديد من أجل إعادة عقارب الساعة إلى الوراء. قدّم اليمين أيضًا، من أجل تحقيق ذلك الهدف، تنازلات ثقافية وسياسية كبيرة، وتغييرات راديكالية في المواقف كما شهدنا، شملت الدخول في تحالفات ومساومات، والقبول بكثير من مسلمات الليبرالية السائدة، بل حتى استخدام خطاب الحقوق والدستور للدفاع عن حق حمل السلاح وترويج المواقف العنصرية. حتى الليبرالية الأميركية بدورها دخلت في مساومات، منها القبول الجزئي بالنيوليبرالية، والدخول في تفاهمات ومساومات مع العديد من الدوائر السياسية والاجتماعية. الفرق هو أن الليبراليين لم يكونوا يسعون لقمع الخصوم وإقصائهم، كون الثقافة السائدة والمكرسة في الدستور والمؤسسات تستجيب إلى حد بعيد لتوجهاتهم. وفي المقابل، كان توجه اليمين الجديد،

(56) بشارة، **الانتقال الديمقراطي**، ص 419–420.

خاصة في عهد ترامب، نحو الإقصاء والتخوين. وقد ظهرت نتائج بعض ذلك في تغيير بنية المحكمة العليا، وشحنها بأغلبية ذات توجهات يمينية، وما تبع ذلك من تغيير حكم المحكمة السابق بتشريع حق الإجهاض، ما أثار ردة فعل حادة بين الليبراليين عمومًا والحركات النسوية خصوصًا.

هذا كله يسلط الضوء على المعضلة المزدوجة في الثقافة السائدة حين تصبح هي نفسها محور صراع. فإذا كانت الثقافة هي لب الهوية، فإن التهجم عليها ومحاولة تغييرها يكون بمعنًى ما هجومًا على الذات، ومحاولة لتغييرها، أو في حالة اليمين الأميركي، لإلغائها واستبدالها. ويصبح حالهم كمن يريد أن يفكك السفينة أثناء عبوره البحرَ عليها. ومن جهة أخرى، تمثل محاولة تغيير الثقافة، إن كانت كما صرح "مجاهدو" حروب الثقافة، صراعًا حول تحديد هوية أميركا أو "روحها" كما جاء في "إعلان الجهاد" من قبل بوكانان، تمثل اعترافًا بأهمية الثقافة ومحوريتها، ودورها الفاعل في تحديد هوية الأمة والشعب. وبناءً عليه، فإن محاولة تغيير الثقافة من خارجها تعيد طرح الإشكالية الأولى نفسها من حيث إن تغيير الهوية يبدو مستحيلًا من جهة، وإشكاليًا من جهة أخرى. ومن زاوية أخرى، إذا كانت الثقافة محورية وفاعلة كما يرى محاربو الثقافة، فكيف يمكن هؤلاء المحاربين تغييرها بمجرد الرغبة؟ ألا تكون هذه المحاولة عبثية، أو تعبيرًا غير مباشر عن تأثر بالثقافة المتهمة نفسها؟

هناك على كل حال مشكلة في استخدام السلطة لتغيير الثقافة، كما تشير تجارب ذات طبيعة راديكالية، مثل فرض الشيوعية في شرق أوروبا وجنوب شرق آسيا، ومحاولة فرض العلمانية الراديكالية في دول مثل تركيا وتونس وإيران، وما نشهده حاليًا من نشأة أنظمة ذات استراتيجيات قمعية كبيرة. فلم تنجح معظم تلك الأنظمة في تغيير الواقع الثقافي في الاتجاه الذي تريده، بل كانت النتيجة النهائية نقيض ما كان مقصودًا.

في مصر تشابه الوضع مع اختلافات تعود إلى النفوذ والتأثير الأجنبي من جهة، وإلى دور الدولة من جهة أخرى. هناك أيضًا اختلاف مهم في التاريخ. فمن الناحية الثقافية، هناك استمرارية في التجربة الأميركية بين التقاليد الأوروبية (الإنكليزية بالأخص) خلال الفترة الاستعمارية ثم بعد الاستقلال، وتصالح مع تطورات الحداثة التي كانت أميركا رائدة فيها. ولدى الأميركيين تجربة طويلة في الحكم المستقل والديمقراطية، ودستور حاكم ومؤسسات، وقدر كبير من الاستقرار. ورغم وجود استمرارية أطول في التجربة الإسلامية المصرية، فإن القرن التاسع عشر شهد صدمة غزوة نابليون بونابرت Napoléon Bonaparte (1769–1821) وتحديات الحداثة الأوروبية التي وقعت مصر تحت هيمنتها. فقد جاءت الحداثة الثقافية في أول أمرها على أسنة رماح المحتل الأجنبي، منذ عهد نابليون ثم اللورد كرومر Earl of Cromer (1841–1917)، وإدموند ألنبي Edmund Allenby (1861–1936) وغيرهم. وفي حقبة التلاقح الأولى مع الثقافة الأجنبية التي بدأت مع التوجهات الإصلاحية في عصر محمد علي باشا (1805–1849)، وبالتوازي مع ذلك في الدولة العثمانية وتونس، كان السجال الثقافي يدور داخل الإطار المحافظ، وتلاه ظهور توجهات راديكالية مع انقلاب حركة الاتحاد والترقي في مطلع القرن العشرين، ثم الكمالية بعد الحرب العالمية الأولى. تزامن هذا مع ظهور أصوات راديكالية في مصر نادت بالعلمانية. وقد فرق وحيد عبد المجيد بين فئتين من هذه المجموعة التي أطلق عليها

عمومًا "تيار التنوير"، وصف الفئة الأولى بالعلمانيين (سمى منهم أحمد فتحي زغلول (1863–1914)، وأحمد لطفي السيد (1872–1963)، وهيكل، وطه، والعقاد)، والأخرى باللادينيين (وسمى منهم فرح أنطون (1874–1922)، ولويس عوض (1915–1990)، وشبلي شميل (1850–1917)، وسلامة موسى (1887–1958))[57]. وقد وصف الأوائل بالاعتدال وعدم محاربة الأديان، بينما انتقد في سلامة تحديدًا ما رآه حدة غير مبررة في التعبير عن آرائه. يذكر أنه دعا أيضًا إلى التخلي عن العربية الفصحى واعتماد العامية، كما عارض تدريس الأدب العربي.

وقد شهدت مصر تحولات ثقافية كبرى مع الحضور الأجنبي المكثف الذي واكب اندلاع الحرب العالمية الأولى، والتي سرعت التحولات الاجتماعية – الثقافية في أوروبا نفسها. وشمل ذلك انتشار الفنون الحديثة مثل السينما والمسرح والموسيقى، وازدهار الصحافة. ويروي حسن البنا (1906–1949) في مذكراته أن ما دفعه لإنشاء حركة الإخوان كان تحديدًا الانزعاج من تأثر المجتمع المقلق بالثقافة الأجنبية، وعجز المؤسسات التقليدية مثل الأزهر عن التصدي له. وبناءً عليه، يمكن وصف الحركات الإسلامية بأنها ثورة مزدوجة على الثقافة الحديثة التي أخذت تسود في المجتمع، والثقافة التقليدية التي لم تعد قادرة على المقاومة. ولعلها مفارقة أن أول من استجاب لدعوته كان ستة من العمال في قناة السويس، لم يكونوا على أي قدر كبير من الثقافة، لا تقليدية ولا حديثة، حتى إنه بدأ بتعليمهم الوضوء والصلاة!

يلاحظ كذلك أن المعارك الثقافية التي سبقت نشأة الحركات الإسلامية في العقود الأولى من القرن العشرين، انطلقت من مساهمات فكرية لأصحاب توجهات راديكالية، انتقدت الواقع الثقافي، وخاصة المركَّب الديني منه، أو اللغوي، أو الاجتماعي، وخاصة دور المرأة. وكانت ردة الفعل تأتي في الغالب من مفكرين آخرين، أو جهات دينية رسمية وغير رسمية. وعندما تخلق هذه المساهمات حالة رأي عام، تتصدى لها جهات رسمية، كما حصل عندما جُرِّد علي عبد الرازق من درجته الأزهرية. في هذه الحالة كانت أطراف الصراع ضد المثقفين الراديكاليين هي القوى التقليدية ومؤسسات الدولة والمجتمع. وقد جاء تدخل التيارات الإسلامية في الصراع لاحقًا. إلا أن هذه التيارات قُمعت وأُبعدت من الحياة السياسية في الخمسينيات، وظلت خارج اللعبة حتى منتصف السبعينيات، بعد أن تغيرت سياسة الدولة جزئيًا تجاهها. ويمكن أن نضيف أن الحركات والتيارات الإسلامية، رغم ما حققته في فترات قصيرة من شعبية محدودة، كانت ولا تزال على هامش النفوذ السياسي والثقافي والاقتصادي وفي مؤسسات الدول، في مقابل التيارات العلمانية التي حققت نفوذًا في كل هذه المراكز. وحتى في إيران التي هيمن عليها تيار إسلامي، فإن هامشية الإسلاميين دوليًا تظهر للعيان. وقد أظهرت الاحتجاجات الأخيرة في إيران حول مسألة الحجاب، الضعف الكبير حتى ثقافيًا وأخلاقيًا، للتيار المتسلط هناك.

وبالقدر نفسه كانت المؤسسات الدينية الرسمية هامشية في مجال الثقافة وحتى الإصلاح الديني، فقد قاومت المصلحين من أمثال الشيخ عبده. ورغم الإصلاحات التي شهدتها المؤسسات في مراحل

(57) وحيد عبد المجيد، "العلمانية والأديان: رواد التنوير في مصر بين العلمانية واللادينية"، مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، 2021/3/31، شوهد في 2022/11/16، في: https://cutt.us/2VuGS

متتابعة، وخاصة في عهد جمال عبد الناصر (1918–1970)، فإنها بقيت تقليدية ومحافظة جدًا في توجهاتها. وكذلك ظل المجتمع المصري، بشقَّيه السني والقبطي، محافظًا جدًا. حتى عبد الناصر نفسه كان محافظًا دينيًا، رغم تحالفه مع اليسار والليبراليين الاجتماعيين (وليس السياسيين). ويروي مرشد الإخوان المسلمين الأسبق محمد حامد أبو النصر (1913–1996) أن عبد الناصر غضب جدًا من مقارنة البعض له بمصطفى كمال أتاتورك، وعدّ هذا إساءة كبيرة![58]

وقد شهدت مصر مع ذلك، كبقية الدول العربية، هيمنة ثقافية ليبرالية في الفترة بين الحربين، وإلى حد ما حتى الستينيات، فإن المجتمعات شهدت عودة قوية إلى التدين عقب نكسة حزيران 1967. وقد تعزز هذا التوجه بعوامل عدة، بدءًا بالهجمة الراديكالية من التيارات اليسارية والقومية على الليبرالية التقليدية، ثم تراجع هذه التيارات بعد صدمة النكسة المشار إليها. وكان للتحول السياسي المهم في مصر في عهد السادات تأثير كبير، خاصة أنه تزامن مع الطفرة النفطية التي أدت عمليًا إلى انتصار المعسكر المحافظ في "الحرب الباردة" العربية. كذلك قلبت الثورة الإسلامية في إيران الموازين، ولا سيما بعد نشأة "حرب باردة طائفية" بين السعودية وإيران، وتأثير حرب أفغانستان والجهاد الأفغاني. ولعلها مفارقة أن نموذج إسرائيل السياسي، وليس فقط انتصاراتها، ساهم في تعزيز هذا التيار. فقد سخر كتاب من أمثال محمد جلال كشك من الدعوات اليسارية والليبرالية للعلمنة والتخلي عن اللغة العربية لتحقيق الحداثة، واصفًا إياها بأنها مؤامرة لتجريد الأمة العربية من أسلحتها الثقافية والدينية، في حين نجد أن إسرائيل التي تتمسك بدينها، وقد أحيت لغة ميتة لاستخدامها لتعزيز وحدتها القومية، أكثر حداثة من الدول العربية، وقد هزمتها في الحرب وفي مجال التحديث[59].

وتشير مساهمات هذه العوامل المعقدة في "الصحوة الإسلامية" – وهذه جملة اعتراضية، ولكنها مهمة – إلى خطأ المقولة التبسيطية السائدة أن دعم السادات للإخوان في مصر كان العامل الأهم في صعود الظاهرة الإسلامية. أولًا، لأن محمد أنور السادات (1918–1981) لم "يدعم" الإخوان، وإنما أطلق قادتهم من السجن (آخرهم خرج في عام 1973) وسمح لهم في عام 1976 بإصدار مجلة، في حين بقيت الحركة محظورة، ولم يسمح لها قط بتشكيل حزب. وثانيًا، لأن الساحة كانت تموج منذ نهاية الستينيات بحراك مستقل عن الإخوان، تجسد في الحركات الشبابية الطلابية التي تركزت في الصعيد، وكانت مناوئة للإخوان (رغم أن الحركة نجحت في وقت لاحق في استمالة بعض قادتها واستيعاب أتباعهم، على طريقة قيام الشركات بالاستحواذ على شركات منافسة). وربما الأصح أن يقال إن الحركات الإسلامية استفادت من معارضة الأنظمة لها، وتكثيف الدعاية المضادة، مما خلق عند الجماهير انطباعًا بأن كثرة انتقاد الأنظمة الاستبدادية الفاسدة، لها إشارة إلى خصائص إيجابية (بلغ الأمر في الحرب الثقافية التي سبقت وواكبت انقلاب يوليو أن الدعاية الرسمية أصبحت تتهم الإخوان – وهم في السجون أو تحت التراب – باجتراح معجزات في تعويق النظام الانقلابي، إلى درجة اتهام هيلاري كلينتون Hillary Clinton وأوباما بأنهما من

(58) "حقيقة الخلاف بين الإخوان المسلمون وعبد الناصر، الموسوعة التاريخية (ويكيبيديا الإخوان المسلمون)، شوهد في 2022/11/13، في: https://encr.pw/9d0sq

(59) ينظر: محمد جلال كشك، **النكسة والغزو الفكري** (بيروت: مكتبة الأمل، 1967).

"الإخوانيين" أو تحت تأثير الإخوان!). والملاحظ مثلاً أن تصويت الجماهير في انتخابات ما بعد الثورات العربية كافأ الجهات المعارضة للأنظمة، سواء إسلامية أم علمانية، وعاقب من كان انحاز إليها. ولعل في السقوط المدوي لحزب العدالة والتنمية في الانتخابات الأخيرة في المغرب، بعد أن كان أكثر الأحزاب شعبية، وذلك بعد تماهيه مع النظام الرسمي، دليلاً إضافيًا على هذا التوجه الجماهيري.

بالمقارنة إذًا، يمكن أن يقال إن "حروب الثقافة" المصرية، التي تزامنت إلى حد بعيد مع رصيفتها الأميركية (كلاهما في مطلع التسعينيات)، جاءت على خلفية تطورات سياسية – ثقافية، بدأت بمحاولات إصلاح وتحديث ثقافي على خلفية محافظة في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، أعقبتها حقبة "ليبرالية" استمرت حتى الخمسينيات، ثم تلتها حقبة راديكالية "علمانية"، تلتها حقبة "الليبرالية" اقتصاديًا في معظم الدول العربية، بما فيها "الراديكالية". إلا أن القوى العلمانية بدأت تشعر بالتهديد من الإسلاميين منذ أواسط الثمانينيات، مما دفعها إلى التحالف مع النظام (كانت مفارقة أن يتّحد اليسار، بما في ذلك بقايا الحزب الشيوعي، والقوميون مع "الليبراليين"، في كنف نظام فردي استبدادي موالٍ للولايات المتحدة، ومتحالف مع إسرائيل والدول المحافظة في الخليج).

يشبه هذا بدوره التحالفات الملتبسة التي شهدتها حروب الثقافات الأميركية، التي التبس فيها الدين بالعرق وبالليبرالية والمصالح الاقتصادية، وأمور أخرى. في أميركا، للمسألة جذور تاريخية عميقة، كانت نقطة الانطلاق فيها دينية متشددة، بداية بهجرة الطوائف البروتستانتية المنشقة إلى العالم الجديد هربًا من الاضطهاد. وبسبب تجربة الاضطهاد هذه، أيدت هذه الطوائف حظر تدخل الدولة في الدين، وتبنت "جدار الفصل" بين الدين والدولة، الذي كرسه التعديل الأول في الدستور، بمنع الدولة من فرض أي دين رسمي أو تبنّيه. ولكن الأمور تطورت في بريطانيا والمهجر معًا، حيث تراجع الدين في الساحة العامة، وأصبح المهاجرون يعرّفون أنفسهم بأنهم مواطنون إنكليز. وقد استند خطاب الثورة إلى "حقوق الرجل الإنكليزي" التقليدية في الحماية من عسف السلطان، وحماية حقوق الملكية الفردية، وخاصة ضد الضرائب التعسفية. تعمقت الليبرالية مع تقدم الوقت، ولا سيما بعد تدخل أميركا في حربين عالميتين، ثم صراعها مع الاتحاد السوفياتي، وتزعمها لـ "العالم الحر". وبرز مع بداية الستينيات ما يشبه الإجماع على قيم الليبرالية المعتدلة ودولة الرفاه، والحريات العامة، والتعايش. وكان من مظاهر ذلك انتخاب أول رئيس كاثوليكي في شخص جون كينيدي John Kennedy (1917–1963)، وهو أمر في عرف البروتستانتية التقليدية عظيم.

إلا أن الستينيات شهدت ثورات الشباب التي قلبت الموازين في اتجاه شبه يساري، شمل الحقوق المدنية للسود والمرأة والحريات الجنسية. من جهة أخرى، جاءت الثمانينيات بالريغانية والعودة إلى اقتصاديات ما قبل دولة الرفاه. وقع المجتمع حينها بين فكي "تطرف" مزدوج: توجه علماني ليبرالي يدعم التحرر والحقوق المدنية والاقتصادية، وتوجه "رأسمالي" متشدد يريد العودة إلى ما يشبه رأسمالية القرن التاسع عشر المتوحشة. وقد تسلح اليمين بنتائج التحول الاقتصادي التي كانت إيجابية في بداية الأمر، بحيث أنهت الركود الاقتصادي في بريطانيا وأميركا، وتحولت إلى موجة عالمية، للبدء في محاولة استعادة شيء من النفوذ الثقافي.

ولهنتنغتون مقولة مهملة نسبيًا (نشرت في الأصل في كتابه *American Politics: The Promise of Disharmony*)، تشير إلى وجود تناقض ذاتي متجذر في الثقافة الأميركية. ولبّ هذا التناقض هو التحديات التي تواجهها "العقيدة الأميركية" American creed، المتمثل في توجه "فرداني" عام مناهض للسلطة، ومتمسك بالحرية والمساواة والدستور والحكومة المحدودة. إلا أن تحديات الواقع، ولا سيما الاقتصادية والاجتماعية، ومعها الحروب والتهديدات الخارجية، تقود المجتمع في اتجاهات مدمرة لهذا المركّب المحوري في الثقافة السياسية الأميركية. وهذا يؤدي بدوره إلى فورات من الحماسة الأخلاقية بغية استعادة هذا "المثال". وتكون هذه الهبّة بداية دورة من أربع مراحل، تشهدها البلاد كل ستين عامًا، في المتوسط. إلا أن ضغوط الواقع سرعان ما تدفع في اتجاه العودة إلى نموذج الحكومة القابضة والتراتبية، في مرحلة الإحباط الأخلاقي Cynicism، والاقتناع باستحالة تحقيق المثال. وفي مرحلة ثالثة، هي مرحلة "الرضا عن النفس"، يتحول الأمر إلى ركون الواقع، وتجاهل وجود فجوة بين الواقع والمثال، والاقتناع بأن الأمور على أحسن حال. وأخيرًا تأتي مرحلة "النفاق الوطني"، والإشادة بواقع مثالي مزعوم. ثم تبدأ الدورة مرة أخرى بهبة تتمرد على هذا النفاق، وتكشف الأمور على حقيقتها، وتشمر للإصلاح، وهكذا[60].

ولعل أهم نقطة في مقولة هنتنغتون، إضافة إلى وجود تناقض داخلي في الثقافة السياسية يذكي الصراع بين أطرافها، هي إشارته للنفاق باعتباره ظاهرة متجذرة في السياسة الأميركية (ويمكن أن نضيف: في السياسة عمومًا، وفي الثقافة والدين). ويلاحظ هنتنغتون أنه رغم ولع الأميركيين بتتبع النفاق وفضحه، فإنهم ينزعجون إذا خلا زعماؤهم من النفاق[61]. ويذكرنا هذا بتعليق غور فيدال الساخر على هَوَس رونالد ويلسون ريغان Ronald Wilson Reagan (1911–2004)، الذي قال إنه ظل يفكر في معركة مجيدو ونهاية العالم، أكثر من التفكير في أميركا. ويضيف قائلًا: "وفي ذعر متزايد، يدرك المرء أنه لم يكن، كما أملنا جميعًا (وحتى دعونا) من المنافقين"[62]. ولا بد من تذكر دور النفاق حين نتحدث عن تأثير الثقافة، إذ ندرك، كما تشير الفضائح المالية والجنسية لرموز التشدد الديني، أن ما يحرك بعض دعاة الالتزام بمنظومة أخلاقية ثقافية معنية أمر آخر منفصل عنها تمامًا.

وهذا يذكّر بنقطة محورية أهم، وهي أن علم السياسة الحديث (وجذوره عن ابن خلدون ثم نيكولو مكيافيلي Niccolò Machiavelli (1469–1527) وتوماس هوبز Thomas Hobbes (1588–1679))، قام على فرضية أن جوهر السياسة منفصل تمامًا عن الثقافة (والأخلاق)، وأن السياسة لها منطقها الخاص بها، وإكراهاتها المميزة لها. فالسلطة تنال وتستدام بالاستملاك والاستخدام الماهر لمصادر القوة، ومنها السلاح، والولاءات والقدرة على الحشد، وأيضًا مهارات الاستمالة والخطاب، بما فيها النفاق. ووفق هذه الفرضية، إن الثقافة والقيم لا تحكم الواقع السياسي مباشرة، وهناك مجال واسع للمناورة.

(60) Samuel Huntington, "Patterns of Response," in: Crothers & Lockhart, pp. 348–357.

(61) Ibid., p. 351.

(62) Gore Vidal, *Armageddon? Essays 1983–1987* (London: Andre Deutsch, 1987), p. 110.

المشترك بين مصر وأميركا هو أن إشعال الحرب الثقافية كان من أجل إيقاف ما رآه الطرف المهيمن اقتصاديًا وسياسيًا (أو الذي كان كذلك)، "تمردًا" يوشك أن يقلب موازين السلطة على القوى المهيمنة. لكن الاختلاف كان في أن السجالات دارت في الولايات المتحدة في فضاء سياسي وثقافي وإعلامي مفتوح، وفي نظام ديمقراطي، سطوة الدولة الثقافية فيه محدودة. وفي حين كانت الليبرالية العلمانية قد أصبحت ثقافة مهيمنة فكريًا وسياسيًا وقانونيًا واجتماعيًا في الولايات المتحدة، وكانت "الثورة المحافظة" تعمل في داخل هذا الإطار (على الأقل حتى عهد ترامب)، فإن الوضع في مصر كان أشدّ التباسًا. فرغم أن العلمانية كانت قد أصبحت واقعًا منذ بداية عصر محمد علي باشا (1769–1849)، وبالقطع خلال العهد الناصري وما تبعه، واكتسبت هيمنة اجتماعية حتى هزيمة حزيران/ يونيو 1967، فإنها ظلت تستشعر هشاشتها أمام المحافظة والتيارات الإسلامية الصاعدة.

وقد عدل الدستور المصري في عهد السادات ليجعل الشريعة هي المصدر الرئيس للتشريع، إلا أن الدولة بقيت علمانية، وظلت حركة الإخوان محظورة حتى بعد وصول مرسي إلى الرئاسة في عام 2012، أول رئيس منتخب. إضافة إلى ذلك، فإن حركة الإخوان ظلت في صراع مع حركات إسلامية منافسة، منها الجماعة الإسلامية والجهاد الإسلامي والحركات السلفية. وكلها كانت ناقدة للإخوان لما تصفه من براغماتية الحركة ومداهنتها للنظام، ورفضها للعمل المسلح. إلا أن الحركات مجتمعة ظلت تمارس ضغطًا سياسيًا واجتماعيًا قويًا ضد القوى العلمانية.

المفارقة أن كلا تياري حروب الثقافة (الإسلاميين والعلمانيين)، ظلوا يعتمدون جزئيًا على الدولة، وبصورة متفاوتة على الرأي العام. يلاحظ مثلًا أن التيارات الإسلامية والمحافظة ظلت منذ قضية عبد الرازق وطه حسين في العشرينيات، وحتى قضية أبو زيد، تستخدم الضغط عبر الرأي العام لدفع الدولة إلى "قمع" خصومها. وفي حالة أبو زيد، استخدم القضاءَ ناشطون إسلاميون، بعد تحريك الرأي العام. وقد أسلفنا الانتقادات التي وجهت إلى دعاة "التنوير"، وتعاونهم المباشر مع الأنظمة الاستبدادية، رغم قناعتهم بفسادها. وقد قدح هذا في شرعية منطلقاتهم التي تقوم نظريًا على دعم الحرية، ومقاومة القمع بكل أشكاله. ولكن يلاحظ أنهم في حالة الخصومة من الإسلاميين لا يسكتون فقط عن القمع، بل يشجعونه وينادون به.

هنا نستعيد المعضلة الثقافية مرة أخرى، وبصورة أدق؛ معضلة التناقض الذاتي عند مجاهدي الحروب الثقافية. فالإسلاميون يعتمدون على مؤسسات دولة علمانية وفاسدة في نظرهم، ومستبدة على كل حال، لردع خصومهم، في حين أن نفس الخصوم المنادين بالحرية يستخدمون الدولة عينها في الدفاع عن "حرياتهم"، مقابل قمع حريات الآخرين. وإذ تؤدي الهوية الثقافية مبدئيًا دورًا مهمًا في تشكيل الهويات السياسية، وخاصة في حالات الاستقطاب، فإن المفارقة تكمن في أن الشعور بالتهديد للهوية الثقافية يجعل الفاعل يستبسل في الدفاع عنها، وفي الوقت نفسه يضحي حتى بجوهرها من أجل الحفاظ على شيء من مظاهرها. وهنا تكتسب الهوية طبيعة طائفية، بحيث يتم الدفاع عنها باعتبارها هوية أكثر منها محتوى. وهذا إضافة إلى ما سبق لنا الحديث عنه حول النفاق.

وكنت قد أشرت في غير هذا الموضع إلى تحامل المحافظين على أوباما والتشكيك في هويته الأميركية، في حين أن الأميركيين الأفارقة عمومًا، وأوباما خصوصًا، هم أفضل من يجسد الهوية الأميركية. فهم في غالبهم من البروتستانت الذين لا يتحدثون لغة سوى الإنكليزية. وقد جُرِّدوا خلال معاناتهم الطويلة من هوياتهم الأصلية، بخلاف غالبية المهاجرين الذين حملوا معهم إلى السواحل الأميركية لغات وأديانًا وعادات وتقاليد مختلفة. إلا أن المفارقة هي أن هؤلاء المهاجرين (البيض خصوصًا) يتمتعون بكامل الحقوق بمجرد وصولهم إلى البر الأميركي، حتى وإن كانوا لا يجيدون اللغة ولا يدينون بالبروتستانتية، في حين قد يتعالى بعضهم على مواطنين ملونين عاش أسلافهم مئات السنين في الوطن، وساهموا في بنائه بما لم يساهم به غيرُهم[63].

خاتمة

القول بأن الثقافة عمومًا، والثقافة السياسية خصوصًا، تؤثر في السياسة، يكاد يكون بديهيًا، ولا سيما حين تعرَّف الثقافة السياسية بأنها "نمط معين من التوجه تجاه الفعل السياسي"، وأنها ما يعطي المعنى لـ "تقاليد المجتمع، وروح المؤسسات العامة، وعواطف المواطنين وعقلهم الجماعي"، بحيث تصبح كلًا متماسكًا ومفهومًا[64]. فإذا كان تعريف المفهوم أنه المنظور الذي ينظر به مجتمع معين إلى السياسة، فإن تأثر السلوك السياسي به يتبع منطقًا، ويصبح ذاتي التعريف Tautology. ويمكن أن نضيف أنه لا يمكن فهم تصرفات الإنسان أصلًا، باعتباره كائنًا عاقلًا واجتماعيًا ذا مرجعية أخلاقية، إلا بافتراض انطلاقها من منظور معرفي - أخلاقي متكامل. وإذا كان قطاع كبير من المحللين يفرق بين المنظور الثقافي لتفسير السلوك الإنساني، والمنظور المؤسسي أو منظور "الخيار العقلاني"، فإن استقلالية أي من هذه الأطر تظل موضع مساءلة. فالمؤسسات هي في نهاية المطاف "نتاج ثقافي" في عرف الكثيرين. كذلك إن الخيار العقلاني لا يتجرد عن البعد الثقافي والأخلاقي. فجُلُّ الناس لا يمتنعون عن ارتكاب الموبقات بحسابات "عقلانية" مجردة، أي خوفًا من العقاب المحتمل أو طلبًا لمغنم منتظر، بل لأنها مستبعدة لديهم خيارًا، أصلًا، في إطار فهمهم. ويشمل ذلك المرجعية الأخلاقية التي لا تنفصل عن هذا الإطار. فالحسابات "العقلانية" لا تقيّم الفائدة والخسارة فحسب، بل تشمل إطارًا أوسع. وبالقدر نفسه، فإن الثقافة لا تخلو من الحسابات "العقلانية"؛ ذلك أن الفرد يتشرب الثقافة عبر عملية "تثقيفية" معقدة، تشمل التلقين في الصغر، والقدوة في المجتمع والتأقلم في المؤسسات التعليمية والاجتماعية والمهنية ... إلخ. وهناك عقوبات على عدم الالتزام، ومكافآت لمن يلتزم. وحتى في الدين، فإن حسابات الثواب والعقاب حاضرة في التفكير (علق عالم الاجتماع الشهير إرنست غيلنر Ernest Gellner (1929–1995) عَرَضًا وهو يناقش الدين قائلًا: إذا كان العذاب الأبدي حقًا، فإن كل

(63) Abdelwahab El–Affendi, "The Souls of Muslim Folk: The 'Obama Phenomenon' and the Paradoxes of Paranoid anti–Multiculturalism," *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 29, no. 4 (2012), pp. 63–86.

(64) Sydney Verba & Lucien Pye, *Political Culture and Political Development* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015 [1965]), p. 7.

متع الدنيا تصبح غير ذات معنى)[65].

وما يتضح من التعمق في مجريات "حروب الثقافة" هو أن الثقافة الواحدة ليست ضمانًا للانسجام، بل قد تشكل إطارًا لخصومات عنيفة بسبب المنافسة وشعور بعض المكونات بالتهديد، وخاصة في سياق التغيرات المتسارعة. وفي الحالتين الأميركية والمصرية كانت التحولات الكبرى في المنظومات الثقافية نفسها عاملاً مهمًا في المشهد السياسي، وبعض أدوات تشكيله. وجاءت هذه التحولات بتأثيرات متنوعة، مثل التحديث والتقنيات الجديدة والتلاقح السياسي مع الخارج وصراع الأجيال، وكذلك بسبب الحروب من أهلية وعالمية وإمبريالية (مثل فيتنام)، وباردة وساخنة. وبسبب عدم الاستقرار وشعور توجهات ثقافية بعينها بأنها في خطر. وهكذا أصبحت الثقافة نفسها أرضَ صراع، وسلاحًا فيه. وبخلاف مزاعم صامويل هنتنغتون أن الحدود بين الثقافات (أو الحضارات) من غربية وإسلامية وصينية وأفريقية وغيرها، ستكون نقاط الصراع[66]، يظهر أن الصراعات داخل الثقافات هي الأكثر انتشارًا والأشدّ حدة، إذ إن غالبية الحروب التي دارت في العالم منذ الحرب العالمية الثانية كانت حروبًا أهلية. في الحالة الأميركية، شاهدنا كيف دار الصراع ويدور في داخل الإطار الثقافي الواحد، وفي إطار تحولات جذرية في كل معسكر. ويذكرنا بشارة بأن الحرب الأهلية الأميركية (1861–1865)، قد وقعت بين مسيحيين بيض من أصل أوروبي، بسبب تباين نشأ نتيجة تبني أنظمة اقتصادية مختلفة. يذكر أيضًا أن ما سُمّي "الحربان العالميتان"، كانتا في واقع الأمر حروبًا "أهلية" أوروبية. وقد شاركت أميركا في الحربين لصالح بريطانيا، رغم أن الثقافة السياسية الأميركية في ذلك الوقت كانت أقرب إلى الألمانية، التي امتدحتها الأدبيات السياسية الأميركية، بل سبقت ألمانيا في التغني بتفوق الجنس الآري والعرق الأبيض[67].

لاحظنا كذلك كيف تطورت المواقف وتحولات الولاءات وتحالفت الأضداد. فبعد أن خسر الأصوليون الأميركيون معركتهم ضد الحداثة العلمية (كالداروينية وغيرها)، والثقافية في العقود الأولى من القرن العشرين، تحالفوا مع المحافظين العلمانيين ضد الوسط والليبراليين، بينما تراجع الخطاب الديني المتشدد إلى جيوب صغيرة ومعزولة، ولا سيما في الجنوب. ولعلها مفارقة أن مارتن لوثر كنغ الابن – وهو قس بروتستانتي – كان قد استخدم لغة التبشير المسيحي وأساليبه لكي يوصل خطاب الحقوق المدنية إلى قطاع واسع من المتدينين. إلا أن ما وُصِف بالتبشير التلفزيوني Televangelism اكتسب بحلول الثمانينيات شعبية واسعة بتأثير شخصيات كاريزمية، ونجح في إعادة صياغة الأجندة السياسية، خاصة بعد أن دعم انتخاب ريغان ثم بوش الأب، قبل أن يواجه نكسةً بسبب فضائح مالية وجنسية زلزلت سلطانه[68]. وقد غير ظهور هذه التيارات وجه التحالفات المحافظة، ومهّد لتشكل

(65) Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* (London: Allen Lane, Penguin, 1994), p. 101.

(66) Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations?," pp. 22–49.

(67) Ido Oren, *Our Eenemies and US: America's Rivalries and the Making of Political Science* (Ithaca: Cornell University Press, 2003).

(68) Jeffrey Hadden,"The Rise and Fall of American Televangelism," *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 527, no. 1 (1993), pp. 113–130.

التيار الذي دفع بترامب إلى سدة الرئاسة. فقد قاد ترامب تجمعًا شعبويًا من الناقمين على الوضع القائم، وخاصة في أعقاب الأزمة الاقتصادية المالية العالمية في عام 2008 (العام الذي شهد بدوره انتخاب أول رئيس أسود للولايات المتحدة)، ما وحد العنصريين مع ضحايا التدهور الاقتصادي، والرجال الأميركيين البيض المهمشين، ومعادي النسوية والحرية الجنسية ... إلخ. إلا أن المفارقة أن ترامب كان من البليونيرات، كما أنه لم يكن مسيحيًا مثاليًا، ولم يهتم بالعفاف والطهر، ولم يكن من معارضي الإجهاض. إلا أن حركات التدين كانت مستعدة للتحالف مع قطاعات ذات توجهات غير دينية أو حتى معادية للتدين، أو ذات توجه عنصري، أو من المحظوظين ماليًا والمعارضين لدولة الرفاه. ولعل الأغرب من ذلك هو اصطفاف هذا التحالف مع مستبدين أجانب، مثل بوتين والسيسي وغيرهما، وإظهارهم أبطالاً (رغم أن بعضهم كانوا من ديانات وثقافات مختلفة).

وإذا أخذنا في الاعتبار الاصطفاف في الحالة المصرية، نجد ما هو أعجب، وهو اصطفاف العلمانيين واليسار والليبراليين مع السلفيين وبعض الإسلاميين المنشقين وراء سلطة مستبدة، تستند بدورها إلى خطاب ديني "مهدوي" عن تكليف سماوي، بينما اصطفّت بعض القوى العلمانية والديمقراطيون وأنصار حقوق الإنسان في الجانب الآخر المؤيد للديمقراطية. هنا أيضًا نشاهد كيف أن الثقافة الواحدة انقسمت على نفسها، وأصبح البعض يرى أن "الإخوة الأعداء" هم مصدر الخطر والمخافة، بحيث إن التضامن مع بعض أعداء الداخل، وكذلك الخارج (بما في ذلك إسرائيل وموسكو والصين) هو المخرج. هنا، تشن حرب من أنظمة مستبدة فردية الطابع، على جل الشعب الذي من المفترض أن تكون ممثلة له ولثقافته، ويتحالف معها بقية الخائفين من الشعب.

في الحالين، إذًا، كانت الثقافة المشتركة إطارًا للصراع، بل مفجِّرًا له، بسبب أن الثقافة كانت أيضًا في مسار تحولٍ ولَّدَ نزاعات حول ما يجب أن يُستبقى، وما يجب أن يُستبدل. وكانت مركَّبَات الثقافة نفسها تستخدمً في الصراع وتؤطر له. المسيحية مثلاً، مشهورة بدعوتها للسلم وتفضيلها للضعفاء ضد الأقوياء، وقد استخدمها أنصار العدل والتحرر لهذا الغرض، بينما استخدمها آخرون لعكس ذلك. الشيء ذاته في الإسلام، ودعمه للعدل والمساواة والإيثار على النفس. أما فيما يتعلق بالحريات والعدالة فنجد في أميركا اللغة نفسها استُخدِمت للدفاع عن مواقف متعارضة: هل الحريات الدينية والفردية التي كفلها الدستور الأميركي تؤيد حق المرأة في الإجهاض، أم أن الأولى يجب أن تؤيد حقوق الطفل الذي لم يولد؟ وهل الحرية تؤيد الرأسمالية المتوحشة، وعدم المساواة، أم تؤيد التكافل والعدالة؟ وهل الحريات التي كفلها الدستور تجيز تملك الأسلحة الفتاكة، وتعريض أعداد هائلة من المواطنين للقتل الجماعي، أم أنها تقدم سلامة المواطنين على ترف حيازة أسلحة تصلح لميادين الحرب من أجل التسلية؟

بالمثل، نجد في مصر اتهامات متبادلة بالتغول على حرية الآخرين: فالإسلاميون خطر على حريات الآخرين لأنهم مشروع استبداد، ولهذا لا بد من حرمانهم من حقوقهم وحريتهم. يجب كذلك حرمان المطالبين بالحقوق من غير الإسلاميين أيضًا من حقوقهم، لأن نجاحهم قد يعني إتاحة الفرصة مرة أخرى للإسلاميين. من جهة أخرى، فإن الإسلام براء من "المتأسلمين" أو "الإسلامويين"، في عرف

الخصوم، ولا شرعية دينية لهم. هنا أيضًا تستخدم القيم المشتركة بتأويلات مختلفة لتعضيد شرعية هذا الموقف أو ذاك.

نختم بالقول إن الثقافة، بمعناها الأوسع، هي اللُّحمة التي تجعل من الجموع مجتمعًا، وتسبغ الهوية على ذاك الكيان. وهي كذلك الإطار الذي تأخذ فيه الأفعال معناها، وآلية إعادة إنتاج المجتمع واستدامته. ولكن الثقافة زِلقة وغير ملموسة، تساهم في تشكيلها أساطير وروايات يختلط فيها التاريخ بالخيال. وهي في الغالب من المسلمات التي لا يفكر فيها إلا عندما يجري تحدّيها أو انتهاك شرائعها. وهي أيضًا تتغير مع مرور الوقت وتغير البيئة وتداخل السكان عبر الهجرات والتمازج والتثاقف. وإن كان التغيير في الماضي غير ملموس وغير ملحوظ بسبب البطء، فإن تسارع التغيرات مع ما أتاحته الحداثة من تقنيات تواصل وسهولة انتقال وزيادات في أعداد السكان، مال إلى خلق حالات من الاضطراب وعدم اليقين. في هذه الحالات، تفقد الثقافة دورها باعتبارها أهم مركب في تشكيل الهوية، وتتحول إلى أداة صراع.

غير أن هذا الإشكال يكون في الغالب مؤقتًا، لأن المجتمعات لا تستطيع أن تعيش حالة حرب مستمرة حيث لا بد من استقرار. وبناءً عليه فإن الثقافة عمومًا تكون الحصيلة لحسم صراع حول القيم والهوية والمفاهيم والنظرة إلى العالم (مثلما أن الديمقراطية تكون بدورها حصيلة صراع لم يستطع طرفٌ حسمَه لصالحه.) ولو أخذنا أوروبا مثالًا، لوجدنا أن حروبها الدينية (داخل الهوية المسيحية الواحدة) أدت إلى تمزق وتمايز، قبل أن نشهد عودة إلى هوية واحدة (أوروبية/ "غربية")، تتعايش فيها الطوائف التي تقاتلت في الماضي. بل أصبح البعض يتحدث عن هوية "يهودية – مسيحية"، رغم ما كان بين اليهود والمسيحيين من عداء طوال قرون. وما يحدث من توافق في نهاية هذه المعارك يصبح هو "الثقافة السياسية".

المراجع References

العربية

الانفجار العربي الكبير: في الأبعاد الثقافية والسياسية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

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

_____. **ثورة مصر، ج 2: من الثورة إلى الانقلاب**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.

"نشطاء ينتقدون 'إحنا شعب وإنتو شعب'". الجزيرة نت. 2013/9/7. في: https://cutt.us/LB1vL

كساب، إليزابيث سوزان. **تنوير عشية الثورة: النقاشات المصرية والسورية**. ترجمة محمود محمد الحرثاني. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

عبد المجيد، وحيد. "العلمانية والأديان: رواد التنوير في مصر بين العلمانية واللادينية". مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية. 2021/3/31. في: https://cutt.us/2VuGS

الأجنبية

Bennett, Lovett–Graff. "Culture Wars II: A Review Essay." *Modern Language Studies*. vol. 25, no. 3 (1995).

Buchanan, Patrick. "Culture War Speech: Address to the Republican National Convention." *Voices of Democracy: The U.S. Oratory Project.* 17/8/1992. at: https://cutt.us/RTy1Z

Crothers, Lane & Charles Lockhart (eds.). *Culture and Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2000.

Dahl, Robert. *Dilemmas of Pluralist Democracy: Autonomy vs. Control*. New Haven: Yale University Press, 1983.

Davis, Mark. "A New, Online Culture War? The Communication World of Breitbart. com." *Communication Research and Practice*. vol. 5, no. 3 (2019).

De Forest, Jennifer. "The Rise of Conservatism on Campus: The Role of the John M. Olin Foundation." *Change*. vol. 38, no. 2 (2006).

El–Affendi, Abdelwahab. "The Souls of Muslim Folk: The 'Obama Phenomenon' and the Paradoxes of Paranoid anti–Multiculturalism." *American Journal of Islamic Social Sciences*. vol. 29, no. 4 (2012).

Held, David & Mathias Koenig–Archibugi (eds.). *American Power in the Twenty–first Century.* Oxford: Polity Press, 2004.

Hunter, James Davison. *Culture Wars: The Struggle to Define America: Making Sense of the Battles over the Family. Art, Education, Law, and Politics*. New York: Basic Books; Reprint, 1992.

Jensen, Richard. "The Culture Wars, 1965–1995: A Historian's Map." *Journal of Social History*. vol. 29, no. 1 (1995).

Kaufmann, Eric. "The New Culture Wars: Why Critical Race Theory Matters more than Cancel Culture." *Social Science Quarterly*. vol. 103, no. 4 (2022). at: https://cutt.us/3xFQM

Mehrez, Samia. *Egypt's Culture Wars: Politics and Practice*. United Kingdom: Routledge, 2008.

Mukherjee, Romi. "Make America Great Again as White Political Theology." *Lisa Revue*. vol. 16, no. 2 (2018). at: https://cutt.us/y1mdt

Riddington, William Henry. "The Right, Rights and the Culture Wars in the United States, 1981–1989." PhD. Dissertation, University of Cambridge, 2017.

Scatamburlo–D'Annibale, Valerie. "The 'Culture Wars' Reloaded: Trump, Anti–Political Correctness and the Right's 'Free Speech' Hypocrisy." *Journal for Critical Education Policy Studies*. vol. 17, no. 1 (2019).

Tamer, Georges. "Nasr Hamid Abu Zayd." *International Journal of Middle East Studies*. vol. 43, no. 1 (2011).

Thomson, Irene Taviss. *Culture Wars and Enduring American Dilemmas*. Michigan: University of Michigan Press, 2010.

Verba, Sydney & Lucien Pye. *Political Culture and Political Development*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2015 [1965].

Vidal, Gore. *Armageddon? Essays 1983–1987*. London: Andre Deutsch, 1987.

صدر حديثًا

إزايا برلين

تحرير: هنري هاردي

تقديم: روجر هوشير

ضد التيار

مقالات في تاريخ الأفكار

ترجمة: محمود محمد الحرثاني

كتب روجر هوشير في تقديمه لكتاب إزايا برلين ما يلي: "تمتاز هذه المقالات بميلها التام نحو الاستكشاف وعدم التحيز والجمود، إذ تثير أسئلة إمبيريقية غايةً في العمق والتحفيز أكثرَ مما تقدّم إجابات. ذلك أنها تمثّل تقصّيًا للحقيقة كامل الاستقلالية متفتح الذهن متشكّكًا بالدقة ويحدوه الشغف. ولعل برلين من أقل المفكرين اعتدادًا وشعورًا بامتلاك حقيقة بسيطة يفسر في ضوئها العالم ويعيد ترتيبه. مع ذلك، فمقالاته ليست أوراقًا مبعثرة تهب عليها الريح فتطيّرها في الجهات الأربع، ولا هي مباحث عرضيّة منعزلٌ بعضها عن بعض تستمد حصرًا مغزاها من السياق الأصلي الذي نشرت فيه. وإنما تنطلق من رؤية مركزية للإنسان وقدراته وتحولاتها عبر الزمن التاريخي؛ إنها رؤية غنية في امتداداتها، ومعقدة وليس بوسعها الاكتمال؛ ولذلك، تترابط المقالات هذه طبيعيًا في ما بينها وبسهولة في كثير من المواضع المستترة غير المتوقعة. ومرة أخرى، يثير برلين ويُنير قضايا كبرى في ضوء أمثلة تاريخية واقعية حيّة. ولقد عالج تلك القضايا علاجًا على نحو أكثر تجريديّة في مقالاته الفلسفية، وهي قضايا لا تقع في صلب الاهتمامات التي شغلته طوال عمره الذي نذره للأفكار فحسب، وإنما هي ذات أهمية أساسية في حدّ ذاتها. ألا تراها تتصدر الساحة اليوم؟".

المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/MEWG9371
القبول Accepted 2023-4-7
التعديل Revised 2023-2-14
التسلم Received 2023-1-8

رجا بهلول| Raja Bahlul*

التوجهات الانفعالية والثقافة السياسية الديمقراطية

Affective Attitudes and Democratic Political Culture

ملخص: هناك أنماط مختلفة من الثقافة السياسية، كما أنّ هناك عناصر متعددة في الثقافة السياسية على اختلاف أنماطها. في هذه الدراسة، لن نهتم بالثقافة السياسية بعناصرها كافة، بل سنفحص ونناقش الجزء المتعلق بالتوجهات الانفعالية Emotions، أي كل ما يتعلق بالمشاعر، والعواطف، والوجدانيات المختلفة التي نختبرها في حياتنا الثقافية السياسية التي نعتقد أنها لا تنفصل عن القيم والأحكام التقييمية. هناك تحديد آخر نمتثل إليه في هذه الدراسة، وهو أننا لن نناقش أنماط الثقافة السياسية المختلفة، بل سينصب جهدنا على نوعٍ محدَّدٍ من الثقافة السياسية، وهو "الثقافة السياسية الديمقراطية". وسيتمخض عملنا عن مناقشةً علاقة مفاهيمية بين "الثقافة السياسية" و"النظام السياسي"، هي: علاقة التوائم Congruence أو التناسب. وهذه العلاقة أقل إثارة للخلاف من العلاقة السببية التي يراها البعض بين النظام والثقافة، ولكنها تمهد للقيام بالأبحاث التجريبية، بحثًا عن علاقات سببية، ذلك أنها تزوّدنا بمفاهيم تَصْلُح للاستخدام في صياغة الفرضيات التجريبية.

كلمات مفتاحية: الثقافة السياسية، النظام السياسي، الثقافة السياسية الديمقراطية، التوجهات الانفعالية، أحكام القيمة، علاقة التوائم، العلاقة السببية.

Abstract: There are many types of political culture as well as many elements to be found in each type of political culture. The present study will be limited in two ways. Firstly, we shall not deal with all the elements of political culture. We shall focus on what has been called the "Affective Attitudes" element, which we take to include feelings and emotional proclivities, which to us, are inseparable from values and evaluations. Secondly, we shall not focus on all types of political cultures, but rather on democratic political culture. We plan to study one particular conceptual relation between (democratic) political culture and (democratic) political system. This is the relation of congruence. This relation is less controversial than causal relation which some theorists propose as holding between political culture and political system. However, it does suggest concepts that can be used in formulating causal hypotheses that can be empirically tested.

Keywords: Political Culture, Political System, Democratic Political Culture, Affective Attitudes, Value Judgments, Congruence, Causal Relation.

* أستاذ ورئيس برنامج الفلسفة، معهد الدوحة للدراسات العليا.

Professor and Head of the Philosophy Program, Doha Institute for Graduate Studies.

raja.bahlool@dohainstitute.edu.qa

مقدمة

يعتقد بعض الكتّاب أنّ النظام السياسي يمثّل انعكاسًا للثقافة السياسية، وأنّ بعض الثقافات السياسية هي من النوع الذي يساعد على ترسيخ النظام الديمقراطي واستقراره أو يسهِّل عملية الانتقال إليه، إن لم يكن هذا الأخير قائمًا بالفعل. ويعتقد بعضهم الآخر أنّ هناك أنواعًا أخرى من الثقافة السياسية، تساهم في إضعاف النظام الديمقراطي، وقد تعوق الانتقال إلى الديمقراطية أو تكون سببًا في غيابها. ومن الأقوال ذات العلاقة بهذه المزاعم، نذكر قول غابرييل ألموند (1911–2002)، وسيدني فيربا (1932–2019) (اللذين يعود إليهما الفضل في إرساء مفهوم الثقافة السياسية بصورته الحديثة)، إنّ "النظام الديمقراطي في الحكم يتطلب ثقافة سياسية في حالة تناسق مع ذلك النظام"[1]. ومن هؤلاء أيضًا، هارولد دوايت لاسويل (1902–1978) الذي كتب من منظور التحليل النفسي، عن سمات الشخصية الديمقراطية قائلًا: إنّ "استقرار الجماعة الديمقراطية، يعتمد من دون ريب على تشكُّل شخصيات Characters قادرة على احترام إنسانية كل إنسان"[2]. ومنهم أيضًا رونالد إنغلهارت (1934–2021)، الذي يقول: إنّ "للفروق الثقافية بين الشعوب تبعات سياسية كبرى، من حيث إنها تُربط بشكل وثيق بقدرة النظام الديمقراطي على البقاء"[3]. ومن مدّة زمنية أحدث، يمكن الإشارة إلى مقولة مارثا نوسباوم التي تفيد أنّ "كل مثال [نظام] سياسي يتلقى دعمًا من انفعالات ومشاعر Emotions خاصة به"، ضاربة على ذلك مثل النظام الملكي الذي يوائم نظرة الرعايا إلى الملك كأب حنون، أو النظم الفاشية، التي توائم نزعة عبادة الشخصية والبطولية ومشاعر التضامن والكبرياء الجماعية[4].

بالطبع، ليس هناك إجماع على هذه الأفكار والمقولات، بل هناك من يخالفها أو يسعى للتخفيف من طابعها القطعي بطرائق مختلفة. ومن هؤلاء عزمي بشارة الذي ينفي أن تكون ثقافة سياسية من نوع محدد شرطًا ضروريًا (أو كافيًا) للانتقال إلى الديمقراطية، قائلًا إنه: "لا يوجد عالم اجتماع جدي ينكر أهمية الثقافة السياسية في الديمقراطية. لكن، من ناحية أخرى [...]، نقول إنه يفترض ألّا يوجد عالم اجتماع جدي يضع قائمة شاملة وحصرية بمميزات الثقافة السياسية الديمقراطية، فكم بالحري ادعاء معرفة مميزات الثقافة التي تؤدي سببًا إلى غياب الديمقراطية"[5]. وفي مكان آخر، يورد بشارة ما لا يقل عن خمسة أسباب لمخالفة الرأي القائل إنه: "يمكن أن تؤثر الثقافة السائدة عمومًا، أي

(1) Gabriel A. Almond & Sideny Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nation*s (Princeton: Princeton University Press,1963), p. 5.

(2) Harold Lasswell, *Power and Personality* (New York: W.W. Norton and Company, 1948), p. 150.

(3) Ronald Inglehart, "The Renaissance of Political Culture," *The American Political Science Review*, vol. 82, no. 4 (1988), p. 1203.

(4) Martha Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 2013), p. 115.

(5) عزمي بشارة، **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط 4 (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 137.

ثقافة شعب بأكمله مباشرة في مساندة الديمقراطية أو عرقلتها"[6]. ولكنه مع ذلك، وفي معرض منحه الثقافة السياسية دورًا محدودًا، يعتقد أن شيوع قدر معيّن من الثقافة السياسية الديمقراطية بين النُّخب الفاعلة (وليس بالضرورة على النطاق الشعبي الواسع)، في بلد ما، شرط للانتقال الديمقراطي في ذلك البلد، مُلخصًا الثقافة السياسية الديمقراطية "التي يُفيد أن تتزود بها النخب السياسية في مرحلة الانتقال؟"[7] في نقطتين مهمتين هما: القابلية للحوار والمساومة، والاتفاق على الديمقراطية الإجرائية ومؤسساتها.

لا شك في أنّ أسئلة على شاكلة أتخلق الثقافةُ السياسية النظامَ السياسي، أم أن النظام السياسي هو الذي يخلق الثقافة السياسية، أم نحن بصدد علاقة سببية تسير في اتجاهين، أم علاقة سببية محدودة الأثر؟ لا شك في أن هذه الأسئلة جديرة باهتمام كل المعنيين بمسألة التغيير والتغير السياسي. ولكن من غير المجدي محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، قبل الإجابة عن أسئلة سابقة لها، والقصد يقع ههنا على الأسئلة حول مفهوم الثقافة السياسية. يود الإنسان مثلًا أن يعرف ما الثقافة بإطلاق، وإن كان هناك أنواع مختلفة من الثقافة، أحدها هو الثقافة السياسية. فقد كتب الكاتب السياسي والروائي البريطاني سي بي سنو (1905–1980)، في خمسينيات القرن المنصرم، يشكو من تزايد انقسام الساحة الفكرية في الغرب، بين معسكرين غير قادرين على التواصل الفكري. ومن أولئك الذين سمّاهم "أصحاب الثقافة العلمية" و"أصحاب الثقافة الأدبية"[8]. ولربما كان هناك مجال للحديث عن ثقافة فنية، أو قانونية، أو اقتصادية، إضافة إلى الثقافتين العلمية والأدبية، اللتين يذكرهما سنو بالاسم. فما العنصر المشترك بين جميع هذه الأنواع من الثقافات؟ وما الخاصيات التي تتميز وتفترق الثقافات على أساسها؟ وبالتحديد، ما الذي يجعل ثقافةً ما ثقافة سياسية؟ وما الذي يمكّننا من بعد ذلك من التحدث، بتحديد أكبر، عن ثقافة سياسية ديمقراطية، أو ثقافة سياسية فاشية، أو ماركسية، أو إسلامية، إذا كان أي من هذا ممكنًا؟ كما نود أن نعرف عناصر الثقافة السياسية ومكوناتها، والعلاقات التي تربط بين تلك العناصر والمكونات.

تقود هذه التساؤلات إلى أبحاث ذات طابع فلسفي، يتعلق بتحليل المفاهيم والمصطلحات وضبطهما، في حين أنّ البحث عن العلاقات السببية بين الثقافة السياسية والنظام السياسي هي أبحاث ذات طابع علمي تجريبي. لا شك في أن كلا النوعين من البحث جدير بالاهتمام، ولكن للنوع الأول من البحث أسبقية. فمن الخطأ أن ينغمس الإنسان في أبحاث تجريبية انطلاقًا من مفاهيم غير محددة، وذات علاقات غير مفهومة، لأن هذا سوف ينعكس، بلا ريب، على الفرضيات والنتائج التي يجري التوصل إليها، بما قد يفقد البحث التجريبي قيمته العلمية.

ليس همنا الأساس هنا هو دراسة العلاقات السببية بين الثقافة السياسية والنظام السياسي، بل العلاقات المفاهيمية بين النظام السياسي والثقافة السياسية. ذلك أن عناصر الثقافات السياسية ومكوناتها ليست

(6) عزمي بشارة، **الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 409.

(7) المرجع نفسه، ص 419.

(8) C.P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (New York: Cambridge University Press, 1961), p. 4.

على نمط واحد، من حيث ارتباطاتها المفاهيمية مع أنظمة الحكم الممكنة. لهذا السبب، يقرن بعض المفكرين بعضَ عناصر الثقافة السياسية بهذا النظام أو ذلك، قائلين مثلًا إنّ الانفتاح الفكري، والروح الحزبية المعتدلة، هما كتوائم الديمقراطية أو "تتناسبان" معها. يقوم هذا الزعم على أساس فهم معيّن للخصائص المذكورة، إضافة إلى فهم معيّن لمفهوم الديمقراطية. وفي وسع الإنسان أن يُؤيد الزعم بوجود "توائم" بين الديمقراطية والانفتاح الفكري والروح الحزبية المعتدلة، من دون أن يلزم نفسه بالقول إنّ الانفتاح الفكري والروح الحزبية المعتدلة يتسببان في الانتقال إلى الديمقراطية أو يعملان سببيًا على ترسيخها. فالمزاعم الأخيرة، هي مزاعم تجريبية ويجدر بمن يقول بها أن يكون مستعدًا لتوفير بعض الدعم لها من خلال التجربة.

ومع ذلك، يسعنا القول إنّ هذا النوع من التقصّي النظري المفاهيمي يقترب بنا من البحث التجريبي، من دون أن يلزمنا بالخوض فيه. ذلك أنه قد يوحي إلينا ببعض الفرضيات، أو يلفت نظرنا إلى بعض المتغيرات التي يمكن اختبارها تجريبيًا. فالفرضيات والمتغيرات، التي يمضي بها خبراء مؤشرات الديمقراطية والحرية وغيرها إلى ساحة الاختبار التجريبي، لا تتنزل عليهم من السماء، بل هي، على الأقل في جزء منها، ثمرة تأملات فكرية، وتحليل لمفاهيم فلسفية، وما قبل فلسفية، تحضنها الثقافة العامة حول الديمقراطية، ومعناها وعناصرها وقيمها، وحول النظام السياسي، كيف ينشأ؟ وكيف يضعف؟ وكيف يزول؟ ومن نافلة القول إنه إذا كانت الديمقراطية في النهاية تتسبب في حصول ثقافة معيّنة، فهذا لن يكون من باب الصدفة المحضة، وإذا كانت ثقافة من نوع معيّن تؤدي إلى قيام الديمقراطية، أو استقرارها، أو فشلها، فهذا أيضًا لن يكون بمحض الصدفة. ومن ثم فمن المتوقع أن يرفدنا البحث النظري المحض ببعض الأفكار والأطروحات القابلة للبحث التجريبي حول العلاقات بين النظام السياسي والثقافة السياسية.

هدفنا البحثي هنا محدد من جهتين. فنحن أولًا، لن نهتم بالثقافة السياسية من كل جوانبها، بل سوف نركز الاهتمام على التوجهات الانفعالية[9]؛ أي ما يتعلق بالمشاعر والعواطف والوجدانيات المختلفة التي نختبرها في حياتنا الثقافية السياسية، بل في حياتنا على الإجمال. تلك هي الجوانب التي نميل إلى التمييز بينها وبين العقل والتعقل والحسابات العقلانية الباردة. أما التحديد الثاني، فيتمثل في أننا لن نركز على مختلف أنماط الثقافة السياسية، بل سينصرف جُهدنا تجاه نوع محدد من الثقافة السياسية، وهو الثقافة السياسية الديمقراطية.

وفي القسم الثاني من الدراسة، نسعى للتدقيق في بعض المصطلحات المهمة، ذات المعنى الملتبس، والتي سوف تتكرر في الدراسة. ومن هذه المصطلحات: "الثقافة" و"الثقافة السياسية" و"التوجهات الانفعالية". سوف نتوقف عند المحاولات التي جرت وتجري، لتعريف هذه المصطلحات على نحوٍ دقيق ومفيد، كما نتوقف عند الصعوبات التي تواجهنا عندما نبحث عن مصطلحات عربية، ملائمةً للحديث عن مفاهيم وانشغالات فكرية حديثة، نشأت في كنف اللغات الأجنبية وليس العربية.

(9) "التوجهات الانفعالية"، هي الترجمة التي نقترحها لمفهوم "Emotion". وسوف ندافع عن هذا الاقتراح في ما يأتي.

أما في القسم الثالث من هذه الدراسة، فسنناقش التعريف الكلاسيكي للثقافة السياسية الذي طرحه كل من آلموند وفيربا، والذي يحدد عناصر الثقافة السياسية، بالإشارة إلى جانب إدراكي معرفي Cognitive Orientation، يتعلق بالمعلومات والمعارف التي يمتلكها الإنسان عن النظام السياسي الذي يعيش في كنفه، يضاف إليها جانب التوجهات الانفعالية Affective Orientation، حول طريقة عمل النظام السياسي، والدولة، أو الجماعة السياسية، وأخيرًا، ما يطلق عليه آلموند وفيربا "التوجهات التقييمية" Evaluative Orientations، التي تحتوي على أحكام قيمة يصدرها الأفراد على النظام السياسي، أو عناصره المختلفة. ونناقش مصاعب التعريف المقترح، كما نسعى للخروج بفهم مناسب لطبيعة التوجهات الانفعالية، مكونًا من مكونات الثقافة السياسية، وذلك من خلال إعادة تفسير بعض المفاهيم، وإجراء بعض التعديلات في تعريف آلموند وفيربا.

في القسم الرابع، نتحدث عن التوجهات الانفعالية على صعيد الثقافة السياسية. ونقوم ههنا بتصنيف هذه التوجهات إلى ثلاثة أصناف هي:

- التوجهات الانفعالية السياسية للأفراد تجاه الدولة والنظام السياسي.
- التوجهات الانفعالية للأفراد تجاه العملية السياسية.
- التوجهات الانفعالية السياسية للأفراد، بعضهم تجاه بعض. ونناقش هنا العديد من الأمثلة لهذه التوجهات، كما تتجلى على الصّعد المختلفة.

وفي القسم الخامس، نناقش التوجهات الانفعالية التي يعتقد البعض أنها في حالة تواؤم مع النظام السياسي الديمقراطي، وبعض تلك التي يُظَنّ أنها تتناقض مع روح هذا النظام. وأخيرًا ننهي بخاتمة نستشرف فيها بعض القضايا التي لم نتمكن من مناقشتها.

أولًا: مفهوم الثقافة السياسية وعناصرها

من المفيد البدء بالتعريف الذي يورده آلموند وفيربا لمفهوم الثقافة السياسية، فقد بات هذا التعريف يشكّل نقطة بدءٍ في أغلب النقاشات المتعلقة بهذا المفهوم، على الأقل في صيغته الحديثة[10]. يقول المؤلفان: "عندما نتكلم عن الثقافة السياسية لمجتمع ما، نشير إلى النظام السياسي المُستبطَن، في إدراكات ومشاعر وتقييمات الأفراد المنتمين إلى ذلك المجتمع. يُؤَهل Inducted الناس للانضواء تحت مظلة تلك الثقافة، كما يؤهلون اجتماعيًا Socialized للقيام بالأدوار غير السياسية والاجتماعية"[11].

(10) مبرر حديثنا عن صيغة حديثة، وصيغة أو صيغ أقدم، هو ما يقوله المؤلفان من أنهما يسيران في طريق "تقليد عريق" لمّا يتحدثان عن النظام السياسي من جهة، وأفكار الأفراد وعاداتهم وشخصياتهم الذين يعيشون في ظل ذلك النظام من جهة أخرى. ويقول المؤلفان إن التكهنات بخصوص تلك العلاقة تعود إلى أرسطو Aristotle (384 ق. م.–322 ق. م.) قديمًا، وكارل ماركس Karl Marx (1818–1883)، وماكس فيبر Max Weber (1864–1920) حديثًا. ينظر:

.Almond & Verba, p. 261

(11) Ibid., p. 14.

وبتحديدٍ أكثر، فإنّ الثقافة السياسية لشعب ما هي: توزيع محدد بين أفراد الشعب، لنماذج Patterns من التوجهات Attitudes إزاء الأشياء[12] ذات الطابع السياسي Political Objects. تشتمل تلك التوجهات، أولًا، على توجهات إدراكية Cognitive Orientations، أي معارف ومعتقدات متعلقة بالنظام السياسي، والأدوار السياسية ومن يشغلونها، ومُدخلات Inputs، ومُخرجات Outputs ذلك النظام؛ وثانيًا، توجهات انفعالية، أي مشاعر Feelings نحو النظام السياسي، والأدوار، ومن يعملون في ذلك النظام وأدائهم؛ وثالثًا، توجهات تقييمية Evaluational Orientations، أي الأحكام والآراء المتعلقة بالموضوعات السياسية، والتي تجمع بين معايير القيمة Value Standards والمعارف والمشاعر[13].

سنقوم بتفحص ونقد لتعريف آلموند وفيربا في القسم التالي من الدراسة، ولكن قبل ذلك، لا بد من التوقف عند المصطلحات المستخدمة، وتحديدًا مصطلحي: "انفعال Emotion"، و"توجه انفعالي Affect"، ذلك أننا سنستخدم هذين المفهومين كثيرًا في هذا البحث، لا بل إن البحث برمته سيتخذ من آخرها عنوانًا له. فمصطلح Emotion يعود إلى أصل لاتيني يشير إلى الحركة والتحرك e-movers، بينما تعود Affect إلى أصل لاتيني afficere الذي يعني "التأثير" و"التأثر"، وهي معانٍ باقية في فهمنا الحالي للعواطف والمشاعر والانفعالات التي تحصل عندما "نتأثر" بمجريات خارجية، "تُحرِّك" مشاعرنا (كشعورنا أو انفعالنا الغاضب مثلًا عند سماع إهانة مُوجهة إلينا)، ولعلنا نستحضر ههنا تعريفًا لأحد الباحثين للانفعال بأنه: "حالة جسمية نفسية تتخذ صورة أزمة عابرة مفاجئة يضطرب لها الإنسان [...] جسميًا ونفسيًا"[14]. ليس هذا فحسب، بل إنّ للانفعال جانبًا سلوكيًا من حيث إنه استعداد للفعل. وبناءً على ذلك، يقول الباحثان جوليان آي ديونا وفابريس تيروني في كتابهما **الانفعالات: مقدمة فلسفية** (2012): "علينا تصور الانفعالات كحالات متميزة من وعي الإنسان بحالته البدنية، حين يشعر الإنسان أنّ جسمه، وبشكل متكامل يتخذ موقفًا محددًا تجاه شيء معيّن [...]، إحساس الإنسان بالتأهب للقيام بفعل ما مرشح جيد، لتوضيح طبيعة الانفعالات، بصفتها أمرًا يشتمل على الوعي بموقف بدني محدد، يجري اتخاذه نحو شيء ما، أو إنّ الجسم في حالة تأهب للتصرف بطرائق معينة تجاه شيء معين"[15].

(12) لا مندوحة لنا عن النّأي من استخدام لفظ "أشياء"، ترجمةً لمفردة "Objects"، كما يستخدمها آلموند وفيربا في السياق الحالي، وهو سياق ذو خصوصية بالغة. ذلك أنّ العمومية القصوى مقصودة من قبلهما. وتشتمل "الأشياء" السياسية على الأمة، والرئيس، والبرلمان، والنشيد الوطني، ونظام الانتخابات، وكفاءة الجهاز البيروقراطي، ومشاريع الحكومة، ومُثل النظام السياسي كالمساواة والوطنية. هذه كلها "أشياء سياسية"، ولكن من الجلي أنها لا تنتمي إلى قالب أنطولوجي واحد. فالرئيس فرد ("عين" في لغة الفلسفة)، بينما الأمة كيان جماعي Collective Object، وكفاءة الجهاز البيروقراطي، ومُثُل النظام هي عبارة عن خواص Qualities, Attributes ("كليات" في لغة الفلسفة). وليس هناك من كلمة تستطيع الجمع بينها سوى "شيء". لا يرى آلموند وفيربا حاجة إلى التمييز بين هذه "الأشياء" فهي جميعًا Political Objects.

(13) Almond & Verba, p. 15.

(14) محمود كاظم محمود التميمي وميثم عبد الكاظم هاشم الساعدي، **علم النفس والسياسة** (عمان: دار الصفاء للنشر، 2016)، ص 45.

(15) Julien Deonna & Fabrice Teroni, *The Emotions, a Philosophical Introduction* (New York: Routledge, 2012), pp. 79–80.

هل نترجم مصطلحي Emotion وAffect باستخدام مفردة "انفعال" وحدها؟ لا يبدو الاختيار موفقًا ما دام مبتغانا في التحليل الأخير هو الحديث عن الحب، والكراهية، والخوف، والشفقة، والغضب، والقرف، والنقمة، والحسد، والغيرة، والتضامن الاجتماعي، والشعور الوطني وغيرها. وهذه ليست انفعالات، بمعنى حالات "تأزّم عاطفي" نشعر بها في هذه اللحظة أو تلك، بل هي استعدادات للشعور والتصرف، بطرائق معينة توجد عند هذا الشخص أو ذاك، بمعنى أنه سوف ينفعل و/ أو سوف يتصرف بهذه الطريقة أو تلك في هذا الظرف أو ذاك. مثال ذلك، شخص يعاني فوبيا الطيران Aerophobia، إنه لا يشعر بالرهاب الآن، ولكنه لو صعد إلى سلّم الطائرة لشعر بالهلع الذي يجعله غير قادر على صعود السلم. من الأفضل لنا القول إنّ لدى المصاب بفوبيا الطيران "توجهًا انفعاليًا" من نوع معين: استعداد للشعور بالخوف، واستعداد للانخراط في سلوكيات معينة في ظروف محددة، وليس أنه في كل وقت يشعر بالخشية من ركوب الطائرة. وكذلك الحب، إنه ليس انفعالًا، بل هو استعداد للانفعال والعمل بطرائق معينة، إذا تحققت ظروف معينة، كحصول مكروه لحبيبه فيحزن ويسارع إلى تقديم العون، أو تعرّض المحبوب للاعتداء ما يجعله يغضب ويدافع عمن يحب، وهكذا. والإنسان المدافع عن الوطن Patriot ليس دائمًا في حالة انفعال بخصوص وطنه، بل يتعلق الأمر بالظروف (انتصار، هزيمة، تهديد، تحدٍّ ... إلخ).

لنا أن نقول إذًا: إنّ المصطلح المحبَّذ للحديث عن الحب (كحب الوطن مثلًا) أو الكراهية (ككراهية العدو) والحزن، والحسد، والتعصب المذهبي، وغيرها هو مصطلح "توجهات انفعالية" وليس "انفعالات". وهذا التمييز ضروري لفهم ما جرى عشية الثورة التونسية مثلًا. فمن المرجح أنه كان لدى التونسيين توجهات انفعالية عميقة مضادة للنظام – حنق Resentment، ورغبة في تغييره بسبب القمع وغياب العدالة الاجتماعية. وفي لحظة ما وفي ظرف معيّن، أقدم مواطن بسيط يُدعى طارق الطيب محمد البوعزيزي (1984–2011) على إضرام النار في جسده، أثناء مواجهة "فردية" مع النظام السياسي، ممثلًا في جهاز الشرطة التي اعتدت عليه والبلدية التي لم تقم بحمايته. كان الانفعال الذي أدى إلى هذا الفعل انفعالًا مدمرًا بالنسبة إلى البوعزيزي، ولكنه سرعان ما سرى بين الناس كالنار في الهشيم، متسببًا في ذلك الحدث الذي نسميه "الثورة التونسية". ولم يخرج انفعال التونسيين الجماعي إلى الوجود بعد حادثة البوعزيزي من العدم، بل كان تَمظْهرًا لتوجه مستقر في الأنفس لفترة طويلة، حتى لو كان في حالة خمود. وكذلك تظاهراتهم الجماعية العارمة؛ فقد كانت هي الأخرى عبارة عن استعدادات للفعل قبل أن تتحقق على أرض الواقع[16].

ولكن ماذا عن مفردات كـ "عاطفة" و"عاطفي"؟ لِمَ لا نتحدث عن العواطف بدلًا من التوجهات الانفعالية أو الانفعال؟ إن لفظة عاطفة شائعة أكثر في الاستخدام العام، في حين أن لفظة "انفعال" و"انفعالي" شائعة أكثر في السياقات العلمية. فعلى الرغم من أن المعالج النفساني والتربوي المصري حامد عبد السلام زهران (1966–2008) يُخيِّر القارئ بين "عاطفي" و"انفعالي" مرادفًا لـ "Emotion"، ونجده يُبدي تَحيُّزًا

(16) لتحليل سيكولوجي عن الحالة التونسية، وحادثة البوعزيزي عشية الثورة، ينظر: رجا بهلول، **خطاب الكرامة وحقوق الإنسان** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 11–19.

واضحًا إلى مصطلح "انفعالي"، عند ترجمة مصطلحات مثل: Protopathic Emotion, Emotional Adjustment, Emotivity، وغيرها كثير[17]. وكذلك تفعل مترجمة كتاب *Political Psychology: Situations Individuals, and Cases* **علم النفس السياسي: أوضاع وأفراد وحالات**، التي لا تذكر مفردة "عاطفة" إلّا مرةً أو مرتين في ترجمتها لفصل عنوانه: "Affect and Emotion"[18].

إن شُيوع "انفعال" في الاستخدام العلمي الأكاديمي سبب جيّد لاستخدامنا له ههنا، ولكن هناك سبب إضافي يدفعنا إلى تفضيل "الانفعال" على "العاطفة"؛ ذلك أن الأولى تحمل معنى مُحددًا إلى درجة كبيرة، بفضل استخداماتها العلمية، في حين أن مفردة "عاطفة" تحمل معنيين "معنى الانفعال" و"معنى التوجه الانفعالي". فهي تحمل معنى التوجه الانفعالي عندما نتحدث مثلًا عن أهمية وجود "عواطف" كالثقة، والمحبة، والرحمة، على صعيد المجتمع. نتحدث هنا عن توجهات أو ميول ونزعات (نَأمل أنْ) تتجلى في حياة الناس في الظروف المناسبة. ولكن عندما نقول إنّ فلانًا لم يُبدِ أيّ عاطفة تجاه علّان في مصابه، أو إنّ فلانًا بارد عاطفيًا، فالقصد يقع على الحديث عن غياب الانفعال، أي عدم وجود الشعور أو الإحساس. لهذا السبب، من الأفضل لنا استبقاء "انفعال" بمعناها المحدد، باعتبارها "حالة جسمية نفسية تتخذ صورة أزمة عابرة مفاجئة يضطرب لها الإنسان"[19]. مع ذلك نعترف بأنّ الحديث عن "عاطفة المودة" أكثر سلاسةً من الحديث عن "التوجه الانفعالي" الذي تشير إليه مفردة "مودة". لذلك لا نقترح تحريم استخدام مفردات "عاطفة" و"عاطفي" بالمطلق، ما دامت أفكارنا واضحة.

ننتقل الآن إلى تمييز آلموند وفيربا بين الثقافة والثقافة السياسية. فهما يُقدِّمان تعريفًا للثقافة يحمل طابعًا سيكولوجيًا، فيقولان إنها: "توجه سيكولوجي Psychological Orientation تجاه الأشياء الاجتماعية Social Objects"[20]، ويقولان إنّ مصطلح الثقافة السياسية يشير إلى "التوجهات نحو النظام السياسي، بمكوناته المختلفة، وتجاه النفس والدور الذي تؤديه في ذلك النظام السياسي"[21].

من الجائز هنا أن يعيب الواحد منا على آلموند وفيربا مقاربتهما السيكولوجية للثقافة، قائلًا إنه من شأن هذا أن يعطي انطباعًا بأنّ الثقافة محض أمرٍ فردي وذاتي، في حين أن لها وجودًا موضوعيًا واجتماعيًا لا يمكن تجاهله. فهي ليست مجرد توجه سيكولوجي، لأنّه يوجد على صعيد النفس أو الذات الفردية، في حين أنّ الثقافة موجودة "في الخارج" من خلال المتاحف، مثلًا، والمسارح، وأعمال النحت، والرسم، والصناعات، والعمارة، والتقنيات، وغيرها. ومما هو مادي وثقافي في الوقت نفسه. صحيح

(17) حامد عبد السلام زهران، **قاموس علم النفس، إنجليزي - عربي** (القاهرة: عالم الكتب، 1987)، ص 162–163.

(18) ينظر: دافيد باتريك هوتون، **علم النفس السياسي: أوضاع وأفراد وحالات**، ترجمة ياسمين حداد ومراجعة سامي الخصاونة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2015)، ص 217–235؛

David P. Houghton, *Political Psychology: Situation, Individuals, and Cases* (London: Routledge, 2009), pp. 132–143.

(19) التميمي والساعدي، ص 45.

(20) Almond & Verba, p. 14.

(21) Ibid., p. 13.

أنّ المتاحف عبارة عن "موجودات اجتماعية"، وأنه من غير الممكن أن يكون هناك متاحف من دون كائنات سيكولوجية، تفهم ما هو معروض فيها من أعمال فنية. لكن في المقابل، لا يمكن الاعتقاد بأنّ للإنسان وجودًا إنسانيًا (على خلاف الوجود المادي، وتحديدًا الحيواني)، بمعزل عن الأثر الذي يتركه في العالم المادي، حيث يعبّر عن نفسه، من خلال أعماله وآثاره على البيئة. ويثير تعريف آلموند وفيربا للثقافة مسألةً مهمةً لا نستطيع التعمق في بحثها من دون الدخول في أنطولوجيا الموجودات الاجتماعية، مثل المجتمع والدولة والنظام، والثقافة، والطبقة، وغيرها. وسوف يكون لنا عودة مختصرة إلى هذا الموضوع لاحقًا. لذا سوف نكتفي في هذه المرحلة بالتعليق على تعريف آلموند وفيربا للثقافة السياسية، الذي يفيد بأنها "التوجهات نحو النظام السياسي بمكوناته المختلفة، وتجاه النفس والدور الذي تؤديه في ذلك النظام السياسي"، مفترضين أنه على صواب، فيما يتعلق بطريقة فهمه للثقافة عمومًا.

من الواضح أنّ الثقافة السياسية تختلف عن مطلق الثقافة بلا قيد، بالإشارة إلى الموضوعات التي تختص بها. ففي حين تتعلق الثقافة بلا قيد بـ"الأشياء" أو الموضوعات الاجتماعية، تتحدد الثقافة السياسية بالإشارة إلى الأشياء والموضوعات السياسية، فهي "توجهات سيكولوجية" تجاه أشياءِ السياسة وموضوعاتِها. كما أنه من الواضح ههنا أنّ هذا لا يشكّل تعريفًا بالمعنى الدقيق للكلمة، بحيث يُشترط ألّا يقوم الإنسان بتعريف الماء بعد جهد بالماء. هذه هي حال من يعرّف الثقافة السياسية بالإشارة إلى الموضوعات السياسية. وينطبق هذا الأمر على جميع عناصر الثقافة السياسية المذكورة، في تعريف آلموند وفيربا من فكر ومعارف ومعتقدات ومشاعر وأحكام قيمية، ذلك أنه يُشترط أن تكون هذه سياسية أيضًا، وإلا باتت غير صالحة للاستخدام في الحديث عن الثقافة السياسية. مثال ذلك ما تقوله باربرا كوزياك في تعريف أحد عناصر الثقافة السياسية، المتمثل في التوجهات الانفعالية السياسية؛ إذ تصفها بأنها تلك التوجهات الانفعالية التي تتجلى في السيرورات السياسية[22]. يسارع الباحث نيكولاس ديمرتزيس إلى انتقاد هذا التعريف بالقول: "لا يمكن تجنب غموض المعنى والتباسه هنا، لأنّ المفاهيم المستخدمة في تعريف 'السياسة' و'الانفعالات'، لم يجرِ تحديدها [تعريفها]"[23]. ولكن الناقد ليس أفضل حالًا ممن ينتقده، فعندما يأتي دوره هو لتعريف الانفعالات السياسية Political Emotions، نجده يقول إنّ "التوجهات الانفعالية السياسية هي نزعات انفعالية Affective Dispositions دائمة، تدعم وتتلقى دعمًا من المعايير Norms السياسية والاجتماعية في مجتمع معين، وتؤدي دورًا محوريًا في تكوين ثقافته السياسية"[24]. ومفهوم السياسة يبقى نفسه، في المُعرَّف والتعريف، واستخدام "Affect" في التعريف بدلًا من "Emotion" في المُعرَّف لا يغني شيئًا، لأن المفردتين تعنيان الشيء نفسه.

(22) Barbara Koziak, *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle, and Gender* (University Park: The Pennsylvania University Press, 2000), p. 29

(23) Nicholas Demertzis, "Political Emotions," in: Paul Nesbitt–Larking et al. (eds.), *The Palgrave Handbook of Global Political Psychology* (New York: Palgrave Macmillan, 2014), p. 227.

(24) Ibid., p. 228.

لا ينبغي أن نعتبر تعريف الثقافة السياسية بالإشارة إلى الموضوعات السياسية تقصيرًا يُلام عليه آلموند وفيربا. فمن في وسعه، في هذه المرحلة من تاريخ الفلسفة، أن يزعم أنّ مقولات الفلسفة السياسية ومفاهيمها، مثل الدولة أو الثقافة السياسية قابلة للتعريف (ومن ثم الاختزال)، إلى مقولات موضوع آخر ومفاهيمه، غير السياسة نفسها؟ وبتنا في هذا العصر، وبعد الفشل المتكرر للمحاولات الاختزالية في المجالات المختلفة أكثر وعيًا بالاستقلال المفاهيمي (وهو ليس استقلالاً كلّيًا بالطبع)، الذي تحظى به العلوم المستقرة. لا يعني هذا أن لا علاقة بين الثقافة عمومًا والثقافة السياسية تحديدًا. لكن من الأفضل النظر إلى تلك العلاقة، كما ننظر إلى العلاقة بين مفهوم اللون (مطلقًا) ومفهوم الحُمرة (تحديدًا). فالحمرة ليست اللون مضافًا إليه خاصية أخرى، بل هي شكل من الأشكال التي يتّخذها اللون في عالمنا. مفهوم الحمرة عبارة عن تَحَدُّد Specification لمفهوم اللون، لا يُفهم ولا يُستوعب من دون الإشارة إلى الحمرة نفسها، كما أن مفهوم الثقافة السياسية عبارة عن تحديد لمفهوم الثقافة لا يُعرف ولا يُستوعب من دون إشارة إلى موضوعات الحقل السياسي واهتماماته وممارساته، أي السياسة نفسها. والأمر نفسه ينطبق على مفهوم الثقافة العلمية (مثلًا)، التي تُعرف وتُستوعب بالإشارة إلى موضوعات العلم واهتماماته وممارساته، كما ينطبق أيضًا على الثقافة الأدبية أو القانونية أو ما شئت. لنتجاهل إغراء البحث عن التعريفات الاختزالية، مفترضين أنّ لدينا من الفهم الكافي لمفاهيم السياسة والسياسي ما يمكننا من مناقشة فحوى تعريف آلموند وفيربا للثقافة السياسية، بالإشارة إلى التوجهات المختلفة التي تتكون منها تلك الثقافة[25].

ثانيًا: نقد تعريف آلموند وفيربا للثقافة السياسية

ماذا عن تعريف آلموند وفيربا للثقافة السياسية، وتحديدًا التوجهات الثلاثة التي ينظران من خلالها إليها؟ أعني التوجه الإدراكي، والتوجه الانفعالي، والتوجه التقييمي. يقترح المؤلفان رصد هذه التوجهات الثلاثة في أربعة محاور هي (بعض) "أشياء" السياسة ومسائلها المركزية:

- النظام السياسي (الدولة، والشعب أو الأمة).
- مدخلات النظام السياسي (القنوات التي تحمل مطالب الشعب إلى النظام السياسي، كالمجالس المنتخبة والنُّخب، ووسائل الإعلام مثلًا).
- مخرجات النظام السياسي (الأجهزة التنفيذية، الشرطة والنظام القضائي).
- النفس أو الذات (كيف ينظر المواطن إلى نفسه).

ويعطينا التقسيم الثلاثي لعناصر الثقافة السياسية، الممتد على أربعة محاور، اثني عشر (3×4) مقياسًا مختلفًا لرصد الثقافة السياسية، نقدّم عنها بعض الأمثلة. في المحور الأول، نرصد (جزئيًا)

(25) لمناقشة مطولة ضد النزعة الاختزالية، كما تتمثل في محاولة رد مفهوم "الفعل الإنساني" Human Action إلى مفهوم "الحدث الطبيعي" Natural Event، ينظر: رجا بهلول، **أنطولوجيا الفعل ومشكلة البينذاتية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 83–87.

الثقافة السياسية لفرد ما من خلال السُّؤال الإدراكي: "ما الذي يعرفه ذلك الفرد عن أمته، ونظامه السياسي [...] وصفاته الدستورية؟"[26]. ومن خلال السؤال الانفعالي: "ما مشاعر الفرد حول تلك الخصائص النظامية Systemic Characteristics [المتعلقة بالنظام ككل]؟"، ومن خلال السؤال التقييمي: "ما أحكام ذلك المواطن وآراؤه المتروية إزاء النظام بشكل عام؟" وعلى محور المدخلات نرصد (جزئيًا) الثقافة السياسية لفرد ما من خلال السؤال: "ما مشاعر المواطن وآراؤه، حول البنى والأدوار والنخب السياسية المتفرقة، ومشاريع القرارات المرتبطة بالاتجاه الصاعد [من المواطن إلى الدولة] لصنع السياسات؟"[27]. نلاحظ هنا أن السؤال الانفعالي قد جرى دمجه مع السؤال التقييمي في سؤال واحد يتعلق بالمشاعر والآراء. وعلى صعيد مخرجات النظام نرصد الثقافة السياسية جزئيًا من خلال السؤال الإدراكي عن درجة معرفة المواطن بعملية تنفيذ القرارات، وتطبيق السياسات من خلال الأجهزة المختلفة، وأيضًا من خلال سؤال: "ما مشاعر المواطن وآراؤه إزاء [هذه العملية]؟"[28]. وهنا نلاحظ أيضًا أنّ آلموند وفيربا قد عادا إلى دمج العنصرين الانفعالي والتقييمي في سؤال واحد، على عكس ما قاما به في الأمثلة الأولى. وأخيرًا، نرصد الثقافة السياسية، على صعيد النفس (المحور الرابع)، من خلال سؤال الفرد عن:

- نظرته إلى نفسه بصفته عضوًا في النظام السياسي، وعن معرفته بحقوقه والتزاماته والاستراتيجيات التي يمكنه استخدامها في التأثير في مجتمعه.
- سؤاله عن مشاعره إزاء هذه القدرات.
- سؤاله عن المعايير التي يستخدمها في إصدار الأحكام وتكوين الآراء السياسية[29].

هذه قائمة طويلة من الأمثلة التي تبيّن طريقة تحول مفهوم الثقافة السياسية إلى مفهوم إجرائي Operational، من خلال أسئلة يجاب عنها في استبيانات ومقابلات شخصية، وتُترجم في النهاية إلى بيانات كمية – إحصائية. ولنا في هذه الإطالة عذر؛ ذلك أن مفهوم آلموند وفيربا يحتل منزلة تأسيسية في مجال الثقافة السياسية، ومن ثم يستحق تفحصًا دقيقًا لا تغيب عنه التفاصيل التي تتضح عادةً من خلال الأمثلة. ويتبيّن لنا بعد طول تمعّن في المقاييس، وطريقة تقديمها من خلال مفاهيم إجرائية، أنّ بنيان المقاييس الذي يشيّده آلموند وفيربا ليس متقَن الصّنع، وإنما يقوم على أساس افتراضات غير مقنعة.

أول ما يلاحظه القارئ عند مقارنة الأمثلة التوضيحية عدم الانتظام في الفصل بين العناصر الثلاثة (الإدراكي، الانفعالي، والتقييمي). وفي اثنين من المحاور الأربعة، يقوم آلموند وفيربا بدمج عنصر التوجه الانفعالي مع عنصر التوجه التقييمي Evaluative Orientation، من خلال طرح سؤالٍ واحد عن

(26) Almond & Verba, p. 16–17.

(27) Ibid., p. 17.

(28) Ibid.

(29) Ibid.

مشاعر المواطن ورأيه، إزاء هذا الأمر أو ذاك. ولا يبدو أن المؤلفين يجدان ههنا من حاجة إلى التمييز بين المشاعر والتقييمات، ما دام الجواب في كلتا الحالتين لا يخرج عن نطاق السلبي والإيجابي، إما أنّ التقييم "سلبي" أو "إيجابي"، وكذلك الشعور، إما "سلبي" أو "إيجابي". فمثلًا، يشعر التونسي (من أنصار الرئيس قيس سعيد، جدلًا)، بالغضب والحنق تجاه الأحزاب والبرلمان، ويعمد إلى تقييمها من خلال القول إنهما ألحقا ضَرَرًا بالبلاد والعباد، إذًا، فالمشاعر سلبية، كما أنّ التقييم سلبي.

ونرى الأمر عينه من خلال مثال آخر مستقى من المحور الأول (المتعلق بالنظام)، حيث يميّز آلموند وفيربا بين العنصرين الانفعالي والتقييمي. فهَبْ مثلًا أنّ مواطنًا لبنانيًا قد استقر "تقييمه" (رأيه) إلى القول إنّ الدولة اللبنانية فاشلة (تقييم سلبي). ألا يجيب هذا حالًا عن سؤال: كيف يشعر ذلك المواطن تجاه الدولة اللبنانية؟ فالتقييم يعبّر عن شعور بالأسى، أو الخذلان، أو الاستياء، وما إلى ذلك من المشاعر السلبية. وأخيرًا نتناول مثالًا للنوع الرابع (المتعلق بالنفس). فهَبْ مثلًا أنّ مواطنًا يقوم بتقييم قدراته، وينتهي إلى رأي (تقييم) مفاده أنه إنسان مسؤول، وعقلاني يحترم المنطق، ويعمل بضمير، ويكترث بحصول الخير للآخرين. ألا يجيب هذا رأسًا عن مشاعر المواطن تجاه نفسه؟ لا شك في أنّ مشاعره إيجابية (رضا، وربما اعتزاز بالنفس)، فلا يعقل أن يعتقد إنسان أنه مسؤول وعاقل يعمل بضمير، ويكترث بخير الآخرين، ولا يكون راضيًا عن نفسه (إلى تلك الدرجة على الأقل). وما الذي يدعو إذًا إلى التمييز بين عنصرين كما يفعل آلموند وفيربا؟ هل هناك احتمال لأن يكون العنصران الانفعالي والتقييمي مسبوكين من المعدن نفسه؟ إذا كان الجواب: نعم، فهذا يعني أنّ مقاييس آلموند وفيربا في حاجة إلى مراجعة، وأنّ الاستنتاجات التي يجري التوصل إليها، من خلال الأسئلة والاستبيانات، لا تتسم بالصرامة العلمية المرجوة. فنحن على أي حال، مدعوون لمناقشة العلاقة بين الانفعال والتقييم.

وفي العقود الأخيرة، طرأ كثير من التغير (إن لم يكن التقدم) في فهمنا للعلاقة بين الإدراك والانفعال والتقييم. فحينما نشر آلموند وفيربا كتابهما **الثقافة المدنية** *The Civic Culture*، في ستينيات القرن الماضي، كانت النظرية السائدة تقول إنّ الانفعالات والمشاعر عبارة عن أحاسيس صماء Dumb "تغمرنا" أو تجتاحنا في ظروف معينة. وكان يُعتقَد حينها أنّ الانفعالات والمشاعر العاطفية كثيرًا ما تتعارض مع العقل والعقلانية، فيقال على سبيل المثال: إنّ الحب أعمى Love Is Blind، ويُنسب هذا العَمَى كذلك إلى مشاعر الغيرة والحسد والكراهية. وكان يُعتقد أيضًا أنّ الانفعالات غير إرادية، فنحن نشعر بها أحيانًا رُغمًا عنّا، أي على الرغم من أننا ندرك أنه لا ينبغي لنا أن نشعر بهذا الشعور أو ذاك. فضلًا عن اعتقاد قوة المشاعر والانفعالات التي تبلغ أحيانًا درجة فقدان السيطرة على النفس، الأمر الذي يفسِّر الممارسة المألوفة في أوساط القضاء، عندما يسعى المحامون لتخفيف العقوبة عن المتّهم، بحجة فقدان السيطرة على النفس، نتيجة الانفعالات الهائجة. يُضاف إلى تلك الصورة التقليدية للعواطف أيضًا أطروحة تحظى، هي الأخرى بصدقية كبيرة عند كثير من الناس، مفادها أننا لا نستطيع "فهم" مشاعر الآخرين بصورة جيدة، وبالأخص العلاقة بين الجنسين، الرجال والنساء[30].

(30) Raja Bahlul, "Emotion as Patheception," *Philosophical Explorations, An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*, vol. 18, no. 1 (2015), p. 105.

هكذا كان ينظر إلى الانفعالات، حتى بعثت الحياة مجددًا إلى نظرية يشار إليها باسم "النظرية الإدراكية للانفعالات" The Cognitive Theory of Emotion[31]، وتفيد هذه النظرية أن الانفعالات تقوم على أساس معتقدات، وأحكام Judgments، وتقديرات، أو تقييمات Appraisals. على سبيل المثال، نجد روبرت سولومون Robert Solomon (1942–2007)، يقول: إنّ "الحكم ليس حقيقة مهمشة تلحق ببعض الانفعالات، بل هو حقيقة جوهرية تتعلق بجميع الانفعالات من دون استثناء"[32]. ولا يتوقف سولومون عند هذا فقط، بل يذهب إلى حد القول بالتماهي Identification بين الانفعال والحكم. إذ يقول: "شعوري بالغضب هو [نفسه] حُكمي بأنّ جون قد أوقع بي ظلمًا"[33]. ووفقًا للعنوان الذي اختارته نوسباوم لأحد كتبها، فإنّ الانفعالات ليست سوى "غليان أفكار" Upheavals of Thought[34] وفي موضعٍ آخر، نجد نوسباوم تماهي بين الإدراك والانفعال، مُعتبرةً أنّ الإنسان لا يحكم أولًا بأنّه قد تعرض لخسارة كبيرة، ثم بعد ذلك بقليل يشعر بالحزن "بل إنّ الإدراك الحقيقي والكامل للمصاب، هو نفسه ذلك الغليان"[35].

ولا ينبغي الظن أنّ الانفعال أو كما تنعته نوسباوم بـ"الغليان الفكري"، يتعلق بأي حُكمٍ أو إدراك كيفما اتفق، بل إنّ الانفعال يتعلق فقط بتلك الأحكام والإدراكات التي نجدها مهمة بالنسبة إلى الواحد منا. فالإنسان يشعر بالخوف الشديد ("ينفعل" بهذه الطريقة)، في ظلِ وجودِ خطرٍ داهمٍ، يلحق به أو بمن يكترث بشأنهم شخصيًا: "أنا في خطر شديد"، هكذا يحكم الإنسان، وإدراكه الحقيقي والكامل لهذه "الفكرة" هو شعوره بالخوف. وكذلك يشعر الإنسان بالحزن، ليس بصفته نتيجة تترتب على سببٍ يكمن في إدراكه أنّ عزيزًا قد فارق الحياة، بل إن هذا الإدراك نفسه هو الشعور بالحزن. تعبّر نوسباوم عن ذلك بالقول، مشيرةً إلى النظرية الرواقية للانفعالات، والتي تعتمدها في كتاباتها، معتبرةً إيّاها ليست إلا "أنواعًا من الأحكام التقييمية evaluative judgments التي تنسب أهمية بالغة لأمور [...]

(31) يعود عهد هذه النظرية إلى المدرسة الرواقية Stoicism، التي ازدهرت بين القرنين الثالث قبل الميلاد والثالث للميلاد، وتأسست على يد زينون الرواقي (333ق. م.–264ق. م.). وإليها تحديدًا تعود مارثا كرافن نوسباوم Martha Craven Nussbaum في تنظيرها بخصوص الانفعالات، وعلاقتها بالإدراك. ينظر:

Martha Nussbaum, "Emotions as Judgments of Value and Importance," in: Robert Solomon (ed.), *What is an Emotion?* (Oxford: Oxford University Press, 2003), pp. 271–283.

(32) Robert Solomon, "Emotions, Thoughts and Feelings: Emotions as Engagements with the World," in: Robert Solomon (ed.), *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions* (Oxford: Oxford University Press, 2004), p. 77.

(33) Robert Solomon, "Emotion and Choice," in: Amilie Oksenberg Rorty (ed.), *Explaining Emotions* (Berkeley: University of California Press, 1980), p. 257.

(34) Martha Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

وليست كلمة "غليان"، أو "هيجان"، أو "انقلاب"، أو "تغير عنيف" بترجمات مثالية لـ "upheaval"، ولكن هذا ما تقدمه القواميس في السياق الحالي.

(35) Nussbaum, "Emotion as Judgment," p. 280.

خارجة عن سيطرتنا"[36]. ويقودها ذلك إلى القول إنه ليس في وسع الإنسان أن يُقرّ أو يدرك حقًا Affirm, Judge، تعرّضه لخسارة فادحة، من دون أن يختبر انفعال الحزن. لذا، تطرح سؤالًا إنشائيًا: "هل يمكنني أن أعترف [أدرك حقًا] أنّ شخصًا أكنّ له حبًا عميقًا قد فارق الحياة وإلى الأبد، ومع ذلك أحتفظ بهدوئي الفكري؟"[37].

ومن هذا المنطلق، يمكننا أن نفهم ترددنا في التفريق مثلًا بين حنق التونسي على النظام السياسي الظالم، واعتقاده التقييمي الذي يحكم بظلم النظام. فحنقه ههنا ليس مجرد إحساس أو شعور، كما هو حال من يصاب بصداع نصفي أو يحس بوخز دبوس. إنّ للحنق محتوى إدراكيًا، لا يمكن فهمه من دون إشارة إلى الموضوع الذي يدور حوله الشعور، وما يمنحه هويته المحددة، بصفته "حنقًا على ظلم النظام". ليس من الواضح أنّ هناك فرقًا هائلًا بين القول إنّ الفرد التونسي يشعر بأنّ النظام ظالم أو يعتقد أنّ النظام ظالم.

إذا نظرنا إلى الثقافة في أبعادها الإدراكية، والانفعالية، والتقييمية المقترحة، من قبل آلموند وفيربا، من وجهة النظر التي تتبناها نوسباوم، وكثير من الفلاسفة المعاصرين، فلا بد أن تراودنا بعض الشكوك في صلابة التمييز المقترح بين الانفعال والتقييم. فكما رأينا من قبل، لا يكترث آلموند وفيربا بالتمييز بين الانفعالي والتقييمي، عندما يتعلق الأمر بمدخلات النظام ومخرجاته، بل يدمجان التوجهين في سؤال واحد عن شعور المواطن وتقييمه لهذا الأمر أو ذلك. وها نحن نجد في النظرية الإدراكية في الانفعال، ما يبرر التردد في الفصل بين مواقف الفرد الانفعالية وتقييماته. فالتقييم يتعلق بإعطاء قيمة لأمر ما رديء أم حسن، كريه أم محبَّب، مهم أم محتقَر، عقلاني أم أحمق، فاشل أم ناجح، يدعو للاعتزاز أو يدعو للتذلل، وهكذا. ولكن إذا كانت الانفعالات ليست إلّا أنواعًا من الأحكام التقييمية، فليس هناك من مبرر لعزل الانفعالات والتقييمات في قالبين منفصلين. كما أنه ليس هناك من مبررٍ لتنحية البعد الإدراكي الذي نعرف من خلاله أن أمرًا ما قد حصل، أو سوف يحصل، وأنه يتسم بهذه الصفة أو بتلك، والتي نكره أو نحب أن تتحقق. فمن دون هذا الإدراك، لن يكون التقييم ممكنًا، كما لن يكون الانفعال أيضًا ممكنًا، كأن تتخيل مثلًا شخصًا يشعر بالخوف الشديد، ولكن من دون أي إدراك لما يثير خوفه، فهو لا يدرك أنّ خطرًا ما يهدده.

لا يواجه آلموند وفيربا صعوبة في الالتزام بالتمييز بين التوجهين، الانفعالي والتقييمي فقط، بل نجدهما يقرّان صراحةً، في تعريفهما للثقافة السياسية، بأنّ التوجه التقييمي يشتمل على تلك الأحكام

(36) Ibid., p. 273.

ومن الجلي أنّ "الأحكام التقييمية" Evaluative Judgements، تشكل جوهرًا ثالثًا للتوجهات التي يرغب آلموند وفيربا في استخدامها في رصد الثقافة السياسية عند الأفراد، ونقصد ههنا التوجه التقييمي Evaluative Orientation. كما نلفت النظر أيضًا إلى أنواع أخرى من الأحكام التقييمية، مثل: الصدق والكذب في المنطق، والجمال والقبح في الفن. بحيث لا تدخل هذه في مجال البحث وفق التصور الرواقي للانفعالات، ما دامت لا تنسب أهمية بالغة لأمور خارجة عن السيطرة، مثل فقدان شخص عزيز أو التعرّض لخسارة فادحة. ونعتقد أن نوسباوم تسترجع ههنا ذكرياتها عن وفاة والدتها التي كانت تكنّ لها حبًا كبيرًا على ما يبدو.

(37) Ibid., p. 280.

التي "تجمع ما بين معايير القيمة والمعارف والمشاعر"[38]، من دون محاولة تفسير طريقة اجتماع المشاعر، ومعايير القيم والمعارف. وتتضح الصعوبة هنا في طريقة تعامل المؤلفين مع التحزب أو روح الحزبية، التي تشكل جزءًا من الحياة السياسية والثقافة السياسية أيضًا. وفي مرحلة ما، يطرح آلموند وفيربا على المستجيبين أسئلة "إدراكية"، تتعلق بمعتقداتهم حول الأفراد الذين ينتمون إلى الأحزاب المنافسة: أهم عقلانيون، أم حمقى، أم مضللون؟ أهم فاشيون، أم خونة لقضية الحرية؟ أهم أنانيون أم وطنيون شرفاء، ومحبون لخير الوطن؟ يعترف آلموند وفيربا بأن هذه الأسئلة إدراكية، في حين أنّ الجواب عنها انفعالي بامتياز. يقول المؤلفان: "هذا السؤال إدراكي المحتوى. يُطلب من المستجيبين اختيار حكم Statement، ينعت أنصار الأحزاب الرئيسة في بلدانهم. وفي الوقت ذاته، معظم تلك الأحكام تعكس بوضوح التوجهات الانفعالية لدى المستجيبين تجاه تلك الأحزاب. وعندما نفسر الاستجوابات من منطلق كونها سلبية [هم خونة]، أو إيجابية [هم وطنيون أحرار]، أو محايدة، فإننا بالطبع، نقوم باستخلاص استنتاجات حول انفعالاتهم"[39].

ليس الفصل بين الإدراكي والانفعالي والتقييمي بالأمر الهين. فماذا نحن صانعون بتعريف آلموند وفيربا للثقافة السياسية؟ بالطبع، في وسعنا أن نتحفظ بصدقية النتائج التي تُستخلص من استبيانات وعمليات إحصائية، تفترض تفريقًا حادًا بين عناصر لا يبدو أنه من الممكن الفصل بينها. وهذه مسألة تحتاج إلى بحث منفصل. ولكن هل نقول ههنا إنّ تعريف آلموند وفيربا لا قيمة له؟ من الواضح أنّ التعريف لا يبدي اهتمامًا شديدًا برسم الحدود بين المفاهيم، ولا يدرك الصعوبة المتمخضة عن عدم الفصل بينها، إن أمكن ذلك. ولكن من الواضح أيضًا أنّ أي محاولة تسعى لتقديم تصور دقيق للثقافة السياسية، ينبغي أن تشير إلى معارف الأفراد ومعتقداتهم المتعلقة بمجتمعهم وأمتهم ونظامهم السياسي القائم. كما أنه ينبغي الإشارة إلى توجهات الأفراد الانفعالية تجاه الشأن السياسي بمختلف جوانبه. وهذه كما رأينا لا تنفصل عن التقييم (إضفاء القيمة على شيء ما)، الذي لا ينفصل بدوره عن الإدراك.

في وسعنا في هذه المرحلة أن نضيف أنه إذا أخذنا في الاعتبار إدراكات الإنسان، والقيم التي يضفيها على الأشياء، فإننا مضطرون إلى الحديث عن مفهوم الرغبة؛ تحديدًا رغبة الإنسان في تحقيق الأشياء التي يشعر أنها مهمة وذات قيمة، أو الأشياء التي يسرّه تحققُها ويحزنه عدمُ تحققها. في وسعنا، مع البقاء في الفضاء السياسي أن نؤكد، مثلًا، أن الفرد المثقف سياسيًا والذي يكره (في الأحوال العادية) أن توصف دولته بالفشل، يرغب ألّا تكون دولته كذلك. وفي حالة شعوره بهذه الرغبة، قد يشكل هذا له حافزًا يدفعه إلى العمل على تغيير أوضاع بلده، ونظامه السياسي، من خلال الانخراط في نشاط أو أكثر، مما يصب في المجرى السياسي. فقد ينخرط في حزب ما، أو عمل إعلامي، أو يتبرع بماله أو وقته أو مواهبه في سبيل أي نشاط جمعوي، يعتقد أنه يشكل مساهمة في تحقيق الهدف.

(38) Almond & Verba, p. 15.

(39) Ibid., p. 124.

في وسعنا، إذًا، أن نغني وعاء المفاهيم – إن صح هذا التعبير – التي يستخدمها آلموند وفيربا، في سبيل تعريف الثقافة السياسية، عن طريق إضافة مفهوم الرغبة أو تحديدًا الرغبة التي تتعلق بموضوع سياسي. ولا يضيرنا في ذلك أن يكون مفهوم الرغبة في حالة تداخل مع مفهوم الانفعال، والتقييم، والإدراك، فجميعها في حالة تداخل في الأصل، كما توضّح لنا فيما سبق. ولكن ماذا عن مفهوم العمل أو الممارسة؟ ونقصد بالطبع العمل أو الممارسة من النوع الذي تربطه بالسياسة علاقة ما (لنقل باختصار إن مقصدنا هو الفعل السياسي أو الممارسة التي قد يُنظر إليها بأنها ممارسة سياسية). لا يتطرق آلموند وفيربا إلى هذا الجانب من الحياة السياسية، فهل هناك ما يمنع من احتساب الفعل أو الممارسة، الحامل للتبعات السياسية عنصرًا من عناصر الثقافة السياسية؟ هناك ما يشجعنا ويحتّم علينا احتساب الفعل السياسي عنصرًا من عناصر الثقافة السياسية. فالفعل ليس أقل أثرًا أو أهمية من الفكرة. وفي واقع الأمر، يمكن النظر إلى الفعل السياسي بصفته تعبيرًا عن الأفكار، والقيم، والانفعالات، التي يحسبها آلموند وفيربا من عناصر الثقافة السياسية. ويمكن النظر إلى الأفعال بصفتها تجسيدًا Embodiment للأفكار، والمشاعر، والقيم. فمن دون الفعل، تبقى هذه الأمور حبيسة الذهن الفردي، ولا تخرج منه إلى حيز الواقع.

يستحيل علينا استثناء الأفعال من الثقافة السياسية، إلّا إذا كان في مقدورنا استثناء الكلام والحجاج وكتابات الشعارات على الجدران من الثقافة السياسية، فهذه أيضًا ضرب من ضروب الفعل. وفي الواقع، ليس هناك من سبب لاستثناء الأفعال من الثقافة السياسية، إلّا إذا أصرّ الإنسان على النظر إلى الثقافة السياسية والثقافة كشيء سيكولوجي محض، وعلى نحو ما يوحي به قول آلموند وفيربا إنّ الثقافة "توجه سيكولوجي (تجاه الأشياء الاجتماعية"[40]. وبالطبع لا نشك في كون الثقافة توجه سيكولوجي، ولكن من الخطأ الاعتقاد أنّ هذا كل شيء. فالإنسان ليس كائنًا سيكولوجيًا فحسب، بل هو كائن مادي يعيش في عالم مادي، ويفكر ويعمل ويجسِّد مشاعره من خلال أفعاله، والأثر الذي يتركه في الطبيعية المادية من حوله. ونستكمل ههنا ما قلناه سابقًا، في كون الثقافة ليست بالكامل شيئًا سيكولوجيًا. وليست الأعمال الفنية والتكنولوجيا جزءًا من الثقافة فحسب، بل إنّ أفعال الإنسان نفسه ينبغي أن نعتبرها جزءًا من الثقافة.

وفي وسعنا في هذه المرحلة تنقيح التعريف الذي يقدمه آلموند وفيربا، بصورة تستجيب إلى بعض الانتقادات التي عرضناها في هذا القسم من الدراسة. لنقل، إذًا، إنّ الثقافة السياسية تحمل، أولًا وقبل كل شيء، عنصرًا إدراكيًا يتعلق بمعارف الفرد ومعتقداته، حول "الأشياء السياسية" – بعبارة آلموند وفيربا – لكننا نشترط أن يُؤخذ الإدراك حرفيًا، وبصورة تجعله قريبًا من أحكام العلم، وخُلوه من أحكام القيمة أيًّا كان نوعها. فإدراكات الثقافة السياسية تتعلق بمعارفنا ومعتقداتنا التي لا يقترن بها أيّ انفعال أو تقييم. وثانيًا، تشتمل الثقافة على عنصر انفعالي/ تقييمي، متعلق بمشاعر الفرد إزاء الأشياء السياسية، معبرًا عنها من خلال أحكام تقييمية (بحيث تزود المفاهيم القيمية، مثل: "دولة فاشلة"، "عمل وطني"، أو "توزيع عادل"، وغيرها كثير، بالمشاعر في محتواها). كما نقرّ بأنّ الإدراك

(40) Ibid., p. 14.

يؤدّي دورًا في الانفعال، كما تقول النظرية الإدراكية. ولكن مع ذلك، لا نقول إنّ الأحكام ههنا إدراكية (علمية/ موضوعية). ذلك أننا نشترط في الحكم الإدراكي أن يخلو من أي عنصر انفعالي أو تقييمي.

ونلحق الرغبة بهذا الجانب الانفعالي/ التقييمي، مفترضين أنّه من المرجَّح أنّ الإنسان الذي يحتضن مشاعر وتقييمات سلبية إزاء أمر ما، سيكون لديه الرغبة في تغييره، إذا كان هذا ممكنًا. ثالثًا، وأخيرًا، هناك عنصر سلوكي Behavioral يتعلق بالأفعال والممارسات التي يقوم بها الأفراد، والتي تعبر عن مشاعرهم وتقييماتهم ورغباتهم؛ ونذكر من هذه الأفعال: المشاركة في الانتخابات، والانتماء إلى جماعات سياسية، ومتابعة الأخبار والحوارات حول قضايا السياسة والمجتمع، والمشاركة في المظاهرات أو الحركات الاحتجاجية، والتعبير عن الرأي في الفضاء العمومي.

لا نزيد في تعريفنا، على ما جاء به آلموند وفيربا، سوى عنصرَي: "الرغبة" و"السلوك المتعلق بالأفعال والممارسات". ونستند في هذه الإضافات إلى اعتبارات ثلاثة: الأول، حدسي نابع من الحس السليم الذي يقتضي ألّا نفصل بين الإدراك والانفعال/ التقييم من جهة، والأفعال من جهة أخرى. كما لا نود تقسيم الإنسان إلى قسمين: نفس تدرك وتنفعل وتقيّم، وجسد يتحرك محدثًا آثارًا محددة في عالم مادي. لم يعد لهذه الثَّنَويَّة Dualism البائدة، من وجودٍ في الفلسفة الحديثة حتى نعيد إنتاجها في الثقافة السياسية، من خلال الفصل بين ما يشعر به الناس ويعتقدونه، وما يفعلونه[41]. أما الاعتبار الثاني، فيتعلق بحقيقة أنّ إلحاق عنصر الفعل (السلوك) بالعنصرين الإدراكي والانفعالي/ التقييمي يُوائم أحد أكثر نظريات الفعل Theories of Action شيوعًا في الوقت الحاضر؛ نقصد نظرية الفيلسوف الأميركي هربرت دونالد ديفيدسون Donald Herbert Davidson (1917–2003) التي يعود بعض أصولها إلى أرسطو، وفق ما يُقرّ به ديفيدسون نفسه. وتنصّ هذه النظرية على أن أفعال الإنسان هي نتيجة سببية، تترتب على وجود إدراكات (معارف ومعتقدات، تشتمل على معرفة بالغايات والوسائل)، يُضاف إليها رغبات في تحقيق الغايات المنشودة[42]. أما الاعتبار الثالث، فينبع من الممارسة المتبعة في رابطة مسح القيم العالمية World Value Survey الذي شرع في تنفيذه إنغلهارت عام 1981، والذي نعته عالم السياسة النمساوي أرنو تاوش بأنه: "أكبر مسح غير تجاري وعابر للشعوب، جرى القيام به حتى الآن لمعتقدات البشر وقيمهم"[43]. ونُلاحظ ههنا أنّ تاوش يقول إنّ هذا المسح لا يقتصر على القيم بل يمسُّ أيضًا المعتقدات، مع أن عنوان المسح لا يذكرها. كما نجد في هذا المسح عددًا لا يستهان به من الأسئلة المتعلقة بسلوكيات سياسية، أو ذات علاقة ممكنة بالسياسة. ونجد أسئلة من قبيل: هل يمارس المستجيب الشعائر الدينية؟ وهل يشارك في الانتخابات؟ وهل هو عضو في أحزاب أو

(41) بهلول، **أنطولوجيا الفعل**، ص 78. يستكشف المؤلف العلاقة بين الجانبين، السيكولوجي والجسدي/ المادي، في الفعل الإنساني.

(42) Donald Davidson, "Actions, Reasons, and Causes," *The Journal of Philosophy*, vol. 60, no. 23 (1963), p. 693.

(43) Arono Tausch, "The Civic Culture of the Arab World: A Comparative Analysis Based on World Survey Data," *Middle East Review of International Affairs*, vol. 20, no. 1 (2016), p. 35.

منظمات المجتمع المدني؟ وكيف يحصل على الأخبار السياسية؟ وهل يشارك أيضًا في مناقشات سياسية؟[44].

لا ينبغي الاعتقاد أن مثل هذه الأسئلة يخرج عن سياق مسح متعلق بالقيم والمعايير (والتي تشكل محتوى التوجه الثالث عند آلموند وفيربا). إن لم تكن السلوكيات التي يسأل عنها هذا المسح العالمي تعبيرًا عن قيم الفرد ومعتقداته، فما عساها أن تكون؟ هل هي مجرد حركات عشوائية؟ وإن لم تلق المعتقدات والقيم، تعبيرًا عنها من خلال السلوك، فماذا عساها تكون تلك المعتقدات والقيم؟ أهي مجرد أفكار ذات وجودٍ محض ذاتي، تخطر بالذهن أو تجوب المشاعر التي تطفو على سطح الوعي الذهني؟ من المؤكد أنّ للأفعال دورًا أكبر من غيرها في التعبير عن القيم والمعتقدات والمشاعر التي يُعرِّف آلموند وفيربا الثقافة السياسية من خلالها. لذلك لا نجد في الأمر من حرج في اعتبارها توجهًا رئيسًا يضاف إلى التوجهين الإدراكي والانفعالي/ التقييمي.

ثالثًا: التوجهات الانفعالية في الثقافة السياسية

تناقش نوسباوم، في كتابها **التوجهات الانفعالية السياسية: أهمية الحب بالنسبة للعدالة** (2013)، مجموعة متنوعة من الانفعالات؛ تشتمل على القرف، والتلوث، والنرجسية، والشعور بالعجز، والوطنية، والحب، والشفقة (التعاطف)، والخوف، والحسد، والخجل. وهذه هي الانفعالات التي ذكرتها في عناوين فصول الكتاب[45]. لكنّ هناك كثيرًا غيرها تُذكر في ثناياه، مثل: الغيرة، وكراهية الأجنبي، وعدم الاكتراث. فهل جميع هذه التوجهات الانفعالية سياسية؟ يصعب على المرء أن يعتقد أنّ "انفعال القرف" المألوف، والذي نشعر به عندما نشمّ رائحة طبق معين، أو الرائحة المنبعثة من فم شخص تناول ذلك الطبق، هو عبارة عن "انفعال سياسي". ولكن في وسعنا، في المقابل من ذلك، أن نتخيل كيف يمكن أن يمتزج القرف بالسياسة، إذا تحدثنا عن عادات تجدها الأغلبية "مقرفة" (أو تتسم "بالنجاسة") عند أقلية عرقية لم تتمكن من الاندماج مع الأغلبية التي حولها أو لا ترغب فيه.

من المتوقع والحالة هذه أن تُشرِّع الأغلبية لفصل عنصري يحول دون الاختلاط بهؤلاء الناس. فنوسباوم تشتكي من أنّ "القرف العرقي، والخوف من التلوث الجسدي، ليست أمورًا يمكن معالجتها، من خلال القوانين وحدها، وليس من خلال الدعوة لإقصاء القرف من المجال السياسي"[46]. إن القرف الذي تستثيره جماعة عرقية في جماعة أخرى هو أمر سياسي. هكذا كان الحال في الهند قرونًا طويلة، حين كان أفراد الطبقة العليا يشعرون بالاشمئزاز من أفراد الطبقات الدنيا الذين "لا يجوز لمسهم

(44) "The Ronald F. Inglehart Best Book Award on Political Culture and Values," World Values Survey, 10/11/2022, accessed on 1/4/2023, at: https://bit.ly/3M7QWHY

(45) Nussbaum, *Political Emotions*, pp. 7–8.

(46) Ibid., p. 133.

ومن هذا المفهوم، ألا تطلب نوسباوم إقصاء "القرف" من المجال السياسي، حتى لو كان هذا أمرًا ممكن؟ قد تحصل أحيانًا أشياء في المجال السياسي ينبغي أن نشعر بالقرف تجاهها.

The Untouchables"[47]. فإذا كان هذا حال توجه انفعالي معتاد مثل القرف، فكيف هو الحال مع التوجهات الانفعالية الأخرى؟

يمكن نسج رواية سياسية حول كل توجه انفعالي يمكن تخيله، كرواية مؤلفة من تاريخ، وظروف، ومزيج من الحقائق والإسقاطات، بحيث يظهر التوجه الانفعالي سياسيًا، أو قابلًا لحمل تبعات سياسية من نوع أو آخر. لذلك، ربما وجب القول إنّ الانفعالات في حد ذاتها هي مشاعر، وأحاسيس، تكتسي لبوس المناسبة أو الظروف التي تنشط فيها، والتي ربما تكون السبب في حصولها. فعلى سبيل المثال، يحصل الشعور بالخوف عند صعود سلم الطائرة، أو أثناء ركوبها، فنسمي هذا الانفعال "فوبيا الطيران"، ويحصل الشعور نفسه لدى بعض الناس من الأماكن المغلقة، فننعته بـ"رهاب الأماكن المغلقة" Claustrophobia، أو يغضب الموظف العادي بسبب قرار اتخذه رئيسه في مسألة روتينية تتعلق بإجراءات العمل، فلا نرى شيئًا سياسيًا في هذه الحالة. ولكن إذا غضب الموظف نفسه بسبب قرارٍ اتخذه بلد آخر ضد بلده، فسوف نكون بصدد شعور "وطني" أو غضب ذي طابع سياسي. ومن ثم، قد يقول قائل إنه: "[ليس] هناك انفعالات سياسية حصريًا، بل فقط سيناريوهات من النشاط السياسي والانفعال، سيناريوهات ذات تشكلات مختلفة، بحيث يمكن أي انفعال أن يكتسب معنى سياسيًا"[48].

إنّ في هذا القول بعض الصدق، ولكن ليس في وسعنا القبول به، إذا فُسِّر بطريقة معيّنة. وتحديدًا، لا يمكننا القبول به، إذا اعتقدنا أنّ هناك انفعالًا معينًا، كالحب أو الخوف مثلًا، وفقَ طبيعة محددة تبقى هي عينها، بغض النظر عن السياق الذي تنشط فيه، بحيث إن الخوف الذي نشعر به في هذا السياق هو نفسه الخوف الذي نشعر به في ذلك السياق المختلف. أو بعبارات أخرى، تتغير السياقات، بينما يبقى شعور الخوف أو الحب واحدًا. ولا يبدو هذا التفسير معقولًا، ويكفي الإشارة إلى مثَلٍ أو مثلين لبيان تهافته. فما هذا الشعور المشترك الذي نسميه "الحب"؟ والذي نشعر به تجاه ربنا (محبة الإله)، وتجاه وطننا (محبة الوطن، الشعور الوطني)؟ وما القاسم المشترك بين محبة الإله ومحبة الوطن؟ وأصعب من ذلك، ما الذي يجمع بينهما وبين الحب الرومانسي، حيث الانجذاب الجنسي لا محالة وارد؟ وما الذي يجمع بين محبة الفيلسوف للحقيقة ومحبة الإنسان لأمه؟ من الواضح أنه لا شيء يجمع بين هذه الأنواع من الحب سوى كلمة "الحب" نفسها. وسوف يقول الرجل المؤمن إن محبة الإله تختلف عن محبة الوطن، وأنّ محبة الأم تختلف عن محبة الزوجة. فما قلناه في السابق، وما ينبغي أن يبقى حاضرًا في الذهن، هو أنه لا ينبغي التفكير في الخوف من ركوب الطائرة على أنه شعور بالخوف مضافًا إليه "تعلق" بركوب الطائرة، كما لو أن ذلك الخوف سيبقى هو نفسه في حالة قمنا بإزالة الطائرة وسلَّمها. فمثلًا نقول: "لون السطح أحمر"، لكن هذا لا يعني أن للسطح خاصيتين مختلفتين، خاصية كونه ملونًا يُضاف إليها الحُمرة. فلو أزلنا هذه الصفة وجعلنا السطح أزرق مثلًا، لما أصبح هذا يعني أنّ الشيء بقي "ملونًا" لبُرهَةٍ، إلى حين أن أضيفت الزرقة إليه. وكذلك الأمر في حالة انفعال الرهاب الذي

(47) Ibid., p. 164.

(48) Demertzis, p. 228.

يشعر به الشخص الآن، فهناك دومًا ماهية من نوعٍ أو آخر، تَمنحُ الشعور هويته المحددة، وتجعله رُهابًا من الطيران أو رُهابًا من الأماكن المغلقة أو من هذا الخطر الداهم الذي يتهدد الشخص. وكذلك الأمر في الانفعالات السياسية، نحن لا نريد أن نفكر فيها من خلال إضافة عنصر "تعلّق" بشأن سياسي، إلى شعور موجود ومحدد سلفًا. لذلك، نميّز جديًا بين شعور القرف العنصري الذي يشعر به أفراد عرقٍ تجاه عرق آخر، وشعور القرف الذي نشعر به عندما نشمّ رائحةً ما. لهذا، نحن مضطرون إلى مخالفة الرأي الذي يقول بعدم وجود "عواطف سياسية" حصريًا "بل سيناريوهات [...] مختلفة، فحسب، بحيث يمكن لأي انفعال أن يكتسب معنًى سياسيًا"[49]. بالنسبة إلينا، "حب الوطن" هو توجه انفعالي سياسي حصريًا، وليس حالة حب "عائمة" بطبيعتها، تكتسب معنى سياسيًا، عندما تقترن بموضوع اسمه الوطن، ومعنى رومانسيًا عندما تتعلق بحبيب. ومع ذلك، لا نمانع في القول إنّ التوجهات الانفعالية السياسية "تتعلق" بموضوعات وأشياء السياسة المختلفة التي يذكرها آلموند وفيربا، بشرط أن يُفهم هذا كما اقترحنا، أي من خلال القول إنّ التوجهات الانفعالية تتعدد وتتفرَّد، وفق تعدد موضوعاتها السياسية (وغير السياسية بالطبع) وتفردها.

ما التوجهات الانفعالية السياسية التي ينبغي أن تكون لافتة لنظر المشتغلين بموضوع الثقافة السياسية؟ أوْمَأنا إلى بعضها، كحب الوطن والقرف العنصري، ويمكن الاسترسال في التعداد بكل يسر، فهناك محبة الشعب (الشعور القومي)، وكراهية الأجانب، وشعور الولاء/ الانتماء الطائفي أو القبلي، أو الطبقي. وهناك أيضًا توجهات انفعالية تتخذ من مفاهيم أخلاقية/ سياسية مثل المساواة والحرية، موضوعًا لها، بحيث نستطيع الحديث عن محبة المساواة والحرية. وهناك توجهات كثيرة أخرى يمكن ذكرها، تتراوح بين توجه الاكتراث أو عدم الاكتراث بالمشاركة في الانتخابات السياسية، إلى شعور الموظف العمومي في أجهزة الدولة نحو الرشوة، والمهنية في عمله. كثيرة هي التوجهات الانفعالية السياسية، بقدر ما أنّ موضوعات السياسة كثيرة. ولكن كيف يمكننا تصنيفها؟ من الجدير بالذكر أن آلموند وفيربا لا يحاولان تصنيف التوجهات الانفعالية السياسية، مع أنهما يقومان بتصنيف الثقافات السياسية نفسها على أساس مزيج من التوجهات الإدراكية، والانفعالية، والتقييمية[50]. وسنحاول ههنا تصنيف التوجهات الانفعالية بالاستعانة بنظام المحاور الذي يطرحه آلموند وفيربا، ولكن من دون الالتزام بعدد المحاور وتوصيفاتها[51]. وبناء عليه، نقول إذًا إنّ هناك، أولًا، توجهات انفعالية سياسية

(49) Ibid.

(50) Almond & Verba, p. 18–20.

(51) تجاهَلنا هنا متغير توجهات الفرد الانفعالية نحو نفسه، وركّزنا على توجهات الفرد الانفعالية نحو الآخرين، وسبب ذلك هو اعتقادنا أنّ المتغير الأول، كما يصفه آلموند وفيربا، ليس متغيرًا مثمرًا جدًا من الناحية البحثية؛ إذ لا ينجم عنه الكثير من المعلومات الجديدة. فنحن عرفنا سابقًا أنّ التوجهات الانفعالية للفرد تجاه نفسه هي في المجمل توجهات إيجابية. فمن الناس من لا يثق بنفسه، وبقدراته، وكفاءاته، ومنهم من لا يعتقد أنه خيِّر ويُفكر بمنطق، ومتسامح، ومخلص للوطن ... إلخ. نجد معلومات مفيدة أكثر، عندما نسأل الفرد عن موقفه تجاه الأفراد الآخرين من حوله وليس تجاه نفسه. ولا ينطبق اعتراضنا بالكامل على التوجه الإدراكي للفرد حول نفسه، ولكن هناك الكثير مما يعرفه الفرد عن نفسه، من خلال معرفته بالنظام السياسي، مثل حقوقه، وواجباته، وكيف يمكنه التأثير في النظام السياسي. تحدثنا أيضًا عن التوجهات الانفعالية في محورين آخرين من محاور آلموند وفيربا (المدخلات والمخرجات)، ومن خلال الحديث عن التوجهات الانفعالية، نحو العملية السياسية، والتفاعل بين الأفراد والدولة.

للأفراد تجاه الدولة والنظام السياسي. وثانيًا، هناك توجهات انفعالية سياسية للأفراد تجاه العملية السياسية، والتفاعل بين الأفراد والدولة. وثالثًا وأخيرًا، هناك توجهات انفعالية، يشعر بها الأفراد بعضهم تجاه بعض، بصفتهم كائنات سياسية في مجتمع يتميز من الدولة.

لا نزعم أنّ هذا التصنيف يستثني غيره من التصنيفات، ولا نقول أيضًا إنه يوفر مظلة لجميع الانفعالات السياسية الممكنة، ولا نقول إنه يمكن وضع كل توجه انفعالي في هذه الخانة أو تلك. ومع ذلك، سوف نقدم من خلال عينة من التوجهات الانفعالية، في المحاور الثلاثة التي ذكرناها للتو، ما من شأنه أن يوضح التناسق الداخلي بين التوجهات الانفعالية داخل كل محورٍ، ويظهر أنّ التوجهات الانفعالية المرصودة في المحاور المختلفة توفر تغطية شاملة قدر الإمكانً للتوجهات الانفعالية المهمة. وسوف نرى، من خلال هذا التصنيف، أن التوجهات الانفعالية السياسية، شأنها في ذلك شأن التوجهات الإدراكية والتوجهات السلوكية، مرتبطة مفاهيميًا (لا نقول سببيًا، لأن هذا يقع خارج حدود هذا البحث)، بجوانب مختلفة من الحياة السياسية، على صعيد الدولة والفرد (والمجتمع، والطبقة، وغير ذلك)، وعلى صعيد العمليات السياسية والتفاعل بين الدولة والأفراد.

لنشرع في الحديث عن التوجهات الانفعالية للأفراد نحو الدولة والنظام السياسي. قد لا يكون هناك ما هو أفضل من مصطلح "الدولة"، وفق التعريف التقليدي للتعبير عن المقصود، فنحن نقصد الحديث عن التوجهات الانفعالية للأفراد تجاه شعب في وسعه أن يكون موضوع شعور قومي، وتجاه بقعة جغرافية محددة، ينعتها الأفراد بـ"أرض الوطن"، يُضاف إليهما سلطة أو نظام سياسي ذو سيادة على ذلك الشعب في تلك البقعة الجغرافية. بالطبع، لا نقصد بالسلطة أو النظام السياسي الحكومة الحالية أو العائلة الحاكمة فقط، بل نقصد الدولة بمجمل أجهزتها وأنظمتها، التي تتكفل بإدارة شؤون الشعب، على مختلف الصّعد. ومن ثم نعتبر جهاز الخدمة العسكرية والأمنية (الجيش والشرطة)، إضافة إلى جهاز الخدمة المدنية (سلك الوظيفة العامة)، والجهاز القضائي، جزءًا مما نرصد التوجهات الانفعالية نحوه، تحت بند "التوجهات الانفعالية للأفراد نحو الدولة والنظام السياسي". كما نود أيضًا أن نجد مكانًا للحديث عن التوجهات الانفعالية المتعلقة بدستور البلاد (إذا كان هناك دستور)، أو عن القوانين العامة، التي يفهم الأفراد أنها تسري عليهم جميعًا. فهي أيضًا جزء من الدولة، على الرغم من أنها ليست شيئًا يمكن معاينته حسيًّا.

ليس المشترك الأهم بين هذه هو "الأشياء السياسية" – وهنا نجد أنفسنا مضطرين إلى استخدام مصطلح آلموند وفيربا Political Objects– كونها كيانات غير فردية، وهذا ينطبق على كيانات اجتماعية، مثل نادٍ أو مدرسة أو نقابة عمالية أو طبقة اقتصادية. وترتبط الكيانات التي نود الحديث عنها هنا بالجانب السيادي في الدولة، والذي يتعلق بتطبيق السياسات والقوانين، بحيث "العنصر الإكراهي" في متناول اليد على الدوام (تصدر الأحكام باسم الملك، أو الشعب، أو الدستور، أو المحكمة، أو "الحق العام"، وتقوم الأجهزة التنفيذية في الدولة بتطبيقها). ويشعر الفرد بوجود هذه الأشياء السياسية، على الدوام في حياته اليومية، وتتبلور في نفسه تجاهها توجهات انفعالية من أنواع مختلفة، بعضها مستقر دائم وبعضها الآخر زائل بزوال الظروف.

قد يطول بنا المقام إذا أردنا عرض الأمثلة، ولكن لا مناص من ذلك. فمن أوضح الأمثلة الشعور الوطني أو القومي، الذي نراه في مباريات كرة القدم، حين يشجع الناس فرق بلدانهم ويرتدون ألوان منتخباتها. ويفترض أن يكون حب الوطن أو الشعب قويًا، بحيث يحول دون خيانة الفرد وطنه مقابل دراهم معدودات أو علاقة غرامية، وما إلى ذلك. ومثالاً عن توجه آخر، يمكن ذكر "رهاب الأجانب" Zenophobia والشعور الذي يكنّه الفرد الفاشي تجاه جماعته القومية. فمن الممكن أن تتطور محبة الإنسان لشعبه، إلى درجة تؤدي به إلى رفض وجود الأجنبي في بلاده، حتى لو قَدِم لأجل السياحة أو العمل. وقد يُعجب الإنسان بشعبه، ويرى أنه أنقى معدنًا وأكثر عبقرية من جميع الشعوب الأخرى، فيصبح فاشيًّا. وتمثل الوطنية الدستورية Constitutional Patriotism، التي قال بها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، مثالاً آخر عن توجه انفعالي ممكن، يتجه أساسًا نحو دستور يرى فيه الإنسانَ قيمة عليا، وليس نحو وطن أو شعب[52]. فبعض الشعوب ينظر إلى دستوره نظرة مشوبة بالتقديس (وهذا نوع من التوجه الانفعالي لم نذكره سابقًا)، وما من بلد إلّا يطلب من الزعماء أداء قسمٍ يتعهدون فيه صيانة الدستور. وهناك بالطبع أفراد مستعدون لإحراق وثيقة الدستور في كل مناسبة، وشعوب تنتظر بفارغ الصبر تغيير دساتير لا تجد فيها تعبيرًا عن قيمها أو عمّا تحب وتكره. وإضافة إلى الشعب والوطن، تحظى أجهزة الدولة المختلفة بنصيب وافرٍ من التوجهات الانفعالية الإيجابية والسلبية. ذلك أنّ الأفرادَ يمكنهم، مثلاً، النظر إلى الجيش باحترام وإجلال، لأنه حامي الوطن، ولأنه لم يخلق إمبراطورية اقتصادية لمصلحة ضباطه ومنتسبيه، ولأنه اختار أن يكف يده عن التدخل في السياسة، تاركًا الأمر في يد المدنيين. وفي كثير من الأحيان، يرتبط اسم الشرطة والجيش بالخوف، بسبب البطش الذي يمارسونه ضد المحتجين، والمعارضين، ولعدم احترامهم أبسط حقوق الإنسان. وقد يكافئ الفرد الجهاز البيروقراطي، بثقته وتقديره، لأنه يرى فيه جهازًا فعالًا يحترم المواطن. وقد يحتقره، لأنه لا يرى فيه سوى الفوضى وغياب المهنية، والاستعداد لقبول الرشاوى. وقد يطيع المواطن القوانين، نتيجةً لمحبته لها ولاقتناعه بها، واحترامًا منه للمواطنين الآخرين الذين يطيعونها. وقد يعصي القوانين بلا حرج، في كل مناسبة يأمن فيها على نفسه من العقوبة.

وقد يتساءل القارئ عن سبب غياب أي ذكر للبرلمان أو المجالس المنتخبة في ما سبق. أليس البرلمان جزءًا من النظام السياسي أو السلطة السياسية؟ هناك ما يسوّغ هذا التساؤل، ولكننا نرى مسوغات أخرى لاحتساب البرلمان مكونًا مركزيًا في محور العملية السياسية، والتفاعلات التي تجري بين الدولة والأفراد، أي المحور الثاني، لرصد التوجهات الانفعالية السياسية. وبتبسيط شديد، يمكن القول: إنّ البرلمان هو "شيء" سياسي، يأتي إلى الوجود نتيجة سيرورة سياسية، تكمن في ذهاب الأفراد إلى صناديق الاقتراع. وهو الطريقة التي يعبر بها الشعب عن نفسه، والطريقة التي يوصل جمهور الأفراد من خلالها مطالبهم إلى الدولة. ويناقش البرلمانيون السياسات ويسنُّون القوانين ويدرسون المشاريع، وهم في كل هذا يعبرون عن الشعب أو أصواته. إنهم ليسوا جهازًا سياديًا وليس لهم قدرة أو سلطة لتنفيذ

(52) Jürgen Habermas, "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe," *Praxis International*, vol. 12, no. 1 (1992), pp. 1–19.

القوانين، بل تقتصر سلطتهم المباشرة في مساءلة الحكومات، ومنحها الثقة أو سحبها منهم. ويمكن النظر إلى البرلمان، على أنه تعبير عن مشاركة الأفراد في الحياة السياسية، أي طريقة من الطرائق التي يتفاعل الأفراد من خلالها مع الدولة. لهذا السبب، نرى أنه من الأفضل الحديث عن البرلمان في سياق الحديث عن العملية السياسية والتفاعل بين الأفراد والدولة.

إنّ للعملية السياسية والتفاعل الذي يجري بين الدولة والأفراد مظاهر وجوانب كثيرة، ربما كان أهمها "المشاركة" Participation، من حيث وجودها وغيابها ومقدارها وأشكالها وأساليبها، وإن كانت سليمة أم مختلة في التحليل الأخير. ذكرنا للتو البرلمان، وذهاب المواطنين إلى صناديق الاقتراع. ولكن بالطبع، لا يمكن اختزال الطرائق التي يشارك بها المواطنون في العملية السياسية في البرلمان أو الانتخابات. فهناك أيضًا النشاط الحزبي، والدعوات التي تفرز في النهاية أحزابًا سياسية. وهناك نشاطات، ودعوات دينية ونقابية وثقافية، من أنواع مختلفة، قد تسفر عن تجمعات وتشكيلات سياسية، ترسم في المجتمع جغرافيا سياسية، تساهم في تحديد طبيعة الدولة وقدراتها، وينعكس ذلك في طرائق تعاملها مع الأفراد. وهناك أيضًا النقاشات العلنية التي تجري في الفضاء العمومي، والصحف، والمهرجانات السياسية، والجامعات ومراكز الأبحاث. ففي مجال الفضاء العمومي، تبرز النخب، وتُصنع القيادات المرشحة لتسلم مقاليد الحكم في المستقبل. وههنا أيضًا يتبلور إجماع الشعب أو الرأي العام، أو قد تتكرس انقسامات عميقة، على صعيد المجتمع بما يوثّر في النظام السياسي.

كما أنّ هناك عددًا وافرًا من التوجهات الانفعالية تجاه ما يجري في فضاء العلاقات بين الدولة والأفراد. وأول ما يتبادر إلى الذهن ههنا، وما ينبثق منه أمور أخرى، هو التوجه الانفعالي تجاه الشأن السياسي في المجمل. هل يكترث الفرد بما يجري حوله سياسيًا؟ ثم أيرغب في أن يكون عضوًا فاعلًا في عملية سياسية، يُسهم من خلالها في صنع القرارات، وفي حكم نفسه بنفسه، أم أنه غير معني بأي من هذا؟ بالطبع، يتطلب الاكتراث بالشأن السياسي، والرغبة في المشاركة في السياسة، وجود معارف ومعتقدات سياسية؛ أيْ بعد إدراكي في الثقافة السياسية. ولكن حتى في ظل وجود درجة جيدة من المعرفة السياسية، قد لا يكترث الفرد بما يجري حوله على صعيد إدارة الشأن العام. وفي بعض الحالات، يمكن تفسير اللامبالاة بالإشارة إلى الجهل، ولكن قد يكون هناك أسباب أخرى في بعض الأحيان. فعلى سبيل المثال، يحصل العزوف عن المشاركة في الانتخابات، بسبب شعور الفرد بأنّ العملية الانتخابية ليس لها أي معنى، سواء كان الأمر يتعلق بالنتائج التي قد تكون محسومة سلفًا، لصالح نظام استبدادي، يستخدم البرلمان ديكورًا Décor سياسيًا لا أكثر، أو لأن الفرد يعتقد أن طبقة السياسيين المرشحين لا تستحق التكريم عن طريق الذهاب إلى صناديق الاقتراع. ويقابل هذا الشعور بالعجز واليأس، في حالات، شعورٌ بالقدرة على تغيير الأوضاع من خلال الانتخابات، فترى الأفراد يشاركون في حشد الأصوات والدعاية للمرشحين. وفي مثل هذه الحالات، ينظر الفرد إلى المشاركة في الانتخابات على أنها تعبير عن حريته في الاختيار وعن قراره المستقل.

ولا تؤدّي التوجهات الانفعالية دورًا في دفع الفرد إلى المشاركة في العملية السياسية فقط، بل تُسهم أيضًا في تحديد طبيعة تلك المشاركة. ففي حالة الانتخابات، أيصوت مع الفقراء أم مع أصحاب رؤوس الأموال،

أم مع بني طائفته أو الجهة الجغرافية التي ينتمي إليها؟ وهل يتوجه إلى أحزاب لا تقدم نفسها بصفة فئوية، بل تخاطب مصلحة الشعب والوطن ككل؟ وتحدد توجهات الفرد الانفعالية الطريقة التي يشارك بها في العملية السياسية. فهو قد يشارك، وقد ينسحب، وقد يتوجه نحو الانخراط مع آخرين في نشاطات سياسية غير تلك التي يسمح بها النظام القائم، فتراوح بين التظاهر والعصيان المدني أو الثورة المسلحة.

وأخيرًا، ينبغي ذكر مشاعر الأفراد وتوجهاتهم الانفعالية نحو جانب مهم، لم نذكره حتى الآن، وهو التوجه الانفعالي نحو حرية الفكر والتعبير والعمل. ذلك لأن هذا التوجه الانفعالي يوجد ضمنيًّا في جميع ما ذكرنا سالفًا. فمن دون حرية التعبير، والتواصل الفكري الحر بين الأفراد والمرشحين، والوصول إلى المعلومات، تفقد الانتخابات كثيرًا من معناها. ومن دون حرية العمل، لا يكون هناك مجال للعمل الحزبي، وتكوين أحزاب متنافسة، تطرح بدائل مختلفة أمام المواطنين. وبعبارة أخرى، من دون حرية الفكر والتعبير والعمل، لا يغدو هناك مجال للحديث عن المشاركة بصورة جدية، أو حتى علاقات قوية بين الدولة والأفراد. ولكن ما عساها تكون التوجهات الانفعالية للأفراد حول هذه الحريات؟ تتعدد الأجوبة هنا. فبعض الأفراد قد يؤيدون حرية الفكر والتعبير بلا تحفظ، بينما قد يبدي غيرهم الحذرَ من الانفتاح غير المقيد، وقد يخشى آخرون الحرية ويرون أن شرها أعظم من خيرها. وتمنح هذه الأجوبة المختلفة الثقافة السياسية ألوانًا مختلفة، بحسب درجة انتشار التوجهات المختلفة بين الأفراد، وتُسهم مع غيرها من التوجهات في رسم معالم الثقافة السياسية في المجتمع.

في ختام هذا القسم، نقدم بعض الأمثلة عن التوجهات الانفعالية للأفراد بعضهم تجاه بعض، بصفتهم كائنات سياسية (عن طريق الوجود بالقوة، إن لم يكن عن طريق الوجود بالفعل، وفق التعبير الأرسطي المعروف). وترتبط بين الأفراد في المجتمع علاقات من أنواع لا حصر لها، بدءًا بالمستوى العائلي وانتهاءً بالمستوى السياسي: منها الشخصي كعلاقات القرابة، والصداقة، والزواج؛ ومنها ما هو غير الشخصي، كعلاقة العمل، والتعليم، والصحة، أو تبادل المصالح المشتركة؛ ومنها ما يبدأ بالاقتراب مما هو سياسي كعضوية النقابات العمالية؛ ومنها ما هو سياسي بصورة واضحة، مثل عضوية الأحزاب السياسية، والعمل السياسي المنظم، في مجالات الدعوة والتعبئة السياسية والإعلام. وقد لا يبدو أنّ هذه الأنواع من العلاقات، ما عدا السياسية منها، تشكل حقلًا غنيًّا لتوجهات انفعالية ذات علاقة بالسياسة، ولكن الأمر ليس كذلك، كما يتبين لنا.

لنبدأ بشعور الثقة المتبادلة بين الأفراد في البلدان الخاضعة لنظم استبدادية، يكثر فيها المخبرون والجواسيس بين أفراد الشعب. ومن المعروف أنه من الصعب في مثل هذه البلدان أن تجد فضاءات للنقاش المفتوح، أو نقدًا لأي جانب من جوانب الحياة، إلّا في حلقات ضيقة، مثل العائلة أو الجماعة الحزبية المنضبطة، حيث يثق الناس بعضهم ببعض. أما النقاش الذي قد يجري في الفضاء العمومي، فهو مشوب بعناصر الشك والحذر والخوف، لأنّ الفرد لا يدري إن كان المستمع سوف يفشي توجهاته للغير. وهنا إذًا توجه انفعالي بالغ الأهمية، يمكن رصده على صعيد العلاقات بين الأفراد. أهناك شعور بالثقة بين الواحد منهم والآخر، أم إنّ هناك الكثير من الشكوك، بحيث لا يسمح الحال بخلق أجواء مفتوحة للنقاش وتبادل المعلومات؟

هذا الشعور بالثقة أو بعدمها ليس دائمًا مسألة فردية، تعني كل فرد على حدة، بل قد يشمل الأمر طبقات بأكملها مثل الطبقة السياسية في مجتمع ما. وقد يشعر الأفراد بأن الطبقة السياسية طبقة فاسدة، لا يوثق بها، لأن همّها في نهاية المطاف هو خدمة مصالحها الخاصة، أو خدمة النظام السياسي القائم. وقد يشمل الأمر أيضًا طبقة رجال الدين، فضلاً عن طبقة رجال الأعمال والإعلاميين المأجورين. وفي مثل هذه الحالات، ليس من الهيِّن أن يكترث الفرد بالمشاركة السياسية، إذا كان يشعر بأنّ المشتغلين بالشأن العام ليسوا أهلاً للثقة. فيضطر الفرد في هذه الأحوال إلى الاستماع للكثير من الكذب، وربما مزاولة الكذب أيضًا.

وهناك جوانب أخرى من العلاقات بين الأفراد تشكّل حقلاً للتوجهات الانفعالية، منها علاقة الاعتراف والاعتراف المتبادل. أينظر الفرد إلى الآخرين عمومًا، وعلى نحو مطلق، على أنهم متساوون في القيمة وأنهم أنداد له، أم يرى أنه أفضل منهم ويستحق ما لا يستحقون؟ لو أن مؤيدًا للعلمانية وآخر يعارضها بناءً على تفسيرات دينية بحتة اختلفا، هل ينعت ثانيهما الأول بالكفر؟ أو هل يحكم أولهما على ثانيهما بالخروج عن النطاق السياسي بالمطلق؟ تتطلب الثقافة السياسية علاقة اعتراف متبادل، ومثل هذه العلاقة يقوم على أساس توجه انفعالي، جوهره احترام الفرد للآخر، وهي علاقة أشمل مما يوحي به المثال الحالي. فهي تتطلب توجهات انفعالية، من نوع مناسب تجاه التمييز والحط من المنزلة، على أساس الدين والمعتقد والجنس والطبقة الاجتماعية، وغير ذلك من الأساليب التي يتبعها البشر. وهذه الأنواع من الاعتراف الاجتماعي توصلنا في النهاية إلى اعتراف من نوع سياسي واضح. وعلى المستوى السياسي، يترجم الاعتراف إلى مواطنة متساوية، كما يُترجم عدم الاعتراف إلى مواطنة غير متساوية أو درجات من المواطنة.

وأخيرًا، يقودنا الحديث عن التوجهات الانفعالية المتعلقة بالثقة والاعتراف المتبادل بين الأفراد إلى التوجهات الانفعالية المتعلقة بالتعاون والعمل المشترك. ههنا ونتيجةً متوقعة لوجود الثقة أو عدمها، ولوجود الاعتراف أو عدمه، والشعور بالندّية، نجد أن لدى بعض الأفراد توجهات انفعالية ضد القيام بأعمال مشتركة مع أفراد آخرين، كعمل الرجال مع النساء مثلاً، أو عمل السود مع البيض، أو العمل المشترك بين المختلفين دينيًا. وفي المقابل من ذلك، قد نجد مجتمعًا يحترم فيه الناس بعضهم بعضًا، ويقرون مبدأ المساواة بين البشر، ولا يشعرون أنّ هناك فروقًا بين الناس على أساس الجنس والدين واللون. لا يخفى بالطبع ما لهذه التوجهات الانفعالية المتفاوتة من تأثير سلبي أو إيجابي في روح التضامن الاجتماعي والسياسي، ومن ثم في قدرة المجتمع على حشد الطاقات والنجاح في مواجهة التحديات.

رابعًا: التوجهات الانفعالية في الثقافة السياسية الديمقراطية

يستخدم آلموند وفيربا مصطلح Congruence, Congruent، من أجل التعبير عن فكرة مفادها أنّ بناءً سياسيًا معينًا Political Structure، أو لنقل "النظام السياسي برمته" في حالة توافق وتواؤم وتناسق وتناسب أو تناغم مع الثقافة السياسية السائدة (ليس هناك مصطلح عربي متفق عليه. لذا سوف نستخدم

تعبير "تواؤم" فيما يلي)، يقول المؤلفان: إنّ البناء السياسي يكون متوائمًا Congruent (مع الثقافة السياسية) "عندما يكون ذلك البناء مناسبًا للثقافة، أي عندما تتسم الإدراكات المعرفية للشعب بالدقة، وعندما تكون التوجهات الانفعالية، والتقييمية مؤيِدة Favorable لذلك البناء"[53]. ونريد في هذا القسم من الدراسة الوقوف على التوجهات الانفعالية في الثقافة السياسية، التي في وسعها أن تكون في حالة تواؤم مع النظام السياسي الديمقراطي. فمن الطبيعي أن نطلق تسمية الثقافة السياسية الديمقراطية على مثل هذه الثقافة.

لدينا معرفة مسبقة بمفهوم التوجهات الانفعالية، ومفهوم الثقافة السياسية، ويبقى لنا أن نتعرف إلى مفهوم الديمقراطية، حتى يكون في وسعنا فهم المقصود بالثقافة السياسية الديمقراطية. فقد رأينا في قسم سابق من هذه الدراسة أنّ التوجهات الانفعالية هي في ذاتها تقييمية، واقتبسنا من نوسباوم إشارتها إلى المدرسة الرواقية التي قال أصحابها: إنّ الانفعالات ليست إلا "أنواعًا من الأحكام التقييمية evaluative judgments، التي تَنسِبُ أهمية بالغة إلى أمور [...] خارجة عن سيطرتنا"[54]. من ثم، إذا كانت الثقافة السياسية الديمقراطية تشتمل على توجهات انفعالية، فيجب أن تشتمل الديمقراطية على قيم وتقييمات وأحكام "تنسب أهمية بالغة" إلى بعض الأمور. فهل في الديمقراطية شيء من هذا؟ لنرصد "قيم الديمقراطية" أولًا؛ فمن شأن هذا أن يسهل علينا تحديد الانفعالات السياسية الديمقراطية نفسها.

من المعروف أنّ مفهوم الديمقراطية من أكثر المفاهيم إثارةً للجدل في الفكر السياسي المعاصر. لذا، لا يمكننا مناقشة التصورات المختلفة، والحسم بينها في هذا البحث. وما في وسعنا القيام به ههنا هو رسم معالم تصور عام، أو لنقلْ: "تصور حد أدنى"، يمكن الجميع الموافقة عليه. فمفهوم الديمقراطية بالطبع قديم قدم الفكر اليوناني نفسه. ومع أنّ الديمقراطية لم تلق في الفكر اليوناني الترحاب الذي تلقته في الفكر الحديث والمعاصر، فإنّ ذلك الفكر ترك لنا تعريفًا للديمقراطية، يحتوي على عناصر لا يسعنا التنكر لها ما دمنا نتحدث عنها. وما زلنا ندرك أن الديمقراطية (باليونانية: δημοκρατία dēmokratía)، والتي تعني حرفيًا "حكم الشعب لنفسه"، كما نحفظ قول أفلاطون Plato (427–347 ق. م.): "في الديمقراطية يكون الجميع أحرارًا، وتنتشر حرية الكلام في كل مكان"[55]، وقول أرسطو الأدقّ: "بما أنّ الحرية والمساواة تتحققان في الديمقراطية على وجه الخصوص، لذا يغدو الأمر هكذا، عندما يشارك الجميع بالشكل الأكمل في الدستور"[56]. والمقصود بالعناصر التي لا يسعنا التنكر لها: الحرية، والمساواة، والمشاركة في الحكم. وهذه العناصر الثلاثة هي عناصر قيمية، وسوف نعود إليها، عندما نستعد للحديث عن التوجهات الانفعالية في الثقافة السياسية الديمقراطية. وما نحتاجه الآن هو اكتشاف قيم أخرى في الديمقراطية، في ضوء فهمنا لعلاقة هذه الأخيرة بمفهوم حقوق الإنسان. ونقصد على وجه الخصوص: "الحق في المواطنة".

(53) Almond & Verba, p. 21.

(54) Nussbaum, "Emotion as Judgment," p. 273.

(55) Plato, *The Republic* (Oxford: Oxford University Press, 1941), 555b–562a.

(56) Aristotle, *Politics* (London: Penguin Books, 1962), 291b, 35–39.

يقول لنا الفكر اليوناني: إنّ المواطنين في المدينة – الدولة (أثينا مثلاً)، أحرار ومتساوون، يحكمون أنفسهم بأنفسهم، ويشاركون في الحكم. ولكن "النظرية اليونانية" – إن جاز هذا التعبير – حول الديمقراطية، لا تحدد شروط المواطنة على نحو صريح. نعرف أنه لم يكن في وسع النّساء المشاركة في الحكم، ولم يكن أيضًا في قدرة العبيد، والعمال الضيوف، أو عابري السبيل، القيام بذلك. لا تنبع هذه الاستثناءات، ولا ينبع الجواب عن الأسئلة التي تثيرها (على أي أساس يكون الاستثناء؟ ومن له الحق في تشريع الاستثناء؟)، منطقيًا، من الفكر اليوناني حول الديمقراطية. لذلك في وسعنا القول: إنّ مفهوم الديمقراطية الذي ورثناه عن اليونان صامت تجاه ما بات يعرف لاحقًا بـ"مشكلة الشمول" Problem of Inclusion، والتي تتمثل في الإجابة عن سؤال: "من الذين تشملهم المواطنة في نظام الحكم الديمقراطي؟".

بقيت مشكلة الشمول مهملة لعصورٍ طويلة، كان فيها الفكر الديمقراطي نفسه في حالة موات، إلى أن دبّت فيه الحياة في الأزمنة الحديثة. ونحن ندين لجوزيف ألويس شومبيتر (1883–1950)، في خمسينيات القرن العشرين، في إثارة مشكلة الشمول على نحوٍ صريح في كتابه **الرأسمالية، الاشتراكية، والديمقراطية** (1942)؛ إذ ارتأى أنه لا مفرّ من السّماح لكل شعبٍ أو جماعة سياسية بأن تحدد نفسها كما تشاء، وتستثني من تشاء، وتشمل من تشاء[57]. ومن الأسباب التي دعت المؤلف إلى اتخاذ هذا الموقف من الحقيقة التاريخية، هو أنه ما من نظام سياسي على مر العصور إلا قد استثنى من المواطنة أصنافًا من الناس. وقد اعتقد شومبيتر أنّ الأسس المستخدمة لتسويغ الاستثناء، مثل الجنس واللون والدين واللغة والبلوغ والعقل وغيرها، كانت دومًا نسبية، وأن المنطق المستخدم فيها لم يكن ليخرج عن حدود الثقافات المحلية[58].

تعرض شومبيتر لنقد لاذع من عالم الاجتماع والسياسة الأميركي روبرت آلان دال (1915–2014) الذي قال: إنه إذا تركنا عضوية الجماعة السياسية عرضةً لأهواء المجموعة التي "تختار نفسها كما تشاء"، فقد تقوم جماعة سياسية تلتزم بالحرية والمساواة بين أعضائها (فتكون إذًا جماعة سياسية "ديمقراطية")، بفرض سيطرتها على بقعة جغرافية كبيرة، وتطبيق قانونها على سكان تلك البقعة الذين ترفض تلك الجماعة انضمامهم إليها بوصفهم مواطنين[59]. وكما نعرف، هذا ما حصل في فترة الحكم العنصري في جنوب أفريقيا، حين تحكّمت أقلية بيضاء، لم تتجاوز 13 في المئة من السكان، في مصائر ملايين من السكان الأصليين، وفرضت عليهم قوانين لم يكن لهم يد في صنعها. وهو ما يحصل حاليًا في الضفة الغربية في فلسطين، التي تخضع للقانون الإسرائيلي في أمور مصيرية، تتعلق بالمصادر الطبيعية والحدود والديموغرافيا، منذ أكثر من نصف قرن، من دون أن يكون للسكان دور في صنع تلك القوانين. مع ذلك، قال ويقول كثير من الناس بديمقراطية جنوب أفريقيا العنصرية وإسرائيل، ومن المرجح أن شومبيتر يتفق معهم في ذلك.

(57) Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper and Row, 1976), p. 245.

(58) Ibid., pp. 240–245.

(59) Robert Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven: Yale University Press, 1989), p. 122.

يرى روبرت دال في المقابل أنّ المواطنة يجب أن تشمل كل إنسان بالغٍ وعاقلٍ، يخضع لقوانين النظام السياسي[60]. ولا يحتاج الإنسان إلى فحص معمّق لكتاب دال المعنون **الديمقراطية ونقادها**، حتى يدرك أنّ السبب الذي حدا به إلى توسيع دائرة المواطنة هو مبدأ أخلاقي، مفاده أنه من غير العادل أن يُكرَه الفرد العاقل البالغ على الخضوع لقوانين لم يكن له يد في صنعها؛ لأنّ في ذلك إخلالاً بحقه بصفته إنسانًا في المعاملة المتساوية مع أقرانه من البشر. فالحق في المواطنة يمليه في نهاية المطاف مبدأ المساواة الجوهرية Intrinsic Equality بين البشر[61]، تلك العقيدة التي تكرسها الأديان، وقوانين حقوق الإنسان. ولهذا الأمر تبعات أهمها: أنّ وجود المواطن في وضع أقلية، من نوع آو آخر (سياسية، أو دينية، أو عرقية، مؤقتة، أو دائمة)، لا يجب في أي حال من الأحوال أن يخرج بالمواطن عن دائرة المواطنة، أو أن ينتقص من حقوقه بصفته مواطنًا.

في هذه المرحلة، نجد أنّ الديمقراطية باتت تطرق باب حقوق الإنسان، أو أنّ حقوق الإنسان باتت تطرق باب الديمقراطية، ولا فرق. والأهم في هذا كلّه أنه ليس في وسعنا التفكير في الديمقراطية الآن، بمعزل عن تفكيرنا في حقوق الإنسان، والعكس صحيح. وليس هذا، فحسب، لأن المادة 21 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان The Universal Declaration of Human Rights، تجعل الديمقراطية حقًا من حقوق الإنسان "إرادةُ الشعب هي مناطُ سلطة الحكم، ويجب أن تتجلّى هذه الإرادة من خلال انتخابات نزيهة تجرى دوريًّا بالاقتراع العام وعلى قدم المساواة بين الناخبين"[62]، وإنما أيضًا لأن المفاهيم المركزية في الديمقراطية (الحرية والمساواة) هي أيضًا مشمولة في حقوق الإنسان بموجب المادة 1 من الإعلان، والتي تقول: " يولد جميع الناس أحرارًا ومتساوين في الكرامة والحقوق. وهم قد وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضًا بروح الإخاء"[63].

هذا يعني أنّ الديمقراطية ليست خُلوًا من المفاهيم القيمية. وهكذا، ينبغي للنظام السياسي، الذي يجوز لنا أن ننعته بالديمقراطي، أنْ يُكرِّس من خلال مؤسساته، وعملياته السياسية، زُمرةَ قيمٍ أساسية أهمها: الحرية، والمساواة، والمشاركة السياسية، والمواطنة الشاملة، لكلّ من تنطبق عليه القوانين. فمثلًا، يُفترض أن يمثّل شعار "مواطن واحد، صوت واحد"، في الانتخابات الدورية، الحرة والنزيهة، فكرة أنّ المواطنين متساوون، على الأقل سياسيًا. كما يُفترض ألّا يعكس البرلمان (حيث تسنّ القوانين، ويتابع أمر تنفيذها) مصالح المواطنين وطموحاتهم فحسب، بل ينبغي أن يتمتع بصلاحيات تعني فعلًا أنّ

(60) Ibid., p. 120.

(61) Ibid., p. 86.

قارن أيضًا المبدأ الليبرالي للشرعية The Liberal Principle of Legitimacy، الذي ينصّ على أن القوانين التي يمكن تطبيقها بالإكراه –إن اقتضى الأمر – تنال شرعيتها من الموافقة العقلانية المسبقة لأفراد المجتمع الذين يخضعون لها. ينظر:

John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), p. 217; Charles Larmore, "The Moral Basis of Political Liberalism," in: Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 607.

(62) الأمم المتحدة، "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، شوهد في 2023/4/2، في: https://bit.ly/2P0ifXm

(63) المرجع نفسه.

الشعب يحكم نفسه بنفسه، وليس من خلال سلطة خارجة عن إرادته. وكذلك الدستور الذي يرسم صورة النظام السياسي، بمؤسساته المختلفة، ويحدد العلاقات بين السلطات والمؤسسات الكبرى في الدولة. يجب أن يكون الدستور ديمقراطيًا، يفصل بين السلطات، ويبيّن الحقوق والالتزامات المتبادلة بين الدولة بأجهزتها الكبرى والمواطنين. فمثلًا، يطرح الدستور قائمة من الحريات والحقوق المضمونة للأفراد ومكونات المجتمع الأخرى، بحيث يجري إغلاق الباب أمام الاستبداد، واحتكار السلطة حتى من جانب الأغلبية الشعبية أو البرلمانية.

نكتفي بهذه التفاصيل المقتضبة عن النظام السياسي الديمقراطي، الذي رأينا في العصور الحديثة كثيرًا من أشكاله، في سياق ثقافات ومجتمعات مختلفة، وصرنا نفهم الكثير من التحديات التي تواجهه في سبيل التوفيق بين قيم متنافسة ومصالح متناقضة. وأصبح هذا النظام مألوفًا لدى غالبية الناس، ولكن ما هو مفهوم بدرجة أقل هو العلاقة بين ذلك النظام والبيئة الثقافية التي تحتضنه. أهي علاقة سببية، أم هي علاقة أضعف من علاقة السبب بالنتيجة، علاقة توافق، تناغم، تناسب، أو تواؤم، كما أسلفنا في بداية هذا القسم؟ طبعًا ليس هناك ما يمنع من وجود علاقات سببية، هي أيضًا في الوقت ذاته علاقات تواؤم، ولكن كما ذكرنا، لن نقوم بمناقشة العلاقة السببية ههنا. سنكتفي بمناقشة علاقة التواؤم فقط.

هناك فكرة تبدو ساذجة شيئًا ما، يمكننا أن ننطلق منها. وقد تكون هذه الفكرة مبتذلة أيضًا، لأنها جرت على ألسُنٍ كثيرةٍ. وتتخذ هذه الفكرة شكل "تجربة ذهنية" Thought Experiment، يدعونا فيها المجرّب إلى أن نستحضر في مخيالنا مجتمعًا (في وسع القارئ أن يختار مثاله المفضل هنا) تقليديًا، كان إلى وقت قريبٍ مجتمعًا زراعيًا أو بدويًا قَبَليًا بسيطًا، لا يعرف من التعليم أو الحياة الحضرية العصرية إلّا القليل، بلْ لم يعرف معنى الدولة المركزية إلى عهدٍ قريب. تخيل هذا المجتمع بمعارفه المتواضعة وعاداته المتحجرة وحياته البسيطة، ثم تخيل في المقابل مجتمعًا غربيًا حديثًا يمارس الديمقراطية منذ قرون. والآن حاول إسقاط النظام السياسي للمجتمع الثاني على الأول، بما في ذلك من أفكار وممارسات، مثل: المساواة بين الأفراد، والانتخابات الحرة، والتنافس على السلطة، والمساءلة، والتعاقب على الحكم، والأحزاب السياسية ... إلخ. ويقول لنا صاحب هذه التجربة الذهنية: إنّ في هذا الأمر استحالة؛ إذ من غير الممكن أن يعيش المجتمع "المتأخر" تحت نظام سياسي يشبه نظام المجتمع "المتقدم". ويقول المجرب: إن ثقافة المجتمع المتأخر لا توائم بتاتًا نظامًا سياسيًا يشبه نظام المجتمع الثاني. ويحصل أمر مشابه إذا تخيّلنا المجتمع "المتقدم"، وقد صار يعيش بموجب النظام السياسي السائد في المجتمع الأول. تخيل مثلًا أنّ أهل الفن (والناس عمومًا)، في فرنسا أو ألمانيا يشعرون، بل يعتقدون بضرورة تأليف أغانٍ وأهازيج "وطنية" تمجد الرئيس الفرنسي أو المستشار الألماني، وتُذاع على التلفزيون أو الإذاعة الرسمية في فرنسا وألمانيا كل يوم (هذا بالطبع، في حالة الافتراض أنه لا يوجد في فرنسا وألمانيا إعلام مستقل أصلًا، وأنّ الناس لا يمانعون في ذلك). يشبه الأمر مشروع من يريد بناء قصر شاهق مترامي الأطراف، على أساسات تصلح لبناء كوخ خشبي صغير.

لنقل إذًا: إنّ ما يوائم ثقافة سياسية ما قد لا يوائم ثقافة سياسية أخرى. وينطبق هذا على وجود الحاكم المستبد وعدمه، بقدر ما ينطبق على ممارسة تأليه الحكام وعدمها. لنتفحص الآن الثقافة السياسية

الديمقراطية؛ أيْ تلك التي توائم نظام الحكم الديمقراطي. وسينصب اهتمامنا ههنا على التوجهات الانفعالية في ثلاثة محاور، هي:

- توجهات نحو الدولة والنظام السياسي الديمقراطي.
- توجهات نحو العملية السياسية الديمقراطية.
- توجهات نحو أفراد المجتمع السياسي الديمقراطي (المواطنون). ولا نزعم أنّ التوجهات الانفعالية التي سوف نتحدث عنها تشتمل على جميع التوجهات التي يمكن أن يخبرها المواطن الديمقراطي، في أي وقت من الأوقات. ولكننا نأمل ألّا نغفل التوجهات الانفعالية المهمة، التي تنشط في الثقافة السياسية الديمقراطية أكثر من غيرها.

في المحور الأول، إنّ من أبرز المسائل التي يمكن التوقف عندها الوطنية والدستور، والمؤسسات، والحكومة، والمعارضة. فمن الطبيعي أنّ المواطن الذي يعيش في كنَف دولةٍ توفر له الأمن والاستقرار، وتُهيئ له كل ظروف الحياة الكريمة، سيشعر بالمحبة تجاه هذه الدولة، أرضًا وشعبًا ومؤسساتٍ ونظامَ حكمٍ. ومثل هذا النوع من المحبة يُشكِّل استمرارًا لما يشعر به الفرد على مستوى العائلة، أو القرية، أو الحيِّ الذي نشأ فيه، حيث كان يشعر بالأمان والمحبة المتبادلة. وبحسب ما يرى جون رولز (1921–2002)، يوجد لدى الإنسان استعداد فطريٌّ لمحبة الآخرين، ويتحقق ذلك لمَّا يشعر الفرد أنّ مَن حوله يحبونه ويريدون له الخير. ويجري ذلك في البداية على مستوى العائلة، ثم يمتد إلى المجتمعات العادلة، على هيئة "شعور بالثقة والصداقة تجاه الآخرين، وذلك عندما يرى الفرد أنهم يعملون، بحسن نية، على القيام بواجباتهم، وفق متطلبات مواقعهم الاجتماعية"[64]. وأخيرًا، لا تلبث هذه المشاعر الإيجابية أن تتعلق بالمؤسسات، حين يدرك الفرد أنّ المؤسسات والترتيبات القائمة في المجتمع، تعود بالخير عليه وعلى من يحب[65].

من الطبيعي إذًا، أن يشعر الإنسان بالمحبة تجاه الوطن والشعب والمؤسسات، خصوصًا عندما تبادله حبًا بحبٍ كما يوحي كلام رولز. ولكن محبة الإنسان، حامل الثقافة الديمقراطية، تختلف عن أنواع أخرى من المحبة تجاه الوطن. فالثقافة الديمقراطية، التي تتحدد هويتها بالإشارة إلى الديمقراطية نفسها، لا تسمح بأن يختلط الشعور الوطني بمشاعر عنصرية مثل: الفوقية أو الاعتقاد بأنّ هذا الشعب أسمى من الشعوب الأخرى وأشرف منها، أو أنّ مصالحه فوق كل المصالح. فالديمقراطية، التي تنطلق من الاعتقاد بالمساواة بين الأفراد، لا يمكن أن تتوافق مع الاعتقاد بأنّ بعض الشعوب أعظم قيمة من

(64) John Rawls, A *Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, [1971] 1999), p. 429.

إنَّ رولز محق هنا تمامًا. فليس هناك ما يدفع الإنسان أكثر للشعور الطيّب والتمتع بالثقة، بل بالصداقة أيضًا (صداقة المواطنة مثلًا)، تجاه الآخرين، أكثر من رؤيتهم وهم يقومون بأعمالهم بإخلاص وأمانة، ومن دون أي نيّة لخداع الآخرين، أو الاستفادة منهم من دون وجه حق (لا يستقلون المترو مثلًا من دون دفع الأجرة). ومنَ المهم أيضًا ملاحظة أنّ امتداد شعور المحبة إلى النطاقات الأوسع، مشروطٌ بعدالة المجتمع. وهذا معقول أيضًا. ومن غير المتوقع أن يمتدّ الشعور بالمحبة، خارج نطاق العائلة، أو القبيلة مثلًا، إذا كان المجتمع الأوسع يزخر بالظلم واللامساواة.

(65) Ibid., p. 430.

شعوب أخرى. وما ينطبق على الأفراد ينطبق على الشعوب، فهذه الأخيرة ليست أكثر من جموعٍ أفراد. وبعبارة أخرى، لا ينبغي للثقافة السياسية الديمقراطية أن تسمح بالتعبير عن حب الوطن من خلال انفعالات من نوع الفاشية أو الإمبريالية أو الكاره للأجانب.

لكن مع ذلك، لا يمكن الثقافة السياسية الديمقراطية أن تعيش وتزدهر، على أساس مشاعر لا ترى في الوطن والشعب ونظام الحكم، سوى تجسيدٍ لمُثل ومبادئ أخلاقية وسياسية عليا، ينبغي أن تكون موضوع حبنا في المقام الأول. هذا ما يراه البعض في الوطنية الدستورية، التي طرحها هابرماس. نعم، في وسع المواطن الديمقراطي أن يحب الدستور والمبادئ التي يكرسها، ويحقُّ له أن يشعر باغترابٍ شديد لو أنّ دستور البلاد قد تغير في أعقاب انقلاب سياسي جذري. ولكن، كما تقول نوسباوم: "لا يقول لنا هابرماس ما الانفعالات؟ وكيف تعمل؟ كما أنه يقدم رؤية بالغة التجريد، وذات طابع أخلاقي مفرط، بصورة تشككنا في إمكانية تطبيقها على أرض الواقع"[66]. حال هابرماس ههنا من حال رولز الذي تعتقد نوسباوم أنه لا يعير اهتمامًا كافيًا لخصوصية العلاقة العاطفية بين الفرد والوطن وحميميتها. ولا تنكر نوسباوم إمكانية، بل وجوب، أن تكون الدساتير والمبادئ الديمقراطية مواضيع للحب، ولكنها تقول أيضًا: إنّ "الناس لا يقعون في غرام الأفكار المجردة، من دون مساعدة تأتي من خلال اللغة المجازية، والرموز، والإيقاعات الموسيقية، وتضاريس جغرافيا البلاد"[67]. ونضيف ههنا أيضًا الذكريات التاريخية الخاصة بالشعب، والانتصارات، والإنجازات، التي ساهمت في صنع الهوية الوطنية الخاصة. لا مفر للوطني إذًا من أن يرى في الوطن شيئًا خاصًا ليس له مثيل، ولا مفر للوطنية الديمقراطية – إن صح هذا التعبير – أن تُقر بذلك. فالمشكلة الصعبة تكمن في الحيلولة دون الذهاب بعيدًا في هذا الاتجاه، الأمر الذي ينبغي أن يكون موضوعًا للتربية الوطنية الديمقراطية.

هذا فيما يتعلق بحب الوطن، والشعب، والدولة بصفة عامة. فحامل الثقافة السياسية الديمقراطية يشعر بالولاء لبلده وشعبه، ونظامه الديمقراطي. ولكن مشاعره لا تتسم بالتشدد أو التعصب. أما بالنسبة إلى المعارضة، والمتوقع وجودها في أغلب الأوقات، ولا سيما أنّ من جوهر النظام الديمقراطي سماحَه بحرية الفكر والتعبير، والعمل، فالأمر الجدير بالذكر هنا هو أنّ صاحب الثقافة الديمقراطية لا يتعجل في تخوين المعارضة، لا لسببٍ إلّا لأنها تعارض سياسة الحكومة، وتنتقدها على الدوام. فمثل هذا المواطن يميِّز بين الولاء للدولة والوطن والشعب والولاء للحكومات التي تأتي وتذهب دوريًا وفق مشيئة الناخبين.

وبالطبع، لا يُستبعد أن يحتوي النظام الديمقراطي على جماعات معارضة لا تؤمن بالديمقراطية، وتنوي تغيير نظام الحكم والدستور. وههنا يطرح السؤال نفسه عن موقف الثقافة السياسية الديمقراطية من هذه المعارضة. وهل من سمات حامل الثقافة الديمقراطية أن يصنف هؤلاء ضمن الخونة؟ قد يكون مثل هؤلاء الناس ممن يحبون شعوبهم وبلدانهم ويبتغون الخير لها، من خلال تغييرات جذرية في نظام

(66) Nussbaum, *Political Emotions*, p. 222.

(67) Ibid., p. 221

الحكم وقطاع الاقتصاد وأمور أخرى. وتقتضي حرية الفكر والتعبير والعمل ألا يُقصى أمثال هؤلاء، ما لم يُقْدموا على اقتراف جرائم صريحة في حق الدولة ونظامها السياسي الديمقراطي، وما داموا لا يمارسون العنف والقهر في نشاطهم السياسي. ومن سمات الثقافة الديمقراطية أيضًا أنها تسمح بنشوء ثقافة غير ديمقراطية داخلها، تمامًا كما يسمح النظام الانتخابي الديمقراطي بفوز أحزاب تحمل ميولاً غير ديمقراطية، من شأنها أن تضعف النظام الديمقراطي، أو ربما تقضي عليه حالاً أو بعد حين. وهنا لا بد من القول إنّ الانفعالات السياسية الديمقراطية ينبغي أن تكون انفعالات مشبعة بالمنطق والمعارف والمعلومات التي يُؤمَلُ أن تقود المواطنين إلى بر الأمان في حياتهم السياسية (هذا يعني أنّ علينا أن لا نلِحّ على الفصل بين التوجهات المعرفية والتوجهات الانفعالية).

ننتقل الآن إلى الحديث عن التوجهات الانفعالية للأفراد تجاه العملية السياسية. بالطبع، ليس لمفهوم العملية السياسية The Political Process حدود ومعالم واضحة. وكيف يكون ذلك، وقد حاجّ البعض بأنّ كل ما هو شخصي فهو سياسي The Personal is Political[68]؟ مع ذلك، في وسعنا القول، من دون محاولة لتعريف السياسي في هذه المرحلة من البحث، إنّ أحد الشروط التي ترتقي بحدثٍ معين أو ظاهرة معينة إلى المستوى السياسي هو شرط العمومية؛ بمعنى أن يكون الحدث أو الظاهرة من النوع الذي يمكن أن يؤثر في جميع المواطنين، و/ أو الذي "ينبغي" أن يكون محطَّ اهتمامهم وعنايتهم وتدخلهم الفعلي، بالطريقة الملائمة. ومن باب تقديم مثَلٍ بسيط نقول: كلما كانت الانتخابات محلية أكثر، كانت سياسيةً أقل. ولكن لا أحد يشك في أنّ الانتخابات البرلمانية، أو الرئاسية، أو تعيين قضاةٍ للمحكمة الدستورية، هي عمليات سياسية بامتياز. فقد لا يقال الشيء نفسه عن ظاهرة الانتحار، لأنها لا تؤثر في الجميع، ولأنها كذلك، لا تتطلب من جميع المواطنين المساهمة في صنع قرارات بشأنها. وكذلك الحال في شأن العنف المنزلي ضد النساء. ويمكننا ههنا أن نتفهم موقف من يقول إنّ الشخصي سياسي، ولكن هذا يعود إلى كون الظاهرة تدخل الحقل السياسي من باب انتهاكات حقوق الإنسان. ومن الجلي بالطبع أنّ انتهاكات حقوق الإنسان تتعارض مع الديمقراطية، والدستور الديمقراطي الذي يحمي المواطنين من العنف غير المشروع.

في وسعنا الآن التطرّق إلى بعض التوجهات الانفعالية للأفراد تجاه العملية السياسية، بما تعنيه من تفاعل يجري على صعيد العلاقات بين الدولة والأفراد. فنقول أولًا، إنّ حامل الثقافة السياسية الديمقراطية يفهم السياسة فهمًا سليمًا، بأنها انشغال بالشأن العام وليس المحلي أو الخاص. لذلك نرى أنّ قضايا الشأن العام، أي الأمور العامة التي تعني الجميع، هي محطّ توجهاته الانفعالية. وهو في هذا على طرفي نقيض مع الفرد المحلي Parochial، بمصطلح آلموند وفيربا[69]، حامل الثقافة المحلية Parochial Political Culture، الذي لا تتجاوز اهتماماته "العامة" حدود قريته أو الحي الذي يقطن فيه. ونقول ثانيًا، إنّ التوجهات الانفعالية لحامل الثقافة الديمقراطية تنحو نحو المشاركة في العملية

(68) Carol Hanisch, "The Personal is Political, The Women's Liberation Movement Classic with a New Explanatory Introduction," *carolhanisch*, 12/12/2022, accessed on 2/4/2023, at: https://bit.ly/2DB8BUm

(69) Almond & Verba, p. 20.

السياسية. إنه لا يرضى بالوقوف، ينظر إلى الدولة تفعل ما تشاء في المجتمع. وهو في هذا يقف على طرفي نقيض مع الرعايا subjects بمصطلح آلموند وفيربا[70] من حملة الثقافة السياسية الرعوية Subject Political Culture. ومن منطلق اهتمامه بالشأن العام، نجده مهتمًا بالعملية السياسية، من حيث حيويتها، وانفتاحها، ونظافتها. لذلك يثير وجود الفساد في الحقل السياسي لديه أشدَّ المشاعر السلبية، لأنه يدرك أنّ العملية السياسة النظيفة والفعالة هي ما يضمن أن يبقى نظام الحكم والدولة تعبيرًا مخلصًا عن إرادة الأفراد مجتمعين. كما نجد مزيدًا من الانفعالات السياسية التي تتميز بها الثقافة السياسية الديمقراطية، عندما نلتفت إلى واحدة من أهم العمليات السياسية التي تجري في النظام الديمقراطي، وهي الانتخابات. فحامل الثقافة السياسية الديمقراطية إنسان لا يضيره التنافس، كما أنه يتمتع بروح رياضية تجعله قادرًا على تهنئة منافسيه عند فوزهم عليه في المعركة الانتخابية. وهذا على خلاف ما نشهده في كثيرٍ من البلدان التي لا تُمارس فيها الديمقراطية، مع أنه تجري فيها انتخابات في بعض الأحيان. وكثيرة هي الأمثلة عن تجارب انتخابية، يُقرّ فيها المنافسون بأنّ الانتخابات نزيهة، فقط في حال فاز فريقهم. ومثل هؤلاء المتنافسين، ينظرون إلى الانتخابات على أنها طريقة للوصول إلى السلطة، لذا تراهم يقاطعونها، أو يحاولون تأخيرها ما أمكنهم ذلك، إذا شعروا أنّ احتمالات فوزهم ضئيلة. ومثل هذه التوجهات الانفعالية تتسم بنوع من الخُبث وسوء النّية، وتنمُّ عن نفسية إقصائية، لا ترى مكانًا للآخر في العملية السياسية، فهو هناك لكي يُهزم مرة واحدة وإلى الأبد في انتخابات قد لا تتكرر. وحامل الثقافة الديمقراطية لا ينظر إلى الانتخابات على أنها فرصة لإقصاء الآخر عند الوصول إلى السلطة. قد ينتمي الإنسان الديمقراطي إلى حزب سياسي معيّن، ولكنه لا ينظر إلى حزبه على أنه مخلص وحيد للأمة، ولا يرى في وصول الأحزاب الأخرى إلى السلطة خرابًا للبلاد. فحامل الثقافة الديمقراطية مستعد لقبول الهزيمة السياسية، كما أنه مستعد للتفاوض مع خصومه السياسيين حول الحلول الوسطية. وفيما عدا هذا، يوجد لديه من الاستقرار النفسي ما يجعله قادرًا على الانتظار إلى فترة الانتخابات المقبلة.

ومن المهم أن نعرف في أي تربة تنمو هذه المشاعر، الحسن منها والرديء. هناك تفسيرات معقولة لهذه المشاعر، يمكن طرحها في سياق الحديث (أخيرًا) عن التوجهات الانفعالية الديمقراطية للأفراد، بعضهم تجاه بعض. لنبدأ من حيث انتهينا للتو، من أين ينبع الخبث وسوء النية وإقصاء الخصم السياسي، كلما أمكن ذلك؟ ومن أين تأتي القدرة على تحمل الهزيمة بروح رياضية، وعلى انتظار الانتخابات المقبلة؟ يمكن تلخيص هذا الجواب ببضع كلمات، هي: الثقة أو الشعور بالثقة تجاه الآخرين. وفي حالة انعدام الثقة، تجد الحزب الخاسر في الانتخابات لا ينتظر طويلًا قبل رفض النتائج. فيقول أعضاء الحزب الخاسر لأنفسهم: إن مُكِّنَ لهذا الحزب "المنافس" في السلطة، فلن يرحل عنها طوعًا؛ لأنه يطمع فيها ولأن نياته الحقيقية ليست وطنية. ولا يمكن الثقة بأمثال هؤلاء. وهكذا، لا يمكن التعاون معهم، وإذًا، يكمن الحل الوحيد في التخلص منهم بطريقة ما، إما بالانتخابات أو بغيرها، لكي نبقى مخلصين لمصالح هذا الشعب في الحكم.

(70) Ibid., p. 21.

أما في حالة وجود شعور متبادل بالثقة، فإن كل فرد ينظر إلى الآخر كما ينظر إلى نفسه، أنه سويٌّ نفسيًا وأخلاقيًا، وليس شريرًا، خائنًا للوطن. ويعبر الأفراد عن آرائهم في العلن، فيختلفون، ويفترقون على اختلاف، من دون أن يظن أحدهم أن الآخر يكذب، أو يُنافق، كأن يكون بصدد تنفيذ برنامج سري للاستحواذ على السلطة، ومن ثم القيام بتعديلات جذرية في نظام الحكم، تضمن بقاءه في السلطة إلى أمد غير محدود. وهذا بالطبع، أمر مطمئن بالنسبة إلى الحزب الخاسر الذي يدرك أنّ في وسعه تشكيل معارضة قوية للحزب المنتصر، من دون أن يخشى أعضاؤه على حياتهم أو حريتهم. وعندها يمكنهم الانتظار، وترقب الانتخابات المقبلة، واثقين أنّ الشعب سوف يختبرهم، ليرى ما في وسعهم القيام به، من أجل الصالح العام، إن لم يكن في هذه الانتخابات، فربما في الانتخابات المقبلة.

ويبقى الوجه الآخر للشعور بالثقة تجاه المواطنين الآخرين، هو الشعور بالأمان في حضرتهم، حتى لو كانوا أناسًا لم يلتق بهم المرء من قبل (أي أفراد من خارج العائلة والأطر الحميمية الأخرى). وأن تشعر بالأمان في حضرة مواطن من المواطنين معناه أن تشعر بإمكانية مناقشة الأمور السياسية معه بكل صراحة، من دون أن تخشى من إمكانية أن يقوم بإبلاغ السلطات عن أفكارك. يقول آلموند وفيربا عن أهمية التواصل حول الأمور السياسية: "إذا مُكِّنَ للناس العاديين المشاركة في عملية سياسية ديمقراطية، فيجب أن يتوافر لديهم شعور بأن لا خطر يهددهم جراء ذلك، وأن تعبيرهم عن آرائهم السياسية لا ينطوي على مجازفات كبيرة، وأنهم نسبيًا يملكون بعض الحرية للتحدث مع أي كان. وبقدر ما تكون هذه التوقعات غير متحققة، فإن دوافع الناس للتواصل السياسي تُكبت، وما تبقّى من تواصلٍ سياسي يغدو سرِّيًا ومحصورًا في نطاق العائلة، والجماعات الأيديولوجية التي يثق بها الفرد"[71].

بالطبع، لا يقتصر الأمر على الأمور السياسية فحسب. فليس هناك من داعٍ لأن يفقد الإنسان شعوره بالأمان في حضرة الآخر، عند الشروع في حوار يقود في منتصفه إلى الحديث عن أمور دينية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، أو عرقية أو غيرها. فالإنسان لا يخشى ملاحقة السلطات السياسية وحسب، بل يخشى كذلك المقاطعة الاجتماعية، وفقدان الأصدقاء. والشعور بهذا الأمان المتعدد الجوانب يتطلب وجود مواطنين يحملون توجهات انفعالية/ قيمية، تجمع بين الأخلاقي والسياسي، أخلاق مساواتية، تقوم على الاعتقاد أنّ البشر أنداد متساوون في القيمة (فلا يرضى الإنسان لغيره ما لا يرضاه لنفسه)، وأخلاق ليبرالية ترى في الحرية، بما في ذلك حرية الضمير، وحرية الفكر والتعبير، قيمًا عليا. ولا ينبغي أن تبقى الحرية والمساواة والإنسانية موضوعًا للدرس الفلسفي والجدال النظري وحسب. وفي مرحلة ما، يلزم أن تشكّل هذه المفاهيم محتوى انفعالات أخلاقية/ سياسية من نوع محدد، كمحبة المساواة والحرية والإنسانية والديمقراطية. ليس هذا بالأمر الهين، كما لاحظنا مع نوسباوم سابقًا، في معرضِ نقدها لموقف الفيلسوفين هابرماس ورولز المتعلق بمحبة المبادئ. ولكننا في نهاية المطاف، نجد أنفسنا في حالة اتفاق، ولو جزئيًا، مع هذين الكاتبين، فمن الأفضل أن نسعى لتنمية توجهات انفعالية سياسية، تتعلق بالمبادئ السياسية المجردة، ولا نكتفي فقط بما هو عيني.

(71) Ibid., p. 115.

في المحصلة الأخيرة، في وسعنا القول إنّ الثقافة السياسية الديمقراطية، في جانبها الانفعالي، تتطلب أن ينظر الأفراد بعضهم إلى بعض، انطلاقًا من المفاهيم الديمقراطية التي يجسدها النظام السياسي الديمقراطي، والتي ينبغي أن تشكل محتوى توجهاتهم الانفعالية بعضهم تجاه بعض. فعلى مستوى النظام السياسي، يكون الأفراد أحرارًا ومتساوين في القيمة، يحكمون أنفسهم بأنفسهم، ويسعون لما فيه خيرهم العام. وعلى المستوى السياسي الثقافي، يعيشون في حالة ثقة متبادلة، وصداقة مدنية، على نحو ما يقوله رولز عن تمدد مشاعر الحب انطلاقًا من العائلة وصولًا إلى المجتمع والمؤسسات[72].

خاتمة واستشراف

استُهلّت هذه الدراسة بمحاولة توضيح مفهوم الثقافة السياسية، انطلاقًا من التعريف الذي أدلى به آلموند وفيربا في كتابهما الكلاسيكي **الثقافة المدنية: التوجهات السياسية والديمقراطية في خمس دول** (1963)، حيث قاما بالتمييز بين مكونات إدراكية وانفعالية وتقييمية في الثقافة السياسية. عمدنا إلى انتقاد تعريفهما؛ بسبب عجزهما عن التمييز على نحوٍ مقنع ومثمر بين الجانبين الانفعالي والتقييمي، وتجاهلهما عناصر الرغبة والسلوك في الثقافة السياسية. وناقشنا بعد ذلك المكون الانفعالي في الثقافة السياسية، فاستعرضنا التجليات الممكنة لهذا المكون على ثلاثة مستويات، هي: 1. التوجهات الانفعالية للأفراد تجاه الدولة والنظام السياسي، 2. التوجهات الانفعالية للأفراد تجاه العملية السياسية، 3. التوجهات الانفعالية للأفراد بعضهم تجاه بعض.

وأخيرًا، حددنا مفهوم الثقافة السياسية الديمقراطية، والتوجهات الانفعالية في تلك الثقافة، وناقشنا بعض نماذج التوجهات الانفعالية، في المستويات الثلاثة السالفة الذكر.

كما أنّ هناك ثلاث مسائل، تطرقنا إليها بدرجات مختلفة من التفصيل، وينبغي أن تُدرس على نحو أعمق. وهي: 1. هل هناك علاقات سببية بين الثقافة السياسية والنظام السياسي؟ أي إن كان الواحد منها سببًا للآخر، وإن كانت العلاقات السببية تجري في اتجاهين، 2. إلى أي درجة يمكن حقًا الفصل بين مكونات مختلفة في الثقافة السياسية؟ وتحديدًا، هل يمكن الفصل بين الإدراك والانفعال والتقييم والسلوك؟ 3. ما أثر الالتباسات المفاهيمية، وعدم وضوح معنى المصطلحات، في النتائج التي يُتوصل إليها في الأبحاث التجريبية المتعلقة بالثقافة السياسية؟

المراجع References

العربية

الأمم المتحدة. "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان". في: https://bit.ly/2P0ifXm

بشارة، عزمي. **في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**. ط 4. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

(72) Rawls, *A Theory of Justice*, p. 429.

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

التميمي، محمود كاظم محمود وميثم عبد الكاظم هاشم الساعدي. **علم النفس والسياسة**. عمان: دار الصفاء للنشر، 2016.

بهلول، رجا. **خطاب الكرامة وحقوق الإنسان**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

_____. **أنطولوجيا الفعل ومشكلة البينذاتية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

زهران، حامد عبد السلام. **قاموس علم النفس، إنجليزي – عربي**. القاهرة: عالم الكتب، 1987.

هوتون، دافيد باتريك. **علم النفس السياسي: أوضاع وأفراد وحالات**. ترجمة ياسمين حداد ومراجعة سامي الخصاونة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، 2015.

الأجنبية

A. Almond, Gabriel & Sideny Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nation*s. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Aristotle. *Politics*. London: Penguin Books, 1962.

Bahlul, Raja. "Emotion as Patheception." *Philosophical Explorations, An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*. vol. 18, no. 1 (2015).

Dahl, Robert. *Democracy and Its Critics.* New Haven: Yale University Press, 1989.

Davidson, Donald. "Actions, Reasons, and Causes." *The Journal of Philosophy*. vol. 60, no. 23 (1963).

Deonna, Julien & Fabrice Teroni. *The Emotions, a Philosophical Introduction*. New York: Routledge, 2012.

Habermas, Jürgen. "Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe." *Praxis International*. vol. 12, no. 1 (1992).

Houghton, David P. *Political Psychology: Situation, Individuals, and Cases*. London: Routledge, 2009.

Inglehart, Ronald. "The Renaissance of Political Culture." *The American Political Science Review.* vol. 82, no. 4 (1988).

Koziak, Barbara. *Retrieving Political Emotion: Thumos, Aristotle, and Gender*. University Park: The Pennsylvania University Press, 2000.

Larmore, Charles. *The Autonomy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Lasswell, Harold. *Power and Personality*. New York: W.W. Norton and Company, 1948.

Nesbitt–Larking, Paul et al. (eds.). *The Palgrave Handbook of Global Political Psychology*. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

Nussbaum, Martha. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.

Plato. *The Republic*. Oxford: Oxford University Press, 1941.

Rawls, John. A *Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, [1971] 1999.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

Rorty, Amilie Oksenberg (ed.). *Explaining Emotions*. Berkeley: University of California Press, 1980.

Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper and Row, 1976.

Snow, C.P. *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. New York: Cambridge University Press, 1961.

Solomon, Robert (ed.). *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotions*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. *What is an Emotion?* Oxford: Oxford University Press, 2003.

Tausch, Arono. "The Civic Culture of the Arab World: A Comparative Analysis Based on *World Survey Data.*" *Middle East Review of International Affairs*. vol. 20, no. 1 (2016).

"The Ronald F. Inglehart Best Book Award on Political Culture and Values." *World Values Survey*. 10/11/2022. at: https://bit.ly/3M7QWHY

صدر حديثًا

دول الخليج العربية وإيران

جذور التنافس في النظام الإقليمي الخليجي وتجلياته

جودت بهجت
جون كالابريسي
خرم عباس
خوان كول
روس هاريسون

زاهد شهاب أحمد
شيرين هنتر
عبد الله الغيلاني

عماد قدورة
محجوب الزويري
مروان قبلان
مهران كامرافا
نيكولاي كوزانوف

تحرير: **مروان قبلان**

يتناول هذا الكتاب واحدًا من أكثر الموضوعات إثارة للبحث والنقاش بين الدارسين والمهتمين بشؤون المنطقة في العقود الأخيرة، متمثلًا في علاقة دول الخليج العربية بإيران. ويعالج العديد من القضايا الشائكة في هذا الشأن، وارتباطها بسياسات القوى العظمى، وخاصة الولايات المتحدة الأميركية التي تحولت إلى فاعل رئيس في سياسات منطقة الخليج منذ الحرب العالمية الثانية. يضمُّ الكتاب اثنتي عشرة دراسة ساهم فيها باحثون متخصصون في قضايا الخليج والشرق الأوسط. ويُلمّ، من خلال مقاربات نظرية متنوعة ونقاشات معمقة، بعلاقات دول الخليج بإيران من حيث أبعادها التاريخية وأبعادها الراهنة أيضًا، فضلًا عن محدداتها المختلفة، وذلك في محاولة لتفسير السياسة الخارجية بالنسبة إلى الطرفين وفهمها، وجذور التنافس بينهما ومجالاته، إضافةً إلى تأثير العوامل الداخلية والإقليمية والدولية في تشكيلها، وصولًا إلى توقّع مستقبل هذه العلاقات واتجاهاتها، في ضوء التغيرات الكبيرة والمتسارعة التي تطرأ على بنية النظامين الإقليمي والدولي.

التسلم Received 2022-1-16 | التعديل Revised 2022-1-17 | القبول Accepted 2023-5-2 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/ 10.31430/GTPW9806

يوسف زدّام | Youssouf Zedam*

الثقافة السياسية في زمن التنوع الثقافي: الأنماط الحضارية في مواجهة التطرفية المعيارية

Political Culture in a Time of Cultural Diversity: Civilizational Patterns in the Face of Normative Extremism

ملخص: نستند في هذا البحث إلى اعتبار مفاده أن الثقافة السياسية هي عبارة عن تمثل سياسي للثقافة بمفهومها الشامل ونتساءل عن المنزلة التي تحظى بها في جهود إدارة التنوع الثقافي. وقد توصلنا إلى أنها لا تزال تُعاني معاملة مختلفة، تتجلى في بذل غاية الوسع لنمذجتها حتى تتوافق مع الديمقراطية، باعتبارها نظامًا سياسيًا وليس مجرد مبدأ لإدارة الشأن العام. وبالرغم من تضمن المواثيق الدولية لاختلاف تطبيق "النظام" الديمقراطي بما يتوافق والأنماط الحضارية، فإن جهود الدمقرطة تتضمن فرضًا لنموذج سياسي بتفاصيل دقيقة، وهو ما تضمنته الوثائق المؤسسة للسلوك الخارجي للاتحاد الأوروبي، والولايات المتحدة الأميركية، التي أدت إلى نشوء مؤسسات سبقت الثقافة، وسعت إلى خلق ثقافة سياسية نمطية عالمية. وقد أدت النمذجة السياسية الناتجة من سوء فهم لجوهر الديمقراطية، إلى تشوهٍ في مفهومها وتفكيك رأس المال المعرفي والمؤسسات الأصلية المعبّرة عن رأس المال الهيكلي للمجتمعات. ونتج من هذه التشوهات فشلٌ وعجز مستدام في تفعيل المبدأ الديمقراطي في كثير من الدول.

كلمات مفتاحية: الثقافة السياسية، التنوع الثقافي، المشروطية الديمقراطية، الهويات الثقافية، المؤسسات الأصلية.

Abstract: This article considers the currency of political culture as to efforts to manage cultural diversity by understanding it as a political representation of culture at large. It shows that political culture is still treated differently in terms of efforts to model it as being in harmony with democracy, which is understood as a political system and not simply as a way to manage public affairs. Although international treaties note that the implementation of the democratic "system" ought to suit different cultural models, democratization efforts involve the imposition of a highly detailed political model. This is evident in the founding documents

* أستاذ التعليم العالي، قسم العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة باتنة1، الجزائر.

Professor, Departement of Political Science, Faculty of Law and and Political science, University of Batna1, Algeria.

zedamyoussouf@live.fr

of the foreign behaviour of the EU and US, which led to the rise of institutions prior to culture that are designed to promote a normative, global political culture. Political modelling based on a misunderstanding of the essence of democracy has led to its conceptual distortion and the deconstruction of the intellectual capital and indigenous institutions that articulate the structural capital of societies. In many countries, these distortions have precipitated the enduring failure to implement democratic principles.

Keywords: Political Culture, Cultural Diversity, Democratic Conditionality, Cultural Identities, Indigenous Institutions.

مقدمة

شغلت قضايا التنوع الثقافي وإدارته أولويات اهتمام الباحثين والمؤسسات الدولية منذ قرابة ثلاثة عقود من الآن، على الأقل، بتوجيه الجهود نحو ضرورة التراجع عن مضامين الانتماء الشمولي، وحتمية تضمين الخصوصيات الثقافية للأقليات و/ أو المجتمعات المحلية. واستمدت هذه الجهود دلالاتها وسندها وقوة حجاجها من مصفوفة حقوق الإنسان التي أصبحت، إلى حد بعيد، محل اتفاق دولي من حيث نطاقها، مسهمةً بذلك فعليًا في تنميط "الفعل العام" تجاه حقوق الإنسان عمومًا، والحقوق الثقافية للمجتمعات المحلية "و/ أو" الأقليات تحت اسم "إدارة التنوع الثقافي". وشمل التشريع بشأنها قضايا اللغة والدين والتنظيم الاجتماعي، وحتى بعض المعاملات التجارية. وقد رسخت دول عدة نماذج ناجحة في "إدارة التنوع الثقافي" و"لا إلزامية" التشبه بـ "المركز"[1]، ومنها: كندا والبيرو وبوليفيا في القارة الأميركية، وإندونيسيا وماليزيا في قارة آسيا، وبريطانيا في قارة أوروبا، والسنغال والجزائر والمغرب في قارة أفريقيا (في اللغة والمناسبات الثقافية). ولئن تفاوتت هذه النماذج من حيث الدرجة أو النطاق، فلا يمثل التنوع الثقافي فيها وإدارته تهديدًا للأمن المجتمعي.

لكن، إذا ما اعتبرنا الثقافة رصيدًا موجهًا للفاعلين، تتضمن أسسًا تنظم العلاقات البينية بما يعكس طريقة العيش؛ وعلى اعتبار أن التعددية الثقافية تستند إلى الحرية الثقافية والمساواة الثقافية، فمن المفروض أن "تشمل/ تستوعب" جهود التعددية الثقافية، مفهوم الثقافة السياسية بمضامينه المؤسسية كما هو الأمر في السلوكية.

ويحيلنا ذلك على قضية ملازمة للتمتع بالحقوق، وهي الممارسة السياسية الديمقراطية، ونوسع نطاق النقاش ههنا لنتحدث عن الثقافات السياسية للمجتمعات، وعن النموذج السياسي الراسخ في "جهود

(1) استعرنا في هذا البحث مصطلحَي "المركز" و"المحيط" للدلالة على الاقتصاديات الكبرى (المركز) في العالم والدول الضعيفة اقتصاديًا (المحيط)، وهي المعاني نفسها المتضمنة في نظرية النظام العالمي الحديث (نظرية تحليل النظام العالمي)، التي من أهم منظريها عالم الاجتماع الأميركي إيمانويل والرشتاين Immanuel Wallerstein، الذي يركز على جدلية العلاقة بين المركز والمحيط في النظام السياسي والاقتصادي الدولي. والمقصود بالنواة: الدول الصناعية الكبرى، أما المحيط فهي كل الدول المتخلفة، مع ملاحظة وجود دول ما يسمى بشبه المحيط (خرجت من دائرة التخلف). قد تستخدم عبارات أخرى تحمل المعنى نفسه مثل "العالم المتحضر" و"العالم الحر" للدلالة على ثقافات بعينها، أو للدلالة على التمييز بين "طرق الحياة".

التنميط السياسي"، ونتساءل: إلى أي مدى تستحضر الجهود الدولية لإدارة التنوع الثقافي مفهوم "الثقافة السياسية"؟

ومبعث التساؤل ههنا هو ما يمارسه "العالم/ المركز" من ضغوط، من أجل التنميط السياسي. وحتى تستفيد "دولة ما" تنتمي إلى "المحيط"، من قروض ومساعدات، وتحظى بعلاقات طبيعية، ظاهريًا، يجب أن تستجيب مؤسساتها وممارساتها السياسية للعقيدة الخارجية ذات الصلة بدول "المركز". كما يلزم أن يكون تصنيف الدولة في بعض التقارير "الصادرة عن مؤسساتها وعن مؤسسات تسيطر عليها" وفق معاييرها مقبولًا. وهذه المعاملة توحي بأمرين:

- إما أن مفهوم الثقافة المشار إليه في جهود إدارة التنوع الثقافي لا يشمل الثقافة السياسية.
- وإما أن تاريخ العلاقات ومؤسساتها وسلوكياتها وتنظيمها في الدول المنتمية إلى "المحيط" لا ترقى إلى أن تكون ثقافة.

وما دامت "الثقافة" مصطلح "مظلّة"، ومفهومًا شاملًا؛ فمن المفترض أن تخدم التوجه الجزئي في الثقافة السياسية، فهي تعبر عن الواقع المادي والاجتماعي والعلاقات بينهما، سواء أكان الواقع المادي معبرًا عن ثروة مستمدة من حركية اقتصادية أو موقع جغرافي أو ريع، أيًّا كان نوعه. أو عبر "الواقع الاجتماعي" عن طريق حروب مسيحية، أو سقوط أرستقراطية حاكمة أو قبيلة أو طائفة. فلكل مجتمع خصوصياته التي تعبر عن بنيته المجتمعية.

وما دام هذان التفسيران لا يبلغان أن يكونا عاملي تفسير، فإن ما يُطرح ههنا من تساؤلات توضيحية هو:

- هل يمكن الفصل بين "الثقافة" و"الثقافة السياسية" مفاهيميًا؟ وهل يخدم ذلك الغاية التحليلية؟
- وكيف أثر الفهم المهيمن للديمقراطية على استحضار "الثقافة السياسية" في الجهود الدولية لإدارة التنوع الثقافي وجهود الدمقرطة؟
- وما أثر ذلك في "مفهوم الديمقراطية" ورأس المال "المعرفي" و"الهيكلي" للمجتمعات؟

لمناقشة هذه الإشكالية نفترض أن الفصل بين "الثقافة" و"الثقافة السياسية" خلق عدة إشكالات في حضور "الثقافة السياسية"، مسّت جهود إدارة التنوع الثقافي. ونفترض أيضًا أن العلة من وراء "تهميش" إدارة التنوع في الثقافة السياسية، تكمن في اختزال الثقافة السياسية حال كونها مفهومًا، في العلاقات ذات "الطابع السياسي"، واستبعاد العلاقات ذات "الأثر السياسي". وأن المركز مارس، وما زال يمارس سياسة استيعاب مضنية، مستندًا في ذلك إلى هذا الفهم للثقافة السياسية، جاعلًا من الانتماء إلى العالم المتحضر/ المركز مقرونًا بمستوى "التشابه" المؤسسي الذي تُظهره مجتمعات المحيط.

لا نرتجي من وراء هذا البحث أن نكون ضد الديمقراطية، كما لا نرغب في تمجيد أنظمةٍ لا توفر الآليات السانحة بالمشاركة في الحكم. لكننا نجادل في مفهوم الثقافة لنقول: إن جهود الدول

والمؤسسات الدولية من خلال خطابها الرسمي، تسعى بهذه الوتيرة إلى إقرار حقيقة مفادها أن "روح الشعب" الواردة في كتابات فلاسفة القرن التاسع عشر وعلمائه، تتوافر فقط في "مجتمعات الدول المتحضرة"، بينما لا نجد هذه الروح في شعوب أخرى.

لا يتوافق هذا التوجه مع ما ورد في أدبيات "إدارة التنوع الثقافي" و"التعددية الثقافية"، و"المسح العالمي للقيم" World Values Survey. كما أن إهمال منزلة "المؤسسات الأصلية" لا يتوافق من جهة أخرى مع نظرية "رأس المال الاجتماعي". ومن هنا، سنحاول إبراز "الثقافة السياسية" باعتبارها محلاً للتنوع الثقافي أيضًا، وأن "المجتمعات المحلية" من حقها الاستفادة من نمطها الحضاري المعبّر عن "رأس مالها الاجتماعي" في الممارسة السياسية والسلوك السياسي الملائم، مستخدمين الأفكار الواردة في أطروحات "نظرية رأس المال الاجتماعي"، ومفهوم "التعددية الثقافية".

تكمن أهمية هذا الطرح في الإشارة إلى جهود التنميط السياسي في العالم، التي لم يُكتب لها النجاح، وإن كان نجاحها محصورًا فقط في الدول التي عبر فيها التنميط السياسي عن واقع اقتصادي واجتماعي معين، في حين أنها فشلت أو على الأقل لم تحقق النجاح نفسه في السياقات الاجتماعية والاقتصادية المختلفة، بل شوهت هذه الجهود "مفهوم الديمقراطية" وكذلك وعودها ومؤسساتها. فليس غريبًا أن تنجح "الموجة الثالثة للديمقراطية" في معظم دول "أوروبا الشرقية"، في حين لم تحقق النتائج نفسها في بلدان أفريقيا (مصر مثلاً) وآسيا، ولم يصل صداها إلى مناطق شاسعة من ربوع العالم.

أولًا: مدخل مفاهيمي للثقافة السياسية والتنوع الثقافي

يعبّر التنوع الثقافي عن واقع الروافد الثقافية بمضمونها "الأنثروبولوجي"، ويقدم مفهوم إدارته "التنوع الثقافي" جهود التعامل معه. أما "الثقافة السياسية" فهي الأثر السياسي لكل ذلك، ولا تقتصر على المفهوم الضيق للسياسة.

1. الثقافة والتّمثل السياسي لها

نفصل في هذا المبحث في مفهوم "الثقافة" وتجلياتها السياسية أو بالأحرى تأثيراتها في "الحياة السياسية"، وذلك من أجل اعتماد أقرب المضامين التي تخدم هذا البحث. ويرجع هاجس التفصيل هذا إلى كوننا بصدد التعامل مع مصطلح: "مظلة" Umbrella[2] إذ أحصى له عالما الأنثروبولوجيا الأميركيان ألفريد لويس كروبر Alfred Louis Kroeber (1876–1960)، وكلايد كاي مابين كلوكهون Clyde Kay Mayben Kluckhohn (1905–1960)، مئة وأربعة وستين تعريفًا قبل أكثر من سبعين

(2) صاغ هذا المصطلح مركز برمنغهام للدراسات البريطانية، وقُدِّم في عام 1971 في صحيفة **أوراق عمل** في الدراسات الثقافية، ويُقصَد به أن الثقافة والنقد الثقافي عبارة عن "مظلة تحتها مجالات نظرية الأدب والجمال والنقد والتفكير الفلسفي وتحليل وسائط الإعلام والثقافة الشعبية والتحليل النفسي وعلم العلامات والنظريات الاجتماعية والأنثروبولوجية". ينظر: عبد الرزاق المصباحي، **النقد الثقافي: قراءة في المرجعيات النظرية المؤسسة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022)، ص 59.

عامًا خلت[3]، واعتبره المنظر الماركسي ريموند وليامز Raymond Williams (1921–1988) "أحد المفاهيم الثلاثة الأكثر صعوبة في اللغة الإنكليزية"[4]. وفي هذا الصدد، لا يمكن تجاوز فكرة تطور "مفهوم الثقافة" وأدائه دور "المتغير المستقل" و"المتغير التابع" مع مرور الوقت.

فبين ظهور هذا "المصطلح" في اللغة الألمانية نحو عام 1692، وبلوغ الفهم الحديث له، على تباينه، قبل أكثر من مئتين وخمسين عامًا[5]، لم تختلف الجهود التي تركزت على المضمون المستمد من الزراعة[6]، أي على "الاستنبات والعمل على شيء وانتظار محصوله"؛ لذلك نجد طيفًا واسعًا من التعريفات التي تعتبر الثقافة "طريقة حياة" مستمدة من تجارب مجتمع ما، والذي يؤطر "مجموعَ الأفكار والاستجابات العاطفية وأنماط السلوك المعتاد"[7]. وتحاجُّ هذه المجتمعات نفسها في القول إن "طريقة الحياة" هي نتاج جهود قَبْلية تسعى لإيجاد معانٍ وترميزات مشتركة مؤسسة "للتوحيد القياسي".

لكن، إلى أي مدى يمكن مصطلح "طريقة الحياة" أن يمتد؟ وإجابة عن هذا السؤال يرى ويليامز أن الثقافة تشير إلى "طريقة حياة كاملة"[8]. بينما يرى عالم الأنثروبولوجيا البولندي برونسيلاف مالينوفسكي Bronislaw Malinowski (1884–1942)، أن كل ثقافة "تدين [...] بكمالها واكتفائها الذاتي لحقيقة أنها تلبي النطاق الكامل من الاحتياجات الأساسية والأدوات التكاملية"[9]. واستجماعًا لما فات، ترى منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة (اليونسكو UNESCO)، "أن الثّقافة ينبغي أن يُنظر إليها بوصفها مجمل السمات المميزة، الروحية والمادية والفكرية والعاطفية، التي يتصف بها مجتمع أو مجموعة اجتماعية وعلى أنها تشمل، إلى جانب الفنون والآداب، طرائق الحياة، وأساليب العيش معًا، ونظم القيم، والتقاليد، والمعتقدات"[10].

إذًا، فـ"طريقة الحياة" عبارة لا تقتصر على دلالات اقتصادية واجتماعية وسياسية ونفسية فحسب. فقد أدى هذا المدى اللامتناهي للمفهوم إلى بروز نقاشات حول "الفروق" و"فضاءات التداخل" بين مصطلحات "الحضارة" و"الهوية" و"الثقافة". فإذا كان عالم "الأنثروبولوجيا الثقافية" البريطاني

(3) Marco Cremaschi et al. (eds.), *Culture and Policy–Making, Pluralism, Performativity, and Semiotic Capital* (Switzerland: Springer Cham, 2021), p. 6.

(4) Dick Stanley, "The Three Faces of Culture: Way Culture Is a Strategic Good Requiring Government Policy Attention," in: Caroline Andrew et al. (eds.), *Accounting for Culture* (Canada: The University of Ottawa Press, 2005), p. 22.

(5) Christoph Antweiler, "Culture," in: Ludger Kühnhardt & Tilman Mayer (eds.), *The Bonn Handbook of Globality*, vol. 2 (Swiss: Springer Cham, 2019), p. 825.

(6) كلمة "الثقافة"؛ هي النسخة الإنكليزية للّفظ الألماني Kultur، المشتق من اللفظ اللاتيني Cultura، وتحديدًا من الفعل Colere الذي يعني "الزّراعة". فنقول زراعة شيء ما؛ أي التعامل معه أو العمل عليه بطريقة تؤدي إلى نتائج قيّمة.

(7) Aliaksandr Birukou, "A Formal Definition of Culture," in: Katia Sycara, Michele Gelfand & Allison Abbe (eds.), *Models for Intercultural Collaboration and Negotiation* (Swiss: Springer Cham, 2013), p. 3.

(8) Stanley, p. 23.

(9) Jan Erik Lane & Svante Ersson, *Culture and Politics, A Comparative Approach*, 2nd ed. (England: Ashgate Publishing Limited, 2005), p. 17.

(10) ينظر: الأمم المتحدة، "الإعلان العالمي بشأن التنوع الثقافي"، شوهد في 2023/4/15، في: https://bit.ly/3GLj9ku

إدوارد تايلور Edward Tylor (1832–1917)، لا يرى فرقًا بين "الثقافة" و"الحضارة"، بحيث استهل تعريف الثقافة بعبارته الشهيرة: "الثقافة أو الحضارة، هي ذلك الكل المعقد"[11]؛ فإنّ دراسات أخرى اعتبرت الحضارة مستوى "أعلى" من الثقافة، ليدخل النقاش مصطلحات من قبيل "الحضارة" في مقابل "البربرية"، أو "الحضارة" في مقابل "الثقافات البدائية"، وكذلك الحضارة على اعتبار أنها حالة من civis أي "المواطن المتحضر". أما عن الثقافة والهوية، فقد كان يُنظر إلى "الأنثروبولوجيا الثقافية" بأنها "ثقافة" في المقام الأول وشيء يفصل المجتمعات، ويضع معايير اختلاف بينها، وخاصةً في الخطاب السياسي المهتم بموضوع "الهوية"، لتدل بذلك على الفئة العامة من العوامل التي تفسر التنوع البشري في الشعور والتفكير والعمل.

استنادًا إلى ما سبق، يمكن القول إن الثقافة، من حيث هي مفهوم شامل يتضمن هيكلية من الرصيد والسمات المحددة والمميزة لمجموعة ثقافية، مؤطرة كذلك للتفضيلات الفردية أو بالأحرى تفضيلات المجموعة لدى الفرد، مؤسسة للمقبول من السلوك، ومانحة للحقوق، إضافة إلى أنها متجسدة في بنى رسمية وغير رسمية قائمة على "الجَيْلَنة".

وتسمح هذه الشمولية بإسقاط معاني ذلك المفهوم (الرصيد، التفضيلات، الحقوق ... إلخ) على الحياة السياسية خاصة، لنقول مع غابرييل ألموند Gabriel Almond (1911–2002)[12]، بأنها "جزءٌ لا يتجزأ من نمط معين من التوجهات إلى العمل السياسي. وقد وجدت أنه من المفيد الإشارة إلى هذا على أنه الثقافة السياسية"[13]، ويسمح كذلك بالتساؤل عن المنزلة في العلاقة السببية. وربما لم يوافق ألموند في مقاله الصادر عام 1956، بالمطلق، على شمولية مفهوم "الثقافة" للمجال السياسي. لذلك يرى أن "الثقافة السياسية [ترتبط] بالثقافة العامة، ولكنها غير متطابقة معها، إنها جزء مختلف من الثقافة ويتمتع باستقلالية معينة"[14]. لكنه استدرك ذلك في كتاباته التالية، بالقول إن "مفهوم الثقافة السياسية يجب أن يكون قادرًا على شمول التوجهات الأشد غموضًا وضمنية"[15]، معتبرًا أن الفصل التحليلي للثقافة السياسية عن السياق العام للثقافة، سيسمح بالتركيز أكثر على التوجهات الأشد ارتباطًا بالسياسة.

يتيح مفهوم "التوجهات" ما يسمى بـ "الفعالية السببية" للثقافة. فالتوجهات الأشد غموضًا قد لا تكون سياسية صراحةً، لكن لها آثارها السياسية. وهذا ما يعني أنها ضمنية في مفهوم "الثقافة السياسية".

---

(11) ينظر: ياسر طالب الخزاعلة ووفاء سالم محمد الخزاعلة، **محاضرات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية** (عمّان: دار الخليج للصحافة والنشر، 2017)، ص 31.

(12) يمكن إرجاع الإرهاصات الفكرية الأولى للثقافة السياسية، إلى أعمال الناقد واللاهوتي الألماني يوهان غوتفريد هردر Johann Gottfried Herder (1744–1803)، والمنظر السياسي الفرنسي ألكسيس دو توكفيل Alexis de Tocqueville (1805–1859)، والفيلسوف السياسي الفرنسي شارل لوي دي سيكوندا (المعروف باسم مونتيسكيو) Charles Louis de Secondat (1689–1755)، وكذلك عند بعض المفكرين القدامى. لكنها راجت أكثر في مجال العلوم السياسية مع صدور مقالات ألموند وسيدني فيربا Sidney Verba (1932–2019) فيما بعد.

(13) Young C. Kim, "The Concept of Political Culture in Comparative Politics," *The Journal of Politics*, vol. 26, no. 2 (Spring 1964), p. 319.

(14) Ibid., p. 320.

(15) Ibid.

تحمل زاوية النظر هذه، الثقافة السياسية من متغير مستقل (كما اعتمدها ألموند وغيره)، ومنه إلى متغير آخر تابع ومستمد من المجتمع بتجلٍّ نفسي (كما اعتمدتها عالمة السياسة البريطانية بيبا نوريس Pippa Norris)، أو تجلٍّ اقتصادي (كما اعتمدها عالم الاجتماع السياسي الأميركي سيمور مارتن ليبست Seymour Martin Lipset، 1922–2006)، أو تجلٍّ اجتماعي (كما اعتمدها روبرت ديفيد بوتنام Robert David Putnam). وشأنها في ذلك شأن الثقافة، فـ"الثقافة السياسية" متغير تابع للظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية. والمهم من كل هذا أنه لا يمكن الفصل بين الظروف الاقتصادية المؤثرة والمتأثرة بالثقافة، عن الظروف الاقتصادية المؤثرة والمتأثرة بالمعايير والقيم والتوجهات والمعتقدات والمواقف العاطفية المتضمنة في الثقافة السياسية، وكذلك المحددات الاجتماعية والثقافية.

هناك أمر آخر ينبغي إيراده في الإشارة إلى استحالة الفصل ولو كان تحليليًا بين الثقافة السياسية والثقافة، وهو بروز الثقافة وخمودها باعتبارها عاملًا مفسرًا. فالملاحظ أن تزايد الأهمية التفسيرية للثقافة في الخمسينيات والستينيات، منح الميزة نفسها للثقافة السياسية. وتعرضها للانتقاد وخمودها في السبعينيات وحتى فترة التسعينيات، جرَّا معها خمودًا للأهمية التفسيرية للثقافة السياسية.

إن التصورات النظرية لمفهوم الثقافة السياسية السيكولوجي (اتجاهات الأفراد وأنماط سلوكهم)، بتركيزها على إطار المعتقدات كالرموز والقيم، والتصور الاجتماعي الذي يربط الثقافة السياسية بالأصل العام (الثقافة)، والتصور السياسي باعتباره حقلًا من حقول العلوم السياسية، يمتد من مصدر السلطة وتطبيقها في المجتمع، والتصور الثقافي الهادف لمعرفة تأثير العوامل الثقافية في نوعية السلوك؛ كلها تصورات حاولت تقديم الثقافة السياسية بوصفها نتيجة أو سببًا لآليات سير الأنظمة السياسية. لكن، إذا نظرنا إليه بوصفه تعريفًا محدّدًا، فإن هذا المصطلح كغيره من مصطلحات العلوم الاجتماعية، يلقى اختلافات حول عناصره وطرق قياس مستوياته وتموقعه في السلسلة السببية.

2. جوهر التنوع وإدارة التنوع الثقافي

تعرف منظومة حقوق الإنسان في العالم حركة متصاعدة للاعتراف بالتنوع الثقافي، مستندةً إلى مصفوفة حقوق الإنسان The Human Rights Matrix، بداية من الحق المؤسس، وهو "الحق في الحياة"، إلى تفرعات لامتناهية من الحقوق. والتنوع قبل أن يكون حقًّا، هو واقع يعيشه العالم في مجتمعاته، ويتجلى في التنوع على أساس الدين و/ أو اللغة أو العرق وغيرها من التجليات المعروفة. ومن ثم، يخلق فضاءات انتماء أساسية أو فرعية للفرد والمجموعة، ينجرّ عنها اختلاف في الملبس والمشرب، والمسكن والسفر، والإيمان والإلحاد، والرسائل وسبل التواصل، وإدارة العلاقات الاجتماعية في عمومها، معبرة عن مضمون عام هو "طريقة حياة". وبناءً عليه، فالاختلاف في السلوك يعبّر عن انتماء أساسي أو فرعي، له بالغ الأثر في العضو المنتمي، يصل في بعض الأحيان إلى مصافّ "الميتافيزيقا" التي لا يمكن النقاش المستفيض بشأنها.

يَشدّ الانتماءَ المشار إليه سابقًا مفهومٌ وسلوكٌ آخر هو الاستشراك[16] الذي يخضع له الفرد. فالجماعة لا يمكن أن تستديم، إلا إذا اعتمدت على التوارث والاشتراك؛ التوارث بين الأجيال، والاشتراك ضمنها. وإلا كانت رأيًا لا يُلزم أحدًا. لذلك قدَّمت تعريفاتُ الثقافة المضمونَ حول هذا بتعبيرات مختلفة. عبّر تايلور عنه بقوله عن الثقافة، إنها "التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوًا في مجتمع"[17]. وعبّر عنه عالم الاجتماع الأميركي تالكوت بارسونز Talcott Parsons (1902–1979) بـ "الفرد يشرب ثقافة مجتمعه في مراحل نمو شخصيته"[18]، وقدّمه الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي ديفيد إميل دوركايم David Émile Durkheim (1858–1917)، أنه مجمل القيم والعواطف "المشتركة بين أفراد المجتمع كافة"[19].

ولأن التنوع واقع مجتمعي، فقد تطلّب ذلك التعامل الرسمي من خلال فعل عام، يختلف من دولة إلى أخرى. ومهما كان مضمونه، فلا يمكن أن يخرج عن سياق المصطلح العام ذي الشأن، وهو "إدارة التنوع الثقافي"[20]. وقد يتمثل ذلك في تجاوز حالة التنوع وعدم الاعتراف به. فتعمد السياسات العامة للدول إلى طمس معالم أي انتماء فرعي، مؤكدة على الأحادية الثقافية؛ وذلك من خلال دين واحد أو مذهب واحد أو لغة واحدة أو غيرها من فضاءات الانتماء. وقد يصل الأمر إلى التصفية العرقية. ويكون بذلك مضمون إدارة التنوع الثقافي هو "النمذجة"، باعتماد نموذج وحيد للثقافة. كما قد يعترف الفعل العام بالتنوع، وتكون سياساته العامة معبرة عن إمكانية وجود انتماءات فرعية، تشجيعًا أو حياديةً.

في السياق ذاته، ظهر مفهوم التعددية الثقافية بوصفه مصطلحَ رمز متضمنًا، إضافة إلى مضامين أخرى، شكلَ الفعل العام في منتصف ستينيات القرن العشرين، باعتباره تطورًا يأخذ، بطريقة ما، بمفهوم الاعتراف نحو مصادر التنوع، ومتجاوزًا لسياسات "بوتقة الصهر" - إن صح هذا التعبير -

(16) نقصد بالاستشراك في سياق هذه الورقة البحثية: إخضاعَ الفرد لجهود اكتساب ثقافة المجموعة التي ينتمي إليها ومشاركتها وجعله مُشابهًا لأعضائها في السلوك والآراء والمعتقدات المرتبطة بالمأكل والملبس وتنظيم العلاقات ضمن المجموعة وخارجها، وأيضًا الآراء حول منزلة الدين ومختلف الفاعلين في هذه المجموعة. كما تشير بنية اللفظ فهو ليس طوعيًا، بل حتميًا، لهذا استخدمت لفظ "استشراك" بدلًا من "مشاركة".

(17) دوني كوش، **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة قاسم المقداد (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2002)، ص 22.

(18) سمير العبدلي، **ثقافة الديمقراطية في الحياة السياسية لقبائل اليمن (دراسة ميدانية)** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 46.

(19) المرجع نفسه، ص 33.

(20) ترد في سياق هذه الورقة البحثية ثلاثة مصطلحات وجب توضيح معانيها واستنباط الفروق الجوهرية بينها، وهي:

– التنوع الثقافي: هو حالة عدم التطابق "الطبيعي" في المجتمع من حيث الدين واللغة والعادات والتقاليد، وغيرها من روافد الهويات الفرعية.

– إدارة التنوع الثقافي: هي التعامل مع التنوع الثقافي من خلال الفعل العام (السياسة العامة)، وقد يكون هذا التعامل عن طريق "التجاهل" و"الطمس" و"الاعتراف".

– التعددية الثقافية: هي الحالة الثالثة الواردة في إدارة التنوع الثقافي؛ أي تجلي "الاعتراف" داخل التنوع الثقافي في شتى مجالات السياسة العامة (التعليم، والاحتفالات، وقطاع العدالة، والفنون، وغيرها).

التي سادت في عشرينيات القرن ذاته، بصفتها فكرًا (لكنه موجود قبل ذلك في الممارسات المختلفة للمجموعات والدول). ولكن، بالرغم من هذا الموقف من "بوتقة الصهر"، فإنه لم يمنع الاختلافات في كيفيات الاعتراف، بين من يعتمد على حقوق الإنسان بوصفها ضامنًا لحقوق الفرد والجماعة، وهذا ليس بعيدًا عن التفسير الأخلاقي بخصوص وحدة الإنسان ونمطية عقله، ومن ثم نمطية حقوقه، ومثّلته مدرسة شيكاغو (بالرغم من الانقسامات التي تعرضت لها فيما بعد)، معتمدة على مبدأين أساسيين هما: المسؤولية المتبادلة للأفراد والالتزام المجتمعي، والموقف المدين للدور الوسيطي للمجموعات.

وفي الطرف الآخر من طيف الاستيعاب وفكرة العدالة التي طرحها جون رولز John Rawls (1921–2002)، تظهر أفكار الندّية بين الثقافات والنسبية الثقافية. فلا ثقافة أعلى من ثقافة. هذه الندّية مثّلتها أفكار الفيلسوفين الكنَديَّين وليام كيمليكا William Kymlicka وتشارلز تايلر Charles Taylor، وغيرهما. وقد قرروا أن الثقافة المجتمعية ينبغي أن تحظى بالاحترام في مضامين الفعل العام، معتبرين العادات والتقاليد ومسببات الاعتقاد الجماعي، مظاهر لا يمكن الاستغناء عنها في حياة المجموعات، لأنها هويتهم. وقد فتح هذا التوجه النقاشي الباب على مصراعيه لمناقشة دور الدولة الحيادي، ومكانة الثقافة المجتمعية.

بهذا التوجه، يصبح مفهوم "الاعتراف" أشد وضوحًا ومحورية في جهود تلخيص معنى الثقافة، في هذه الدراسة على الأقل؛ فهي ليست الفنون المختلفة والأدب، على أهمية ذلك، بل هي "مجموعة كاملة من النشاطات البشرية، بما في ذلك الحياة الاجتماعية والتعليمية والدينية والترفيهية والاقتصادية، والتي تشمل الفضاءين العام والخاص"[21]، وعليها يعتمد الأفراد في تبرير خياراتهم وبناء معانٍ ذات مغزى لـ "الحياة الجيدة".

3. مظاهر قبول التنوع عالميًا ومحليًا

خلق اتساع مضمون مفهوم الثقافة تحدّيًا كبيرًا في الإحاطة بتجلياته حقوقيًا؛ فالثقافة، من حيث هي "مجمل السمات المميزة، الروحية والمادية والفكرية والعاطفية، التي يتصف بها مجتمع أو مجموعة اجتماعية، على أنها تشمل، إلى جانب الفنون والآداب، طرائق الحياة، وأساليب العيش معًا، ونظم القيم، والتقاليد، والمعتقدات"[22]. وهو ما يبرر التطور المستمر لصكوك دولية وسياسات محلية مرتبطة بالتعامل مع التنوع الثقافي وتشعب نطاقه. فالصكوك والاتفاقيات تغطي المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والمدنية، وتشمل اللغات والأديان والحضارات، والتراث المادي واللامادي، المكتوب وغير المكتوب، والتراث المغمور بالمياه، والتجارة في أشكال التعبير الثقافي والملكية الفكرية، إضافة إلى حقوق المرأة والأقليات والمهاجرين، ومكانة الشعوب الأصلية وإشراكها،

(21) Will Kymlicka, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 76.

(22) ينظر: "الإعلان العالمي بشأن التنوع الثقافي".

والاستدامة البيئية، وغير ذلك كثير، فضلاً عن ورودها في الصكوك المشهورة المتعلقة مباشرة بحقوق الإنسان، والإعلانات والفعاليات[23].

وعلى الرغم من الصدى الذي يتمتع به إعلان يونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي (2001)، باعتباره أشهر الصكوك المهتمة بالتوجه العالمي في التعامل مع التنوع الثقافي، فإننا لا يمكن أن نتجاوز الإطار العام الذي يوفره الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الرافض لكل تمييز "بسبب العنصر، أو اللون، أو الجنس، أو اللغة، أو الدين، أو الرأي سياسيًّا وغير سياسي، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي، أو الثروة، أو المولد، أو أي وضع آخر"[24]. وكذلك ما أورده العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية (1976) في المادة السابعة والعشرين منه[25]. في حين كان مضمون العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية (1976) بشأن الثقافة، محدودًا جدًا. ولا يحجب الزخم الذي يتمتع به الإعلان العالمي لحقوق الإنسان كونه يقتصر على حدود الوقاية من التمييز، والتمتع المتساوي بالمخرجات المادية للفعل العام. وهو التوجه الذي كان سائدًا كذلك في برامج اليونسكو في طرحها لمفهوم السياسات الثقافية في سبعينيات القرن الماضي.

وقد نلحظ الفرق حينما نتحدث عن الحرية الثقافية الواردة في تقرير التنمية البشرية (2004) فمصطلح الحرية يتجاوز العامل الوقائي إلى العامل المنتج للقيمة المضافة في الفعل الثقافي، وقد أورده التقرير بضده، من خلال محدِّدَي الاستبعاد من طريقة الحياة، والاستبعاد من المشاركة. وتضمّنه الإعلان العالمي بشأن التنوع الثقافي (2001) بمفهوم توسيع نطاق الخيارات الثقافية[26].

أما على المستوى الإقليمي، فقد عدّد تقرير الاستثمار في التنوع الثقافي والحوار بين الثقافات[27] (2009) جهودًا إقليمية مثل: الميثاق الثقافي الأفريقي (1976)، والميثاق الأفريقي للنهضة الثقافية (2006)، وبيان سالامانكا (1994) في أميركا اللاتينية، وإعلان اتفاق بالي (2003) في جنوب شرق آسيا، وإعلان الرياض (2007) في البلدان العربية، ووثيقة كوبنهاغن (1990)، واتفاقية جنيف (1989) حول حقوق الأقليات، وإعلان كانون الأول/ ديسمبر 2000 بشأن التنوع الثقافي واحترامه بين الدول الأوروبية، إضافة إلى عشرات المواثيق والصكوك ذات الصلة بقضايا جزئية متعلقة بالتنوع الثقافي.

محليًا، قدمت كندا نموذجًا بارزًا في التعامل مع التنوع الثقافي من خلال سياسات ثقافية تعترف بالتنوع، وسياسات عامة تكرس المساواة بين المجموعات والمساواة ضمنها (الأفراد). ومن التفسيرات المحتملة لذلك تركيبة المجتمع. إلا أننا لا يمكن أن نعتبر الأمر محصورًا فيها، بالنظر إلى الوضع في

(23) المرجع نفسه.

(24) ينظر: الأمم المتحدة، "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان"، شوهد في 2023/4/28، في: https://bit.ly/3ABQ2NK

(25) ينظر: الأمم المتحدة، "العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية"، شوهد في 2023/4/28، في: https://bit.ly/3VfqA9w

(26) المرجع نفسه.

(27) UNESCO World Report, *Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue*, United nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Paris: 2009), accessed on 28/4/2023, at: https://cutt.us/gRC9I

الولايات المتحدة الأميركية، كونها مجتمع مهاجرين أيضًا. وتحيلنا هاتان الحالتان، على ما سبق من جهود تنظيرية متعلقة بتوجيه الخطاب في التنوع الثقافي إلى المجموعات والأفراد في المجموعات، أي بين التيارين الفرداني والجماعاتي. ليكون مبدأ النقاش هو حقوق الإنسان بعموميتها، أو الحقوق الثقافية والحرية الثقافية بخصوصيتها. فالحديث عن حقوق الإنسان بمدلولها الفرداني، مكرس في مختلف الدساتير، في حين أن مواجهة تحديات الاستبعاد من طريقة الحياة والمشاركة، لا يمكن تجاوزها بتلك القواعد القانونية التقليدية؛ لأن القضية ليست متعلقة بالتعامل مع التمييز العنصري على أساس اللغة أو الدين أو الجنس، بل أعمق من ذلك بكثير؛ فهي مرتبطة بالندية الثقافية وحالة اللافوقية المفترضة في هذا التوجه.

واستنادًا إلى هذا التوجه، لا يمكن اعتبار المواد المكرسة للمساواة بين المواطنين – على أهميتها – في دساتير الدول كافية. وهكذا، لا يمكن إدراجها ضمن نجاحات الدول في مجال التعددية الثقافية، بل هي نجاحات في حماية حقوق الإنسان لشخصه وكرامته بمفهومها الضيق. كما لا يمكن اعتبار القواعد القانونية التي تتعامل مع التجليات الثقافية وأشكال التعبير الثقافي والاقتصاد الثقافي نجاحات في هذا الإطار.

ثانيًا: مظاهر التطرفية المعيارية

تعبّر التطرفية المعيارية[28] عن وضع من اللاعتراف بالآخر. فهي تحتكم إلى معايير خاصة في تقييمها له. ومن تجليات هذا السلوك جهود الدَمَقْرطة المستندة إلى رؤية خاصة حول مفهوم الديمقراطية، والموجهة إلى الدول "غير الديمقراطية"، وفق المفهوم المعتمد لها، لاعتماد الجيل الثاني للمشروطية السياسية.

1. هل الديمقراطية نظام أم مبدأ؟

أُلحق مصطلح الديمقراطية بأكثر من 500 صفة[29]، وأحصى له المستخدمون 2234 وصفًا[30] ومئات الاستخدامات. وقد شهد استعمال المصطلح في عناوين الكتب طفرة، فقفز عدد استعماله من 26 عنوانًا عام 1969، إلى 324 عنوانًا في السنوات الأربع الأولى من القرن الحادي والعشرين، وهذا في الولايات المتحدة الأميركية وحدها[31].

(28) المقصود بها في سياق هذه الورقة البحثية: استخدام معايير خاصة تصنَّف من خلالها دول ومجتمعات أخرى. ومكمن التطرف فيها هو الاحتكام إلى معايير دقيقة قد لا تتوافق والمنظومات الثقافية للدول التي تصدر بشأنها التصنيفات والتقارير، ما يوحي بحالة من اللاعتراف بالتنوع الثقافي.

(29) Selen A. Ercan & Jean–Paul Gagnon, "The Crisis of Democracy," *Democratic Theory*, vol. 1, no. 2 (Winter 2014), p. 5.

(30) Jean–Paul Gagnon, "2234 Descriptions of Democracy an Update to Democracy's Ontological Pluralism," *Democratic Theory*, vol. 5, no. 1 (Summer 2018), p. 92.

(31) Dana Nelson, "Democracy in Theory," *American Literary History*, vol. 19, no. 1 (Spring 2007), p. 77.

لا يسع المقام ههنا لسرد التعريفات الكثيرة جدًا، لكنه يسع للتأكيد على محورية الشعب باعتباره مجموع المواطنين، ويحسن التنبيه إلى تطور الفئة المستهدفة بوصف "مواطن" عبر التاريخ؛ فالتعريفات ذات البعد العملياتي – شأنها شأن التعريفات ذات البعد الدستوري والجوهري والإجرائي – أكدت على أن المستهدف من الديمقراطية هو "المواطن" من خلال إشراكه في إدارة الشأن العام؛ لأن الترتيبات المؤسسية والقدرة على المشاركة وموجبات الانخراط كلها تتحدث عن المواطن باعتباره مؤسسًا لوجود مؤسسات أو ممثلين، أو محركًا "فاعلًا" لكليهما.

على أهمية المقاربة المؤسساتية للديمقراطية، فإن ارتباط نشأتها بمفهومَي النظام والانتظام، استوجب مناقشة المُثل التنظيمية، لأن النظام والانتظام ذاتهما هما جوهر نظريات الدولة، سواء من خلال العقد الاجتماعي أو أي مقاربة أخرى. كما أن:

- المؤسسات هي انعكاس للمثل التنظيمية، وتطورها دليل على جوهرية المثل وثبات الهدف من المؤسسات ذاتها.

- في الممارسة الديمقراطية ينبغي أن يسمو الهدف على الوسائل فـ "الخلط بين الديمقراطية وأدواتها أمر قاتل للبقاء والنمو"[32]، وسمو الآليات يرفعها إلى مصاف الغايات، منتجًا ديمقراطية من دون ديمقراطيين.

- إن تعريف الديمقراطية من خلال مبادئها الأساسية يمكننا من الاعتراف بالديمقراطية في العمل خارج المستوى الرسمي للحكومة نفسها.

وفي هذا الصدد يجب أن نذكّر أنفسنا بأن التطور التاريخي لمفهوم الديمقراطية وتعدد زوايا النظر في الممارسات المعبّرة عن طريق تكريسها، أثبت قابليتها للتطور من جهة، وخضوعها لأجندات الدول والمؤسسات الدولية من جهة أخرى؛ ما يفسح المجال لاعتبارها "أكثر تواضعًا مما يعتقده البعض حولها أو ينسبه إليها أو يطلبه منها. فهي أبعد من أن تكون عقيدة شاملة [... لها] مضمون عقائدي ثابت"[33].

يستند عدم اكتمال البنية المعيارية للمفهوم واستحالة ذلك، إلى اختلاف التهديدات والانتباه في كل مرة إلى ما يجب أن يؤخذ في الاعتبار في موجبات "النظام" ومعاييره ومؤسساته. فمثلًا، كانت التهديدات في الأربعينيات هي التوسع العسكري للفاشية والنازية، وأصبح التهديد متجسدًا في عيوب الممارسة الديمقراطية في أوروبا الغربية وأميركا الشمالية، إضافة إلى ظروف اقتصادية خانقة عاشتها دول العالم الثالث وشرق أوروبا ووسطها. وكان المفكرون وبعض الدول يحملون الديمقراطيةَ باعتبارها مشروعًا موثوق العواقب، في وجه كل أزمةٍ تعترضهم. وفي الوقت الذي يُنظر إلى الديمقراطية في بعض الدول باعتبارها حلًا لمشكلات متعلقة بالإجهاض، ووجود خانة الجنس في بطاقة الهوية الوطنية، يُنظر إليها

(32) Charles E. Merriam, "The Meaning of Democracy," *The Journal of Negro Education*, vol. 10, no. 3 (1941), p. 309.

(33) علي خليفة الكواري، "مفهوم الديمقراطية المعاصرة"، في: علي خليفة الكواري [وآخرون]، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط 2 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002)، ص 24.

في دول أخرى باعتبارها حلًا لإنقاذ الدولة من الانقسام والتناحر على أساس عرقي أو ديني. ما يجعل الديمقراطية مصطلحًا وممارسةً، حمالةَ أوجُهٍ، ليس ازدواجية ولا مسارًا خطيًا، ولكن لأنها يفترض أن تكون مرتبطة في كل مرة بالمجتمع. ونجاح تطبيق المنهج وفشله مرتبطان بملاءمة الأطر الدستورية والقانونية.

وبهذا المعنى نقرّ بأن الديمقراطية مبدأ، مستعينين في ذلك بما قاله علي خليفة الكواري، إن الديمقراطية في جوهرها "هي نهج لاتخاذ القرارات العامة من قبل الملزمين بها، وهي منهج ضروري يقتضيه التعايش السلمي بين أفراد المجتمع وجماعاته"[34]، وبما قاله أيضًا صامويل هنتنغتون (1927–2008)[35]:

- لا يوجد عامل واحد كافٍ لتفسير تطور الديمقراطية في جميع البلدان أو في دولة واحدة.
- لا يوجد عامل واحد ضروري لتطوير الديمقراطية في جميع البلدان.
- الدمقرطة في كل بلد هي نتيجة مجموعة من الأسباب.
- تختلف مجموعة الأسباب التي تنتج الديمقراطية من بلد إلى آخر.

وقد عبرت الأمم المتحدة عن ذلك بجملة مقتضبة: "جميع الحضارات تتسم بأشكال مختلفة من الديمقراطية، فإن المفهوم موضع خلاف حيث توجد منظورات عديدة لفهم مضمونه"[36]، مؤكدة في أجندتها الصادرة عام 1996 أن "فرض النماذج الأجنبية لا يتعارض مع مبدأ الميثاق الخاص بعدم التدخل في الشؤون الداخلية فحسب، بل قد يؤدي أيضًا إلى إثارة الاستياء بين كل من الحكومة والجمهور [فالأمم المتحدة لا تهدف] إلى إقناع الدول التي تتبنى الديمقراطية بتطبيق نماذج خارجية أو استعارة أشكال خارجية من الحكومة. وبدلًا من ذلك، تهدف الأمم المتحدة إلى مساعدة كل دولة على السير في طريقها الخاص"[37].

نستغل مصطلح "طريقها الخاص" لنثير مسألة شروط الديمقراطية وخصائص الأنظمة التي تطبقها، لأن العبارة تتقاطع مع تلك التي وردت في تعريف الثقافة أنها "طريقة حياة"؛ فمن تجلياتها على سبيل المثال، ما أوردته الأمم المتحدة حول الدور الذي قد تؤديه المؤسسات الأصلية، واعتبارها "أساسًا هامًا لتعزيز الحكم الديمقراطي من خلال آليات تستند إلى توافق الآراء. ومتى أُتيحت تلك الترتيبات، فإن شرعيتها تنطلق من علاقتها المنسجمة مع مجتمعها التقليدي وبيئتها الاجتماعية"[38].

(34) المرجع نفسه، ص 14.

(35) Samuel P. Huntington, *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century* (Norman/ London: University of Oklahoma Press, 1991), p. 38.

(36) الأمم المتحدة، "دراسة عن التحديات المشتركة التي تواجهها الدول في إطار جهودها الرامية إلى ضمان الديمقراطية وسيادة القانون من منظور حقوق الإنسان"، 2012/12/17، شوهد في 2023/4/29، في: https://bit.ly/3LCOU0X

(37) Boutros Boutros–Ghali, *An Agenda for Democratization* (New York: United Nations Publications, 1996), p. 4.

(38) ينظر: "دراسة عن التحديات المشتركة".

كما أن تقييد سلطة الدولة، ووجود فاعلين مستقلين، ووعي مواطنين (باعتبارها شروطًا موضوعية وشكلية للديمقراطية) لا تفترض "نَقْل [النموذج الديمقراطي] من دول معينة، وإنما هي هدف يتعين أن تحققه جميع الشعوب وتتمثَّله جميع الثقافات"[39]، وتستوعبه كل التقاليد.

2. الدفع لعالمية المفهوم: مجتمعات بأكملها تتعرض للتنشئة السياسية

لا يمكن في هذا الموضع أن نخوض في نظرتنا الإيجابية للديمقراطية، بالنظر إلى ما أتاحته من فرص في دول العالم. كما لا يمكن - ولا ينبغي - التشكيك في جوهرها القيمي العميق. لكن ما وددت مناقشته هو حدود الالتزام باعتبار المبدأ الديمقراطي قابلاً للتطبيق بطرق مختلفة، مع مراعاة الخصوصيات المجتمعية. كما يجب أن نشير إلى أن مضمون هذا العنصر يجب ألّا يُنظر إليه بسلبية، بل الهدف هو توضيح الحتميات التي وجدت فيها المجتمعات نفسها.

من الواضح أن دعم التحول والترسيخ الديمقراطيين قد نال قسطًا وافرًا من الجهد الفكري والمؤسسي منذ الثمانينيات. وكان هذا الجهد أشد غائية في العقد الأخير من القرن العشرين بالنظر إلى الوضع العالمي الجديد آنذاك، الذي سمح بالتركيز أكثر على القيم العالمية، وتجلياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وتحولت الديمقراطية بموجبها من فلسفة تسييرية خاضعة للظروف المجتمعية الخاصة إلى "قيمة عالمية تستند إلى إرادة الشعوب التي تعبر بحرية عن أنظمتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ومشاركتها الكاملة في جميع جوانب حياتها"[40]. وقد سعى المفكرون والمنظمات الدولية والتكتلات الإقليمية إلى تعزيزها باعتبارها نظامًا متكاملاً، مؤكدين على توجه المؤتمر الدولي الثالث للديمقراطيات الجديدة أو المستعادة المعني بالديمقراطية والتنمية الذي عُقد في بوخارست عام 1997، بوجود "اعتراف شبه كامل بأن نموذج الحكم الديمقراطي هو أفضل النماذج التي تضمن وجود إطار الحريات"[41].

لكن وضع "الاختيار" الوارد في الجزء الأول، ضاق؛ نظرًا إلى ربط الديمقراطية من طرف الأمم المتحدة، بحقوق الإنسان، باعتبارها كلًّا متكاملاً لا يقبل التجزئة. وهنا، لا نشير إلى وجود تضارب بين حقوق الإنسان والديمقراطية، بل نشير إلى النقاش الذي لا ينتهي بين عالمية حقوق الإنسان والخصوصيات الثقافية للمجتمعات. فإذا سلمنا بعالمية حقوق الإنسان فعلينا في المقابل، أن نسلم بالديمقراطية باعتبارها نموذجًا واحدًا وليس أفضل الأنظمة. كما أن وجود فاعلين وحدود مشاركتهم في إدارة الشأن العام يصبح غير مرتبط بسياق مجتمعي معين، وإنما بعالمية الحقوق.

(39) المرجع نفسه.

(40) Guidance Note of the Secretary–General on Democracy," *United Nations*, accessed on 23/6/2022, at: https://bit.ly/3e42Kfx

(41) الأمم المتحدة، "دعم منظومة الأمم المتحدة للجهود التي تبذلها الحكومات في سبيل تعزيز وتوطيد الديمقراطيات الجديدة أو المستعادة"، 1997/9/10، شوهد في 2023/4/29، في: https://encr.pw/EHWIC

والقول بخضوع الديمقراطية لتجارب المجتمعات يَضْعُف عندما تجتهد الأمم المتحدة في وضع الخصائص الثقافية والمؤسساتية لتفعيل المبدأ الديمقراطي. فالتدقيق في الخصائص المؤسسية والثقافية يجعل المجال ضيقًا في طرح الخيارات المجتمعية. و"لطالما دافعت الأمم المتحدة عن مفهوم للديمقراطية شامل: يشمل الإجرائية والموضوعية، والمؤسسات الرسمية والعمليات غير الرسمية، والأغلبية والأقليات، والرجال والنساء، والحكومات والمجتمع المدني، والسياسية والاقتصادية. على المستويين الوطني والمحلي. ومن المسلم به أيضًا [...] أن هذه القواعد والمعايير عالمية وضرورية في آن واحد للديمقراطية"[42]. وهي في ذلك بصدد تضييق فرص التجارب المجتمعية وطريقة حياة المجتمعات في ترسيخ قيمها الخاصة وثقافتها ومؤسساتها المجتمعية. لا يمكن التعبير عن هذا إلا بمصطلح "النمذجة" الذي لا يتوافق أبدًا مع اعتبار الديمقراطية نظامًا خاضعًا للخصوصيات المجتمعية.

لا يمكن في هذا السياق فصل نظريات التحديث وسياق العولمة عن جهود النمذجة السياسية، ثقافةً ومؤسسات؛ فالجهود التنظيرية المصنفة ضمن نظريات التحديث، والتي اعتبرت التخلفَ نتاجَ خصائص داخلية للمجتمعات (وهذا له جوانبه الصحيحة)، قدمت وصفاتها التحديثية بميزات "حتمية" قائمة على إعادة النظر في القيم التقليدية واستبدلت بها قيمًا حديثة، تمس في بعض الأحيان جوهر المكون الثقافي المجتمعي، واعتبرت التنمية الاقتصادية سببًا لتركيبة اجتماعية تسمح بخلق مؤسسات ثقافة سياسية مشاركة.

وإذا كانت نظريات التحديث قد خضعت للمنافسة في سياقها التاريخي والسياسي، فإن العولمة كانت أشد وضوحًا فيما يتعلق بقيمها، وساهمت بفضل فلسفتها وآلياتها في إعادة النظر في من يكون "المركز" ومن يتخذ وضعية "المحيط" بين الفاعلين الداخليين والخارجيين. فالتشتيت الذي تعرضت له الدولة بمفهومها التقليدي، خلق مركزًا عبر-وطني، وسمح بوجود فاعلين مع الدولة جنبًا إلى جنب. وهذا لا يعني في المقابل أن الدولة ستتلاشى، لكن لا يُنظر إليها باعتبارها المركز الوحيد للسلطة. وإذا سلمنا بذلك، فلا بد من القول بأن "حارس البوابة" لم يعد وحيدًا.

وبالنظر إلى كون الدولة ليست وحيدة، فقد ترتب عليها طيف واسع من الالتزامات "المصنفة تقليديًا أنها التزامات إيجابية وسلبية[43] [...] مما يعني اتخاذ إجراءات إيجابية من قبل الدولة لضمان الحماية الفعالة للحقوق. [و] التعدي على الفئة الأولى ناتج من فعل الدولة، بينما التعدي على الفئة الثانية ناتج من إغفال الدولة"[44]. وتتجسد الالتزامات في أطر قانونية ومؤسسية لا تعكس بالضرورة قيم المجتمع وثقافته.

(42) "Guidance Note."

(43) ينطلق المصطلح من التمييز التقليدي بين ما يسمى بحقوق الإنسان الكلاسيكية أو الجيل الأول، أي الحقوق المدنية والسياسية وحقوق الجيل الثاني، أي الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وقد تحولت الحقوق السابقة إلى التزامات على الدولة احترامها، مثل: الالتزام السلبي بعدم التدخل في الممارسة الحرة لهذه الحقوق. وفي غضون ذلك، يجري تحويل الأخيرة إلى التزامات إيجابية بالحماية.

(44) Claudia Cinelli, "The Impact of Political Globalization on Human Rights Law," in: Joana Abrisketa et al. (eds.), *Yearbook on Humanitarian Action and Human Rights* (Spain: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2017), p. 41.

إن المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في مجتمع ما، هي نتاج ثقافة محلية، وقد تؤثر في الثقافة المحلية. لكن في حالة اعتبار المؤسسات والترتيبات نتاج قوى عبر-وطنية، فإن اتجاه العلاقة السببية سيكون واضحًا، إذ إن المؤسسات هي التي تسعى لخلق نمط ثقافي جديد مستمد من سياق ثقافي آخر. وبهذا يكون المجتمع كله خاضعًا للتنشئة السياسية. ولكي تكون المجتمعات مستجيبة لجهود النمذجة، لا بد أن تكرس التوجه السابق في التقارير والأدلة والسلوك الخارجي للدول والمنظمات الدولية.

3. من المبادئ إلى المعايير: جعل المجتمعات منكشفة على التنشئة السياسية

ليس من شطط القول إن مناقشة قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان تحيلنا مباشرة على سياق غربي، معبرًا عن تطور النقاشات الغربية حول تسيير الشأن العام، بما يتوافق ومواجهة تحديات "النظام" و"الانتظام". ولم يشفع اختلاف السياق الاجتماعي والثقافي للدول التي لا يمكن وصفها إلا على أنها دول المحيط، بعدم إخضاعها لتنشئة سياسية وفق ما تضمّنه مفهوم الديمقراطية، وما تضمّنته حقوق الإنسان من معاني تطور المجتمعات.

وليس غريبًا أن الدول الخاضعة لهذه السياسات هي في معظمها ضعيفة اقتصاديًا[45]. كما أن الدول الفارضة لسياسات الإصلاح السياسي هي نفسها التي كانت مسرحًا "للأحداث التاريخية مثل الثورة الإنكليزية (1642–1689) وإعلان استقلال الولايات المتحدة الأميركية (1776) والثورة الفرنسية (1789–1799) [التي أدّت] أدوارًا حاسمة في الخطاب السياسي الهادف إلى [...] التأكيد على حقيقة بسيطة، مفادها أن تاريخ الديمقراطية – نظريًا وعمليًا – هو تجربة غربية"[46]. ولا يمكن أن نعبر، على الأقل في هذا السياق، عن المشروطية الديمقراطية، إلا بوصفها تنشئة سياسية يجري من خلالها تحويل المبادئ "العالمية" و"النظام الديمقراطي" إلى التزامات، عن طريق خلق مصدر من مصادر القانون الدولي، وهو اتفاقيات الشراكة والتعاون وشروط الاستفادة من منح المؤسسات المالية الدولية، لكنها في هذه الحالة ليست "ندية" بل بين طرفين، أحدهما ضعيف؛ فمنطق المشروطية يتضمن، في النهاية، "ربط دولة أو منظمة دولية المزايا التي ترغب فيها دولة أخرى بتحقيق شروط معينة"[47].

---

(45) للاطلاع على قائمة الدول المقترضة من المؤسسة الدولية للتنمية (ذراع مجموعة البنك الدولي، والذي أثبتت ممارساته الارتباط التبادلي بينه وبين صندوق النقط الدولي)، ينظر:

"Borrowing Countries," The International Development Association (IDA), accessed on 30/4/2023, at: https://bit.ly/428KDJ9

(46) Geir Helgesen & Li Xing, "Democracy Or 'Minzhu': The Challenge of Western Versus East Asian notions of Good Government," *Asian Perspective*, vol. 20, no. 1 (Spring–Summer 1996), p. 102.

(47) Fatma Zeynep Özkurt, "European Union Democracy Promotion via Conditionality in Regional Context," *Istanbul Gelisim University Journal of Social Sciences*, vol. 4, no. 2 (2017), p. 9.

يسمح لنا تتبع المسار التاريخي لمصطلح المشروطية السياسية (الديمقراطية)[48] بالتأكد من ارتباطها أساسًا بمنظومة قيمية غربية، إذ سمح المناخ السياسي لنهاية الحرب الباردة (1947–1991) بالانتقال من "الجزرة الاقتصادية"، إلى عصا "الانضباط والمعاقبة على عدم الامتثال" المتجسد في الجيل الثاني للمشروطية السياسية، كما عبرت عنها إيلينا فييرو Elena Fierro. وهي الفترة التي اعتبرت فيها الدول الغربية نفسها مسؤولة عن نشر الديمقراطية في العالم باعتبارها "الشكل الأخير للحكومة البشرية"[49]، مستندة في ذلك إلى مبدأ "مسؤولية الحماية"، ومستفيدة من الوضع الاقتصادي لدول المحيط من جهة، ووضعها القوي من جهة أخرى. فوضع القوة والهيمنة كرَّس ضعف الناحية المعيارية لمتلقي الحوافز، وخلق حالة من عدم إمكانية خوض نقاش معياري رسمي جاد، حول شروط الاستفادة منها، ليكون الأساس المنطقي للتدابير المنبثقة عن سياسات دعم الديمقراطية، أو سياسات المشروطية السياسية، أو الجيل الثاني للمشروطية، مستمدًا فحسب من النتائج المترتبة على اتفاقيات الشراكة والتعاون وشروط الاستفادة من منَح المؤسسات المالية الدولية، بغضّ النظر عن شعور الضعيف بأن "مبدأ القوة يضع القواعد حول الصحيح والخطأ"[50].

ولكي تعمل المشروطية على نحوٍ "فعال"، عملت الوكالات التابعة للدول المانحة والمؤسسات الدولية على إصدار تقييمات سنويّة حول الظروف السياسية لدى متلقّي المساعدات المحتملين. ومن ثم تعمد إلى تخصيص المساعدات على أساس تدابير الديمقراطية هذه، مع تدفق المزيد من المساعدات إلى الدول التي تبدي استعدادات أكبر، في مقابل مساعدات أقل للدول التي تشهد تراجعًا ديمقراطيًا. وقد تكون تكلفة عدم الامتثال لشروط "المساعدة"، تصنيفات على أساس "طريقتنا في الحياة" و"العالم المتحضر" (بما يذكرنا بخطاب جورج بوش الابن George W. Bush بعد أحداث 11 سبتمبر 2001)، إضافة إلى اتخاذ إجراءات تأديبية، من قبيل تقييد المعونات والإدانة العلنية وتعليق العضوية، ووصم العار[51] باعتباره "تشويهًا سمعيًا يمكن ملاحظته تجريبيًا موجهًا من جانب المجتمع [الدولي] تجاه الجمهور المستهدف ذي الصلة، ويهدف إلى فرض تكلفة على المخطئ، وربما للحث على التصحيح"[52]. لكن لنا أن نعترف في هذا الصدد بأن سياسات

(48) ظهر هذا المصطلح في ثمانينيات القرن العشرين بوصفه ممارسة في علاقة المؤسسات المالية (التمويلية) الدولية بالدول المنتكسة اقتصاديًا خاصة المتضررة من انهيار الاتحاد السوفياتي (1991). ومع بداية التسعينيات توسع الممولون (من المؤسسات المالية إلى الدول) وتوسعت الشروط (من شروط ذات طابع اقتصادي بحت، إلى شروط ذات طابع سياسي)، ما أدى إلى ظهور مصطلح المشروطية السياسية، وعادة ما تستخدم المشروطية السياسية والمشروطية الديمقراطية مترادفين بالنظر إلى أن الهدف من المشروطية السياسية هو إشاعة الديمقراطية.

(49) Christine Hackenesch, "Aid, Political Conditionality, and Other International Efforts to Support Democracy in Africa," in: Nic Cheeseman et al. (eds.), *The Oxford Encyclopedia of African Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2020), p. 43.

(50) Alex Y. Seita, "Globalization and the Convergence of Values," *Cornell International Law Journal*, vol 30, no. 2 (1997), p. 479.

(51) يشبّهها المؤلف بوصم العار المتكرر أكثر في العلاقات الأسرية.

(52) Laurence Whitehead, "Regional Organizations and Democratic Conditionality Family Resemblances and Shaming," *International Political Science Review*, vol. 42, no. 4 (2021), p. 555.

المشروطية السياسية عرفت تغيرًا واضحًا منذ بداية القرن الحادي والعشرين، معتمدة في عمومها على "الجزرة" بدلًا من "العصا".

وبخلاف الولايات المتحدة الأميركية، يَعتبر الاتحاد الأوروبي نفسه "صاحب واجب" في نشر احترام حقوق الإنسان ومبادئ الديمقراطية. وتمثلت جهود التطابق السياسي في سياسات المشروطية للاتحاد الأوروبي في بداية تسعينيات القرن الماضي، وإن كانت لها إرهاصاتها ذات الطابع الاقتصادي منذ السبعينيات في سلوكه الخارجي، وأيضًا منذ الخمسينيات في شروط الانضمام إليه. ويمكن التسليم بذلك لسببين[53]:

- الأول أكد الاتحاد الأوروبي على تعزيز الديمقراطية وحقوق الإنسان في علاقاته الخارجية في وثائق المعاهدات والسياسات المتتالية[54].

- الثاني يتمتع الاتحاد الأوروبي بصلاحيات (حصرية ومشتركة) في نطاق واسع من السياسات الخارجية. كما أن لديه التزامات قانونية من خلال معاهدة لشبونة (2009) (عُرفت سابقًا باسم معاهدة الإصلاح) التي تنص على أن جميع مجالات العمل الخارجي يجب أن تسعى إلى تعزيز الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان.

أما الولايات المتحدة الأميركية، فلم تعتبر التقدم الديمقراطي شرطًا للمساعدة من الناحية التاريخية. وبالرغم من التغييرات التي حدثت بعد أحداث 11 سبتمبر، فإنها ليست بالقوة المعيارية نفسها التي يطرحها الاتحاد الأوروبي. وقد تجسدت سياسة المشروطية السياسية من خلال الامتيازات التجارية والمساعدات الخارجية المشروطة سياسيًا[55].

وتساهم المؤسسات غير الحكومية والمستفيدة في بعضها من تمويل حكومي في تصنيف الدول خلال تقاريرها ومؤشراتها، من بينها على سبيل المثال لا الحصر: مؤشر الحرية لبيت الحرية Political Rights Index ومؤشر بوليتي 4 Polity، والمعهد الدولي للديمقراطية ومساعدات الانتخابات International IDEA، ورابطة مسح القيم العالمية World Value Survey، وقياس فانهانين للديمقراطية Vanhanen's Index of Democracy، وغالوب لاستطلاعات الرأي The Gallup World Poll، وغيرها. ونظرًا إلى

(53) Svea Koch, "A Typology of Political Conditionality Beyond Aid: Conceptual Horizons Based on Lessons from the European Union," *World Development*, vol. 75, no. 1 (2015), accessed on 28/4/2023, at: https://bit.ly/3oXr9Ja

(54) من بين المعاهدات: معاهدة ماستريخت (1992)، اتفاقية كوتونو (2000)، اتفاقية لومي (1975)، اتفاقية لومي الرابعة (1989)، الشراكة الأورومتوسطية (1995)، معاهدة لشبونة (2009). ومن بين السياسات: مخطط التجارة GSP+، شريحة حوافز الحوكمة GIT، منظمة التنمية الاقتصادية الدولية MEDA، سياسة الجوار الأوروبية (2004)، الاستراتيجية العالمية للاتحاد الأوروبي بشأن السياسة الخارجية والأمن (2016). ومن بين الإجراءات: المنظور السياسي للاتحاد الأوروبي "المزيد من أجل المزيد"، مبدأ "الأقل مقابل الأقل"، بند العنصر الجوهري، نظام الأفضليات المعمم GSP، ومن بين المؤسسات: المديرية المسؤولة عن تصميم سياسات التنمية والتعاون الدولي الأوروبيين وصوغهما وتقديم المساعدات في جميع أنحاء العالم EuropeAid's والآلية الأوروبية للديمقراطية وحقوق الإنسان EIDHR.

(55) من بين المعاهدات: اتفاقية التجارة الحرة لأميركا الشمالية NAFTA، ومن بين المؤسسات: الوكالة الأميركية للتنمية الدولية USAID، والوقف الوطني للديمقراطية NED، والمعهد الجمهوري الدولي IRI، والمعهد الديمقراطي الوطني للشؤون الدولية NDI.

الكمّ الهائل من المؤشرات والمؤشرات الفرعية، المستخدمة في تقييم مدى الاستجابة لسياسات المشروطية السياسية، فإن ذلك يمثل مستوى آخر من التضييق على خيارات إنفاذ مبدأ الديمقراطية في تسيير الشأن العام في غير السياق الغربي، ويخدم مسعى التدقيق في معايير التطابق السياسي.

ثالثًا: الأنماط الحضارية باعتبارها ضحية[56]

من الصعب تصور أي عنصر من عناصر السياسة "خاليًا من الثقافة". وقد وصف عالم السياسة المقارنة الصيني - الأميركي لوتشيان بى Lucian pye (1921–2008) حساسية السلطة البالغة تجاه الفروق الدقيقة في الثقافة؛ لذلك، إن الاختلافات الثقافية حاسمة في تحديد مسار التطور السياسي[57]. وهنا يتجلى اتجاه العلاقة السببية من الثقافة إلى المؤسسات، فكيف سيكون مصير السياسة في حال تنميط المؤسسات والثقافة السياسية؟

سنناقش في هذا المحور الضرر الذي لحق بمفهوم الديمقراطية، والممارسات السياسية والمؤسسات "الأصلية" في دول المحيط، بسبب الثقافة السياسية المؤسِّسَة والمفعِّلة لها.

1. تشوُّه المفهوم، مأساة الديمقراطية

يتشوه مفهوم الديمقراطية عندما يغيب جوهرها. فالديمقراطية التي نراها مبدأً ليست كالتي نراها نظامًا، وليست كالتي نراها غايةً. والضرر في ذلك هو تشكل سلسلة سببية تصب كلها في تشكل أنظمة سياسية ولا تُفَعّل المبدأ الديمقراطي. كيف ذلك؟

أ. إن التدقيق الذي تمارسه الأمم المتحدة والدول المانحة والمنظمات الدولية (مالية وغير مالية) يجعل الديمقراطية نظامًا سياسيًا، بمؤسسات رسمية وطوعية، وبمنزلة محددة لمختلف الفواعل المجتمعية والسياسية، وبثقافة سياسية محددة المعالم. وهو ما لا يفتح المجال للارتياب الناتج من اختلاف التجارب. وكأن لسان حالها يقول: هذا النظام يؤخذ كله (مؤسسات، ثقافة). وهي المأساة الأولى للديمقراطية.

ب. بسبب الحاجة إلى العضوية في المجتمع الدولي ووضع الضعيف، تلجأ الدول إلى الرضوخ لمطالب المجتمع الدولي والجهات المانحة، فاسحة المجال لبناء مؤسسي مستجيب "للنظام" الديمقراطي. فتتغير الدساتير لتبني التعددية السياسية، ووجود برلمانات ممثلة للتوجهات المجتمعية، ومؤسسات للانتماء الطوعي، ومنزلة مميزة للفئات التي تراها الجهات المانحة هشة. ونتيجة لذلك، يتكون البناء المؤسسي "المطلوب" (برلمان، نظام حزب غير أحادي، منظمات مجتمع مدني، منزلة المرأة، مبادرة اقتصادية حرة). لكن هذا البناء المؤسسي لا يواكِب، بالضرورة، الثقافة التي

(56) تجمع عبارة "الأنماط الحضارية" في سياق هذه الورقة البحثية بين مصطلحين هما "الأنماط" و"الحضارية"؛ ويشير مصطلح "النمط" إلى الأساليب والترتيبات المؤسسية والسلوكية المفسرة للأفعال وردود الأفعال. أما "الحضارية" فهي بالمعنى الوارد في دراستنا.

(57) Helgesen & Xing, p. 98.

يتمناها المجتمع الدولي والجهات المانحة، وهو الوضع الذي تبديه تجارب كثير من الدول في أفريقيا وأوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية وآسيا. وإذا ما تغاضينا عن العموميات، فيمكن المؤشرات المختلفة التي تصدرها المؤسسات حول حالة الديمقراطية والحقوق السياسية أن تجيبنا من خلال الترتيب بين الأول (الذي هو دولة أوروبية بالضرورة)، وبين "الراسبين" المؤشر عليهم بالأحمر (الذين هم غير أوروبيين بالضرورة). ولا أجد تعبيرًا عن هذا أوجز من عنوان كتاب **ديمقراطية من دون ديمقراطيين** للباحث في العلاقات الدولية، الأميركي جون ووتربوري John Waterbury، وهذه المأساة الثانية للديمقراطية.

ت. على اعتبار تجاوز جهود التنشئة السياسية للمجتمعات وبنود "العناصر الأساسية"، يتشكل توجه متناقض لدى المواطن العادي. عنصره الأول هو ما يخلفه وضع المستجيب للشروط من كون الديمقراطية تعبيرًا عن تدخل خارجي في الشأن المحلي. فإذا كان صانعو السياسات العامة يعون بالضبط ما تعنيه الديمقراطية، فإن المواطن العادي قد يغيب عنه ذلك، إما لعدم معرفته، وإما للهفته للمخرجات مباشرة. يتجلى العنصر الأول في النقاشات الأكاديمية والسياسية التي تحاول الربط بين الديمقراطية ومختلف المصطلحات التي يرونها معبرة عن رصيدهم الثقافي وتجارب مجتمعاتهم (الشورى). ويتأثر المواطن بهذه النقاشات من خلال اعتباره الديمقراطية نظامًا أجنبيًا دخيلًا على تجربته الحضارية، وما توصل إليه مجتمعه في إدارته للشأن المحلي، طبَّقه مجتمعه "الضعيف" لكي يكون عضوًا مقبولًا في المجتمع الدولي. ولنا أن نلاحظ أن هذا السبب يعود إلى اعتبار الديمقراطية نظامًا وليس مبدأ، ومن جَهِل الشيء عاداه. ومعاداة الديمقراطية هي المأساة الثالثة للديمقراطية، وقد عبّر عنها الفيلسوف الفَرنسي جاك رانسيير Jacques Rancière في عنوان كتابه **كراهية الديمقراطية** *La haine de la démocratie* (2005)[58].

ث. العنصر الثاني للتناقض المشار إليه سابقًا، وهو اعتباره الديمقراطية نظامًا ذا غايات مالية، وهي الحلقة الثالثة للسلسلة السببية. وكأن المجتمعات تجيب عن بنود العناصر الأساسية من أجل غايات مالية (سنفعل ما تريدون من أجل المال الذي تمنحونه من خلال وكالاتكم، وليس اقتناعًا بالديمقراطية). يبرز هذا الفهم من خلال تقديم الوضع الاقتصادي بوصفه أولويةً سابقةً على إرساء الديمقراطية في سبر الآراء، أو لأن ترتيب الحقوق السياسية والمشاركة في الشأن العام يأتي بعد المستوى المعيشي والأمان. وقد تكرست هذه الأولوية في الكثير من الاستطلاعات. ويبرز كذلك بأن تُعاقَب "الديمقراطية" عندما تتلون المؤشرات الاقتصادية باللون الأحمر، إذ اعتُبرت الديمقراطية سببًا لضعف الأداء الاقتصادي في بعض البلدان[59]. وهو نفسه التوجه الذي أظهره الألمان الشرقيون قبل أكثر من ثلاثة عقود. فبسبب نظرتهم الغائية للديمقراطية، عاقبوا النظام الديمقراطي

(58) ينظر: جون ووتربوري [وآخرون]، **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/ الإسلامي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)؛ جاك رانسيير، **كراهية الديمقراطية**، ترجمة أحمد حسان (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2012).

(59) مايكل روبنز، "الديمقراطية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا"، **الباروميتر العربي – الدورة السابعة: الديمقراطية**، تموز/ يوليو 2022، شوهد في 2023/5/1، في: https://bit.ly/3pPFrZv

عندما انتُهكت حقوقهم الاجتماعية. في حين مال الألمان الغربيون إلى معاقبة السلطات الحاكمة آنذاك عندما لم تتوافر الحقوق الاجتماعية[60]. وعندما تبعدنا الغايات عن الجوهر نكون بصدد المأساة الرابعة للديمقراطية لأننا لا نستوعبها مبدأً.

2. تشوه الهويات الثقافية وتفكيك رأس المال المعرفي

نعود في هذا الجزء إلى مصطلح "طريقة الحياة" بنظرة حقوقية، فهو يحيي مفهوم المرجعية المجتمعية المتجسدة في العلاقات الأفقية والعمودية في المجتمع. وطريقة الحياة هي جوهر الاختلاف بين الحضارات، فهي "تختلف [...] باختلاف وجهات النظر حول العلاقات بين الله والإنسان، والفرد والجماعة، والمواطن والدولة، والآباء والأبناء، والزوج والزوجة، وكذلك اختلاف وجهات النظر حول الأهمية النسبية للحقوق والمسؤوليات، والحرية والسلطة، والمساواة والتسلسل الهرمي"[61].

بهذا المعنى للحضارة وطريقة الحياة، لا يمكن عالمية حقوق الإنسان وكليتها المفروضة من دون مراعاة الخصوصيات الثقافية، إلا أن تتسبب في أضرار عميقة في نظرتها للعلاقات المختلفة، مشكّلة "مزيجًا متفجرًا، ليس مع القدرة على زعزعة الأنماط التقليدية للانتماء فحسب، ولكن أيضًا طرق التفكير الراسخة حول الكينونة والانتماء"[62]. فمصطلحات مثل "المواطنة الثقافية في العصر العالمي تُبرز التوترات بين حقوق الفرد والجماعة، بين حقوق الإنسان والحقوق الثقافية، بين مبادئ العالمية واحترام التنوع الثقافي، وبين السلطة الدولة، وسيادة القانون الدولي"[63]، لأنها ببساطة تحيل على النقاش حول مرجعيات التمتع بالحقوق، هل هو القانون أو الانتماء؟ (ولا يمكن أن نستغني عن القانون لأنه ضامن النظام والانتظام في كل الأحوال).

إن النظام الديمقراطي بأسبقية مؤسساته وعالمية حقوق الإنسان وكليتها (غير القابلة للتجزئة)، يعيد النظر بالضرورة في المرجعية الهوياتية للمجتمعات، مخلفًا آثارًا من بينها:

أ. الترويج لأسبقية النموذج الخارجي والأحداث التاريخية المواكبة لتطوره على التجربة المحلية، فالأحداث الكبرى المرتبطة بالديمقراطية حال كونها نظامًا، تختلف عن الأحداث التاريخية للديمقراطية حال كونها مبدأً؛ وذلك لأن التداول والمشاركة والتمثيل في القضايا المرتبطة بإدارة الشأن العام، ليست صنيعة غربية فحسب، بل عرفته مختلف الحضارات؛ ما يدل على تفعيلها للمبدأ الديمقراطي. ومن ثم، فتقديم الديمقراطية باعتبارها نظامًا، يؤدي إلى الترويج لمحطات تطوره

(60) Siddhartha Baviskar & Mary Malone, "What Democracy Means to Citizens – and Why It Matters," *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 1, no. 76 (2004), p. 14.

(61) Helgesen & Xing, p. 98.

(62) Vineet Kaul, "Globalisation and Crisis of Cultural Identity," *Journal of Research in International Business and Management*, vol. 2, no. 13 (2013), p. 344.

(63) Ibid.

الغربية فحسب، ويوحي بكون الحضارات الأخرى غير ديمقراطية لأنها لم تشهد الأحداث ذاتها. ويمكن أن يقال الكلام نفسه، مثلًا، عن استقلالية القضاء.

ب. إن الترويج للديمقراطية بهذا المضمون (وفرضه) يُعلي من منظومته الثقافية على حساب الثقافة المحلية. فإذا كانت مرجعية الحقوق في العادة هي المنظومة الثقافية المحلية، فإن أسبقية المؤسسات والحقوق تؤدي إلى مرجعية جديدة للحقوق. ومن الأمثلة على هذا نقول: إن حقوق المرأة السياسية، على أهميتها، لم تكن وليدة توجه وصيرورة داخلية بالضرورة، وإن حضورها كان إقحامًا. فقد أبرزت دراسة الثقافة السياسية في البرازيل أن المرأة كانت أقل اهتمامًا بالسياسة مقارنة بالرجل، ويرجع السبب لكونها تحظى بمنزلة "العمود الفقري" للأسرة في أميركا اللاتينية، وقد يُتوقع منهن أن يولين رفاهيتهن وأمن أسرهن وأمنهن أهمية أكبر، مما يفعلنه لأشياء مثل الانتخابات والحريات السياسية والمدنية[64].

ت. القطيعة المحتملة بين النخب المتهمة من قبل الأغلبية بتبني المرجعيات غير المحلية، فاسحة المجال لنشوء ثقافة سياسية غير مبالية مقترنة بعداء لمضامين الديمقراطية والحقوق المؤسسة لها والمنبثقة عنها.

ث. غلبة الفردانية في مجتمعات ذات نسيج اجتماعي تكافلي، ووراء ذلك التكافل نظام ضمني لجَيْلنة الثقافة. فالجماعة تكفل استمرار تقديم الإجابات الضرورية حول معاني الحياة والعيش المشترك. وفقدانُها يفقد الفرد مرجعية السلوك الاجتماعي (الضبط الاجتماعي) التي تكون لها آثار في السلوك السياسي (الفساد السياسي، التجوال السياسي، اليمين واليسار المتطرف). وفي النهاية، النقاش حول الفردانية والجماعية هو نقاش حول منزلة الأصل (النسيج الاجتماعي).

ج. تؤدي أسبقية المؤسسات والحقوق إلى أسبقية القانون، على أهميته، على الأخلاق. وفي هذا الصدد يبرز مفهوم الثقة البينية، باعتباره عاملًا حاسمًا في الحياة السياسية. فالثقة تحدث عندما يكون لطرفين تصورات مناسبة تسمح للعلاقة بالوصول إلى النتائج المتوقعة. وبذلك، فإن الشخص أو الجماعة أو المؤسسة الموثوق بها، تكون متحررة من الخوف والحاجة إلى رصد سلوكيات الأطراف كليًا أو جزئيًا. ويسمح هذا الوضع بالتقليل من تكلفة العلاقة، والتعامل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. لكن الافتقار إلى المرجعية الثقافية يؤدي إلى صيرورة ضارة بالأخلاق المجتمعية، تكون من نتائجها فروق بين الأخلاقي والقانوني. وفي هذا الصدد، يُبرِز علماء الاجتماع ثنائية الذنب والعار تجليًا نفسيًا لغلبة القانون على الأخلاق.

يتوافق نوعم تشومسكي Noam Chomsky ولي تشانغ Li Xing (1914–2010) وجير هيلغيسين Geir Helgesen حول اختلاف المنظور الفلسفي لمنزلة الموروث الحضاري. فيرى تشومسكي الفرق بين الغرب الذي "يعتنق بعمق فكرة أن العالم الواقعي وجود خارجي بالنسبة للمراقب، وبين بقية العالم

(64) Baviskar & Mal, p. 9.

الذي يؤمن بأن العالم الواقعي وجود داخلي كامل تقريبًا بالنسبة للمراقب"[65]. وعبّر هيلغيسين وتشانغ عن الفكرة بقولهما إن "هناك سمة أخرى مهمة. ولكن لم تجرِ مناقشتُها كثيرًا في التفكير السياسي الغربي. وهي أن البناء بأكمله يعتمد على فكرة عدم الثقة. في الغرب يسمى هذا الواقعية، وكما يبدو أن الواقع يثبت أن السلطة مفسدة، فإن النظام بأكمله يدور حول الضوابط والتوازنات المتبادلة"[66].

تعبّر هذه التحولات عن تفكيك رأس المال المعرفي باعتباره نتاجًا للدين والعادات والتقاليد ورؤية المجتمعات لطريقة الحياة ومعايير التقييم. ويؤثر ذلك في رأس المال الهيكلي المعبَّر عنه بالمؤسسات الأصلية المنوط بها جيْلنة رأس المال المعرفي.

3. تشوه المؤسسات الأصلية وتفكيك رأس المال الهيكلي

أشرنا سابقًا إلى المؤسسات الأصلية واعتبرناها "بنى تقليدية" لا يمكن أن تتوافق وخلق ثقافة سياسية ديمقراطية، معتبرين أن المواطنة في البلدان العربية هي مواطنة جماعة وليست فردية. وقد لا نكون متراجعين عن هذا بالمنظور الغربي ومعاييره للنظام الديمقراطي. لكن إذا ما أعدنا النظر في الديمقراطية واعتبرناها مبدأً، فيجدر بنا مراجعة مسميات الدراسة كلها، بداية بالبنى التقليدية، إلى مؤسسات أصلية لأنها ليست مستحدثة، إلى الجماعة على اعتبار أن الأصل الاجتماعي للنظام والانتظام في السياق المشار إليه في الدراسة يختلف عن الأصل الاقتصادي في سياقات أخرى. لذلك نؤكد أن القبيلة والعشيرة والأسرة والمسجد والكنيسة والكنيس والمعبد، هي مؤسسات أصلية وليست بنى تقليدية (التقليدي يقابله الحديث، والمصطلحات حمّالة أيديولوجيات)، وأن الروابط الاجتماعية ورأس المال المعرفي هي حقائق اجتماعية لا يمكن تجاوزها في مسار تفعيل المبدأ الديمقراطي.

نستعير في هذا الموضع مصطلح "تفكيك المَأسَسة" لنستخدمه في نطاق أوسع من المؤسسات، وهي المؤسسات الأصلية. ويشير إلى وضع تفقد فيه هذه المؤسسات سلطتها على الأفراد؛ ما يؤدي إلى ظهور مصدر جديد للمعايير وهو الفرد[67]. يؤدي "فقدان السلطان" إلى ما أسماه دوركايم بـ"أزمة المؤسسات"، نتيجة لتراجع رأس المال المعرفي (المشار إليه سابقًا)، وينتج منه تراجع رأس المال الهيكلي المتجسد في مؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية الأصلية. ويُعزى تراجع رأس المال المعرفي قبل مؤسسات رأس المال الهيكلي، إلى وجود المؤسسات الوسيطة والحقوق قبل رأس المال المعرفي المستَحدث.

تفترض الديمقراطية أن تتولى منظمات مستحدثة هذه الوظيفة وهي الأحزاب السياسية ومنظمات المجتمع المدني وجمعيات الأحياء وكل هياكل رأس المال الاجتماعي التجسيري Bridging Social Capital. وقد شغل المجال بين الدولة والمجتمع بهذه البنى بندًا، من بين بنود أخرى، يتطلبه "نجاح

(65) نعوم تشومسكي، **الدول الفاشلة: إساءة استعمال القوة والتعدي على الديمقراطية**، ترجمة سامي الكعكي (بيروت: دار الكتاب العربي، 2007)، ص 156.

(66) Helgesen & Xing, p. 107.

(67) كلود دوبار، **أزمة الهويات: تفسير تحول**، ترجمة رندة بعث (بيروت: المكتبة الشرقية، 2008)، ص 237.

التلميذ" لدى المؤسسات الدولية، وأدى إلى خلق فضاءات انتماء بديلة مسايرة للتحولات الاجتماعية الكبرى. لكن هل نجحت؟ وهل هي بمستوى "المأسسة" المرجوة منها في دول كثيرة في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية؟ وهل تتَّسم بالسلطان ذاته الذي عند المؤسسة الدينية أو الاجتماعية الأصلية. واستنادًا إلى دراسات ميدانية واستطلاعات رابطة مسح القيم العالمية[68] والخرائط الثقافية التي قدمها رونالد إنغلهارت Ronald Inglehart (1934–2021) وكريستيان ويلزيل Christian Welzel في مختلف دول المحيط، لا يمكن الجزم بالدور الكامل لهذه المؤسسات، كما أنها لا تتمتع بالثقة الكافية. ولا يمكن الجزم بأن تراجع المؤسسات الأصلية هو في المقابل تعزيز للمؤسسات المستحدثة. فقد تتراجع الأسرة ولا تتعزز مؤسسات المجتمع المدني، لأنها ليست في حالة منافسة مباشرة، وقد يُفلت المجتمع من المؤسستين، ويكون الفضاء بين الدولة والفرد عبارة عن مساحة لما أسماه سيباستيان روشيه Sebastian Roché بالمجتمع الفظ[69].

يشير الواقع إلى تشوه القبيلة باعتبارها مؤثرًا سلبيًا في الحياة السياسية. ومن تجليات ذلك تشكّل أحزاب سياسية بخلفيات قبلية وعشائرية. إذ لا تخفى الخلفية الاجتماعية للأحزاب في لبنان أو اليمن أو موريتانيا، أو رواندا مثلاً. وهنا نقول إن الحزب هو الذي شوّه القبيلة والعشيرة وليس العكس، لأنها الأصل والحزب هو المؤسسة المستحدثة. ويعود سبب ذلك إلى أن المجتمعات وضعت موضع تطبيق نموذج سياسي بمؤسساته واعتباره النموذج الوحيد لتفعيل المبدأ الديمقراطي. كما اقتصر دور المعابد في الشعائر الدينية فاقدة دورها المجتمعي، وتعرضت للتضييق في فترات الأزمات الأمنية العالمية، لصالح منظمات المجتمع المدني.

يعبّر الإخلال المنهجي الذي تتعرض له بنية العلاقات المحمية من طرف المؤسسات الأصلية عن "تراجع، لا أكثر ولا أقل، في سيرورة الحضارة"[70]. والتعويل أكثر على القوانين بدلاً من العقاب الاجتماعي الذي توفره منظومة العلاقات الأصلية، يعني ضمنيًا تضرر معاني العيش المشترك الناتج من تضرر في احتمالات الاعتماد على الوثوق بالغير. وبهذا نجد تفسيرًا لتلاقي أفكار البنك الدولي (المقياس الأكثر شيوعًا المستند إلى النتائج في الأدبيات والذي استُخدم بديلاً من رأس المال الاجتماعي هو مستوى الثقة)، وكتابات جيمس صموئيل كولمان James Samuel Coleman (1925–

(68) هناك دراسات ومسوحات توحي بأن الديمقراطية "لا تعمل جيدًا" وأن سببها هو تراجع الثقة بالمؤسسات السياسية عمومًا، وبالأحزاب ومنظمات المجتمع المدني والبرلمانات خصوصًا، ومن بين هذه الدراسات، ينظر:

Robert Mattes, "Social and Political Trust in Developing Countries: Sub–Saharan Africa and Latin America," in: Eric Mal (ed.), *Oxford Handbook of Social and Political Trust* (Oxford: Oxford University Press, 2018);

إضافة إلى الدراسات التي تقوم بها دوريًا المراكز التالية:

- رابطة مسح القيم العالمية World Values Survey.
- الباروميتر العربي Arab Barometer (المؤسسات السياسية).
- استطلاع أصداء بي سي دبليو لرأي الشباب العربي Asda'a BCW.

(69) Sebastian Roché & Jean–Louis Schlegel, *La Société d'hospitalité* (Paris: Le Seuil, 2009).

(70) دوبار، ص 248.

1995) حول الثقة المتجسدة في "تلك الجوانب من البنى الاجتماعية التي تسهل إنجاز الأشياء"، وآراء بوتنام حول "الثقة والأمان الجماعي" الناتجَين من الانتماء إلى جماعة.

خاتمة

أدى اتساع مضمون مفهوم الثقافة إلى خلق تحديات حقوقية، إضافةً إلى التحديات العلمية، مرتبطة بالإجابات الممكنة لسؤال نطاق عبارة "طريقة الحياة"، لكونه لا يغطي الجوانب المادية والروحية، ولا العادات والتقاليد فحسب، فهي كما عبّر عنها تايلور تمامًا "ذلك الكل المعقد".

فعبارة "طريقة الحياة" تقدم فكرة شاملة عمّا تتضمنه الثقافة كمصطلح "مظلة"، وعن دلالاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية لذلك، فمحاولة الفصل بين الثقافة والثقافة السياسية تواجه مطبّات تعجيزية بالعمق نفسه الذي تواجهه محاولات فصل ما هو اقتصادي عمّا هو سياسي أو اجتماعي في سياق الحضارات الإنسانية المختلفة. والوضع ذاته يطرحه مفهوم الثقافة السياسية. فشمولية الثقافة خلقت تحديات حول فصل السياسي عن الاجتماعي عن الاقتصادي، وجعل مفهوم الثقافة السياسية لا يعبر عن نظرة للعلاقات السياسية فحسب، بل يشتمل على العلاقات ذات الأثر السياسي. وبالرغم مما تواجهه المنظومة الحقوقية العالمية من تحديات، فإن مسار الاعتراف بالتنوع عرف ثباتًا في مبدأ الخصوصيات الثقافية، معبّرًا عن تعامل إنساني راقٍ لتنوع الأنماط الحضارية وروافدها الثقافية، لأنها ببساطة تحمل معاني الاحترام لخلاصات تجارب المجتمعات ونظرتها للعلاقات بين الإنسان والله، والإنسان والإنسان، والإنسان والآخرين، في المجتمع ذاته وبين المجتمعات. وقد تجسدت هذه الجهود على المستوى العالمي في رعاية خاصة من الدول والمنظمات الدولية، وسياسات ومؤسسات لجعلها واقعًا. لكن لم تحظ الثقافة السياسية بالمعاملة نفسها.

يتجلى استبعاد الثقافة السياسية في مضمون العلاقات الاقتصادية وغير الاقتصادية ذات الأثر السياسي، التي تربط بين دول المحيط الضعيفة اقتصاديًا، أو التي عرفت فترات انتكاس اقتصادي، ودول المركز المتمتعة بنفوذ اقتصادي وسياسي عبر الدول والمنظمات الدولية الحكومية والمالية وكثير من المنظمات غير الحكومية في إطار جهود الدمقرطة.

فالمتتبع لجهودها في الدمقرطة يلحظ انحسارًا لمعاني احترام التنوع الثقافي، نتج من عدم التفريق بين العلاقات ذات الأثر السياسي، والعلاقات ذات الطابع السياسي، و"تسويقها" للديمقراطية باعتبارها نظامًا متكاملاً من المؤسسات والعلاقات يجب على المجتمعات التقيد بها. ما يعبر عن مساعي لنمذجة الثقافة السياسية والسلوك السياسي بما يتوافق ونظرة هذه الجهود لفاعلية المؤسسات السياسية المستحدثة.

أدت أسبقية المؤسسات مقارنة بالثقافة المرجوة، ووجود معايير تقييم غير المعايير المتضمنة في الروافد الثقافية المحلية إلى إصدارات مشوهة للديمقراطية، مع تشويه عميق للهياكل والهويات الثقافية المحلية بسبب وضعية "المضطر" في سياسات المشروطية الديمقراطية.

إن الديمقراطية كانت – ولا تزال – محل جهود هادفة لمواجهة حدودها المعروفة، وقد تكون المراجعات المطلوبة هي تلك المتعلقة بالعلاقات ذات الأثر السياسي في السياق غير الغربي. فالمجتمعات في مراحل تكوّنها اكتسبت معارف وهياكل تخدم استمراريتها، وتخدم قدرتها على التثاقف والاستفادة من الصيرورات العالمية بما لا يضر روح شعوبها.

إن المَضَافات والديوانيات والمشيخات في الخليج العربي، ولويا جيرغا Loya Jirga في أفغانستان، ومجالس الحل والعقد في التاريخ الإسلامي، ومجالس القرى والقبائل في أفريقيا وأميركا اللاتينية، نماذج لأساليب أصلية للتداول، والمشاركة والتمثيل، قد تتوافق في كلها أو بعضها مع جوهر الأحزاب السياسية والمجتمع المدني والمركزية واللامركزية الإدارية. وهي إن عرفت أنماطًا من الفساد السياسي والإداري؛ فالأحزاب ومنظمات المجتمع المدني والحكومات عانت وتعاني الفساد أيضًا. كما أن مصطلحات، كالشورى، هي في مضمونها ليست بعيدة عن الجوهر الديمقراطي. ولا ضرر في التثاقف على أن لا يكون مفروضًا.

لقد وُجد العالم قبل وجود مفهوم الديمقراطية، وكذا الحضارات وثقافاتها. ولا أفضلية إلا بالمشاركة، والتداول والتمثيل. وإذا ما كان الغرب سبّاقًا في نشأة "الدولة" بدلالاتها الوستفالية، فهذا لا يعطيه بالضرورة الحق في تقديم إجابات دقيقة عن أسئلة ضبط العلاقات البينية في المجتمعات.

المراجع References

العربية

الأمم المتحدة. "الإعلان العالمي بشأن التنوع الثقافي". في: https://bit.ly/3GLj9ku

_____. "الإعلان العالمي لحقوق الإنسان". في: https://bit.ly/3ABQ2NK

_____. "العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية". في: https://bit.ly/3VfqA9w

_____. "دراسة عن التحديات المشتركة التي تواجهها الدول في إطار جهودها الرامية إلى ضمان الديمقراطية وسيادة القانون من منظور حقوق الإنسان". 2012/12/17. في: https://bit.ly/3LCOU0X

_____. "دعم منظومة الأمم المتحدة للجهود التي تبذلها الحكومات في سبيل تعزيز وتوطيد الديمقراطيات الجديدة أو المستعادة". 1997/9/10. في: https://encr.pw/EHWIC

تشومسكي، نعوم. **الدول الفاشلة: إساءة استعمال القوة والتعدي على الديمقراطية**. ترجمة سامي الكعكي. بيروت: دار الكتاب العربي، 2007.

الخزاعلة، ياسر طالب ووفاء سالم محمد الخزاعلة. **محاضرات في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية**. عمّان: دار الخليج للصحافة والنشر، 2017.

روبنز، مايكل. "الديمقراطية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، يوليو 2022". **الباروميتر العربي**. في: https://bit.ly/3pPFrZv

العبدلي، سمير. **ثقافة الديمقراطية في الحياة السياسية لقبائل اليمن (دراسة ميدانية)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.

الكواري، علي خليفة [وآخرون]. **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**. ط 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.

كوش، دوني. **مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة قاسم المقداد. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2002.

المصباحي، عبد الرزاق. **النقد الثقافي: قراءة في المرجعيات النظرية المؤسسة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022.

الأجنبية

Baviskar, Siddhartha & Mary Malone. "What Democracy Means to Citizens – and Why It Matters." *European Review of Latin American and Caribbean Studies*. vol. 1, no. 76 (2004).

"Borrowing Countries." The International Development Association (IDA). at: https://bit.ly/428KDJ9

Boutros–Ghali, Boutros. *An Agenda for Democratization*. New York: United Nations Publications, 1996.

Caroline Andrew et al. (eds.). *Accounting for Culture*. Canada: The University of Ottawa Press, 2005.

Cremaschi, Marco et al. (eds.). *Culture and Policy–Making, Pluralism, Performativity, and Semiotic Capital*. Switzerland: Springer Cham, 2021.

Ercan, Selen A. & Jean–Paul Gagnon. "The Crisis of Democracy." *Democratic Theory*. vol. 1, no. 2 (Winter 2014).

Gagnon, Jean–Paul. "2234 Descriptions of Democracy an Update to Democracy's Ontological Pluralism." *Democratic Theory*. vol. 5, no. 1 (Summer 2018).

"Guidance Note of the Secretary–General on Democracy." United Nations. at: https://bit.ly/3e42Kfx

Helgesen, Geir & Li Xing. "Democracy Or 'Minzhu': The Challenge of Western Versus East Asiannotions of Good Government," *Asian Perspective*. vol. 20, no. 1 (Spring–Summer 1996).

Huntington, Samuel P. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman & London: University of Oklahoma Press, 1991.

Joana Abrisketa et al. (eds.). *Yearbook on Humanitarian Action and Human Rights*. Spain: Publicaciones de la Universidad de Deusto, 2017.

Katia Sycara et al. (eds.). *Models for Intercultural Collaboration and Negotiation*. Swiss: Springer Cham, 2013.

Kaul, Vineet. "Globalisation and Crisis of Cultural Identity." *Journal of Research in International Business and Management*. vol. 2, no. 13 (2013).

Kim, Young C. "The Concept of Political Culture in Comparative Politics." *The Journal of Politics*. vol. 26, no. 2 (Spring 1964).

Koch, Svea. "A Typology of Political Conditionality Beyond Aid: Conceptual Horizons Based on Lessons from the European Union." *World Development.* vol. 75, no. 1 (2015).

Kühnhardt, Ludger & Tilman Mayer (eds.). *The Bonn Handbook of Globality*. vol. 2. Swiss: Springer Cham, 2019.

Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Lane, Jan Erik & Svante Ersson. *Culture and Politics, A Comparative Approach*. 2nd ed. England: Ashgate Publishing Limited, 2005.

Merriam, Charles E. "The Meaning of Democracy." *The Journal of Negro Education*. vol. 10, no. 3 (1941).

Nelson, Dana. "Democracy in Theory." *American Literary History*. vol. 19, no. 1 (Spring 2007).

Nic Cheeseman et al. (eds.). *The Oxford Encyclopedia of African Politics*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

Özkurt, Fatma Zeynep. "European Union Democracy Promotion via Conditionality in Regional Context." *Istanbul Gelisim University Journal of Social Sciences.* vol. 4, no. 2 (2017).

Seita, Alex Y. "Globalization and the Convergence of Values." *Cornell International Law Journal*. vol 30, no. 2 (1997).

UNESCO World Report. *Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue*. United nations Educational, Scientific and Cultural Organization. Paris: 2009. at: https://cutt.us/gRC9I

Whitehead, Laurence. "Regional Organizations and Democratic Conditionality Family Resemblances and Shaming." *International Political Science Review.* vol. 42, no. 4 (2021).

دراسات
Articles

عشاء الملائكة، 145x120 سم، مواد مختلفة على قماش، باريس 2023.

Angels' Dinner, 145x120 cm, Mixed media on canvas, Paris 2023.

التسلم Received 2023-1-24 | التعديل Revised 2023-2-25 | القبول Accepted 2023-3-4 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/XQFU6495

نجيب جورج عوض | Najib George Awad*

العلمانية واللاهوت: قراءات لاهوتية وفلسفية معاصرة لعلاقة التنوير والحداثة بالفكر الديني

Secularism and Theology: Contemporary Theological and Philosophical Readings of the Relation of the Enlightenment and Modernity to Religious Thought

ملخص: إلى وقتٍ قريب، تبنّى عدد مهمّ من الباحثين والمفسرين في الغرب الاقتناع القائل: إن المخيال الفكري الذي يقترن بـ"التنوير" و"الحداثة" هو في جوهره حراك علماني إلحادي يحمل في طياته عداوةً للدين، فكان مبتغاه الأساسي إخراج الإيمان الديني من الفضاء العام، بل سوّقوا هذا الاقتناع. وخلافًا لهذا الاعتقاد التقليدي، تعْرض دراستنا نماذج لأصوات لاهوتية وفلسفية أنكلوسكسونية معاصرة، أطلقها باحثون يدْعون فيها إلى إعادة قراءة مشروع "التنوير" و"الحداثة"، والتأكيد على أنه مشروع يعبّر عن حراك معرفي متجذر بعمق في أرضية مقاربات ومفاهيم دينية ولاهوتية. وتقدم هذه الدراسة في القسم الأول منها ثلاثة أصوات من حقل الفكر اللاهوتي المعاصر في بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، تناقش قضية مفادها أن علمانية "التنوير" و"الحداثة" لم تكن في حقيقة الأمر إلحادية أو ضد الدين بطبيعتها، وأن أتباعها ومنظّريها لم يتنكروا لانتماءاتهم واهتماماتهم المسيحية الدينية، أو حتى الكنسية. أما القسم الثاني فيتوقف عند قراءة مماثلة موجودة في سياق التفكير الفلسفي الأنكلوسكسوني، كما قدّمها تشارلز تايلر الذي طور أطروحة تدور حول الجذور والافتراضات الدينية الطبيعية والأصلية للعلمانية، مناقشًا مسألة مفادها أن الدعوة الحداثوية للتخلص من السحر والتطير، مستوحاة من أفكار ومفاهيم مشتقة في أصلها من المخيال اللاهوتي للإصلاح البروتستانتي، والحركة الإنسية في عصر النهضة. وتختتم الدراسة ببعض الملاحظات والأفكار المتعلقة بالقراءة الغربية الكلاسيكية لحركتَي التنوير والحداثة، من حيث كونهما حركتين تتبنيان رؤية ضد دينية وإلحادية، والنظر في الكيفية التي يمكن القراءة الغربية الجديدة الحالية لنفس الموضوع، أن تقدم دعوة متجددة لإعادة النظر في العلمانية وقيمتها من زوايا ومقاربات مختلفة.

كلمات مفتاحية: التنوير، الحداثة، العلمانية، اللاهوت، الفلسفة، الاسمانية، العلوم الاجتماعية، الحياة العادية، الذات البشرية.

* باحث مشارك في مركز دراسات اللاهوت المقارن، جامعة بون، ألمانيا.

Associate Researcher, Center for Comparative Theology and Social Issues Bonn University, Germany.

nawad@uni–bonn.de

Abstract: Until recently, a considerable number of Western scholars and interpreters adopted the conviction that the intellectual imaginations called "the Enlightenment" and "Modernity" are essentially a secularist and atheistic movements that were generically hostile to religion, and they launched a ferocious war to cast religious belief out of the scene. In opposition to this conventional conviction, this study displays examples of contemporary Anglo–Saxon theological and philosophical voices of scholars who call for re–reading the Enlightenment's and Modernity's projects and realizing that they were intellectual movements deeply rooted in historical theological and religious views and conceptions. The essay offers first three voices from the contemporary theological arena in The United Kingdom and the United States of America, which argue that Enlightenment's and Modernity's secularity was not actually atheistic or anti–religious in nature, and its followers did not deny their religious, even churchly, affiliation and interest. The second part of the essay sheds strong and attentive light on a similar reading in contemporary Anglo–Saxon philosophical reasoning by probing the discourse of the contemporary philosopher, Charles Taylor, who also develops in his writings a thesis on the religious roots and presumptions of secularism, arguing that the modernist call for disenchantment is inspired by ideas and concepts derived from the theological imagination of the Protestant Reformation and the Humanism of the Renaissance era. The paper ends, finally, with remarks related to the reception of the Western classical reading of the Enlightenment and Modernist secularity as anti–religious and atheistic and how the New Western reading of this subject can newly recommend a reckoning with secularism and its value from different perspectives and points of view.

Keywords: Enlightenment, Modernity, Secularism, Theology, Philosophy, Nominalism, Social sciences, Normal life, Human self.

مقدمة

منذ وقت ليس ببعيد، لم يقرن العديد من الباحثين واللاهوتيين والفلاسفة في الغرب عصرَي التنوير Enlightenment، والحداثة Modernity بنشوء المذهب العقلاني Rationalism فحسب، بل قرنوهما بولادة العلمانية Secularism أيضًا. كما أن الكثير منهم اختزلوا العلمانية في مفهوم الثورة على الدين، ومناهضة الإيمان الديني (المسيحي في هذه الحالة). ويمكن كلَّ من يعمل في حقل الدراسات اللاهوتية والدينية في العالم الأنكلوسكسوني، أن يقرأ ويسمع إلى يومنا هذا، طائفةً من اللاهوتيين والفلاسفة الأنكلوسكسونيين المَعْنيين بتاريخ الفكر والفكر الديني، يعبّرون عن قبولهم الزعم القائل: إن العلمانية ما هي إلا هجوم على الدين؛ فهم يتعاملون مع عصر "التنوير" و"الحداثة" باعتباره "عصر علمانية وإلحاد"، أو يكرِرون الحديث عن "علمانية تنوير" Enlightenment Secularism و"إلحادية تنوير" Enlightenment Atheism. وهناك من لا يزال يعرّف عصر "التنوير" و"الحداثة" بأنه، من ناحية الجوهر، ذلك الزمن الذي قامت فيه العلمانية بثورة عقلانية تنويرية أصيلة، أخفت في طياتها عداوة إلحادية مضمرة ضد الإيمان الديني، وسلطان رجال الإكليروس Clergy، والمؤسسة الكنسية، ولا شيء غير هذا.

نسعى في هذه الدراسة أن نقارب التساؤلات التالية: هل تُعتبر تلك القراءة لطبيعة التنوير والحداثة في الحقل اللاهوتي المعاصر، قراءة صحيحة؟ وهل تستحق أن تستمر في الوجود والتداول في الحقل اللاهوتي الأكاديمي الأنكلوسكسوني؟[1] وهل هي تفسير أمين لماهية الحراك الفكري التاريخي المقترن بالعلمانية ورسالتها العقلانية، ولموقفهما من الديني والإلهي واللاهوتي؟ وإذا كان الفكر التنويري الحداثي علمانيًا وعقلانيًا بطبيعته، فهل يعني هذا بداهةً أنه فكر إلحادي معادٍ للدين وقاتل لـ"الإلهي" و"المقدس"؟ نحاول الإجابة عن تلك التساؤلات، من خلال التعريف بطرح لاهوتي وفلسفي أنكلوسكسوني، مختلف ربما في قراءته لـ"التنوير" و"الحداثة" والعلمانية التي تحيط به، وهو طرح الفيلسوف الكندي تشارلز مارغريف تايلر. كما سنعرض أيضًا أطروحات بعض اللاهوتيين المعاصرين الذين قدموا مقاربات فكرية جديدة قد تفيد القارئ العربي، وقد اخترنا منهم مايكل غليسبي Michael Gillespie وباول أفيس Paul Avis وجون ملبانك John Milbank.

نقدم في القسم الأول آراء لاهوتية، بدأت تظهر منذ العقد الأخير من القرن الماضي، في أوساط البحث اللاهوتي الأكاديمي الأنكلوسكسوني، تحاول أن تغير من نظرة الفكر اللاهوتي المذكور التشكيكية في قيمة "التنوير" و"الحداثة"، ومقاربته أن عصرهما هو عصر للإلحاد، لمجرد اقترانهما بالعلمانية، وذلك من خلال تبيان الجذور الفكرية اللاهوتية للفكر العقلاني، وتجذر أطروحات الحداثة والتنوير في الإرث اللاهوتي، ومن خلال تبيان أن القسم الأهم من مفكري التنوير والحداثة ومنظريهما العلمانيين والعقلانيين، كانوا في الواقع دينيين، ومنغمسين في الفكر اللاهوتي، فيما يتعلق بالقضايا التي يثيرونها، وهم في ذلك أبعد ما يكونون عن الإلحاد.

وفي القسم الذي يليه، تتوقف الورقة البحثية عند النموذج الذي يناهض أطروحة اختزال التنوير الحداثوي بالإلحاد، على قاعدة اعتباره عصر العلمانية والعقلانية حصرًا. هذا النموذج المحتضَن لاهوتيًا هو مشروع الفيلسوف الكندي تايلر، الذي يعيد قراءة تاريخ سيرورة الفكر العلماني زمن التنوير والحداثة على حد سواء، من خلال تجذيره في أصوله المعرفية والمفاهيمية المستقاة من الفكر اللاهوتي المسيحي من عصر النهضة وما بعده. وبعد الإجابة عن الأسئلة المشار إليها، نختتم بتسليط الضوء على الممكنات الفكرية التي يفتحها مسار التفسير الجديد لعلمانية التنوير والحداثة، وعلاقتها بالإلحاد أمام مسألة التفكير في علاقة الدين بالعلمانية، ومقاربات اللاهوتيين والمعنيين بالفكر الديني،

(1) سينصبّ تركيزي في هذه الدراسة على وجود هذا الصوت المذكور في حقل الدراسات اللاهوتية الأكاديمية الأنكلوسكسونية بالتحديد، لأنه الحقل العلمي الذي أنتمي إليه في تخصصي، وأعمل فيه منذ أكثر من عقدين. كما أني أعرض أطروحة الفيلسوف الكندي تشارلز مارغريف تايلر Charles Margrave Taylor المأخوذة من الحقل الفلسفي وليس اللاهوتي، لأن مشروع تايلر الفكري يحظى اليوم باهتمام جدي وواسع من الباحثين الأكاديميين اللاهوتيين في العالم الأنكلوسكسوني، وهو مقروء بإيجابية في ذاك الحقل. انطلاقًا من هذا البعد التخصصي اللاهوتي، ستقتصر الدراسة على عرض أصوات لاهوتية صرفة، مع استثناء تايلر الفلسفي للسبب الذي ذكرته آنفًا، من دون التطرق مثلًا إلى قراءات أخرى مهمة قام بها فلاسفة غربيون ألمان، يعملون في حقول الفلسفة المختلفة غير المعنية بالفكر الديني على نحو مباشر، مثل المفكر الألماني كارل شميت Carl Schmidt (1888–1985) في العالم الغربي أو المفكر العربي عزمي بشارة في العالم العربي. فكلا الباحثين يتناول المسألة المعنية عبر مقاربات من خارج حقل التفكير اللاهوتي أو حتى الديني.

لتجربة التنوير والحداثة، في ضوء القراءة الجديدة في أوساط البحث اللاهوتي الأنكلوسكسوني، والتي تدعونا لكشف الغطاء عن تجذرٍ لاهوتي عميق للخطابات الناظمة للفكر العلماني زمن التنوير والحداثة على حد سواء، وبصورةٍ تضع اقتران مصطلح "العلمنة" مع مصطلح "الإلحاد" أمام التساؤل والتفنيد.

أولًا: التنوير والحداثة وخطاب اللاهوت المعاصر: تنوير إلحادي أم ديني؟

أقدّم في هذا القسم من الدراسة، خطابًا لاهوتيًا أنكلوسكسونيًا معاصرًا، يسعى لإعادة تقييم "التنوير" و"الحداثة" في علاقتهما بالفكر اللاهوتي، والخطاب الديني في تاريخ السياق المعرفي في الغرب. وسأعرض محاولات هيرمينوطيقية، سعت لتفكيك الخطاب اللاهوتي الكلاسيكي لحقل الدراسات اللاهوتية الأنكلوسكسونية، والذي يقرن التنوير والحداثة بعلمانية إلحادية، ويربط ماهويًا بين "الحداثة" و"النزعة اللادينية"، وبين "العلمانية" و"نهاية الإيمان الديني"[2]. تجيب النماذج الثلاثة عن الأسئلة المطروحة في المقدمة، باعتبارها رؤى لاهوتية تغطي الفترة التاريخية بين تسعينيات القرن العشرين والعقدين الأولين من القرن الحادي والعشرين. فأولئك الباحثون الثلاثة المشار إليهم نشروا أطروحاتهم في الأعوام 1990 و2008 و2023. وسنسردها بحسب ترتيبها الزمني[3].

(2) يوجد في المكتبة اللاهوتية والتاريخية الغربية المعاصرة، أدبيات أخرى تضاف إلى النماذج الثلاثة التي أقدمها، تناقش مثلها بأن عصري التنوير والحداثة وعلمانيتهما لم يكونا حراكًا معرفيًا ضد الدين واللاهوت، ولكن حجم هذه الدراسة لا يتيح فرصة التطرق إليها وعرض أطروحاتها. ينظر على سبيل المثال:

Nigel Aston, *Art and Religion in Eighteenth–Century Europe* (London: Reaktion Books, 2009); Genevieve Lloyd, *Enlightenment Shadows* (Oxford: Oxford University Press, 2013); Stewart J. Brown & Timothy Tackett, *The Cambridge History of Christianity: Enlightenment, Reawakening and Revolution, 1660–1815*, vol. 7 (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews and Catholics from London to Vienna* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008); William J. Bulman & Robert G. Ingram, *God and the Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 2016).

(3) ينبغي الإشارة ههنا إلى أن محاولات قراءة وتفسير فكر عصري التنوير والحداثة، بطريقة مختلفة عن القراءة الكلاسيكية لهما أنهما عصرا علمانية إلحادية ومعاداة للدين، ظهرت في ساحة الفكر والبحث الأكاديمي في الغرب منذ أواخر القرن التاسع عشر، وقد انحسرت موجة الاهتمام بهذا الموضوع بعدها، ليعود هذا الاهتمام إلى الساحة مع دخولنا في فترة ستينيات القرن العشرين. نذكر من تلك المحاولات على سبيل المثال:

Hugh Trevor–Roper *Religion, the Reformation and Social Change* (London: Macmillan, 1967); Norman Hampson, *The Enlightenment: An Evaluation of Its Assumptions, Attitudes and Values* (Harmondsworth: Penguin, 1968);

ينظر حول دراسات معاصرة تتطرق إلى تلك المحاولات المبكرة:

Nigel Aston, "The Established Church," in: William Doyle et al. (eds.), *The Oxford Handbook of the Ancien Régime* (Oxford: Oxford University Press, 2012); H. M. Scott, *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth–Century Europe* (Basingstoke: Macmillan, 1990); Dominic Erdozain, *The Soul of Doubt: The Religious Roots of Unbelief from Luther to Marx* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

1. جون ملبانك والرحم اللاهوتي للعلوم الاجتماعية

في عام 1990، نشر اللاهوتي البريطاني ملبانك، الذي شغل منصب أستاذ اللاهوت في جامعة نوتنغهام، كتابه المرجعي المهم: **اللاهوت والنظرية الاجتماعية: أبعد من العقل العلماني** *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. قدم فيه نظرية معرفية باتت تشكل اليوم أحد أعمدة مدرسة "الأرثوذكسية الراديكالية Radical Orthodoxy"[4]. وهي مدرسة لاهوتية فكرية قائمة بذاتها، وذات حضور مهمّ في الأوساط الأكاديمية اللاهوتية على طرفَي المحيط الأطلسي، منذ مطلع تسعينيات القرن الماضي. ويقوم مشروع ملبانك ورفاقه[5] في هذه المدرسة على قناعة مفادها أن العالم المادي البشري والتاريخي الذي نوجد فيه، يحتضن في طياته وتضاعيفه غير المنظورة، حضورًا عميقًا لـ "الإلهي" و"المقدس"، يشبه حضور الشفرة أو الرمز السري الذي نستدل بواسطته على زيف العملة النقدية الورقية أو أصالتها. وبما أن الإلهي "اللامنظور" ينتشر باطنيًا في المنظور، فإن فهمنا له يكون بالاعتماد على أدوات التفسير. والفهم العلمي يفترض منهجيًا ومنطقيًا أن نسبر في طياته أغوار الفكر البشري الذي يختص بالتعامل مع الميتافيزيقي؛ أي اللاهوت والدين. ومن هنا، فإن أي ممارسة علمية صحيحة لأي نشاطٍ معرفي تفسيري علمي وعلماني يجب أن تتنبه إلى البنى الداخلية والافتراضات المسبقة اللاهوتية في أي حقلٍ من الحقول المعرفية. كما يعتبر ملبانك ورفاقه أن هذه الفرضية البدئية ليست مجرد دعوة للأدوات والمعارف غير الدينية للإنسان، كي تعيد دومًا النظر في عملية فهمها لذاتها، بل هي أيضًا دعوة للفكر اللاهوتي والديني (المسيحي في حالة الغرب)، كي يعيد أيضًا فهم ذاته باستمرار، على قاعدة لحظِ علاقته الوثيقة ودوره التاريخي في صياغة مسالك المعرفة البشرية العلمانية. فكيف يحقق اللاهوت المسيحي هذا الأمر؟ يجيبنا ملبانك ورفاقه بالقول إنه من خلال تجديد الفكر اللاهوتي والإيماني، ليس من قاعدة نبذ الماضي وتجاوزه تضادّيًا، وإنما من خلال جعله يسير نحو رحلة إعادة تفكيرٍ بذاته، في ضوء التفاعل مع الماضي وسيرورة التاريخ. فالطموح خلف هذه الدعوة المبدئية هو أن يعود الإنسان "ما بعد الحداثي" Post-modern لتلمس المقدس الإلهي المتعالي في تضاعيف المنظور والمرئي في الثقافة والوجود المجتمعي البشريين، ما يجعل الإنسان، في رأي الأرثوذكسية الراديكالية، يدرك أن الثقافي والمجتمعي لهما طبيعة لاهوتية من ناحية الجوهر والجذور. وهذا يعني أن مهمة اللاهوت المعاصر، وفق ملبانك، هو في جعل الوعي السوسيولوجي والأنثروبولوجي للإنسان المعاصر، يعيد

---

(4) كلمة "أرثوذكسية" هنا لا تعني طائفة أو كيانًا كنسيًا مسيحيًا معينًا، مثلما نتحدث مثلًا عن "الكنسية الأرثوذكسية". فـ "أرثوذكسي" هنا تشير إلى الإيمان المسيحي العقائدي الاعترافي الناظم لعلاقة المسيحي بالإله، أي إنها تدل على الفكر اللاهوتي "المستقيم". وللتعرف على هذه المدرسة المذكورة وعلى طروحاتها ومبادئها. ينظر:

D. Stephen Long, "Radical Orthodoxy," in: Kavin J. Vanhoozer et al. (eds.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2003), pp. 126–148; John Milbank, Catherine Pickstock & Graham Ward (eds.), *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London/ New York: Routledge, 2003); Graham Ward, *The Postmodern God: A Theological Reader* (Oxford, UK/ Malden, USA: Oxford University Press, Blackwell Publishing, 2004).

(5) أمثال غراهام وارد، وكاثرين بيكستوك Catherine Pickstock، وكونور كننغهام Conor Cunningham، وجيرارد لولين Gerard Loughlin، ووليام كافانو William Cavanaugh.

اكتشاف أصوله وجذوره المنغرسة في أرضية الفكر اللاهوتي، التي طمستها وتنكرت لها مدارس الفكر الاجتماعي الغربية في العقود السابقة[6].

فكيف يتحقق هدف إعادة تذكير السياق الثقافي والمجتمعي والأكاديمي الخاص بالعلوم الاجتماعية بجذور وعي ذاتها اللاهوتية والدينية؟ يعتقد ملبانك أن هذا يتحقق من خلال دعوة حقول المعرفة المذكورة لخوض رحلة إعادة فهم ذاتها من خلال سفرها في التاريخ، وتتبع لحظة تشكلها في الماضي؛ حيث يمكنها إيجاد الإرهاصات اللاهوتية المتجذرة فيها، والتي نمَت في صمتٍ وتعرضت للتهميش، بل الإنكار أحيانًا، خلال مرحلة معينة من تاريخ الفكر في الغرب. علينا ههنا أن نجعل العلوم الاجتماعية الناظمة للمعرفة البشرية اليوم، تُنصت للملمح اللاهوتي الذي شكّلها يومًا ما، من ماضي تطور الفكر المعرفي الغربي في العصور الوسطى. وعلينا أيضًا أن نجعل العلوم الاجتماعية التي تحولت إلى حقول أكاديمية قائمة بذاتها، وممثلة للفكر البشري في عصر التنوير والحداثة، تتخلص من وهم نشأتها العلمانية اللادينية الإلحادية، وأن تعود لوعي ذاتها، وتتأمل أصولها الدينية – اللاهوتية المعرفية والمفاهيمية الصريحة.

يدور فلك الإطار اللاهوتي المركزي الذي تقدمه مدرسة الأرثوذكسية الراديكالية حول فكرة "التشارك"، إذ ينبغي لكافة حقول العلوم الاجتماعية أن تنتبه من جديد للنفحات اللاهوتية التي تربض ضمنيًا، وعلى نحو مستتر في أعماقها. وإلا فإن هذه العلوم ستكون عبارة عن خطابات تفتقر إلى الأسس والقواعد المعتبرة، التي تأسست عليها، كما تتقصى الأرثوذكسية الراديكالية في محاولة منها لإعادة تصور ثقافات معينة من زاوية مطارحات لاهوتية هي في حد ذاتها مقاربات وحيدة إنكارية فوضوية لا تؤمن بالمعتقدات والأديان، والكفيلة دون سواها بأن تؤدي دور الرافع لأي حقيقة وجود زائلة[7].

ومن نقطة الانطلاق من المفاهيمية القبلية Apriori المذكورة سابقًا، يكتب ملبانك في مؤلفه **اللاهوت والنظرية الاجتماعية** أطروحة هدفها البرهنة على أن بنية الفكر الثقافي، المتشكلة في زمن التنوير والحداثة، ما هي إلا إرث لاهوتي مسيحي قديم، يعود إلى الفكر اللاتيني السكولاستي Scolastique بامتياز، مع القديس توما الإكويني Thomas Aquinas (1225–1274)، والقديس جون دانز سكوطس John Duns Scotus (1265–1308)[8]. وسواء اعترف مفكرو التنوير والحداثة أو عصر "ما بعد الحداثة" بهذه الأصول أم لا، فإن هذا لا يغير من الحقيقة القائلة: إن العديد من المفاهيم والمنهجيات التفسيرية الموجودة في العلوم الاجتماعية التنويرية الحداثية التي اعتدنا على وصفها بالعلمانية

(6) John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2nd ed (Oxford, UK/ Malden, USA: Blackwell Publishing, 2006), pp. 1–7.

ينظر أيضًا في نصوص زميل ملبانك في مدرسة الأرثوذكسية الراديكالية، غراهام وارد أستاذ الدراسات اللاهوتية في جامعة مانشستر:

Graham Ward, *Cities of God* (London/ New York: Routledge, 2000); Graham Ward, *True Religion* (Oxford, UK/ Malden, USA: Blackwell Publishing, 2003); Graham Ward, *Cultural Transformation and Religious Practice* (Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2005).

(7) Long, pp. 4–5.

(8) Milbank, pp. 221–239; 305–330; 432–435.

واللادينية، اشتقت وتشكلت وفق قاعدة افتراضات ونقاشات لاهوتية صرفة، باتت اليوم مطموسة ومغيَّبة؛ الأمر الذي يجعل من اللاهوت في ذاته أشبه بسردية ماورائية Metanarrative للنظريات الاجتماعية، وعلم اجتماعي تنويري مثالي ونموذجي[9].

يناقش ملبانك هؤلاء معتبرًا أنه من خلال موقفهم الخنوعي هذا، يكونون قد احتضنوا الفهم الشعبي الشائع عن فكر التنوير والحداثة، القائل إنه: ضد لاهوتي Anti–theological وما وراء ديني Meta–religious. ولهذا، بدلاً من أن يميطوا اللثام عن الافتراضات وآليات التفكير اللاهوتية، الكامنة في تضاعيف سردية تشكيل خطابات العلوم الاجتماعية التاريخية، نجد هؤلاء قد ارتكبوا ما يُمكن نعته بـ"المعصية التاريخية"، لمّا استعاروا من دون تردد، وبانصياع تام، التفاسير والمقاربات المعادية للمسيحية وللدين في حقول العلوم الاجتماعية المذكورة، ووظفوها في تفسير علاقة اللاهوت بالثقافة وتقييمها. وعلى الضد من هذا التوجه وتلك المعصية التاريخية، ينبغي لعلماء اللاهوت اليوم أن يقدموا أدوات التفسير والتفكيك التي تحتاج إليها العلوم الاجتماعية التنويرية الحداثية، كي تعيد فهم ذاتها وتتدارك أصلها الديني وجوهرها اللاهوتي[10].

إذًا، وعلى الضد من الاعتقاد السائد بـ"لادينية" و"لا لاهوتية" الإرث الفكري التنويري – الحداثي، فإن علماء اللاهوت اليوم مدعوون لتوظيف الفكر اللاهوتي التاريخي في إعادة قراءتهم لتاريخ الفكر الأوروبي، بدءًا من العصور الوسطى، ومرورًا بعصر النهضة، وصولاً إلى عصر الحداثة، بأسلوبٍ كفيل بأن يبين لفضاء المعرفة التنويري – الحداثي، أنه، أولاً، تشكّل على هيئة فكر ديني تاريخي – سكولاستي وفي إطاره؛ وثانيًا، أنه يقدم خلاصات لا تقل نسبية ومحدودية وظرفية عن الخلاصات التي يقدمها اللاهوت. بناءً عليه، كما أن العلوم العلمانية يمكنها أن تقوم بذاتها علومًا أصيلة وجديدة، من دون الحاجة إلى اللاهوت، فكذلك اللاهوت يمكنه أيضًا أن يستغني عن خلاصات تلك العلوم، من دون أن يتأثر أو أن يفتقر إلى العقلانية، وفق ملبانك. لكن كيف سينجح علماء اللاهوت في القيام بهذه المهمة؟ ربما سينجحون من خلال ما يلي: أولاً، تطوير قراءة بديلة لسيرورة تطور الثقافة والسوسيولوجيا المعرفية في العالم الغربي؛ وثانيًا، تصحيح خطابات العلوم الاجتماعية التنويرية والحداثية وادعاءاتهما اللادينية، وإعادة تقييم صوابية تلك الادعاءات ومشروعيتها علميًا وتاريخيًا، والأهم من كل هذا، ثالثًا، كشف العناصر اللاهوتية المتوارية في طيات سرديات العلوم الاجتماعية

(9) Ibid., pp. 49–100.

(10) Ibid., p. 380.

وسبق أن فككت العلاقة المفاهيمية والمنهجية التي يمكن أن نسبرها في دراستنا لتاريخ التفاعل بين علم اللاهوت وحقول المعرفة العلمانية الأكاديمية الأخرى، في تاريخ العالم الغربي التنويري والحداثي وما بعد الحداثي، وبينت أن تلك العلاقة يجب أن تمضي إلى ما وراء خيار التبعية ونيل الرضا والرضوخ، أو خيار الهيمنة والسيطرة والوصاية. ينظر: نجيب جورج عوض، **ما بعد الحداثة ومستقبل الخطاب الديني في الغرب: أنطولوجيا "شخص" و"علاقة" أنموذجًا** (الرباط/ بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2017)؛ ينظر أيضًا نسخة الكتاب الأصلية الصادرة بالإنكليزية:

Najib George Awad, *Persons in Relation: AN Essay on the Trinity and Ontology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2014).

عن الوجود المجتمعي والثقافي والمعرفي البشرية[11]. ومن واجب اللاهوت أن يخبر العلوم التنويرية والحداثية الاجتماعية عن ماهيتها الأصلية، ومنشئها التاريخي التراجعي Retrospective. وما تقاعُس المسيحية اليوم عن القيام بهذا، في رأيه، سوى تنكر من الخطاب الكنسي واللاهوت الأكاديمي على حد سواء، للحقيقة اللاهوتية التي تنفي زعم العلمنة الإلحادية، الذي يتردد في الأوساط العلمية والعامة على حد سواء[12].

2. مايكل غليسبي، ورحلة الميتافيزيقية الاسمانية إلى العلمانية الحداثية

في عام 2008 قدّم غليسبي رؤيته في مؤلَّفه **الأصول اللاهوتية للحداثة** *The Theological Origins of Modernity*. ومن أول صفحات التوطئة لكتابه، نجده يخط ملامح الأطروحة الناظمة التي سيعمل عليها، بقوله:

"لم تسْعَ الحداثة منذ بدايتها إلى التخلص من الدين، وإنما إلى دعم وتطوير رؤية جديدة عنه، ومنزلته في الحياة الإنسانية. ولم تقُم بهذا انطلاقًا من عداء تجاه الفكر الديني، وإنما بغرض المحافظة على ديمومة أفكار ورؤى دينية محددة [...]. من الأفضل أن نفهم الحداثة محاولة لإيجاد إجابات ميتافيزيقية أو لاهوتية جديدة، عن التساؤلات حول طبيعة الإله والعلاقة معه، وطبيعة الإنسان والعالم المادي والعلاقة معهما. تلك التساؤلات تمخضت في أواخر القرون الوسطى، عن الصراع الهائل بين عناصر متناقضة وُجدت في قلب المسيحية في حد ذاتها [...] رغم أن هذا الجوهر اللاهوتي الميتافيزيقي للمشروع الحداثي، جرى طمسه عبر الزمن، على يد العلوم التي خلقها هذا الجوهر عينه. إلا أن هذا الأساس اللاهوتي لم يُطمَر عميقًا في تربة التحجب والتهميش، بل ظل قريبًا من السطح، متابعًا ممارسة دوره – وإن كان ذلك يسري في الخفاء – ليُلهم ويوجّه أفكارنا وأعمالنا، وغالبًا ما يكون ذلك وفق طرائقَ لا ندركها، ولا نفهمها"[13].

وفي معرض سعي غليسبي لتقديم شرحٍ مسهب بغية دعم أطروحته، يقرر التنقل في التاريخ، عائدًا إلى أواخر العصور الوسطى في العالم اللاتيني، حيث لحظة انشغال علماء اللاهوت الفرنسيسكان Fransiscan مثل وليام الأوكامي William of Ockham (1288–1348)، في السجالات اللاهوتية مع علماء اللاهوت السكولاستيين، حول فكرة الوجود ومعنى الكينونة Being، ومعنى أن يكون لدينا كينونة. وقد سُميت أطروحة علماء اللاهوت الفرنسيسكان الأنطولوجية حول فكرة الكينونة، وإسقاطاتها حول طبيعة علاقة الوجود بالإله والطبيعة، باسم "الثورة الاسمانية" Nominalist Revolution. وقد سعى المؤيدون للاسمانية منذ تلك اللحظة التاريخية، مرورًا بعصر النهضة، وحركتَي الإصلاح البروتستانتي Protestant Reformation، والإنسية Humanism، وصولًا إلى عصر التنوير، وبعده الحداثة، أن يقدموا

(11) Milbank, p. 389.

(12) Ibid., pp. 388–406.

(13) Michael A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago/ London: University of Chicago Press, 2008), p. 12.

معادلة هيرمينوطيقية "لاهوتية – فلسفية" عن العلاقة بين ثالوث "الإله والإنسان والطبيعة". ومن هنا، فإن التنوير والحداثة ظهرا في التاريخ، نتيجة لسلسلة من المحاولات، لإيجاد مخرج من أزمة معرفية نشأت عن ثورة الاسمانية المذكورة[14]. كما نشأ لاهوت اسماني عن هذا الجدل، والفكر الديني نفسه المذكور، أدى في عصر النهضة إلى ميلاد "المدرسة الإنسية"، وموقفها من هيمنة المقدس على طرفَي المعادلة الآخرَين؛ الإنسان والطبيعة، ورفضها لهذه الهيمنة، وكذلك لولادة الإصلاح البروتستانتي مع مارتن لوثر Martin Luther (1483–1546)، وحديثه عن إرادة الإنسان، وحريته في علاقتها بالمقدس، وهيمنة الإنسان والإله على الطبيعة[15]. كما يؤكد غليسبي أن فهمنا اليوم للحركة الإنسية أنها حركة مضادة للدين، أو حركة تدعو للإلحاد في فترة التنوير والحداثة على حد سواء، هو فهم خاطئ وغير تاريخي. فالحركتان الإنسية والإصلاحية البروتستانتية في عصر النهضة، ومعهما الحركة التنويرية في عصر الحداثة، كلها في نهاية الأمر حركات مسيحية من ناحية الماهية والطبيعة والدوافع، وإنْ كانت تقدم نُسخها الخاصة والبديلة والثورية، المتمايزة من التقليد الديني المسيحي القديم.

منذ نشأة فكرة الاسمانية، مع الأوكامي في العصر الوسيط، إلى فترة وصول هذا اللاهوت إلى عصر النهضة، متطورًا بعد ذلك إلى الفكر الإنسانوي مع فرانشيسكو بترارك Francisco Petrarch (1304–1374)، ومرورًا بالفكر الإصلاحي عند لوثر، وصولًا إلى صيرورة هذا اللاهوت الميتافيزيقي في الفكر العقلاني Rationalism والمادي Materialism مع ميستر إكهَرت Meister Eckhart (1260–1328)، وفرنسيس بيكون Francis Bacon (1561–1626) في عصر التنوير والحداثة، يرسم غليسبي مسارًا لسيرورة تطور الفكر التنويري الحداثي يمتد عدة قرون، ويقترح أنّ أولئك المفكرين، عبر تلك المحطات التاريخية المتنوعة، لم يعتقدوا أنهم يخترعون شيئًا جديدًا، وإنما يقومون فقط بإعادة إحياء وتجديد حلّة لشيءٍ عتيق وتقليدي[16].

كل الأطروحات التي تبدو معادية للدين وإلحادية في فكر التنوير والحداثة، ما هي في الواقع إلا أفكار منشؤها لاهوتي صرف، وُلدت من رحم "الثورة الاسمانية" اللاهوتية الميتافزيقية، حتى ليمكننا القول، إن فهم الصيرورة والتغيير الجديد، بصفته تعبيرًا عن المشيئة الإلهية، ما هو إلا الأساس الأنطولوجي لوعي الحداثة لذاتها. ولهذا، فإن الإلحاد والمادية الإلحادية، في فضاء التنوير والحداثة، لهما منشأ لاهوتي هو الثورة الاسمانية[17]. وبدلًا من أن يكون مفكرون تنويريون، أمثال بيكون وغاليليو غاليلي

(14) Ibid., p. 15.

(15) Ibid., pp. 200–320; Albert Rabil, *Renaissance Humanism: Foundations, Forms and Legacy* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1988); Charles Trinkaus, *The Scope of Renaissance Humanism* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1983); Richard C. Marius, *Martin Luther: The Christian between Life and Death* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); Heiko Oberman, "'Iustitia Christi' and 'Iustitia Dei': Luther and the Scholastic Doctrines of Justification," *Harvard Theological Review*, vol. 55, no. 1 (1966), pp. 1–26.

(16) Gillespie, p. 34.

(17) ينظر: Ibid., p. 36؛ وحول ابتعاد المفكرين الماديين في عصري التنوير والحداثة عن الإلحاد وتأكيدهم على طبيعته السامية التي تجعله أسمى من أن يكون جزءًا من الطبيعي، ينظر:

Charles Larmor, *The Morals of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Galileo Galilei (1564–1642)، ورينيه ديكارت René Descartes (1596–1650)، وتوماس هوبز Thomas Hobbes (1588–1679)، روادًا للتنوير والحداثة الإلحاديين، يصبحون، وفق قراءة غليسبي، بناةً للتمظهر الحداثي للاهوت الاسمانية، بحيث يصبح بيكون واضع الأساسات، وغاليليو وديكارت وهوبز بناة الجدران الأربعة[18]. وما الأطروحات المتعلقة بعلاقة الإنسان، وإرادته الحرة بالطبيعة، ودوره في إخضاع العالم المادي، سوى عملية إعادة تعبير بمفردات جديدة، عن نفس التساؤل البدئي العميق في دينيَّته[19]. ولهذا، ونحن نتطلع اليوم إلى عصر التنوير والحداثة، بعيونٍ "ما بعد حداثية" معاصرة، نتساءل ما إذا كان فكر التنوير والحداثة قد نجح في إيجاد حلٍ لهذه العلاقة الإشكالية الثالوثية (الإله، الإنسان، الطبيعة)، بفضل الأفق الأنطولوجي الذي أشار إليه، أم أن التنوير والحداثة في أقصى حدودهما العلمانية، لا يمكنهما تجنب السؤال اللاهوتي – الميتافيزيقي الذي نشآ من رحمه[20].

في ضوء هذا الطرح، يعلن غليسبي خطأ قراءة التنوير والحداثة باعتبارهما فضاءَين فكريين علمانيين، متحررين من الفكر الديني أو مناهضين له من وجهةٍ إلحادية. فما فكر التنوير والحداثة سوى بعض مخرجات فكر الإصلاح البروتستانتي، وفكر عصر النهضة الإنسي. وما العلمانية أيضًا سوى بعض تمظهراتهما الراديكالية. ولهذا، فحتى لو كان زمن التنوير والحداثة يُنعت بـ "عصر موت الإله"، كما ادعى ذلك الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844–1900)، فإنه زمن، كما يقول غليسبي، ما زال يُفهَم معرفيًا في سياق علاقته بفكرة الإله والمقدس الديني، أي إنه ما زال يُعرف بمنطقٍ لاهوتي، حتى لو كان هذا المنطق يمثل لاهوتًا نافيًا Negative Theology، وليس جازمًا Cataphatic Theology بطبيعته. ومن هنا، يستنتج غليسبي قائلًا: "في معرض محاولة تحديد تأثير الدين في التنوير والحداثة، من المهم جدًا أن لا نفترض بشيءٍ من التبسيط أن أولئك الذين عارضوا عقائد دينية معينة، هم إما لا دينيون وإما ملاحدة"[21]. وفي الحصيلة، يقرّ غليسبي: "أن سلسلة التبدلات التي قادت إلى نشوء عالم الحداثة، على مدى ما يفوق الثلاثمئة عام، كانت نتيجة محاولاتٍ متكررة (وإن كانت غير موفقة في المحصلة القصوى)، لتطوير ميتافيزيقيا خاصة Metaphysica Spcialis متماسكة، يمكن التعويل عليها في تفسير العلاقات بين الإنسان والإله والطبيعة في إطار أنطولوجية اسمانية [...]، إن الرفض المظهري للدين وتغييب اللاهوت يخفيان في الحقيقة وجودًا مستدامًا ذا مغزى، للمسائل اللاهوتية، وللالتزام الديني في عصر الحداثة"[22].

3. بول إيفيس والخلفية الدينية لمشروع التنوير العلماني

شهدت بداية عام 2023، صدور كتاب **اللاهوت والتنوير: مساءلة نقدية للاهوت التنوير وكيفية تلقيه** *Theology and the Enlightenment: A Critical Enquiry into Enlightenment Theology*

(18) Gillespie, p. 39.

(19) Ibid., p. 42.

(20) Ibid., p. 43.

(21) Ibid., p. 227.

(22) Ibid., pp. 270–272.

and its Reception لمؤلفه عالم العقيدة وأستاذها في جامعتي إدنبرة وإكستر؛ بول إيفيس. لا يُجري إيفيس في كتابه مقاربة "أركيولوجية – تاريخولوجية"، تتقصى اكتشاف جذور فكر التنوير والحداثة في ماضي الفكر اللاهوتي الديني اللاتيني، الذي يعود إلى العصر الوسيط وعصر النهضة. عوضًا عن ذلك، يركز على عصري التنوير والحداثة في ذاتهما، ويعقد مقاربة منهجية تفكيكية مفاهيمية لمقاربات أهم المفكرين المفتاحيين، الذين شكلت أطروحاتهم في مجملها ما نسميه كلاسيكيًا اليوم بـ"علمانية التنوير" أو "إلحادية التنوير". يكشف إيفيس الغطاء عن المقاربات والافتراضات والهواجس اللاهوتية والدينية الطبيعة الكامنة في تلك الأطروحات أو في ذهنية مقدميها من الفلاسفة والمفكرين وفي شخصياتهم. كل هذا لإثبات أن فكر التنوير والحداثة لم يكن "لا دينيًا" و"لا إلحاديًا"، ولا تمثل أطروحتاهما العلمانيتان العقلانيتان بديلاً من حضور الوعي الوجودي المسيحي في الساحة الغربية.

من المثير للاهتمام في كتاب إيفيس اعتقاده أن العديد من اللاهوتيين في الغرب يتحملون مسؤولية التبني الفوري والمتسرع للقراءة الشائعة القائلة: إن زمن التنوير والحداثة هو ذلك العصر الذي يقول لنا: "لكي تزدهر الإنسانية، عليها أن تتحرر من الإله والكنيسة والدين والتطير Superstition، وكل ما من شأنه أن يمنع تمتع الإنسان بحرية ممارسة تفكيره العقلاني"[23]. وقع العديد من اللاهوتيين المعروفين في القرن العشرين في هذا الفخ، وزرعوا في رؤوس أجيالٍ كثيرة من طلبة اللاهوت والدراسات الدينية مسألةً مفادها أن عصر التنوير والحداثة هو عصرٌ علماني إلحادي، جاء ليحل محل الدين والفكر، ولهذا من المستحيل الحديث عن أي تواصلٍ واستمرارية غير منقطعة بينهما[24]. دفعت تلك القراءة طيفًا واسعًا من المثقفين والمتابعين إلى تطوير قناعةٍ مفادها أن علينا التخلص من كافة آثار التنوير والحداثة، ومَحْوها من سياق التفكير والمنطق اللاهوتي والديني، لأن التنوير بالدرجة الأولى "عقلاني، علماني، غير ديني، ولا يمت بِصلةٍ للإلهية، ومن ثم، فهو لا يلائم المفكرين المسيحيين"[25].

وعلى الضد من هذه القراءة اللاهوتية لفكر التنوير والحداثة، وعلمانيتيهما الإلحاديتين المزعومتين، يقدم إيفيس قراءة لاهوتية بديلة تصحيحية، وأكثر استقصائيةً وسبرًا بمنهجيتها الهيرمينوطيقية، محاولاً

(23) Paul Avis, *Theology and the Enlightenment: A Critical Enquiry into Enlightenment Theology and Its Reception* (London/ New York: T&T Clark/ Bloomsbury Publishing, 2023), p. 55;

ويقتبس إيفيس تلك المقولة من اللاهوتية النسوية الأنغليكانية Anglicanism البريطانية لغراهام. ينظر:

Elaine Graham, *Apologetics without Apology: Speaking of God in a World Troubled by Religion* (Eugene, OR: Cascade Books, 2017), p. 49;

سبق لإيفيس أن كتب قبل بضعة أعوام، مؤلفًا يناقش فيه المسألة نفسها، ولكن في إطار تاريخ الفكر في بريطانيا تحديدًا، وتقييم نقدي لمنهجيات التفكير اللاهوتي والمعرفي، وأيضًا في سياق التقليد الكنسي الأسقفي الأنغليكاني، الذي ينتمي إليه إيفيس شخصيًا. ينظر:

Paul Avis, *In Search of Authority: Anglican Theological Method from the Reformation to the Enlightenment* (London/ New York: T&T Clark, 2014).

(24) Avis, *Theology and the Enlightenment*, p. 52.

(25) Ibid., p. 65.

أن يبين أنه خلافًا لفرضية العداء والافتراق والتهديد والبدائلية، فقد استوعبت المسيحية الحداثية، واحتضنت نظرة التنوير والحداثة المتعلقة بخير الإنسان والمجتمع وسعادتهما بلا عوائق[26]. ولهذا، يمكننا الحديث عن مقاربات روّاد فكر التنوير والحداثة ومشاريعهم، بصفتها محاولات تجديدية، ونقدية مسيحية، ذات نفَس لاهوتي واهتمام ديني، هدفها تصحيح المسيحية التقليدية وتجديدها، ولاهوتها الإشكالي: ثورة لاهوتية على اللاهوت. يلاحظ إيفيس، مثلاً، هذا البعد اللاهوتي لثورة التنوير في مواقف العديد من المفكرين التنويريين الحداثويين تجاه عقائد الإيمان المسيحية، مثل عقيدة "التبرير بالإيمان" (باللاتينية: Sola fide) و"الخلاص" Salvation. فيقترح أن العديد من نسخ تلك العقائد وتفاسيرها تتمظهر ويعاد التعبير عنها، بأشكال جديدة على يد مفكري التنوير، بمن فيهم الناقد الألماني غوتهولد إفرايم ليسينغ Gotthold Ephrain Lessing (1729–1781)، الذي يصف حركة التنوير بأنها تجسيد لتوقِ الإنسان للانعتاق والخَلاص[27].

يمضي إيفيس أبعد من هذا، معطيًا أمثلة أخرى، عند حديثه عن أحد آباء التنوير والحداثة، كجان جاك روسو Jean–Jacques Rousseau (1712–1788)، مقترحًا عدم صواب الحديث عنه، بوصفه مفكرًا ملحدًا يدعو العالم للتحرر من الإله، وأنه كان شخصًا متدينًا بشغف ومن كل قلبه، على الرغم من علمانيته. مع أن روسو لم يكن مسيحيًا تقليديًا محافظًا، ولم يكترث يومًا بالكنيسة ومؤسساتها، لأنه كان يرى فيها ضربًا من السلطوية، وأنها غير متسامحة، فهو لم يكن من أتباع الفكر اللاهوتي المسيحي المحافظ والأرثوذكسي. ومع ذلك، فقد آمن بأن العالم وقلب الإنسان يمتلئان بحضور الإله[28]. كما يذكر إيفيس أبًا آخر من آباء التنوير، وهو جون لوك John Locke (1632–1704)، فيذكّرنا بأنه لم يكن مجرد فيلسوف علماني عقلاني لا ديني، بل كان كذلك لاهوتيًا وعالمًا بالكتاب المقدس، في الكنيسة الأسقفية الأنغليكانية. مثله في ذلك مثل الفيلسوف هوبز الذي كان واحدًا من الباحثين في علم الكتاب المقدس، ولم يكن ملحدًا مستترًا أو سريًا، كما يدّعي البعض[29].

يفسر لنا هذا الانخراط الشخصي والفكري لبعض رواد التنوير والحداثة، في الشأن الديني والفكر اللاهوتي، كيف أمكن لفرقٍ دينية راديكالية، من أمثال الكويكرز[30] "الصاحبيين" Quakers،

(26) ينظر: Ibid., p. 39؛ ويتفق إيفيس هنا في هذه النقطة مع كرين برنتون. ينظر:

Crane Brinton, *Ideas and Men: The Story of Western Thought* (New York: Prentice Hall, 1950), p. 369.

(27) Avis, *Theology and the Enlightenment*, p. 50.

(28) ينظر: Ibid., p. 57؛ ينظر أيضًا:

Jean–Jacque Rosseau, *Confessions*, J. M. Cohen (trans.) (Harmondsworth: Penguin, 1953); Jean–Jacque Rosseau, *Reveries of the Solitary Walker*, Peter France (trans.) (Harmondsworth: Penguin, 1979).

(29) Avis, *Theology and the Enlightenment*, pp. 57–58.

ينظر أيضًا، حول هوبز والمسيحية:

R. W. Hepburn, "Hobbes on the Knowledge of God," in: Maurice Cranston & Richard S. Peters, *Hobbes and Rosseau: A Collection of Critical Essays* (Garden City, NY: Doubleday, 1972), pp. 85–108.

(30) وهم جماعة من الأخلاء المنشقين عن سلطة الكنيسة، أواسط القرن 17، ويجنحون إلى السلم والمساواة.

والميثوديين[31] "المنهاجيين" Méthodistes، والتقويين Pietism[32]، وليس فقط الربوبيين Deism[33]، أن يوجَدوا في قلب فضاءٍ معرفي وفكري سائد، ما زالت الأوساط اللاهوتية والدينية تصرُّ خطأً على أن هذا الفضاء السائد لم يتسامح قط، إلا مع أتباع الفكر العلماني الإلحادي والمعادي للدين. فكان وجود تلك الفرق متاحًا، وكان حضورهم مركزيًا، بل كان فاعلًا ومشاركًا في النقاشات الفكرية والثقافية. كل ذلك لسبب بسيط، وهو أن هذه النقاشات الدائرة كانت لا تتمركز فقط حول المسائل السوسيولوجية والسياسية، بل تجاوزت ذلك بأن فتحت مجال الحوار أيضًا مع مسائل لاهوتية عميقة وكنسية صريحة، مثل النقاش حول عقيدة الكريستولوجية[34]. ويمكن إسقاط الأمر نفسه على مواقف مفكري التنوير والحداثة، من مسألة الإيمان بالمعجزات. فمثلًا، وخلافًا لمن يفترض علمانية بيكون وإسحاق نيوتن Isaac Newton (1642–1727) مقترنةً بالإلحاد، فإن ثورتهما العلمية لم تكن ثورة موجهة حصرًا، أو عمدًا نحو فكرة المعجزات في ذاتها، بل كانت حول رفض العالم الديني لمقاربتها عقلانيًا. فمن يقرأ نصوص نيوتن حول الكوزمولوجيا "الكونيات" Cosmology، يجده يتحدث عن ضرورة وجود تدخل إلهي. بل نجد أيضًا من آباء فلسفة الطبيعيات، كروبرت بويل Robert Boyle (1627–1691)، يقبل بوجود المعجزات وحدوثها، ما دمنا نستطيع دراستها على قاعدة أدلة متوافرة. ولم يكن عند هؤلاء المفكرين والعلماء العقلانيين من مشكلة مبدئية، في تأسيس حضورٍ للماورائي في قلب الطبيعي. إذًا، لا مكان حتميًّا هنا للإلحاد، كما اعتقد بعض الربوبيين[35].

يستنتج إيفيس من هذا كله الصعوبة الفعلية في التمسك بمقولة إن عصر التنوير والحداثة ما هو إلا ملحمة عداء وجود أو لا وجود، بين أتباع الفكر الديني واللاهوتي، ومفكري العقلانية والعلمانية. سنتمكن من التخلص من هذا الوهم عندما نتوقف عن التفكير في التنوير والحداثة، ظاهرتين علمانيتين عقلانيتين إلحاديتين حصرًا، وحين نُقرّ بأن بعض توجهات التنوير كانت في أساسها لاهوتية الطبيعة[36]. ويعلق إيفيس على ذلك بقوله: "إن المشكلة الكبرى في موقف أولئك الذين ينتصرون للتنوير، من جهة، وموقف أولئك الذين يلومون التنوير على كل أمراضنا، من جهة أخرى، هي أن كليهما يفترض أن التنوير هو شيء واحد مفرد في ماهيته، وأننا نعرف تمامًا وكليًا ما هو هذا الشيء في ذاته. على العكس من ذلك، أناقش بأن التنوير كان شديد التنوع

(31) ينتمون إلى حركة بروتستانتية، تؤيد الإصلاح الديني وتتغنى بالأخلاق الفردية، أسسها في بريطانيا المصلح البروتستانتي جون ويزلي John Wesley (1703–1791).

(32) حركة بروتستانتية، ظهرت في القرن 17، وكانوا يؤيدون بشدة المبادئ التي قامت عليها الإصلاحات اللوثرية.

(33) يقوم معتقدهم على أن الإله هو خالق هذا العالم، مع رفضهم لأي وحي إلهي، وأن في إمكان العقل البشري أن يعطينا كل ما نريد معرفته في هذا العالم.

(34) Avis, *Theology and the Enlightenment*, p. 15;

ينظر أيضًا:

Madeleine Pennington, *Quakers, Christ and the Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

(35) Avis, *Theology and the Enlightenment*, p. 17.

(36) Ibid., p. 18.

والتطييف، إلى درجة أن بعض توجهاته كان يناقض بعضًا، على نحو يوحي بصعوبة التصنيف والحصر والبروباغندا"[37].

من الخطأ الفادح، إذًا، أن نَعتبر التنوير والحداثة اليوم، مصدّرين لكافة الأمراض والعلل المفترضة، وخاصة "العلمانية" و"العقلانية" و"الليبرالية" و"الإلحاد"، التي لا يزال يقرؤها ويفهمها على هذا النحو كثير من علماء اللاهوت، وأتباع الفكر الديني[38]. لم يعتقد آباء فِكر التنوير والحداثة هذا، أو لم يدعوا إليه على الأقل، بل إنهم اعتبروا اللاهوتيين دون سواهم، بمنزلة الحَملَة الحقيقيين لمشعل مشروع التنوير والحداثة. هذا ما يقرّ به أحد أهم فلاسفة التنوير والحداثة، فرانسوا ماري آروويه François–Marie Arouet (1694–1778)، المعروف باسم فولتير Voltaire، إذ يقول: "لم يكن ميشيل دي مونتين Michel de Montaigne (1533–1592)، ولا لوك، ولا ويليام بيلي William Paley (1743–1805)، ولا باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632–1677)، ولا هوبز، ولا اللورد شافتسبري Lord Shaftesbury (1621–1683) [...] هم من حملوا مشعل النقاش والاختلاف والتباين إلى بلدانهم. من فعل هذا بالدرجة الأولى كانوا اللاهوتيين"[39]. لم تكن علمانية التنوير خطابًا هدفه اقتلاع الإيمان الديني، ومحاربة التعبد الإيماني، بل بعث روح جديدة قوية من النقاش والبحث اللاهوتي[40]. ولهذا من الخطأ اختزال التنوير والحداثة وإلحاقهما حصريًا بدلالة العلمانية[41]. فضلًا عن اختزال العلمانية في حد ذاتها، وجعلها مرادفة حصرًا للإلحاد. فحتى إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724–1804)، استخدم المنطق العقلاني ليكشف محدودية التفكير العقلي المحض، واعتبر فكرة "الإله" واحدة من المسلمات المفترضة قَبْليًا Apriori، والقاعدة الناظمة للفكر البشري والضرورية كافتراض مسبق في العقل العملي. واليوم، لا يجد كثير من الباحثين المختصين بالدراسات الكانطية Kantian studies، مشكلة في قبول أن كانط آمن بوجود "قانون أخلاقي" و"خالق خَير" جنبًا إلى جنب، وأنه لم يتوقف يومًا عن الاعتقاد في الإله[42].

بناءً عليه، فإن استخدامنا غير المحسوب، إذًا، لتعابير مثل "عقلانية" و"علمانية تنويرية"، من دون تمحيص ومعرفة موثوقة، لم يكن إلا خدمة مسيئة لتاريخ بعض أهم الفلاسفة المسيحيين في العصر

(37) Ibid., p. 29.

(38) Ibid., p. 31.

(39) Ibid., p. 74؛ ينظر أيضًا:

Voltaire, *Letters on England*, Leonard Toncock (trans.) (Harmondsworth: Penguin, 1980), p. 67.

(40) Avis, *Theology and the Enlightenment*, p. 75.

(41) Ibid., p. 76.

(42) Ibid., p. 159؛ حول كانط والعلاقة بالفكر اللاهوتي، والإيمان بالإله، ينظر:

Paul Guyer, *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Christopher J. Insole, *The Intolerable God: Kant's Theological Journey* (Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 2015); Christopher J. Insole, *Kant and the Divine: From Contemplation to the Moral Law* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

الحديث[43]. ففيلسوف مثل فولتير لا يتورع عن القول مثلًا: "إن الإله هو من منحنا مبدأ العقل الكوني"[44]. لا بل حتى المدرسة الفكرية المعروفة باسم "الربوبية"، التي ابتعدت كثيرًا في أطروحات أتباعها عن الإيمان المسيحي التقليدي، لم تكن لا دينية البتة، بل كان عندها فهمها اللاهوتي لفكرة "الكشف الإلهي" Revelation، ولفكرة "العناية الإلهية" Divine Providence، ولم يتورع أتباعها عن ممارسة نوعٍ من أنواع الطقوس التقوية الخاصة[45]. من كل هذه الأمثلة وسواها، يستنتج إيفيس أن "العديد من الأصوات الراديكالية الاعتراضية في [عصري التنوير والحداثة] [...] لم تكن لا دينية على الإطلاق، ولا حتى دشنت نوعًا من أنواع المسارات النافية للإيمان، وكأن عدم الإيمان أو حتى الإلحاد، كانا الخلاصة المنطقية لآليات تفكيرهم، مثلما يصرّ بعض المفسرين. لقد انتمت تلك الأصوات، خلافًا لذلك، وبصرامة، إلى الطيف الأوسع لفضاء التفكير اللاهوتي الذي قدمته المسيحية التاريخية"[46]. صحيح أننا نقدر أن نشير حتمًا إلى بعض المفكرين والفلاسفة الذين أخذوا موقفًا علمانيًا إلحاديًا صريحًا، من أمثال دنيس ديدرو Denis Diderot (1713–1784)، وكلود أدريان هلفتيوس Claude–Adrien Helvétius (1715–1771)، وبول هنري تيري، بارون دي هولباخ Paul–Henri Thiry (Baron d'Holbach) (1723–1789)، والمركيز دو كوندورسيه Marquis de Condorcet (1743–1794)، إلا أن التيار المؤثّر الرئيس، من بين فلاسفة تيار التنوير والحداثة ومفكريه، والذي ضم فلاسفة من أمثال لوك ونيوتن في بريطانيا، وفولتير وروسو في فرنسا، وغوتفريد ويلهيلم لايبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716)، وكرستيان فولف Christian Wolff (1679–1754) وآخرين غيرهم، ورغم علمانيتهم، كانوا دينيين معنيين فكريًا بمفهوم الإله[47].

تضع المقاربات الثلاث الآنفة الذكر حقل الدراسات اللاهوتية المعاصر أمام هيرمينوطيقا تاريخية جديدة، تعيد قراءة طبيعة زمن التنوير والحداثة وتفكيكها، ومقارباتها العلمانية للفكر الديني، التي تختلف عن القراءة الكلاسيكية السائدة، في أوساط البحث اللاهوتي الأنكلوسكسوني في القرن العشرين. ويقترح كل من ملبانك وغليسبي وإيفيس، كلٌّ بطريقته ومن زاوية نظره، أن آباء تيار التنوير والحداثة المؤسسين عميقو التدين، ومطلعون على اللاهوت والفكر الديني ومهتمون بهما، ولم يكونوا علمانيين بالمعنى الإلحادي في واقع الأمر. لا بل إن الكثير منهم تموضعوا في الفضاء الأوسع للفكر المسيحي ولحياة الكنيسة[48]. كما أن معظمهم بما فيهم عتاة الفلاسفة في المشهد التنويري الفرنسي،

(43) Ibid., p. 83.

(44) Ibid., p. 84؛ ويستعير إيفيس هذه العبارة من كتاب فولتير **مقال في الأخلاق** *Essai sur les Moeurs* المستشهد بها في الدراسة التالية:

Jerome Rosenthal, "Voltaire's Philosophy of History," *Journal of History of Ideas*, vol. 16, no. 2 (1955), pp. 151, 167, 178.

(45) Avis, *Theology and the Enlightenment*, p. 143.

(46) Ibid., pp. 137, 139–208.

(47) Ibid., p. 149.

(48) Ibid., p. 92.

لم يتنكروا لفضل الحركات الفكرية المسيحية واللاهوتية التي تعود إلى العصور السابقة[49]. ومن ينكر هذا عليهم ويتناساه، هم فقط الباحثون اللاهوتيون المعاصرون، وفق ما يذهب إلى ذلك ملبانك وغليسبي وإيفيس.

ثانيًا: التنوير والحداثة والفكر الديني في صوت فلسفي، قراءة تشارلز تايلر

في هذا القسم، أنتقل إلى حقل الفلسفة المعاصرة، كي أجيب عن الأسئلة الرئيسة في الدراسة، من خلال تقديم خطاب فلسفي معاصر، يعالج علاقة إرث التنوير والحداثة بالفكر الديني. وأركّز على الخطاب الفلسفي دون سواه؛ لأنه يحظى باهتمام اللاهوتيين الأنكلوسكسون وتقديرهم؛ إذ يتبنون أو يدعمون القراءة اللاهوتية الجديدة لزمن التنوير والحداثة، ويجدون في أطروحة تايلر سندًا فلسفيًا موثوقًا، لدعم قراءتهم المتجددة للجذور اللاهوتية للفكر المعرفي والعلماني في التنوير والحداثة. والفرق المنهجي الأساسي بين مقاربتي هذين الخطابين؛ اللاهوتي والفلسفي، هو أنه في الوقت الذي ينظر الباحثون المعنيون باللاهوت في التنوير والحداثة، من زاوية اقتران ذينك العصرين بكلٍ من العلمانية والإلحاد على حد سواء، فإن الطرح المأخوذ من حقل دراسات تاريخ الفكر الفلسفي، يدرس حصرًا علاقة التنوير والحداثة بالفكر الديني من زاوية العلمانية، وطبيعتها وتوجهاتها، من دون التعامل بجدية مع مسألة الإلحاد. ولهذا، فإن الخطاب الفلسفي المعاصر الذي يقول إن الفكر الديني لم يغادر قط ساحة الفكر والثقافة، في عصر التنوير والحداثة، يحاول أن يبين أن العلمانية في العصر المذكور نشأت مظهرًا في سيرورة نقدية تطورية وتفاعلية، قامت في عقر دار الفضاء الديني، وفي قلب الحراك المؤسسي، والكنسي اللاهوتي، المسيحي بالدرجة الأولى.

ونستحضر ههنا الفيلسوف تايلر، وهو أحد أهم من نظر "هيرمينوطيقيًا" و"تاريخولوجيًا"، لسيرورة مفهوم العلمانية التنويري والحداثي، وقدَّمه مشروعًا فلسفيًا، بدأه عام 1989، وتوجه في عام 2007، يفسر ويفكك سردية العلمانية التنويرية والحداثوية، ويُرجع نشأتها الأولى إلى الفكر الديني اللاهوتي في عصر النهضة، المتعلق بمفهوم الذات البشرية، وعلاقته بحرية الإرادة. لذا، أتوقف في هذا القسم عند مشروع تايلر، وأتناوله في جزأين؛ الأول، يدور حول خطابه عن الذات في كتابه **منابع الذات؛ تكون الهوية الحديثة** *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (1989)؛ والثاني، يدور حول تتويج تايلر لخطابه هذا، بإسقاطٍ مفاهيمي لفكرة الذات على تطور مفهوم العلمانية في كتابه **عصر علماني** *Secular Age* الذي أصدره عام 2007.

1. عن التمركز الحداثي للذات، والحياة العادية

يعرض تايلر في كتابه **منابع الذات** الفهم التنويري والحداثوي للذات البشرية ضمن الإطار المفاهيمي لفكرة "الحياة العادية" zēn kai euzēn المستقاة من فلسفة أرسطو. ويتقصى تمظهر مفهوم "الحياة

(49) Ibid., p. 94.

العادية" الأرسطي في سياقات فكر التنوير والحداثة، من خلال تأثيله في دلالات العمل والإنتاج، من جهة أولى، ودلالات الزواج وحياة الأسرة، من جهة ثانية. ويبين أنّ اهتمام فلاسفة النهضة أولاً، والتنوير والحداثة ثانيًا، بحياة الإنسان العادية وضع مفهوم الحياة الكلاسيكي القروسطي، الذي يتمحور حول لحظ نشاطات متسامية يقترن عادةً بفهمٍ ميتافيزيقي متطير حول الماورائي، تحت مجهر النقد والتفنيد الصارمين[50]. بل إن عصر التنوير بالذات، جعل العلوم الوضعية والتطبيقية خاضعة في قوانينها وشروطها لافتراضات وتوقعات لمفهوم الحياة البشرية المذكور؛ ما جعلها تصبح أدوات في خدمة مصالح حياة الذات البشرية العادية تلك. واعتبر فلاسفة التنوير والحداثة على حد سواء، أن فشل العلم في تحقيق هذا الهدف لا يُعتبر فشلاً أخلاقيًا فقط، بل يُعدّ فشلاً معرفيًّا إبستيمولوجيًّا لا مجال للفكاك منه[51].

والأهم مما سلف، أنه في ظل مشروع العيش الذاتي المذكور، لا مجال للالتفات إلى حضور أي نوع من أنواع الكيانات الإلهية، كما لا حاجة إلى البحث عن مثل هذا الحضور للمقدس، كي يكتنه الإنسان الذات والحياة البشريتين بعمق. وتصبح ههنا الذات في ذاتها، معيار وعي لنفسها، وأيضًا معيارَ فهمها للحياة التي تتشكل على قاعدة تمظهر صورة الذات البشرية في كافة الأشياء. إلا أن بيت القصيد من انتباه تايلر لهذا التركيز الفلسفي على العيش البشري، زمن التنوير والحداثة، هو كشف الغطاء عن حقيقة مفادها أن هذا التمركز للحياة حول الإنسان دون سواه، اعتُبِر تحديًا جديًّا أمام فكرة وجود الإله، في نظر فلاسفة التنوير قبل سواهم. وقد عبر بيكون عن هذه الحالة المعرفية المتمركزة حول الذات البشرية وإشكاليتها وإرهاصاتها السلبية عن الإيمان الديني بالإله بقوله: "إننا نفرض ختمَ صورتنا على الخلائق وعلى أعمال الإله أجمعها، ولا نسعى بعناية بعد الآن كي نكتشف ختم الله في الأشياء"[52].

يتوقف تايلر بتمعنٍ عند موقف فلاسفة علمانيين وعقلانيين، مثل بيكون، وينتبه إلى أن في سيرورة تطور فكر التنوير وعلمانيته بُعدًا ينبغي تسليط الضوء عليه، وهو بُعد الهَجْس اللاهوتي والديني عند فلاسفة التنوير ومفكريه، وعدم انجرافه الكلي، خلف عداءٍ مُبين ومُبرم لكل ما هو ديني أو كل ما يتعلق بفكرة الإله. وفي ضوء هذا، يشرح تايلر أن إخراج فكرة الإله أو المقدس من حيز الوجود، جعلَ عمليتي إدراك الذات والحياة على حد سواء، ترزح تحت إمرة كل إنسان فرد في شخصه، وانتزعهما من إطار أي أحكام تراتبية، وأعمال سلطوية تخص النخبة الأقلوية التي تربط وجودها وتستقي سلطتها من الديني ومن المقدس[53]. إلا أنه خلق في الوقت نفسه عند المفكرين التنويريين رغبة حقيقية وصادقة في إعادة التفكير في دور المقدس والإلهي، وإمكانية حضوره في هذا الإطار الجديد، بدلاً من أن يكتفوا بأريحية بإعلان غبطتهم بإيجاد أفكار جديدة تستبدل بحضور الإله حضورًا طاغيًا للإنسان، وتحتفل باندحار

(50) Charles Taylor, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), p. 213.

(51) Ibid.

(52) B. Farrington, *Francis Bacon* (New York: Lawrence and Wishart, 1962), pp. 148–149; Francis Bacon, *A Selection of His Works* (Toronto: Mcmillan, 1965), pp. 350–351.

(53) Taylor, p. 214.

فكرة الإله، وخروج الدين من المشهد العام. ويخلص تايلر من ذلك إلى القول إن التشديد على الحياة اليومية العادية للذات البشرية والإشكاليات اللاهوتية، التي أنتجها على حد سواء، ما هي إلا "ملمح هائل آخر من ملامح الهوية الحداثوية [...] وما النظرية الماركسية [وإشكاليتها الديالكتيكية] إلا أحد أفضل الأمثلة المعروفة، وإن لم تكن الوحيدة، على هذا"[54].

إن المثير للاهتمام في عرض تايلر هو الأطروحة التي يبنيها على التحليل السابق، التي مفادها أن تمركز حياة الذات العادية، على قاعدة تحريرها من الفكر الماورائي السحري Disenchantment، ومن ثم القطع بينها وبين الخطاب الديني المتعلق بفكرة صورة المقدس في الخليقة، لم يتم في الواقع انطلاقًا من موقف لاديني أو موقف معادٍ للدين في طبيعته. بل على العكس من ذلك، إن التركيز على جانب الحياة العادية للذات، هو توجّه متجذر بعمق في الروحانية اليهودية – المسيحية ولاهوتها التاريخي. وقد استوحى هذا التركيز منطقه من قلب المخيال الديني للإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر. ويشرح تايلر أن المصلحين البروتستانت الأوائل رفضوا مفهوم "الوساطة" Mediation الذي فرضته المؤسسة الكنسية على حياة الناس، واستخدمته لتضمن لواجهتها الإكليركية الكهنوتية، سلطة معطاة من المقدس الإلهي وبوساطة منه في المعتقد الديني[55]. هذا يعني أن لاهوتيي الإصلاح البروتستانتيين قبل سواهم، هم من حرر عملية إدراك الذات والحياة من أي انحرافٍ وسائطي سلطوي مرجعي، وهم من دعا إلى علاقة مباشرة بين الذات ومصدر الحياة. كل ما فعلته أطروحات التنوير والحداثة أنها استعارت منهم فكرة التواصل المباشر غير الوسائطي واستبدلت بالعلاقة بواسطة المؤسسة الدينية، علاقةً مباشرةً بلا وسائط بين ذات الإنسان وحياتها العادية، وذلك من خلال اكتناه الإنسان لذاته البشرية ووعيه بها أولًا وأخيرًا، من دون أي وسائط. لقد حدثت عملية إخراج المخيال الديني من فضاء التنوير والحداثة، إذًا، بمساعدة مفهومٍ (إن لم نقل: على قاعدته)، لا يقلّ دينية ولا لاهوتية، جرى اشتقاقه من الخطاب اللاهوتي في ذاته. من لاهوت الإصلاح البروتستانتي، إذًا، تعلَّم التنوير والحداثة درسًا مفاده: "أن كل ذاتٍ بشرية تجدف قاربها بنفسها"[56].

يمضي تايلر في تحليله إلى أن يقترح أن ثورة الحياة العادية الراديكالية التي أعلنتها الحداثة "كانت، حتمًا، نتاج واحدة من أكثر الأفكار المتبصرة القاعدية في التقليد الديني اليهودي – المسيحي – الإسلامي، التي مفادها أن الإله، بصفته خالقًا للوجود، يؤكد ويشدد على قيم الكينونة والحياة"[57]، وأن جل ما قامت به الحداثة هو أنها، ببساطة، استعارت تلك الفكرة ووظفتها، ومن ثم تعمدت أن تتناسى الجذور الدينية واللاهوتية، لتأكيدها المعرفي على الحياة العادية للذات البشرية[58]. وحين كان فكر التنوير والحداثة يتذكر، في مناسبات نادرة، هذا المنشأ الديني اللاهوتي لأفكاره، فإنه كان

(54) Ibid., p. 215.

(55) Ibid., p. 216.

(56) Ibid., p. 217.

(57) Ibid., p. 218.

(58) Ibid.

يستخدم هذا التذكر في عملية التأكيد على أن مسألة التشديد على مركزية الحياة العادية للذات البشرية، ما هي إلا مطلب إلهي يأمر به الإله ذاته. وهكذا، مثلًا، كان يحبّذ لوك أن يتذكر الجذر الديني للفكرة المذكورة، إذ كان يقول معلقًا: "هذا، إذًا، ما يدعونا الله لفعله: أن نعمل بنشاط وبفاعلية كي نلبي حاجاتنا، ولكن لكي نفعل ذلك، لا بد أن نضع أعيننا على الخير والمصلحة العامة"[59]. ويكمن الفرق في سياق التنوير والحداثة، إذًا، في عملية توظيف افتراضات لاهوتية ودينية في عملية تحويل الذهنية المعرفية من "العيش بتقوى وتعبد للإله" إلى "سؤال يتعلق بالعيش بعقلانية"[60].

2. عن التدين والعلمانية في مجتمعات الحداثة

يستهل تايلر كتابه **عصر علماني**، بالإشارة إلى وجود تفسير شائع وكلاسيكي ثنائي الوجه لمصطلح "علمانية" Secularity. يعني المصطلح في وجهه الأول انعتاق الدولة من أي علاقة مع فكرة "الإله" وفكرة "الحقيقة المطلقة العظمى". أي إن "حضور الدين أو غيابه على حد سواء، ما هما إلا مسألتان خاصتان شخصيتان. والمجتمع السياسي ما هو إلا مجموع أولئك الذين يؤمنون بشيءٍ ما، إلى جانب أولئك الذين لا يؤمنون بأي شيء، على حدٍ سواء"[61]. أما معنى مصطلح "علمانية" في وجهه الثاني، فهو الفضاء العمومي للمجتمع البشري، والذي لا يلتمس أساسًا منطقيًا Rationale خارجيًا ماورائيًا يكمن فوق هذا المجتمع، أو ما وراءه كي يتحكم فيه ويسيطر عليه. أي إن الساحات العامة، بحسب هذا المعنى للعلمانية، قد أُفرِغت كليًا من أي سلطة ووصاية (ولكن ليس من الحضور أو التعبير الديني عن المقدس) للإلهي أو المطلق، أو من أي مفهوم يدل على حقيقة مرجعية تسلطية ما وراء حدود الفضاء البشري العام يمكن العودة إليها لمعرفة الحقيقة ولتقرير مصائر الآخرين[62]. بهذا المعنى، تدل العلمانية على إمكان تخلي الناس عن الممارسات الدينية، وعن حقهم الحر في عدم الانتباه للإيمان، والتحول بعيدًا عن الإله والمطلق، وهجر أماكن العبادة الدينية، من دون أن يعني هذا بالضرورة نفيًا لوجود هذا الإله أو عداءً موجهًا قصدًا تجاه مكان العبادة[63].

يعتقد تايلر أن الوجهين السابقين، يمثلان المعنى الكلاسيكي الشائع لمفهوم "العلمانية". ويناقش في كتابه أن هذين الوجهين لا يُعتبران وحدهما الدلالة التي يمكن الباحث في تاريخولوجيا المفهوم – وليس فقط في مفاهيميته الصرفة – أن يكتشفه. وهو شخصيًا، نتيجة دراسته التاريخولوجية، يقترح في كتابه معنًى ثالثًا لمصطلح "علمانية"، يمكننا بواسطته أن نفهم العلمانية،

(59) Ibid., p. 239؛ ويستقي تايلر هذا الاستشهاد من:

John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 251.

(60) Taylor, p. 242.

وحول هذا الأمر، يخلص تايلر في النهاية إلى القول بأن عقلانية كهذه، في الحقيقة، "تقدم فهمًا جديدًا لمعنى أن يخدم المرء الله، ذلك الفهم الذي يعيد التقاط مفردات قديمة وتقديمها بمعانٍ ودلالات جديدة"، ينظر: Ibid., p. 244.

(61) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge/ London: The Belknap Press/ Harvard University Press, 2007), p. 1.

(62) Ibid., p. 2.

(63) Ibid.

بصفتها حالة تمضي أبعد من كونها مجرد فكرة؛ "العلمانية بصفتها حالة اللاتدين" Non-religiosity أو "العلمانية بصفتها ضد-التدين" Atheism على حد سواء. ينطلق هذا المعنى الثالث للعلمانية، من انتباهٍ لمفهوم الذات المفردة وعلاقتها بالحياة العادية، الذي فككه تايلر في كتابه **منابع الذات**. وفي إطار هذا التفكيك وخلاصاته، يكتشف تايلر في تاريخ الفكر الغربي معنًى ثالثًا للعلمانية، يفترض أن الإيمان الديني يمكن أن يكون خيارًا فعليًا بين خيارات عديدة أخرى مكوِّنة للمجتمعات الحداثوية، بمجموعها ووجودها معًا، لا ببدائليتها وتنافرها[64]. هذا يعني أن الإيمان الديني ما هو إلا أحد المكونات الاختيارية الموجودة في قلب المجتمع العلماني، وأن الفكر العلماني في ذاته لا ينكر على الإيمان الديني هذا الحضور. فعلمانية التنوير والحداثة بهذا المعنى، ليست بخيار مرجعي، خلافًا لغيره من الخيارات. والدين والفكر اللاهوتي ليسَا تعبيرًا عن حالة وجود مطلقة، تقف في حالة تعارض مع حالة وجودٍ مفترضة مقابلة لما سماه بالعلمانية. وخلافًا لذلك، فإن الإيمان واحد من الخيارات التي للعامة الذين يعيشون في دولة علمانية، الحرية والحق في اختياره، من دون أن يقصيهم اختيارهم هذا من الفضاء العلماني الخاص، بالدولة أو بالفضاء العمومي. وما الإيمان دينيًا أو غير ديني إلا خيار من خيارات كثيرة، ليس لأحدها معيارية ومرجعية تحاكم الخيارات الأخرى. ولكن، بهذا المعنى الثالث للعلمانية، فإن الإيمان خيار حقيقي من قلب الخيارات المكوِّنة بمجموعها لما تمثله العلمانية.

وتصبح العلمانية بهذا المعنى، كما يستنتج تايلر، "مسألة تدور حول سياق مفاهيمي كُلّياني يمكن في قلبه لكافة اختبارات الذات البشرية الأخلاقية والروحية والدينية على حد سواء، أن تجد لها موطئ قدم"[65]. لا بل يصبح ههنا من مواصفات العلمانية ومميزاتها، والممارسة في الفضاء العمومي لمجتمع ما، ومبدأ إتاحة المجال للأفراد للبحث عن الروحي والماورائي. وإنكار هذا المجال عليهم سيكون إنكارًا للتعددية التي يُفترَض فيها أن تكون من أهم مميزات العلمانية. فنفي التعددية المذكورة سيقود إلى حالة تدمير ذاتية ويوقع العلمانية في حالة تناقض ذاتي. وفي النهاية، إن عملية البحث عن كمالٍ وتحقيقٍ عميقين للذات، يكمنان وراء حدود الاكتفاء بكينونتنا ووجودنا التاريخي فقط، لهي عمليةٌ شائعة، ويمكن تتبع آثارها في أنماط الإيمان وعدمه سواءً بسواء، وفي ممارسات الأفراد المتدينين وغير المتدينين على حد سواء في المجتمعات العلمانية[66]. وفي سياق هذا المعنى الثالث للعلمانية، إذًا، يكون الإيمان وعدمه مجرد طريقتين للعيش في الحياة العادية، وطريقتين لاختبار الذات البشرية للعيش الأخلاقي أو الروحاني، بصفتهما تعبيرين عن التوق لاختبار الكمال، وللتصالح مع "مصدر القدرة الذي يمكنه أن يصل بنا إلى ذاك الكمال، سواء اعتقدنا أن مصدر القدرة المذكور يكمن في داخل الذات البشرية أو يكمن خارجها"[67].

(64) Ibid., p. 3.

(65) Ibid.

(66) Ibid., p. 7.

(67) Ibid., p. 10.

وفي تفسيره لتجاهل النمط الثالث من العلمانية، يذهب تايلر إلى أن السبب في عدم نيلها الاهتمام الجدي الذي يجدر بها، يكمن في توقف الناس العاديين، في المجتمعات المُعلمَنة، عن الثقة بالخطاب الديني والفكر اللاهوتي الذي يتحدث عن المطلق والفائق للطبيعة، وعدم رغبتهم في أن يعرفوا أو أن يعترفوا أن هناك أفرادًا ينتمون إلى المجتمعات المُعلمَنَة، ما زالوا يؤمنون بهذا الخطاب، لا بل إن الآباء المؤسسين للفكر التنويري الحداثي الذي أنجب العلمانية، لم يكونوا لا دينيين ولا ملحدين، بل كان عندهم اهتمام أصيل بالدين ومعرفة عميقة باللاهوت. السؤال الأهم هو حول الأسباب التي قادت إلى هذا الإهمال والتهميش المذكورين: لماذا لا يستطيع عموم التنويريين الحداثيين القبول بعد الآن بما اعتاد أهل التاريخ الممتد ما بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر على التعلق به على نحو طبيعي والتمسك به بحزم؟ من العوامل الأساسية وراء هذا، محاولة الحداثيين تحرير العالم من المخيال الديني والسحري Disenchantment، ورفضهم لِحاظَ حضورٍ إلهي أو مطلق في سياق حياة الذات البشرية العادية. ولكن، رغم تشديده على التأثير الواضح والفاعل لعملية التحرير من السحر تلك في العالم وفي التدين معًا، فإنه يؤكد أن التدين، رغم هيمنة عملية التحرير من السحر، لم يختف لحظة واحدة من الفضاء العمومي، خلال القرون الخمسة المنصرمة. لم يكن ما شهده التدين غير انزياح مكاني إلى خارج دائرة الاهتمام والانتباه المركزية، ولكنه بقي بثبات ومثابرة، تحت السطح وعلى أطراف مساحة الحياة العلمانية.

يرى تايلر المجتمع الأميركي اليوم أهم دليل على هذا وأبرز انعكاسٍ له[68]. فبدلًا من رميه كليًا خارج المشهد المجتمعي، ما زالت تربة هذا المجتمع التقليدي مليئة ببذور ما يسميه تايلر "الدين المدني"، فالتدين ليس مجرد مكون واحد من مكونات أخرى عديدة للقوام الحضاري، بل هو عنصر مؤثر ومؤسس للوطنية الأميركية التي، كما يقول تايلر، "ترى البلد بشكل جوهري كأمة تحت يد الله، وتجعل الجمهور يشعر بأن المرء يمكنه أن يعبر عن أميركانيته من خلال الانتماء للكنيسة"[69]. إن مثال المجتمع الأميركي المذكور يفيد في الحصيلة أن عملية تحرير العالم من السحر والتطير، لم تقضِ فعليًا على التدين في المجتمعات المُعلمَنة. كل ما فعلته أنها أعادت موضَعَة الاعتقاد الديني ضمن دائرة المكونات المتعددة والمتنوعة للعلمانية، وجعلت من التدين عنصرًا مقبولًا بين عدة عناصر مجتمعية أخرى. وقد حققت ذلك بأن جعلت "مصير الإيمان يعتمد على نحو أشد وضوحًا، على بديهة الأفراد وحدسهم، ووقعها على الآخرين"[70]. ولم يعد هدف هذا التأثير الفردي أن يجبر الآخرين على الخضوع لموضوع إيمان علوي وفائق، ولم يعد هدفه كذلك أن يدحض عدم إيمان الآخرين ويناهضه أو أن يتصارع معه. ففي العلمانية المعاصرة؛ الاعتقاد وعدمُه معرّضان للتحيز، وكذلك لما يسميه تايلر "الهشاشة المتبادلة" Mutual Fragilization التي تنبع من حقيقة أن التعددية، وليس التوحيد Monism، هي المكون الأساسي المعرّف لعالم اليوم.

(68) Ibid., pp. 505–535.

(69) Ibid., p. 526–527؛ ويعتقد تايلر أن حتى أولئك الذين لا يقفون في معسكر اليمين في المشهد الأميركي السياسي "يشعرون أيضًا بانتمائهم إلى نفس فكرة أميركا 'الأمة الواحدة تحت يد الإله'". ينظر: Ibid., p. 527.

(70) Ibid., p. 531.

لا يبدو واقع العلمانية بوجهيه، التاريخي الذي شهد نشأته الأولى زمن التنوير والحداثة، أو المُمارَس الموجود في المجتمعات اليوم، كواقعٍ من يحاول في الحقيقة أن يُخرج الدين والإيمان من الفضاء العمومي، بل إن طبيعة هذه العلمانية وصدقها مع ذاتها، لا يمكنهما إلا توجيه دعوة إلى الدين ليعود إلى الفضاء العمومي. ربما تحسن هذه الدعوة، لأن الفضاء العمومي الديمقراطي ينبغي أن يكون مجالاً يتاح فيه للأفراد الذين ينتسبون إلى مرجعيات مختلفة، بما في ذلك أصحاب المرجعيات الدينية، أن يلتقي بعضُهم ببعضٍ، ويجتمعوا تحت مظلة معيار أخلاقي وقيمي، جامع وموحّد[71]. ومن جهة ثانية، يمكن هذا الأمر، أن يفتح آفاقًا جديدة للحضور الديني في الفضاء العمومي، تأخذ بالدين خارج مجال الهَجسِ بالهيمنة والسطوة، وتدعوه إلى الاهتمام أكثر بجانب الفرادة والاختلاف. ومع استمرار إدراك الناس أنه لا توجد أسرة دينية أو روحية واحدة تهيمن على المجموع وتقوده أو تنطق باسمه، سيتولد عند الأفراد شعور أعمق بالحرية، وقدرة على التعبير عن الفكر والفهم الذاتيين للحياة العادية. هذا الأمر الذي سيعطي للفكر الديني للأفراد المؤمنين الفرصة، مثل غيرهم من غير المؤمنين للمساهمة بمخيالهم المعرفي في حياة المجتمع والعالم[72]. فالدين يحتاج العلمانية، كي يوجد وكي يشارك في المجتمع. هي ليست بديلة منه ولا هي عدو له. ولكنها سبيله الوحيد في عالم اليوم للحضور والوجود في حياة البشر.

إن من الدروس المهمة التي يمكن أن يستوعبها الدين من خلال إدراكه حاجته الوجودية إلى العلمانية، كي يحضر في الفضاء العمومي، ويساهم فيها، هو أنه بات من الصعب اليوم على الذات البشرية الغربية الحداثية أن تؤمن بالإله، أو بأي حقيقة مطلقة، من دون أن تتأمل ذلك بقوة المعقولية والنقد. فالميل الروحي والممارسات الدينية الموجودة اليوم في العالم، التي تتجذر بعمق في الميل الديني واللاهوتي لسياق زمن التنوير والحداثة الفكري دون سواه، هو نمط ديني متفرد، يدحض الاعتقاد أن الفكر التنويري العلماني هو فكر بديل من الإيمان، وقد حل محل التدين. فاليوم، وفق منطوق تايلر، يحضر التدين في صورة رحلة روحية شخصية ذاتية متفردة. ويتمظهر الإيمان في حالة بحثٍ عن الماورائي الذي يعطي لعناصر الوجود الجمعي والفردي معًا، أبعادًا دينية تنبع من داخل هذا الوجود ومن حريته[73]. وفي العالم العلماني، يُظهر التدين نفسه، في ظاهرة تنام وانتشار للمفردات واللغة المعبرة عن حالة الفرد الفكرية والشعورية الجوانية وعن رحلة اكتشافها[74]. ويقف الإنسان أمام أفق اكتشاف الذات، الذي نما وترعرع عبر العديد من مبادئ امتحان الذات الروحانية، بل اللاهوتية الميتافيزيقية. ويدفع هذا الإدراك الأعماق الجوانية للإنسان إلى خلق إحساسٍ بالخصوصية الحميمة من جديد.

وهناك في قلب فكر التنوير العلماني دعوة عميقة، ذات تاريخ وجذور لاهوتية أصيلة، إلى الانعتاق

(71) Ibid., p. 532.

(72) Ibid.

(73) Ibid., p. 535.

(74) Ibid., pp. 539–540.

من أنماط التواصل المشوشة مع الآخرين، بحيث قام بعض الناس تجاه بعض بأفعال مادية وجسدية غير مقبولة[75]. وعلى قاعدة هذا المخيال الوجودي والروحي العميق، استُبدِل بالمجتمع القديم الجمعي مجتمعُ الأفراد المدركين بعمقٍ لمبادئ ضبط الذات والمسؤولية[76]. وفي المقابل، إن هؤلاء الأفراد الواعين لذواتهم لا يعبرون عن هذا الوعي باجتراح مواقف معادية للجماعة ومضادة للاندماج المجتمعي، وإنما بالانفتاح على الحياة الجماعية والمجتمعية القائمة على تقييم ذاتوي مستمر لأصالة الذات الفردية، مثل هذا الفكر نجده حاضرًا بقوة في فكر كالفن ولوثر ولاهوتهما، وفي البروتستانتية المحافظة[77].

المجتمعات البشرية المعاصرة، إذًا، قائمة على فكرة حياة الذات الفردية التي لا تتمركز في حالة "التسامي والفوقية الماورائية"، بل في حالة "حضور محايث" Immanence، لا تتمركز حول الفائق للطبيعة، بل حول الطبيعي، ولكنها لا تشن في الوقت نفسه حربًا على الفائق للطبيعة، ولا تنشغل بإنكار دوره. ولهذا، فإن العلمانية، بأصليها التنويري والحداثي، المتجذرَين في مفترضات ذات طبيعة ومنشأ لاهوتيَين دينيين، هي سبيل التدين الماورائي، لتحرير ذاته من التطير والسحر، أو من اللاهوت المزيف والخاطئ. مثل هذا الإطار التمظهري والحميم الذي تقدمه تلك العلمانية التنويرية التاريخية، لا يعني بالضرورة نفي فكرة "الإله"، وتأطير التدين خارج إطار الحياة العادية، ولا تفترض شرطيًا منع الرؤية التي تقوم على فكرة "الانفتاح على حقيقة ماورائية" من أن تكون من الأفكار التي تنتمي إلى العصر العلماني[78]. ولهذا، فإن أولئك البشر الذين يؤمنون بالانفتاح على حقيقة ماورائية ليسوا بغرباء أو طارئين على المجتمع العلماني التمظهري والحضوري. إنهم جزء لا يتجزأ من هذا المجتمع، وما تجاهل تلك الحقيقة غير إهمال لحقيقة الانفتاح في المجتمعات الحديثة، وتضييق لحالة التمظهر الحضوري إلى الحدود الضيقة والخانقة للمادي والملموس فقط. إن هذا التضييق يخلط بين فكرة "التحرر من السحر والتطير"، من جهة، وفكرة "نهاية الدين"، من جهة أخرى، بل يماهي بينهما بطريقة خاطئة وغير ناجعة. إن من فصول السيرة الذاتية للعلمانية في تاريخ تشكّلها في عصر التنوير والحداثة في الغرب، ما يحكي عن قصة الانتقال الفردي والمجتمعي من حياة دينية إلى حياة دينية أخرى؛ آخر تمظهراتها هو الإطار المجتمعي الحضوري في الحياة العادية، والذي يفترض في بنيته انفتاحًا على الماورائي، لا عداوة له. تلك الحياة الجديدة لا تغير من فهمنا للمجتمع العلماني فقط، بل تغير من بنية الحياة الدينية أيضًا[79].

(75) Ibid., p. 540.

(76) في سياق الفكر الغربي المعاصر ما بعد الحداثي، يجري الحديث عن هذه المسؤولية من زاوية إعادة فهم الذات البشرية، لا كأنا مفردة، ولكن كذات تواصلية في علاقات تفاعلية مع المتعدد، وليس فقط الذات الجوانية المفكرة للفرد المكتفي بذاته. حول هذا، ينظر: نجيب جورج عوض، **أحفورات الفهم، تاريخانيات المعنى: دراسات في الثقافة والدين والسياسة** (بيروت/ عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2020)، ص 115–132، 173–178.

(77) Taylor, *A Secular Age*, p. 541.

(78) Ibid., p. 542.

(79) Ibid., p. 554.

يفيد المعنى الثالث للعلمانية الذي يقترحه شارلز تايلر، في النتيجة، أن الدين لم يغادر الفضاء العمومي، وأنه كان من روافد تطوير الفكر العلماني زمن التنوير والحداثة. بل إن الدين والفكر اللاهوتي شهدا بقوة تبدلات تلك المناحي المعرفية، وساهما في تحررها من السحر والتطير، وأن الدين تبدّل هو في ذاته، وأن اللاهوت أعاد صياغة نفسه نقديًا وتفكيكيًا، بفضل التبدلات المذكورة. وهذا يعني أنه يجب على المجتمع المتحرر من التطير والسحر، أن يتفاعل إيجابيًا، وبانفتاح مع تبدلات المخيال الديني، التي ربما تدل على أن الدين في ذاته يبدي استعدادًا للانفتاح على تبدلات العناصر الأخرى المكونة للمجتمع[80].

خاتمة: هل من شيء نتعلمه ونستفيده من القراءة البديلة؟

إن الباحث اللاهوتي المطّلع على الدراسات المعاصرة لعلاقة الفكر الديني واللاهوتي بفكر التنوير والحداثة في سياق البحث الأكاديمي في العالم الأنكلوسكسوني، لا يمكنه إلا أن يتوقف وينظر باهتمام وتقدير للتطور الجديد الذي بدأ مطلع تسعينيات القرن الماضي، في نظرة علماء لاهوت الغرب المسيحي، وتقييمهم لطبيعة الإرث الفكري والمعرفي وماهيته، الذي أنتجه زمن التنوير والحداثة. سعينا من خلال دراستنا، أن نعرّف القارئ العربي بهذا التطور الإيجابي المستجد، في نظرة دوائر صناعة الأفكار الدينية واللاهوتية المسيحية في الغرب لأطروحات تتعلق بالعلمانية والعقلانية، أنتجها الفكر الغربي في سياق فكر التنوير والحداثة. كما أردنا أن نبين أن الموقف اللاهوتي التقليدي الذي يقرن العلمانية بالإلحاد، والعقلانية بالعداء للدين والتدين، والذي حافظ على حضوره في أوساط البحث الأكاديمي الأنكلوسكسوني طوال القرن العشرين تقريبًا، راح يخسر مواقعه، وينحسر تأثيره بفضل بروز أصوات لاهوتية جديدة، انتبهت بجدية لاجتهادات فلسفية، مثل أطروحة تايلر، تعيد الاعتبار لحضور الديني ولدور الفكر اللاهوتي في نشوء الفكر العلماني والعقلاني وتطويره، في سياق التنوير والحداثة.

حاولت هذه الدراسة أن تنبّه إلى أن هناك لاهوتيين وفلاسفة أنكلوفونيين اليوم، يحاولون بطريقة غير مباشرة أن يقولوا إن كلًا من الموقفين الآنفي الذكر، المعادي والمضادّ، من جهة، والمؤيد والمناصر، من جهة أخرى، ينطلق من تبنّي القراءة نفسها لمشروع التنوير والحداثة الفكري على أنه معادٍ للدين وعلماني إلحادي بالإطلاق. تقول الأصوات اللاهوتية والفلسفية التي قدمتها هذه الدراسة لكلا الموقفين: إن ما يُبنى على القراءة الكلاسيكية لطبيعة التنوير والحداثة يقوم على مقاربة اختزالية وتبسيطية، بل خاطئة، لماهية تياراتهما الفكرية ولمعنى أنهما علمانيان. تقدم لنا قراءات ملبانك وغليسبي وإيفيس في سياق الفكر اللاهوتي، وتايلر في سياق الفكر الفلسفي، درسًا مهمًا لا يقول فحسب: إن اللاهوت المسيحي الغربي المعاصر ما عاد يتبنى بلا تحفظات وببداهة، القراءة الكلاسيكية للتنوير والحداثة وماهيتيهما وموقفيهما من الدين، بل إنه يؤكد أيضًا أن علاقة علمانية كل من التنوير والحداثة بالفكر الديني واللاهوتي، أعقدُ بكثير من مجرد عداء واستبدال، وأنها تمتلك أبعادًا وعناصرَ تدفعنا إلى إعادة

(80) Ibid., p. 556.

قراءة مفهوم "العلمانية" وفكر التنوير والحداثة برمته بعدسات جديدة، وبتصوير أكثر أمانة للطبيعة التطورية والتاريخانية للمفاهيم المعرفية[81].

هذا بالضبط ما يقدمه لنا تايلر، خصوصًا، في مشروعه الفلسفي، الذي يهتم به ويقرؤه باهتمام كبير لاهوتيو الجامعات والأكاديميا في العالم الأنكلوسكسوني. وهذا أيضًا ما يمكن أن يتعلم منه الفكر اللاهوتي والديني الإسلامي والمسيحي في العالم العربي، في معرض تفاعله مع الفكر الغربي العلماني والعقلاني، التنويري والحداثي. يمكن الدارسَ لمشروع شارلز تايلر الفلسفي عن العلمانية والدين الذي تطرقنا إليه، أن يستنتج ما يلي: إذا كانت العلمانية هي ذروة فهم الحداثوية المتفرد للذات البشرية وللحياة البشرية العادية، فإن مفاهيم "الذات" و"الحياة العادية" عينها قادت إلى الظهور المتجدد لعملية التحرر من التطير والسحر في قلب السياق العلماني ما بعد الحداثي المعاصر أيضًا. فالقراءة اللاهوتية المعروضة في هذه الدراسة تقول إن السبب الكامن وراء هذا بسيط، وهو أن زمن التنوير والحداثة، مثله تمامًا مثل عصر ما بعد الحداثة، يحمل مواصفات وملامح مستقاة مباشرةً أو متأثرة ضمنيًا بالفكر الديني والإرث اللاهوتي. ليست عودة الدين إلى أداء دور مؤثر في الساحة العامة للعالم المعَلمَن المعاصر، دالَّة على توقف الانهماك البشري في عمليتي فهم الذات والانتباه للحياة العادية، ولا هي دالَّة على زوال فكر التنوير والحداثة من الوجود، ولا تهدد أبدًا أصالة فكرة العلماني، ولا ريادية فكر التنوير والحداثة في رعاية الفكر العقلاني في تاريخ الفكر البشري المعاصر. بل على العكس من ذلك، ما عودة الديني المستجدة الواضحة إلا إعلان عن استمرار علاقة التنوير والحداثة بالدين والفكر اللاهوتي ووصول الاهتمام بالذات والحياة العادية إلى ذروته المنطقية القصوى، التي انبثقت من اهتمام تنويري حداثي متجذر وأصيل ومتفرد بطبيعته وتمايزه في الفكر اللاهوتي والتساؤل عن الديني. لقد عادت رحلة البحث الدائرية عن الذات إلى النقطة الأولى التي بدأت منها.

إن اختزال الموقف اللاهوتي والديني المناهض والمقاوِم للعلمانية التنويرية والحداثية، على قاعدة تبنٍّ حرفي واستسهالي لقراءة كلاسيكية لفكر التنوير والحداثة، تقود إما إلى تطرف معاد لها لحماية الدين منها أو تطرف مناصر لها للتخلص من الدين. وهو ما لا يجعلنا نشهد، مؤقتًا أو أبدًا، محطة تنويرية حداثية في رحلة الإنسان نحو ذاتها وتحقيقها لتلك الذات في السياقات المتدينة والأرثوذكسية المحافظة دينيًا في العالم العربي بشقيه المسيحي والمسلم. والسبب في هذا هو استمرار الحرب الشعواء لا ضد العلمانية فحسب، بل ضد مفهوم "الذات" في حد ذاته، وذلك في محاولة محمومة

(81) حول إمكانية تأسيس مجتمعات معلمَنَة في العالم العربي، ينظر: عوض، **أحفورات الفهم**، ص 375–392؛ ينظر أيضًا النسخة الإنكليزية للكتاب:

Najib George Awad, *And Freedom Became a Public Square: Political, Sociological and Religious Overviews on the Arab Christians and the Arabic Spring* (Berlin & Zürich: LIT Verlag, 2012), pp. 19–38.

للاستزادة أكثر من المنتج البحثي العربي للدراسات المتعلقة بالعلمانية وتاريخها في العالم العربي، ينظر: حيدر عبد الله شومان، **الإسلام والعلمانية في العالم العربي** (بيروت: دار الفارابي، 2012)؛ عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي، ج 2، مج 1: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)؛ حسام الدين درويش، **في المفاهيم المعيارية الكثيفة: العلمانية/ الإسلام (السياسي)، تجديد الخطاب الديني** (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2022).

وممنهجة لطمس الذات وكبتها بواسطة منطق جمعي مهيمن ومِخيال وسائطي تقليدي عرفي. وعلى العكس من هذا، يشهد العالم الغربي الأوروبي والأميركي اليوم، رغم حضور الدين الواضح والحي في ساحاتهم العامة، إحياءً مستمرًا لمفاهيم الذات والتفرد المستقاة من الإرث اللاهوتي، على الرغم من أي شيءٍ يقول لنا العكس. العودة إلى الذات والتواصل مع ماهيتها يجري بصراحة من بوابة التدين والروحانية، وليس من خلال محاولة نبذهما والهروب منهما.

ولهذا، فإن الفكر اللاهوتي والديني فهم بعمق أخيرًا أنه يجب ألا نقرن العلمانية حصرًا وترادفيًا Synonymously بالإلحاد، لا مفاهيميًا ولا أنطولوجيًا، لأن زمن التنوير والحداثة الذي أنجب العلمانية، لم يكن البتة لا دينيًا. فالدين واللاهوت كانا وما زالا جزءًا لا يتجزأ من التعددية الناظمة للماهية العلمانية للمجتمعات المُعَلمَنة، كما تخبرنا القراءة الجديدة لعصر التنوير والحداثة، التي يقدمها في حقل اللاهوت كل من ملبانك وغليسبي وإيفيس، وفي حقل فلسفة تايلر على رأس آخرين. لعل دوائر التفكير الديني واللاهوتي، في العالم العربي والإسلامي، تأخذ في الاعتبار الاجتهادات اللاهوتية التي حاولت تبني قراءة جديدة للعلمانية، تنفي أنها مضادة للدين وعدوّ له. ولعل قراءات مستجدة تفيد الشارع العربي المتدين ودوائر الفكر الديني العربية، وتساعدها على تجنب الاعتقاد الشعبوي القائل: "أن تكون علمانيًا يعني أن تكون لا دينيًا أو ملحدًا". وعلى الأقل، هناك قرّاء لاهوتيون أنكلوسكسون معاصرون، يدرسون تاريخ العلمانية التنويري الحداثوي، راحوا اليوم يقولون خلاف ذلك، ويقترحون أن الدين والفكر اللاهوتي كانا موجودين ضمن عصر التنوير والحداثة وعلمانيته، المتولدة من رحم الفكر الديني، وتطورت في فضائه.

المراجع References

العربية

عوض، نجيب جورج. **أحفورات الفهم، تاريخانيات المعنى: دراسات في الثقافة والدين والسياسة.** بيروت/ عمان: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2020.

_____. **ما بعد الحداثة ومستقبل الخطاب الديني في الغرب: أنطولوجيا "شخص" و"علاقة" أنموذجًا.** الرباط/ بيروت: مؤسسة مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2017.

الأجنبية

Avis, Paul. *Theology and the Enlightenment: A Critical Enquiry into Enlightenment Theology and Its Reception*. London/ New York: T&T Clark/ Bloomsbury Publishing, 2023.

Awad, Najib George. *And Freedom Became a Public Square: Political, Sociological and Religious Overviews on the Arab Christians and the Arabic Spring*. Berlin/ Zürich: LIT Verlag, 2012.

Bacon, Francis. *A Selection of His Works*. Toronto: McMillan, 1965.

Brinton, Crane. *Ideas and Men: The Story of Western Thought*. New York: Prentice Hall, 1950.

Cranston, Maurice & Richard S. Peters, *Hobbes and Rosseau: A Collection of Critical Essays*. Garden City, NY: Doubleday, 1972.

Dunn, John. *The Political Thought of John Locke*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Farrington, B. *Francis Bacon*. New York: Lawrence and Wishart, 1962.

Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origin of Modernity*. Chicago: The University of Chicago press, 2008.

_____. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago/ London: University of Chicago Press, 2008.

Graham, Elaine. *Apologetics without Apology: Speaking of God in a World Troubled by Religion*. Eugene, OR: Cascade Books, 2017.

Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2nd ed. Oxford, UK/ Malden, USA: Blackwell Publishing, 2006.

Oberman, Heiko. "'Iustitia Christi' and 'Iustitia Dei': Luther and the Scholastic Doctrines of Justification.". *Harvard Theological Review*. vol. 55, no. 1 (1966).

Rosenthal, Jerome. "Voltaire's Philosophy of History." *Journal of History of Ideas.* vol. 16, no. 2 (1955).

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge/ London: The Belknap Press/ Harvard University Press, 2007.

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

Vanhoozer, Kavin J. et al. (eds.). *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2003.

Voltaire. *Letters on England*. Leonard Toncock (trans.). Harmondsworth: Penguin, 1980.

صدر حديثًا

بعض قضايا المنهج

في علوم السياسة والتاريخ والقانون والديموغرافيا

إبراهيم القادري بوتشيش
حسن الحاج علي أحمد
خليل العناني
زهير سوكاح

سيد أحمد قوجيلي
طارق مداني
عبد الحميد هنية
عبد الوهاب الأفندي

علي الصالح مولى
محمد حمشي
محمد الخراط
مروة حامد البدري

تحرير: **مراد دياني**

يطرق هذا الكتاب جملة من الإشكالات الرئيسة عرضًا ودرسًا وتحليلًا، من خلال عددٍ من الإسهامات المعرفية والمنهجية البارزة في مناهج البحث في العلوم السياسية والقانونية والتاريخية. ويناقش أوجه تحديث تلك المناهج وانفتاحها على آفاق بحثية متجدّدة باستمرار في ظلّ توسّع هذه الحقول البحثية في العقود الأخيرة وتعدّد الاختصاصات من داخلها. وتسعى فصول الكتاب إلى استكشاف السبل لدرء هيمنة البردايمات الغربية المنشأ فيها وتذليل صعوبات تبيئتها في السياقات البحثية العربية.

التسلم Received 2023-1-22 | التعديل Revised 2023-3-15 | القبول Accepted 2023-4-4 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/NXKY3142

محمد الهادي العمري | Mohamed Elhedi Omri*

كبرياء المدينة وجرأة الفيلسوف

The Pride of the City and the Audacity of the Philosopher

ملخص: تستهدف هذه الدراسة النظر في العلاقة النزاعية بين "الفيلسوف" و"مدينته" من زاوية نظر مخصوصة، تتعلق بتصادم هُويتين: هوية يحركها العقل وهاجسها البحث عن الحقيقة وسياستها؛ وهوية سلطة سياسية. يتعلق الأمر ههنا بوضع الفلسفة ذاتها في مدينة تتنكر أهواؤها ومصالحها في صورة معايير اجتماعية ورموز دينية. ولمعالجة هذه الإشكالية، سنتوقف في لحظةٍ أولى عند تصادم "الفكر الفلسفي" و"الفعل السلطوي" في الفضاء العمومي، من خلال قراءة كتاب **في السياسةِ وعدًا** لحنة أرندت. وسنبين أن الخصومة بين "الفلسفة" و"السياسة"، كانت بين من "يسوس الفكرة" و"يتدبر الفعل" في المدينة. أما اللحظة الثانية، فستتحدث فيها عن الالتزام الفلسفي ومقتضياته عند الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر، ونتابع علاقته بالحرية. وفي خاتمة الدراسة، نزلنا المشكل في حاضر مُدننا اليوم التي تنهار أمام أعيننا، لننتهي إلى نتيجة مفادها أن التزام الفيلسوف في أزمنتنا أكثر عُسرًا من التزام أسلافه؛ لأنه يواجه أشكالًا جديدة وما بعد حداثية من التحكم والضبط والعنف، ويبقى معرضًا للخطر حتى وهو في أبعد عزلة ممكنة. وفي الدراسة رهانٌ مفاده أن قدر الفيلسوف أن يبدأ مجددًا، رغم ما يُرافق استئناف قوله من آلام ومحن.

كلمات مفتاحية: فلسفة، مدينة، سلطة، التزام، عنف، إقصاء، حرية.

Abstract: This research paper aims to examine the conflictual relationship between the philosopher and the city (state) from a specific point of view related to the collision of two identities: an identity driven by the mind and obsessed with the search for truth and its politics, and the identity of a political authority. It is about placing the same philosophy in a city whose whims and interests are disguised as social norms and religious symbols. In order to address this problem, we will stop at the first moment, at the collision of philosophical thought and authoritarian action in the public space, by reading Hannah Arendt's book *On Politics and Promi*se. And we will show that the rivalry between philosophy and politics is a dispute over who governs the idea and manages the action in the city. As for the second moment, we will talk about Sartre's philosophical commitment and its requirements, and we will follow up on his free relationship. In conclusion, we analyze the problem in

* باحث مختص بقضايا السوسيولوجيا والأنطولوجيا في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، تونس.

Researcher Specializing in Issues of Sociology and Ontology at the Faculty of Arts and Human Sciences, University of Sfax, Tunisia.

omrimohamedelhedi@gmail.com

the present of our cities today, which are collapsing before our eyes, to conclude that the commitment of the philosopher in our times is more difficult than the commitment of his predecessors, because he faces new and postmodern forms of control, regulation, and violence, and remains exposed to danger even when he is in the furthest possible isolation. In the present discussion, there is a bet that the philosopher is destined to begin again, despite the pains, and tribulations that accompany the resumption of his discourse.

Keywords: Philosophy, City, Power, Commitment, Violence, Exclusion, Freedom.

مقدمة

"المدنُ تصنعها أقدام من يمشون فيها وخطواتهم، ويُحركون طاقتها الإيجابية"[1]

في الجمهورية الهيلينية، في أقصى مدينة أثينا، سلك سقراط Socrates (470–399 ق. م.) سبيله تجاه البحر، تاركًا المدينة خلفه. وبعد تهكمه من آرائها في العدالة، بدأ حواره الحالم مع مدينة أخرى، يحكمها الفلاسفة ويتفلسف حكامها. هكذا كان "سقراط يتجول خارج المدينة الظالمة ليحلم بمدينةٍ أخرى في الكلام"[2]. هو لا يذهب إلى تُخوم أثينا إلا ليعود منها حاملاً وِزر أحلامه، فهي أجملُ مدن العالم رغم صلفها وغطرسة حكامها وسوء طباع سكانها. لكن أي شجاعة تشد الفيلسوف إلى أرض لا مناخات فلسفية فيها غير بعض الأصوات في وِهادها؟ أي فكر هذا الذي يجعل صاحبه يمشي على نصلٍ حاد؟ ما مصير فلسفة لن يقرأها أحد سوى أهل الصَنْعَة في المدينة[3]؟ ما سبيلنا إلى تلك المواقف التي تُوجع أصحابها قبل أن تُوجع الآخرين؟ لماذا تعلن الفلسفة دائمًا ولادتها من جديد كلما حاكمتها المدينة؟ هل يبحث الفيلسوف فعلاً عن "مدينةٍ فاضلة، تحقق في الخيال ما عجزت القوى الاجتماعية النامية عن كشفه في الواقع"[4]؟ ألا تكون محنة الفلسفة مرتبطة بأولئك الذين يكافحون من أجل الحق في إعمال واستعمال العقل بحرية، وحسب؟ ربما لم تُقرأ علاقة الفيلسوف بالمدينة كما ينبغي، أو لعلها مهمة لم تُنجز بعد، ونحن ههنا لا نزعم إنجازها، وإنما سنعمل جينيالوجيًا على تقصي هذه العلاقة النزاعية في أوضاعها التاريخية

(1) Michel De Certeau, *L'invention du quotidien*, vol. 1: *Arts de faire* (Paris: Union générale d'éditions, 1980), p. 38.

(2) Critchley Simon, *The Faith of the Faithless* (London/ New York: Verso, 2012), p. 49.

وردت هذه العبارة في الملحق الأول من كتاب: آلان باديو وسلافوي جيجك، **الفَلسَفَةُ في الحَاضِر**، بيتر إنغلمان (محرر)، ترجمة وتقديم يزن الحاج (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2013)، ص 110.

(3) تضعنا العودة إلى لسان العرب إزاء معنيين للمدينة: الأول، يعني الإقامة في مكان معين، والثاني، يعني الحصن ونحوه. ولا تسمح هذه الدلالات بتقصٍّ دقيق لسؤالنا، فتحديد مفهوم المدينة يأخذنا مباشرةً إلى سياج التجربة اليونانية باعتبارها مؤسسةً لعلاقتها بالمدينة؛ إذ الفضاء العمومي الإغريقي كان مجالًا لتدبير شؤون المدينة، فالفرد اليوناني كان يتصور الكون على شكلٍ تراتبي، ومن ثمة تمثل المدينة تجمعًا طبيعيًا لمجموعة من الناس المتراتبين. والتراتب الذي يحكم المدينة مطابق لصورة الكون، وخلفية هذا التصور تكمن في الأساس في محاولة تبرير الوضع التراتبي داخل المجتمع اليوناني والسمو به إلى مستوى الوضع الطبيعي الموافق لنواميس الطبيعة. ومع الفلسفة الغربية الحديثة ستتغير الرؤية للمدينة ارتباطًا بجملة التحولات الفكرية والعلمية والاقتصادية التي انعكست على الاجتماع الإنساني، ولنا أن نستحضر في القرن الخامس عشر ظهور ما يُسمى المدينة/ الدولة.

(4) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط 6 (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993)، ص 67.

من زاوية نظر مخصوصة تتعلق بتصادم هويتين: هوية يحركها العقل وهاجس البحث عن الحقيقة، وهوية سلطة مدفوعة بالأهواء والمصالح المتنكرة بلباس السياسي والمقدس الديني.

إن الفلسفة، منذ أوجاعها الأولى المرافقة لمحاكمة سقراط، لم تغيّر من نبرة احتجاجها ومقاومتها، وإن غيرت أساليب مناوراتها وطرائق حجاجها. أما المدينة، فمن أثينا وصولاً إلى مدن هذا العصر، لم تفعل شيئًا سوى تغيير ملابس كهنتها الذين تورطوا طوال قرون في المآسي التي لحقت ببعض العقول العظيمة. وما تقنيات التعذيب والحصار والنفي والعزل والتشريد إلا دليل على "ذاكرة صامتة"، تعبر عن تصادم السياسات المختلفة حول ماهية الحقيقة، لكنها على أي حال من الأحوال، تبقى ذاكرة تحتفظ بفظاعة ما ترتب على الوضع النزاعي بين "الفلسفة" و"سلطة المدينة".

أولًا: الفلسفة والسياسة، تصادم الفكر والفعل

تُعدّ الفيلسوفة الألمانية حنة أرندت Hannah Arendt (1906–1975)[5] من الذين فككوا علاقة الفيلسوف بالمدينة، وقضايا الحداثة السياسية، ووضع الإنسان المعاصر، ومشكلات الفضاء العمومي. وتميز فكرها بطابع مركّب، تُشكله طبقات متداخلة من الأفلاطونية والأرسطية والسبينوزية والكانطية والهيغلية والماركسية. وفي كتابها **في السياسة وعْدًا**[6] تتناول العلاقة الإشكالية بين "الفلسفة" و"السياسة" منذ اليونان إلى ما بعد ماركس، انطلاقًا من سؤال مركزي وموجه: هل يمكن أن نفكر فلسفيًا بعيدًا عن الشأن السياسي؟

تذهب أرندت في الفصل الأول من هذا الكتاب الذي جاء بعنوان: "سقراط" إلى اعتبار محاكمة هذا الفيلسوف بمنزلة اللحظة الحاسمة التي فتحت شرخًا بين الفلسفة والسياسة. كما تعتبر أيضًا أن تقليد الفلسفة السياسية بدأت إرهاصاته الأولى مع "يأس أفلاطون" من العيش داخل المدينة التي أعدمت أستاذه وأسكتت صوت اللوغوس Logos الذي كان يحمله، بل لم يشفع له الحجاج، في تلك اللحظة الفارقة، لإقناع الآخرين ببراءته. تقول أرندت مُشيرةً إلى كبرياء المدينة التي لا تحتمل حتى ظل الفيلسوف: "كان سقراط، حينما أخفق في إقناع المدينة، قد بين لنا أن المدينة ليست مكانًا آمنًا للفيلسوف، لا بمعنى أن حياته غير آمنة وحسب، جراء الحقيقة التي يمتلكها، ولكن بالمعنى الأكثر أهميةً، المتمثل في أن المدينة لا يمكن أن تكون محل ثقةٍ للاحتفاظ بذاكرة الفيلسوف"[7].

(5) هي واحدة من العلامات الفارقة في الفكر السياسي الحديث، وإنْ كانت تعتبر نفسها دائمًا مفكرة حرة لا تنتمي إلى عالم الفلسفة. انشغلت في جل أعمالها بالتوتر الحاصل بين الفلسفة والسياسة. وأسهمت في خلق مفاهيم نقدية جديدة في هذا الحقل. تتلمذت في عشرينيات القرن الماضي على يد فلاسفة من طلائع الفكر الفلسفي المعاصر، مثل الفيلسوف الفينومينولوجي الألماني إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859–1938)، والفيلسوف الوجودي والطبيب النفساني الألماني كارل ياسبرز Karl Jaspers (1883–1969). وكانت تربطها علاقة فكرية وعاطفية بالأنطولوجي الألماني مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889–1976)، إذ جمعتهما الفلسفة وفرقتهما السياسة لحظة صعود أدولف هتلر Adolf Hitler (1889–1945) إلى الحكم في ألمانيا، واختيار هيدغر الانضواء في الحزب النازي، مما اضطرها إلى الهروب إلى فرنسا ومنها إلى أميركا.

(6) ينظر:

Hannah Arendt, *The Promise of Politics* (New York: Schocken Books, 2007).

(7) حنة أرنت، **في السياسةِ وعدًا**، تقديم جيروم كوهن، ترجمة معز مديوني (بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2018)، ص 55.

هكذا هي المدينة في صورتها الإغريقية، لم تكتف بسحق حرية الفكر فحسب، وإنما سعت أيضًا للقضاء على إمكانات انبثاقه في الفضاء العمومي. لكن هذه المدينة التي نكلت بسقراط – وفقًا لأرندت – ليست نموذجًا للسياسة، وإنما هي بمنزلة المرجع المحبذ لها فقط؛ إذ فيها تنبثق السياسة، وهي لا ترى فيها سوى فضاء مشترك للكلام والأفعال. تتقدم أرندت أبعد من ذلك، لتعتبر أن الصراع بين سقراط وأثينا يعود إلى رفض الفيلسوف تأدية أي دور سياسي في مدينة لا تتلاءم مع الفلسفة، وأن القطيعة بين "السياسي" و"الفلسفي"، ستكون عنوانًا لفلسفة أرسطو Aristotle (384–322 ق. م.) فيما بعد، والتي لم يعد يشعر فيها الفيلسوف أنه مسؤول عن المدينة. لكن أرسطو كتب في السياسة وعرف الإنسان بـ"الحيوان السياسي"، وكأن المدينة هي نفسها التي أعدمت سقراط وأججت يأس أفلاطون منها، وهي نفسها الأرض التي يطؤها والسماء التي يشخص إليها بصره، فهل فشل أرسطو في تحقيق هدف أسلافه؟ مثلما "فشل أفلاطون في تحقيقه حتى عندما توجه خارج أثينا بحثًا عن مدينةٍ جديدةٍ من شأنها أن تقبل سلطان ملكٍ–فيلسوف"[8]. أيكمن قدر الفيلسوف في النجاة في الابتعادٍ عن المدينة، أم أن الأمر يتعلق بالفلسفة ذاتها وسياستها المضادة A–politia؟ ثم "هل في مقدور الإنسان، إذا كان عليه أن يعيش خارج المدينة، أن يحيا خارج أفق السياسة؟"[9]، وهل "على الفيلسوف أن يصير لا فيلسوفًا حتى تصير اللافلسفة أرض الفلسفة وشعبها"؟[10] مثلما يقول جيل دولوز Gilles Deleuze (1925–1995)، وهل يعود حقًا تصادم الفكر والفعل في مدينة طاغية أو ديمقراطية إلى "عجز الفيلسوف عن أقلمة أسلوب عيشه واهتماماته الخاصة مع الفضاء السياسي العمومي"؟[11] وهل يتحدد شرط الفيلسوف في المدينة بـ"العقل اللافلسفي الذي يَهَبُ الفلسفة فضاء هو لها إمكانٌ أساسيٌ للخطاب وخارطة للتخييل لما تستطيعه وما لا تستطيعه الحقيقة"؟[12]

إن البعد المقلق لهذه الأسئلة، الكامن وسط النقاشات التي تدور حول المدينة، هو أن الفلسفة لا توجد إلا وهي متهمة بزعزعة النظام (نظام الأفكار والآراء والمعتقدات). كما لا تظهر إلا بصفتها سياسة مضادة تهدد الإجماع والتوافق، وتمزق نسيج الاطمئنان في المدينة؛ فهي سياسة فكر، والمدينة سياسة فعل. سياسة الفكر ترنو ولا ريب إلى الفعل – لكن ليس أي فعل – وإنما الذي يُسهم في بناء الإنسان، وسياسة المدينة تسعى إلى تطويع الفكر. كما أن الفلسفة تطلب الحقيقة التي تتعين في الحاضر صيغةً للمقبل à–venir ذلك أن "مشكلة الفلسفة ليس الحاضر، وإنما الإمكانيات التي تُكسر منطق الحاضر وتربكه، لأنها مفتوحة على المستقبل على الدوام"[13]. إن الخصومة بين الفلسفة والسياسة ليست إلا نزاعًا حول من يسوس الفكرة ويتدبر الفعل وفق منطقه الخاص. وعلى ذلك النحو، ترتسم الخطوط

(8) المرجع نفسه، ص 12.

(9) المرجع نفسه، ص 52.

(10) جيل دولوز وفليكس غتاري، **ما هي الفلسفة**، ترجمة وتقديم مطاع صفدي (بيروت/ الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، 1997)، ص 122.

(11) أرنت، ص 104.

(12) فتحي المسكيني، **فَلسَفة النوَابت** (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1997)، ص 49.

(13) المرجع نفسه، ص 32.

الخلافية لسياسة الحقيقة عبر استعمالين للعقل، وقد فصّل في آثارهما بدقة الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804) في معرض حديثه عن "الاستعمال الخصوصي" و"الاستعمال العمومي" للعقل[14]. وربما، ذلك ما يؤكد أن المقام في هذه العلاقة يضعها في أزمة دائمة بين نمطين من السلطة: الفلسفة تتحول إلى سلطة مؤسسة تُخرب السلطة المؤسسة وتدك حصون المدينة التي تراها فاسدة، "أما السياسة فما إن تتعلق بالسلطة حتى تصبح أخلاقًا متنكرة، تلتبس برغبات البشر وتخيلاتهم وأوهامهم"[15].

تستشعر أرندت مجموعة مَخاطِر لعل أهمها اختفاء المعاني الأصيلة للسياسة من العالم، وترصد مظاهر ما يضادها من رعب ووحشية. وفي هذا السياق، تطرح سؤالها الذي تصفه بالعنيف والمتشائم: "هل ما زال للسياسة في النهاية معنى؟"[16]. وهذا السؤال مرتبط، في حقيقة الأمر، بالتعريف الذي انطلقت منه حين اعتبرت أن معنى السياسة هو الحرية، وهو ما يعني أن غياب الحرية – وهذا أمر واقع – يؤدي بالضرورة إلى تعطل السياسة أو غيابها، ولعل هذا ما يفسر كثرة الشكوك في ما تدعيه السياسة من سعي إلى تحرير البشر والحفاظ على حياتهم. ونجد أرندت، في إطار متابعتها لهذا السؤال، تقترح التخلص من مثل هذه سياسة قبل أن تُهلك البشر، لكن ما العمل إذا كنا لا نستطيع التخلص من السياسة؟ وكيف يمكن الفيلسوف أن يواجه عنف اللامعنى الذي بلغته السياسة اليوم؟ فسؤال: "ما معنى السياسة؟" بالنسبة إلى أرندت تغير اليوم، بينما يكون السؤال الذي يتوافق مع عصرنا الحالي، وبالنظر إلى مَخاطِر التقدم العلمي المحدقة بالإنسان هو "هل ما زال للسياسة معنًى في نهاية المطاف؟". وفي صلب هذا الرعب الذي يخترق مدننا اليوم، يبزغ الأمل في عودة الإنسانية إلى العقل؛ لأن "من يتخلى عن مدينته، أو هو منفي منها، يفقد ليس فقط موطنه أو أرض أجداده، لكن يفقد أيضًا الفضاء الوحيد حيث يمكنه أن يكون حرًا، يفقد مجتمع أنداده"[17]. يتعلق الأمر، في ظل فقدان الفعل السياسي للمبادئ، بحماية الفعل نفسه ضد الخطر المتزايد والملازم له دائمًا، حين لا نفرق فيه بين الغايات والأهداف لحظة تناقضها داخل الفعل ذاته. فالأهداف قد تأخذنا إلى عالم الوسائل التي يتسلل منها العنف تحت أسماء مختلفة، تتحول فيها السياسة إلى سلطة آثمة تمزق الوجود المشترك للبشر في المدينة.

ينبثق تصادُم الفكر والفعل من هذه الزاوية التي تتشكل فيها هذه العلاقة؛ وهو ما يسمح للفيلسوف بالنظر إلى حاضر الناس المحكوم بـ"انضباطات مظلمة وصامتة وبكماء تعمل في الأعماق، في

(14) يصف كانط الاستعمال الخصوصي والعمومي للعقل بالقول: "أعني بالاستعمال العمومي لعقلنا الخاص، ذلك الاستعمال الذي يقوم به شخص ما بصفته رجل فكر، أمام جمهور يتكون من عالم القراء بأكمله. أما الاستعمال الخصوصي فأعني به ذلك الذي يمكن أن يقوم به المرء بصفته يتقلد منصبًا مدنيًا أو وظيفة مدنية ما". ينظر: إيمانويل كانط، "إجابة عن السؤال: ما التنوير؟"، ترجمة إسماعيل مصدق، **فكر ونقد**، العدد 4 (1997)، ص 145–146.

(15) المرجع نفسه، ص 74.

(16) حنة أرندت، **ما السياسة؟** ترجمة وتحقيق زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك (الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: منشورات ضفاف، 2014)، ص 25.

(17) المرجع نفسه، ص 38.

الظلام، وتُشكل الأرضية التحتية الصامتة للآلة الكبيرة للسلطة"[18]. ففي المدينة، يعتبر مفهوم السلطة، كما يقول عالم الدراسات المستقبلية الأميركي آلفين توفلر Alvin Toffler (1928–2016)، أقل جوانب حياتنا حظًّا من الفهم[19]. ويصير الأمر أكثر تعقيدًا لمّا يتعلق بالمنحى الفلسفي والسياسي؛ لذلك سنتوقف عند بعض ما يشير إليه هذا المفهوم، عسى أن يتيسر لنا تقليب هذه العلاقة. تقترن السلطة في المعاجم العربية بمعاني الحكم والنفوذ والملك والقدرة والسلطان فـ "السلطة هي القدرة والملك"[20] و"قدرة من جُعِل ذلك له وإن لم يكن ملِكًا"[21]. والسلطة مرادفة لمفاهيم الاستطاعة والقدرة والقوة والسلطان عند آندريه لالاند André Lalande (1876–1963)[22] و"غالبًا في الاستعمال الشائع للمصطلحات لا نميز السلطة عن الحكم، الذي ليس إلا شكلاً محدودًا ومعقلنًا من السلطة. لكن السلطة حين تكون منظمة فإنها تخترق وتُشكل الجماعة الإنسانية برمتها: هي تُكون تحت كيفيات مختلفة آلة الفعل الاجتماعي ذاتها"[23]. وهي كذلك "ليست خيرًا ولا شرًا. إنها بعد من أبعاد العلاقات الإنسانية كلها تقريبًا"[24]. ويذهب ناصيف نصار إلى القول إن "السلطة بمعناها العام هي الحق في الأمر، فهي، إذًا، علاقة بين طرفين"[25].

بناءً على هذه التحديدات المعجمية، وانطلاقًا منها، نلاحظ رغم اختلاف السجلات اقتران مفهوم السلطة بمفاهيم الحكم والسيادة والقوة والنفوذ والسيطرة والإخضاع والتأثير والتوجيه؛ وهي دلالات تدفعنا إلى فهم السلطة بصفتها علاقة اجتماعية وتجاوزًا عند اختزالها في الشكل السياسي الذي يتمظهر في التناظر بين سيطرة الحاكم وهيمنته، وطاعة المحكوم وخضوعه. وبهذا، ستكون علاقة السلطة بالمنحى الفلسفي أكثر عنفًا؛ لأن الفيلسوف يستهدف إبطال مفعولها وكشف ألاعيبها. إن كبرياء المدينة ومؤسساتها تُواجهها دائمًا جسارة الفكر وشجاعته حتى وإن كانت الحياة أحيانًا موضوع هذا الصراع، وربما تكون مأساوية هذه العلاقة التاريخية بين الفلسفة والمدينة هي التي دفعت عبد الله بن المقفع (106–142هـ/ 724–759م) إلى القول: "إن الفيلسوف لحقيقٌ أن تكون همته مصروفة إلى ما يُحصن به نفسه من نوازل المكروه ولواحق المحذور"[26]. ولعل ذلك ما يفسر التجاء بعض الفلاسفة في عصور

(18) ميشيل فوكو، **يَجبُ الدفاع عَنِ المجتمع: دُروسٌ ألقيَت في الكوليج دي فرانس لسنَةِ 1976**، ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغورة (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003)، ص 61.

(19) ألفين توفلر، **تحول السلطة، المعرفة والثورة والعنف على أعتاب القرن الحادي والعشرين**، ترجمة لبنى الريدى، ج 1 (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995)، ص 17.

(20) المعلم بطرس البستاني، **محيط المحيط، قاموس مطول للغة العربية** (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1988)، ص 461.

(21) الخليل بن أحمد الفراهيدي، **كتاب العين**، تحقيق عبد الحميد هنداوي، ج 2 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003)، ص 264.

(22) ينظر: أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفَلسفية**، ترجمة خليل أحمد خليل، مج 2 (بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2001)، ص 1011.

(23) "Pouvoir," *Encyclopaedia Universalis*, *Corpus* 18, accessed on 26/4/2023, at: https://bit.ly/3Lv4zQO

(24) توفلر، ص 28.

(25) ناصيف نصار، **منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر**، ط 2 (بيروت: أمواج للنشر والتوزيع؛ الفرات للنشر والتوزيع، 2001)، ص 7.

(26) بيدبا، **كليلة ودمنة**، ترجمة عبد الله بن المقفع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1989)، ص 8.

مختلفة إلى التخفي وراء أسماء مستعارة ولم تُلحق بهم أسماؤهم الحقيقية إلا بعد وفاتهم، وقصة مدينة أمستردام مع الفيلسوف الهولندي، باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632–1677)، تروي تاريخًا صامتًا للمعاناة والآلام التي لحقت واحدًا من الذين سيؤثرون لاحقًا في مجرى الفكر الإنساني.

ثانيًا: الالتزام الفلسفي وجرأة الفيلسوف

يسكن الفيلسوف المدينة على نحو ما يسكنها الغريب، ولم تزل تلك قناعة قائمة بحيث لا يكون فيلسوفًا بالمعنى الحقيق إلا إذا كان مستعدًا للمخاطرة. فالشجاعة، التي هي أولى الفضائل في الفلسفة والسياسة، تتعين في تلك اللحظة التي يُواجه فيها الفكرُ الفعلَ السياسي في المدينة الفاسدة، وأيضًا حين يسعى إلى تطويع المواطنين وترويضهم وترويعهم أولًا، عبر الإقصاء والقسر والقهر والتهجير، وثانيًا، عن طريق إيقاظ الآمال المكذوبة وتضليل الوعي بُغية صناعة إنسان هجين[27]، يدافع طوعًا عن الأكاذيب السياسية كما لو كانت بمنزلة الأقانيم الثلاثة المقدسة في المسيحية لا يجوز مساءلتها أو التشكيك في مدى صلاحيتها. ونجد سقراط نفسه لم يفعل شيئًا غير دفعه أهل المدينة إلى مغادرة كهف أوهامهم، فلقد "أراد سقراط أن يجعل المدينة أكثر حقيقية وذلك بتحرير كل مواطن من حقيقته"[28]، وفضح شراسة المدينة في تخريب عقول مواطنيها وتحنيطها. إن الفيلسوف وحده من يدرك أن المدينة عبر فساد سلطتها تحوّل الأفراد إلى حيوانات وآلات صماء، بل ويستشعر أنها تكسر مرايا الفلسفة حين لا ترى فيها انعكاسًا لصورة سلطتها. الفيلسوف أعلم من غيره بأن "للفلسفة إمكانًا مدنيًا لا ينبغي أنْ تُفوت فيه إلى الرأي العامي"[29]، وهو أمر أشار إليه دولوز وفليكس غتاري Félix Guattari (1930–1992). فحين تواجه الفلسفة خيبات الأمل التي يعانيها العقل "تغدو دعوةً إلى أرضٍ جديدةٍ أو شعبٍ جديدٍ"[30]، فالتفلسف يستدعي "في حد ذاته شكلًا مستقبليًا وأرضًا جديدة وشعبًا لم يُوجد بعدُ"[31].

تتجه السياسة، وفق تعبير الفيلسوف والناقد الثقافي السلوفيني، سلافوي جيجيك Slavoj Žižek[32]، إلى الاهتمام بقضايا الشأن العام بُغية إيجاد حلول لمشكلات الناس، بينما تتجه الفلسفة إلى إثارة المشكلات التي تعترضهم، وهذه الدلالة تنطبق على طبيعة الفكر الفلسفي الذي يظهر دائمًا في وضع إشكالي. وضمن هذا السياق، يكون الالتزام مضادًّا لتعالي الفكر، فالفيلسوف الملتزم بقضايا مدينته يشعر أنه معنيٌّ بها، ومواقفه تعكس انخراطًا في مجريات الأحداث التي تدور فيها، وأفعاله تُترجم بأعلى اقتصاد لغوي ممكن، هو "مفهوم الالتزام" Commitment، وسياقات هذا المفهوم معجميًا

(27) ينظر:

Lazzarato Maurizio, *La fabrique de l'homme endetté: Essai sur la condition néolibérale* (Paris: Éditions Amsterdam, 2011).

(28) أرنت، **في السياسة وعدًا**، ص 62.

(29) المسكيني، ص 64.

(30) دولوز وغتاري، ص 113.

(31) المرجع نفسه، ص 120.

(32) باديو وجيجك، ص 19.

وفلسفيًا تُؤكد ذلك. يرتبط إذًا مفهوم الالتزام بمجال الممارسة، ويشير في دلالته الأكثر شيوعًا إلى الانخراط الواعي الحر والمسؤول في فعل معين، انتصارًا لقضية محددة.

وفي الأزمنة نفسها التي تحدثت فيها أرندت عن علاقة الفيلسوف بالمدينة، استأنف الفيلسوف الوجودي الفرنسي، جان بول سارتر Jean–Paul Sartre (1905–1980)، التفكير في مسألة الالتزام. فبلور في كتابه: **ما الأدب؟** *Qu'est–ce que la littérature* (1947) مفهومه عن الالتزام في سياق إجابته عن سؤال: ما الأدب؟ في طرح فلسفي أصبح فيما بعد إحدى أهم الأطروحات التي تناولت هذه القضية. ورغم أن مفهوم الالتزام ليس مفهومًا أدبيًا محضًا، فإنه وجد تفسيره الدقيق عند سارتر في حقل الأدب، حيث سيُفصل القول في مقتضياته، معتبرًا أن كل المشاريع التي يمكن أن نتحدث عنها تعود في الأساس إلى مشروع واحد، هو صناعة التاريخ وبناء الإنسان. إذ تفرض علينا هذه المهمة "ترك أدب القول لنُنتج أدب العمل"[33]. وأدب العمل يقتضي أن يواجه المرء عصره ويتدبره حتى إن كان مغبونًا فيه. على الفيلسوف أو المبدع عمومًا أن يكتب ويفعل ليتجاوز عطالة أزمنته وعنفها وتسلطها، أو بعبارة أخرى، عليه أن يتوجه نحو بناء المستقبل. "وحين يفهم ذلك كله يكتب للجميع ومع الجميع، لأن المسألة التي يبحث عن حلها بوسائله الخاصة هي مسألة الجميع"[34]. إن المشكل عند سارتر لا يتعلق بقضية اختيار العصر أو المدينة التي يعيش فيها الفيلسوف، بل اختيار: كيف يكون حاله في هذا العصر؟ فالهروب منه ومن الواقع الاجتماعي يُمثل خيانة الإنسان لقضيته؛ هذا هو الدرس المهم الذي أراد توضيحه. فإذا كانت الحرية هي جوهر السياسة في المعنى الذي وضعته أرندت، فإن الحرية عند سارتر ليست ماهية السياسي فحسب، بل وقدَرُ هذا الكائن الذي لا سند له غير حريته. لا ينشأ الالتزام من الضغط الذي قد يُوقِعه المجتمع على الإنسان، ولا يصدر أيضًا عن خوف من سلطة آثمة تعاقب من لا يمتثل لمعاييرها، وإنما ينشأ من أعماق الفكر المتيقظ والإرادة المتبصرة.

إن الالتزام مثلما يحدده سارتر هو انخراط في الممارسة، وتحرير للإنسان من سطوة الحتميات الخارجية، ومن قوى الإكراه التي تصادر وجوده في المدينة، والفيلسوف لا يكون ملتزمًا إلا حينما ينقل لنفسه وللآخرين ذلك الالتزام، لأنه حينئذ يُكونُ ضميرًا حيًّا قادرًا على مواجهة ما يحدث. الالتزام بالحرية يجعل الإنسان "مسؤولًا عن كل شيءٍ، عن الحروب الخاسرة أو الرابحة، عن التمرد والقمع"[35]. فالحرية التزام الحاضر ببناء المستقبل، وهذا الالتزام يتمظهر في وجهين: الأول معياري متعلق بالمستقبل، والثاني واقعي مشدود إلى الحاضر. وهو ليس مجرد ترف فكري/ نظري، وإنما سعي دؤوب لتحقيق الآمال. مع سارتر، تتجلى جسارة الفيلسوف الذي يدير وجهَ الفلسفة نحو الإنسان، بل أكثر من ذلك، نحو الحياة العادية للناس. وعلى هذا النحو، يتجسد الالتزام وتتعين المسؤولية قيمةً إتيقيةً تفتح أبواب الأمل، حتى وإن كان الثمن الذي يُدفَع هو الحياة، وما أقسى أن يُدفع بالحياة ثمنًا

(33) جان بول سارتر، **ما الأدب؟** ترجمة وتقديم وتعليق محمد غنيمي هلال (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1990)، ص 197.

(34) المرجع نفسه، ص 190.

(35) جان بول سارتر، **الأدب الملتزم**، ترجمة جورج طرابيشي، ط 2 (بيروت: منشورات دار الآداب، 1967)، ص 45.

من أجل الحرية. لذلك، فمهمة الفيلسوف عويصة، بلا ريب، وصعوبتها تشتد حينما يتوجه بأفكاره إلى الآخرين الذين يشاركونه الوجود السياسي ولا يفلح في تغيير أوهامهم، يقول سارتر: "عندما يستحيل علينا أن نجعل غيرنا يقتسم معنا أنواع اليقين التي نتمتع بها، فلن يبقى لنا سوى الضرب والإحراق والشنق"[36]، في إشارة واضحة إلى ذاك القدَر الذي لازم الفيلسوف في كل عصر.

إن الفلسفة، أيًّا كان أسلوبها أو شكلها أو سجلها، لا تستمد قيمتها إلا من خلال "رابطة الالتزام" التي تجعل الفيلسوف يقف دائمًا أمام "مسؤوليةٍ لا يمكن التنازل عنها أو الهروب منها في إقبالها الإتيقي"[37]. وتلك صيغة جعلت من الفيلسوف كائنًا يسعى، من خلال لغته الدقيقة وفكره الثاقب وسداد بصيرته، إلى فضح مظاهر التضليل في المدينة. يحدثنا الفيلسوف الفينومينولوجي الفرنسي موريس مرلو-بونتي Maurice Merleau–Ponty (1908–1961) عن سقراط والتزامه الأخلاقي تجاه ذاته والآخرين، بما في ذلك قُضَاته، ويُفصل القول في تلك العلاقة المتوترة ونهايتها التراجيدية، "فنفس الفلسفة هي التي تجبره على المثول أمام القضاة، وهي التي تجعله مختلفًا عنهم، نفس الحرية التي تحمله على أن يكون بينهم تُحصنه ضد أحكامهم المسبقة"[38]، "وإذا كانت المدينة هي حقًّا ما يدافع عنه سقراط، فإن الأمر لا يمكن أن يتعلق فقط بمدينة يحملها في نفسه، وإنما بتلك المدينة الموجودة من حوله"[39]، بحيث يحمل همومها وآمالها إلى تخوم الممكن من الحلول. فالالتزام الفلسفي ليس مهمة يختارها الفيلسوف، وإنما هو شرط توليدي للفلسفة ذاتها وأمر جسدته الممارسة السقراطية التي تحولت إلى ما يشبه التقليد الذي سيرافق تاريخ الفلسفة برمته، باستثناء فلاسفة البهرج والزور والباطل الذين حدثنا عنهم أبو نصر الفارابي (260–339هـ/ 874–950م) في كتابه **تحصيل السعادة**[40]. وبناء عليه، حتى لو طاردت المدن فلاسفتها وشردتهم وأحرقت كتبهم وألّبت الدهماء عليهم، فسيبقى صوت الفيلسوف و"يمكن سماعه من خلال الأسلوب، ومن خلال إيقاع الكتابة، في نَفَسِها، وفي فواصلها وفي كبواتها"[41].

خاتمة: الحرية ومسالكها الوعرة

يعاصر الفكر اليوم حالة من التردي والفراغ، تتشابه كثيرًا مع الأزمنة التي عاينها الفلاسفة القدماء. هذا الفراغ الذي يُبتلع فيه الاجتماعي والسياسي، يجعل الحديث عن وضع الفيلسوف والدور الذي يمكن أن يؤديه بليغ المعنى والدلالة. فالوجه الثوري للفلسفة لا يحتاج إلى إعمال عقل فحسب، بل يتطلب نزوعًا ثوريًا يطالب بالتحرر. والطريق إلى الفلسفة يبدأ بالشجاعة وينتهي بالتضحية. جسارة الفيلسوف

(36) سارتر، **ما الأدب؟** ص 299.

(37) Emmanuel Levinas, *Ethique et infini* (Paris: Fayard, 1982), p. 86.

(38) Maurice Merleau–Ponty, *Éloge de la philosophie* (Paris: Gallimard, 1953), p. 41.

(39) Ibid., p. 44.

(40) ينظر: أبو نصر الفارابي، **كتاب تحصيل السعادة**، تقديم وشرح علي بو ملحم (بيروت: دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، 1995)، ص 95.

(41) Max Dorra, *Heidegger, Primo Levi et le séquoia* (Paris: Gallimard, 2001), p. 177.

وجرأته في التفكير على نحو مغاير لمنطق الملة، هما ما يفسران صلف المدينة وغطرسة ساستها وتواطؤ أهلها وصمتهم على جرائمها، فمحاكمة ابن رشد الحفيد (520–595هـ/ 1126–1198م) مثلاً، لم تكن بسبب ما نعتته العرب في العصر الوسيط بـ "العلوم الدخيلة"، ولم تكن محاكمةً للفلسفة اليونانية، بل للعقل المتحرر من قبضة العقل الفقهي المغلق[42]. هذه المحاكمة، وغيرها، وضعت خطًا فاصلًا بين الالتزام الديني والالتزام الفلسفي. فالأول يأخذ طابع الإكراه، والثاني يتخذ من الحرية منطلقًا وغايةً؛ إذ الحرية والمساواة "هي المبادئ الملهمة التي هيأت العقول لأولئك الذين فعلوا آنئذٍ ما لم يكونوا قد توقعوا فعله قط، والذين كانوا في الغالب مضطرين للقيام بأفعالٍ لم يكن لديهم ميلٌ سابق للقيام بها"[43]. ذلك أن أصل السياسة هو الحرية، والحرية هي المساواة فيٍ حق الكلام، بل الحقل السياسي "هو الميدان الوحيد الذي يمكن فيه للناس أن يكونوا أحرارًا حقًا"[44].

إن الفكرة المركزية للفلسفة هي تأسيس بداية جديدة تقود بدورها إلى "تأسيس كيانٍ سياسي يضمن المجال الذي يُمكن للحرية أن تظهر فيه"[45]. لقد اخترع الفيلسوف فكرة البداية بماٍ هي فكرة إبداع تجربة حياة جديدة قوامها الحكمة، غير أن هذا الطريق لم يكن موحشًا فقط، بل كان دائمًا لصيقًا بالمواجع والمغامرة وتحدي الذات؛ إذ ليس ثمة من حكمة تتراكم دونما نقد للذات وإعادة نظر في العلاقات التي تقيمها في عالم الآخرين. الحكمة تعبر عن قدرة الفيلسوف في البدءِ مجددًا، عبر الكلمة والفعل، وفي خلق فضاءات عامة وحية، حتى وإن تعطلت إمكانات قيام سياسة أصيلة في المدينة فستمنحه الحكمة، رغم ما يرافقها من آلام ومحن، منافذ أخرى للفعل الإنساني.

لكن سؤال الحاضر الذي يُطرح ههنا هو: "ما هي الصيغ الرئيسة للالتزام الفلسفي؟"[46]. لا ريب أنه لا محيد عن الانطلاق من عالم المدينة اليوم. لقد أصبحت جميع فضاءاتها ملحقة بأنظمة لم تعد تنتظم من خلال القوة والعنف، وإنما عبر "ديمقراطية ليبرالية متوحشة"، تذكرنا بعبارة مهمة للفيلسوف البراغماتي الأميركي ريتشارد رورتي Richard Rorty (1931–2007) يقول فيها: "الديمقراطية، في النهاية، أكثر أهمية من الفلسفة"[47]. فهي تُعبر عن موقف يتضمن محتوى قمعيًا "إذْ تهدف إلى منع الفلسفة من السؤال عن الجوهر الحقيقي للأمر الذي يندرج اليوم تحت اسم 'الديمقراطية'"[48]. فعلاً، الفيلسوف في المدينة ما بعد الحداثية Postmodern يواجه شكلاً جديدًا من أشكال التحكم الاجتماعي المتحرر من الأساليب القديمة في التنكيل والاضطهاد، ففي مدن اليوم اختفى المخيال الصارم حول الحرية وحلت محله ديمقراطية هجينة/ غير جذرية. لقد كان العصر الحداثي مسكونًا بالإنتاج والثورة،

(42) يُنظر تفصيل ذلك في المبحث الأخير من: المسكيني، ص 109–124.

(43) حنة أرندت، **في الثورة**، ترجمة عطا عبد الوهاب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2018)، ص 171.

(44) المرجع نفسه، ص 158.

(45) المرجع نفسه، ص 147.

(46) بادیو وجيجك، ص 92.

(47) المرجع نفسه، ص 84.

(48) المرجع نفسه.

بينما العصر ما بعد الحداثي مسكون بالإعلام والديمقراطية. إننا نشهد اليوم حرية محمولة على ظهر دَمَقْرَطة غير مسبوقة للكلام والتعبير والاحتجاج، "ففي عمق الصحراء الاجتماعية يقف الفرد السيادي بعلمٍ وحريةٍ يُنظم حياته بحذرٍ"[49] في مدينة عملت على تطهير الواقع من الفلسفة، وجردته من وسائل مقاومته الأخيرة عن طريق جعله فضاءً مفتوحًا، يبقى فيه الفيلسوف معرضًا للخطر حتى وهو في أبعد عزلة ممكنة، وتلك صيغة عبرت عنها أرندت بجمالية استثنائية.

في خاتمة كتابها **في السياسةِ وعدًا** استعملت أرندت لفظ "الصحراء" استعارةً تعبر عن خسارتنا المستمرة للعالم والمدن لمبدعيها، فحينما يتوغل عالم الصحراء يدمر الذوات والمدن/ الواحات، وحتى أولئك الفارون من الصحراء إلى الواحات، يخربون واحات الفلسفة والفن والحب والصداقة في قفار هذا العالم. يتعلق الأمر عند أرندت بجعل السياسة مطلبًا يتحقق بتحقق الحرية، تلك الكلمة التي حركت الأفراد والجماعات. الفيلسوف حر ويتوجه إلى أناس أحرار، وهو مسؤول، ومسؤوليته هي التي تجعله يتخذ موقفًا محددًا. ولمّا كان محكومًا عليه بالحرية – وفق توصيف سارتر – فإنه يحمل على عاتقه عبء العالم كله.

المراجع References

العربية

أرنت، حنة. **في الثورة**. ترجمة عطا عبد الوهاب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2018.

_____. **في السياسةِ وعدًا**. تقديم جيروم كوهن. ترجمة معز مديوني. بيروت/ بغداد: منشورات الجمل، 2018.

_____. **ما السياسة؟** ترجمة وتحقيق زهير الخويلدي وسلمى بالحاج مبروك. الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: منشورات ضفاف، 2014.

باديو، آلان وسلاڤوي جيجك. **الفَلسَفَةُ في الحَاضِر**. بيتر إنغلمان (محرر). ترجمة وتقديم يزن الحاج. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2013.

بيدبا. **كليلة ودمنة**. ترجمة عبد الله بن المقفع. بيروت: دار الكتب العلمية، 1989.

توفلر، ألفين. **تحول السلطة، المعرفة والثورة والعنف على أعتاب القرن الحادي والعشرين**. ترجمة لبنى الريدى. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1995.

الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**. ط 6. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993.

(49) جيل ليبوفتسكي، **عصر الفراغ الفردانية المعاصرة وتحولات ما بعد الحداثة**، ترجمة حافظ إدوخراز (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2018)، ص 26.

دولوز، جيل وفليكس غتاري. **ما هي الفلسفة**. ترجمة وتقديم مطاع صفدي. بيروت/ الدار البيضاء: مركز الإنماء القومي؛ المركز الثقافي العربي، 1997.

سارتر، چان پول. **الأدب الملتزم**. ترجمة جورج طرابيشي. ط 2. بيروت: منشورات دار الآداب، 1967.

_____. **ما الأدب؟** ترجمة وتقديم وتعليق محمد غنيمي هلال. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1990.

الفارابي، أبو نصر. **كتاب تحصيل السعادة**. تقديم وشرح علي بو ملحم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995.

فوكو، ميشيل. **يَجبُ الدفاع عَنِ المجتمع: دُروسٌ أُلقيَت في الكوليج دي فرانس لسنَةِ 1976**. ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغورة. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2003.

كانط، إيمانويل. "إجابة عن السؤال: ما التنوير؟". ترجمة إسماعيل مصدق. **فكر ونقد**. العدد 4 (1997).

لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفَلسفية**. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2001.

المسكيني، فتحي. **فَلسَفة النوَابت**. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1997.

نصار، ناصيف. **منطق السلطة، مدخل إلى فلسفة الأمر**. ط 2. بيروت: أمواج للنشر والتوزيع؛ الفرات للنشر والتوزيع، 2001.

الأجنبية

De Certeau, Michel. *L'invention du quotidien.* vol. 1: *Arts de faire*. Paris: Union générale d'éditions, 1980.

Dorra, Max. *Heidegger, Primo Levi et le sequoia*. Paris: Gallimard, 2001.

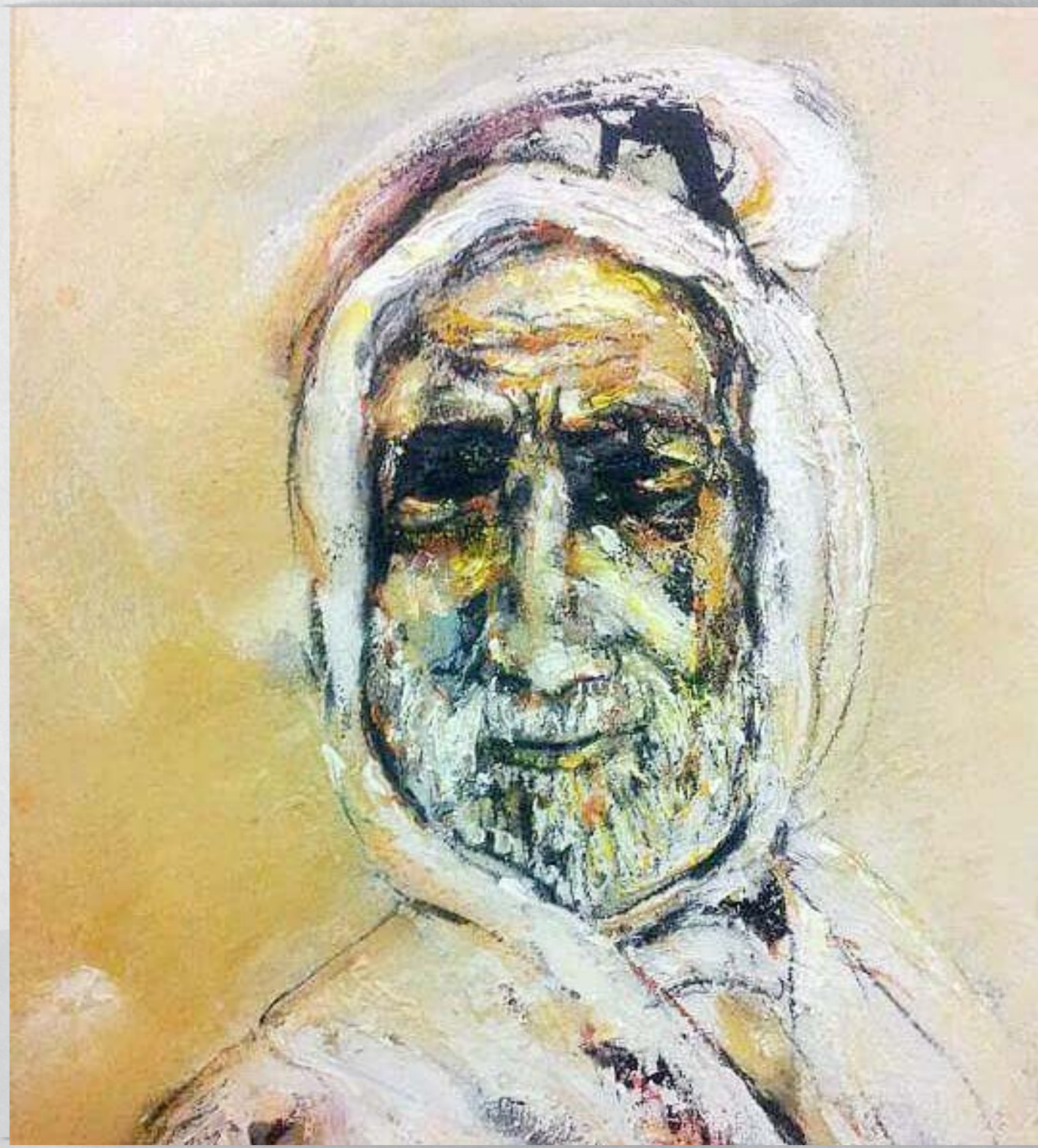
Encyclopaedia universalis. Corpus 18. at: https://bit.ly/3Lv4zQO

Levinas, Emmanuel. *Ethique et infini*. Paris: Fayard, 1982.

Merleau–Ponty, Maurice. *Éloge de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1953.

Simon, Critchley. *The Faith of the Faithless*. London/ New York: Verso, 2012.

مراجعات الكتب
Book Reviews



تحية حب إلى أبي، 40x50 سم، مواد مختلفة على قماش، بيروت 2016.

Love Messages for Dad, 40x50 cm, mixed media on canvas, Beirut 2016.

التسلم Received 2023-2-1 | التعديل Revised 2023-3- 15 | القبول Accepted 2023-5-16 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/BGTS3024

كمال طيرشي | Kamel Terchi*
ترجمة: عصام سليمان** وغانم هنا*** |
Translated by: Essam Suleiman and Ghanem Hana

مراجعة كتاب: مدرسة فرانكفورت: تاريخها وتطورها النظري وأهميتها السياسية لرولف فيغرسهاوس****

Book review *The Frankfurt School: Its History, Theory and Political Significanc* by Rolf Wiggershaus

عنوان الكتاب:	**مدرسة فرانكفورت: تاريخها وتطورها النظري وأهميتها السياسية.**
المؤلف:	رولف فيغرسهاوس.
المترجم:	عصام سليمان وغانم هنا.
دار النشر والسنة:	الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022.
عدد الصفحات:	928.

* سكرتير تحرير دورية "تبين".

Editorial secretary for Tabayyun Journal.

kamel.terchi@dohainstitute.org

** طبيب سوري، مهتم بقضايا الثقافة والفكر الألمانيين، من أهم ترجماته: **معلّم ألمانيا: هايدغر وعصره** (2018).

A Syrian doctor, interested in issues of German culture and thought. One of his most important translations is: *Germany's Teacher: Heidegger and His Time* (2018).

*** أكاديمي وباحث سوري، من أهم مؤلفاته: الفلسفة الاجتماعية: دراسات أولية، وبناء المجتمع.

Syrian academic and researcher, among his most important books: Social Philosophy: Preliminary Studies, and Community Building.

**** باحث ألماني، مختص في علم الاجتماع والآداب الألمانية.

German researcher, specialist in German sociology and literature.

تعتبر مدرسة فرانكفورت Frankfurt School من أهم المدارس التي عمدت إلى تطوير الماركسية Marxism في القرن العشرين، وانتسب إليها مفكرون وعلماء اجتماع لهم وزنهم في الفكر الفلسفي النقدي المعاصر، وإليهم يعود الفضل في تشييد صرح معهد الأبحاث الاجتماعية في جامعة غوته في مدينة فرانكفورت في نهايات عشرينيات القرن العشرين. ومن أبرز ممثلي هذه المدرسة ثيودور أدورنو Theodor W. Adorno (1903–1969)، وماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895–1973)، وهربرت ماركوزه Herbert Marcuse (1898–1979)، الذين يمثلون الرعيل الأول لهذه المدرسة[1]. وتحت طائلة التغيرات الجذرية التي مسَّت البنائية الجديدة في القرن العشرين، عمد فلاسفة النظرية النقدية[2] للمدرسة إلى إعادة قراءة النقد الماركسي للرأسمالية، وذلك بُغية مجابهة الظروف المحيطة بالمناحي الاجتماعية، والسياسية الجديدة، التي تغيرت بعد موت كارل هاينريش ماركس Karl Heinrich Marx (1818–1883). وهكذا، تجلت النظرية النقدية لتنظر في مناحي الواقع السوسيولوجي التي أهملها ماركس ومن سار على نهجه من الماركسيين الكلاسيكيين[3].

ومع ذلك، فقد نظر مفكرو مدرسة فرانكفورت إلى حاجتهم المُلحة إلى الماركسية، ولكن بنمطية جديدة تتواءم والتطور الزمني الذي عايشوه في تلك الفترة، بحيث عمل فلاسفتها في أجواء مضطربة نوعًا ما، ولا سيّما أنهم ذوو اتجاهات يسارية. وذلك مع بروز قوة أدولف هتلر Adolf Hitler (1889–1945) وحزبه بداية الثلاثينيات، وتأثيره الواضح في العقلية الأوروبية، وبصفة خاصة في ألمانيا. مع العلم أنه لم يُتنبَّه إلى كون الماركسية لم تتنبأ بتلك التطورات الحاصلة؛ لهذا أضحت الحاجة ملحة أكثر من أي وقت مضى إلى بعث ماركسية جديدة، تعمد إلى كشف العلل التي أدت إلى مثل هذه الكارثة السوسيولوجية والسياسية. فقد كانت الضروب الرسمية للماركسية التي سعت لطرحها الأحزاب الشيوعية في أوروبا آنذاك، مجرد تصورات فرضها مفكرون بيروقراطيون في الاتحاد السوفياتي الذي كان يخضع في تلك الحقبة لحكم الدكتاتور جوزيف ستالين Joseph Stalin (1879–1953)[4].

يتناول كتاب **مدرسة فرانكفورت: تاريخها وتطورها النظري وأهميتها السياسية**، تاريخ

(1) ستيفن سيدمان، **معرفة متنازع عليها: النظرية الاجتماعية في أيامنا**، ترجمة مرسي الطحاوي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2021)، ص 195.

(2) منذ أن كتب هوركهايمر مقاله المركزي: "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" (1937)، صار توصيف "النظرية النقدية" ملتصقًا بهذه المدرسة وأعلامها، كما أصبحت لقبًا دائمًا نعتَ به منظرو هذه المدرسة أنفسهم. بالرغم من أنها في معناها الخاص تحوي في طياتها مفهومًا تمويهيًا للنظرية الماركسية، وتعبيرًا عن حقيقةٍ مفادُها أن هوركهايمر والذين معه لم يخوضوا غمار هذه النظريةِ في شكلها الأرثوذكسي، المُرتكز على نقد الرأسمالية باعتبارها منظومة اقتصادية مع بناء فوقي ملازم لها، بل كان تماهيهم مع مبادئ النظرية الماركسية، والاستعانة بها في سبيل نقد طبيعة العلاقات الاجتماعية المغتربة. يُنظر: رولف فيغرسهاوس، **مدرسة فرانكفورت: تاريخها وتطورها النظري وأهميتها السياسية**، ترجمة عصام سليمان وغانم هنا (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022)، ص 18.

(3) سعيد إسماعيل عمر، **في التربية والتحول الديمقراطي: دراسة تحليلية للتربية النقدية عند هنري جيرو**، تصدير وتقديم عبد الفتاح تركي وحامد عمار (بيروت: الدار المصرية اللبنانية، 2007)، ص 148.

(4) يُنظر: ديفيد إنغليز وجون هيوسون، **مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة**، ترجمة لما نصير (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 64–65.

مدرسة فرانكفورت، والأماكن التي عاصرت هذا التاريخ الطويل كأوفنباخ أم ماين Offenbach am Main، وجنيف ونيويورك ولوس أنجلس، مع المجال المعاصر لهذا التاريخ الذي تجلت فيه جمهورية فايمار Weimarer Republik بطابعها الذي يغلب عليه التوجس والريبة، وانتهائها بالنازية، وفترة الحرب، وعصر كارثي في الولايات المتحدة الأميركية، إضافة إلى الانقلاب الرجعي على خلفية مجابهة الفكر الشيوعي، ثم المرحلة التي تلتها بين الاحتجاج والإصلاح في جمهورية ألمانيا الاتحادية. أما الحديث عن ضروب هذا التمأسس المتباين في إطار هذا التاريخ، فتجلت في معهد مستقل، مثَّل لبنة أساسية للبحث في الملمح السوسيولوجي، المثقل بالروح النقدية الماركسية. وما بقي من المعهد، التزم بما يجسده من وجود جماعي، عمد إلى توفير حماية ذات خصوصية لعلماء معيّنين، واستفاد من أموال الدولة التي خصصت مبالغ مالية للدراسات والأبحاث، وتحملت تكاليفها الباهظة؛ وذلك لكونه معهدًا له خلفية اجتماعية ونقدية (ص 21).

أولًا: تخطّي أزمة الماركسية: الوصل بين الفلسفة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية التجريبية

ألقَى هوركهايمر "المدير الجديد" الذي تبوأ منزلة الإشراف على معهد العلوم الاجتماعية في فرانكفورت، باللائمة على المفكّرين، وبثّ ذلك في شكل حِكَم في كتابه **الفجر والانحدار** *Dawn & Decline*، معتبرًا أنهم ذهلوا عن آلام الناس، ولم يرعوها حق رعايتها. وقد كان خطابه حول هذا الأمر بالذات مغرقًا بالمفاهيم الراديكالية التي تُعبر عن موقفه من بعض الفلاسفة البرجوازيين الذين كان ينظر إليهم نظرة ازدراء واحتقار. انطلق هوركهايمر في هذه المرحلة من قناعة ذاتية[5]، حاله في ذلك حال زملائه في المعهد ذوي النزوع الثوري، ساعيًا في الآن عينه إلى إيصال هذه الصورة، على الرغم من المجازفات الكبيرة التي كانت تتربص به آنذاك، وكان هذا الأمر في وقت صرح فيه غرونبرغ[6]

(5) تسلّم هوركهايمر زمام إدارة المعهد بعد غرونبرغ، وكان ذلك عام 1930، وحاول في تلك الفترة بالذات، أن يستثمر الخلاصات التي تمخضت عن الفكر اللوكاشي والكروشي، بوصفها مخلفات ماركسية كلاسيكية، وبدأ حينها يرتب أفكاره لتأليف كتابه المركزي والتأسيسي للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، حيث سعى في هذا النص إلى تحديد المعالم الجوهرية للنقد على الضد من التصور التقليدي للنظرية. وحتى تكون هذه النظرية الاجتماعية ذات منحى نقدي، كان لا بد لها من أن توجه سهامها النقدية نحو الحياة السياسية الماثلة. لهذا نجده يستعين بقوة من النقد الماركسي من خلال توفير المعرفة لقوى الظلم الاجتماعي الذي يمكن به أن يصل إلى مصاف التحرر. وما يجعل هذه النظرية الاجتماعية التي صرح بها هوركهايمر نقدية في الأساس، هو كونها ساهمت في جعل عدم المساواة الاجتماعية واضحة، وهي أيضًا نقدية لأنها حاولت أن تُحدث تغييرات في العالم تيمنًا بالحكمة الماركسية القائلة: إن فلاسفة العالم بطرق شتى عمدوا إلى تقديم تفسيرات عميقة للعالم، لكنهم أهملوا أي حديث عن كيفية تغييره. يُنظر: علي عبود المحمداوي (إشراف وتحرير)، **الماركسية الغربية وما بعدها: التأسيس والانعطاف والاستعادة** (بيروت: منشورات ضفاف؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2014)، ص 120.

(6) تولى كارل غرونبرغ Carl Grünberg (1861–1940) تسيير معهد العلوم الاجتماعية في فرانكفورت، ووجه جُل أعماله نحو الدراسات الماركسية تحديدًا، وذلك للإسهام في الانتقال من النظام الرأسمالي إلى الاشتراكي وفق رؤية ماركسية تقول إن التاريخ ينحو نحو إحقاق علم حقيقي وليس مجرد رؤية. يُنظر: "الشر: القيمة والخطاب"، ندوة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس، 20–22 شباط/ فبراير 2013، ص 93.

وفايل[7] بكل شجاعة عن المسلك الماركسي المحض لمعهد العلوم الاجتماعية، ولعل الثقة الكبيرة التي حصَّلها هوركهايمر كانت بإيعاز من غرونبرغ. وبالنسبة إلى تطور النظرية الماركسية، انبجس وضع مهم مفاده أن هوركهايمر حاول أن يتخطى أزمة الماركسية، وذلك عن طريق جعلها تتعالق مع التقدم الحديث في مجال العلم البرجوازي تحديدًا، والفكر الفلسفي عمومًا، في وقت رفض فيه ماكس فيبر Max Weber (1864–1920)، ومارتن هيدغر Martin Heidegger (1889–1976) أي تنظير فلسفي حول معنى الكون المعطى سلفًا. نجد هوركهايمر يربط بين إنقاذ جورج لوكاش György Lukács (1885–1971) وكارل كورش Karl Korsch (1886–1961) للعناصر الفلسفية في الماركسية، وإدراج ماكس شيلر Max Scheler (1874–1928) للعلم التجريبي في الفلسفة (ص 66).

وعلى الرغم من التغييرات الكبيرة الحاصلة في المدرسة، فإنها لم تُجسد أي قطيعة مع المنجز الخاص بغرونبرغ، ولا حتى من زملائه الذين حملوا لواءه وساروا على نهجه. فقد استمرّ هوركهايمر في العمل البحثي في شتى مناحي الاقتصاد النظري وتاريخ الحركة العمالية، كما أن **دورية الدراسات الاجتماعية** التي أُنشِئت في عام 1932 عوضًا عن **أرشيف تاريخ الاشتراكية والحركة العمالية** المؤسس من لدن غرونبرغ، أثبتت من ناحية النشر وشكل الإصدارات، المنحى الاستمراري لهذا الفكر، وفتحت المجال لقسم الدراسات المعمقة والنقد المنهجي، متجاوزة المجال المحصور الذي كان يبحث فيه غرونبرغ. لكن مع تحول نقطة الارتكاز، عمل المعهد وركز أكثر على نظرية المجتمع، وليس تاريخ المجتمع فحسب، كما تحولت موضوعات البحث إلى مناحي تداخل الاختصاصات، ولم يمارس العمل الجماعي إلا بصورة هامشية. فكان لا بد من أن يظهر العمل لأولئك الذين لم يساهموا في إنجازه، وذلك في مجال رحب (ص 67).

إن الإضافة التي جاء بها هوركهايمر، بعد أن خلف غرونبرغ في منصبه الجديد، لم تتطلب منه كثير عناءٍ، بل انصب عمله أكثر على تحوير المخطط الموضوع من طرف غرونبرغ، لجعله يتواءم والنظرية الاجتماعية العابرة للتخصصات العلمية وتنظيمها أكثر، بحكم أن الوضع الفلسفي والتاريخي الذي انصبت فيه الجهود السابقة عنه، والتي تركزت على إنتاج نظرية مجتمعية، يتّسم بالتمايز الذي ستتمخض عنه تبعات كبيرة تُماسف بين البحث الإمبريقي والتفكير الفلسفي الرصين[8]. كما أن الرؤية الهوركهايمرية التي واصل من خلالها فلسفته، تدين بصورة أو بأخرى للماركسية، من حيث المبادئ التي قامت عليها، وأيضًا من حيث روح المنهج. لكنه سعى إلى عدم التقيد بشكلها الحرفي ومقولاتها الكلاسيكية التي صبت جام غضبها على الرأسمالية، بوصفها

(7) يعتبر فليكس فايل Félix Weil (1898–1975) من أوائل من فكر في إنشاء مؤسسة أو مدرسة، يقطن بها زمرة باحثين متمرسين ممن يحملون الفكر الماركسي بإخلاص، من أجل متابعة الدراسات المعمقة في الماركسية والنظرية النقدية، لبعث الحياة فيها وتطهيرها من الراديكالية، وهو ابن تاجر ألماني ثري، فبعد حصوله على درجة الدكتوراه، هاجر إلى فرانكفورت، وذلك مع صعود النازية، فكانت أولى محطاته في سويسرا ثم نيويورك، ليستقر بعدها في فرانكفورت عام 1950، بعد أن تبلور في ذهنه اتجاه نقدي، تدعمه فلسفة جديدة تنهل من الماركسية. هذا الاتجاه النقدي انتسب إليه الرعيل الأول من المدرسة مع هوركايمر وأدورنو وماركوزه. يُنظر: امبارك حامدي، **من إشكاليات العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر: برهان غليون وعبد الله العروي أنموذجًا** (تونس: الدار التونسية للكتاب، 2015)، ص 184.

(8) يُنظر: أكسل هونيث، **الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية**، ترجمة ياسر الصاروط (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 33.

نمطًا اقتصاديًا يعتمد البنية الفوقية والأيديولوجية بشتى ضروبها، لأن الماركسية تأسست على نقد العلاقات المغتربة، التي تجعل الإنسان مغتربًا في مجتمع صناعي قائم على الشمولية والتقنية. ولا بد من التنبيه هاهنا إلى أن المنبع الأساسي للمسلك النقدي للمدرسة، لم يكن هو النظرية الماركسية في منحاها العام، بقدر ما كان الأمر متعلقًا بأحوال معينة وحسب. إضافة إلى تأثرهم العميق بتجربة كارل ماركس الشاب الذي عرفوه من خلال مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية عام 1844 في باريس، مدركين بعدها أن الرأسمالية كانت كارثة تتربص بالإنسان، وأن نقدهم لها، يجب ألّا يكون مرهونًا بالإصلاح الاقتصادي والسياسي فحسب، بل يتطلب الأمر ثورة شاملة عليها، وعلى كل شيء يمثلها، سواء عقلانيتها أو ادعاؤها التنويري[9].

وليس ببعيد عن التوجه الفلسفي لهوركهايمر، زميله ثيودور أدورنو[10] الذي كانت طفولته محمية بصورة كبيرة، وتربى على مسلك فني خالص، تشبع فيه بالتربية الموسيقية، كما حصَّل إلمامًا واسعًا بفلسفة التاريخ وأفكار عصره (ص 102). وأيضًا هربرت ماركوزه[11]، الذي تشبع بفلسفة جورج لوكاش ومارتن هيدغر، وفلسفة الجمال الهيغلية، وكان لهؤلاء الفلاسفة تأثير واضح فيه، باعتبارهم فلاسفة اغتراب وتشيؤ، كما كان لهم صيت ذائع في عشرينيات القرن العشرين (ص 142). يوافق أدورنو وماركوزه هوركهايمر في التوجه الفلسفي العام الذي سلكته المدرسة النقدية، إلا أن اهتمامها كان فنيًا جماليًا بصورة خاصة، ومتعالقًا في الآن عينه برؤيتهم الإجمالية، ونقدهم الراديكالي للواقع السياسي والاجتماعي القائم آنذاك، وعلى وهاد العقلانية التي استعانت بآليات جديدة للتحكم الأداتي التي جعلت من الإنسان مجرد آلة، محرومًا من حريته، وتمنحه في المقابل حرية زائفة، تتوارى خلفها ضروب القمع والسيطرة وإغراقه في الاستهلاك، ليصبح بعدها مجرد شيء من الأشياء، كما أن القمع الذي تعرض له الإنسان لم يتوقف عند هذا الحد، بل أخذ أشكالًا جديدة لم تعرف الإنسانية لها مثيلًا من قبل، بحيث مست هذه السيطرة جوانبه السيكولوجية والعقلية والجسمية والاجتماعية، وجعلته يتكيف مع الحياة الجديدة، وهذا ما دفع بأدورنو وماركوزه إلى القول بالبعد الجمالي وسيلةً

(9) يُنظر: عبد الغفار مكاوي، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي** (لندن: مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2017)، ص 14.

(10) تقوم فلسفة أدورنو في جوهرها على مسلك النقد الراديكالي للحداثة، وكشف مآلاتها الوخيمة والوضع الكارثي الذي آلت إليه المجتمعات الرأسمالية المتقدمة، وهو ما نجده في أبرز كتبه: **جدلية التنوير** (1947)، الذي كتبه مع زميله هوركهايمر، وكتابه: **النظرية الجمالية** (1970)، مرورًا بكتاباته المتلاحقة فيما بعد ككتاب: **الجدلية السالبة** (1961). إلا أنه لا بد من التنبيه إلى أن الصورة السوداوية والمأساوية التي رسمها أدورنو، لم تمنع مشروعه الفلسفي من الافتتاح على مجالات اليوتوبيا الجمالية التي تراهن على طبيعة التأثير الفني الطلائعي باعتباره، وفق كتابه النظرية الجمالية، ثورة في حد ذاتها، وقدرة ليس لها حدود تعمد إلى تحرير الأفراد من مجتمع السيطرة. يُنظر: أم الزين بنشيخة المسكيني، "ثيودور أدورنو"، في: علي عبود المحمداوي (إشراف وتحرير)، **الفلسفة الغربية المعاصرة: صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج**، ج 1 (الجزائر: منشورات الاختلاف؛ الرباط: دار الأمان؛ بيروت: منشورات ضفاف، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2013)، ص 530.

(11) قدَّم هذا الفيلسوف نظريته المثيرة عن المجتمعات المعاصرة، فيما نعته بالإنسان ذي البعد الواحد، انتقد فيها الرؤية التي ذهبت إليها الرأسمالية المعاصرة، ومجتمع الدولة الشيوعية، كما أن فلسفته عن الرفض العظيم جلبت له شهرة واسعة النطاق، وجعلت منه واحدًا من أهم منظري التغيير الثوري، في دعوته للتحرر من مجتمع الرفاهية الكاذب. يُنظر: خضر دهو قاسم، "هربرت ماركيوزه والنظرية النقدية"، في: المحمداوي (إشراف وتحرير)، **الفلسفة الغربية**، ص 755.

للتحرير والانعتاق من أغلال التشيؤ[12]، وخلاصًا من العقلانية الأداتية[13] التي أحكمت قبضتها وسيطرت على الإنسان، فالجمالية هي البعد الأوحد الذي سينقذ الإنسان وينقله إلى وضعه الإنساني الأصلاني الجديد، بحيث يصبح الفن والجمال قوة احتجاج ثورية، ونقدًا جذريًا للواقع القائم. وتكون الجمالية على إثر ذلك تمثيلًا واضحًا للوظيفة النقدية الأساسية لما هو قائم داخل المؤسسات السياسية التي تكرس الهيمنة، فتمارس تلك الوظيفة عملية النقد والاحتجاج وترسم صورة الإنسان الحر. غير أن هذا الأمر لا ينطبق على الجمالية الماركسية الأرثوذكسية التي دافعت عن الواقعية الاشتراكية، وجعلت من العمل الفني الأصيل عملًا نابعًا من الطبقة الكادحة، فمن التزامات الفنان الأساسية أن يعمد إلى التعبير من خلال أعماله الفنية والجمالية عن مصالح هذه الطبقة وحاجاتها[14].

وبعد أن أحكمت النازية سيطرتها على ألمانيا، مع صعود الفوهرر Führer إلى الحكم سنة 1933، لاذ هوركهايمر وزملاؤه بالفرار من ألمانيا إلى سويسرا وفرنسا وبريطانيا، وبعدها إلى الولايات المتحدة الأميركية، وقد حُذِّرَ هوركهايمر وزوجته بعد أن احتل رجال الأمن النازيون بيته وبيت بولوك، وحولوهما إلى مكان حراسة مشددة، فاضطر هوركهايمر إلى المبيت في فندق قريب من بيتهما السابق، وكان حينها يسافر بين الفينة والأخرى إلى منزله في مدينة جنيف، كما غيّر في طبيعة ما كان يلقيه من محاضرات في الجامعة، بحيث انحصرت فقط في الحديث عن مداخل في الفلسفة، ومفهوم الحرية، وتراجع عن الكثير مما كتبه في مؤلفه **الفجر**. وفي 13 آذار/ مارس فتشت الشرطة معهد العلوم الاجتماعية وأغلقته، ووضعته تحت تصرف الطلبة النازيين (ص 187–188).

حينها شرع هوركهايمر وزملاؤه في تأسيس فروع أخرى للمعهد في باريس ولندن، ومن بعد ذلك في جامعة كولومبيا. إلا أن الوضع السياسي المضطرب الذي شهدته الولايات المتحدة الأميركية آنذاك، جعلهم ينأون بأنفسهم عن استعمال المفاهيم الراديكالية، ويرجع سبب ذلك إلى فقدانهم الأمان

(12) يرجع هذا اللفظ إلى الفيلسوف لوسيان غولدمان Lucien Goldmann (1913–1970)، إلا أنه كان متداولًا قبله من لدن بعض الفلاسفة كفريديريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844–1900)، وجون بول سارتر Jean–Paul Sartre (1905–1980)، لكن الفضل في تعميق هذا المصطلح وتطويره جاء على يد جورج لوكاش في كتابه المركزي: **التاريخ والوعي الطبقي**، حيث عالق بين التشيؤ والواقع الرأسمالي، معولًا في ذلك على مقولة ماركس "توثين السلعة"، بحيث تختلق السلعة ضربًا من العلاقة بين المنتج والمستهلك، تقترب إلى الوثنية والعبادة. وهكذا يصبح المجتمع الرأسمالي مفرطًا بصورة مقيتة في التركيز على التبادلات التجارية، وجعل العلاقات بين البشر مبنية على التشيؤ، فيسحق الإنسان وتغيب صورته، ليحل محلها علاقات شيئية محضة، قوامها سيطرة أرباب العمل على المنتجين، فيتحول المنتج ومنتوجاته إلى مجرد أشياء، ومن هذا الوضع المرتكز على السلعة، يعمد هؤلاء إلى اتخاذها أوثانًا، وتتحول القيمة البشرية للأفراد إلى قيم سلعية تتحكم في شروط العمل، ويُنظر إلى العامل على أنه مجرد أداة للإنتاج، كما يُنظر إليه من خلال كمية ما يُنتجه من سلع، بغض النظر عن قيمته بوصفه كائنًا بشريًا. يُنظر: أنور عبد الحميد الموسى، **علم الاجتماع الأدبي: منهج "سوسيولوجي" في القراءة والنقد** (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 2011)، ص 211.

(13) العقل الأداتي هو العقل الذي يسعى للالتزام بالجانب الشكلي للإجراءات، من دون وجود هدف أو مرمى معين، بحيث يوظف وسائط ووسائل يسعى من خلالها لخدمة الغايات، من دون أيما تمحيص ونظر في مضمونها، وهل هي إنسانية أم تتسبب في أذية الإنسان، وهو في مستواه العملي، العقل الذي يحدد أولوياته من منطلق برادايم عملي مادي بحت، يهدف للسيطرة على الطبيعة والإنسان. كما ينظر العقل الأداتي إلى الكائن البشري وفق وجهة العلوم الطبيعية على أنه شيء ستاتيكي ووفق رؤية كمية، وينظر إلى الطبيعة والإنسان على أنهما مادة تداولية استعمالية يمكن استعمالهما لخدمة أي هدف، حتى إن كان هذا الهدف لا إنسانيًا. يُنظر: عبد الوهاب المسيري، **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان** (دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002)، ص 87.

(14) يُنظر: كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث** (الرباط: دار الأمان؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010)، ص 83–84.

والثقة في الطبقة الكادحة في أوروبا والولايات المتحدة. وبجهدهم تطورت النظرية النقدية لتصبح أكثر انفتاحًا على فلسفة التاريخ والمجتمع، مثلما كان الأمر في عصر الأنوار الأوروبية. في تلك الحقبة بالذات عمد الرواد الأولون إلى تقديم أهم أعمالهم وعلى رأسها: **السلطة والعائلة**، و**كسوف العقل**، وفي عام 1950، ولما سقطت النازية وأفل نجمها، عاد هوركهايمر وبعض زملائه من أجل إتمام العمل الذي خاضوا غماره من قبل، لتنطلق بعد عودتهم مرحلة جديدة، أو بالأحرى رعيل جديد للمدرسة، من أبرز ممثليه يورغن هابرماس Jürgen Habermas[15].

وتبقى الشخصية المثيرة للجدل من الرعيل الأول للمدرسة متجسدة في شخص فلتر بنيامين Walter Benjamin (1892–1940) الذي شكل حالة استثنائية، خصوصًا فيما يتعلق بعلاقته مع أدورنو وهوركهايمر، فقد كتب أدورنو قائلًا: "إنني أعتبر بنيامين واحدًا من أهم القوى التي لدينا، بعد التجارب المحبطة جدًا التي عرفناها من جراء محاولتنا أن نكسب قوى جديدة، وواحدًا من القلة منهم، ففي حال أحسنَّا استخدامه، نتوقع منه الكثير. وأعتبرُ لهذا أن ذلك مسوغ جدًا في إطار المصلحة الموضوعية، عندما يعبر عن ذلك أيضًا بوضوح في موقفنا العام" (ص 237). كان بنيامين يميل إلى النقد الأدبي أكثر، وقد انضم إلى معهد العلوم الاجتماعية عام 1935، حينما كان يترأسه هوركهايمر، وقد مات منتحرًا عام 1940 بعد أن عجز عن عبور الحدود الفرنسية الألمانية، حيث كان يسعى للحاق بزملائه الفارين من النازية إلى أميركا. وتمكن هذا الفيلسوف من تقديم الكثير من الأعمال الجمالية والأدبية، من أهمها: **مفهوم النقد الجمالي في الرومانسية في الألمانية** (1920)، و**أصول دراما الباروك الألمانية** (1925)، و**الطريق ذو الاتجاه الواحد** (1927)، وغيرها من الأعمال[16].

ثانيًا: نزاع الوضعية[17]

يعدّ يورغن هابرماس من أهم ممثلي الرعيل الثاني، فقد اتخذ مسلكًا نقديًا مغايرًا لزملائه في مدرسة فرانكفورت، فمثّل منعرجًا جديدًا في توجه المدرسة، على الرغم من أنه شارك أعضاء المدرسة في نقدهم العقل الأداتي[18]، وكان في

(15) يُنظر: خالد مخشان، "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: نشأتها، وأسسها الجوهرية ومنطلقاتها الفكرية (ج1)"، **الحوار المتمدن**، 2014/7/17، شوهد في 2023/3/3، في: https://bit.ly/3KUCi6C

(16) يُنظر: كمال بومنير، **قضايا الجمالية من أصولها القديمة إلى دلالاتها المعاصرة** (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، ص 151.

(17) تقوم الفلسفة الوضعية التي يُعد الفيلسوف أوغست كونت من أهم أعمدتها، على الإيمان الراسخ بالعلم التجريبي، باعتباره السبيل الأوحد لحذق المعرفة الحقة. لهذا تذهب هذه الفلسفة إلى لزوم استبعاد سؤال القيمة، ما دام هذا السؤال لا يُمكن إخضاعه للمعايرة العلمية الموضوعية، كما ترفض تمامًا أي فلسفة سياسية تقليدية، محاولةِ التعويض عنها بعلم اجتماعي، لأن الفكر السياسي التقليديَ لا يمت، وفقها، إلى العلمية بشيء، ومحاولةً في الآن عينه مجاوزة الميتافيزيقا، والتعويض عن الفلسفةَ بالقوانين العلمية المحضة. يُنظر: علي صبيح التميمي، **الدولة في الفلسفة الاشتراكية: نظرية اضمحلال الدولة**، ج 2 (عمّان: دار أمجد للنشر والتوزيع، 2016)، ص 106.

(18) بيّن أدورنو في كتابه **الجدل السلبي** *Negative Dialektik* مسألة العلاقة بين التماثل العقلي والتبادل الاجتماعي، معتبرًا أن عملية رهن العمل البشري في المفهوم العام الكلياني والمجرد عن متوسط العمل اليومي، مماثل لقاعدة التماثل، بحيث يعمد إلى سرقة فردية الكائن البشري. وبناء عليه، فالمواضيع لا يدان لنا باختزالها في مفهومها، وأنها تقع على نقيض من معيار المطابقة المتعارف عليه، لأن المفاهيم التي نستقيها لا تكفي بتاتًا للإحاطة بالمواضيع في تعقيدها. يُنظر: رشيد بوطيب، "أدورنو مربيًا"، **العربي الجديد**، 2019/1/11، شوهد في 2023/3/4، في: https://bit.ly/3Yqu8Wu. ويُمكن القول إن أدورنو من خلال اعتماده الجدل السلبي، أقرّ بصدقية الميتافيزيقا، وذلك عن طريق نفيها، وهذا ما نعته أدورنو بتسامي الحنين. يُنظر: روديغر سافرانسكي، **معلم ألماني: هيدغر وعصره**، ترجمة عصام سليمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 153. كما مثّل كتاب **الجدل السلبي** احتجاجًا واسعًا على هيغل الذي عمد إلى سلب الجدل رونقه النقدي، لما أساء استعماله لكي يغدق عليه شرعية إيجابية على واقع مزرٍ. يُنظر: روديجر بوبنر، **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل (القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2019)، ص 243.

وسعه كذلك أن ينهج مسلكهم في الجدل السلبي الذي اتخذه أدورنو فلسفة له، لكنه لم يجد فيه سببًا معينًا على تشييد نظرية نقدية متناسقة من الناحية المنهجية، على الرغم من أن الفرصة لإحقاق هذا الأمر كانت ملائمة عندما بحث هوركهايمر وماركوزه، أوائل الثلاثينيات، في الإرهاصات الأولى للفلسفة البرجوازية العقلانية[19]، ووجدا فيها إمكانات عقلانية، كان من الممكن دعمها على يد الطبقة الكادحة. وسرعان ما حوّر هابرماس طريقته في التعامل مع النظرية النقدية التي وضع معالمها الرعيل الأول، وتجلى ذلك في المرحلة الثانية من تطوره الفلسفي، وعمد إلى التصدي لما اعتبر أنه نقطة الضعف المركزية في بنية النظرية، والقصور الذي جابهها، معتبرًا إياها مفتقرة للأسس المعيارية التي يقتضيها النقد، ومقتصرة على نقد العقل الأداتي من دون أن تتجاوزه إلى نظرية نسقية[20].

أما طبيعة علاقة هابرماس مع هوركهايمر وأدورنو، فلم يصل الأمر معهما إلى القطيعة النهائية، وكانت عودته القوية إلى فرانكفورت في عام 1964 ملازمة لشهرته، فيما بعد، ليتسلم بدعم من أدورنو، كرسيّ هوركهايمر للفلسفة. إلا أن هابرماس سلك منهجًا مغايرًا لأدورنو، واقتدر على اتباع سبيل مختلفة بصورة جذرية، استطاع بها أن يقدم مقاربة نقدية محايثة لفلسفة كارل ريموند بوبر Karl Raimund Popper (1902–1994)، وهي محاولة لم تستهو أدورنو. واستطاع من خلالها الانطلاق من كونه منظرًا للمجال العمومي النقدي والممارساتي، أو بالأحرى الفعل الأخلاقي السياسي، معارضًا فكرة بوبر بخصوص تأسيس الموضوعية العلمية في النقاش العقلي النقدي، بلزوم إيجاد عقلانية كلية للحوار الحر بين الأشخاص المتواصلين على نحو عمومي، باعتبارها شرطًا لزوميًا لإمكانية تحقيق مثل هذه الفكرة، إذا جرى التخلي عن نموذج تقدم المعرفة في العلوم الطبيعية (ص 788).

قدم هابرماس انتقادات لاذعة للتقنية والعلم والمسالك العلمية والوضعية المعتمدة في التفكير، على الرغم من أنه يميل إلى الوضعية المنطقية logical positivism لدى حلقة فيينا Vienna Circle. وقد عمد إلى استحداث رؤية تقول إن الضروب المتباينة للمعرفة، سواء النظرية أو المعرفية، تتشكل في سياق أطر مختلفة، وتخدم مصالح الإنسانية، ذلك أن المعرفة النظرية تقوم على اهتمامات الإنسان في طموحه إلى السيطرة على الطبيعة. أما المعرفة العلمية والإتيقية، فتتركز على اهتمام الناس بفهم بعضهم بعضًا، بينما تتأسس النظرية الاجتماعية والنقدية على الترتيب للاهتمام الجمعي والفردي بالتحرُّر، والدعوة إلى الاستقلالية وتحقيق الحياة الصالحة[21]. أشار هابرماس في المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها في مدينة فرانكفورت، إلى الطبيعة الهشة الماثلة في الإنسان الفرد باعتبارها "ليبيدو"، والتي تعمد إلى الإلحاح على الإحقاق اليوتوبي. ويسري تناول مطالب فردية من الإطار السوسيولوجي كهذه، وتندرج ضمن التعريف الاجتماعي للحياة الرغيدة،

(19) سعت الفلسفة العقلانية البرجوازية في القرن العشرين إلى معاداة العقلانية العلمية وتفكيكها، والعمل على تجريدها من قيمتها العلمية الموضوعية، وذلك من دون أن تمس بنتائج العلم الحديث الذي كانت تسير على نهجه البرجوازية المتقدمة. يُنظر: هشام غصيب، **مطرقات فكرية 2020** (القاهرة: دار الجنان للنشر والتوزيع، 2022)، ص 125.

(20) يُنظر: عطيات أبو السعود، **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين** (الإسكندرية: منشأة المعارف، 2002)، ص 89.

(21) يُنظر: جيمس جوردن فينليسون، **يورجن هابرماس**، ترجمة أحمد الروبي، مراجعة ضياء الرواد (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2017)، ص 35.

لكن أليست الطبيعة الباطنية والخارجية لحظتين للطبيعة عينها؟ وهل يمكن أن يكون للعقل منهج منقسم نحوها على نحو دائم؟ وهل يمكن أن يندرج الليبيدو في تحديد الحياة السعيدة من غير أن تندرج علاقة ليبيدوية بالطبيعة الخارجية في هذا التعريف؟ (ص 801).

مع المشروع الهابرماسي، بدأت إرهاصات لإمكانية إنقاذ العلوم من الوضعية، بحيث تمكن من ربط العلوم الطبيعية بالعلوم الإنسانية، وربط العلوم الاجتماعية بالنظرية النقدية أو الماركسية الغربية (ص 797). ونستنتج من موقف هابرماس هاهنا، التراجع الذي غلب على رأيه حول مفهوم نُكوص دور الذات العارفة، انطلاقًا من التطور الحاصل في المعرفة العلمية، فما أدلت به النزعة الوضعية هو أنها عمدت إلى فصل العلم عن الفلسفة، وأكدت على أن مفهوم الذات العارفة لم تعد له أي أهمية في النظريات العلمية المعاصرة، فالعلم يمثل منظومة من القيم الإبستيمولوجية، تنحو إلى الكشف عن حقيقة لغزية هذا الكون، وتبدو المعرفة الراهنة معرفة علمية، ولا يتبقى للذات سوى إرادة المنهجية العلمية. وبناء عليه، فقد كبتت الوضعية العلمية التقاليد الراسخة للفكر، واحتكرت فعالية التفهم الذاتي للعلوم، ذلك أنه منذ الإلغاء الذاتي لنقد المعرفة من خلال هيغل وماركس، لم يعد المظهر الموضوعي يتحقق من خلال العودة إلى إيمانويل كانط، وإنما بصورة محايثة من خلال منهجية مكرهة على التأمل الذاتي، وتابعة لمشكلاتها الخاصة والموضوعية التي تعكس للعلم ما في ذاته من حقائق مبنية قانونيًا، ومن ثم تحجب التكون السابق لهذه الحقائق[22].

(22) يُنظر: محمد دوير، **ماركس ضد نيتشه: الطريق إلى ما بعد الحداثة** (القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، 2020)، ص 272.

ثالثًا: المنظِّرون النقديون والحركة الطلابية

أشاد ماركوزه بالقوة التي يُمكن أن يُمثلها الطلاب آنذاك، لما يتمتعون به من تضامن غريزي وثقافي، مناديًا باستنهاض همم الحركة الطلابية، فقد أصبح الطلاب هم الأمل الوحيد، عقب عجز الطبقة الكادحة عن الثورة، بعد أن دخلت في اللعبة الاستهلاكية. فقد حاضرَ ماركوزه أمام طلاب ألمانيا الغربية، مغيرًا نظرته لنشاطهم، ومقدرًا لهم، ومبينًا موقفه الجوهري المناهض لمعارضة القوة الطلابية، قائلًا لهم: "نعلم وتعلمون أنتم أن الوضع ليس ثوريًا [...] لكن الوضع نفسه مخيف جدًا، وخانق ومذل، بحيث يجبر التمرد ضده على ردة فعل بيولوجية وفيزيولوجية، لم يعد في مقدور المرء تحمله، فهو يختنق وعليه أن يتنفس [...]. إنه الهواء الذي نريد أن نستنشقه (أنا على الأقل) من جديد أيضًا" (ص 846).

إلا أن هابرماس حاول أن يُحدد الدور السياسي للطلبة، بعد ما شاهده من قمع كبير جابهه هؤلاء في بداية نضالهم الثوري، وقتل الكثير منهم. وأوضح العوائق التي تعترض محاولة تفسير العالم، بل تغييره كذلك، كونه مشاركًا لأعوام طويلة في مناقشات اتحاد الطلاب الاشتراكي، وبدرجة خاصة في كل ما له علاقة بمشاريع تمس الإصلاح الديمقراطي للجامعات، واضعًا تأملات بخصوص هذه القضية خصوصًا في كتابه **الطالب والسياسة**، داعيًا إياهم إلى ضرورة الإصرار على مطلب استعادة القدرة التعليمية للعلوم، ومطالبًا إياهم أيضًا بضرورة استرجاع طاقة التحرير العملية في المجتمع، واصفًا هذه الاحتجاجات الطلابية بأن لها وظيفة تعويضية، لأن الأسس الناظمة للديمقراطية لا تعمل بهذه

الصورة. مُشددًا على المطالبة بالتشجيع الرسمي للنقاشات النقدية وفتح باب الأسئلة السياسية في الجامعة، والسماح بها على نحو واسع (ص 849-850).

وبناء على ما سبق، نجد أن رؤية هابرماس كانت متحفظة نوعًا ما من الحراك الطلابي، بخلاف ماركوزه الذي ناصر بشدة الحركات الطلابية، في نهاية الستينيات، واعتبرها الأمل الوحيد في قيام ثورة حقيقية، خصوصًا بعد الانتكاسة والإحباط المنجرّين من الطبقة العاملة التي "غدت برجوازية"[23]. إلا أن المربك في آراء منظري المدرسة هو التراجع المخيف في تصريحاتهم ومواقفهم من الحراك الطلابي، فنجد ماركوزه الذي كان من أوائل المنافحين عن هذه الحركة يخيّب آمالهم لما قال إنهم ليسوا الذات التي ستغير التاريخ، كما أنكر عليهم أن يكونوا أقلية مضطهدة، موضحًا أنه لا يوجد إلا حركات وقوى كثيرة متشرذمة، لا بد من الاعتماد عليها جميعًا، وليس على الطلبة فحسب. وهو ما جعل الطلاب يحبطون من هذه التصريحات الصادمة، فقد كانوا يعتقدون أن معارضتهم لمواقف السلطة الراسخة في بلدانهم هي الأساس لزعزعة استقرار البلدان الصناعية على صعيد السياسة العالمية (ص 856). ولكن مع كل هذه التناقضات والتراجعات التي تصدر بين الفينة والأخرى من طرف منظري المدرسة، لم يجرِ التوصل بتاتًا إلى تفاهم بينهم، وهم الذين علقوا آمالاً كبيرة على أساتذتهم اليساريين الذين وعدوا أن يضحوا بحياتهم في سبيل الثورة. وربما زاد الأمر حدة، بعد اقتحام الطلبة للمعهد، ودعوة ماركوزه لإخلائه (ص 869). وهكذا انتهت معه ومع أساتذة المعهد آمال كانت ستدفع لتغيير جذري في ألمانيا آنذاك، ولكن الفرار وتباين الرؤى وتغايرها الدائم، وعدم الاتفاق على توجه واحد، والتلاعبات التي حصلت، عجلت بنهاية هذا الحلم.

خاتمة

يمكن القول إنه على الرغم من الجهود الكبيرة التي بذلها منظرو مدرسة فرانكفورت، لترسيخ قواعد التغيير الجذري للواقع الاجتماعي المُزري، الذي ما زال يرزح تحت نير الرأسمالية المتوحشة، وبعدها الاستهلاكي الذي يجعل من الإنسان كائنًا يعيش لبعد واحد فحسب؛ فإنه لم يُكتب لها النجاح بالصورة المرجوة والتي كان رعيلها الأول يأملون تحقيقها. ولعل من أسباب ذلك؛ الخلاف الشديد والتباين الصارخ في آراء منتسبيها، والاختلاف في التوجه لما بعد الحداثة، كما أن منظري هذه المدرسة ذهلوا عن الاهتمام بالجانبين التاريخي والاقتصادي، وانحرفوا كثيرًا عن مبادئ الماركسية الكلاسيكية، وخصوصًا عند الرعيل الثاني من المدرسة، كما جرى طمس معالم الطبقة الكادحة باعتبارها الروح الحقيقية لأي تغيير ثوري فاعل، وبقيت مجرد مدرسة ماركسية يتيمة البروليتاريا. ولعل من الجوانب التي أكدت اضمحلال تصورات هذه المدرسة وفشلها، ما صرح به هابرماس من كون النظرية النقدية ما بعد الحداثية، ما هي إلا حالة مرضية، اختل فيها التوازن بين المعنوي والمادي.

(23) يُنظر: عبير سهام مهدي، "مدرسة فرانكفورت النقدية: الأسس والمنطلقات الفكرية"، **مجلة العلوم السياسية**، العدد 55 (2018)، ص 133.

المراجع References

أبو السعود، عطيات. **الحصاد الفلسفي للقرن العشرين**. الإسكندرية: منشأة المعارف، 2002.

امبارك، حامدي. **من إشكاليات العقل والعقلانية في الفكر العربي المعاصر: برهان غليون وعبد الله العروي أنموذجًا**. تونس: الدار التونسية للكتاب، 2015.

إنغليز، ديفيد وجون هيوسون. **مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة**. ترجمة لما نصير. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

بوبنر، روديجر. **الفلسفة الألمانية الحديثة**، ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2019.

بومنير، كمال. **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث**. الجزائر: منشورات الاختلاف؛ الرباط: دار الأمان؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2010.

_____. **قضايا الجمالية من أصولها القديمة إلى دلالاتها المعاصرة**. بيروت: منتدى المعارف، 2013.

التميمي، علي صبيح. **الدولة في الفلسفة الاشتراكية، نظرية اضمحلال الدولة**. عمّان: دار أمجد للنشر والتوزيع، 2016.

دوير، محمد. **ماركس ضد نيتشه: الطريق إلى ما بعد الحداثة**. القاهرة: روافد للنشر والتوزيع، 2020.

سافرانسكي، روديغر. **معلم ألماني: هيدغر وعصره**. ترجمة عصام سليمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

سيدمان، ستيفن. **معرفة متنازع عليها: النظرية الاجتماعية في أيامنا**. ترجمة مرسي الطحاوي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2021.

عمر، سعيد إسماعيل. **في التربية والتحول الديمقراطي: دراسة تحليلية للتربية النقدية عند هنري جيرو**. تصدير وتقديم عبد الفتاح تركي وحامد عمار. بيروت: الدار المصرية اللبنانية، 2007.

غصيب، هشام. **مطرقات فكرية 2020**. القاهرة: دار الجنان للنشر والتوزيع، 2022.

فيغرسهاوس، رولف. **مدرسة فرانكفورت: تاريخها وتطورها النظري وأهميتها السياسية**. ترجمة عصام سليمان وغانم هنا. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022.

فينليسون، جيمس جوردن. **يورجن هابرماس**. ترجمة أحمد الروبي. مراجعة ضياء الرواد. لندن: مؤسسة هنداوي، 2017.

"الشر: القيمة والخطاب". ندوة. كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان. تونس. 20-22 شباط/ فبراير 2013.

المحمداوي. علي عبود (إشراف وتحرير). **الفلسفة الغربية المعاصرة: صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج**. ج 1. الجزائر: منشورات الاختلاف؛ الرباط: دار الأمان؛ بيروت: منشورات ضفاف، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، 2013.

_____. **الماركسية الغربية وما بعدها: التأسيس والانعطاف والاستعادة**. بيروت: منشورات ضفاف؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، 2014.

المسيري، عبد الوهاب. **الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان**. دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002.

مكاوي، عبد الغفار. **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت: تمهيد وتعقيب نقدي**. لندن: مؤسسة هنداوي سي آي سي، 2017.

مهدي، عبير سهام. "مدرسة فرانكفورت النقدية: الأسس والمنطلقات الفكرية". **مجلة العلوم السياسية**. العدد 55 (2018).

الموسى، أنور عبد الحميد. **علم الاجتماع الأدبي: منهج "سوسيولوجي" في القراءة والنقد**. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع، 2011.

هونيث، أكسل. **الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية**. ترجمة ياسر الصاروط. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

التسلم Received 2023-4-5 | التعديل Revised 2023-5-15 | القبول Accepted 2023-6-19 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/DKFO9579

محمد الأشهب | Mohamed Lachhab*
ترجمة: فتحي المسكيني | Translated by Fethi Meskini**

مراجعة كتاب:
نظرية الفعل التواصلي (المجلدان 1–2)
ليورغن هابرماس

Book Review
The Theory of Communicative Action in Two Volumes
by Jürgen Habermas

عنوان الكتاب:	**نظرية الفعل التواصلي.**
المؤلف:	يورغن هابرماس.
المترجم:	فتحي المسكيني.
عنوان المجلد الأول:	**عقلانية الفعل والعقلانية الاجتماعية.**
عنوان المجلد الثاني:	**في نقد العقل الوظيفي.**
الناشر:	الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
سنة النشر:	2020.
عدد صفحات المجلد الأول:	624 صفحة.
عدد صفحات المجلد الثاني:	663 صفحة.

* أستاذ الفلسفة المعاصرة في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة ابن زهر، أكادير، المغرب.
Associate Professor of Contemporary Philosophy at Ibn Zohr University, Agadir, Morocco.
chercheurhabermas2001@yahoo.fr

** أستاذ الفلسفة المعاصرة، جامعة تونس.
Associate Professor of Contemporary Philosophy at the University of Tunis.
msknfth@yahoo.fr

يستلزم تقديم كتاب **نظرية الفعل التواصلي** *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981)، للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس Jürgen Habermas، الصادر في مجلدين، عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات[1]، وضعه في السياق الفلسفي الذي جاء فيه لكونه كتابًا مفصليًّا في مسار هابرماس الفلسفي. وقد بذل المترجم فتحي المسكيني جهدًا كبيرًا للإمساك بالقضايا الأساسية التي تناولها الكتاب الذي اجتهد هابرماس فيه منهجيًّا بطريقة أبان فيها عن نفَس حجاجيّ للمرافعة، من أجل تطوير "نظرية الفعل التواصلي"، في مطلع ثمانينيات القرن العشرين، وذلك من خلال اعتماد مقاربة متعددة المباحث، تجمع بين تخصصات مختلفة من حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

ويكفي القول إن الكتاب نشرت حوله، بعد صدوره، أكثر من 900 من الدراسات والمتابعات النقدية، وفي ذلك دلالة على مدى النقاش الذي أثاره بين مناصري النظرية النقدية ونقادها. ولهذا، سنقدم للقارئ فكرةً عامة، عن هذا الكتاب، استنادًا إلى المتن الفلسفي الذي قدّمه هابرماس، مستفيدين من التراكم المعرفي الذي اكتسبناه من مؤلفاته منذ ما يزيد على عقدين من الزمن. ونرى أنّ هذه القراءة التركيبية ربما ستنبه القارئ العربي لأهمية الكتاب على نحو أفضل من قراءة أخرى تعرض أفكار المؤلف بحسب كل فصل. ولتحقيق ذلك سنتعرض لموقع نظرية الفعل التواصلي في برنامج هابرماس الإبستيمولوجي؛ ليتوقف القارئ على أهمية الكتاب الذي ارتبط باسم "النظرية النقدية" التي طورها هابرماس، في مختلف المجالات العلمية والفلسفية، وليكون أيضًا على بيّنة من منزلة هذا الكتاب في مشروعه الفلسفي العام قبل فترة الثمانينيات وما بعدها. وسنقف، أوّلًا، على دواعي ترجمة هذا الكتاب وأهميته في السياق العربي. ثمّ نصوغ، ثانيًا، توليفًا متعلقًا بأهم المشكلات الفلسفية التي تناولها، وهي مشكلات تتطلب من القارئ العودة إلى الكتاب لمعرفة الخطة المنهجية والحجاجية التي سلكها مؤلّفه، لإبراز أهمية البرديم التواصلي الذي ينتصر له، استنادًا إلى مكتسبات العلوم الاجتماعية مع رواد علم الاجتماع الحديث والمنعطف اللغوي. ثمّ نقدّم، ثالثًا، بعض الملاحظات عن الترجمة. وفي إثر ذلك، نختم هذه القراءة ببعض الخلاصات.

أولًا: موقع نظرية الفعل التواصلي في برنامج هابرماسي الإبستيمولوجي

يُمثّل هابرماس، أحد الوجوه الفلسفية البارزة في تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، وهو فيلسوف تميز مشروعه الفلسفي، بإعادة قراءة تاريخ الفلسفة الغربية، انطلاقًا من العودة إلى إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، لتحيين هذا التاريخ، وإبراز راهنية الفكر النقدي التنويري، على اعتبار أنّ مشروع الحداثة بالنسبة إليه لم

(1) صدر عن سلسلة "ترجمان" في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب **نظرية الفعل التواصلي** في مجلدين؛ الأول ذو عنوان فرعي: **عقلانية الفعل والعقلانية الاجتماعية**، أما الثاني فعنوانه: **في نقد العقل الوظيفي**، وهو ترجمة كاملة عن الألمانية، بالاستعانة بالترجمتين الفرنسية والإنكليزية. وقد أنجز الترجمة فتحي المسكيني، في مدة تجاوزت أربع سنوات، نظرًا إلى صعوبة المهمة، ذلك أنّ نقل كتاب من حجم **نظرية الفعل التواصلي** إلى اللسان العربي يتطلب جهدًا لغويًّا، وإلمامًا معرفيًّا بالمتن الفلسفي لهابرماس والنظرية النقدية، من جهة، والنظريات الفلسفية والسوسيولوجية واللسانية التي يحيل إليها هابرماس في بنائه الحجاجي من جهة ثانية. وأتوجه بالشكر الجزيل للزميل رشيد بن بيه، على الملاحظات القيمة التي تفضل بها، وعلى مراجعته لهذه القراءة من حيث الشكل والمضمون.

يكتمل[2]. يضاف إلى ذلك أنه مشروع يقوم على مقدمات ومصادر معيارية خاصة به[3]. وفي هذا السياق، سيعمل هابرماس على تطوير مشروع "مدرسة فرانكفورت"، على الرغم من الاختلافات الجذرية بينه وبين مشروع الجيل الأول الذي يمثله ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895–1973)، وتيودور أدورنو Theodor Adorno (1903–1969)، وهربرت ماركوزه Herbert Marcuse (1898–1979)، وغيرهم؛ فيما يرتبط خاصةً بنقدهم الجذري للعقل الأنواري، وفيما يرتبط كذلك بتحميله مسؤولية الكوارث التي لحقت بالمجتمع الأوروبي، بعد عصر التنوير، مثل الحرب العالمية الأولى (1914–1918)، والحرب العالمية الثانية (1939–1945)، و"ظهور الأنظمة الشمولية" ... إلخ.

لم يتفق هابرماس مع الانتقادات الجذرية للعقل، رغم اعترافه بوجود جوانب سلبية ناتجة من العقل الأداتي. ولم يمنعه انتقاده لأسلافه، ونخص بالذكر منهم هوركهايمر، من تبني أفكار النظرية النقدية، ولا سيما في كتاباته المبكرة، مثل: **التحول البنيوي للفضاء العمومي** (1962)، و**العلم والتقنية ك"إيديولوجيا"** (1968)، و**المعرفة والمصلحة** (1968)، و**أزمة الشرعية** (1973)، وغيرها. وفي مطلع سبعينيات القرن العشرين ووسطها، وبالنظر إلى انفتاح هابرماس على الدراسات السياسية، وفلسفة اللغة، وعلم النفس التكويني Psychology Formative، أجرى مراجعة نقدية لمنطلقات الفلسفة الماركسية التي تشكّل الدعامة الأساس للنظرية النقدية؛ إذ نلاحظ اتساع الهوة بينه وبين المدرسة النقدية، وهذا ما بلوره في مقالته "إعادة بناء المادية التاريخية" "Towards a Reconstruction of Historical Materialism" التي قلب فيها الماركسية رأسًا على عقب، ونادى بضرورة الانتقال، من برادايم الصراع Conflict، إلى برادايم التواصل Communication[4] الذي يقوم على "أخلاقيات المناقشة"[5] في أُفق بناءِ مجتمعٍ ديمقراطي، يعمّه الحوار والتواصل. وقد استفاد هابرماس في هذه الفترة، من التداوليات الكلية والنظرية الحجاجية[6].

جعلت المقاربة التي اتبعها هابرماس، في نظريته التواصلية الداعية إلى تأسيس عقل تواصلي بديل من "العقل الأداتي"، أو ما سماه "العقلانية التواصلية" Communicative Rationality، منه ممثلًا شرعيًّا لجيل مدرسة فرانكفورت الثاني. إنّه، بالنظر إلى حسه الفلسفي النقدي، يختلف في فلسفته النقدية عن مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889–1976)، وفريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche (1844–1900)، والفلاسفة الفرنسيين، الذين يمثلون جيل "فلسفة الاختلاف"، وهذا ما برز في مراجعته النقدية لهؤلاء في كتابه **الخطاب الفلسفي للحداثة** (1985)، الذي وجه

(2) يورغن هابرماس، "الحداثة – مشروع لم يكتمل"، ترجمة فتحي المسكيني، **تبيُّن**، مج 1، العدد 1 (صيف 2012)، ص 183–196.

(3) Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie: Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen* (Berlin: Suhrkamp, 1985), pp. 390–425.

(4) محمد الأشهب، "هابرماس وإعادة بناء المادية التاريخية: من براديغم الإنتاج إلى براديغم التواصل"، مجلة **الأزمنة الحديثة**، العدد 17–18 (2020)، ص 67–99.

(5) ينظر: محمد الأشهب، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس** (عمّان: دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع، 2013).

(6) ينظر مجمل المؤلَّفات التي نشرت في هذا الكتاب بوصفها أبحاثًا مهدت لنظرية الفعل التواصلي:

Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, 3rd ed. (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1995).

فيه انتقادات لاذعة إلى ميشيل فوكو Michel Foucault (1926–1984)، وجورج باطاي Georges Bataille (1879–1962)، وجاك دريدا Jacques Derrida (1930–2004)، وجان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard (1924–1998). ويُعد هذا الكتاب، الذي منح هابرماس شهرة منقطعة النظير في الأوساط الفلسفية الفرنسية، تطويرًا لأسس نظرية الفعل التواصلي، انطلاقًا من تاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، وتحديدًا بدْءًا من فريدريش هيغل Friedrich Hegel (1770–1831)، وصولاً إلى دريدا. وهي الأسس التي سبق لهابرماس أن تناولها في كتابه **نظرية الفعل التواصلي**. وفي هذا الكتاب، ظهر هابرماس قارئًا متمرسًا بالنظريات السوسيولوجية الكبرى لدى ماكس فيبر Max Weber (1864–1920)، وتالكوت بارسونز Talcott Parsons (1902–1979)، وجورج هربرت ميد George Herbert Mead (1863–1931)[7]، وقد طوّر المفاهيم الأساسية لنظريته، مثل: "الإجماع"، و"الاتفاق"، و"التفاهم"، و"الفعل التواصلي"، و"النسق"، و"العالم المعيش"، وهي مفاهيم سبق أن أشار إليها في كتاباته الصادرة قبل فترة ثمانينيات القرن العشرين، مثل: **العلم والتقنية كـ"إيديولوجيا" ومنطق العلوم الاجتماعية**.

وفضلًا عن ذلك، لم يتوقف هابرماس في تصوره النقدي على هذه المفاهيم التي تشكّل النواة الصلبة لنظريته التواصلية فحسب، لأن نظريته ليست نظرية لغوية، بل لها امتدادات اجتماعية وسياسية؛ هو يُصِرُّ على أنها نظرية نقدية للمجتمع. وبناءً على ذلك، كان يهدف من خلال محاكمته للعقل الغربي، في نظريته للحداثة والعقلانية الأداتية، وإدخاله "نظرية التواصل"، إلى وضع قواعد لنظرية فلسفية واجتماعية تسمحُ بإمكانية التفكير في الظواهر المرضية للمجتمع الحديث؛ من أجل تقويم هذا الاعوجاج، أو "التواصل المُشَوَّه"[8] الذي يَحُول دون بناء مجتمع حداثي، ديمقراطي، يقوم على أساس التفاهم والتواصل.

لقد تولد لدى هابرماس، هذا الهاجس المتعلق بإشكالية التواصل من تفاعله مع المناقشات السياسية والفكرية داخل الفضاء العمومي الحديث في ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية، ومن الدوافع الشخصية لهذا الاهتمام، كما فصلها في المحاضرة التي قدمها في طوكيو[9]. وكما هو معروف، يُعَد هابرماس من المناهضين للتجربة النازية. ففي كتاباته الأولى، وجه انتقادات قوية لهايدغر بخصوص ما عرف بـ"حالة هايدغر" في الفلسفة الألمانية. واستمر في مناهضته لفكر المحافظين في أعماله المتأخرة.

سيَجد متتبِّع مسيرته الفلسفية أنّ هذا الأسلوب ظلّ راسخًا، في مشروعه الفلسفي وكتاباته السياسية إلى يومنا هذا. وتُعد كتاباته في أواسط الثمانينيات مرحلة مهمة في هذا السياق؛ وذلك حين كتب **الخطاب الفلسفي للحداثة**، والمقالات التي ساهمت، في ظهور ما سُمي "سجال المؤرخين" Historikersstreit، وهو سجال دار بينه وبين المؤرخين الألمان المحافظين الذين أرادوا التطبيع مع التاريخ الألماني النازي.

(7) تُعدّ الفصول الكبرى التي خصصها هابرماس لرواد السوسيولوجيا الحديثة في المجلدين معًا، والقضايا التي تناولها، والتي أعاد بناءها، من منظور برادايم الفعل التواصلي، أبرز تعبير عن هذا التأسيس لنظريته، انطلاقًا من العلوم الاجتماعية.

(8) Distorted Communication.

(9) Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009), pp. 15–27.

إضافة إلى هذا السِّجال، نستحضر سجالات أخرى، خاضها هابرماس مع مدارس ونظريات فلسفية؛ ما أضفى على كتاباته طابعًا حواريًّا Dialogique. وفي هذا السياق، نذكر سجاله مع الفلسفة الوضعية Positivism، والنظرية النسقية لنيكلاس لوهمان Niklas Luhmann (1927–1998)، والفلسفة التأويلية لهانز جورج غادامير Hans–Georg Gadamer (1900–2002)[10]، وسجاله الكبير مع فلاسفة ما بعد الحداثة Postmodern Philosophers، والحركة الطلابية اليسارية الراديكالية، وكذلك مع رُواد الفلسفة التحليلية Analytic Philosophy، أمثال: جون سورل John Searle، وجون لانجشو أوستن John Langshaw Austin (1911–1960)، وبول غرايس Paul Grice (1913–1988)، وأخيرًا، حواراته مع أبرز منظّري الفلسفة السياسية الأمريكية، مثل جون رولز John Rawls (1921–2002)، ورونالد دوركين Ronald Dworkin (1931–2013)[11].

لم يتوقف هابرماس، في سياق تعميقه نظرية الفعل التواصلي على المدارس اللغوية والسيكولوجية، بل انفتح أيضًا على فلسفة الأخلاق الكانطية Kantian Ethics، على نحو خاص، لإعادة بنائها في ضوء الفلسفة البينذاتية Intersubjective، بوصفها بديلًا من الفلسفة الذاتية. وكان له في ذلك نقاشٌ فلسفي، مع زميله كارل آطو آبل Karl–Otto Apel (1922–2017)، وقد استفاد من نظريته في أخلاقيات المناقشة. وتُوّجَت أبحاثه في هذا المجال بمؤلَّفات عديدة، مثل: **الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي**، و**أخلاقيات المناقشة**، و**الحقيقة والتبرير**. وتُعد هذه المساهمة من المساهمات النوعية في تطوير السجال الفلسفي المتعلق بـ"العقل العملي" Practical Reason الكانطي في القرن العشرين؛ إذ نجد عودة قوية لهذه الفلسفة لدى رولز، وآلان رونو Alain Renault، ولوك فيري Luc Ferry، وإرنست توغندهات Ernst Tugendhat، وآبل، وهانز يوناس Hans Jonas (1903–1993). فهذه النظرية لدى هابرماس تتأسس على المناقشة والحوار، في أُفُقِ بناءِ معايير أخلاقيةٍ متفق عليها؛ من أجل المحافظة على تماسك المجتمع واندماجه. وهذا الاندماج بمنزلة الرهان الأساسي لنظرية الفعل التواصلي كما طورها هابرماس في كتابه العمدة **نظرية الفعل التواصلي** (في المجلدين).

وإذا كان كانط قد انطلق من السؤال: كيف يمكنني أن أعرف؟ وتساءل عن الشروط الضرورية للمعرفة، فإنّ السؤال الهابرماسي هو عن الشروط الضرورية لتحقيق اندماج ممكن. وبعد هذه المساهمة، سيعمل على تطوير منطلقات النظرية التواصلية في مجال الفلسفة السياسية؛ إذ سيستثمر أسس أخلاقيات المناقشة في مقاربته مسألةَ الديمقراطية التي صاغها في نظريته، والتي سمّاها برديم الديمقراطية التشاورية[12].

(10) ينظر: محمد الأشهب، **فلسفة اللغة: قضايا التواصل والتأويل والترجمة** (أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2021).

(11) محمد الأشهب، "الحق في العدالة في الخطاب الفلسفي المعاصر"، في: محمد الأشهب [وآخرون]، **ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 107–163.

(12) Mohamed Lachhab, "Democratie deliberative et droits de l'homme chez Habermas," in:

محمد الأشهب [وآخرون]، "مسارات العلم والحياة: في التأسيس والالتزام، العلوم الاجتماعية والتفكير في قضايا: السياسة، الدولة، السياسات"، تنسيق حسن طارق وسعيد بنيس، مجلة **السياسات العمومية**، ج 2، العدد 21 (ربيع 2016)، شوهد في 2023/4/10، في: https://bit.ly/3ZNlzWv

وفي الوقت الذي كان يعتقد فيه متتبعو هابرماس أن كتاب **نظرية الفعل التواصلي** سيظل أهم مؤلَّف لديه في مسيرته الفلسفية، إذا به يفاجئ الأوساط الأكاديمية الفلسفية بكتاب لا يقلُّ أهميةً عن مؤلَّفاته السابقة، هو: **العيانيَّة والصلاحية** (1992). وقد حظي هذا الكتاب باهتمام واسعٍ على الصّعيد العالمي، واعتُبر أهمّ كتاب قُدِّمَ في الفلسفة السياسية المعاصرة بعد كتاب **نظرية في العدالة** لرولز. وهو في الأصل تطوير لمحاضرات قدّمها عام 1986 عنوانها "الحق والأخلاق". وفي هذين الكتابين، كشف هابرماس عن توجه فلسفي آخر، وذلك من خلال الاعتماد على مرجعية الفلسفة السياسية الأميركية بالنسبة إلى رولز، ودوركين، وفرانك مشلمان Frank Michalman. إنّ الاهتمام بالفلسفة السياسية الذي لازم هابرماس، بدايةً من كتابه **التحول البنيوي للفضاء العمومي**، ظلَّ وفيًّا له في منطلقات **نظرية الفعل التواصلي**. ويمكن أن يلاحظ القارئ تطوير هابرماس لمفاهيم العقلانية التواصلية في ارتباطها الوثيق بمفاهيم الديمقراطية التشاورية، والسلطة التواصلية، والمجتمع المدني أيضًا؛ باعتباره فضاءً يتوسط الدولة والمجتمع، وليس فضاءً مُتماهيًا مع الدولة، أو نقيضًا لها فحسب. ولهذا، نرى في قراءتنا لكتاب **نظرية الفعل التواصلي** أنه كتاب مؤسِّس للمفاهيم التي ستبنى عليها الفلسفة السياسية لهابرماس لاحقًا، بل فلسفته في الدين التي ستظهر في كتاباته المتأخرة أيضًا.

إنّ مقاربة هابرماس لسؤال الديمقراطية تُعد في وقتنا الراهن مقاربةً مهمة؛ لأنها ترتبط بأخلاقيات الحوار والمناقشة. فهو يريد تأسيس ديمقراطية على أساس جماعة مثالية للتواصل، خالية من أيّ هيمنة. ثمّ إنّ مفهوم التشاور هو أيضًا مفهومٌ مركزيّ؛ ففي هذا البرادايم التشاوري أو التداولي، سنجد أنّ لكل ذاتٍ مستقلةٍ حقّ إبداء الرأي في القضايا المطروحة للنقاش في الفضاء العمومي. وفي ظل هذه العملية التواصلية المؤسَّسة على المناقشة العقلانية، سيتكون الرأي العام. وإضافة إلى الأهمية التي أضحت تحتلها الديمقراطية في الفضاء العمومي المعاصر، سنجد أنّ هابرماس يَنظر إلى الديمقراطية باعتبارها السبيل الأوحد لحل المشكلات المتعلقة بالفرد والمجتمع.

كلّما ظنّ القارئ أنّ مسيرة هابرماس الفلسفية قاربت نهايتها، فوجئ بمؤلفات أخرى له لا تقلُّ أهمية عن مؤلّفاته السابقة. وهنا تجدر الإشارة إلى الكتاب الذي خصَّصه لتاريخ الفلسفة في مجلدين، **هذا أيضًا تاريخ الفلسفة: تركيبية غربية للإيمان والمعرفة**[13]، الذي لم يُقَدِّم فيه تاريخًا للفلسفة بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، ولم يكن فيه مؤرخًا للفلسفة أيضًا، كما عودنا بعض المؤرخين، بل إنّ الأمر يتعلق بتفلسف ينطلق من تاريخ الفلسفة يهدف إلى قراءة الفكر الفلسفي الغربي، وبيان كيفية تطوُّر سيرورة التعلم من العصر المحوري Achsenzeit إلى النظرية النقدية التي يُعدُّ هابرماس نفسه أحد رُوادها. ولهذا، فإنّ تاريخ الفلسفة الذي قدّمه هابرماس في هذا العمل لا ينفصل عن منظور تطوير نظرية الفعل التواصلي التي وضع معالمها الأساسية في الكتاب المُترجم.

يتبيّنُ من خلال هذه النظرة البانورامية لأهم مفاصل "نظرية الفعل التواصلي" لهابرماس، في مستوياتها المختلفة، أنّ فلسفته في التواصل

(13) يُعتبر كتاب هابرماس الأخير المتعلق بتاريخ الفلسفة تتويجًا لهذا المسار الفلسفي الطويل. وهو عمل لا يُؤرِّخ للفلسفة، بل يتفلسف فيه بناءً على تاريخ الفلسفة، استنادًا إلى منطلقات "نظرية الفعل التواصلي". صدر هذا الكتاب عام 2019 في جزأين؛ ويعد أضخم مؤلَّف في مؤلفاته كلّها.

تُشكِّلُ برادايمًا فلسفيًا متميزًا، وأنّ مذهبه التواصلي يمتد إلى جميع أعماله الفلسفية الأكاديمية وكتاباته السياسية التي لا يمكن فصلها عن توجهه الفلسفي العام الذي تؤطره نظرية الفعل التواصلي؛ بدايةً من كتاباته المبكرة إلى وقتنا الراهن، بما في ذلك الأبحاث المتأخرة جدًّا التي خصَّصها لفلسفة الدين، بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 (الولايات المتحدة الأميركية)، والتي تَوّجها مُؤخرًا بالكتاب المشار إليه، متتبعًا مسار تطور "العقلانية التواصلية"، و"الحرية التواصلية"، و"حرية التعبير والتفكير"، في إطار سيرورة تَعَلُّم تمتد إلى ما يُنَاهِز 3000 سنة. ولا يُفهم هذا العمل الذي سلك فيه هابرماس مقاربةً جينيالوجية إلّا بالعودة إلى منطلقات نظرية الفعل التواصلي التي تبلورت منهجيًّا في كتابه **نظرية الفعل التواصلي** تحديدًا. ولهذا السبب، فإنّ هذا الكتاب، الذي ترجمه المسكيني، يُلخِّص ما قبله، ويُؤَسّس لما بعده. بل إنّ كتابات هابرماس "الثانوية" عن الفضاء العمومي، وحواراته العديدة التي أجراها في الصحف والمجلات، أيضًا، لا تُفهم إلّا في ضوء هذه الخلفية الفلسفية التي تبلورت في نظرية الفعل التواصلي. لقد كان المسكيني يولي مؤلَّفات هابرماس اهتمامًا قبل أن يترجم بعضها، وقد كان واعيًا بأهمية هذا الكتاب وراهنيته، من دون أن يقتصر ذلك على مستوى المضامين التي يقدمها حول "مسألة الحداثة"، بوصفها مفهومًا محوريًّا في الكتاب، ومن دون أن يقتصر أيضًا على نظرية الفعل التواصلي، باعتبارها نظرية تحاول إعادة بناء خطاب العقلانية والحداثة في ضوء منطلقات الفعل التواصلي والعقلانية التواصلية، بل يضاف إلى ذلك وَعيُه بأهمية هذه الترجمة في السياق العربي المعاصر.

ثانيًا: دواعي ترجمة الكتاب وأهميته في السياق العربي

كثيرًا ما يطرح المترجمون تساؤلات من قبيل: ماذا نُترجم؟ ولماذا نُترجم؟ ونعتقد أنّ الإجابة عن مثل هذين السؤالين، بالنسبة إلى هابرماس ونظرية الفعل التواصلي، تكمُن ببساطة في أنّ المسكيني اختار ترجمة هذا الكتاب لأهميته في تاريخ النظرية النقدية، ولأهمية شخصها مُمثِّل جيلها الثاني هابرماس، ولأهمية مسيرة هابرماس نفسه أيضًا؛ لأنّ هذا الكتاب مثَّل تحوُّلًا في مساره الفلسفي من جهة، وتحوُّلًا في النظرية النقدية لاحقًا من جهة ثانية. إنّ الأهمية الإبستيمولوجية لا ينكرها أحدٌ؛ فالكتاب يُعد واحدًا من أهم المؤلفات الفلسفية في القرن العشرين. لكن الأهم من ذلك بالنسبة إلى المترجم هو أهمية النقاش الراهن المتعلق بالدين في الفضاء العمومي[14]. وحتى إن كان كتاب **نظرية الفعل التواصلي** لا يتناول الموضوع تناولًا مباشرًا، فإنّ مؤلَّفاته المتأخرة؛ أي التي كتبها بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، مثل: **مستقبل الطبيعة الإنسانية: نحو نسالة ليبرالية، وبين النزعة الطبيعية والدين والإيمان والمعرفة**، وأخيرًا **تاريخ الفلسفة**، كانت بمنزلة سجال جينيالوجي بين المعرفة والإيمان، لا يمكن فهمها إلّا في ضوء الأبحاث التي أثارها هابرماس عن "الدين"، من خلال الرجوع إلى "سوسيولوجيا الدين" لفيبر، وربط "الحداثة" بـ"العقلانية الاجتماعية"، وبضرورة نزع "الطابع السحري" في تفسير العالم؛ وهي عملية لن تجري إلّا بجعل الدين جزءًا من

(14) ينظر: محمد الأشهب، "دور الدين في الفضاء العمومي: نموذج النظرية النقدية لهابرماس"، في: محمد الأشهب [وآخرون]، **المجتمع والدين والسياسة** (أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2021)، ص 255–275.

النقاش العقلاني، وإخراجه من سَطوة الرُّهبان ورجال الدين.

إنّ هذه الأهمية الفلسفية للكتاب تُعد أيضًا بمنزلة "هواجس فلسفيةٍ" للمسكيني في أبحاثه التي تناول فيها مواضيع متعلقة بفلسفة الدين، وبلورها في كتابه: **الإيمان الحر أو ما بعد الملة**[15]، وهو كتاب حاول أن يؤسس فيه لما يسمّيه "الإيمان الحر" الذي ينفلت من كل سلطة دينية تقليدية، مثل الإيمان الذي أسَّسه فلاسفة الحداثة بدايةً من كانط إلى هابرماس، مُرورًا بباروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632–1677) وآخرين[16].

إنّ الناظر في مؤلفات المسكيني، في هذه الفترة، يُلاحظ تزامنًا بين هذه الانشغالات وترجمة كتاب **نظرية الفعل التواصلي** لهابرماس. وهذا يعني أنّه في بعض الأحيان قد يترجم أعمالًا يجد فيها إجابات عن بعض الأسئلة التي يطرحها، ولعله وجد ما يَفي بذلك في إجابات هابرماس عما يسميه إضفاء "الطابع اللغوي" على المقدس، أو كما يترجمه هو بـ"ألسنة المقدس" Versprachlichung des Sakralen، وهي عملية تجعل "المقدس" موضوعَ نقاشٍ لتحريره من طابع "القدسية" الذي أصبح مُحاطًا بها. أو بعبارة أخرى، أن يكون لكلِّ العُقلاء، خاصةً في الوطن العربي، حقّ التدخل في القضايا المطروحة، بما في ذلك القضايا الدينية، من دون خوف. فوَحده الإيمان الحر يمكنه أن ينزع هذه الهالة عن الدين المحتكر من لدن بعض الفقهاء. والمترجم، بحكم شُعوره براهنية هذه المسألة في العالم العربي والإسلامي، انتبه إلى أهمية ربط هذا العمل بالنقاش المتعلق بـ"الدين في الفضاء العمومي" في الغرب الذي يمكن الاستفادة منه على الأقل منهجيًّا، وليس إبستيمولوجيًا فحسب.

يقول المسكيني في هذا السياق: "لن يهمّنا الكتاب إذًا لأسباب إبستيمولوجية بحتة أو لسدّ ثغرة بحثية في مجال تخصّص بعينه. إنه عندنا كتاب يساعدنا على بلورة خطاب جديد حول أنفسنا العميقة في وقت جدّ خطر من تاريخها: وقت النقاش الجذري والأخير حول دور الملة. إن أفق الحاجة إلى ترجمة هبرماس هو على وجه الدقة أفق النقاش حول دور الدين في مجتمعاتنا الحديثة" (مج 1، ص 48–49). ويضيف المترجم مستعملًا ضمير "نحن" للتأكيد على الدافع، والحاجة الوجودية للترجمة قائلًا: "نحتاج إليه في مفصلٍ خطر جدًّا من تاريخ أنفسنا، تاريخ الخروج من طور أخلاقي إلى آخر جديد وجدُّ معقّد. بعبارة حادّة: 'نحن' أمام أفق فهم لأنفسنا الجديدة تهدّده ليس تحدّيات المجتمعات ما بعد الصناعية فحسب، بل أيضًا عودة الدين في معنى "الملة" الوسيطة. إن الدين فرض وضعية تأويلية وخطابية لا يمكن لأي تفكير معاصر تفاديها" (مج 1، ص 48). وهذه المسألة التي نتقاطع فيها مع المسكيني، وفلسفته العامة في نقل هذا الكتاب إلى اللسان العربي، تدفعنا إلى أن نُضيف إلى كلامه أنّ هذا الكتاب على المستوى المنهجي هو كتاب يعلِّمُ ويُربِّي في المرء "ثقافة الإنصات للآخر" في الفضاء العمومي؛ الذي هو فضاء مفتوح للجميع من دون إقصاءٍ. فكثيرًا ما ترد في

(15) تزامنت ترجمة المسكيني لهذا الكتاب مع اهتمامه بمسألة "حضور الدين" في الفضاء العمومي، وهو اهتمام يُترجم في الكتاب الذي نشره في الموضوع عام 2018 بعنوان: **الإيمان الحر أو ما بعد الملة: مباحث في فلسفة الدين**. وهذا الأمر يدل على أنّ المسكيني طوال مدة ترجمته لكتاب **نظرية الفعل التواصلي** كان منشغلًا بالمسألة نفسها، وهو انشغال لا ينفصل عن الانشغال المركزي لديه، ولدى كثير من الباحثين العرب، بقضايا الديمقراطية ودور الدين في الفضاء العمومي.

(16) فتحي المسكيني، **الإيمان الحر أو ما بعد الملة: مباحث في فلسفة الدين** (الرباط: مؤمنون بلا حدود، 2018)، ص 11.

الكتاب فكرة "سيرورة التعلم" Lernprozess. ومفهوم "التعلم" هو من المفاهيم المركزية في نظرية الفعل التواصلي؛ إذ إنّ سيرورة التعلم ذات المنحى الأفقي، وليس العمودي، نتعلم فيها من بعضنا كيفية عقلنة كلامنا وسلوكنا وأفعالنا وقيمنا، على أساس أنّ العقلانية الأساسية التي ينظّر لها هابرماس في عمله هذا هي "عقلانية تواصلية" غايتها تحقيق التفاهم بين المعنيين بالقضايا موضوع النقاش في الفضاء العمومي.

وباختصار، يمكن القول إنّ نظرية الفعل التواصلي هي نظرية في التعلم. والمساهمة الأساسية له في الكتاب الذي نحن بصدد مراجعته، بحسب ما ذهب إلى ذلك أكسل هونيث Axel Honneth، تكمن في الخطوة الأساسية التي قام بها من أجل تحويل مقدمات نظريته في التواصل إلى نظرية في المجتمع عبر إقحامه مفهوم "عالم الحياة" أو "العالم المعيش" (مج 1، ص 60). إنّ هذا العالم الذي تعرّض لعملية التعرية والتآكل، بسبب هيمنة الأنساق أو المنظومات الاقتصادية والسلطات المختلفة التي جعلت العقلانية الأداتية تهيمن على حساب العقلانية التواصلية، هو ما يريد تصحيحه هابرماس عن طريق إعادة الاعتبار للعالم المعيش؛ بالنظر إلى أنه الخلفية الثقافية والاجتماعية التي يتحقق التعلم في إطارها، ويتَّسعُ أفقه ومساره. وهذه هي أهم المكتسبات التي يمكن لعالم الاجتماع لدينا الاشتغال بها؛ لمزيد من الفهم لعالمنا المعيش من أجل "عقلنته"، والبحث عن مكامن القوة فيه. "إن أعضاء مجتمع ما، كما بين ذلك هبرماس في الخطوة النسقية الثانية من حجاجه (الباب السادس، الفصل الثاني) لا يكتفون بنقل قناعاتهم الخلفية فحسب، بل هم في ثنايا مسارات التعلّم التي مفرّ منها إنما يوسّعون أيضًا في الوقت نفسه من معرفتهم بعالم الحياة الخاص بهم" (مج 1، ص 60).

ثالثًا: القضايا الكبرى لنظرية الفعل التواصلي

1. عالم الحياة باعتباره خلفية لسيرورة التعلّم

يكتسي مفهوم "عالم الحياة"، أو "العالم المعيش"[17]، أهمية كبيرة في نظرية الفعل التواصلي؛ باعتبارها نظرية نقدية في المجتمع، هدفها تعزيز لُحمة التواصل والتفاعل والاندماج بين الأطراف المتفاعلة في المجتمع. وتُعد عملية عقلنة عالم الحياة من المداخل الأساسية لعقلنة سيرورة التطور الاجتماعي. ونرى أنّ تصاعد الخطابات اليمينية الشعبوية، وأنّ التطرف بمختلف ضُروبه الدينية والعرقية واللغوية في العالمين العربي والإسلامي، وحتى في العالم الغربي، ما هما إلّا تعبيرٌ عن التشوهات التي أصابت "العالم المعيش"، باعتباره العالم المشترك بين المنتمين إلى الجماعة[18].

ومن منطلق أهمية هذا المفهوم في نظرية الفعل التواصلي، يُعد البحث في العلوم الاجتماعية مدخلًا إلى كشف الأعطاب التي تعرقل عقلنة عملية تواصل صحي داخل المجتمع. ومن شأن البحث الميداني في فرضيات هذه الأعطاب أن يساعد صاحب القرار على اتخاذ مبادرات قادرة

(17) غالبًا ما تُترجم بطريقتين مختلفتين، لكن هذا الاختلاف لا يفسد المعنى المقصود. فالمترجم المغربي إسماعيل المصدق في كل ترجماته لأعمال إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859–1938)، أو هايدغر، يترجمها بـ"العالم المعيش"، بينما يفضّل المسكيني ترجمتها بـ"عالم الحياة".

(18) ينظر: المجلد الثاني من الكتاب، ففيه تفصيل جيّد لثنائية النسق (أو المنظومة) والعالم المعيش (أو عالم الحياة).

على تحقيق "اندماج صحي"، يحدّ من أمراض المجتمع الحديث. فعملية التعلم، التي تُعد مفهومًا مركزيًّا في النظرية النقدية، تجري في إطار التفاعل مع "العالم المعيش"؛ باعتبارها خلفية مشتركة بين أعضاء المجتمع، وهي عملية مزدوجة تتعلق المرحلة الأولى منها بتعلم الذات في علاقتها بذاتها. أما المرحلة الذاتية، فهي تتعلق بتعلم الذات من الآخر[19]. ويستثمر هابرماس التعلم في أفكار متعلقة بالديمقراطية والتربية والتقدم والمناقشة والتواصل؛ إذ يكاد القارئ يقول إنّ نظرية هابرماس هي نظرية في التعلم؛ أي يمكن قراءة متن نظريته النقدية في ضوء هذا المفهوم المركزي[20].

فإذا كان الحافز من وراء "نظرية العقلانية" التي يطورها هابرماس في نظرية الفعل التواصلي هو الفعل الموجه بالتفاهم، باعتباره الجانب المُهم في نظريته الاجتماعية، فإن واقع الحال اليوم يؤكد، بعد مرور أربعين عامًا على نشر الكتاب، أنه كُتب بالأمس؛ إذ يكفي أن ينظر المرء في وتيرة تصاعد تيارات اليمين المتطرف في ألمانيا نفسها، ليدرك التحدي الذي تواجهه المجتمعات الأوروبية، والمجتمع الألماني على وجه الخصوص؛ على نحو أصبحت فيه الديمقراطية "تأكل أبناءها"، ومن ثمّ يدرك قيمة نظرية الفعل التواصلي الساعية لبناء التفاهم على الفعل التواصلي. أما واقع حال الدول العربية التي نُقل الكتاب إلى لسانها، فلا ريب في أنّ واقعها، في أمسّ الحاجة إلى تأسيس نظري لمقاربة هذا النوع من التفكير الساعي لتمتين عُرى المجتمع التعددي، استنادًا إلى مفهوم الفعل التواصلي.

إنّ تبني هابرماس لمفهوم العقل، بوصفه بناءً اجتماعيًا، يُفهم منه أنّ العقل التواصلي الهابرماسي ليس عقلًا متمركزًا حول الذات بل هو عقلٌ منفتح على عقول وثقافات أخرى. وعلى الرغم مما كُتب عن مركزية فلسفة التواصل لدى هابرماس، فإنّ الأمر الأساسي بالنسبة إلينا هو التمييز الذي يفتح أُفقًا للآخر للمساهمة في محتوى القيم الكونية، وتوسيع إمكاناتها التأويلية، على أساس أنّ كل المعنيين لهم حقُّ المشاركة في ذلك من منطلق ثقافاتهم؛ لكونها تشتمل على ما يكفي من المضامين المعرفية والقيمية التي يمكنها المساهمة في بناء "الكونية"، باعتبارها مشروعًا غيرَ مكتملٍ. وهذا التصور، الذي نجده عند الفيلسوف البنيني بولين هونتوندجي Pauline Hontondji[21] الذي يدافع عمّا يسميه "الكونية النقدية"، يمكن تعزيزه في الفكر العربي المعاصر، من خلال تلقيه على نحو جيّد، واستثمار البعد المعياري الكامن في كتاب **نظرية الفعل التواصلي** بجزأيه.

2. الحداثة بوصفها مشروعًا غير مكتمل وأهميتها الثقافية

لا تنفصل ترجمة هذا المشروع عن الهاجس الذي يراود المسكيني وبعض الباحثين العرب بشأن

(19) ينظر: الفصل المخصص لهربرت ميد في المجلد الثاني من الكتاب.

(20) ينظر مادة سيرورة (أو عملية التعلم) كما وردت في الكتاب الذي خُصّص لأهم المفاهيم الفلسفية التي طورها هابرماس في نظريته النقدية:

David S. Owen, "Learning Processes," in: Amy Allen & Eduardo Mendieta (eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

(21) Pauline Hontondji, "Construire l' universel: un défi transculturel," *Methode (s): Africain Review of Social Sciences Methodology*, vol. 2, no. 1–2: Epistemological Fractures in a Globalized World: Normalizations, Debates and Alternatives in the Social Sciences (2017), pp. 160–161; Franziska dubgen & Stefan Skupien, *African Philosophy as Critical Universalism* (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019).

مشروع الحداثة غير المنجز؛ إذ سبق للمسكيني أن ترجم مقالة هابرماس "الحداثة – مشروع لم يكتمل"[22] التي تندرج في السياق نفسه، والتي تعكس كذلك الهاجس نفسه الذي يحرك هذا الباحث تأليفًا وترجمة. فتعريبه للكتاب قد كان عن وعي بأهمية "سؤال الحداثة"، و"العقلنة" ورهاناتها، في سبيل إيجاد طرائق للنهوض بالمجتمعات العربية، التي لا تزال تعيش التخلف، والاستبداد، وموقفًا مترددًا من الحداثة، بوصف ذلك مشروعًا لا ينفصل فيه الثقافي والسياسي عن الاقتصادي، والتقني، والعلمي. فالحداثة برُمتها ظلّت دائمًا رهان المثقف العربي ترجمةً وتأليفًا. ومن هذا المنطلق يُمكن القول إنّ رهان المسكيني في ترجمته لا يخرج عن رهاناته الأخرى وهو يكتب عن "سؤال الحداثة وأخواتها". فالكتاب الذي ترجمه يطرح قضايا راهنة تهمّ القارئ العربي الساعي لبناء "مجتمع حداثي" معقلن يقطع مع كثير من المظاهر التقليدانية التي تعرقل مسيرة التحديث والحداثة[23].

فإذا كان مسار التحديث، بالمعنى التقني، هو تجهيز البنى التحتية والانفتاح على مكتسبات "الحداثة التقنية" من دون أيّ مقاومة تذكر – على عكس ما كنا نعيه سابقًا – بحيث كان بعض الفقهاء يحرّمون كل مستجدات الحداثة، أو على الأقل يخوضون في نقاشات عقيمة حولها، إلى أن يتجاوزهم الزمن، وتفرض هذه المُخرجات نفسها بقوة الواقع، فإنّ الحداثة المتعلقة بدمقرطة الحياة السياسية، والاجتماعية، وعقلنة السلوك الثقافي، لا تزالُ تراوح مكانها. ولهذا فإنّ أهمية الكتاب تتمثّل في تصور جيد متعلق بأهمية عقلنة الثقافة في تطور المجتمع، وقد تمكن هابرماس في كتابه هذا من بسط تصور ماكس فيبر بخصوص هذه المسألة؛ ولا سيما في الفصل "نظرية ماكس فيبر في العقلنة" (مج 1، ص 279–374).

3. العقلانية الغربية وسؤال الحداثة

المقصود بالعقلانية في هذا السياق هو "العقلانية الغربية"، بطبيعة الحال، وكيفية تطور العقل الغربي، ولهذا نجد هابرماس قد حرص جيدًا على تتبع مسار تطورها مستعملاً في ذلك أدوات منهجية، ورؤية نقدية، لإعادة بناء مفهومها، وخاصة التلقي الذي حظي به فيبر في هذه العقلانية، منذ كارل ماركس Karl Marx (1818–1883)، وصولاً إلى جورج لوكاتش György Lukács (1885–1971)، وأدورنو وهوركهايمر، وهو تلقٍّ طغى عليه طابع "التشيؤ" و"فلسفة الوعي". تلك هي الخلاصة الأساسية التي توصل إليها هابرماس بعد قراءته النقدية لعقلانية فيبر في المجلد الأول. ولتجاوز هذا المأزق الذي عرفته العقلانية الغربية، سيوظّف هابرماس عُدَّته المنهجية، مُستعينًا بالبرديمات الكلاسيكية لعلم الاجتماع، كما جرى تطويرها مع ميد وإميل دوركهايم David Émile Durkheim (1858–1917)، باعتبارهما مؤسِّسَي برديم جديد مهَّد لهابرماس إعادة صياغة مفارقات العقلانية الغربية، في إطار مفاهيم تنطلق من الفعل التواصلي والفلسفة البينذاتية Intersubjectivity، وليس من

(22) هابرماس، "الحداثة مشروع – لم يكتمل"، ص 183–196. ينظر أيضًا، ترجمة أخرى للمقالة نفسها، في: يورغن هابرماس، "الحداثة مشروع غير منجز"، ترجمة جورج تامر، مراجعة جورج كتورة، في: يورغن هابرماس، **الحداثة وخطابها السياسي** (بيروت: دار النهار للنشر، 2002)، ص 15–35.

(23) ينظر: الفصل الثامن المتعلق بالحداثة لدى فيبر، والفصول الأخرى المتعلقة بالعقلانية، والعقلنة الاجتماعية، والتشيؤ، وهي قضايا متشابكة، يُراهن هابرماس فيها على إعادة بناء خطاب "العقلانية الغربية"، وكيفية تلقي الغرب، خاصة الألمان، لنظرية فيبر، فالعقلانية التواصلية هي في صلب فكرة إعادة بناء مشرع الحداثة الغربية.

فلسفة الوعي أو الفلسفة الذاتية، علاوةً على قلب العلاقة التي هيمنت على الفلسفة الذاتية التي كانت قائمة على نموذج "ذات – موضوع" إلى نموذج آخر قائم على ثنائية "ذات – ذات".

هذه العلاقة الجديدة من شأنها أن توسع فهمنا للعقلانية التواصلية التي تختلف عن "العقلانية الأداتية" المستندة إلى النموذج الأول. وقد وجد هابرماس في ميد ونظريته الاجتماعية سندًا في تعميق تصوره التواصلي للعقلانية والفعل الموجّه وفقًا لمعايير معيّنة؛ من أجل تحقيق الاندماج الاجتماعي: "إن تغيير البراديغم الذي بدأ يتبلور مع علم النفس الاجتماعي لدى ميد هو – في سياقنا – ذو أهمّية، لأنه يفسح النظر أمام مفهوم تواصلي عن العقلانية" (مج 2، ص 29). وحتى أثناء انتقاد "المنظومة" أو "النسق" في المجلد الثاني، فإنّ الهاجس الذي لازمه في الكتاب كلّه يوحي بإعادة بناء خطاب العقلانية الغربية، في أفق إتمام "مشروع الحداثة" باعتباره مشروعًا غير مكتمل. وهي المهمة التي استمر فيها في كتاباته اللاحقة أيضًا؛ مثل **الخطاب الفلسفي للحداثة** الذي يعتبر دفاعًا عن "الحداثة الغربية" ضد أصوات "ما بعد الحداثة".

كأنّ هابرماس يكمل ما بدأه في "نظرية الفعل التواصلي"؛ لكن ذلك انطلاقًا من تاريخ الفلسفة، وليس من كلاسيكيات علم الاجتماع. ولهذا؛ إنْ حضر في **نظرية الفعل التواصلي** فلاسفة وعلماء اجتماع من أمثال دوركهايم وفيبر وبارسونز وماركس وميد، فإنّ هيغل وهايدغر ونيتشه ودريدا وباطاي وفوكو، سيحضرون بقوة في كتاب **الخطاب الفلسفي للحداثة**. هذه النظرية التي دافع عنها ضد "فلسفة الوعي"، في كل برنامجه الإبستيمولوجي الهادف إلى تأسيس "فلسفة تواصلية" تجعل من الآخر طرفًا ندِّيًا مشاركًا في عملية بناء الحقيقة؛ من خلال الاعتراف بحقه في رفع ادعاءات صلاحيته، والمنافحة عنها من دون تعصّب للرأي الذاتي.

إنّ هذا المشروع هو الذي عبَّر فيه هابرماس، في الطبعة الثالثة من كتاب **نظرية الفعل التواصلي**، عن المقاومة التي تعرض لها من لدن أنصار فلسفة الوعي بقوله: "لقد تم الدفاع عن فلسفة الوعي ضد تغيير البراديغم الذي شرّع فيه، وعلى وجه الخصوص تمت المنافحة عن التصور الفينومينولوجي لعالم الحياة (Lebenswelt)، وذلك ضد المحاولة الرامية إلى إعادة صياغته بالاستناد إلى نظرية في التواصل" (مج 1، ص 67). وقد ظلَّ هابرماس مدينًا للآباء المؤسّسين للسوسيولوجيا في هذا المشروع بالنظر إلى التحول الذي أحدثوه في البرديم الذي يهمه، وهو تحوّلٌ قدّم تصورًا آخر عن "العقلانية الفيبرية" التي تعتبر نظرية الفعل التواصلي بمنزلة توسيعٍ لها، من خلال تجاوز "العقل الأداتي إلى مجال تواصلي أرحب يستوعب أعطاب العقلانية الأداتية، ويُقوِّم اعوجاجات التواصل المُشوَّه. فكل هؤلاء ساهموا، على نحو أو آخر، في التحرر من معضلات فلسفة الوعي. ومن خلال تأسيس ميد علم الاجتماع على نظرية في التواصل، وتأسيس دوركهايم نظرية في التضامن المجتمعي، فإنهما ساهما في تنزيل نظرية فيبر في العقلانية من خلال إحداث دمج بين الإدماج الاجتماعي والمنظومات القائمة في المجتمع، تُقيم الصلة بين الإدماج الاجتماعي والإدماج في المنظومة" (مج 2، ص 23).

وقد انطلق هابرماس، لإنجاز ما خطط له في هذا الكتاب، الذي يُعتبر كتابًا جينيالوجيًا في مسألة

العقل والعقلانية والعقلنة في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، من تأمّل تمهيدي خصَّ به العقلانية في علم الاجتماع من الناحية النظرية؛ وذلك لأهمية هذا المبحث في تناول مسألة العقلانية، مقارنةً بمباحث علمية أخرى مثل علوم السياسة والاقتصاد. ثمّ إنّ خصوصية علم الاجتماع بالنسبة إليه تكمن في تناوله الشمولي للمجتمع بدلاً من التركيز على ما هو فرعي فيه. وهذا ما عبّر عنه في قوله: "إن السوسيولوجيا هي الوحيدة من فروع العلوم الاجتماعية التي حافظت على صلة بمشاكل المجتمع بكامله، فقد ظلت أيضًا على الدوام نظريةً في المجتمع، وبذلك لم تُقْصِ مسائل العقلنة (Rationalisierung)، ولا أعادت تعريفها، ولا قطعتها إلى أحجام صغيرة كما فعلت تخصصات أخرى [...] إن السوسيولوجيا كما الأنثروبولوجيا الثقافية هما تَخصُّصان في مواجهة مع الطيف الكامل (ganzen Spektrum) لتجليات الفعل الاجتماعي، وليس مع أنماط الفعل الواضحة المعالم نسبيًّا التي يمكن ارتسامها بوصفها تلوينات من الفعل العقلاني بمقتضى غاية ما (zweckrational)" (مج 1، ص 85).

استنادًا إلى هذا التناول الشمولي لعلم الاجتماع المتعلق بالفعل الاجتماعي، يُفهم السبب الذي جعل هابرماس يعيد بناء نظرية العقلانية من منطلق الدرس السوسيولوجي الحديث؛ إذ إنّ رهانه الإبستيمولوجي هو تأسيس نظرية في التواصل، باعتبارها نظرية في المجتمع؛ تسعى للكشف عن الطاقات الكامنة في العلاقات التواصلية انطلاقًا من خلفية عالم الحياة. فالعقلانية التي ينشدها هابرماس لا تنحصر في "العقلانية الغائية" الساعية للزيادة في الإنتاج، أو التحكم في المجتمع، والوصول إلى السلطة ... إلخ، بل إنّ هدفها هو تحقيق التفاهم والإجماع بين المعنيين به في الفضاء العمومي؛ لتخفيف حدة التوتر بين الفاعلين، وبناء مجتمع يتسع للجميع. ولهذا، يُمكن أن نفهم هذا الميل إلى مبحث علم الاجتماع الذي يوفر هذه الإمكانية. ومن ثمّ، سينتقل هابرماس، بعد تخصيص الفصل الأول لتحديد مفهوم العقلانية وتطورها ومساهمتها في نشأة العلم الحديث، إلى شرح الاقتران الداخلي بينها وبين نظرية المجتمع. ولن يتحقق هذا الاقتران، بطبيعة الحال، إلّا باستحضار الأهمية التي يمكن أن تؤديها النظرية الحجاجية في صقل قدرات الذوات القادرة على الكلام والفعل، وممارسة الفعل التواصلي في الفضاء العمومي المشترك بينها.

والمطّلع على نظرية الفعل التواصلي لهابرماس في هذا الكتاب، وفي الكتابات اللّاحقة المتعلقة بالوعي الأخلاقي والفعل التواصلي، وبتوضيحاته المرتبطة بأخلاقيات المناقشة، يدرك الأهمية الكبرى لنظرية الحجاج في نظرية الفعل التواصلي التي يشغلها الاهتمام بالمنطق الصوري، فضلًا عن المنطق الحجاجي الذي يرتكز على دراسة الأفعال الكلامية وكيفية اشتغالها في الحقل التداولي. ثمّ إنّ المُطّلع على خبايا هذه النظرية، والكتب السابقة له، يدرك بسهولة العلاقة الوطيدة بين هذا الكتاب والأبحاث التي قدمها هابرماس عن التداوليات الكلية، ونظرية الأفعال اللغوية في ارتباطها بنظرية الحجاج. وفي سياق الإشكالية نفسها المتعلقة بالعقلانية، تناول هابرماس السمات التي تميز الفهم الأسطوري والفهم الحديث للعالم.

رابعًا: ملاحظات بخصوص ترجمة بعض المفاهيم

لا يمكن الدخول في نقاش، في هذا الحيز، مع المترجم حول ترجمة بعض المفاهيم التي لا شك أنها تطرح صعوبة حقيقية في نقلها إلى اللسان العربي؛ وذلك بالنظر إلى التباعد الموجود بين اللغتين الألمانية والعربية من جهة، وبالنظر إلى طبيعة الإشكاليات التي خاض فيها هابرماس، والتي يصعب إيجاد مقابل لها في السياق العربي من جهة أخرى. ثمّ إنّ نُدرة الترجمات لأعمال هابرماس من لدن أهل الاختصاص في الفلسفة الألمانية لم تُحقق تراكمًا في مجال ترجمة أعماله، على عكس ما نجده في الترجمات الإنكليزية والفرنسية والإسبانية. ولهذا، يمكن أن نتصور الصعوبات الكبيرة التي واجهت المسكيني في تعريب هذا الكتاب المهمّ.

واستنادًا إلى تجربة المسكيني في ترجمة بعض نصوص هايدغر، ونيتشه وكانط، نجد أن خوضه في ترجمة كتاب ما لهابرماس هو استمرارٌ للترجمات السابقة التي راكَم فيها تجربة ذات أهمية كبيرة. وهي تجربة لم تخضع بعدُ لأي دراسة نقدية للحكم عليها على نحو أو آخر. ومن هذا المنطلق، فإننا لن نخوض في الترجمة النقدية؛ لأن مثل هذا الأمر يحتاج إلى بحث مستقل، لكننا نشير إلى أنّ القارئ الذي يُقبل على قراءة هذا الكتاب يجد مفاهيم جديدة فيها اجتهادٌ، لكن عدم أُلفته إيّاها تجعله إزاء بعض الصعوبات إلى أن يتعوّد حمولتها الدلالية. ومن بين المفاهيم التي نجدها في الترجمة عبارة "السُنّة الأخلاقية"، بوصفها مقابلًا لكلمة Sittlichkeit، بدلًا من "الحياة الأخلاقية"، أو "الأخلاق الاجتماعية". ونجد كذلك "العرفاني" Kognitiv بدلًا من "المعرفي"، ونجد "العلوم العرفانية" بدلًا من "العلوم المعرفية"؛ إذ على الرغم من أنّ كلمة "المعرفية" ليست دقيقة جدًّا، فإنها على الأقل ربما كانت أقرب إلى ذهن القارئ العربي من كلمة "العرفانية" التي لها حمولة معيّنة في التصوف الإسلامي. ونجد أيضًا "النزعة الريفية"، بوصفها مقابلًا لـ Provinzialismus، بدلًا من "النزعة الإقليمية". فمصطلح "الإقليمي" أكثر دلالة على النزعة المحلية والانغلاق والتمركز من مصطلح "الريفي" الذي له ملمح "جغرافي" مرتبط بمجال الطبيعة والفلاحة أكثر من ارتباطه بمجال الفكر والانتماء. أمّا "أخلاقيات الدعوة"، فهو مفهوم ذو حُمولة دينية دعوية كما هو معروف في العالم الإسلامي، في حين أنّ "الدعوة" لدى فيبر لا تتعلق بهذا المعنى، بل بالعمل الذي رفعته الكنيسة البروتستانتية إلى درجة العبادة؛ وهذا موجود في الإسلام نظريًّا، وقد أشار المترجم إلى ذلك. لكن حينما نقول "أخلاقيات الدعوة"، فإنّ القارئ العربي ربّما يظنّ أنّ فيبر يضع سلسلة من الأخلاقيات التي ينبغي أن يتّصف بها ممارس الدعوة لإنجاح مهمته الدعوية. ومثل هذا اللبس حريّ بالمترجم أن يزيله؛ لأن القارئ قد لا تكون له مرجعية فيبرية حتى يعرف القصد. ولهذا يُفضَّل أن نختار العبارات المتداولة اليوم في الثقافة العربية الإسلامية؛ حتى لا تلتبس على القارئ. والأمر نفسه يصحّ في كلمة "فداء" مقابل كلمة Erlösung، غير أنّ أقرب كلمة متداولة في هذا السياق هي كلمة "الخلاص"، ومنها طبعًا عقيدة الخلاص Erlösungslehre. لا ريب أنّ الفداء هو خلاص، ولكن المتداول أنّ الذي يقدّم كبشًا للفداء يكون ذلك منه بهدف الخلاص، وفي هذا السياق يُذكر أنّ المسيح فدى الآخرين بنفسه ليحقق لهم الخلاص. ولهذا كان الأحرى

الاكتفاء بالدلالات البسيطة والمتداولة التي تفي بالغرض بدلًا من اقتراح مقابلات جديدة لا تكون دلالتها واضحة. وهذا الأمر يحضر في كثير من الاقتراحات؛ إذ تكون أمام المترجم إمكانية ميسورة لترجمة مصطلح بمصطلح آخر متداول، لكنه قد يختار الاجتهاد في مفاهيم ربما تطرح لبسًا لدى القارئ العربي خاصة.

خاتمة

يمثّل كتاب **نظرية الفعل التواصلي** مرافعة فلسفية عن الحداثة الغربية من أجل بعث الروح فيها من جديد، بعد تعرض خطابها لانتقادات قوية من روّاد ما بعد الحداثة. إنّ هذا الكتاب، وإن كان لا يحمل أي كلمة تحيل مباشرة إلى فكرة "الحداثة"، فإنه في الأصل دفاعٌ عن العقل باعتباره أهم مقومات الحداثة الغربية. لكن تصوّر هابرماس للعقل والعقلانية اختلف عن سابقيه بإعادة صياغة مشروع العقلانية الغربية في ضوء مفاهيم الفعل التواصلي والعقلانية التواصلية، بدلًا من الارتباط بمفهوم العقلانية الغائية الأداتية التي لا ينكر أهميتها، باعتبارها بعدًا من أبعاد العقلانية الغربية. ويعكس كتاب **نظرية الفعل التواصلي** الجهد الفلسفي المكثف لهابرماس، طوال أكثر من ثلاثة عقود من الاشتغال بأهم البرديمات الفلسفية والإنسانية والاجتماعية التي حاول، استنادًا إلى مقاربات متعددة المباحث، أن يستخرج منها تصورًا نقديًّا للمجتمع، وهو تصور حقق به منزلةً له في الفضاء الثقافي الألماني، وفي نظرية مدرسة فرانكفورت النقدية، ثمّ إنه تصوّر جعل منه فيلسوف الفضاء العمومي والعقل التواصل. وإضافةً إلى أنّ كتابه مثّل تتويجًا للأبحاث السابقة في سنوات الستينيات والسبعينيات، فهو أيضًا بمنزلة "خريطة طريق للأبحاث" التي ستأتي لاحقًا في كل من الفلسفة الأخلاقية، والسياسية، وفلسفة الدين.

يُعد كتاب **نظرية الفعل التواصلي** بمنزلة "تدريب حواري" بين هابرماس ومختلف المدارس السوسيولوجية الحديثة والمعاصرة، مثل مدرسة دوركهايم، وفيبر، وميد، وبارسونز، وماركس، ولوهمان، إلى جانب نظريات فلسفة اللغة، والتداوليات، والنظريات الحجاجية. وهو حوار مكّن هابرماس، من إعادة بناء خطاب العقلانية الغربية في أفق التصدي لما يسميه "أمراض الحداثة الغربية". وعلى مستوى فلسفة الدين التي تحظى براهنية كبرى اليوم، فإنّ الكتاب يُعد أيضًا مساهمة نوعية في مسار هابرماس أيضًا. فالمتتبع لمساره الفلسفي، يجد أنّه سبق له أن ناقش "سؤال الدين" في كتابات سابقة عن **نظرية الفعل التواصلي**، لكن النقاش تعمق أكثر فأكثر في الفصول التي خصصها للمسألة الدينية من خلال استحضاره دوركهايم وميد، وخاصة في مسألة إضفاء الطابع اللغوي على المقدس. ولهذا، نرى أن عودة هابرماس إلى فلسفة الدين، في أبحاثه المتأخرة بعد أحداث 11 سبتمبر 2001، ومناقشته "عودة الدين" في الفضاء العمومي، وتناوله كيفية تدبير المقدس بين المتدينين والعلمانيين، يشكّل كلّه امتدادًا لخريطة الطريق التي أعلن عنها في كتاب **نظرية الفعل التواصلي**، وخاصة تصور طبيعة العلاقة بين "العالم المعيش" و"النسق"، وهي علاقة مختلفة عمّا ورد في نظرية لوهمان النسقية؛ إذ ينبغي ألّا تكون قائمة على الانفصال، بل على التفاعل. وتكمن أهمية مقاربة هابرماس كذلك في جَمْعه بين مقاربة ميد ومقاربة دوركهايم، بحكم تركيزهما على العالم المعيش والعمليات التفاعلية القائمة على اللغة والمعايير والرموز، ومقاربة لوهمان أيضًا القائمة على النظر

إلى المجتمع بوصفه نسقًا يتألف من عدة أنساق فرعية. وتركيبًا بين المقاربتين، خلص في نظريته المتعلقة بالفعل التواصلي إلى تصوّر للمجتمع مؤسس على مستويين متكاملين: العالم المعيش والنسق.

المراجع References

العربية

الأشهب، محمد [وآخرون]. **ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

_____. "مسارات العلم والحياة: في التأسيس والالتزام، العلوم الاجتماعية والتفكير في قضايا: السياسة، الدولة، السياسات". تنسيق حسن طارق وسعيد بنيس. مجلة **السياسات العمومية**. ج 2، العدد 21 (ربيع 2016). في: https://bit.ly/3ZNlzWv

_____. **المجتمع والدين والسياسة**. أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2021.

الأشهب، محمد. "هابرماس وإعادة بناء المادية التاريخية: من براديغم الإنتاج إلى براديغم التواصل". مجلة **الأزمنة الحديثة**. العدد 17–18 (2020).

المسكيني، فتحي. **الإيمان الحر أو ما بعد الملة: مباحث في فلسفة الدين**. الرباط: مؤمنون بلا حدود، 2018.

هابرماس، يورغن. **الحداثة وخطابها السياسي**. بيروت: دار النهار للنشر، 2002.

_____. "الحداثة – مشروع لم يكتمل". ترجمة فتحي المسكيني. **تبيّن**. مج 1، العدد 1 (صيف 2012).

الأجنبية

Dubgen, Franziska & Stefan Skupien. *African Philosophy as Critical Universalism*. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2019.

Habermas, Jürgen. *Auch eine Geschichte der Philosophie: Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*. Berlin: Suhrkamp, 1985.

_____. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009.

Hontondji, Pauline. "Construire l' universel: un défi transculturel." *Methode (s): Africain Review of Social Sciences Methodology.* vol. 2, no. 1–2: Epistemological Fractures in a Globalized World: Normalizations, Debates and Alternatives in the Social Sciences (2017).

صدر حديثًا

وصال العش

الإستطيقا وفلسفة الصورة في فينومينولوجيا هوسرل

تُثير إشكالية تكوّن فكرة الإستطيقا في المدوّنة الهوسرلية صعوبات تضع القارئ أمام بناء يكاد بصرامته العقلية ينحصر في العلوم والبحوث المنطقية من جهة، وتضعه، من جهة أخرى، أمام مسائل متنوعة تتراوح بين الفني والإستطيقي في الفينومينولوجيا. وعلى الرغم من تمركز فنتازيا الصورة في مخطوطات الفنتازيا، ووعي الصورة، والتذكر، فإنها تعيش في الآن نفسه فضاءً مزدوجًا: الماضي الذي انطلق منه فعل الإبداع، والحاضر الذي أصبح يتحرّك فيه ومن خلاله المبدع ثم القارئ للأثر الفنّي. إنّها لحظة من لحظات التجربة الإستطيقية في فينومينولوجيا هوسرل، يُفعّلها هذا الكتاب إشكاليًّا، فيُعيد النظر في فلسفة هوسرل النظرية مستشكلًا المباحث الميتافيزيقيّة، ولا سيما في شأن العلاقة بين الصّورة والأصل. فكيف تتقوّم الصورة بما هي ذات من دون الرجوع إلى الأصل؟ وهل من خصائص الصورة أن تكون حاملة ثنائية الصورة والأصل؟ وإلى أيّ مدى يمكن الذّات الرائية أن تهيمن على هذا الزمن المتحقق في الأثر؟ ألا تنتظر الصورة قراءة فينومينولوجية حتى يُقال معناها وتدرك فعاليتها الإبداعية؟

تبين Tabayyun

تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305–2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر **تبين** مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند **تبين** في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، وللعلاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية **تبين** في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين "بيان" و"بينة" اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البيِّنات، وهو ما يُبرز منهجها في البحث والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. إضافة إلى تأكيدها الوضوح الفكري والروح النقدية، تعتمد دورية **تبين** في منهجها على تحليل المفاهيم والافتراضات، والتفكيك والتجاوز والتركيب، وصياغة المفاهيم والنظريات والحجج؛ من أجل التوصل إلى استنتاجات واضحة المعنى ومدعمة بالدليل حول موضوعات النقاش. لا تشترط **تبين** خلفيات تخصصية محددة لقبول المساهمات البحثية بقدر ما تشترط وضوح الطرح واللغة البحثية العلمية والتوجه النقدي والبعد النظري. من هذا المنطلق تسعى الدورية إلى الحفاظ على تراث عربي نقدي يعود عهده إلى فترة النهضة العربية الحديثة، كما تسعى إلى بناء جسور فكرية ما بين الكتّاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

قواعد النشر

تعتمد مجلة "تبين" في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100–125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.
3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
5. لا تنشر المجلة مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في المجلة، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدّم بيانات وافية عن عنوان الأطروحة وتاريخ مناقشتها والمؤسسة التي جرت فيها المناقشة.
6. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.
7. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، على ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800–3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
8. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800–3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
9. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000–8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

10. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامج إكسل (Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث على قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد – من البحوث والدراسات والمقالات – التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلّف، "عنوان الدّراسة أو المقالة"، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربي". **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، "الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق"، **الغارديان**، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، "عنوان المقال أو التقرير"، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: http://www.....

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly أو Google Shortner). مثل:

- "ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%"، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- "معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية"، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة تبين

1. تعتمد مجلة تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد مجلة تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة تبين تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة تبين بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة تبين بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in Tabayyun

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre–determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre–selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well–defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor–in–Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing**, **proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)

Footnotes and Bibliography

I– Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societie*s. London: Sage, 1994.

II– Periodicals

Author's name, "article title," journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology,* no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439–458.

III– Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

IV– Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), "The article or report title," *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, "Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says," *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw
- Policy Analysis Unit–ACRPS, "President Trump: An Attempt to Understand the Background," *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.

vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.

vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on "Word". The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in "Times New Roman" font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high–resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader–reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.

Tabayyun is a quarterly, peer–reviewed journal, published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305–246). First published in in Autumn 2012, *Tabayyun* is governed by an editorial board of academic experts as well as an active international advisory board. *Tabayyun* applies strict criteria for publishing and follows a well–defined code of ethics with contributors and referees in order to ensure fairness and objectivity.

Scope and goals

Tabayyun is a quarterly peer reviewed journal published by the Arab Center for Research and Policy Studies, dedicated to philosophical studies and critical theories. The word "Tabayyun" is rooted in the Arabic word "*bayan*", meaning "elucidation", and "*bayyinah*" meaning "evidence", which epitomize its methods and goals. In addition to emphasis on clarity of expression and critique, *Tabayyun* encourages analysis of concepts and assumptions, argument, and theoretical construction and deconstruction in order to reach clear and well–supported conclusions about the relevant issues. *Tabayyun* does not place emphasis on area of specialization as much as clarity of thesis and expression, critical orientation, and theorization of the topic under discussion. The journal seeks to sustain a long Arabic tradition of critical thinking which goes back to the Arab Renaissance (*Nahda*) at the turn of the 20th Century, and to build intellectual linkages between contemporary Arab scholars and their predecessors, as well as with international scholars and intellectual traditions.

Submission Guidelines

Submission to and publication in *Tabayyun* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Tabayyun*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
    i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
    ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.

دعوة للكتابة

ترحب مجلة "تبيُّن" للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من "تبيُّن" أبحاثًا ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة
tabayyun@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥-١١ رياض الصلح ٢١٨٠-١١٠٧ بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US DollarS)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US DollarS)
Swift Code: SGLILBBX

تبيُّن Tabayyun
فصلية محكَّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية

قسيمة اشتراك

الاسم:

العنوان البريدي:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

عدد النسخ المطلوبة:

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org
طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.

المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

المركز العربي يقر تعديلات على الجائزة العربية لتشجيع البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية

والتي تُوزّع عادةً في ختام المؤتمر السنوي للعلوم الاجتماعية والإنسانية

ويفوز بالجائزة بحثٌ أو أكثر من الأبحاث المقدمة إلى مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية (بعد موافقة الباحث على الترشّح للجائزة)، ومن دون تدريج إلى جائزة أولى وثانية وثالثة، وتتكون الجائزة من ثلاثة مركبات:

شهادة الفوز، مكافأة مالية تشجيعية تُمنح لكل فائز، كما يحصل الفائز على منحة بحثيّة لتطوير دراسته المقدمة إن تمكّن من تحويلها إلى مشروع بحثي. ويجري صرف المنحة ومتابعتها بحسب معايير المنح البحثيّة المتبعة في المركز

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

المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

لبنان	35 $	للأفراد	45 $ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	60 $	للأفراد	80 $ للمؤسسات
الدول الأوروبية	100 $	للأفراد	120 $ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	120 $	للأفراد	160 $ للمؤسسات

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي 174 – مار مارون
ص.ب.: 4965–11 رياض الصلح 2180–1107 بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: 8/7/991836 1 961+ فاكس: 991839 1 961+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US DollarS)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US DollarS)
Swift Code: SGLILBBX

من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

- للحصول على منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،
يرجى الاطلاع على قائمة موزّعي الكتب والمجلات على موقعنا الإلكتروني: www.dohainstitute.org
- بالنسبة إلى البلاد التي لا يوجد فيها موزعون إلى الآن، يرجى الاتصال مباشرة بقسم التوزيع في مكتب بيروت:
هاتف: 009611991837 أو على البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

أيضًا في هذا العدد

دراسات

نجيب جورج عوض
العلمانية واللاهوت: قراءات لاهوتية وفلسفية معاصرة لعلاقة التنوير والحداثة بالفكر الديني

محمد الهادي العمري
كبرياء المدينة وجرأة الفيلسوف

مراجعات الكتب

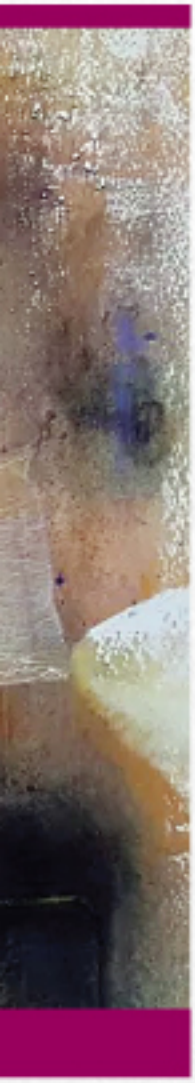
كمال طيرشي
مراجعة كتاب:
مدرسة فرانكفورت: تاريخها وتطورها النظري وأهميتها السياسية
لرولف فيغرسهاوس

محمد الأشهب
مراجعة كتاب:
نظرية الفعل التواصلي (المجلدان 1-2)
ليورغن هابرماس

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org

سعر النسخة

قطر	30 ريالًا	العراق	5000 دينار	الجزائر	250 دينارًا
السعودية	30 ريالًا	تونس	5 دنانير	المغرب	30 درهمًا
الإمارات	30 درهمًا	سورية	200 ليرة	موريتانيا	700 أوقية
البحرين	3 دنانير	لبنان	100,000 ليرة	ليبيا	5 دنانير
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عمان	3 ريالات	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصر	10 جنيهات	السودان	20 جنيهًا		



ISSN 2305-2465
9 772305 246001 45

DOHA INSTITUTE FOR GRADUATE STUDIES

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

جمعية المعهد للعلوم والسياسات العامة
شارع الطوارئ - منطقة 70 - وادي السيل - ص.ب: 7288 - الدوحة - قطر