العدد 48 – المجلد 12 – ربيع 2024
Issue 48 - Volume 12 - Spring 2024

تبيّن
Tabayyun

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

ISSN 2305-2465

بلقاسم كريسعان
الديمقراطية التداولية عند هابرماس: بين مطلب الإجماع وواقع العصيان المدني

فاروق الطاهري
مفهوم المؤسسة الشمولية عند إرفنغ غوفمان: السلطة، الإماتة والمقاومة

محمد الهادي عمري
حالة الاستثناء والإنسان المستباح عند جورجيو أغامبين

توفيق فائزي
الحقيقة أو الأمل: الفلسفة والأدب وقيمة التهكم في براغماتية ريتشارد رورتي الجديدة

مكي سعد الله
النوستالجيا الأندلسية: مقاربة في حفريات المصطلح وتمظهرات الأنا في مرآة ماضيها

أحمد الدبوبي
جيامباتيستا فيكو وتأويلية الحدث

Editor-in-Chief رئيس التحرير
Raja Bahlul رجا بهلول

Editorial Manager مدير التحرير
Rasheed Alhaj Saleh رشيد الحاج صالح

Editorial Secretary سكرتير التحرير
Kamel Tirchi كمال طيرشي

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

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

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

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

صاحب الامتياز
المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

صورة الغلاف "الزمان والمكان" (2023)، واللوحات في داخل الدورية للفنان عمار الشوا.

من مواليد دمشق عام 1970. عضو اتحاد الفنانين التشكيليين، فرع دمشق. شارك في كثير من المعارض الفردية مثل: معرض المركز الثقافي العربي (مصياف، 2001)، والمركز الثقافي العربي (السويداء، 2002)، وغاليري نصير شورى للفنون (2004، 2005)، وكذلك في معارض مشتركة مثل: معرض تحية إلى حنا مينا برعاية وزارة الثقافة (دمشق، 1999)، وقصر الأونيسكو (بيروت، 2015)، ومعرض مشترك في مونتريال بكندا (2016).

Cover picture "Time and place" (2023), and journal artwork by Ammar Al Shawwa

Born in Damascus in 1970. A member of the Union of Fine Arts, Damascus branch. Has taken part in various individual exhibitions: the Arab Cultural Center Exhibition, Masyaf, 2001; the Arab Cultural Center, Sweida, 2002; Nassir Shoura Art Gallery 2004 and 2005. Has also contributed to shared exhibitions such as the Exhibition in Honor of Hanna Mina, Damascus 1999, the Unesco Palace Exhibition, Beirut 2015, and a joint exhibition in Montreal, Canada in 2016.

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
Phone: +974 4035 4117 - +974 4035 6888 :هاتف
E-mail: tabayyun@dohainstitute.org

تبيُّن

Tabayyun

فصلية محكَّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer–reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

العدد 48 – المجلد 12 – ربيع 2024

Issue 48 – Volume 12 – Spring 2024

لا تعبِّر آراء الكتَّاب بالضرورة عن اتِّجاهات يتبنَّاها "المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات"

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

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

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

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 مجتمع بعينه، بفئاته جميعها، غير ممكن 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

Articles 5 دراسات

Belgacem Krissaane 7 بلقاسم كريسعان
Deliberative Democracy According to Habermas: Between the Demand for Consensus and the Reality of Civil Disobedience
الديمقراطية التداولية عند هابرماس: بين مطلب الإجماع وواقع العصيان المدني

Farouk Tahri 23 فاروق الطاهري
The Concept of Total Institution According to Erving Goffman: Power, Mortification, and Resistance
مفهوم المؤسسة الشمولية عند إرفنغ غوفمان: السلطة، الإماتة والمقاومة

Mohamed Hedi Omri 43 محمد الهادي عمري
The State of Exception and the Homo Sacer According to Giorgio Agamben
حالة الاستثناء والإنسان المستباح عند جورجيو أغامبين

Taoufik Faizi 59 توفيق فائزي
Truth or Hope: Philosophy, Literature, and the Value of Irony in Richard Rorty's Neo-Pragmatism
الحقيقة أو الأمل: الفلسفة والأدب وقيمة التهكم في براغماتية ريتشارد رورتي الجديدة

Mekki Saadallah 81 مكي سعد الله
Andalusian Nostalgia: Its Archaeology and Ego in the Mirror of its Past
النوستالجيا الأندلسية: مقاربة في حفريات المصطلح وتمظهرات الأنا في مرآة ماضيها

Ahmed Daboubi 109 أحمد الدبوبي
Giambattista Vico and Event Hermeneutics
جيامباتيستا فيكو وتأويلية الحدث

ترجمات 129 Translated Papers

مارغريت كانوفان 131 Margaret Canovan
عن الاقتصاد فـي التعامل مع الحقيقة:
بعـض التأملات الليبرالية
On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections
ترجمة: مايكل مدحت يوسف Translated by: Michael Medhat Youssef

مراجعات الكتب 155 Book Reviews

طارق عزيزة 157 Tarek Azizeh
مراجعة كتاب:
قرن من الشعبوية:
التاريـخ والنظرية والنقد
لبيير روزانفالون
Book Review:
The Populist Century: History, Theory, Critique
by Pierre Rosanvallon

غزوان أرسلان 167 Ghazwan Arslan
مراجعة كتاب:
بؤس النظرية:
مسـاءلات في الدراسات الثقافية
لوحيد بن بوعزيز
Book Review:
The Poverty of Theory: Interrogating Cultural Studies
by Wahid Ben Bouaziz

دراسات
Articles

الترحال مكان، الاكريليك على قماش، 25x35 سم، 2024.
Traveling is a place, acrylic on canvas, 35x25 cm, 2024.

التسلم Received 2023-11-19 | التعديل Revised 2023-1-5 | القبول Accepted 2024-2-21 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/BYNW1111

بلقاسم كريسعان* | Belgacem Krissaane

الديمقراطية التداولية عند هابرماس: بين مطلب الإجماع وواقع العصيان المدني

Deliberative Democracy According to Habermas: Between the Demand for Consensus and the Reality of Civil Disobedience

ملخص: برزت، ضمن الجدل الدائر بشأن الديمقراطية التداولية، على نحو خاص، أطروحات يورغن هابرماس؛ لكونها قدحت النظر في هذا الشكل الجديد للممارسة الديمقراطية فحسب، وكذلك من حيث الصعوبات التي تحفّ بها والنقاش الذي أثارته في الفكر الفلسفي السياسي المعاصر. تدفع أهمية التصور الهابرماسي ومحوريته إلى تدقيق النظر في الحجة التي قام عليها، ومفهوم التداول الذي يتأسس عليه برهان تظهر وجاهته باستجلاء الصعوبات التي يثيرها. من المهم النظر في محتوى هذا التصور وفي حدوده، لبناء تقييم موضوعي له: فهل قدّم هابرماس تصورًا للديمقراطية التداولية يمكنه أن يمثل بديلاً موثوقًا لتجاوز النموذج التمثيلي؟ أم أن المقاربة التداولية للممارسة الديمقراطية في صيغتها الهابرماسية تطرح صعوبات أكثر من الحلول التي تقترحها؟ ولماذا انتهى المسار الذي يراهن على الإجماع إلى صياغة تبرير فلسفي للعصيان المدني؟ لمحاولة الإجابة عن هذه الأسئلة سنسعى في مرحلةٍ أولى إلى تبيّن ملامح هذا التصور بإيجاز ومن ثم استكشاف الصعوبات التي تحفّ به، والتي تنتج من بنائه الحجاجي من جهة وفاعليته العملية من جهة أخرى في محاولة لبناء تقييم موضوعي له.

كلمات مفتاحية: ديمقراطية تداولية، تواصل، عصيان مدني، هابرماس.

Abstract: Within the ongoing debate about deliberative democracy, Jürgen Habermas's arguments have gained prominence, not only in inspiring this new form of democratic practice but also in addressing the challenges it faces and the discussions it has sparked in contemporary political philosophy. The significance and centrality of Habermas' conceptualization necessitate a careful examination of the argument upon which it is based and the concept of deliberation it relies on. It is crucial to explore the content and limitations of this conceptualization to construct an objective assessment: Did Habermas present a viable conceptualization of deliberative democracy that could serve as a reliable alternative to the representational model? Does the deliberative approach, as formulated by Habermas, raise more challenges than the solutions it proposes? Why did the path which relies on consensus lead to the formulation of

* أستاذ الفلسفة، جامعة قابس، تونس.

Professor of Philosophy attached to the University of Gabes, Tunisia.

krissaane@gmail.com

a philosophical justification for civil disobedience? To answer these questions, this paper briefly outlines the features of this conceptualization and then explores the challenges it faces, stemming from both its argumentative construction and its practical effectiveness, in an effort to make an objective evaluation.

Keywords: Deliberative Democracy, Communication, Civil Disobedience, Habermas.

مقدمة

يتميز التفكير الفلسفي السياسي المعاصر بمحورية الاشتغال على إشكالية الديمقراطية. فقد ساهمت عوامل عديدة في مركزية هذه المسألة، بعضها يعود إلى واقع أزمة التمثيل النيابي التي تعرفها الديمقراطيات الراسخة، وخيبة الأمل التي ولّدتها التجارب الديمقراطية الناشئة. لكنّ العامل الأهم، الذي يعنينا في هذا السياق، هو ما عُرف منذ بداية القرن باسم أزمة الديمقراطية التمثيلية من حيث عدم تطابق الشكل التمثيلي مع مضمون المثل الأعلى الديمقراطي، أي حكم الشعب وما يتصل به من قيم ذات طبيعة جوهرية، كما هو شأن الحرية والعدالة والمساواة. سيطر هذا التأويل للديمقراطية في أغلب الديمقراطيات الغربية باعتباره الشكل الأمثل لتحقيق مقاصد المثل الأعلى المرتبط بالديمقراطية في المجتمعات الحديثة. لكن كشفت الوقائع، في مرحلة تالية، الصعوبات الهيكلية المرتبطة بهذا الشكل التمثيلي، والتي حوّلته في أحيان عديدة إلى أداة للسيطرة والإخضاع، بدلاً من أن يكون وسيلة الإنسان الحديث للتحرر. ودفع هذا الوضع إلى البحث في طبيعة الممارسة التمثيلية؛ أكانت هذه الصعوبات الهيكلية تبرر مشروعية التمسك بها أسلوبًا لتجسيد المثل الأعلى الديمقراطي أم كانت عائقًا ينبغي تجاوزه إلى أشكال أخرى قادرة على تحقيقه؟

وقد تجدد النقاش المعاصر بشأن الشكل التمثيلي للديمقراطية بظهور ما يمكن اعتباره الحجة القصوى للديمقراطية الحديثة المتمثلة في أطروحات جوزيف شومبيتر Joseph Schumpeter[1] (1888–1950) الذي قدّم نقدًا جذريًّا للتصورات الفلسفية الحديثة، التي ربطت بين المثل الأعلى الديمقراطي والحكم التمثيلي، مثبتًا من خلاله استحالة الجمع بينهما. وقامت هذه التصورات على مسلّمة أنّ انتخاب ممثلين للشعب على نحو منتظم ودوري هو ما يعبّر عن إرادة هذا الشعب السياسية ورؤيته للخير المشترك. ويرفض شومبيتر هذا التصور، وتقوم أطروحته على إثبات أنّ تعارض الرغبات والتفضيلات الفردية بين المواطنين، والنزاع الذي يمكن أن ينشأ بينهم، يمنع فعليًّا الاتفاق بينهم أو التفاهم فضلاً عن الإجماع بشأن تصور موحد للخير المشترك. هذا الواقع القائم الذي يعتبره غير قابل للتجاوز، يمنع تأسيس الممارسة السياسية الفعلية على تصور مثالي وغير ممكن فعليًّا. وينتهي شومبيتر إلى ضرورة الفصل بين الممارسة السياسية أي الحكم التمثيلي والمثل الأعلى الديمقراطي: لا يمكن أن تكون الإرادة العامة في أساس الحكم التمثيلي، بل هي نتيجة له باعتباره واقعًا قائمًا وليس مثلاً أعلى ذا عمق أخلاقي. لا يتعلق الأمر عنده برفض الديمقراطية بل برفض ربطها بمثل

(1) ينظر: جوزيف شومبيتر، **الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011).

أعلى يجعلها أداة لتحقيق ما هي غير قادرة عليه بحكم واقع الصراع الاجتماعي. وبدلاً من ذلك يرى ضرورة النظر إلى الديمقراطية كما هي وإلى ما هو قابل للتطبيق منها؛ أي بما هي آلية لإدارة الصراع الاجتماعي. والأهم من ذلك ضمان سلمية هذا الصراع من خلال تنظيم تداول السلطة بين القوى الاجتماعية المتنافسة عبر انتخابات دورية، تبني المجتمع السياسي الفعلي وتسمح لكل فرد وكل فئة اجتماعية بتحقيق أهدافها ومصالحها.

ولقيَ التحدي الذي رفعه شومبيتر صدًى واسعًا في التصورات الفلسفية السياسية المعاصرة، وهو يؤكد ما انتهى إليه عالم الاجتماع ماكس فيبر Max Weber[2] (1894–1920)، لمّا أثبت أن مشروع الحداثة يفضي ضرورة إلى سيطرة العقلانية الأداتية، مما يفقد القيم والمثل العليا دلالتها وقدرتها على الفعل في الواقع الاجتماعي، بفعل سيطرة منطق النجاعة والمردودية على الفعل الإنساني. وينتهي فيبر وشومبيتر، من خلال منظومة حجاجيه مختلفة، إلى واقع عدم إمكانية الجمع بين المثل الأعلى الديمقراطي والممارسة السياسية في المجتمع الحديث.

رغم جذريّة هذه المواقف، لم يمنع ذلك تطور تفكير فلسفي يبحث إمكانية استعادة هذا المثل الأعلى ضمن الممارسة السياسية السائدة في المجتمعات المعاصرة، بظهور تصورات مختلفة تسعى إلى جسر الهوة بين مضمون المثل الأعلى الديمقراطي والممارسة السياسية الفعلية. ومن أبرز الأمثلة على ذلك النظريات التي تدعو إلى الديمقراطية التشاركية أو التعاونية. وبرز بخاصة مفهوم الديمقراطية التداولية[3] في كتابات الفيلسوف المعاصر يورغن هابرماس Jürgen Habermas. وما يجلب الانتباه في أطروحاته هو تحوّلها إلى حاضنة للعديد من المساهمات النظرية التي عالجت المستطاع التحرري للممارسة الديمقراطية، مفهومة بأنّها ممارسة تداولية. دفع هذا الوضع الذي يميز الفكر الفلسفي المعاصر باحثين مثل برنار مانين ولويك بلنديو إلى اعتبار النقاشات الحالية في الفكر الفلسفي السياسي بمنزلة "منعطف تداولي لمفهوم الديمقراطية"[4].

تقوم أطروحة هابرماس على إثبات أنّ الديمقراطية التداولية يمكنها إعادة التلاؤم بين الممارسة السياسية والمثل الأعلى الديمقراطي، لكنها تطرح العديد من الأسئلة سواء من جهة وجاهة الحجة التي قامت عليها أو من جهة قدرتها على التحقق فعليًّا: ما مدى قدرة التأويل الذي قدّمه للممارسة التداولية سياسيًّا على تحقيق رهان إعادة التلاؤم بين مقاصد الممارسة الديمقراطية والمثل الأعلى الديمقراطي الحديث؟ وأيمكنه فعلاً أن يقدّم بديلاً موثوقًا لتجاوز أزمة الشكل التمثيلي للديمقراطية أم أنه يطرح صعوبات إضافية؟ وكيف يمكن أن نفهم جمعه في نظريته عن الديمقراطية بين مطلب الإجماع والتشريع الفلسفي والسياسي للعصيان المدني؟

(2) ماكس فيبر، **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 82–83.

(3) Bernard Manin, "L'idée de démocratie délibérative dans la science politique contemporaine," *Politix*, vol. 15, no. 57 (2002) p. 43.

(4) ينظر:

Loïc Blondiaux & Bernard Manin, *Le tournant délibératif de la démocratie* (Paris: Presses de Sciences Po., 2021).

من الممكن تبيّن عناصر النقاش السائد أو "خصومة الديمقراطية التداولية" من خلال الوقوف على تفاصيل صعوبات التأويل الذي قدّمه هابرماس والنتائج المترتبة عليه. ولتحقيق هذه الغاية، يجب في مرحلة أولى تحديد الإطار النظري الذي فكَّر من خلاله في الممارسة السياسية. ويسمح هذا التحديد في مرحلة ثانية بتبيّن المضمون الفعلي للديمقراطية التداولية عند هابرماس، أي محاولته الجمع من جديد، وعلى أساس مفهوم التداول Deliberation[5]، بين الممارسة السياسية في المجتمعات المعاصرة المركّبة والمثل الأعلى الديمقراطي الضامن للحرية. يسمح هذا التقصي في مرحلة ثالثة بتبين المسار الذي قاد هذا التصور من السعي إلى تلمّس آفاق جديدة للمثل الأعلى الديمقراطي عبر التداول إلى البرهنة فلسفيًّا على شرعية العصيان المدني. والنتائج غير المتوقّعة للتأويل التداولي للديمقراطية عند هابرماس تعيد طرح مفارقة الديمقراطية، من جهة كونها أفقًا للممارسة السياسية وليست نموذجًا فوق الواقع على هيئة المثل الأفلاطونية.

أولًا: الإطار النظري للتصور التداولي للديمقراطية عند هابرماس

يرتبط التفكير في الديمقراطية عند هابرماس بالإطار النظري الذي فكّر من خلاله في مسألة العقلانية اليوم، والذي يتميز بجمعه في الوقت نفسه بين تحليل الوقائع الاجتماعية الحديثة والمعاصرة وفق منهجية علم الاجتماع، والتأمّل الفلسفي الذي يفكر في تبعات هذا التحليل. لم يعد من الممكن للناظر في مسألة الديمقراطية، في تصور هابرماس، أن ينطلق من مقدمات نظرية عامة أو تصور فلسفي شمولي كما كان شأن التفكير الفلسفي الكلاسيكي، بفعل نهاية عصر الميتافيزيقا مع الفلسفة الهيغليّة. فبدلًا من هذا التأمل النظري ينبغي إنجاز تحليل سوسيولوجي للواقع الاجتماعي الحديث والمعاصر، للوقوف على بنائه الدقيق وآليات اشتغاله ورصد مواطن الأزمة وتفسيرها موضوعيًّا. غير أنّ هذا التمشي ليس إلا مقدمة ضرورية لتفكير فلسفي نقدي يكشف أبعاد الأزمة ويقدّم الحلول الممكنة لتجاوزها. إنّ الفلسفة، وإن شاركت علم الاجتماع في التقصي الموضوعي، فإنها لا تقف عند قراءة الواقع، لكونها أيضًا قوة نقدية يمكنها رصد الحلول ومناقشة مشروعيتها.

صاغ هابرماس ضمن هذا التمشي المنهجي العام تفسيرًا للحداثة يبني على نظرية ماكس فيبر الاجتماعية ويطوّرها. ويقوم هذا التفسير على إثبات التماهي بين الحداثة والعقلنة واعتبار الأولى مسار عقلنة

(5) ينبغي التمييز بين التداولية التي تشير إلى Pragmatics، والتداولية التي تشير إلى Deliberation. والتعريب السائد للمفهومين هو التداولية. الأول Pragmatics عرّبه طه عبد الرحمن بالتداولية، ويعرَّب أحيانًا بالمقامية والوظيفية والسياقية، ويشير إلى منهج لساني حديث يهتم بدراسة علاقة العلامات بمؤوّليها ومفسريها، بمعنى دراسة اللغة في علاقتها بالسياق المرجعي لعملية التخاطب، وبالأفراد الذين تجري بينهم تلك العملية التواصلية. ينظر: طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2004)، ص 165-200. أما الثاني فهو تعريب لـ Deliberation. وفي البداية عرّبه جميل صليبا (1902-1976) في معجمه الفلسفي بـ "الروية". ينظر: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**، ج 2 (بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، 1982)، ص 629. في حين عرّبه نور الدين علوش بـ "التشاور". ينظر: نور الدين علواش، **الفلسفة الأمريكية المعاصرة** (بيروت: دار الرافدين؛ كندا: دار أوبيس Opus، 2016)، ص 40؛ وعرّبه عبد العزيز ركح بـ "التداولية"، ويشير إلى التصور الذي يجعل الإجماع المبني على النقاش الحجاجي بين المواطنين أساس الشرعية الديمقراطية، وليس التجميع العددي للأصوات. ينظر: عبد العزيز ركح، **الشرعية الديمقراطية: من التعاقد إلى التواصل، هابرماس في مواجهة رولز**، الفصل الثالث (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).

مستمرة وجذرية لكل مناحي الحياة. لكن، لئن اعتبر ماكس فيبر أن هذه العقلنة تنحصر في الفاعلية العقلانية الغائية (أو العقلانية الأداتية) فإن هابرماس يعتبر أنّ هذا المسار كان في بدايته ثنائيًا يجمع بين العقل الأداتي Instrumental Rationality والعقل التّواصلي Communicative Rationality. إلا أنه حاد عن طريقه وانتهى إلى سيطرة العقلانية الأداتية على كل مظاهر الحياة الحديثة. وتنحصر مهمة الفلسفة في تقدير هابرماس في إعادة تفعيل العقل التواصلي لاستكمال مشروع الحداثة وتحقيق مضمونه التحرري.

سعى هابرماس إلى إنجاز مشروع إعادة تفعيل العقل التواصلي ضمن نظرية نقدية للمجتمع، تجمع بين التقصّي المعتمد على العلوم الإنسانية، خاصة علم الاجتماع، والتفكير الفلسفي النقدي الذي يستكشف الحلول الممكن تحقيقها في العالم المعاصر. وحاول ضمن هذا المشروع إعادة بناء مفهوم العقلانية، ثم إعادة تفسير الواقع الاجتماعي لكشف الآليات التي اخترق بها العقل الأداتي مجال العقلانية التواصلية وسيطر عليها. لكنّ النظرية النقدية للمجتمع لا تقف عند مستوى التفسير لكونها تحدد السبيل الممكن للتحرر من هذه السيطرة التي سجنت الإنسان المعاصر فيما أسماه فيبر "القفص الفولاذي" للتعبير عن السيطرة المطلقة للعقلانية الأداتية، والتي أفقدت الإنسان المعاصر الحرية والمعنى. تفعيل العقلانية التواصلية، يمكنه في تقدير هابرماس استعادة المعنى والحرية لا فقط على مستوى تصورنا للعقل والمعنى والحقيقة بل، أيضًا وخاصة، على مستوى الممارسة؛ وذلك عبر إعادة بناء الممارسة السياسية على أساس تواصلي. وترجم هابرماس هذا التفعيل من خلال إدراج مفهوم السياسة التداولية تلك التي تقوم أساسًا على التواصل والنقاش.

تبلورت تصورات هابرماس عن السياسة التداولية في مفهوم الديمقراطية التداولية، بما هي تحقيق لمقتضيات العقلانية التواصلية والفعل التواصلي في مجال الممارسة السياسية. ومحور هذه التصورات هو مفهوم الفعل التواصلي الذي يفيد التواصل اللغوي بين الفاعلين الذي ييسّر التنسيق التلقائي للأفعال بين هؤلاء الفاعلين الاجتماعيين ورهانه التفاهم المتبادل. ويتميز هذا الفعل من الفعل الاستراتيجي المتمحور حول ذاته، والذي رهانه تحقيق غايات الفرد الخاصة، حيث تسعى الذات (الأنا) إلى تحقيق مصالحها بصرف النظر عن الآخر. والتمييز بين نوعَي الفعل هو في أساس نظرية الفعل التواصلي التي كان رهانها بناء الحجة الفلسفية على ثنائية العقلانية الحديثة.

يتطلب الفعل التواصلي، الذي يستند إلى معيار العقلانية التواصلية، تفاهمًا أو اتفاقًا يؤدي إلى إنشاء إجماع مبرَّر عقلانيًا يقبله الفاعلون بحرية: "إنّما أتحدث عن الأفعال التواصلية، إذا لم يجر تنسيق خطط فعل الجهات الفاعلة المشاركة من خلال حسابات النجاح المتمحورة حول الذات، بل من خلال أعمال التفاهم المتبادل. ففي الفعل التواصلي، لا يوجّه المشاركون في المقام الأول نحو النجاح الخاص؛ إنّهم يتابعون أهدافهم الفردية بشرط أن يتمكنوا من الاتفاق المتبادل على خطط عملهم على أساس التعريفات المشتركة للمواقف"[6]. ويعتمد التواصل على التزام ضمني ومتبادل بين

(6) Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, J–M Ferry & J.–L. Schlegel (trad.), vol. 1 (Paris: Fayard, 1987), p. 295.

المتكلم والمستمع، يتعهد فيه المتكلم صراحة بأن يبرر صحة ما يدافع عنه، أو يتقدم به في التواصل، ويتوقع أن يتخذ المستمع موقفًا نقديًا من جانبه، فإمّا أن يقبل ما يتقدم به المتكلم وإمّا أن يرفضه. ويقبل المستمع، من خلال الاعتراف بادعاء الصلاحية، العرض من المتكلم. وإنّ التفاهم البينذاتي، نتيجة لذلك، موقف يختاره بحرّية شركاءُ التواصل من أجل تنسيق خططهم للفعل ولا يمكن أن يكون مفروضًا على عملية التفاعل الاجتماعي من خارجها. والخاصية المميزة لهذا التفاهم البينذاتي هي أنه مبرر، وهو إذًا مؤسس عقلانيًا. يفيد هذا الأساس العقلاني أن التفاهم التواصلي ليس اتفاقًا أو صفقة، بل موافقة يحفزها قبول أو رفض ادعاءات الصلاحية التي يقدّمها المشاركون في التواصل لتبرير ما يتقدم به كل مشارك بشأن موضوع التفاعل[7]. وذهب هابرماس إلى حد ربط العقلاني بالتواصلي في معنى أنّ ما يمكن أن يقال عنه إنه عقلاني، هو ما يكون نتيجة تواصل بينذاتي لا معيار له إلا معيار الحجة الأفضل.

تتأسس أطروحة هابرماس بشأن الديمقراطية التداولية على النظر إلى المسألة الأخلاقية والسياسية بمقتضيات العقلانية التواصلية نفسها. فوفق معايير هذه العقلانية، تكتسب معرفة معينة صفة العقلانية من كونها نتاج نقاش يحتكم إلى الحجة الأفضل التي تفرض نفسها على كل ذي عقل. وبالمثل، فإنّ شرعية المعايير الأخلاقية والقوانين التي تنظم العيش المشترك والسياسات العمومية التي تهم المصلحة العامة ومنظومة السلطة السياسية في مجموعها، تتأسس على نقاش عقلاني وسليم في الإجراءات التداولية التي أفضت إليه.

تقوم الديمقراطية التداولية على التسليم بأن النقاش العام الحر بين المواطنين المتساوين هو أساس الشرعية السياسية. ما يمكن ملاحظته أنّ الديمقراطية التداولية تحوّلت في الفكر السياسي المعاصر من مفهوم إلى برادايم يضم العديد من النماذج النظرية للجمع بين الشرعية والتداول: "إنه برادايم النظرية الديمقراطية [الذي] يجعل من المداولات العامة والحرة بين المواطنين أساسًا للشرعية السياسية"[8]. والمعطى المهمّ المتصل بالديمقراطية التداولية يحيل إلى سؤال الشرعية: "إن نظرية الشرعية الديمقراطية التي تنبثق من هذا التحليل هي التي يُطلب فيها من المواطنين إجراء تقييم جماعي ونقدي لمؤسسات مجتمعهم ومعاييره، من خلال إجراءات النقاش. وتضمن هذه الإجراءات أن تكون عملية التقييم عادلة وأن تكون المداولات عقلانية"[9].

يحيل المفهوم عند هابرماس إلى واقع أنّ القرارات المتعلقة بالمسائل السياسية التي تهمّ المجتمع، لا ينبغي أن تنتج من عملية آلية لتجميع التفضيلات الفردية الثابتة والسابقة للعملية السياسية، بل ينبغي أن تكون نتيجة لعملية واسعة من المداولات بين المواطنين الأحرار المتساوين والعقلانيين. يمكن

(7) Ibid., p. 296.

(8) Charles Girard & Alice Le Goff, *La démocratie deliberative, anthologie de textes fondamentaux* (Paris: Hermann, 2010), p. 12.

(9) Simone Chambers, "Discourse and Democratic Practices," in: Stephen White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas* (New York: Cambridge University Press, 1995), p. 240.

القول إن هابرماس يعمم مبدأ النقاش الذي جعله في أساس صلاحية المعايير الأخلاقية في إيتيقا النقاش. ولكنه بدلاً من استعمال مفهوم النقاش Discourse، يعتمد مفهوم التداول Deliberation. ومن الممكن تفسير ذلك بالرجوع إلى الإشكاليات المنهجية والبنيوية التي حالت دون مواصلته إعادة بناء مشروع إيتيقا النقاش وتخلّيه عنه[10]، واهتمامه بمشروع السياسة التداولية. في هذا السياق يمكن فهم اعتماده على مفهوم التداول الذي يُعتبر مفهومًا كلاسيكيًا، تأكيدًا لانفصاله النهائي عن مشروع إيتيقا النقاش الذي ظل كارل أتو آبل Karl–Otto Apel (1922–2017) يشتغل به.

ومن أهم خصائص هذا الفهم للديمقراطية أنه في أساسه تصور إجرائي Procedural[11]، لكون مركز اهتمامه هو الإجراءات التي يتحقق ضمنها التداول العمومي بصرف النظر عن مضمون موضوع هذا التداول. لذلك فإن القول: "إن ما يميز الديمقراطية التداولية هو تأسيسها للشرعية القانونية والسياسية على التداول العمومي"، يفيد أنّ ما هو أساسي هو سلامة الإجراءات التي يتحقق ضمنها التداول، وأنّ مركز الشرعية هو هذه الإجراءات ذاتها. وعلى خلاف التداول التلقائي وغير الملزم، أو تبادل الآراء، أو النقاش الحر أو غيرها من أشكال الحوار، يحيل التداول في مفهوم الديمقراطية التداولية إلى ممارسة غائية يختار الفاعلون الاجتماعيون الاحتكام إليها إراديًّا ووفق ضوابط محددة، ولغرض التوصل إلى إجماع عقلاني يكون في أساس شرعية القرارات التي تنتج منها. لذلك يتطلب التداول المستهدف استيفاء مجموعة من الشروط للحصول على عملية تداولية سليمة يمكنها أن تكون أساسًا للشرعية. وكما كان الشأن في مشروع إيتيقا النقاش، يخضع التداول المستهدف إلى ضوابط النقاش الأخلاقي نفسها؛ أي ما يسميه هابرماس "المفترضات المثالية المسبقة للتواصل" "The Idealized Presuppositions of Communication"[12].

وتحيل المفترضات المثالية المسبقة للتواصل Idéalisations عند هابرماس إلى "الوضع المثالي للكلام". ويتعلق الأمر بأكثر المفاهيم إشكالية في البردايم التواصلي والأكثر مناقشة بسبب دلالته ومنزلته غير الواضحة ضمن البناء الهابرماسي عامة. وبصرف النظر عن الجدل الذي نتج منه، من الممكن تحديده معيارًا للتواصل وذلك لكونه معيارًا لتحديد عقلانية الإجماع. إن الإجماع الذي يُعتد به عند هابرماس، أي ذلك الذي يكون مبرَّرًا عقلانيًا، ومشروعًا من جهة العمل، هو ذلك الذي يستجيب لشروط المفترضات التداولية المسبقة للنقاش أو التواصل.

تؤطر هذه المفترضات مفهوم التداول بما هو ممارسة حوارية تضمن لكل مشارك الحق نفسه لاستخدام أفعال الكلام وتقديم الحجج[13]، من أجل البحث عن اتفاق عقلاني مع المحاور على

(10) Christian Bouchindhomme, *Le vocabulaire de Habermas* (Paris: Ellipses, 2002), p. 46.

(11) Bernard Manin, "Volonté générale ou délibération," *Le Débat*, vol. 1, no. 33 (1985), p. 19.

(12) Jürgen Habermas, *L'éthique de la discussion et la question de la vérité* (Paris: Grasset, 2003), p. 103.

(13) في **إيتيقا النقاش**، يسرد أربعة على الأقل: "لا يمكن أي شخص الانخراط بجدية في حجة إذا لم يفترض وضع الكلام المثالي الذي يضمن من حيث المبدأ العلنية والمساواة في المشاركة وصدق المشاركين والمواقف غير المقيدة". ينظر:

Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, M. Hunyadi (trans.) (Paris: Cerf, 1992), p. 122.

أساس الحجاج، أي على أساس صلاحية ادعاءات الصحة التي يقدمها في النقاش[14]، وتفيد هذه المفترضات أنّ المشاركة في التداول ينبغي أن تكون موجّهة نحو التفاهم والبحث التعاوني عن الإجماع. ولتحقيق ذلك ينبغي استبعاد جميع القيود وأشكال التسلط أو الترهيب أو التهديد. وتفيد ضرورة إشراك الجميع في المناقشات التي يجب أن تكون علنية، وشاملة وتضمن صدق جميع المشاركين، بمعنى تطلّعهم إلى التوصل إلى إجماع عبر عرض الحجج التي تبرر مواقفهم على التداول العام. وبهذا، فإنّ الإنصاف والشمولية والحرية هي شروط مسبقة لنجاح أيّ عملية تداولية.

ومن المفترض أن تفضي المسارات التداولية إلى إنشاء الإرادة الجماعية والاتفاق على قواعد ومعايير للعيش المشترك، على نحو يسمح للجميع بالالتقاء على هذا المشترك الجماعي في الوقت نفسه الذي يضمن كل فرد حريته. غير أن ذلك يستوجب، إضافةً إلى تحقق المفترضات التداولية المسبقة للتواصل، وجود نظام قانوني يرسّخ ويضمن حرية التواصل، إلى جانب الحريات المدنية الأساسية، لذلك: "يعود الأمر إلى الحقوق السياسية الأساسية في إضفاء الطابع المؤسسي على الاستخدام العام للحريات التواصلية في شكل حقوق ذاتية"[15]. وتمنح هذه الحريات الفرد الحق في المشاركة الحرة في التداول، وحقه في تقديم الحجج التي تثبت صلاحية ما يتقدم به وحقه في الاعتراض على الحجج المقدمة في التداول[16]. وإن الأثر المرتجى من التداول يتجاوز مجرد التوصل إلى الاتفاق العقلاني لكونه يشمل تمثّل الفرد لذاته ولتفضيلاته وآرائه. والمسارات التداولية تمنح الفرد مناسبة لعرض تصوراته ومواقفه على النقاش العام، ما يمكّنه من امتحان صلاحيتها ومعقوليتها، على نحوٍ يساهم بقدر كبير في مراجعتها وتدقيقها أو تغييرها. وفي هذا السياق، تعتبر مايف كوك أنّ من أبرز الحجج التي تدعم التصور التداولي للديمقراطية، تلك التي تحيل إلى "قوّتها" التربوية، إذ من المفترض أن يؤدي التداول إلى مراجعة الفرد لتفضيلاته ومواقفه في ضوء الحجاج النقدي: "أفهم التبادل غير المقيد للحجج، بأنّه يتضمن تفكيرًا عمليًا. ومن المحتمل أن يؤدي دائمًا إلى تغيير التفضيلات، على الرغم من أن المداولات العامة تهدف إلى الاتفاق العقلاني"[17].

ثانيًا: الفصل بين التداول والقرار

كان هابرماس، وكذلك جون رولز John Rawls (1921–2002) من الذين نشروا مفهوم الديمقراطية التداولية في الفكر الفلسفي السياسي المعاصر، معتمدين في ذلك على مفهوم التداول Deliberation الذي يعود في جذوره إلى فلسفة أرسطو، وكان من الأوائل الذين استعملوا المفهوم ضمن نظريته السياسية والأخلاقية. لكن الفهم المعاصر، وإن كان قريبًا من الدلالة الأرسطية، يقوم على دلالتين

(14) حسن مصدق، **النظرية النقدية التواصلية** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 145.

(15) Jürgen Habermas, *Droit et démocratie*, Christian Bouchindhomme & Rainer Rochlitz (trad.) (Paris: Gallimard, 1997), p. 148.

(16) ينظر: Manin.

(17) Maeve Cooke, "Five Arguments for Deliberative Democracy," in: Maurizio Passerin d'Entrèves (ed.), *Democracy as Public Deliberation* (Manchester: Manchester University Press, 2002), p. 54.

مختلفتين للتداول أشار ألبان بوفييه إلى ضرورة التمييز بينهما: "التداول كنقاش حجاجي يؤدي إلى قرار من طرف المتداولين (وهو معنى شامل وكلاسيكي)، مقابل التداول كنقاش بسيط من دون أن يؤدي إلى قرار (معنى مقيّد مقارنة بالمعنى السابق)"[18]. وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار القرار كخط فاصل بين مفهومين مختلفين للتداول.

ويشير المعنى الكلاسيكي العائد إلى أرسطو، إلى تحليل الاختيار التفضيلي، أي فعل تفضيل شيء على آخر، والذي يسبقه التداول بالضرورة، بمعنى الموازنة بين عدة بدائل، والحسم في النهاية باختيار أحدها[19]. والفضاء النموذجي لهذا التداول هو المجلس السياسي. ويتميز الاستخدام الكلاسيكي للمفهوم بعدم فصله بين عملية التداول وعملية صنع القرار؛ فأولئك الذين يتداولون هم أيضًا أولئك الذين يتخذون القرارات.

وإلى جانب هذا المعنى الكلاسيكي، يميز بوفييه المعنى الثاني الذي يعتبره "مقيدًا مقارنة بالمعنى الأول"، ويشير إلى دلالة تفصل التداول عن القرار: "نرى المزيد من استخدام مفهوم الديمقراطية التداولية لتسمية مناقشات حجاجية لا تؤدي بالضرورة إلى قرار من جانب المتداولين. تحدّث العديد من الكتاب الذين جاؤوا بعد هابرماس مثل جيمس بوهمان James Bohman وجوشوا كوهين Joshua Cohen عن الديمقراطية التداولية أو السياسة التداولية في هذا المعنى"[20]. وما يحيل إليه بوفييه بوجه خاص هو أن المفهوم الهابرماسي للديمقراطية التداولية يشير إلى هذا المعنى الثاني "الأكثر تقييدًا"، ويعتبره أيضًا مفهومًا مرنًا "مقارنة بالمعنى السابق"[21].

يفصل هابرماس في مفهومه للديمقراطية التداولية بين مسار العملية التداولية وعملية صنع القرار. وينبع هذا الفصل في جزء كبير منه من تصوره لمكانة الديمقراطية والسياسة ودوريهما، لا سيما فيما يتعلق بالقانون، في المجتمعات المركبة كما هو حال المجتمعات المعاصرة. ويلاحظ إيف سانتومي Yves Sintomer أنّ العلاقة بين القانون والسياسة عند هابرماس تتمثل في أنهما نمطان يجسدان العقل العملي، لكنه يشير إلى "نقطة حاسمة"[22] في تصور هابرماس، لكونه يقر أولوية السياسة على القانون: "يدعم هابرماس تقسيم السلطة إلى مؤسسات تحتفظ بمقتضاه الهيئة التشريعية بسلطة سنّ القواعد، ويقتصر دور النظام القانوني على تقنينها، في حين يقتصر دور السلطة التنفيذية على تنفيذها بدقة"[23].

(18) Alban Bouvier, "La dynamique des relations de confiance et d'autorité au sein de la démocratie dite 'participative' et 'deliberative'," *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 45, no. 136 (2007), p. 192.

(19) التعريف الذي يقدمه مانين يسير في الاتجاه نفسه: "إن التقليد الفلسفي وفقًا لاستخدام يعود إلى الأرسطية، يصف، بمصطلح المداولات، عمومًا عملية تكوين الإرادة، هذه اللحظة التي تسبق الاختيار والذي يتساءل فيه الفرد عن الحلول المختلفة قبل أن يقرر أحدها". ينظر: Manin, p. 78.

(20) Bouvier, p. 192.

(21) Ibid.

(22) Yves Sintomer, *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas* (Paris: La Découverte, 1999), p. 299.

(23) Ibid., p. 300.

وفي المجتمع الحديث، وخاصة المجتمعات المركّبة المعاصرة، تنبع شرعية النظام القانوني مباشرة من "سلطة تواصلية تتجسد في المؤسسات الديمقراطية"[24].

تتحقق الديمقراطية التداولية عند هابرماس في الواقع عبر مسار تداولي، وعلى وجه الدقة فهي "ذات مسارين"[25] مختلفين: الأول يشير إلى فضاء المجالس النيابية المنتخبة (وهو في تقدير هابرماس المسار الرسمي للتداول أو المسار المؤسسي)، والثاني الفضاء العام أو المجتمع المدني المكوّن من مجموعات فكرية وثقافية مختلفة وجمعيات ونقابات (وهو في تقديره المسار غير الرسمي الذي ينتظم خارج المؤسسات الرسمية لدولة القانون). يؤدي هذا التمييز إلى نتائج حاسمة في علاقة التداول بالقرار: ففي المسار الرسمي تقترن التداولات بالقرار، وهو ما يعني أن نتائج التداول تؤدي إلى الحسم في المسألة المطروحة للتداول، وتتحول إلى قرار ملزم للسلطة. وفي المقابل، لا يؤدي التداول في المجال غير الرسمي إلى الحسم النهائي والقرار، ونتائجه إذًا غير ملزمة للسلطة. وفي هذه المجالات غير الرسمية يتحقق التداول بحسب مقتضيات النقاش الحجاجي في أي مسألة يريد المشاركون التداول في شأنها، ويفضي إلى تفاهم بمعنى الإجماع على نتيجة محددة، لكنه يظل إجماعًا بينهم وليس ملزمًا للسلطة، وهكذا لا يتحول إلى قرار. هذا التمييز أساسي في مفهوم هابرماس للسياسة التداولية، وهو في أصل الصعوبات التي تحفّ به.

وسبب هذا التمييز المهم هو الخصائص المميزة لكل فضاء. ففي الفضاء العام الرسمي المنظم، والمنتظم ديمقراطيًا، والمحدد اجتماعيًا، والذي يهدف إلى التعامل مع المشكلات في سياق الحجاج المنطقي حول مواضيع محددة، يمكن اتخاذ قرار بشأن القضايا المطروحة على جدول الأعمال[26]. وفي المقابل، لا يمكن أن يفضي التداول إلى قرار ملزم للسلطة داخل الفضاء العام غير الرسمي لكونه مكوّنًا من فضاءات عامة متعددة ذات حدود "متحركة"، وتتطور على نحو تلقائي تقريبًا، وضمن تواصل غير مقيّد بتنظيم رسمي. ومصدر الصعوبة هو طبيعة هذا الفضاء العام، فهو ظاهرة اجتماعية وليس مؤسسة أو منظمة[27]؛ وذلك أن "هيكله الفوضوي"[28] يمنع ربط التداول بالقرار. وبصرف النظر عن الفضاء الذي تنجز فيه التداولات فإنها: أ) يجب أن يكون الحجاج العقلاني مرتكزها الأساسي؛ ب) وأن تكون شاملة وعامة؛ ج) وخالية من القيود الخارجية؛ د) وخالية من جميع القيود الداخلية. إضافةً إلى ما سبق، يشترط هابرماس مسلّمات محددة أخرى خاصة بالتداولات السياسية المنظمة ديمقراطيًا: فيجب أن تؤدي هذه التداولات إلى: هـ) اتخاذ قرارات بالأغلبية؛ و) ومناقشة جميع المواضيع التي تتبع اللوائح المعتمدة من أجل تحقيق المصلحة المتساوية للجميع؛ ز) والمواضيع المتعلقة بتفسير الحاجيات وتغيير المواقف والتفضيلات من جانب السياسيين[29].

(24) Ibid.

(25) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 330.

(26) Ibid.

(27) Ibid., p. 386.

(28) Ibid., p. 387.

(29) Ibid., pp. 330–331.

ثالثًا: حدود التداول

التمييز بين التداولات الرسمية والتداولات غير الرسمية، وإقرار أن "النظام السياسي وحده هو القادر على الفعل"[30]، يفصلان القسم الأكبر من المسارات التداولية الممكنة فعليًّا عن سلطة القرار. والنتيجة المباشرة لذلك هي إعادة إنتاج الديمقراطية التمثيلية من حيث أراد هابرماس تجاوزها. هذا المعطى المتأصل في الفهم التداولي للديمقراطية عند هابرماس، هو ما أوضحه جاك شوفالييه من خلال الإحالة إلى المفارقة التي يقوم عليها، فـ "من حيث تكوينه ذاته، يصطدم النموذج التداولي بالازدواجية: فمن ناحية هو لا يشكك في منطق الحكومة التمثيلية، بل ينوي البناء عليها، فيعزز شرعيتها؛ ومن ناحية استناده إلى مبدأ مختلف للشرعية، ينزع إلى تقويض أسس الحكومة التمثيلية. وهذا التناقض مصدر للمفارقات والتناقضات"[31]. إنّ هابرماس بفصله بين المسارات التداولية الرسمية عن غير الرسمية يثبت هذه الازدواجية، ومن وراء ذلك يثبت أنّ التصور التداولي الذي رسمه أكّد، على نحو غير مباشر، مشروعية الديمقراطية التمثيلية من خلال قسره سلطة القرار على التداول الرسمي، أي ذلك الذي يجري داخل المؤسسات المنتخبة كما هو حال البرلمانات. وفي المقابل، إن انتشار التداولات غير الرسمية في فضاء المجتمع المدني والذي يحتكم إلى محددات التداولات الرسمية نفسها، يظل مطلوبًا في حد ذاته، من دون أن يكون أساس القرار. يمكن التداولات التي تحدث في المجتمع المدني أن تنشِئ رأيًا عامًّا وموقفًا واسع الانتشار، ولكنه يظل فاقدًا لسلطة القرار. تبدو أطروحة هابرماس في هذا السياق إشكالية لكونها بقدر ما تدفع إلى التداول العام بشأن مختلف المسائل التي تهم الشأن العام، تعيد إنتاج الشكل التمثيلي للديمقراطية التي راهنت على تجاوزه. وفي هذا السياق، يبدو أن التداول مطلوب لذاته، لكون استقرار النظام السياسي يتطلب في تصور هابرماس حصر سلطة القرار في المسارات الرسمية دون غيرها.

يسوّغ هابرماس هذا الفصل بمطلب تحصين التداول ضد الفوضى وأشكال التفكك، وعلى هذا الأساس رفض التصور التداولي الجذري الذي صاغه جوشوا كوهين[32]: "في الحقيقة، لم يتخلص كوهين بعد من فكرة خضوع المجتمع ككل للتنظيم التداولي، [...] على العكس تمامًا، الإجراء [...] الذي بموجبه تكتسب القرارات شرعيتها هو في رأيي، البنية المركزية لنظام سياسي متمايز، مؤسس على مبادئ دولة القانون"[33]. إن ما ينتقده هابرماس في التعريف الذي يقدّمه كوهين هو تصوره التداول بوصفه نموذجًا لجميع المؤسسات الاجتماعية، أما بالنسبة إلى هابرماس، فإن هذا النموذج

(30) Ibid., p. 325.

(31) Jacques Chevallier, "La démocratie délibérative: Mythe et réalité," in: Alain Gras & Pierre Mussom, *Politiques, communication et technologies* (Paris: Presses Universitaires de France, 2006), pp. 75–87.

(32) يتصور كوهين أن المسارات التداولية التي حدد هابرماس إجراءات إنجازها عبر المفترضات المسبقة للنقاش يجب أن تشمل كل المؤسسات الاجتماعية، بل يجب توسيع مجالها قدر الإمكان حيث يثبت "أن الإجراء التداولي المثالي يوفر نموذجًا للمؤسسات، وهو نموذج يجب عليها إعادة إنتاجه قدر الإمكان". ينظر:

Joshua Cohen, "Deliberation and Democratic Legitimacy," in: James Bohman & William Rehg, *Deliberative Democracy* (Cambridge: MIT Press, 1997), p. 79.

(33) Habermas, *Droit et démocratie*, p. 330.

ليس عمليًّا، لكون العمليات التداولية لا يمكنها التسلل إلى المنظومات الاجتماعية الفرعية ذاتية التنظيم. ولذلك من الصعب اعتبار الديمقراطية التداولية عند هابرماس تصورًا راديكاليًّا للديمقراطية، فرغم قيامه على النقاش الحجاجي المفتوح لكل المواطنين الذين يمكنهم التداول في شتى المسائل بلا قيد، فإنه يقصي القسم الأكبر من هذا التداول من دائرة القرار. ونتيجة لذلك، يظل التداول غير الرسمي على الهامش، مقارنة بذلك الذي ينجز داخل الهيئات الرسمية، ومهما كان مطابقًا لإجراءات النقاش الحجاجي فإنه يظل غير قادر على التحوّل إلى قرار.

رابعًا: من مطلب الإجماع إلى شرعنة العصيان المدني

يؤدي الفصل بين مسارَي التداول المنوط به تحصين الممارسة السياسية ضد الفوضى إلى نتائج غير متوقعة؛ لكونها في تعارضٍ مع المقدمات التي تأسست عليها الديمقراطية التداولية عند هابرماس. وأولى هذه النتائج هو التطابق الفعلي بين الممارسة التداولية والديمقراطية التمثيلية، من حيث إن المؤسسات المنتخبة أو المجالس النيابية وحدها القادرة على ربط التداول بالقرار. وثانية هذه النتائج أن هذا الفصل يؤدي إلى الإقرار بشرعية العصيان المدني Civil Disobedience، وهو ما انتهى هابرماس إلى إثباته. فإن وجود مسارين للتداول يؤدي إلى وضعيات تتعارض فيها أشكال الإجماع الناشئ في المسار الرسمي مع أشكال الإجماع الناشئ في المسارات غير الرسمية. ومن المفترض، بحسب نظام الحجج الذي بناه هابرماس، أن يكون التداول في المسار الرسمي صدى أو انعكاسًا للتداول السائد في المسارات غير الرسمية، والتي تتشكل عبر شبكة واسعة من التداولات، وتفضي إلى تشكيل رأي عام أو أشكال من الإجماع تنحصر في فئات اجتماعية معينة أو أقليات ثقافية أو أخلاقية. لكنّ الوقائع تبين كذلك أنّ مسار التداول البرلماني يمكن أن يفضي إلى إجماع يتعارض مع شكل الإجماع غير الرسمي؛ لكون مصادر الإجماع في كلا الحالين مختلفة.

وعند المقارنة بين مسارَي التداول، من الواضح أن هابرماس يضفي أهمية أكبر على مسارات التداول غير الرسمية. فلئن حصر شرعية القرار في التداول الرسمي، فإنه ينظر إليه باعتباره تداولاً مفتوحًا على أطرافه بل انعكاسًا لها لكونها أساسه ومجال فعله، ولكون عقلانية القرار تنبع في نهاية المطاف من هذه التداولات غير الرسمية، فـ "إذا كنّا نعتمد على هذه الترجمة السوسيولوجية لتفسير الديمقراطية التي قدّمتها نظرية النقاش، فإنّ القرارات الملزمة، لكي تكون مشروعة، يجب أن تنظّمها التدفقات التواصلية التي تبدأ من الأطراف وتخترق أقفال الإجراءات الخاصة بالديمقراطية ودولة القانون قبل الدخول إلى النظام البرلماني أو المحاكم"[34]. وعلى هذا الأساس يقيّم هابرماس في "القانون والديمقراطية" تقييمًا إيجابيًا لدور المجتمع المدني. ورغم إمكانية تعرّض "الفضاء العام" لـ "التشوهات البنيوية للتواصل"[35]، ولآثار القمع والإقصاء" و"العنف البنيوي"، يظل مجالاً مثاليًا للمسارات التداولية: "يتميز الفضاء العام بوجود وسيلة اتصال غير مقيدة، حيث يمكن تصور القضايا الجديدة بطريقة أشد

(34) Ibid., p. 383.

(35) Ibid., p. 333.

أهمية، حيث يمكن تصور المناقشات التي أُجريت للاتفاق على الهوية الجماعية بطريقة أوسع وأكثر تعبيرًا، وحيث يمكن التعبير عن الهويات الجماعية وتفسيرات الحاجيات بحرية أكبر من الفضاءات العامة المنظمة إجرائيًّا"[36]. ويشير الفضاء العام إلى الفضاء الاجتماعي غير الرسمي الراسخ اجتماعيًا في جمعيات المجتمع المدني، فهو يوفر مساحة لإدراك القضايا التي تؤثر في المجتمع كله، وإمكانية ترجمتها إلى قضايا عامة. بهذا المعنى، فإن الفضاء العام، هو بمنزلة رجع صدى يلتقط المشكلات التي تتطلب معالجة من النظام السياسي.

يكشف تأكيد هابرماس على أهمية التداولات غير الرسمية وتثمينه لدورها في الممارسة السياسية، عن قدرتها على تجسيد مقاصد الديمقراطية التداولية؛ لذلك لا يكتفي بإثبات مشروعية التداولات غير الرسمية ومعقوليتها، بل يساوي بينها وبين التداولات الرسمية، وعند تعارضها ينتصر للتداول غير الرسمي بإقراره مشروعية الحق في العصيان المدني ودستوريته. اعتمد هابرماس المصطلح الذي صاغه الأميركي هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau في مقالته "العصيان المدني"، التي نُشرت عام 1849، وذلك للإشارة إلى معنى آخر عن "الجانب الآخر الحتمي للنظام السياسي القائم على الخضوع الطوعي"[37].

يتعلق الأمر بفعل سياسي شرعي يستقي شرعيته من طبيعته السياسية ذاتها، أي بما هو رد فعلٍ مشروع على انفصال التداولات الرسمية عن عمقها الفعلي، أي التداولات غير الرسمية. وعلى هذا الأساس، يمكن تحديد العصيان المدني عند هابرماس، بما هو نتيجة ضرورية لاحتمال تعارض مسارَي التداول. والعصيان المدني المقصود غير عنيف، ومؤقت، وهو من حيث التحديد فعل سياسي وليس عملاً أخلاقيًا، حتى وإن كان من الممكن تحفيزه أخلاقيًا، بل حتى وإنْ كان قرار الانخراط فيه شخصيًا. إنه سياسي لما لا يقلّ عن ثلاثة أسباب: أوّلها أنّه ليس مدفوعًا بمصلحة خاصة أو طائفية، وثانيها أنَّ موضوعه حقوق أساسية ومبادئ دستورية، وثالثها أنَّ العصيان المدني ممارسة عمومية بدوافع عمومية. إنّ العصيان المدني ليس حدثًا هامشيًا، ولكنه ممارسة لا غنى عنها وتصحيح دائم: "من الضروري قبول العصيان المدني كجزء من الثقافة السياسية لمجتمع ديمقراطي متطور"[38]. بل يراه هابرماس فعلاً شرعيًا ومكوِّنًا من مكونات الممارسة التداولية ذاتها: "العصيان المدني يجب أن يتماشى مع مبادئ الدستور الحالي، وليس المبادئ الدستورية العامة؛ والتي يمكن أن تشير إلى نظام سياسي دستوري آخر"[39]. هذا الارتباط بين العصيان المدني والدستور مهم لأنه يشير إلى الفرق بين العصيان المدني والحق في المقاومة، والتي لا يقبل هابرماس شرعيتها في حكم القانون الراسخ ديمقراطيًا[40].

(36) Ibid., p. 334.

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

(38) Jürgen Habermas, *Écrits politiques*, Christian Bouchindhomme (trad.) (Paris: Fayard, 2005), p. 101.

(39) Sintomer, p. 327.

(40) يلاحظ سينتومر أن الحق في المقاومة يمثل الاختلاف الرئيس بين تحليل جون رولز وتحليل هابرماس حول نطاق العصيان المدني وحدوده. بينما يقصر هابرماس الشرعية على عصيان مدني محدود ومسؤول بالإشارة إلى المعيارية الدستورية، ولا يزال رولز، وفقًا لسينتومر، أثناء مناقشة العصيان المدني بالأساس، يثير أيضًا المقاومة و"العمل العسكري". ينظر: Ibid., p. 329.

إقرار هابرماس بمشروعية العصيان المدني يمكن النظر إليه باعتباره مثالاً للنتائج غير المتوقعة لنظرية رهانها بناء الحجة الفلسفية للإجماع. لكنّ هابرماس ينظر إليه باعتباره أحد أشكال التواصل بين السلطة (المسار الرسمي للتداول) والمجتمع المدني (المسار غير الرسمي للتداول)، عند تعطّل التواصل السليم المفترض فيه تفاعل السلطة مع المجتمع المدني. وبهذا المعنى: "يشكّل العصيان المدني طريقة أخرى للتواصل السياسي بين المجتمع المدني والسلطة في غياب أساليب التواصل العادية، ولذلك يلحّ التعريف على شرط الإعلام المسبق به، وحيث هو وسيلة تواصل غير عادية يركّز هابرماس على طابعه الرمزي واللاعنيف"[41].

ورغم التبرير الذي قدّمه والتأويل الذي ذهب إليه إلى الحد الذي اعتبر فيه أنّ هذا العصيان غير العنيف هو مظهر من مظاهر النقاش، فإنه يبين أنّ ربط المشروعية بالتداول والفصل ضمنه بين مسارين مختلفين وحصر سلطة القرار في التداول الرسمي، فإنّ ذلك يفضي إلى وضع إشكالي عند تعارض كلا المسارين.

يعود بنا الإقرار بمشروعية التداول الرسمي وفصله عن عمقه غير الرسمي إلى الشكل الأكثر تجريدًا للديمقراطية التمثيلية، في حين أن الإقرار بمشروعية التداول غير الرسمي عند تعارضه مع النظام السياسي يفضي ضرورة إلى تبني هذه المشروعية وحقها في إنفاذ قرارها على نحو غير عنيف، مثلما هو الشأن في فهمه للعصيان المدني. وفي النتيجة، ليس في إقراره بمشروعية العصيان المدني في المجتمع الديمقراطي الذي ترعاه دولة القانون انتصار للحركات الاجتماعية التي تعتمل داخل هذا المجتمع ذاته، وإنما هو نتيجة للفصل الذي أقامه بين مسارَي التداول. وقد أثبت عبد العزيز ركح في تحليله لموقفَي هابرماس ورولز من العصيان المدني غموض طرحهما الذي، رغم الاختلاف النظري، يفضي في الواقع إلى إقرار ما أسماه "اللاعصيان المدني": غير أن مظهر هذا الموقف المساند العصيان المدني لدى كل منهما يخفي حقائق تنمّ، بالأحرى، عن تخوّف شديد منه وعدم رغبة في السعي الفعلي والواقعي إليه، وما الدفاع الظاهر عنه في الحقيقة إلا من حيث هو معتبر كصمام أمان أو شرط نظري للتوازن الفرضي الذي يجب أن يطبع الديمقراطية المعاصرة، ولكن من دون أن يكون إمكان اللجوء إليه محتملاً[42].

خاتمة

يطرح التصور الهابرماسي لممارسة سياسية قائمة على التداول في شكل ديمقراطية تداولية العديد من الصعوبات سواء في النظام الحجاجي لمشروع هابرماس الفلسفي أو اعتُبِر ضمن سياق الجدل الدائر حول ملامح البديل الممكن للديمقراطية التمثيلية. وغالبًا ما يوجَّه النقد إلى هذا التصور من جهة صعوبة تجسيده في الواقع السياسي الفعلي بالنظر إلى مثالية مفهوم الإجماع الذي يقوم عليه، في مقابل واقع الصراع الذي يميز الوجود الاجتماعي للإنسان، وهو مضمونُ أكثرِ النقد الموجّه إلى هذا التصور كما هو شأن نقد فرنسوا ليوتار Jean–François Lyotard (1924–1998). لقد سعى

(41) ركح، ص 187.

(42) المرجع نفسه، ص 232.

هابرماس إلى الدفاع عن تصوره بإزاء هذا النقد من خلال فصله بين التداول الرسمي والتداول غير الرسمي، وحصر ربط التداول بالقرار في التداولات الرسمية. وراهن من خلال هذا الفصل على تمييز المسارات التداولية من دعوات الفوضويين، وتبيّن من خلال التحليل أنه يُفقد الديمقراطية التداولية ما به سعت إلى التميز من الممارسة التمثيلية.

غير أن الفصل الهابرماسي بين التداول والقرار ضمن الممارسة التداولية يفضي بالضرورة إلى شرعنة العصيان المدني، وإقرار حق المسارات التداولية غير الرسمية في النفاذ إلى موقع القرار، بفعل مشروعية الإطار الحجاجي الذي قامت عليه. غير أن هذه النتيجة غير المتوقعة لا تعود بالديمقراطية التداولية إلى التماهي مع الديمقراطية التمثيلية فحسب، بل تؤدي إلى تقويض الرهان السياسي الذي يقوم عليه التداول، من حيث إنه لا يستبعد إمكانية الاختلاف الذي يمكن أن يتحول إلى صراع، وهي بذلك لا تتعارض مع رهانها السياسي فقط، بل تؤدي إلى عكس ما سعت إلى تحقيقه أي التفاهم والانسجام المجتمعي وتأكيد النظام الاجتماعي.

تكشف النتيجتان كلاهما حدود التصور التداولي للديمقراطية كما صاغه هابرماس، سواء على مستوى تماسك البناء النظري أو من جهة تحققه في الواقع السياسي الفعلي. غير أن هذه الحدود لا ينبغي أن تحول دون تبيّن صعوبة الرهان الفلسفي السياسي الذي سعت إلى تحقيقه والمتمثل في عقلنة الممارسة السياسية المعاصرة. فما سعى التصور التداولي إلى إنجازه هو تحرير الممارسة السياسية من سلطة الأهواء وسيطرة المصالح الفئوية. وتفيد عقلنة الممارسة السياسية أساسًا أنّ قواعد العيش المشترك وتحديد الخير المشترك يجب أن تتأسس على تداول عقلاني ونقاش حجاجي، لا غلبة فيه للمصالح أو الأهواء، بل للحجة التي تفرض نفسها على كل ذي عقل. وما تسعى الممارسة التداولية إلى إعادة تأكيده هو المسلّمة البسيطة التي أثبتت المعرفة العلمية صحتها، وهي واقع أن الاحتكام إلى العقل يمكنه أن يقود إلى الصواب والحق، وبالمثل يمكن أن يقود الاحتكام للعقل إلى إعادة بناء النظام الاجتماعي على أساس الإنصاف.

ورغم الصعوبات النظرية والعملية التي يطرحها، تكمن وجاهة التصور التداولي للديمقراطية في تحصين العيش المشترك في الوقت نفسه ضد هيمنة البيروقراطية والعقل الأداتي، وضد سطوة الآراء والأهواء الفردية على نحو خاص. فإذا كان الرهان الأول وجد حلاًّ تقنيًّا من خلال إعادة بناء مفهوم الديمقراطية، فإن الرهان الثاني يبدو أشد تعقيدًا وبعيد المنال، وربما لهذا السبب يطرح العديد من الصعوبات.

المراجع References

العربية

ركح، عبد العزيز. **الشرعية الديمقراطية: من التعاقد إلى التواصل، هابرماس في مواجهة رولز**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**. بيروت: دار الكتاب اللبناني؛ مكتبة المدرسة، 1982.

عبد الرحمن، طه. **فقه الفلسفة: 1- الفلسفة والترجمة**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2004.

علواش، نور الدين. **الفلسفة الأمريكية المعاصرة**. بيروت: دار الرافدين؛ كندا: دار أوبيس Opus، 2016.

فيبر، ماكس. **العلم والسياسة بوصفهما حرفة**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

مصدق، حسن. **النظرية النقدية التواصلية**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.

الأجنبية

Bohman, James & William Rehg. *Deliberative Democracy*. Cambridge: MIT Press, 1997.

Bouchindhomme, Christian. *Le vocabulaire de Habermas*. Paris: Ellipses, 2002.

Bouvier, Alban. "La dynamique des relations de confiance et d'autorité au sein de la démocratie dite 'participative' et 'deliberative'." *Revue européenne des sciences sociales*. vol. 45, no. 136 (2007).

D'Entrèves, Maurizio Passerin (ed.). *Democracy as Public Deliberation*. Manchester: Manchester University Press, 2002.

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

Girard, Charles & Alice Le Goff. *La démocratie deliberative, anthologie de textes fondamentaux*. Paris: Hermann, 2010.

Gras, Alain & Pierre Mussom. *Politiques, communication et technologies*. Paris: Presses Universitaires de France, 2006.

Habermas, Jürgen. *De l'éthique de la discussion*. M. Hunyadi (trad.). Paris: Cerf, 1992.

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

_____. *Écrits politiques*. Christian Bouchindhomme (trad.). Paris: Fayard, 2005.

_____. *L'éthique de la discussion et la question de la vérité*. Paris: Grasset, 2003.

_____. *Théorie de l'agir communicationnel*. vol. 1. J–M Ferry & J.–L. Schlegel (trad.). Paris: Fayard, 1987.

Manin, Bernard. "L'idée de démocratie délibérative dans la science politique contemporaine." *Politix*. vol. 15, no. 57 (2002).

Manin, Bernard. "Volonté générale ou délibération." *Le Débat*. vol. 1, no. 33 (1985).

Sintomer, Yves. *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas*. Paris: La Découverte, 1999.

White, Stephen (ed.). *The Cambridge Companion to Habermas*. New York: Cambridge University Press, 1995.

المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/NLG|4088 | القبول Accepted 2024-2-13 | التعديل Revised 2024-1-8 | التسلم Received 2023-10-13

فاروق الطاهري* | Farouk Tahri

مفهوم المؤسسة الشمولية عند إرفنغ غوفمان: السلطة، الإماتة والمقاومة

The Concept of Total Institution According to Erving Goffman: Power, Mortification, and Resistance

ملخص: يحظى مفهوم المؤسسة الشمولية في أبحاث إرفنغ غوفمان بأهمية كبيرة، لكن لا نجد لهذا المفهوم المهم الحضور الذي يستحقه في الأدبيات العربية المنشورة، خصوصًا الدراسات المتعلقة بالمؤسسات؛ ذلك أن غوفمان يقدّم إطارًا نظريًا بالغ الأهمية من أجل تحليل عدد من المؤسسات الحديثة التي يعتقد أن لها الطبيعة نفسها، والأثر نفسه، المتمثلَين في إماتة الفرد اجتماعيًا وجعله طيّعًا. وفي هذا السياق، تحاول هذه الدراسة مقاربة مفهوم المؤسسة الشمولية سواء في حضورها الأصلي مع غوفمان، أو النصوص اللاحقة التي انتقدت المفهوم وطورته. وتهدف الدراسة إلى فهم طبيعة المؤسسة الشمولية، وأشكال السلطة فيها، والكيفية التي تتحقق بها الإماتة، من دون أن تغفل فعالية الفرد في مقاومة هذه السيرورة.

كلمات مفتاحية: المؤسسة الشمولية، إرفنغ غوفمان، السلطة، المقاومة.

Abstract: The concept of total institution in the research of Erving Goffman (1922–1982) lacks the presence it deserves in the published Arabic literature, especially in studies related to institutions. Goffman provides a theoretical framework crucial for analyzing several modern institutions of similar nature and impact, manifested in social disintegration and rendering individuals submissive. In this context, this study approaches the concept of total institution, whether in its original form as described by Goffman or as defined in subsequent texts that criticized and developed the concept further. The study also seeks to understand the nature of the total institution, the forms of power within it, and how it leads to social disintegration, without neglecting the effectiveness of individual resistance to this process.

Keywords: Total Institution, Erving Goffman, Power, Resistance.

* باحث في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة عبد المالك السعدي بتطوان، المغرب.

A Researcher in Sociology and Anthropology at the Faculty of Arts and Humanities, Abdelmalek Essaadi University in Tetouan, Morocco.

tahrifarouk6@gmail.com

مقدمة

تتميز مساهمات إرفنغ غوفمان[1] الأكاديمية، فضلاً عن جودتها العلمية، بكثير من التنوع في المواضيع التي تناولها بالدراسة، وقد ظهرت في ترجمات عربية بعض هذه المؤلّفات، ومن بينها الكتاب الأكثر شهرة **تقديم الذات في الحياة اليومية**[2]، الذي ناقش فيه، على نحو مكثف، أفكاره المتعلقة بالأداء الدرامي للأفراد في حياتهم اليومية، والطقوس التي يؤدونها من أجل إنجاح تفاعلهم اليومي. وقُبَيل ذلك، صدرت ترجمة لإحدى مقالات غوفمان في موضوع أهمية "إعمال الوجه" في التفاعل اليومي للأفراد[3]. وتركز هذه الترجمات العربية، خاصةً، على الجانب المتعلق بالتفاعلية الرمزية عند غوفمان؛ ذلك أنه تناول مواضيع وقضايا أخرى، مثل الوصم الاجتماعي[4]، والمؤسسات الاجتماعية في البلدان الحديثة، وهي القضية التي تهمّنا في هذه الدراسة.

قد يكون تحليل غوفمان البارز للمؤسسات الشمولية Total Institution إحدى أهم مساهماته، لكنه يغيب، بحسب اعتقادنا، في الدراسات العربية. وقد اخترنا كلمة "شمولية" للتعبير عن Total في الأصل الإنكليزي للإشارة إلى الطبيعة "السلطوية" لهذه المؤسسات، خصوصًا أنها شمولية بالمعنى نفسه الذي قد نستخدمه للحديث عن "دولة شمولية"، وهو ما نراه يعبرّ عن القضية السلطوية نفسها، سواء تعلق الأمر بنظام دولة كلها، أو بمؤسسة فقط. ومن أجل توضيح طبيعة المؤسسة الشمولية، سوف نعتمد منهجًا وصفيًا تحليليًا ينطلق من غوفمان نفسه وتحليلاته الغنية، وصولاً إلى المنتقدين والمراجعين للمفهوم من باحثين ومفكرين، مع الإشارة إلى نقاط الالتقاء والاختلاف؛ وذلك من أجل تسليط ما أمكن من الضوء على الموضوع.

من خلال العودة إلى المؤسسة الشمولية، يمكن القول إنها تختلف عن باقي المؤسسات اختلافًا جذريًا، وإنه لا يمكن الحديث عن هذا النوع من المؤسسات من دون الإشارة إلى المفاهيم العديدة التي وظفها غوفمان لفهم طبيعة الصراع الدائر هناك، والكيفية التي تمارس بها السلطة، وكيفية مقاومتها أيضًا؛ إذ تتسم المؤسسة الشمولية بخصوصياتها التي تفصلها عن باقي المؤسسات. فهي، من حيث الطبيعة مؤسسة سلطوية، تهدف أساسًا إلى إخضاع الأفراد المقيمين فيها لنوع من السلطة التي تخترق مختلف الأنشطة اليومية العادية، والحياة اليومية للأفراد هي موضوع سلطتها، إضافة إلى الأجساد والأفكار والرغبات. إنه تدبير رسمي لأفراد عاديين. وهذا النوع من التدبير ليس له حدود داخل المؤسسة

(1) إرفنغ غوفمان Erving Goffman (1922–1982) من أبرز السوسيولوجيين في العالم، ومن بين الأكثر تأثيرًا في الوسط العلمي السوسيولوجي، وهو أميركي من أصول كندية، انتقل إلى الولايات المتحدة الأميركية بعد حصوله على شهادة جامعية في علم الاجتماع من جامعة تورنتو في كندا. حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة شيكاغو الأميركية عام 1953 عن أطروحته حول "إدارة التواصل لدى جماعة جزيرة" Communication Conduct in an Island Community.

(2) ينظر: إرفنغ غوفمان، **تقديم الذات في الحياة اليومية**، ترجمة ثائر ديب (بيروت: دار معنى، 2021).

(3) إرفنغ غوفمان، "حول إعْمال الوجه، تحليل للعناصر الشعائرية في التفاعل الاجتماعي"، ترجمة ثائر ديب، **عمران**، مج 8، العدد 30 (خريف 2019)، ص 141–167.

(4) ينظر:

Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (New York: Touchstone Edition, 1986).

الشمولية، فهو يخضع حتى الأنشطة اليومية العادية، مثل الأكل، والنوم، والبروتوكولات الرسمية التي تنظمها المؤسسة. وهذه الأنشطة تخضع، أيضًا، لمراقبة مستمرة ودقيقة[5]. ومن خلال هذه المراقبة المستمرة لحركات الأفراد، تهدف المؤسسة الشمولية إلى "عقلنة الحياة اليومية للمقيمين فيها؛ وذلك عبر وضع جدولة صارمة، ووضع نظم وقوانين بيروقراطية تعزّز مراقبة المقيمين وتأديبهم"[6]. وهذه الوضعية الجديدة، التي يجد الأفراد أنفسهم فيها داخل المؤسسة الشمولية، هي تحويل للفرد من مواطن Citizen إلى "مقيم" Inmate؛ ومن ثمّ، فهو يخضع لإماتة مدنية Civil Death، تجعله فاقدًا للاستقلالية والسيادة على مصيره ومستقبله[7].

يصير الفرد داخل المؤسسة الشمولية معزولاً عن المجتمع الخارجي على نحو أو آخر، لكنه لا يكون بذلك مفصولاً عن علاقات السلطة، بل على العكس من ذلك، فهو يخضع لتقنيات سلطوية أشدّ قوة وكثافة من التي كانت تمارس عليه خارج المؤسسة الشمولية؛ ذلك أنها تتصف بكونها مجالاً منظّمًا ومغلقًا، ينتظم داخله الأفراد بكل صرامة، مع رسم دقيق للحدود حيث يمكنهم أن يوجدوا. وهذا العزل الذي يتعرض له المقيمون في المؤسسة الشمولية هو شكل من أشكال السلطة بحسب ميشال فوكو Michel Foucault (1926–1984)؛ فمع كل تنظيم دقيق للأفراد داخل المجال، نكون بصدد الحديث عن إنتاج للمعرفة والسلطة[8]. وقد وضع غوفمان تصنيفًا أوليًا وعامًّا للمؤسسات الشمولية، كما يلي:

1. المؤسسات التي ترعى المحتاجين (دور اليتامى ومنازل الرعاية ... إلخ).

2. المؤسسات التي تقدّم الرعاية لأولئك الذين يشكّلون تهديدًا على أنفسهم أو المجتمع (المصحات النفسية، والمحاجر الصحية ... إلخ) على نحو غير مقصود.

3. المؤسسات التي تحمي المجتمع من أفراد يشكلون على نحو مقصود خطرًا (مخيمات الاعتقال، والسجون ... إلخ).

4. مؤسسات العمل والمهمات المفيدة للمجتمع (المدارس الداخلية، والثكنات العسكرية ... إلخ).

5. المؤسسات التي تؤدي دور ملجأ انعزالي أو محطة للتدريبات الدينية والروحية (دور الرهبنة، والأديرة ... إلخ)[9].

(5) Ateeq A. Rauf, Ajnesh Prasad & Mohammed A. Razzaque, "Consumption within a soft total Institution: Discursive Inculcation in the Tablighi Jamaat," *International Journal of Consumer Studies*, vol. 42, no. 6 (2018), p. 855.

(6) George Ritzer, *Encyclopedia of Social Theory*, vol. 2 (California: Sage Publications, 2005), p. 844.

(7) Ibid.

(8) ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة**، ترجمة سلمان حرفوش (بيروت: دار التنوير، 2017)، ص 96.

(9) Ateeq, Ajnesh & Razzaque, p. 855.

لا ينكر غوفمان أن المؤسسات الشمولية مختلفة، لكنه يرى أنها مع اختلافها تشترك في كثير من النقاط[10]. وعلى الرغم من ذلك، لم يُعَر تعريفه للمؤسسات الشمولية من حيث الاختلافات بين مؤسسة شمولية وأخرى اهتمامًا كبيرًا، وقد انتقد عدد كبير من الباحثين هذه النقطة تحديدًا، خصوصًا ما يتعلق بالمؤسسات ذات الطابع القهري وذات الصفات الشمولية؛ مثل السجن، ومستشفى الأمراض النفسية، ومخيمات الاعتقال، والمؤسسات التي تعرف نوعًا أكبر من اللين في الدخول والخروج؛ مثل الداخليات المدرسية، والمخيمات العسكرية. وربما كانت أهم إشارة لغوفمان متعلقة بالاختلافات بين مؤسسة شمولية وأخرى هي الإشارة المرتبطة بالمصير الاجتماعي للمتخرجين في هذه المؤسسات[11]. وانطلاقًا من هذا الفراغ التحليلي الذي تركه غوفمان، سيقوم باحثون بعده بـ"مَلْئه"، ومحاولة وضع إطار جديد يشير بدقة أكبر إلى الفروق بين مؤسسة شمولية وأخرى، وقد حاول السوسيولوجي كريستي دايفيز (1941–2017) أن يشير إلى اختلافات المؤسسات الشمولية انطلاقًا من ثلاثة مستويات، هي:

1. نسبة انغلاق كل مؤسسة أو انفتاحها.
2. مدى إفصاح الجهات الرسمية عن الغرض من المؤسسة.
3. أشكال فرض الانضباط والامتثال الأكثر تطبيقًا في المؤسسة، مثلما يراها المقيمون في المؤسسة[12].

ومن أجل قياس نسبة انفتاح أو انغلاق مؤسسة ما، يجب أن نتساءل، أيوضع الأفراد في المؤسسة على نحو لاإرادي أم يختارون الدخول إليها؟ وبعد الدخول، أيحق لهم الخروج وقتما شاؤوا أم أنهم مسجونون فيها؟[13]

لمزيد من الدقة في التحليل، من المهم أن نحدّد ما يلي: أتُعدّ المؤسسة الشمولية التي نشتغل بها مؤسسة شمولية "مغلقة" أم مؤسسة شمولية "منفتحة"؟[14]

فيما يتعلق بالغرض المعلن من المؤسسة الشمولية، من الضروري الإشارة إلى ما يرغب القائمون على المؤسسة في تحقيقه من وراء عملهم؛ فالسجن، والمصحة النفسية، مثلاً، هما – مثلما يجري الإعلان عنه – من بين المؤسسات التي تهدف إلى "الاحتواء" أو "إعادة التأهيل"[15].

(10) Christie Davies, "Goffman's Concept of the Total Institution: Criticisms and Revisions," *Human Studies*, vol. 12, no. 1–2 (1989), p. 77.

(11) Erving Goffman, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* (New York: Anchor Books, 1961), p. 123.

(12) Davies, p. 83.

(13) Ibid., p. 85.

(14) Ibid., p. 86.

(15) Ibid., p. 89.

أما بشأن أشكال فرض الانضباط والامتثال، فإن الباحث يشير إلى ضرورة اعتماد التصنيفات التي قدّمها السوسيولوجي الأميركي أميتاي إتزيوني Amitai Etzioni (1929–2023)، وهي تصنيفات لأشكال الامتثال داخل مؤسسة ما، وتكون إما قسرية Coercive، وإما تعويضية Renumerative تعمل بمنطق المكافآت، وإما معيارية Normative[16]. وهذه المحددات الثلاثة للمؤسسة الشمولية، تتفاعل فيما بينها من أجل تحديد طبيعة المؤسسة وكيفية تحليلها[17].

أولاً: المؤسسة الشمولية: السلطة وسيرورة الإماتة

1. طبيعة السلطة في المؤسسة الشمولية: محاولة فهم

إن منطق السلطة داخل المؤسسة الشمولية ليس كليًا، ولا يتحدث غوفمان عن السلطة المطلقة في علاقة بالسلبية الكلية للمقيمين. صحيح أن الإماتة هي الغاية، لكنها لا تتحقق بتلك السهولة، ولا يكون المقيمون خاضعين لها خضوعًا كليًّا. فالسلطة في المؤسسة الشمولية، مشابهة للسلطة على غرار ما قام به ميشيل فوكو من تحليل في هذا السياق. فهي في نظره "تمارس على المهيمنين بقدر ما تمارس على المهيمن عليهم"[18]. إنّ السلطة، إذًا، موجودة من دون أن تكون مملوكة لأحد، ومن دون أن يكون لها ارتباط بفرد أو جماعة أو طبقة أخرى. ففي السجن مثلاً، "يخضع الحراس والسجناء لإجراءات النظام، والمراقبة نفسها ضمن الحدود المشخصة لهندسة الأماكن"[19]؛ إنها السلطة التأديبية، وهي عند فوكو سلطة تهدف أساسًا إلى خلق "أجساد طيّعة"، وأجساد منتجة أيضًا. وهكذا، صارت السلطة "تنتشر وتتحسن في المشاغل والثكنات والسجون والمستشفيات، فالهدف العام في هذه الأماكن هو النمو المتوازي لفائدة وطاعة"[20].

إنّ السلطة، في هذا السياق، ليست متعالية، وليست شيئًا يمتلك، أو شيئًا يحصر في مؤسسة دون غيرها، وهي لا تتجسد إلّا في الأثر الذي تتركه، في فعاليتها؛ وهي لذلك "لا تستمد مصدرها من القاعدة البرلمانية، ومراكز السلطة السياسية، بل تكمن في سراديب المستشفيات وأجنحة المعزولين، وفي المصانع الكبرى وقاعات الدرس والثكنات ومؤسسات المجتمع المدني"[21]. ومثلما عبّر عن ذلك أوبير دريفوس Hubert Dreyfus (1929–2017) وبول رابينوف Paul Rabinow (1944–2021)، فإنّ السلطة هي: "صيغة تأثير البعض على البعض الآخر.. إنها تأثير فعل على فعل، على أفعال محتملة أو راهنة. مستقبلية أو حالية"[22].

(16) Ibid., p. 90.

(17) Ibid., p. 91.

(18) أوبير دريفوس وبول رابينوف، **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت/ باريس: مركز الإنماء القومي، 1990)، ص 167.

(19) المرجع نفسه، ص 166.

(20) المرجع نفسه، ص 123.

(21) السيد ولد أباه، **التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو**، ط 2 (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2004)، ص 191.

(22) دريفوس ورابينوف، ص 196.

والمهم أيضًا بالنسبة إلينا، هو أن فوكو لا ينظر إلى السلطة بمعزل عن المقاومة؛ فالقاعدة عنده هي أنه "أينما كانت هناك سلطة، فهناك مقاومة"[23]. وهذه النقطة إضافة إلى ما سبق أن أشرنا إليه، هي جسر يربط فوكو بغوفمان، خصوصًا حينما يتعلق الأمر بتحليل المؤسسات الشمولية. فبالنسبة إليهما، من الضروريّ وجود مقاومة. والمقاومة، بحسب فوكو، "لا تكون أبدًا في وضعية خارجية بما يتعلق بالسلطة"[24]، ويقول كذلك: "ومثل السلطة، فالمقاومة أيضًا موزعة بصورة غير منظمة، فنقاط وعقد، وبؤر المقاومة منتشرة بكثافة متفاوتة في الزمان والمكان، وتعمل أحيانًا على إنهاض جماعات أو أفراد بصورة قطعية، ومشعلة بعض نقاط الجسم، بعض لحظات الحياة، بعض أنواع السلوك"[25]. ولا يختلف غوفمان مع هذا الطرح. ورغم أنه يتحدث عن المقاومة في علاقة بالمؤسسة الشمولية، فإنه لا ينكر أن للمقاومة طبيعة كونية، وأنّ ما هو متغير فيها إنما هو تمظهرها فقط[26]. فالاحتجاج العنيف والصاخب في السجن نوع من المقاومة، وهو كذلك حينما يتعلق الأمر بالمقالب الصغيرة التي يقوم بها الأطفال داخل مدرستهم الداخلية[27].

إنّ فوكو وغوفمان يعتقدان أيضًا أن السلطة هي "شيء" موزع عبر الفضاءات الاجتماعية توزيعًا متداخلاً[28]. ولهذا، يرى ريشارد جنكيز Richard Jenkins أن أعمال غوفمان يمكن أن تتخذ المسار النظري الذي خطّه فوكو، حيث لا يكون الأفراد إلا "حاويات للسلطة". وعلى كل حال، يتفق فوكو مع غوفمان في أن الفرد ليس إلا نتاج وقائع اجتماعية وقوى مختلفة لا يدَ له في إنتاجها[29].

2. الأشكال السلطوية للمؤسسة الشمولية

إنّ ما يميز المؤسسة الشمولية من المؤسسات "العادية" هو أنها تفرض نوعًا من السلطة على الأفراد المقيمين، من أفراد من الطاقم، سواء كانوا ممرضين في مستشفى للأمراض النفسية، أو سجّانين، أو ضباطًا في مخيمات اعتقال. فالمهم هو أن هذا التقسيم المزدوج "مقيمون/ طاقم" يفترض وجود نوع من السلطة، يمارسها الطاقم، بمختلف أشكاله، على المقيمين. إنه تدبير رسمي للحياة الاجتماعية اليومية، وهذا النوع من التدبير ليس له حدود داخل المؤسسة الشمولية، فهو يخضع حتى الأنشطة العادية؛ مثل الأكل، والنوم، والبروتوكولات الرسمية التي تنظمها المؤسسة، كما تخضع هذه الأنشطة لمراقبة مستمرة ودقيقة[30]. وعبر هذه المراقبة المستمرة لحركات الأفراد، تهدف المؤسسة الشمولية إلى "عقلنة الحياة

(23) فوكو، **تاريخ الجنسانية**، ص 125.

(24) المرجع نفسه.

(25) المرجع نفسه، ص 126.

(26) Anuragini Shreeya, "The Self as an Active Agent: Understanding Goffman's Theory of Resistance in Total Institutions through Life–histories," *Sociological Bulletin*, vol. 67, no. 2 (2018), p. 185.

(27) Ibid., p. 186.

(28) Michael Hviid Jacobsen & Greg Smith, *The Routledge International Handbook of Goffman Studies* (London: Routledge, 2022), p. 352.

(29) Ibid.

(30) Ateeq, Ajnesh & Razzaque, p. 855.

اليومية للمقيمين فيها؛ وذلك عبر وضع جدولة صارمة، ووضع نُظم وقوانين بيروقراطية تعزّز مراقبة المقيمين وتأديبهم"[31]. وهذه الوضعية الجديدة التي يجد الأفراد أنفسهم فيها داخل المؤسسة الشمولية، هي تحويل للفرد من مواطن Citizen إلى "مقيم" Inmate؛ ومن ثمّ، فهو يخضع لإماتة مدنية، تجعله فاقدًا للاستقلالية بشأن مصيره ومستقبله، وفاقدًا السيادة عليهما[32].

يصف غوفمان وضعية المقيمين هذه بأنها مشابهة لوضعية أطفال قاصرين في قرية تقليدية؛ إذ يمكن أن يؤدب أيُّ بالغٍ طفلاً ارتكب فعلاً "شائنًا"، ويمكن أن يطلب منه القيام بخدمة معيّنة إن وجده في طريقه. وعلى النحو نفسه، للطاقم في المؤسسة الشمولية الحق في تأديب أي فرد من المقيمين، أو استخدامه كيفما يريد[33].

إن السلطة التي تمتلكها المؤسسة الشمولية تسمح لها بإزالة الفرد من مكانه الطبيعي، أو على الأقل وضع مسافة بينه وبين العالم الخارجي (العائلة، والأصدقاء، والعمل، والأنشطة الترفيهية، والملابس المتنوعة، وحتى بعض التصرفات وأنواع مختلفة من السلوك ... إلخ)؛ وذلك من أجل المساعدة على إدماج هؤلاء "المقيمين" الجدد في الوضعية المؤسساتية، وعبر هذا يوضعون في حالة اغتراب[34]. تهدف المؤسسة الشمولية، إذًا، إلى غرس تغييرات جذرية في الفرد الذي يوضع فيها، وهذا المسح الذي تقوم به للهويات الاجتماعية - فضلاً عن جَعْل الأفراد في حالة اغتراب - يهدف أساسًا إلى "مسح الفروق بين الأفراد؛ من أجل تجهيزهم للعيش في كتلة منسجمة واحدة داخل المؤسسة الشمولية"[35].

وبحسب غوفمان، فإنّ كل مقيم جديد في مؤسسة شمولية، يمر بالسيرورة نفسها. فهو في البداية يجد نفسه مجردًا من كل ما اعتاد أن يمتلكه سابقًا، من كل ما كان يرضيه، وكل ما كان يوفر له الحماية. وبدلاً من ذلك، صار خاضعًا لعملية مستمرة من الإماتة Mortifying، بحيث تُقيَّد حركاته، ويُقيّد عيشه عمومًا، وفي النهاية يجد نفسه خاضعًا لسلطة عدد كبير من الأفراد[36]. ويبدأ "البرنامج القسري" للمؤسسة الشمولية في العمل على المقيم ما إن يدخل المؤسسة. فبالنسبة إلى الطاقم، يُعدّ وجود هذا الشخص في المؤسسة في حد ذاته دليلاً على أنه "الشخص المناسب" في "المكان المناسب"؛ فرجل في معتقل سياسي لا بد من أن يكون خائنًا، ورجل في السجن لا بد من أن يكون مجرمًا، ورجل في مستشفى الأمراض النفسية لا بد من أن يكون مريضًا. وإلّا، فلماذا هو هنا؟[37]. هذا المنطق "اليقيني" الذي تتعامل به المؤسسة الشمولية مع المقيمين، يفقدهم كل شيء جعلهم يومًا بشرًا، وفي مقابل ذلك يحوّلهم إلى "مواضيع تمارس عليها سلطة".

(31) Ritzer, p. 844.

(32) Ibid.

(33) Goffman, *Asylums*, p. 42.

(34) Kyle Rakowski, "Alienation and Identity Maintenance in Quasi–Total Institutions," *The Journal for Undergraduate Ethnography*, vol. 6, no. 1 (2016), p. 18.

(35) Ateeq, Ajnesh & Razzaque, p. 855.

(36) Goffman, *Asylums*, p. 148.

(37) Ibid., p. 84.

إنّ الطاقم في المؤسسة الشمولية يعمل أساسًا على مواد وأشياء، ولا يقدّم خدمات، لكن هذه الأشياء والمواد هي، في نهاية المطاف، أشخاص. ولـ"تشييء الأشخاص" في المؤسسة الشمولية أبعاد عديدة. فعلى سبيل المثال، يفضّل الممرضون في المصحات النفسية أن يكون المريض من الناحية البدنية هزيلًا؛ لأنه يسهل التعامل معه من دون صعوبات، على عكس المريض البدين الذي قد يسبب مشكلات للطاقم أثناء تحريكه أو تلبيسه. ويعامل المرضى النفسيون على أنهم مواد قابلة للعد، وكل شيء يتعلق بهم يجب أن يُعد جيدًا من أجل تجهيز "الفواتير" المتعلقة بهم للإدارة[38]. هذا المنطق الذي عبره يصير الأفراد أشياء ومواد، يجعل الطاقم قادرًا على التعامل معهم على أنهم كتلة واحدة غير منفصلة؛ فحينما يتصرف أحد المقيمين تصرفًا غير مقبول مثلاً، قد يؤدي ذلك إلى خضوع المقيمين جميعًا لحرمان مضاعف، فضلاً عن التأديب. وحينما يهرب أحد المقيمين، أو يحاول ذلك، فهذا سيؤدي إلى زيادة تقييد حركة المقيمين داخل المؤسسة، وسيجعل ظروف عيشهم أصعب[39].

إنّ تقييد الحركة يندرج ضمن ما يمكن أن نسميه "السلطة على المجال"، أو الكيفية التي تقوم بها المؤسسة الشمولية، من خلال وضع قيود مختلفة الحدة، على المجال الداخلي للمؤسسة الشمولية، وهي عمومًا حدود مادية ورمزية. وضمن هذه الحدود، يُقسّم المجال إلى فضاءات مختلفة. ومثلما لاحظ باحثون بخصوص مستشفيات الأمراض النفسية؛ بدلاً من أن يُنظَّم فضاء المستشفى من أجل المرضى ليناسب حاجاتهم ورغباتهم، يُنظَّم المرضى بحسب الفضاء المتوافر في الأصل[40].

وقد أشار غوفمان إلى أن المؤسسة الشمولية، كالمصحة النفسية مثلاً، باعتبارها فضاءً فيزيقيًّا، تنقسم إلى ثلاثة فضاءات رئيسة. أولاً، ثمة الفضاءات خارج الحدود، أو البعيدة عن المقيمين، وهي قد تكون أماكن يُمنَع المقيمون من ولوجها، أو كل مكان خارج حدود المؤسسة؛ إذ يُمنَعون من الخروج منه. ثانيًا، ثمّة فضاء المراقبة، المكان الذي لا يحتاج فيه المقيم إلى إذنٍ حتى يستغله، ولكنه في المقابل يكون معروضًا أمام السلطة، وخاضعًا لقوانينها. ثالثًا، ثمة الفضاء الذي لا يخضع كليًا لسلطة الطاقم، وهي الأماكن التي لا تراقب على نحو جيد، والتي يتمكن فيها المقيمون من ممارسات ممنوعة من دون أن يشكل ذلك خطرًا عليهم، وهي أماكن تعرف أيضًا نسبةً أقل من الاكتظاظ مقارنةً بالأماكن المراقبة والرسمية، ويسمي غوفمان هذا الجزء من المجال بـ"الأماكن الحرّة" Free Places[41]، وهذه الأماكن، عمومًا، هي "كواليس لمسرح الأداء اليومي الذي يتفاعل فيه المقيمون مع الطاقم"[42].

إذًا، يحيل الحديث عن المؤسسة الشمولية، على نحو أو آخر، إلى الحديث عن السلطة، سلطة يمارسها أفراد، وسلطة يمارسها المجال أيضًا، وهي سلطة تمارس على أفراد جرى عزلهم عن العالم الخارجي

(38) Ibid., pp. 74–75.

(39) Ibid., p. 301.

(40) Michael Boucher, "Personal Space and Chronicity in the Mental Hospital," *Perspectives in Psychiatric Care*, vol. 9, no. 5 (1971), p. 209.

(41) Goffman, *Asylums*, p. 227–230.

(42) Ibid., p. 230.

لسبب من الأسباب؛ اختياريًا، أو إجباريًا. لكن السؤال الذي يُطرح في هذا السياق هو: ما الغرض من ممارسة هذه السلطة على هؤلاء الأفراد؟ هل السلطة غاية في حد ذاتها؟ أم هل ثمة هدف ما يرجى تحقيقه من وراء هذه الممارسات السلطوية داخل المؤسسة الشمولية؟

3. سيرورة الإماتة داخل المؤسسة الشمولية

يرتبط مفهوم الإماتة Mortification – الذي أعطاه غوفمان بعدًا سوسيولوجيًا – بالمؤسسة الشمولية على نحو خاص؛ فالإماتة هي سيرورة يعيشها المقيم داخل أي مؤسسة شمولية كانت، وهي النتيجة المفترضة للعيش في مؤسسة شمولية. وقد فضلت أن أترجم Mortification بـ "الإماتة"، نظرًا إلى أن المصطلح الإنكليزي عام جدًّا ويستوعب عددًا من الأفعال، منها: السيطرة، والتحكم، والإنكار، والتنازل، والتأديب، والقتل. وفي سياقات خارج السوسيولوجيا، تحيل هذه الكلمة إلى كل أشكال ضبط النفس والتحكم في الأنشطة الإنسانية[43]، خصوصًا في استخداماتها اللاهوتية. وفي التراث المسيحي، تستخدم كلمة الإماتة للدلالة على الزهد في الحياة والسيطرة على الشهوات، وقد ورد في رسالة بولس إلى أهل رومية "لأنه إن عشتم حسب الجسد فستموتون ولكن إن كنتم بالروح تميتون أعمال الجسد فستحيون" (الأصحاح الثامن: السفر ١٣، رسالة بولس إلى أهل رومية).

لا شك في أن غوفمان قد اعتمد هذا الجوهر الغني الذي تحيل إليه الكلمة من أجل بناء المفهوم سوسيولوجيًا، فالإماتة هي سيرورة لها بداية ونهاية، تنطلق حينما يأتي المقيم المستقبلي إلى المؤسسة الشمولية، حاملاً معه إعدادات نفسية واجتماعية تحدد ماهيته. ولكن ما إن يدخل، حتى تجرّده المؤسسة من هذه الإعدادات، عبر سيرورة من الإهانات والإذلال والتقليل من شأنه؛ فيجري تحقيق للإماتة عن قصد، وأحيانًا من دون قصد. وفي نهاية المطاف، يتمّ الوصول إلى إماتة الفرد، بوصف ذلك جزءًا لا يتجزأ من نظام المؤسسة الشمولية[44].

وقد أجملَت الباحثة مادلين كارمل المراحل الأساسية لسيرورة الإماتة في نقاط أساسية تبدأ من وضع حدود بين المقيم والعالم الخارجي، ومن ثمّ تجريده من الأدوار التي كان يؤديها في الخارج، ثم – مع الدخول الإداري – تجريد المقيم من ممتلكاته المادية، وحتى اسمه أحيانًا. ولأن لهذه الأمور ارتباطًا بالهوية، فهو نوع من التدمير الهوياتي للمقيم. وبدخول المقيم الجديد المؤسسة، يرغم على إظهار الاحترام للطاقم، وهذا ما يسبب له إهانات وإذلالاً مستمرًا وفقدانًا للثقة بالنفس، ثم تعريضه، على نحو مستمر، للإهانة والإذلال لغويًا وجسديًا ورمزيًا، مثل التعامل معه كأنه غير موجود، وكذلك تعريضه للفحص بطريقة اعتيادية؛ وذلك عبر عرض معلومات حميمية عنه للعلن، وأيضًا تعريضه لظروف عيش سلبية؛ مثل الطعام الرديء، ومكان النوم السيّئ، وانعدام للنظافة، وتعريضه لتواصل

(43) Richard Hoffmann, "Some Psychological Aspects of Mortification," *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, vol. 25, no. 1 (January 1962), p. 108.

(44) Goffman, *Asylums*, p. 14.

إجباري مع غرباء عنه. وفي الأخير، يفقد المقيم الرابط بين ذاته وأفعاله، ويصير عاجزًا عن المبادرة، لأن الطاقم يجعل من كل مبادرة ذاتية سببًا للعقاب[45].

هذه السيرورة التي أشرنا إليها داخل المؤسسة الشمولية هي التي تجعل الفرد العادي يصير مقيمًا. فهو يمر عبر مراحل هي إدارية من جهة، وطقسية من جهة أخرى، تهدف إلى جعل الفرد فاقدًا لهويته الاجتماعية. ومثلما أشار غوفمان إلى ذلك، فإنّ التدابير الإدارية التي يقوم بها الطاقم من أخذ لتفاصيل الحياة، وتصوير، وقصٍّ للشعر، وسلبٍ للممتلكات الشخصية، وإرغامٍ على الانصياع للقواعد الجديدة داخل المؤسسة، هي طقوس "قص على المقاس" أو "برمجة"، والهدف منها – بغض النظر عن الهدف الإداري – هو تجهيز الفرد للاندماج في المؤسسة الشمولية[46].

يرى غوفمان، أيضًا، أن التشويهات الجسدية – رمزيًا وفعليًا – جزء لا يتجزأ من سيرورة الإماتة. فالضرب، والإهانة، وأيّ ممارسة تجعل الفرد يفقد الإحساس بالأمان، وتجعله يحس بأنه مهدد على نحو مستمر، هي كلّها خاصيات تكميلية تهدف إلى إماتة الفرد وجعله كائنًا مؤسساتيًا[47]. ولا شك في وجود رابط مباشر وصريح بين الإذلال والإهانة والإماتة؛ ففي المؤسسات الشمولية "الأكثر انغلاقًا" مثل مخيمات الاعتقال، تكون هذه السيرورة "مطقسنة" بطريقة أكثر حدّة؛ إذ يؤدّي جَعْل المعتقلين يغطسون في الوحل، ويقفون على رؤوسهم في الثلج، إلى قيامهم بأعمال شاقة، لكنها غير نافعة. وفي مخيمات اعتقال اليهود مثلاً، جُعِلوا يغنون أغاني معادية للسّامية. ورغم أن الحدة تختلف، فحتى مستشفى الأمراض النفسية، باعتباره مؤسسة شمولية، يعرف هذا النوع من ممارسات الإماتة؛ مثل جعل مريض يتوسل ويقفز من أجل الحصول على سيجارة[48]. وهذا، على الأقل، فيما يتعلق بالسلوك غير الرسمي الذي ينهجه الطاقم تجاه المقيمين. ولكن بحسب غوفمان، توجد أيضًا مؤسسات شمولية عديدة تعمل على عقلنة سيرورة الإماتة، وجعلها جزءًا من بيروقراطيتها؛ ومن ثمّ الاعتراف الرسمي بها، بعد وضع مبررات لها، كالمبرر التطهيري لأعمال تنظيف الحمامات الإجبارية، والمبرر الصحي المتمثل في إرغام المقيمين على الأكل، والمبررات الأمنية المتعلقة بالتضييقات التي يقوم بها الطاقم على حركة وسلوكيات المقيمين[49].

ومن الخصائص المهمة لسيرورة الإماتة، أيضًا، أنها عملية مخفية، فلا يعيشها ولا يراها إلاّ المقيم ومن يمارسها عليه من أفراد الطاقم. ولأن اللقاءات بين الداخل والخارج محدودة، فإنّ الذين يكونون في الخارج لا يمكنهم أن يستوعبوا ما يحصل في الداخل من عمليات إهانة وإذلال. وبحسب غوفمان، فإنّ هذا هو الذي يجعل المقيمين يتبنّون الشخصية المؤسساتية التي يطالب بها الطاقم[50]، وهذا

(45) Madeline Karmel, "Total Institution and Self–Mortification," *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 10, no. 2 (1969), pp. 134–135.

(46) Goffman, *Asylums*, p. 16.

(47) Ibid., p. 21.

(48) Ibid., p. 44.

(49) Ibid., p. 46.

(50) Raymond Weinstein, "Goffman's Asylums and the Total Institution Model of Mental Hospitals," *Psychiatry*, vol. 57, no. 4 (1994), pp. 350–351.

ما يرتبط كذلك بمنطق المؤسسة الشمولية الذي يقدم امتيازات للمطيعين. وبطبيعة الحال، فإنّ المقيم الذي يريد أن يستفيد من هذه الامتيازات هو المقيم الذي يسلم نفسه لسيرورة الإماتة؛ ومن ثمّ تصير العملية تلقائية، ويتم التأقلم معها، وهذا التأقلم مع سيرورتها يختلف من مقيم إلى آخر[51].

إنّ حديث غوفمان عن سيرورة الإماتة يحيل دومًا إلى ممارسات تقوم بها المؤسسات، لكنه لا يُعرّف الإماتة على أنها هي نفسها تلك الممارسات. ونظرًا إلى ذلك، بحثت كارمل، وهي سوسيولوجية معاصرة لغوفمان، في تأثير المؤسسة الشمولية في الذات إمبريقيًّا، عبر وضع الإذلال وفقدان الهوية الاجتماعية كمرادف للإماتة[52]. وهكذا، يفترض البحثُ الإمبريقي عن وجود الإماتة البحثَ في أثر أنواع السلوك المختلفة التي تُجريها المؤسسات والطاقم على كرامة المقيم، مثلما تعتقد الباحثة.

وبحسب كالينا أمبر، فإنّ سيرورة الإماتة تهدف، بغض النظر عمّا أشرنا إليه سابقًا، إلى تحوير الذوات، وخلق – في مقابل ذلك – قوالب متطابقة للمقيمين، بناءً على نموذج مثالي[53]. ففي العالم الخارجي، يعيش الأفراد بهوياتهم الحقيقية مثلما هي، ويحصلون على إقرار من الأفراد المحيطين بهم على أنهم ذوات مستقلة، لكن ما إنْ يتحولوا إلى مقيمين حتى يفقدوا هذا الإقرار الخارجي باستقلاليتهم، وهكذا تجري على نحو مستمر إماتة هذه الهوية التي يحملونها، مقابل إجبارهم على تبني هوية توافق متطلبات المؤسسة الشمولية[54]. وتشير الباحثة أيضًا إلى أنّ الإماتة مثلما يعبّر عنها غوفمان تفترض أن يكون المقيم مجبرًا على التخلي عن ذاته السابقة، لكن هذا ليس هو الواقع دومًا. ففي أحيان كثيرة، يكون الناس مستعدين للتخلي عن ذواتهم، لسبب من الأسباب، ومستعدين لتبني ذات جديدة[55]؛ ولذلك، فهي تفضل اعتماد مفهوم التغيير Modification بدلاً من الإماتة، لأنّ هذا التحول الذي يطرأ على المقيمين ليس دومًا سلبيًا، ولا يكون دومًا خاضعًا لمنطق الإذلال والإهانة[56].

وقد انتقد آخرون أيضًا نظرة غوفمان للإماتة، باعتباره فهمًا مفرطًا في السلبية، خصوصًا حينما يتعلق الأمر بالمرضى النفسيين. فالأمر لا يتعلق بسلب للحرية وتقييد للحركة وعزل عن الممتلكات فقط؛ فهذه الوضعية، على العكس من ذلك، قد تكون ضرورية من أجل إنجاح عملية الاستشفاء، وهو أمرٌ قد تكون له، في الأخير، نتائج إيجابية على عكس ما يشير إليه غوفمان[57].

(51) Anna Schliehe, "Re–discovering Goffman: Contemporary Carceral Geography, the 'Total' Institution and Notes on Heterotopia'," *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, vol. 98, no. 1 (2016), p. 30.

(52) Karmel, p. 136.

(53) Kalina Amber, "Confined Identity: Reexamining Total Institutions," *Augsburg Honors Review*, vol. 6, no. 15 (2013), p. 57.

(54) Ibid.

(55) Ibid., p. 65.

(56) Ibid., p. 66.

(57) Weinstein, p. 358.

وقد حافظ باحثون معاصرون على جوهر فكرة غوفمان بشأن الإماتة، لكن مع جعلها أكثر لِينًا؛ عبر عزلها عن مفهوم المؤسسة الشمولية. فمفهوم الإماتة، مثلما صاغه غوفمان، مرتبط على نحو مباشر بالمؤسسات الشمولية، وصار مفهومًا يحيل - مع الحفاظ على جوهره - إلى عدد من الحالات التي يصير فيها الفرد مهددًا بفقدان ذاته، بطريقة إرادية أو قسرية. وبحسب إحدى الدراسات الحديثة، فإنّ الإماتة في العصر الرقمي هي حينما يتخلّى فرد معيّن عن حياته الشخصية وخصوصيته، وحينما يفقد على نحو إرادي فضاءه الخاص، مقابل عرض نفسه وخصوصياته على الإنترنت[58].

ثانيًا: الحياة التحتية للمؤسسة الشمولية: المقاومة والحفاظ على الذات

1. المقاومة داخل المؤسسة الشمولية

ينظر غوفمان إلى المقاومة ضمن المؤسسة الشمولية فقط، ويرى أنّ المؤسسات تمارس سلطة على الأفراد تهدف إلى إماتة المقيمين، لكن هؤلاء الأفراد ليسوا سلبيين كليًا؛ ذلك أنّ لهم قدرةً على المقاومة. ويرى أنّ لهذه المقاومة شكلين اثنين، لا أكثر. فقد تكون مباشرة وصريحة؛ مثل الاحتجاج ورفض قانون معيّن، أو المطالبة العلنية بالحقوق، وربما التمرد في وجه أحد المسؤولين. وقد تكون من خلال "إعدادات ثانوية" Secondary Adjustments[59]؛ وهي، في نظره الاستراتيجيات والتقنيات التي يبتدعها المقيمون في المؤسسات الشمولية من أجل تجاوز القانون حتى يحققوا رغباتهم. ويجري ذلك سريًّا وبطريقة خفيّة؛ بحيث لا يحتاج الأفراد إلى مواجهة المسؤولين. وهذا ما يحصل، مثلاً، حينما يغيّر المقيم في المؤسسة الشمولية ما هو مفترض من الجهة الرسمية. ففي السجن مثلاً، نفترض أنّ المكتبة من أجل القراءة والتعلم، لكن المساجين يأخذون الكتب من أجل إبهار لجنة إطلاق السراح، وربما من أجل خلق مشكلات للمسؤولين عن المكتبة للترفيه، أو الحصول على رزمة أوراق قد يحتاجون إليها[60]. لكنْ يُلاحَظ أن هذه الإعدادات الثانوية - بوصفها من أشكال المقاومة - هي في الوقت نفسه حقٌّ، وأمرٌ مقبول رسميًا، لدى فئة أخرى من الناس داخل المؤسسة. فمن المعتاد أن يطلب ممرض من الآخر سيجارة ويشعلها من أجله، ولكن يُمنَع المرضى من ذلك. وهكذا، فإنّ ما يمكن النظر إليه على أنه إعدادات ثانوية بالنسبة إلى فئة ما، لا يكون كذلك بالنسبة إلى فئة أخرى ضمن المؤسسة الشمولية نفسها[61].

إنّ هامش تحقيق هذه الإعدادات الثانوية مرتبط بمحدودية السلطة في الوصول إلى مختلف الفضاءات المشكِّلة للمؤسسة الشمولية، أو عبر ثغرات مختلفة في "النظام الداخلي" للمؤسسة التي تسمح للأفراد

(58) Bernard Harcourt, *Exposed: Desire and Disobedience in the Digital Age* (Harvard: Harvard University Press, 2015), p. 233.

(59) Shreeya, p. 175.

(60) Goffman, *Asylums*, p. 189.

(61) Ibid., p. 196.

بخلق هذه الإعدادات. وعمومًا، لا تتعلق المقاومة، مثلما يراها غوفمان، بالرفض والتمرد والاحتجاج حصرًا، بل هي مرتبطة بإرادة الفرد الحرة. فحينما تكون المقاومة متوقعة، فإنّ عدم القيام بها هو تعبير عن الإرادة الحرة[62]، فهو، إذًا، تمرّد على ما كان متوقعًا من فرد يُجَرُّ إلى المقاومة من أجل معاقبته. وهو، في الوقت نفسه، تجنب لتصنيف فعلٍ ما على أنه "فعل مقاومة".

إنها الإرادة الحرة في علاقتها بالمقاومة، وبما أنّ للمساجين والمرضى النفسيين وباقي المحتجزين في المؤسسات الشمولية إرادات حرة، فهم قادرون على المقاومة، لكن على مقاومتهم أن تكون تجنبية لأنهم في موقف ضعف، وتحديهم السلطة لن ينتج منه إلّا مزيد من العنف والقمع. ومن هذا المنطلق، فإنّ المقاومة تكون فعلاً مقابلة للسلطة ومرتبطة بها، من دون أن تكون منفصلة عنها، بل إنّ بينهما علاقة تأثير وتأثّر. وبحسب أحد الباحثين، كلما كانت السلطة قوية ومتشددة في رقابتها، كانت أشكال المقاومة فعّالة ومبدعة[63]. هذا ما يحيلنا من جديد إلى فوكو الذي يعتقد أن "المقاومة لا تكون البتّة في وضعية خارجية حينما يتعلق الأمر بالسلطة"[64]، ويضيف أيضًا قوله: "والمقاومة، مثل السلطة، موزعة أيضًا بطريقة غير منظمة، في نقاط وعقد، وبؤر المقاومة منتشرة بكثافة متفاوتة في الزمان والمكان، وتعمل أحيانًا على إنهاض جماعات أو أفراد بصورة قطعية، ومشعلة بعض نقاط الجسم، بعض لحظات الحياة، بعض أنواع السلوك"[65]. نجد أحيانًا الفكرة نفسها لدى غوفمان حينما يشير إلى أن المقاومة قاعدة كونية وموجودة بأشكال مختلفة ظاهريًا، لا جوهريًا. فمن خصائص المؤسسة الشمولية لديه وجود مقاومة. وحينما يتجمع السجناء في الساحة ويحتجون جماعيًا على الحراس مثلاً، فإنّ ذلك يُعدّ مقاومة، وكذلك الأمر حينما يصنع الأطفال في المدرسة مقلبًا طفوليًا لأحد الأطر في داخلية مدرستهم الصغيرة[66]. ويبدو أن هذا يحيل من جديد إلى فوكو. فهذه الأشكال البسيطة من المقاومة قد تصير ثورة كبرى إن هي نُظّمت على نحو جيد، مثلما تنظّم الدولة سلطتها في مؤسسات وأشكال مختلفة؛ ومن ثمّ فإنّ "البرمجة الاستراتيجية لنقاط المقاومة تلك" هي التي "تجعل ثورة ما ممكنة الحدوث، إلى حد ما، مثلما أنّ الدولة تقوم على الدمج المؤسساتي لروابط السلطة"[67].

إنّ المقاومة ممكنة، لكنها تبدو لدى فوكو وغوفمان غير فعّالة كليًّا في علاقتها بالسلطة؛ فهي لا تدمرها، ولا تدفعها بعيدًا. لكن هذه المقاومة، في أفضل الأحوال، بحسب غوفمان، تعطي هامشا للراحة من السلطة التي تمارسها المؤسسة الشمولية. أما فوكو، فهو يرى أنّ المقاومة لا تؤثر في السلطة؛ لأنها، في الأصل، جزء منها، ولا تنفصل عنها، وعبر النقد فقط يمكن أن ينخرط الفرد في عملية مساءلة

(62) Ibid., p. 181.

(63) Ibid., p. 183.

(64) فوكو، **تاريخ الجنسانية**، ص 125.

(65) المرجع نفسه، ص 126.

(66) Shreeya, pp. 185–186.

(67) فوكو، **تاريخ الجنسانية**، ص 127.

"الحقيقة" في علاقتها بالسلطة[68]. وهكذا، فإنّ النقد الفلسفي والاجتماعي، من وجهة نظر فوكو، هو شرط ضروري من أجل طرح إمكانية تغيير سياسي؛ ومن ثمّ خلق مقاومة ذات أهمية تجاه أشكال السلطة المهيمنة[69].

وبالنسبة إلى المقيمين، فإنّ الوجود داخل المؤسسة الشمولية يعبر، على نحو أو آخر، عن أمرين مرتبطين أشد الارتباط؛ أولهما العزل عن المجتمع وتفاعلاته، وثانيهما التوقف عن العيش في زمنه. وهذا الوجود داخل المؤسسات الشمولية لا يحيل إلى الوجود داخل مجال مغلق فقط، بل يحيل أيضًا إلى العيش في زمن بديل من زمن المجتمع؛ هو الزمن المؤسساتي. وهو أمرٌ يشبه ما يرى فوكو أنه "انتقالة" من "التثبيت في موضع محلي إلى الحجز الزمني"[70]. فالوجود داخل المؤسسة الشمولية - باختلاف أشكالها - يفترض وجود تقنيات تأديبية؛ وهكذا، فإنّ موضوع هذه السلطة التأديبية هو الجسد، والجسد في هذا السياق ينبغي له أن ينضبط بحسب مقتضيات الوقت[71]. والوقت داخل المؤسسة الشمولية ليس وقتًا شبيهًا بوقت المجتمع، ولا يقاس بأدوات القياس المعتادة في الخارج، ولا يرتكز أصلاً على ما هو متعارف عليه، من ساعات ودقائق وثوانٍ. إنّ الوقت داخل المؤسسة الشمولية هو وقت انضباطي، ويقسّم على هذا الأساس أيضًا، وكلما تجزّأ هذا الوقت أكثر فأكثر، وتكثفت تقسيماته الثانوية، كان ممكنًا تفكيكه على نحو أفضل ونَثْر عناصره الداخلية تحت "نظرة تراقبها"، وحينئذٍ سيكون ممكنًا تسريع كل عملية بطريقة أفضل، أو على الأقل تنظيمها بفاعلية وسرعة أكبر[72]. ومن ثمّ، تكون السلطة أشدّ قوة إن كانت سيطرتها على الزمن كلية، حتى لو لم يكن في إمكانها ضبط المجال؛ فالمقيمون أحرار في التجول داخل الحدود التي رسمت لهم، لكنهم ليسوا أحرارًا في التصرف في زمن عيشهم. إن الزمن حين يكون تحت أيدي السلطة، تكون العقوبة أكثر شدةً. وفي نهاية المطاف، يكون الزمن هو "العامل المنفذ للعقوبة"[73].

ومثلما يكون الزمن أداةَ سلطةٍ، يكون كذلك موضوعًا يستثمر من أجل المقاومة داخل المؤسسة الشمولية. فالمقيمون يعيشون على نحو مستمر وسط دوامة من "الانتظار، وانتهاء الانتظار"[74]؛ إنهم من جهة، وعمومًا، ينتظرون دائمًا وقت الخروج من المؤسسة وينتظرون، على نحو جزئي، وقت الزيارة والطعام، ووقت تناول الأدوية. ولئن كان الزمن الاجتماعي يستثمر من أجل النجاح وتحقيق

(68) Leonard Lawlor et al. (eds.), *The Cambridge Foucault Lexicon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), p. 436.

(69) Ibid., p. 437.

(70) ميشيل فوكو، **المجتمع العقابي: دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس 1972-1973**، ترجمة نصير مروة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022)، ص 287.

(71) ميشيل فوكو، **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة وتحقيق علي مقلد (بيروت: دار صفحة، 2022)، ص 207.

(72) المرجع نفسه، ص 210.

(73) المرجع نفسه، ص 154.

(74) Diana Medlicott, "Surviving in the Time Machine: Suicidal Prisoners and the Pains of Prison Time," *Time & Society*, vol. 8, no. 2 (1999), p. 220.

الرغبات وتحسين الوضعية الاجتماعية، فإنّ الزمن المؤسساتي في الداخل لا ينبني إلّا على النجاة، وتدبير العيش بنجاح[75]. إنّ ذلك شكلٌ من أشكال المقاومة، أو إعدادات ثانوية. وحينما يتعلق الأمر بالصعوبات المتعلقة بالوقت الطويل والفارغ، فإنّ المقيمين يعتمدون ما يعرف عند غوفمان بـ "الأنشطة التبديدية" Removal Activities[76]، وهي أنشطة قد تكون جماعية أو فردية، وقد تكون مقبولة في المؤسسة بصفة رسمية، وقد تكون غير رسمية وسرّية[77]، وهي تصير في شكلها الجماعي أسمى أشكال المقاومة داخل المؤسسة الشمولية، فتكون "حياة سفلية" موازية للحياة الرسمية.

2. الحياة التحتية للمؤسسة الشمولية

يرى غوفمان أن أشكال المقاومة داخل المؤسسة الشمولية حين تكون ذات طابع جماعي، تصير على نحو خاص "حياة تحتية" Underlife[78]؛ بمعنى أن مجمل أشكال المقاومة التجنبية التي يتفق عليها المرضى، أو التي تهمهم جماعيًّا، هي في كلّيتها الأساس الذي تنبني عليه هذه "الحياة التحتية". ويرى الأنثروبولوجي الأميركي جيمس سكوت James Scott أنّ "السياسة التحتية"، عمومًا، ضربٌ من المقاومة، أو الثقافة السائدة في صفوف المحكومين، التي تنتج بالضرورة من عملية التبادل فيما بينهم[79]. ويشير سكوت إلى خاصية مهمة سابقة لتأسيس كل سياسة تحتية؛ هي "شراكة المصير". فأبناء هذه الشراكة يطورون (رموزهم وأساطيرهم الخاصة، كما يخلقون الأبطال والمعايير الخاصة بهم)[80].

هذه الحياة السفلية التي يخلقها المقيمون في المؤسسة الشمولية، هي ردّة فعل على الاعتداء الذي تشنّه المؤسسة الرسمية على ذوات المرضى؛ عبر هذه الحياة التحتية فقط، على نحو يكونون فيه قادرين على حماية أنفسهم[81]، إنها ضرب من المقاومة التجنبية التي لا تريد أن تصطدم بالسلطة الرسمية، ومنطقها هو "أن لا تترك إلا القليل من الآثار التي تكشف عن مسارها"[82].

يرتبط الحديث عن الحياة التحتية بوجود مجال يسمح في الأصل بإمكان حدوثها. وقد أشار غوفمان إلى وجود ما سماه "أقاليم المجموعة" Group Territories، وإن كانت الأماكن الحرة تحيل إلى تلك الأماكن البعيدة عن أنظار الطاقم، والتي يكون فيها بعض المقيمين مع بعض على نحو عشوائي. فأقاليم المجموعة، في نظره، هي "تلك الأماكن الحرة التي تحتكرها مجموعة معيّنة من المقيمين"[83]؛

(75) Rik Scarce, "Doing Time as an Act of Survival," *Symbolic Interaction*, vol. 25, no. 3 (2002), p. 306.

(76) Goffman, *Asylums*, p. 68.

(77) Ibid., p. 69.

(78) Ibid., p. 199.

(79) جيمس سكوت، **المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم**، ترجمة إبراهيم العريس ومخايل خوري (بيروت: دار الساقي 1995)، ص 151.

(80) المرجع نفسه، ص 170.

(81) Shreeya, p. 179.

(82) سكوت، ص 234.

(83) Goffman, *Asylums*, p. 243.

فثمّة نوع من التملك للفضاء ضمن المؤسسة الشمولية، لكن هذا التملك لا يجري إلّا في الجزء الحر من مجال المؤسسة الشمولية، من دون أن تكون لهم هذه الإمكانية في الفضاءات خارج الحدود والفضاءات المراقبة. وهذه التفاعلات التي تقع على نحو منظّم داخل هذه المناطق الحرة للمقيمين تصير بطريقة ما، مثلما أشرنا إلى ذلك، حياةً موازية للحياة الرسمية، وتكون دراستها ضرورية، بحسب غوفمان، من أجل فهمٍ أشملَ لطبيعة المؤسسة الشمولية[84]. فهذه الحياة التحتية تكون أقل تطورًا في مؤسسة شمولية "منفتحة"، وربما لا يكون وجود هذه الحياة التحتية ضروريًا في بعض الأحيان، على عكس ما عليه الأمر في مؤسسة شمولية "منغلقة" وأكثر تقييدًا، حيث تكون الحياة السفلية أكثر تطورًا، وأكثر ضرورةً، لحماية الأفراد لذواتهم من الإماتة.

وإضافة إلى وجود رموز وأساطير خاصة بالمقيمين ضمن هذه الحياة التحتية، فإنّ الأكثر أهميةً هو وجود اقتصاد مواز، يتيح للأفراد المؤسسين لهذا الشكل المنظّم من المقاومة أن يقوموا بعمليات تبادل، سواء كان هذا التبادل رمزيًّا، متعلقا بالخدمات والمصالح مثلاً، أو ماديًّا. ويعتبر هذا الاقتصاد التحتي شكلاً بارزًا من أشكال المؤسسات الشمولية. وقد أشار غوفمان إلى الكيفية التي يتطور بها نوع من الوسيط البديل للعملة، ويكون هذا الوسيط في الغالب سلعة أو مادة مرغوبًا فيها، تأخذ شكل عملات نقدية داخل المؤسسة الشمولية، وتكون السجائر، في حالات عديدة، هي ذلك الوسيط البديل من العملة في مؤسسة شمولية[85].

ربما يكون الاقتصادي ريشارد رادفورد (1919–2006) هو أول من أشار إلى وجود اقتصاد قائم على السجائر داخل مخيمات أسرى الحرب العالمية الثانية[86]. وبحسب غوفمان، فإنّ مخيمات الحرب – مثلها مثل مستشفيات الأمراض النفسية وباقي المؤسسات الشمولية – لها الخصائص نفسها؛ إذ يعود المقيمون داخل المخيمات إلى وضعية شبه بدائية، وضمنها تكون السجائر "المادة التي تؤدي دور العملة"[87]. إنها، بطريقة ما، خاصية كونية تؤديها السجائر داخل المؤسسات الشمولية من أجل التجارة، من أجل الحصول على خدمات؛ مثل الحماية، أو المقامرة. إنّ السجائر تؤدي دور العملة بامتياز[88]. وقد لاحظ باحثون أنّ الدفع في السجن، سواء كان لخدمات التنظيف أو الحلاقة، يكون مقابل السجائر[89]، وهذا ما يسميه غوفمان بـ "اقتصاد السيجارة" The Cigarette Economy[90]. ثم إنّ السجائر تكون أكثر من موضوع تبادل اقتصادي؛ فهي على نحو أو آخر، تخدم أدوارًا طقسية

(84) Christie, p. 93.

(85) Goffman, *Asylums*, p. 271.

(86) Richard Radford, "The Economic Organisation of a P.O.W. Camp," *Economica*, vol. 12, no. 48 (1945), p. 190.

(87) Ibid., p. 190.

(88) Robyn Richmond et al. (eds.), "Tobacco in Prisons: A Focus Group Study," *Tobacco Control*, vol. 18, no. 3 (2009), p. 12.

(89) Stephen Lankenau, "Smoke 'Em if You Got 'Em: Cigarette Black Markets in U.S. Prisons and Jails," *The Prison Journal*, vol. 81, no. 2 (2001), p. 149.

(90) Goffman, *Asylums*, p. 273.

The Ritual Role of Cigarettes[91]، وهذا الجانب الطقسي، سواء تعلق الأمر بالسجائر أو سائر أشكال التفاعل، بحسب غوفمان، هو ما يجعل هذه المؤسسات الشمولية تستمر في الوجود من دون أن تتفكك. ففي المنطق الدوركهايمي، ثمّة ممارسات طقوسية توحّد هذين القسمين من المؤسسة: القسم الخاص بالطاقم، والقسم الخاص بالمقيمين. وعبر هذه الممارسات الطقوسية فقط، يمكنهما أن يتّحدا[92]. والمؤسسة، بفضائها المشيد، هي ذلك الوعاء الذي يحتوي هذه الممارسات الطقوسية وسائر أشكال التفاعل.

خلاصات عامة

يبني غوفمان تحليله للمؤسسات الشمولية على نصوص مختلفة ومتنوعة جدًّا، وقد اعتمد على سير ذاتية للمساجين والمرضى النفسيين، ونصوص علمية من مختلف فروع الإنسانيات، إضافة إلى تجربته الميدانية في مستشفى الأمراض النفسية والعقلية، باعتباره الشكل الأكثر شيوعًا للمؤسسات الشمولية بعد السجن في العصر الحديث. وهذا التنوع في النصوص والتجارب هو الذي جعل مقاربته للمؤسسات الشمولية قويّة، فضلاً عن أنّه قد اشتمل على مختلف جوانب الحياة داخل هذه المؤسسات. وسواء تعلق الأمر بالمعيش اليومي؛ أشكال السلطة، والمقاومة، وسيرورة الإماتة التي ليست في نهاية المطاف إلا الأثر الذي قد تتركه المؤسسة على المقيم في نهاية الرحلة، أو كانت المؤسسة الشمولية سجنًا، أو مستشفى، أو مخيّم اعتقال، أو مدرسة داخلية، فثمّة نقاط مشتركة، أهمها وجود حياة تحتية يخلقها المقيمون، ووجود سلطة تمارس عليهم، تحاول أن تميتهم اجتماعيًّا، وأن تجعل منهم مقيمين طيعين. هذه النظرة العامة للمؤسسات الشمولية بمختلف أشكالها، بحسب الانتقادات التي وُجّهت إلى غوفمان، تذيب اختلافات قد تكون محورية بين مؤسسة شمولية وأخرى؛ فالدير باعتباره مؤسسة شمولية مثلاً، يختلف عن مخيم الاعتقال النازي، وأشكال "الإماتة" فيه لن تكون هي نفسها، وسيكون الخروج من الدير أسهل كثيرًا من الخروج من مخيم الاعتقال أيضًا. وهكذا، فإنّ النقاط التي لم يركز عليها غوفمان كثيرًا، قد تجعل التحاليل المنجزة حول مؤسسة شمولية أقل صدقية؛ فلا يمكن ببساطة مقارنة دير أو مدرسة داخلية بمخيم اعتقال جماعي أو ثكنة عسكرية سوفياتية، لكن تكون المقارنة ممكنة أحيانًا، على غرار مقارنة غوفمان، على نحو مكثف، بين السجن ومستشفى الأمراض النفسية.

يلتقي تحليل غوفمان وفوكو في نقاط عديدة، أبرزها الطبيعة الحتمية للمقاومة، وتداخلها مع علاقات السلطة المنتشرة في المجتمع، وأكثر من ذلك، حينما يتحدث فوكو عن "الأرخبيل الاعتقالي"؛ فهو يشير إلى "تكاثر" في المؤسسات الشمولية. فبعد ميلاد هذا الأرخبيل الاعتقالي "أخذت الحلقات الاعتقالية تتسع، وأخذ شكل السجن يتضاءل ببطء قبل أن يزول تمامًا"[93]. وهكذا، فإنّ فوكو وغوفمان كلاهما ينظر إلى مؤسسات اجتماعية عديدة، بوصفها ذات طبيعة اعتقالية واحدة، سواء تعلق الأمر

(91) Ibid., p. 281.

(92) Ibid., p. 109.

(93) فوكو، **المراقبة والمعاقبة**، ص 387-388.

بالحضانة أو المدرسة الداخلية، أو بالمعمل أو المخيم الاعتقالي، أو بالسجن أو مستشفى الأمراض النفسية؛ فكلها مؤسسات ذات طبيعة قسرية وشمولية، وهي نقطة التقاء بارزة بين غوفمان وفوكو.

يساهم هذا "المزج" بين فوكو وغوفمان في دراسة عدد من المؤسسات التي تدّعي أنها خيرية، وأنّ لها أهدافًا اجتماعية إيجابية. وعلى الرغم من أن هذه الإيجابية قد تكون واقعية، فإنها قد تخفي شيئًا من "الشمولية" داخلها. وهذه المفاهيم العديدة التي قدمها غوفمان، تسلط الضوء من الداخل على أبسط أشكال السلطوية، وصولاً إلى أكثرها تعقيدًا، فضلاً عن أشكال المقاومة المبدعة لدى المقيمين. وهذا الإطار النظري يدفع إلى تسليط الضوء على دراسات قد تكون مثيرة للاهتمام، خصوصًا في الأحياء الجامعية التي تعرف "حياة تحتية" فعلية، وأشكال مقاومة مبدعة لسلطوية المؤسسة، إضافةً إلى المؤسسات التعليمية الثانوية والإعدادية التي توجد فيها داخليات، ويكون فيها التلاميذ المقيمون في صراع شبه مستمر مع الطاقم، وفهم هذه السياقات التي تمارس فيها السلطة، وأشكال المقاومة، والتهديدات المحتملة للإماتة؛ فذلك كلّه سيفتح مجالَ فهمٍ صحيح لكيفية التعامل مع الأفراد من دون وضعهم في صراعات قد تهدد ذواتهم على نحو مستمر، وهو ما قد ينعكس إيجابيًّا على كل الفاعلين. فمثلما لاحظ غوفمان، قد يكون الحفاظ على الذات من الإماتة أولوية بالنسبة إلى المقيمين؛ ومن ثمّ، فإنّ كل شعور بالأمان، قد يجعل عمل المؤسسة أكثر نجاعة لتحقيق الأهداف التي تدّعي أنها قد شُيّدت من أجلها.

المراجع References

العربية

دريفوس، أوبير وبول رابينوف. **ميشيل فوكو: مسيرة فلسفية**. ترجمة جورج أبي صالح. بيروت/ باريس: مركز الإنماء القومي، 1990.

سكوت، جيمس. **المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم**. ترجمة إبراهيم العريس ومخايل خوري. بيروت: دار الساقي 1995.

غوفمان، إرفنغ. "حول إعْمال الوجه، تحليل للعناصر الشعائرية في التفاعل الاجتماعي". ترجمة ثائر ديب. **عمران**. مج 8، العدد 30 (خريف 2019).

_____. **تقديم الذات في الحياة اليومية**. ترجمة ثائر ديب. بيروت: دار معنى، 2021.

فوكو، ميشيل. **المجتمع العقابي: دروس ألقيت في الكوليج دو فرانس 1972-1973**. ترجمة نصير مروة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022.

_____. **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**. ترجمة وتحقيق علي مقلد. بيروت: دار صفحة، 2022.

_____. **تاريخ الجنسانية: إرادة المعرفة**. ترجمة سلمان حرفوش. بيروت: دار التنوير، 2017.

ولد أباه، السيد. **التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو**. ط 2. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2004.

الأجنبية

Amber, Kalina. "Confined Identity: Reexamining Total Institutions." *Augsburg Honors Review*. vol. 6, no. 15 (2013).

Boucher, Michael. "Personal Space and Chronicity in the Mental Hospital." *Perspectives in Psychiatric Care*. vol. 9, no. 5 (1971).

Davies, Christie. "Goffman's Concept of the Total Institution: Criticisms and Revisions." *Human Studies*. vol. 12, no. 1–2 (1989).

Goffman, Erving. *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. New York: Anchor Books, 1961.

_____. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Touchstone Edition, 1986.

Harcourt, Bernard. *Exposed: Desire and Disobedience in the Digital Age*. Harvard: Harvard University Press, 2015.

Hoffmann, Richard. "Some Psychological Aspects of Mortification." *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*. vol. 25, no. 1 (January 1962).

Hviid, Michael Jacobsen & Greg Smith. *The Routledge International Handbook of Goffman Studies*. London: Routledge, 2022.

Karmel, Madeline. "Total Institution and Self–Mortification." *Journal of Health and Social Behavior*. vol. 10, no. 2 (1969).

Lankenau, Stephen. "Smoke 'Em if You Got 'Em: Cigarette Black Markets in U.S. Prisons and Jails." *The Prison Journal*. vol. 81, no. 2 (2001).

Lawlor, Leonard et al. (eds.). *The Cambridge Foucault Lexicon.* Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

Medlicott, Diana. "Surviving in the Time Machine: Suicidal Prisoners and the Pains of Prison Time." *Time & Society*. vol. 8, no. 2 (1999).

Radford, Richard. "The Economic Organisation of a P.O.W. Camp." *Economica*. vol. 12, no. 48 (1945).

Rakowski, Kyle. "Alienation and Identity Maintenance in Quasi–Total Institutions." *The Journal for Undergraduate Ethnography*. vol. 6, no. 1 (2016).

Rauf, Ateeq A. Ajnesh Prasad & Mohammed A. Razzaque. "Consumption within a soft total Institution: Discursive Inculcation in the Tablighi Jamaat." *International Journal of Consumer Studies*. vol. 42, no. 6 (2018).

Richmond, Robyn et al. (eds.). "Tobacco in Prisons: A Focus Group Study." *Tobacco Control*. vol. 18, no. 3 (2009).

Ritzer, George. *Encyclopedia of Social Theory*. vol. 2. California: Sage Publications, 2005.

Scarce, Rik. "Doing Time as an Act of Survival." *Symbolic Interaction*. vol. 25, no. 3 (2002).

Schliehe, Anna. "Re–discovering Goffman: Contemporary Carceral Geography, the 'Total' Institution and Notes on Heterotopia'." *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*. vol. 98, no. 1 (2016).

Shreeya, Anuragini. "The Self as an Active Agent: Understanding Goffman's Theory of Resistance in Total Institutions through Life–histories." *Sociological Bulletin*. vol. 67, no. 2 (2018).

Weinstein, Raymond. "Goffman's Asylums and the Total Institution Model of Mental Hospitals." *Psychiatry*. vol. 57, no. 4 (1994).

التسلم Received 2023-9-23 | التعديل Revised 2023-12-25 | القبول Accepted 2024-2-5 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/NXTC3150

محمد الهادي عمري* | Mohamed Hedi Omri

حالة الاستثناء والإنسان المستباح عند جورجيو أغامبين

The State of Exception and the Homo Sacer According to Giorgio Agamben

ملخص: تبحث هذه الدراسة في مصطلح "الإنسان المستباح" أو "المنبوذ" Homo Sacer وعلاقته بحالات الاستثناء عند جورجيو أغامبين، والنظر في تحولاته من اللاهوت إلى السياسة، وارتحالاته من القانون الروماني القديم إلى تجليات صوره اليوم، من خلال التقصّي والبحث الاستكشافي لطائفة من المفاهيم السياسية المجاورة لهذا المصطلح، من قبيل السلطة السيادية والقانون والبيوسياسة وحالة الاستثناء والحياة العارية. إن مفهوم "الإنسان المستباح"، وإنْ تعددت معانيه، فإن تأويله وفق سياقات جديدة، وتفكيك حمولته الرمزية التي ينطوي عليها وتوسيعها دلاليًا ومنهجيًا، من شأنه أن يمنحنا عُدَدًا لقراءة مغايرة لراهن التحديث السياسي، الذي أدرج حياة الإنسان داخل سياسة عنيفة لدولة تبسط سيادتها على الحياة والموت، عبر حالات الاستثناء التي تُنتج الحياة العارية لإنسان مستباح، ومنبوذٍ، ومستبعَدٍ من أي ممارسة سياسية واجتماعية باسم القانون. لذلك تركز هذه الدراسةُ على النزاع النظري بين التبرير القانوني لحالات الاستثناء، كما نجدها عند كارل شميت، والتباسها وغموضها وتداعيات توظيفها في الدولة، بشكليها الاستبدادي والديمقراطي عند أغامبين. وتتجلى راهنية هذا المشكل في أن حالة الاستثناء لم تعد مؤقتة، بل تحولت إلى حالة دائمة أو قاعدة قانونية في أغلب النظم السياسية المعاصرة.

كلمات مفتاحية: الإنسان المستباح، الحياة العارية، البيوسياسة، العنف، حالة الاستثناء، معسكرات الاعتقال، الاستبداد.

Abstract: This paper examines the concept of Homo Sacer and its relationship to the state of exception in Giorgio Agamben's thought. The paper examines the term's transformations from theology to politics, and from ancient Roman law to the manifestations of their forms today. The research investigates a range of political concepts adjacent to this term, such as sovereign power, law, biopolitics, the state of exception, and naked life. Homo Sacer is a concept with multiple meanings, but interpreting it according to new contexts, dismantling its symbolic load and expanding it semantically produces several readings of the current political modernization that puts human life within a violent policy of a

* باحث ما بعد دكتوراه في الفلسفة الحديثة والمعاصرة. كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة صفاقس، تونس.

Postdoctoral researcher in modern and contemporary philosophy. Faculty of Letters and Human Sciences, University of Sfax, Tunisia.

omrimohamedelhedi@gmail.com

state that extends its sovereignty over life and death through cases of exception. This produces the naked life of a despised outcast, excluded from political and social participation in the name of law. This paper focuses on the theoretical conflict between the legal justification for state of exception as defined by Carl Schmitt, and its ambiguity, and the implications of its employment by both the authoritarian and democratic state, according to Giorgio Agamben. The contemporary relevance of this problem is evident in the fact that the state of exception is no longer temporary, but has rather become a permanent state or legal rule in most contemporary political systems.

Keywords: Homo Sacer, Naked Life, Biopolitics, Violence, the State of Exception, Concentration Camps, Tyranny.

مقدمة

"إذا كان الاستثناء هو تلك المنظومة الأصلية التي بواسطتها يرتبط القانون بالحياة ويحتويها بداخله، وذلك من خلال تعليق العمل بالقانون نفسه، فإن وجود نظرية لحالة الاستثناء يغدو شرطًا أوليًا لتعريف الصلة التي تربط الكائن الحي بالقوانين، وتتركه تحت هيمنتها في الوقت ذاته"[1].

انطلاقًا من القول المأثور إن التأويل هو أن يجعل المؤول من نص أو مفهومٍ يعيش عصرًا غير عصره بإدماج معناه في الحاضر، اختارت هذه الدراسة أن تبحث في إتيمولوجيا مصطلح "الإنسان المستباح" أو "المنبوذ" Homo Sacer[2] عند جورجيو أغامبين[3]، وملاحقة تقلباته من اللاهوت إلى السياسة، وارتحالاته من القانون الروماني القديم إلى تجليات صوره اليوم. وتسعى هذه الدراسة إلى التقصّي والبحث الاستكشافي لطائفة من المفاهيم السياسية المجاورة لهذا المصطلح، من قبيل السلطة السيادية والقانون والبيوسياسة وحالة الاستثناء والحياة العارية والعنف ومعسكرات

(1) جورجيو أغامبين، **حالة الاستثناء: الإنسان الحرام 1-2**، ترجمة ناصر إسماعيل (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015)، ص 42.

(2) Homo Sacer هو مصطلح لاتيني، ويعني حرفيًا "الإنسان المقدس"، وهذا المفهوم يحمل مفارقة؛ فهو يُشير إلى ذاك الشخص الذي حُرم من وضعه الاجتماعي والقانوني، والذي يكون خارج القانون ولا يمكن التضحية به شعائريًا، ولكن يمكن قتله دونما معاقبة القاتل. وقد تُرجم إلى العربية على أنحاءٍ متعددة؛ منها: المنبوذ عند عبد العزيز العيادي أو الإنسان المستباح عند أماني أبو رحمة. يبني أغامبين نظريته السياسية باستعارة هذه الشخصية من القانون الروماني القديم، فالإنسان المستباح أو مهدور الدم هو الفرد الذي قد يُقتل على يد أي شخص من دون إدانته، ويحظى المجرم بضمانات قانونية؛ لأن المستباح محظور/ مستبعد/ منفي من المجتمع بحيث يُختزل المستباح فيٍ مجرد وجودٍ مادي ويُصبح حيًّا ميتًا. ويُطلق هذا المصطلح على المستبعَدين من الممارسة السياسية بسبب استبداد السلطة، ويتوافق مع الإنسان اليوم الذي استُبيحت حياته الخاصة.

(3) أستاذ فلسفة الجمال بجامعة فيرونا الإيطالية، وحاليًا أستاذ كرسي باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677) وأستاذ الفلسفة في مدرسة الدراسات العليا الأوروبية بسويسرا. ارتبط هذا الفيلسوف بالمشهد الثقافي والفلسفي بفرنسا في الستينيات، وتعرف على موريس ميرلو-بنتي Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) وإلسا مورنتي Elsa Morante (1912-1985) وجان بول سارتر Jean-Paul Sartre (1905-1980) وجاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004) وميشيل فوكو Michel Foucault (1926-1984). واظب على الدروس التي ألقاها مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976) في بلدة "لاتور" الفرنسية. وتأثر هذا المفكر بحنة أرندت وبالخصوص بفالتر بنيامين Walter Benjamin (1892-1940) الذي ترجم له معظم كتاباته. توزعت اهتمامات أغامبين في الفلسفة بين السياسة والأخلاق والفن، انشغل في الثمانينيات بقضايا الميتافيزيقا وفلسفة اللغة والجماليات، ومنذ سنة 1995 وعلى مدار عقدين من الزمن، نشر تسعة كتب في إطار مشروعه الكبير **الإنسان المستباح: السلطة السيادية والحياة العارية**.

الاعتقال وغيرها. وتختبر الدراسة منهجًا تحليليًا تفكيكيًا يتواءم مع أركيولوجيا أغامبين التي تنحو نحو جينيالوجيا تُعيد تركيب الدلالات والمعاني من ذاك الوميض الإغريقي والروماني البعيد، لتُؤول الحاضر وتطرح أسئلة تغييره. أما الفكرة التي نروم توضيحها في هذا المقال، فهي أن هذا المفهوم الذي أفرد له أغامبين حيزًا خاصًا جدًّا من الناحيتَين النظرية والتطبيقية، ضمن مشروعٍ كبيرٍ امتدّ لعقدين (1995–2015)، قد عبر عنه فلاسفة آخرون بصيغ مختلفة في مجال الفلسفة السياسية المعاصرة مثل "الإنسان المَدين" عند فريديريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844–1900)، أو "المَسْخ" عند الفيلسوف الإيطالي أنطونيو نغري Antonio Negri.

إن مفهوم "الإنسان المستباح" وإنْ تعددت معانيه، فإن تأويله وفق سياقات جديدة، وتفكيك حمولته الرمزية التي ينطوي عليها وتوسيعها دلاليًا ومنهجيًا، من شأنه أن يمنحنا عُدَدًا لقراءة مغايرة لراهن التحديث السياسي، الذي أدرج حياة الإنسان داخل سياسة عنيفة لدولة تبسط سيادتها على الحياة والموت عبر حالات الاستثناء التي تُنتج الحياة العارية لإنسان مستباحٍ، ومنبوذٍ، ومستبعَدٍ من أي ممارسة سياسية واجتماعية، باسم القانون الذي في ظله وُلدت الدولة الغربية الحديثة التي لا تقوم في جوهرها على القانون، وإنما على حالة الاستثناء، وهو ما يطرح مشكلاً فلسفيًا عميقًا يتعلق بالأساس القانوني للسيادة لحظة منحها شكلاً قانونيًا لحالة غير قانونية.

يتناول هذا البحث فلسفة أغامبين في بعدها الإتيقي وامتدادها السياسي، وفي عودتها التأويلية إلى الكثير من المصطلحات القديمة؛ إذ تعود هذه الفلسفة إلى مفهوم "الحياة العارية" Naked life عند أرسطو Aristotle (ت. 384ق.م–322ق.م)، وإلى مفهوم البيوسياسة Biopolitic عند ميشيل فوكو، وتستلهم مفهوم حالة الاستثناء The state of Exception من كارل شميت Carl Schmitt (1888–1985)، وتستعير مفهومي الشمولية ومعسكرات الاعتقال من حنة أرندت Hannah Arendt[4] (1906–1975)، كما تشتبك مع أنطولوجيا مارتن هيدغر ونقد فالتر بنيامين. لكن على أي نحوٍ استشكل أغامبين حالة الاستثناء وعلاقتها بالإنسان المستباح والعنف السياسي؟ ما علاقة الاستثناء بالقانون؟ وإذا كان الاستثناء هو ما يُشرعه القانون، فهل يحدّ من العنف أم يُبرره؟ هل تُسعفنا تأويلية ما يُسميه أغامبين "الإنسان المستباح" بإطارٍ نظري لفهم ما يحدث اليوم في عالم أصبح محكومًا كليًا بالاستثناء؟

أولاً: الحياة العارية والإنسان المستباح

سطع نجم أغامبين في الأوساط الأكاديمية والثقافية مع نشر كتابه **الإنسان المستباح: السلطة السيادية والحياة العارية**، في عام 1995. ويطرح هذا الكتاب، الذي سيكون فاتحة لسلسلة من الأعمال الأخرى، جملة من الفرضيات تتعلق بحالة الاستثناء وعلاقتها بالقانون، وما يترتب عليها من آثارٍ سياسية كالتآزر

(4) أرسل أغامبين في بداياته رسالة إلى حنة أرندت عبّر فيها عن عميق إعجابه الذي سيرافقه طويلاً؛ إذ مثلت أفكارها السياسية إضاءات كبرى في مساره. ينظر:

Giorgio Agamben, "Letter from Giorgio Agamben to Hannah Arendt 21 Feb. 1970," *Diacritics*, vol. 39, no. 4 (Winter 2009), p. 111.

الداخلي بين الديمقراطية والشمولية، ويُؤول معسكرات الاعتقال بوصفها النموذج البيوسياسي في الدولة الغربية الحديثة.

اعتبِر مفهوم "الإنسان المستباح" بمنزلة مصطلح مفتاح أو لفظ مزعج في نتاجات أغامبين الفكرية؛ لأنه يؤدي دورًا حاسمًا في تحليل السلطة وأزماتها. وفي هذا الكتاب كما في جل كتاباته، يبدو أثر أرندت واضحًا؛ إذ يتناول الحاضر كما لو أنه اللحظة الكارثية للتقليد السياسي الذي تعود جذوره إلى اليونان القديمة، التي انتهت إلى معسكرات الاعتقال النازية تعبيرًا عن الوجه البيوسياسي للسلطة، وهو في هذا المستوى يختلف مع ميشيل فوكو حول ظهور البيوسياسة؛ إذ يُؤكد أغامبين العلاقة العضوية بين السلطة السيادية والبيوسياسة التي تُشكل جوهر ممارستها، فالحداثة لا تُمثل قطيعة جذرية مع التقاليد السياسية الغربية، ولكنها تجذير لما كان موجودًا منذ البداية.

ونجد في هذا الكتاب مراجعة نقدية لتاريخ الفلسفة السياسية وتفكيكًا للمفترضات التي نهض عليها خطابها، ولسنا نجانب الصواب حين نقول إن كتاب **الإنسان المستباح** حطّم الاجماع السعيد حول عقلانية الغرب وأصالتها وتفوقها. فالانتقال التاريخي تجاه الحداثة السياسية لم يكن نتيجة تعاقد حرّ بين إرادات سياسية من أجل تنظيم ما يُسمى المجتمع السياسي، بل ما حدث تاريخيًا هو أن تراكم التقنيات التنظيمية والمؤسساتية في بداية العصر الصناعي الحديث ساهم في تعزيز قدرة السلطة السيادية على الضبط والمراقبة والعقاب والعنف على نحو غير مسبوق. وهذه التقنيات، وفق أغامبين، خلقت الدولة الحديثة والمعاصرة، فليس ثمة انتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني، بل السلطة السياسية في الدولة الحديثة أصبحت تجسيدًا لحالة الطبيعة نفسها؛ إذ حالة الطبيعة كامنة في مبدأ السيادة، وهي إمكانية حقيقية داخل الدولة، وتتجسد في احتفاظ صاحب السيادة بحقه الطبيعي في التصرف المطلق في ممارسة العنف المنظم والعقاب والمراقبة. وفي هذه المرحلة التي يصفها أغامبين سيظهر الفرد الحديث بوصفه مستباحًا من سلطة سيادية تضع القوانين وتُمارس الحظر، وهذه اللحظة يُطلق عليها "التجلي الأول للمعتقل السياسي".

مثلت مرحلة التحديث السياسي من الأسفل الكيفية التي تحوّل بها الأفراد المستباحون إلى مواطنين لهم هوية قانونية محددة داخل نظام سيادي معين، لكن بقدر ما كان التحديث إيجابيًّا لعقلنة السلطة، أدرج الحياة داخل سياسة عنيفة لدولة تبسط سيادتها على الحياة والموت. وهذا التوسع في الحقوق السيادية للدولة كان السبب الرئيس في بروز الأنظمة النازية والفاشية والتي معها أصبحت حياة الإنسان المستباح رهينة قرار سلطوي. إن سرديةَ البيوسياسة سرديةٌ مستمرة حول السيادة والحياة العارية التي تُنتجها حالة الاستثناء، فالبيوسياسة، وفق ما يرى أغامبين، لم تظهر حديثًا كما هو الحال عند فوكو، وإنما رافقت كل الميتافيزيقيات الغربية منذ أرسطو. وما يُثير الانتباه هو التأصيل النظري لما يحدث سياسيًا اليوم بالعودة إلى اليونان القديمة، وحين نقول: "التأصيل"، فلا يعني ذلك عند أغامبين تطابقًا بين البوليس Polis ومعسكرات الاعتقال المعاصرة، فـ"ليست المدينة برديام البيوسياسة في الغرب، وإنما المعسكر"[5]، ففي هذا البرديام شهدت الإنسانية أشنع الفظائع في القرن العشرين من أروقة

(5) Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998), p. 181.

الموت إلى المعتقلات النازية، إلى السجون السرية والمقابر الجماعية. ويُفسر هذا البردايم ما أطلق عليه أغامبين التآزر الداخلي بين الأنظمة الشمولية والديمقراطيات الليبرالية[6].

تقوم السيادة عند هذا الفيلسوف على قاعدة الاستثناء؛ لأنها تُشكل الجسم السياسي عبر تحديد من يُسمح لهم بالاندماج فيه، والسيادة أعلى من القانون؛ لأنها تُقرر تطبيقه أو تعليقه، وتُحدد موعدَ بدئه ونهايته، وعلى من يُطبق ومن يستثني، وهذه السيادة تقتضي إنتاج جسم سياسي على قاعدة تقسيم للحياة يعود إلى إرث يوناني قديم يُميز بين دلالتين للحياة: "زوي Zoè، الذي يُعبر عن حقيقة بسيطة للعيش المشترك بين جميع الكائنات الحية 'الحيوانات والبشر، أو الآلهة'، والبيوس Bios الذي يُشير إلى شكل العيش السليم لفردٍ أو مجموعة"[7]، فالزوي يُشير إلى الكائن الحي بإطلاقٍ في حين يدل البيوس على الحياة المدنية العقلانية.

استبعد الإغريق الحياة البسيطة من السياسة ومن المدينة، يقول أغامبين مؤكدًا ذلك: "الحديث عن زوي سياسي عند مواطني أثينا لا معنى له"[8]، وما يعنيه هاهنا بالحياة العارية أو المهددة ليس الزوي، وإنما ما تبقى من البيوس الذي دمرته السياسة اليوم، ليس مجرد الحياة الطبيعية الإنجابية، ولا هو الزوي عند اليونانيين ولا البيوس، بل "منطقة الالتباس والتحول المستمر بين الإنسان والوحش"[9]، فالحياة الطبيعية لا تُشير إلى عُرْيٍ طبيعي، ولكنها تعرض إنتاجًا مصطنعًا وعُرْيًا مقنَّعًا يُخفي الرموز والعلامات الاجتماعية. إن الانخراط في المجتمع السياسي يرتبط بهذا الفصل الذي يسمح باستبعاد بعض البشر وإقامة مساحات حظرٍ محرومة من حماية القانون الذي هو في الأصل مبنيٌّ على الحظر. وفي هذا السياق يعود أغامبين إلى القانون الروماني القديم موظِّفًا شخصية "الإنسان المستباح" الذي "يتم اختزال وجوده بأكمله في الحياة العارية وتجريده من كل حق، بحكم أن أي شخص يمكنه قتله من دون محاسبته على جريمته"[10]، فالإنسان المستباح أُدرِجَت حياتُه العارية داخل النسق السياسي، واستُبعِدت حياته المؤهلة من أي ممارسة سياسية واجتماعية، وبتعبير آخر، أُدرِج موضوعًا لممارسة السلطة. وعبر هذا النبذ والإقصاء والاستباحة وُلِدت الدولة الغربية الحديثة، وظهرت السلطة السيادية التي تُقرر الحياة التي سيُعترَف بها، وانبثقت حالات الاستثناء، وكان من نتائجها معسكرات الاعتقال والتوقيف والسجن القسري واستباحة الحياة في كل مناحيها.

تتجلى الأزمة في تاريخ السياسة الغربية التي تشكلت منذ البداية بوصفها بيوسياسة، ويعد محورُ سلطتِها فصل الزوي عن البيوس، وإنتاج الحياة العارية عبر حالات الاستثناء. ويُثير هذا التصور الطريف نقاشًا عميقًا بين أغامبين ونغري، وهو موضع خلاف مع ما ذهب إليه فوكو؛ ذلك أن البيوسلطة عند هذا الفيلسوف مثلت تحولًا تاريخيًا يعود إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين؛ ما يعني أن هناك

(6) Ibid., p. 10.
(7) Ibid., p. 9.
(8) Ibid.
(9) Ibid., p. 109.
(10) Ibid., p. 183.

قطيعة بين السلطة السيادية والبيوسلطة. وقد قدم فوكو أول تحليل نظري متماسك للبيوسياسة باعتبارها شكَّلَت تحولاً حاسمًا في جوهر السياسة، فلم يعد الإنسان حيوانًا سياسيًا بلغة أرسطو: "لقد ظل الإنسان لآلاف السنين، على ما كان عليه بالنسبة لأرسطو: حيوانًا حيًّا، قادرًا بالإضافة إلى ذلك على وجود سياسي، أما الإنسان الحديث فهو الحيوان الذي في سياسته تُوضع حياته ككائن حي موضع تساؤل"[11]. هذا التحول رافقه ظهور تقنيات انضباطية مسيطرة على الجسد الفردي، وبيوسياسة تُنظم وتُدير حياة السكان، وتستهدف الجسد بوصفه نوعًا بيولوجيًا يجب أن تُدار وظائفه، وهو ما جعل السلطة عند فوكو تستثمر الحياة أكثر من القتل. في مقابل ذلك يستأنف أغامبين إشارات أرندت وينظر إلى الحاضر باعتباره محطة مأساوية لتقاليد سياسية لها أصولها اليونانية القديمة وامتداداتها الرومانية.

هناك خيطٌ رفيع يشد عملية الانتقال من نموذج السلطة الشمولية الذي بلورته أرندت سنة 1951 إلى نموذج البيوسياسة الذي اشتغل عليه فوكو في منتصف سبعينيات القرن العشرين[12]، فالنموذج الثاني كأنه استمرار أو مواصلة للجهود التأويلية التي اقترحها النموذج الأول، وكثيرة هي البحوث التي ذهبت من أرندت إلى فوكو، ومن فوكو إلى أرندت. يتساءل أغامبين عن غياب مفهوم البيوسياسة في كتابات أرندت حول الشمولية، وغياب فكرة معسكرات الاعتقال في أبحاث فوكو البيوسياسية بالرغم من أن مفاعيل البيوسياسة هي نفسها مفاعيل الشمولية في مستوى السيطرة على الأجساد والتحكم في الحياة والموت.

وقد تبلور مفهوم البيوسياسة في الفصل الأخير من كتاب **تاريخ الجنسانية** الجزء الأول، الذي عنوانه "حق الموت والسلطة على الحياة"، في بحثه في تاريخ الطب ومؤسساته، وعمق النظر في هذا المفهوم في بعض دروسه التي قدمها في الكوليج دو فرانس Collège de France في المدة 1975–1980. وتبرز البيوسياسة في أعمال فوكو بوصفها نظامًا جديدًا للسلطة، حيث تترك السلطة السيادية/ سلطة الموت مكانها للسلطة على الحياة عبر معايير تنظيمية يؤدي فيها الطب دورًا حاسمًا في علاقة بالأخلاقي والقانوني والاجتماعي. عبر هذا المفهوم يُفسر فوكو ظهور الشكل الجديد للسلطة في القرن الثامن عشر، والذي وَفقه تحولت أو انتقلت من العصر الكلاسيكي عصر امتلاك الحياة إلى حقبة تكنولوجية سياسية تُعزز ديمومة الحياة ومردوديتها، عبر سلطةٍ تُحكم قبضتها على الجسد وقواه واقتداراته وعلى تنظيم حياة السكان ورعاية الأجساد وإدارة الموت والحياة[13]. فلئن كانت السلطة السيادية تُخضع وتُدمر الأجساد، فإن البيوسياسة تمنح الحياة وتُحافظ عليها بغاية السيطرة عليها. هذا الانتقال حتمته حاجة الرأسمالية ذاتها إلى شريحة سكانية سليمة صحيًا ومُنتجة، وهذه الحاجة من أخص خصائص ما تقوم به البيوسياسة التي تُشكل الذاتيات عبر التحكم في نسب الولادات والوفيات ومعدلات الإنجاب والخصوبة للسكان[14].

(11) ميشيل فوكو، **تاريخ الجنسانية: 1- إرادة العرفان**، ترجمة محمد هاشم (المغرب: أفريقيا للنشر، 2013)، ص 119.

(12) ينظر:

Esposito Roberto, "Totalitarisme ou biopolitique," *Tumultes*, vol. 1, no. 26, (2006).

(13) Michel Foucault, "La politique de santé au XVIII siècle," *Dits et écrits* (Paris: Gallimard, 2001), p. 16.

(14) Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975), pp. 242–243.

على خلاف ذلك يُماهي أغامبين بين السلطة السيادية والبيوسياسة على قاعدة أن عتبة النظام السياسي تشكل الحياة العارية، فظهور تقنيات البيوسياسة لا يعني قطيعة في تاريخ السياسة الغربية، وإنما هو توسع مفاعيل البيوسياسة عبر إدراج الحياة البيولوجية في مركز انشغالاتها. إن اهتمام السلطة بإدارة الزوي وإنتاج الحياة العارية عبر الاستثناء قلص الحدود الفاصلة بين الديمقراطية والشمولية، وبين الأنظمة الليبرالية والأنظمة الاستبدادية. ولإثبات هذه الفرضية تسلل أغامبين بين تلك الحدود القصية للسياسي والقانوني، متقصيًا الأصول التاريخية للأنظمة السياسية في أثينا وقوانين روما القديمة والكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى، وصولاً إلى النازية في ألمانيا والفاشية في إيطاليا ليُعري ظاهرة تقعيد حالات الاستثناء في الدولة المعاصرة اليوم ودسترتها وأخلقتها، وليُبين أن إنتاج الحياة العارية فعلٌ أصلي للسلطة السيادية، وأن هذه السلطة عندما تستهدف الحياة البيولوجية يظهر الرابط الخفي بين السلطة السيادية والحياة العارية[15]، فتسيُّس هذه الحياة هو الفعل الإنجازي لميتافيزيقا رهانُها الإنسان الحي، وإدراج الحياة البيولوجية في المدينة هو الأساس الذي تعود إليه كل مقولات الفلسفة السياسية، بل إن هذا الإدراج يُشكل الحدث التأسيسي للحداثة.

ثانيًا: أزمة السيادة وحالات الاستثناء

ما الذي يعنينا اليوم في فلسفة أغامبين ونحن نعيش تحت وطأة الأزمات السياسية المتتالية والتي ما انفكت تُزعزع الأنساق والأنظمة في مجتمعٍ إنساني غير آمنٍ يسوده اللايقين والعنف المعمم بكل سياقات تصريفه الرمزية والمادية؟ هل تُسعفنا تأويلية ما يُسمِّيه أغامبين "الإنسان المستباح" بإطارٍ نظري لفهم ما يحدث اليوم في عالم السياسة؟ ثم ما موقع القانون إذا كان مصطلح "حالة الاستثناء" هو التكثيف الاقتصادي الأعلى في اللغة لمفهوم الأزمة في علاقة السلطة السيادية بالإنسان؟ تُعرف حالة الاستثناء بأنها قرار تتخذه الدولة "السلطة التنفيذية" تحت إكراهٍ ما أو نتيجة خطرٍ داهمٍ أو متوقعٍ يُهدد المجتمع والدولة، وطبقًا لهذا القرار يقع تعليق القانون Suspension of the Law مؤقتًا وتتعطل تطبيقاته، وتحلّ محلها التدابير والإجراءات الاستثنائية التي تأخذ منزلة قوة القانون وتسمو عليه. والجدل السياسي والفلسفي حول شرعية هذا الوضع ومشروعيته ارتبط بمخاوف تتعلق بإمكانية أن تتحول هذه الحالة من إجراء مؤقت اقتضته الضرورة، إلى وضع سياسي دائم يسمح للدولة بالتملص من التزاماتها تُجاه مواطنيها ومصادرة حقوقهم الاقتصادية وحرياتهم الاجتماعية، "وهكذا تُمثل حالة الطوارئ أنطولوجيا معقدة لكونها تحمل التهديد ونقيضه لدولة الحق"[16].

وربما ذلك ما يُفسر بروز محاولات في التشريع وفقه القانون لإدماج حالة الاستثناء داخل القانون وإخضاعها للمواثيق الدولية الضامنة لحقوق الأفراد. لكن هل يمكن أن نبني دولة الحق على مشروعية الاستثناء وتعليق القانون؟ بمعنى هل يحدّ تقنين حالة الاستثناء من انحراف السياسي؟

(15) ينظر: جيورجيو أغامبين، **المنبوذ: السلطة السيادية والحياة العارية**، ترجمة عبد العزيز العيادي (بغداد/ كولونيا: منشورات الجمل، 2017)، ص 20.

(16) المصطفى الشادلي، "في المفهوم الفلسفي والقانوني لحالة الطوارئ: جدلية الدولة والمجتمع"، **تبين**، مج 9، العدد 36 (ربيع 2021)، ص 39.

ألا ينتهك المبدأ القانوني لفصل السلطات ويحتكر كل القرارات لحظة إعلانه "نظام السلطات الكاملة" Full Powers باسم حالة الاستثناء؟ ثم ألا تُعلق القوانين أحيانًا على مشروعية تفترضها لعبة المصالح؟ وكيف لحالة طارئة لا معيار لها أن تُدرج في النظام القانوني؟ وأخيرًا، هل تكون حالة الاستثناء ثغرةً تحملها القاعدة القانونية لحظة تعليق نفسها؟

كثيرًا ما ينتقل الاستثناء من الحالة المؤقتة التي أملتها الضرورة إلى الحالة الدائمة والمؤبدة، "وهذه هي حال عديد الاستثناءات الظرفية المعطِلة للقوانين وللحقوق، أو السّانّة للإجراءات العُرفية، أو المعلقة للعدالة في وقت الأزمات والثورات والانقلابات والغزوات الاستعمارية"[17]، فمعظم حالات الاستثناء تحول إلى مصدرٍ للظلم وانتهاك حقوق الإنسان تحت شعارات براقة من قبيل: "حماية الشعب والوطن" و"الأمن القومي" وغيرها من التبريرات التي يُبدعها صاحب السلطان/ السيادة الذي تعود إليه سلطة قرار سنّ مثل هذه الحالات. إن انتشار الاستثناء في التشريعات والقوانين، وسريانه في مجالَي الحق والعدالة، ليسا إلا مظهرَين من المظاهر الدالة على ما يهدد الإنسانية اليوم من عنف منظم، وعلى ذلك، فإن العودة إلى أوائل النصوص التي تناولت هذه الظاهرة، تبدو جد ملحة، عسى أن نفهم هذا العالم الذي أصبح محكومًا كليًا بالاستثناء[18]. وليس من العسير أن نفهم تلازم العنف السياسي وتصاعده، كلما أعلنت حالات الاستثناء، إذا ما قرأنا تاريخية هذا الاقتضاء السياسي. ويُمثل كتاب **الإنسان المستباح** النص الأكثر عمقًا على المستوى النظري في تأويل "حالة الاستثناء" وتشريحها على الصعيدين الفلسفي والسياسي، وربطها بالقانون، وهذه الفرضية الأساسية التي ميزت فكر أغامبين على مدى سنوات طويلة، تُفيد أن حالات الاستثناء غير قابلة للإلغاء في واقع الدولة المعاصرة؛ لأنها صارت جوهرًا ملازمًا للأنظمة القانونية، وأضحت نموذجًا لعنفٍ بلا حدود ولا رقابة لسلطة سيادية أحكمت قبضتها على الحياة، ويعتبر أغامبين أن هذا العنف هو أساس القانون وخاصيته، فحالة الاستثناء تعصف بكل القواعد القانونية التي يقوم عليها المشترك الإنساني؛ ما يعني أن القانون لا يُوجد في سياقٍ مجرد، بل تتحدد وجاهته ومشروعيته بتطبيقاته، ويُمثل القانون الدولي مثالاً مهمًّا لفهم حالة الاستثناء والآلة التي تقف وراءها، فهو يُطبَّق ويُعلَّق بناءً على ما تفترضه لعبة المصالح الدولية: "لا يُطرح الاستثناء من القاعدة، بل القاعدة تخلقه بتعليق نفسها، وتلك الطريقة الوحيدة التي تُؤسس بها نفسها باعتبارها قاعدة [...] الحالة التي كوّنها الاستثناء لا يمكن تعريفها بالحالة الواقعية ولا بالحقوقية، بل تُؤسس بين الحالتين عتبة متناقضة"[19]. وبهذا تتحول حالة الاستثناء إلى حد ملتبسٍ وغامضٍ بين الديمقراطية والاستبداد، وتظهر على نحوٍ متزايدٍ بوصفها أسلوبَ حكمٍ لا غنًى عنه، فعن طريق الاستثناء تُحكم السلطة السيادية سلطتها على حياة البشر، لذلك تُمثل حالة الاستثناء إطارًا نظريًا لفهم ميكانيزمات السلطة التي جعلت مواطنيها كائنات مستباحة ومجردة من ذاتيتها السياسية ومن حقوقها الطبيعية والمدنية، وأبرز مثال على ذلك وضع اللاجئين الذين "يُمثلون عنصرًا مزعجًا في نظام

(17) عبد العزيز لبيب، "العدالة في وضع استثنائي: ملاحظات في مآزقها الدولية"، تبين، مج 2، العدد 5 (صيف 2013)، ص 91.

(18) ينظر:

Giorgio Agamben, *Etat d'exception*, Joël Gayraud (trad.) (Paris: Seuil, 2003), pp. 146–147.

(19) Ibid., p. 78.

الدولة – القومية الحديثة، والسبب الرئيس أن اللاجئين عندما يقطعون الرابط بين الإنسان والمواطن، وبين الأصل والجنسية، فإنهم بذلك يضعون السردية الأصلية للسيادة المعاصرة في مواجهة أزمة"[20]، فمعسكرات اللاجئين صورةٌ تُعبر بدقةٍ عن فضاءات الاستثناء التي خلقتها السلطة، وهذه الفضاءات بمنزلة "منطقة لا تمييز فيها بين الداخل والخارج، وبين الاستثناء والقاعدة، وبين المحظور والممكن، حيث لم تعد مفاهيم الحق الشخصي والحماية القانونية ذاتها تحمل معنى"[21]. لكن "كيف لشيءٍ مُبْهم لا معيار له أن يُدرج في النظام القانوني؟ ولو كانت حالة الاستثناء، على غير ذلك، مجردَ وضعٍ قائمٍ بحكم الواقع، ومن ثم فهي خارج إطار القانون أو مخالفة له، فكيف يمكن أن يتضمن النظام القانوني ثغرة تتعلق تحديدًا بهذا الأمر الحاسم؟ وما المقصود بهذه الثغرة؟"[22]. يُجيب أغامبين عن أسئلته بأن حالة الاستثناء ليست داخل النظام القانوني أو خارجه، بل تعريفها يُلقي بنا في تخومٍ غامضةٍ ومُلتبسةٍ لا يمكن التمييز فيها بين الداخل والخارج، فتعليق العمل بالقاعدة القانونية لا يعني إلغاءها، وهذه العلاقة اللاقانونية لا تعني كذلك غياب العلاقة بالنظام القانوني. في مثل هذا الوضع يعيش الكائن الحياة العارية للإنسان المستباح، ويتموقع على هامش القانون، "وهذا ما يجعل من المعسكر النموذج الدقيق للفضاء السياسي وذلك عندما تتحول السياسة إلى بيوسياسة، وعندما يتم الخلط فعليًا بين الإنسان المستباح والمواطن"[23].

إن غياب نظرية مكتملة عن حالة الاستثناء هو أحد الأسباب التي دفعت أغامبين إلى استكشاف تلك المساحات المجهولة والمناطق الغامضة بين القانون العام والشأن السياسي؛ أي بين النظام القانوني والحياة، وهذا الجهد النظري مكّنه من تعريف النظام الشمولي بما هو عملية تأسيس حرب أهلية عالمية[24]، عبر تطبيق حالة الاستثناء التي تسمح باستباحة حياة من هم غير قابلين للاندماج في النظام السياسي، وهذه الحالة ليست إجراءً خاصًا بالدكتاتوريات، وإنما تلجأ إليه الدول المعاصرة التي تُقدم نفسها بوصفها أنظمة ديمقراطية، وفي هذا السياق يقول أغامبين: "من الأهمية بمكانٍ ألا ننسى أن حالة الاستثناء الحديثة صنيعة التقاليد الديمقراطية الثورية وليست الاستبدادية"[25]، لذلك يقترح ضرورة تحديد موضع حالة الاستثناء، فالنزاع القانوني حول هذه الحالة هو نقاش يدور حول موضعها في علاقتها بالقانون، نعني مسألة ما يقع داخل القانون وخارجه، فحين "تنقلب ضرورة الاستثناء الذي تقرره القاعدة ويشرع له القانون مسبقًا منتقلة من حدها الموضوعي إلى حدها الذاتي، لا يعود السؤال ما هو الوضع الموضوعي الذي يُبيح الاستثناء وإنما من الذي يُقرر الضرورة التي تتجاوز

(20) Ibid., p. 131.

(21) Ibid., p. 70.

(22) أغامبين، **حالة الاستثناء**، ص 48.

(23) المرجع نفسه، ص 171.

(24) تعبير الحرب الأهلية العالمية استعملته أرندت سنة 1961 في كتابها **في الثورة**، وهو ما يُؤكد تأثير هذه المفكرة في أغامبين، وهو لا يُنكر ذلك؛ إذ يعترف في مواضع متعددة من رسائله أو كتاباته بقيمة الأفق السياسي الذي فتحته أرندت.

(25) أغامبين، **حالة الاستثناء**، ص 48.

النواميس الجارية؟"[26]. ولئن كان صاحب السلطان/ السيادة يحدد الضروري في واقع الممارسة السياسية، مثلما يؤكد كارل شميت[27]، فإن أغامبين سيعمق النظر في هذا المشكل عبر اختبار الرأي الشائع في الفكر السياسي الذي يجعل من الضرورة مرتكزًا لحالة الاستثناء ومبررًا لها، ويعود إلى مأثورٍ لاتيني يقول: إن "الضرورة ليس لها قانون"، ويُؤوله في معنيين: الأول أن الضرورة لا تعرف أي قانون، والثاني أن الضرورة تخلق قانونها الخاص، وفي المعنيين تنحل وتذوب حالة الاستثناء في نظرية الضرورة، وهذا التأويل الذي اقترحه يحتاج إلى تحليل المفهوم القانوني للضرورة.

وفي هذا الطور، يعود أغامبين إلى السجل القانوني الروماني القديم والنظام الكنسي القروسطي اللذين يستندان إلى فكرة أن ما هو غير مشروع في القانون تجعله الضرورة مشروعًا ومبررًا، وبهذا المعنى يخلص إلى أن نظريةَ الضرورة نظريةٌ للاستثناء، وليست مصدرًا للقانون، وبإدراجها في النظام القانوني الحديث انبثقت مساحة من اللاتمايز تتطابق فيها الضرورة "الواقعة" مع القانون "القاعدة". ولما كانت حالة الاستثناء تجليًا من تجليات الضرورة، فهي تُقدم نفسها بوصفها إجراء "غير قانوني" غير أنه يتوافق مع النظامَين القانوني والدستوري.

يفهم أغامبين الضرورة بوصفها ثغرة في القانون العام تلتزم السلطة التنفيذية سدَّها، وحالة الاستثناء ليست وسيلة لتلافي هذه الثغرة، بل هي تخلق ثغرة وهمية في النظام القانوني من أجل الحفاظ على بقاء قواعده المعيارية وسريان تطبيقها، وبناءً عليه، فالثغرة ليست داخل القانون، بل في ما يربط القانون والواقع وإمكانات تطبيقه، والفجوة بين القاعدة وتطبيقها يمكن ردمها عبر حالة الاستثناء التي تخلق حيزًا لتعليق تطبيق القانون مع بقائه ساريًا، ففي حالة الاستثناء تفقد الدولة/ السلطة أساسها النظري المتمثل في "سيادة الشعب"، ليُصبح العنف في شططه هو الصورة الأكثر اكتمالاً للدولة.

يقف شميت[28] في الجهة المقابلة لإيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804) الذي لا يرى في حالة الاستثناء أي وجهٍ قانوني، ويتموقع على النقيض من جون لوك John Locke (1632–1704) الذي يعتبر أن الاستثناء غير قابلٍ للقياس، ووجَّه شميت إليهما نقدًا لاذعًا انطلاقًا من اقتناعه بأن القانون لا يمنح مقاييس التمييز بين الحالة الاستثنائية والطبيعية، ففي إطار تمييزه بين الدكتاتورية المفوضة التي تحمي الدستور والدكتاتورية السيادية التي تخلق دستورًا جديدًا عبر سلطتها المؤسسة، شرّع

(26) لبيب، ص 84.

(27) ينظر:

Carl Schmitt, *Political Theology*: *Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, George Schwab (trans.) (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1985), p. 16.

(28) هو فقيه وقانوني وفيلسوف ألماني مثير للجدل، انخرط في الحزب النازي، وأعلن إعجابه بالفاشية وبرر جرائم النازية، وتقلد مناصب عليا في نظامها. لأعماله أثر كبير في حقول الفلسفة والسياسة والقانون رغم ما يشوبها من تعصب قومي، ونقد للتعددية الليبرالية، واحتقار للديمقراطية. جوهر السياسة يكمن عنده في التفريق بين الصديق والعدو، وينطلق نقده لليبرالية من عدم اعترافها بقاعدة الاستثناء السياسي، والتشريع عنده ذاتي خاص بسيادة الدولة الدكتاتورية، أما الدولة الليبرالية التي تصنع ما يُسمى وحدة الشعب، فنظامها غير صالح بالنسبة إليه، ويؤدي عاجلاً أم آجلاً إلى نظام النموذج الواحد، وهو ما لا يتفق مع مفهوم الحركة السياسية التي ستطلب عاجلاً حدوثَ استثناءات في السلطة. ويُعتبر شميت أول من نظّر على نحو متسقٍ لحالات الاستثناء، وبررها قانونيًا.

شميت لقانونية حالة الاستثناء، فهذا المنظر التأسيسي لعلاقة الاستثناء بالسيادة يعتبر أن إعلان حالات الطوارئ أصبح إجراءً اعتياديًا تلجأ إليه كل الدول، بما في ذلك الديمقراطية منها، بل يذهب إلى أن حالة الاستثناء جزءٌ لا يتجزأ من المنظومة القانونية. في حين أن أغامبين يفصل بين الدكتاتورية التي تُجسد الصورة المطلقة للقانون وحالة الاستثناء التي يتوقف فيها القانون، ويُطلق عليها حالة الفضاء المعياري، ففي سياق نقده الجذري لنظرية القانون العام يكشف عن العنف بوصفه نواة متأصلة في القانون، وملازمة للسلطة السيادية التي تملك وحدها قرار إعلان حالة الاستثناء، بحيث يُتاح للسلطة التنفيذية حق إصدار مراسيم لها "قوة القانون"، ويعتبر أن حالة الاستثناء جوهرُ السياسة الحديثة، وليست مقترنة بالأنظمة الاستبدادية والشمولية فقط، بل تحولت إلى حالةٍ دائمةٍ في كل الأنظمة بما في ذلك النظم الدستورية الديمقراطية، فما الاستثناء إلا استبدادٌ ينهض على القانون. ويُؤكد، في إطار نقده لشميت، أن الوضع الملتبس لحالة الاستثناء يجعلها داخل القانون وخارجه في الوقت نفسه، حيث تستمد شرعيتها منه لممارسةٍ غير شرعيةٍ، وتحتفظ بالتبرير القانوني من خلال اتصالها بالقانون الذي سنَّها، وهذه الصورة الملتبسة للقانون تتجلى في انفصال قوته عن فعالية قواعده، وبروز منطقة غامضة ستكون مسرحًا تعمل فيه حالات الاستثناء.

في تفريع عنوانه "مفارقة السيادة" من الجزء الأول من كتاب **الإنسان المستباح**، اعتبر هذا الفيلسوف أن حالة الاستثناء في النسق الحقوقي - السياسي تُمثل الأساس الخفي للنظام السياسي. وحالة الاستثناء يفهمها أغامبين كما وصفها شميت، فهي وضعٌ يُحدد بدقةٍ ماهيةَ نفوذ الدولة؛ لأن "الحالة العادية لا تُثبت شيئًا، ولكن الاستثناء يُثبت كل شيءٍ، فإنه لا يقتصر على تأكيد القاعدة: ففي الحقيقة، القاعدة لا تعيش إلا بالاستثناء"[29]، الذي يتجلى بوصفه علاقة تتضمن الأشياء باستبعادها. ويكمن جوهر السيادة في قدرتها على عدم التقيد بما وضعته من قوانين، وفي قدرتها على وضع الاستثناءات، وعلى فرض القاعدة ووضع استثناء لها، "فالنظام القانوني يستند إلى قرارٍ وليس إلى قاعدة"[30].

وتكمن نقطة الخلاف الجوهرية بين شميت وأغامبين في أن الأول يُشرع لحالة الاستثناء في كتابه **اللاهوت والسياسة** بما هي حالة غير قانونية، والهدف منها خلق أوضاع ملائمة لتأسيس دستور جديد بالاعتماد على مراسيم لها قوة القانون ومشروعيته، ويعتبر السيادة خارجة عن القانون ومتعالية عليه، بينما تعود حالة الاستثناء عند الثاني إلى السلطة في شكلها اللاهوتي حيث لا يتحدد الحق بالقانون، وإنما بصاحب السيادة الذي يتموقع خارج القانون، والاستثناء بنية أصلانية يرتبط فيها القانون بالحياة من خلال تعليقه لذاته.

وليست حالةُ الاستثناء عرضيةً عابرة، وإنما خاصية جوهرية في السياسة والقانون، وبمقتضى هذه الحالة تشن الدولة حربها على كل معارض لها. وإذا كان القانون حقلاً أو مجالاً، فإن السيادة تكون

(29) أغامبين، **المنبوذ**، ص 32.

(30) Schmitt, p. 10.

داخله وخارجه في نفس الوقت (تُطبقه وتُعلقه أيضًا)، وتحت طائلة الاستثناء تُحول السيادة الكائن الإنساني إلى مجرد حياة عارية. لا يرى أغامبين في السيادة إلا تجسيدًا عينيًا لحالة الطبيعة التي تحدث عنها توماس هوبز Thomas Hobbes (1588–1679)، وعنفها يتأتى من عدم التمييز بينها وبين الثقافة، وبين العنف والقانون. وتتمظهر حالة الطبيعة في أزمنتنا بوصفها حالة استثناء تتخطى الأطر المكانية والزمانية لتتطابق مع أنظمة سياسية يُصبح فيها كل شيءٍ ممكنًا، بما في ذلك انتهاك الحق في الحياة. وقد فنّد أغامبين، وهو يُشخص هذه الأزمة، وَهْم حقوق المواطن الذي روجته الحداثة على أنه جوهر للحياة السياسية، فما تحقق من وعودها هو اختزال الإنسان في مجرد حياةٍ عارية تتعرض في كل آنٍ وحينٍ إلى تهديد موت غير مشروط؛ إذ ما يُحدد السياسة ليس الحياة الطبيعية، وإنما الحياة المعرضةً للموتً؛ أي تلك الحياة العارية، ونموذجها البيوسياسي هو المعتقل الذي يرمز إلى الحدود بين الحياة العارية والوجود السياسي، والمعتقل هو ذاك الفضاء الذي يتم فيه إنتاج الإنسان المستباح، وهو "الفضاء الذي يُفتح عندما تبدأ حالة الاستثناء في التحول إلى قاعدة"[31].

ثالثًا: في نقد أنطونيو نغري لفرضية الحياة العارية

يعتبر نغري أن أغامبين من أهم من حللوا حالة الاستثناء في حقلَي القانون العام والفلسفة السياسية، فهذه الحالة ليست مسألة قانونية، وإنما هي أمرٌ واقعٌ خارج النظام القانوني القائم، فهي تخلق قانونها الخاص، فصاحب السلطة يعود إلى القانون إذا ما احتاج إليه، ولكنّه يعطّله أو يُعلقه متى شاء ذلك.

تطرح حالة الاستثناء مشكلاً فلسفيًا يتعلق بالأساس القانوني للسيادة لحظة منحها شكلاً قانونيًا لحالة غير قانونية. وهكذا يفهم أغامبين علاقة الاستثناء بما هي علاقة استعباد، والمفارقة أن المستعبَد ليس خارج القانون ولا تحت طائلته، فهو مُهمَلٌ من القانون ومعرض للخطر. وقد مثلت نظرية الحياة العارية، كما عرضها أغامبين وعددٌ آخر من المفكرين، أرضيةً خصبةً لنقاش فلسفي عميق وطويل حول وظيفتها النظرية وتبعاتها العملية. ويُعتبر النقد الذي وجهه نغري لأغامبين من أبرز تلك المطارحات النظرية، ففي مقاله "المَسْخ السياسي، الحياة العارية والاقتدار"، والذي نُشر باللغة الإيطالية ثم تُرجم إلى الفرنسية في مناسبتين، ونُشر في دوريتي **الإنسان والمجتمع**[32]؛ و**الجماهير**[33]. في هذا المقال شدد نغري على أن الحياة لا تُفهم في مقاومتها وإنما في هجومها أيضًا، ولا تُدرَك في قوة معارضتها فقط، بل في اقتدارها على التحول، و"لا وُجود لحياة عارية في الأنطولوجيا مثلما لا وُجود لبِنى اجتماعية من دون تنظيمٍ أو كلامٍ بلا دلالةٍ. الكوني عيني، وعندما يسبقنا في الزمن والتاريخ، فإنه يَمثُل أمامنا دائمًا على نحوٍ مُتجددٍ بوصفه شرطًا أنطولوجيًا، ويتبدى للإنسان شكلاً أنثروبولوجيًا

(31) أغامبين، **المنبوذ**، ص 219.

(32) ينظر:

Antonio Negri, "Le monstre politique: La vie nue et la puissance," Pierre Lantz & Ariane Lantz (trad.), *L'Homme et La Société*, no. 150–151 (Octobre 2003).

(33) ينظر:

Antonio Negri, "Le monstre politique: Vie nue et puissance," Judith Revel (trad.), *Multitudes*, no. 33 (2008).

صلبًا ويتعذر قلبُه. نحن نعتبر أن أيديولوجيا 'الحياة العارية' خدعةٌ ينبغي محاربتها تمامًا مثلما نُحارب صناعة الجينوم والهندسة الوراثية ومطامح الهيمنة على النوع"[34].

ويعتبر نغري أننا حين نختزل الخاصية الإنسانية في العُري، فنحن نفعل نوعًا من الادعاء الطبيعوي لعفوية ساذجة، وإذا أعلنا أن الإنسان هو ذاك الذي يكون عاريًا أمام السلطة، فإننا نبني خدعةً؛ لأننا بكل بساطةٍ نخلط بين الإنسان الذي يُصارع وذاك الذي أبادته السلطة النازية والفاشية. ويُحيلنا نغري إلى لوسيانو فراري[35] (1928–2001) الذي وجه نقدًا جذريًا لكتاب أغامبين **الإنسان المستباح**، وبيَّن أن حروب القرن العشرين والمشهد المرعب لمآل الرأسمالية والتزوير الأيديولوجي للحياة وآلة رأس المال، جميعها ضد الرغبة الجامحة في الحرية.

وبالنسبة إلى نغري أن نرتفع بالعُرْي إلى مستوى تمثيل الحياة يعني أنْ نُماهي بين طبيعة الذات والسلطة الغاشمة التي جعلتها عارية، ويعني كذلك أن نخلط في هذا العُري بين الخضوع واقتدارات الحياة. ويعتبر أن مصطلح "الحياة العارية" مفهوم إيديولوجيّ، مؤكِّدًا أن الحياة أشدّ قوة من العُرْي، فالحياة العارية لا يُمكنها، مثلما ذهب إلى ذلك أغامبين، أن تُفسر لنا العنف الفظيع الذي ألحقته الأيديولوجيا والتاريخ بالكائن الإنساني على امتداد القرن العشرين. ثم إن القول بالحياة العارية يكتسي طابعًا أيديولوجيًا يُفيد منطقيًا أن إثباتًا ما يكون في الوقت نفسه خاطئًا بالنسبة إلى الحقيقة، ووظيفيًّا بالنسبة إلى السلطة، وعبر هذه المغالطة يُبين أنه من غير الممكن اختزال الأنطولوجي في العُرْي، وإدراج الإنسان في ماهية سلبية. وينتهي إلى أن ما ينفي "الحياة العارية" هو اقتدار الكائن وقدرته على الانثناء في الزمن عبر التعاون والصراع ضد السلطة والتأسيس، ففرضية الحياة العارية ليست خاطئة فقط، فهي ضد القوة المحتملة للكائن، ومفيدة للسلطة، وهي جذرية جدًّا في سلبها الاقتدار إلى الحد الذي تتراءى تعبيراته فعلاً إرهابيًا، كما أنها تعصف أنطولوجيًا بإمكانية التعبير عن ذاك الاقتدار.

وفي إشارة إلى استعادة أغامبين لمفهوم حالة الطبيعة عند هوبز يقول نغري: "من الغريب أن نلاحظ إلى أي حد تُشكل نظرية 'الحياة العارية' سيناريو يُعيد ما كان يُمثل عند هوبز قاعدة للتنين 'لوياثان' Léviathan. سيناريو حياة بلا أدنى دفاعٍ، حياة مدفوعة إلى الأقصى نحو مقاومةٍ مستحيلة. سيظهر، إذًا، تنينٌ جديدٌ، وسيضعنا في هذا الوضع، ويستعيد كل مزاعم التنين القديم ويُجذرها: هو لا يَعِدنا البتة 'بالسلام'، وإنما يَعِدنا بكل بساطةٍ 'بالحياة'. هكذا تتمظهر نهائيًا وبوضوح المفارقة وخدعة الحياة العارية"[36]. وفق نغري، هي لغة السلطة السياسية الملتزمة بإلغاء اقتدار البشر على الحياة؛ أي بعرض الأجساد، بما أن هذه الأجساد مقصودة، على حافة الخطر والموت: الحياة العارية صورة بقيت بعد رأسمالية آفلة مارست الإرهاب على حياة الناس. الحياة العارية صرخة وَهَنٍ يتردد صداها في حشدٍ من الفرادات المهزومة من أجل تأبيد هزائمها. لكن رغم حدة النقد الموجه إلى أغامبين، فإن نقاط الالتقاء

(34) Ibid., p. 39.

(35) ينظر:

Luciano Ferrari, *Dal fordismo alla globalizzazione* (Rome: Manifestolibri, 2001).

(36) Negri, "Le monstre politique: Vie nue et puissance," p. 40.

والتقاطع بينهما تظل قائمة، ولا يمكن إنكارها خاصة فيما يتعلق بتشخيص راهن الأزمة السياسية اليوم، فالرأسمالية تعود عبر الحياة العارية إلى مصادرها، وتُحاول على قاعدة التراكم المعرفي الجديد القيام بتحويل حقوق الأفراد والجماعات إلى صاحب السيادة. وهكذا فالحياة العارية تزييف للفقر، وتقريظ للاستلاب، وبناء صور جديدة ومخادعة، وتكثيفٌ للعنف المطلق للسلطة، ودفعٌ بالعنف كما البؤس إلى حدودهما القصوى وصولاً إلى الحد الذي تكون فيه الضرورة الوحيدة هي البقاء على قيد الحياة، وهروب البشر العُراة من الموت الذي سبق أنْ تحملوه، فما "إنْ تنتهي أزمة ما حتى تظهر أزمة أخرى أو ربما تكون الأزمة الكبيرة تتغذى من نفسها وتتغير عبر الزمن، وتُحول ذاتها وتتوالى من جديدٍ مثل كيانٍ فظيع ماسخ يلتهم ملايين البشر ويُغير قدرهم، ويجعل ذلك قاعدة الحياة لا استثناءها"[37].

خاتمة

في ثلاثينيات القرن العشرين، أوَّل بنيامين، على نحوٍ طريفٍ، لوحة الرسام السويسري بول كلي Paul Klee (1879–1940) ليُعبر عن موقفه من الحداثة عندما رأى في الملاك الجديد Angelus Novus رمزًا للحداثة، ذاك الملاك/ ملاك التاريخ الذي يطير بعيدًا متأملاً عالمًا مدمرًا، يتأمله لا ليتوقف عند أطلاله، بل يطير بعيدًا بناءً على قرارٍ حازمٍ وحاسمٍ، حتى إنْ كان قرار رحيله عن ذاك العالم يُحزنه، وكأن "الحداثة سحبت وعودها، واستخفت ما بعد الحداثة بتلك الوعود، بل سخرت منها، وملأت الفجوة بمظاهر براقة وصور وألوان وأصوات، واستبدلت الجوهر ليحل محله المظهر"[38].

هذا العالم ما بعد الحداثي الذي يرسمه استباقًا بول كلي، ويُؤوله بنيامين لم تُغادره الملائكة مكرهة، بل فرّت منه الآلهة. أدت ما بعد الحداثة غرضها، مثل كل طقوس العبور، في نقلنا إلى مستقبل ليس له بعدُ أسماء، وتركتنا عُراة مع لا يقينياته، وليس غريبًا أن ينخرط أغامبين في تجذير هذا التأويل للحداثة السياسية وما بعدها بالنظر إلى عمق علاقته الوجدانية والفكرية مع بنيامين.

تكمن طرافة أطروحات أغامبين وجدتها في تفكيك وتشريح لواقع الأزمة السياسية المعاصرة، وفي عودته إلى الكثير من المصطلحات في تراثه الفلسفي لا من أجل توظيفها للتحليل فقط، وإنما لإعادة شحنها بمضامين ودلالات جديدة، فهو يعود إلى مفهوم الحياة العارية عند أرسطو، وإلى مفهوم البيوسياسة عند فوكو، ويستلهم مفهوم حالة الاستثناء من شميت، ويستعير مفهومي الشمولية ومعسكرات الاعتقال من أرندت، كما يشتبك مع هيدغر، ليعود إلى نقد بنيامين لشميت مطورًا موقفه من حالة الاستثناء؛ ما دفع أغامبين لاستئناف تفكيرٍ في العنف بعد هؤلاء لا يتعلق بشطط الأزمة وتجاوز العنف حده البشري، بل الأمر مرتبط بتلك العلاقة الملتبسة بين السياسة والعنف والتي تزداد غموضًا يومًا بعد يومٍ.

(37) زيجمونت باومان وكارلو بوردوني، **حالة الأزمة**، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018)، ص 5.

(38) المرجع نفسه، ص 65.

تحمل فلسفة أغامبين مشكلات العصر وتفتح سبلاً لفهمها، وما يمكن استخلاصه وتأكيده في خاتمة هذه الورقة البحثية هو أن العودة إلى أغامبين لها أهمية خاصة في علاقة بالراهن السياسي العربي؛ إذ تُصاغ معظم القوانين في الدول العربية لتقنين حالات الاستثناء وتفصيلها من داخل القواعد القانونية ذاتها، على نحوٍ تصيرت فيه الحريات أكثر تقييدًا وانتهاكات الحقوق أكثر انتشارًا. والثورة التونسية واحدة من الثورات التي أعدمها الاستثناء الذي تقنن في المراسيم والقوانين الاستثنائية في دساتير "التأسيس الجديد". وليس من العسير أن نلاحظ أن حالات الاستثناء خلقت نوعًا من العبودية الطوعية، وأنتجت ذاتيات سياسية مشوهة تتوهم هذه الإجراءات والتدابير الاستثنائية بوصفها حماية أمنية، فهذه الذاتيات المؤمنة Subjectivités Sécurisées تشعر وكأنها تتقاسم الخوف مع الدولة، وترى حبل نجاتها في وضع الاستثناء الذي تفرضه السلطة باسم القانون. لعل فشل الأنظمة الديمقراطية المعاصرة لا يقل عن فشل النظم السياسية الاستبدادية والشمولية، وما حالات الاستثناء إلا بذور دكتاتوريات كامنة في تربة الديمقراطية التي من رحمها ولدت، في الثلث الأول من القرن العشرين، أعنف النظم التوتاليتارية (الفاشية والنازية والستالينية). ربما تكون من أهم مسوغات العودة إلى أغامبين ضرورةُ إعادة النظر في الديمقراطية وتجاوز صيغها الشكلية واعتبارها قيمة أكثر منها نظامًا سياسيًا، قيمة يساهم في تجذيرها الجميع لإرساء دولة الحق فعلاً وتجسيد علوية القواعد والمعايير القانونية على كل أشكال الاستثناء مهما كانت مشروعيتها.

المراجع References

العربية

أغامبين، جورجيو. **حالة الاستثناء: الإنسان الحرام 1-2**. ترجمة ناصر إسماعيل. القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، 2015.

_____. **المنبوذ: السلطة السيادية والحياة العارية**. ترجمة عبد العزيز العيادي. بغداد/ كولونيا: منشورات الجمل، 2017.

باومان، زيجمونت، وكارلو بوردوني. **حالة الأزمة**. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2018.

الشادلي، المصطفى. "في المفهوم الفلسفي والقانوني لحالة الطوارئ: جدلية الدولة والمجتمع". **تبين**. مج 9، العدد 36 (ربيع 2021).

فوكو، ميشيل. **تاريخ الجنسانية: 1- إرادة العرفان**. ترجمة محمد هاشم. المغرب: أفريقيا للنشر، 2013.

لبيب، عبد العزيز. "العدالة في وضع استثنائي: ملاحظات في مآزقها الدولية". **تبين**. مج 2، العدد 5 (صيف 2013).

الأجنبية

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford. CA: Stanford University Press 1998.

_____. *Etat d'exception*. Joël Gayraud (trad.). Paris: Seuil, 2003.

_____. "Letter from Giorgio Agamben to Hannah Arendt 21 Feb. 1970." *Diacritics*. vol. 39, no. 4 (Winter 2009).

Esposito, Roberto. "Totalitarisme ou biopolitique." *Tumultes*. no. 26 (2006).

Foucault, Michel. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975.

Negri, Antonio. "Le monstre politique: La vie nue et la puissance." Pierre Lantz & Ariane Lantz (trad.). *L'Homme et La Société*. no. 150–151 (Octobre 2003).

_____. "Le monstre politique: Vie nue et puissance." Judith Revel (trad.). Multitudes, no. 33 (2008).

Schmitt, Carl. *Political Theology*: *Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. George Schwab (trans.). Chicago: IL: University of Chicago Press, 1985.

التسلم Received 2023-12-16 | التعديل Revised 2023-2-20 | القبول Accepted 2024-3-5 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/QGKV4548

توفيق فائزي* | Taoufik Faizi

الحقيقة أو الأمل: الفلسفة والأدب وقيمة التهكم في براغماتية ريتشارد رورتي الجديدة

Truth or Hope: Philosophy, Literature, and the Value of Irony in Richard Rorty's Neo–Pragmatism

ملخص: تتناول الدراسة بالبحث النموذج الذي جعله ريتشارد رورتي بديلاً من الفلسفة وهو العمل. ذلك النموذج الذي يتحول به فهمنا للفلسفة، ويجعلنا نلتفت إلى ما للأدب عامة، والرواية خاصة من الأثر البالغ في تحقيقه. مشكلة البحث هي: هل تعتبر وظيفة الفلسفة حقًّا تمثيل الواقع وإدراك الحقيقة؟ كيف يمكن أن تُسهم الفلسفة بوصفها عملاً بمعية الأعمال الأدبية في إحداث الأثر البالغ لتحسين الوضع الإنساني؟ ونضع فرضية أن رورتي لم يتسن له تحصيل آرائه عن الفلسفة والأدب ووضع قيمة جديدة هي قيمة التهكم حتى برَّأ نموذج العمل من ضده، أي نموذج النظر. إن الفلسفة البديلة والأدب، خاصة الرواية، بتجسيدهما قيمة التهكم يحققان إمكانية التبرّؤ من النزعتين التنظيرية والتأسيسية ليصبحا مكرّسَين للأمل وللتقدم الأخلاقي والاجتماعي.

كلمات مفتاحية: الفلسفة، نموذج النظر، نموذج العمل، الأمل، التهكم، الأدب.

Abstract: This paper deals with Praxis as the central paradigm in Richard Rorty's philosophy. Considering philosophy as praxis transforms the way we understand philosophy and draws our attention to literature that is more practical. Is truth the purpose of philosophy? How can philosophy as praxis and literary works contribute to the improvement of human condition? The study asserts that Richard Rorty was not able to justify his views on philosophy and literature, and develop a new value, irony, until he extricated the practical paradigm from its antithesis (the theoretical paradigm). By embodying the value of irony, philosophy and literature can fulfil their potential to disavow the theoretical and foundational paradigm, to become devoted to hope and to moral and social progress.

Keywords: Philosophy, Theoretical Paradigm, Practical Paradigm, Hope, Irony, Literature.

* أستاذ التعليم العالي مؤهل بالمدرسة العليا للأساتذة، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس (المغرب).

Associate Professor of Higher Education qualified from the Higher School of Teachers, Moulay Ismail University, Meknes (Morocco).

faizitaoufik@gmail.com

مقدمة

لشدة رسوخ نموذج Paradigm النظر في الفلسفة وفي أعمالها يضع المشتغلون بها، عادة، أفقًا يرجون بلوغه، وهو الكشف عن الحقائق. كأنما للحقائق وجودٌ مستقلٌّ عن الأذهان، والسعي يكون نحوها، وينتهي السعي ببلوغها؛ ولكن متى ينتهي السير، وتُدرك الغاية؟ أما العبارات الفلسفية فتُتخذ وسيطًا شفافًا للكشف. يشهد تاريخ الفلسفة تباعد هذه الغاية فكأنها سرابٌ يحسَبه الظمآن ماء، حتى إذا بلغه لم يجده شيئًا، حتى إن هذا الأمر صار مُرهقًا للفلسفة في زمنٍ تعبّأ فيه العلم للقيام بالوظيفة التي كانت تعتقد أنها وظيفتُها. ولكن ماذا عن العلم نفسه؟ لا نستغرب من قول مارتن هيدغر Martin Heidegger (1889–1976) إن ماهية العلم التقنيةُ. نفهم من هذا القول أن العلم يستعمل العالم بدلاً من أن يكشف عما في باطنه. قد يكون الملاذ هو أن تلتمس الفلسفة وظيفةً بديلة وأن تنتبه أكثر إلى ما تختص بها أعمالها. نحتاج إلى إعادة وصفها، ونلتفت إلى وصفٍ للفيلسوف يُظهره صانعًا ومبدعًا لمفاهيم، واستعارات بديلة. بتغيير النموذج الذي يُرشدنا في الفهم قد ننتبه أكثر إلى القوة الكامنة في الأعمال الفلسفية.

وهذا ما نلتمسه في فلسفة ريتشارد روتي (1931–2007)؛ إذ استبدل نموذج العمل مكان نموذج النظر، وهو واصلٌ لما ابتدأته الفلسفة البراغماتية، ونتجَ من ذلك آثارٌ بالغة نرجو أن تُغيِّر من سلوك اشتغالنا بالتفلسف. ونود أن نُجلِّي في هذا البحث بعض الطرق التي سلكها رورتي لإقامة النموذج الجديد مستعملاً أعمالاً فلسفية سابقة. وقد نتج من ذلك استحالةُ أفهامنا للغة والثقافة والعلم، والسياسة، والأدب والرواية. إنّ التبرؤ من نموذج النظر جعل وظائف مكونات الثقافة ومراتبها تتبدل. فلا تحتل الفلسفة أعلى المراتب في الثقافة، وليست وظيفتها تأسيس غيرها، ولا يُرجى من الفلسفة تمثلُ الحقيقة. وننتبه مع النموذج الجديد ومع القيم التي يبشر بها رورتي إلى عَرَضيَّة Contingency[1] الأقوال الفلسفية كغيرها من الأقوال البشرية. فالأقوال لا تكف عن الحوار مع الأقوال، كما هو شأن هذا الحديث الذي يحدث الآن. إننا نيأس من أن يحظى قولٌ بامتياز بلوغ الحقيقة ويكون الحجة النهائية على غيره. وتجتمع في من يُبشِّر بهم رورتي من المثقفين أو بالأحرى المُبدعين قيمةٌ يسميها التّهكم Irony والمتهكم هو الذي بلغ أن يفطن إلى أن ما يقوم به عمل ذو أثر عابر، وهو الذي تخلّص من وهم تعالي أحاديثه على الزمن معترفًا بأنها زائلة عارضة كغيرها. إلا أنه يسعى لأن تُوقع أحاديثُه آثارًا نافعة تغيّر من وضع الجماعات البشرية وتتقدم بها إلى الأحسن. ومنه تكاثرت بدائل الحقيقة لديه كإبداع الذات Self–creation أو الأمل. ليس الأملُ المرجوُّ أملاً يوتوبيًا، وليس يكون بإحداث أنظار شمولية تغطي بظلالها مجالات الأفراد الخاصة فتنمحي خصوصياتُهم وتُنتهك حرماتهم. إن

(1) نتردد في نقل لفظ Contingency، يمكن نقله بالعَرَضية وذلك ما اختاره فتحي المسكيني، أو بالعارضية وذلك ما اختاره محمد جديدي، أو بالطوارئ وذلك ما اختاره حيدر حاج إسماعيل، أو يُمكن نقله بالإمكان، وهو مفهوم منطقي يدل على الجهة وهو مقابل الضرورة والاستحالة، أو بالعُروض أو بالاحتمال وهي معان كامنة في المفهوم يستلزمها، ونميل إلى نقله بالعَرَضية، مع استحضار بقية المعاني، واستعمال بقية الألفاظ بحسب ما يستدعيه السياق. وتعني العَرَضيَّة أن لغتنا ووعينا وجماعتنا صنيعة الزمن والاتفاق Time and Chance. ينظر:

Richard Rorty, *Contingence, Ironie et Solidarité*, Pierre–Emmanuel Dauzat (trans.) (Paris: Armand Colin, 1993), p. 46.

الأمل الموصوف أحيانًا بالليبرالي لدى رورتي يستدعي حفظ التمييز بين المجالين: العام والخاص. إلّا أنه أمل يرجو من الأعمال المنجزة في المجال الخاص، تلك التي لاذت بالحرية واحتمت بها أن تُسهم في التغيير الثقافي والتقدم إلى أحسن. من هنا لن تحتكر الأحاديث الفلسفية الحظوة في تحسين الأوضاع الإنسانية. ويلتمس رورتي نوعًا آخر من الأحاديث وموطنًا آخر للأمل والرجاء، إنها الأحاديث الأدبية، الروائية منها بالخصوص.

يتعذر إحصاء الكتب والدراسات[2] التي تناولت بالبحث فلسفة رورتي، والكثير منها بحث المكانة التي أولاها رورتي للأعمال الأدبية الروائية وهذا أمر لا تخطئه العين في كتاباته، ولا تخلو تلك الدراسات من بيان صلة ذلك بتصوره الفلسفي البراغماتي. وإنما نرجو من هذه الدراسة أن تبيّن أكثر الصلة الوثيقة بين آرائه عن الأعمال الأدبية الروائية وبين رأيه البديل من الفلسفة، ذلك الرأي الذي تحصَّل من تغييرٍ جذري مسَّ نموذج تصورنا للفلسفة ووظيفتها، وهذا ما نعتقد أنه أمر يستحق التنبيه إليه. يستخلص هذا البحث أهم الآثار الناتجة من استعمال النموذج الجديد لفهم الثقافة ووظائف مكوناتها ومكانة الأعمال الأدبية داخلها. أما بشأن الأعمال الفلسفية والأعمال الأدبية الروائية المُستشهَد بها[3] فإنها تُستدعى لبيان الكيفية التي يتحقق بها النموذج البديل، أي العمل، والكيفية التي تُجسَّد بها القيمة الجديدة المُبشَّر بها، أي قيمة التهكم. وليس الاستشهاد بالأعمال الروائية في هذا البحث أمرًا اعتباطيًّا، ذلك أن كلّ واحد من هذه الأعمال يُستحضر ليكون شاهدًا على إحدى القيم البديلة.

وعليه، فقد استُحضرت أعمال تشارلز ديكنز Charles Dickens (1812–1870) للشهادة على ما يمكن أن تحدثه الأعمال الأدبية الروائية من الآثار البليغة في التغيير الاجتماعي، ذلك التغيير الذي لم تستطعه حتى الأعمال الفلسفية أحيانًا، وبذلك تكون أكثر تجسيدًا لنموذج العمل. ويُستحضر عمل مارسيل بروست Marcel Proust (1871–1922) **البحث عن الزمن المفقود** *À la recherche du temps perdu* نموذجًا لكيفية إبداع ذواتنا وللفطنة بعرَضيَّة وجودنا في منازلنا الخاصة،

(2) من الكتب التي تناولت بالبحث فلسفة ريتشارد رورتي كتاب: صلاح إسماعيل، **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2013)، وفيه تتبع أطوار تشكل فلسفة ريتشارد رورتي ورصد ما تختص به براغماتيته مقارنة بالفلسفات البراغماتية السابقة؛ وكتاب: محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008)، وفيه إشارات إلى مكانة الأدب لدى رورتي وصلة ذلك بفلسفته البديلة، وكان ذلك خادمًا لغاية الكتاب وهي فحص دلالتي الحداثة وما بعد الحداثة وتمييز موقع فلسفة ريتشارد رورتي منهما. والدراسات التي تناولت فلسفة رورتي في صلتها بالأدب عامة أو الرواية خاصة كثيرة بالإنكليزية، يمكن العودة إلى:

Serge Grigoriev, "Rorty and Literature," in: Alan Malachowski (ed.), *A Companion to Rorty* (Hobok: Wiley Blackwel, 2020); Marek Kwiek, "Rorty and Literature, or about the Priority of the 'Wisdom of the Novel' to the 'Wisdom of Philosophy'," in: Marek Kwiek, *Rorty's Elective Affinities: The New Pragmatism and Postmodern Thought* (Poznan: Adam Mickiewicz University, 1996); Marek Kwiek, "After Philosophy: The Novelist as Cultural Hero of Modernity? On Richard Rorty's New Pragmatism," *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, vol. 45, no. 92 (December 1998), pp. 77–96; Michael Fischer, "Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty's 'Defense' of Literary Culture," *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 67, no. 3 (1984), pp. 312–324.

(3) نفترض أن قارئ هذه الدراسة مطّلع على بعض أعمال تشارلز ديكنز، وعلى دراية بأحداث وشخصيات عمل مارسيل بروست **في البحث عن الزمن الضائع**، وبمجريات وشخصيات رواية جورج أورويل **1984**.

أما رواية **1984** لجورج أورويل (1903–1950)، فتُستدعى لفحص بعض ممكنات وجودنا العام، خاصة إمكانية تحول المتهكم ذاته إلى حاكم قاس. يقتصر هذا البحث على سياقٍ ثقافي خاص، وعلى ممكنات تنتمي إلى تاريخٍ خاص، والكثير من الأحكام في هذا البحث نسبية لازمة غير متعدية، كما أن الأعمال المُستشهَد بها هي أعمال أحدثت آثارًا داخل سياقات ثقافية واجتماعية خاصة، وإنما نسعى فقط للتمهيد مستقبلاً لإعادة استعمال أدوات رورتي المفهومية في سياق ثقافي مغاير كي نفحص جدواها، وحدود فاعليتها، فتُعدَّل الأحكامُ، وتُراجع الأوصافُ، وتُغير الأمثلة، وتُلتمَس أعمالٌ بديلة للاستشهاد بها.

نتساءل، إذًا: كيف استبدل رورتي نموذج العمل بنموذج النظر لفهم وظيفة الفلسفة؟ ما الذي ترتب على الاستبدال من الآثار في تصور الثقافة ووظيفتها، ومكانة الفلسفة والأدب داخلها؟ كيف تُجسِّد الأعمال الفلسفية والأدبية الروائية قيم النموذج البديل عامة، وقيمة التهكم خاصة؟ من أجل الجواب عن هذه الأسئلة أخذ هذا البحث شكله، وهو قسمان: القسم الأول، وهو عن إقامة نموذج جديد للفلسفة هو نموذج العمل عبر إعادة وصف تاريخها، وما يترتب من بروز بديلٍ فلسفي وقيمة جديدة هي قيمة التهكم. والقسم الثاني، وهو عن موقع الأدب والفلسفة داخل الثقافة، واحتلال الأدب عامة والرواية خاصة مكانة داخلها. وهو بيان للكيفية التي يحقق بها الأدب عامة والعمل الروائي خاصة النجاعة العملية بتحسين الوضع البشري، ولكيفية تجسيد الأعمال الروائية لقيمة التهكم.

أولاً: نقد الفلسفة بوصفها نظرًا وتأسيسًا

1. إنشاء وصف جديد لتاريخ الفلسفة أو عن استعارة النظر

يحتاج ابتداعُ وظيفة جديدةٍ للفلسفة إلى تغيير جذري لنحوِ الكلام عنها، وللعادات الأسلوبيّة التي تُلزمنا بالقول المعتاد، وإلى سلوك طريقٍ غير مسلوكة. وهو ليس بالأمر الهيّن؛ ذلك أن إرثًا ثقيلاً يُلزمنا بسلوك المأنوس من الطرق. ونجد أنّ رورتي قد نبه إلى أن أحد أجناس التأريخ الفلسفي[4] يُتخذ وسيلة لفهم جديد للفلسفة ووظائفها عبر تأويل جديد يشمل تاريخ الفلسفة برمته. فمثلاً، لا ينفصل تأريخ فريدريش هيغل Friedrich Hegel (1770–1831) للفلسفة عن وضعه الفلسفي حيث يؤول التاريخ باستعمال جديد لمفاهيم الروح Geist والمطلق، واستعمال منهجٍ مُبتدَع. ثمّ إنّ تاريخ الفلسفة مع هيدغر يُفهم بوصفه تاريخًا لنسيان الكينونة Sein، وكذلك تأريخ رورتي للفلسفة، وخصوصًا في كتابه: **الفلسفة ومرآة الطبيعة.** ويختار رورتي هذا الجنس من التأريخ ليصل ماضي الفلسفة بحاضرها، رصدًا لما يُوحِّد هذا التاريخ. ويعيد المؤرخ/ الفيلسوف وصف الفلسفة Redescription لتتميز لديه

(4) وقد احتفظ رورتي بلفظه الألماني وهو: Geistesgeschichte أي تاريخ الروح، واختار استعمال هذا النوع من التأريخ معتمدًا متن العظماء من الفلاسفة، إلا أنه لا يخفي انجذابه لنوع آخر هو Intellectual History؛ وهو تاريخ يُدخل ضمن اللائحة المعتبرة أسماءَ غير المشاهير من الفلاسفة أو غيرهم. ينظر:

Richard Richard, *Truth and Progress, Philosophical Papers*, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 272.

الطريق الجديدة التي سيسلكها. ولا يكون أثر الفلسفة الجديدة بليغًا حتى يصل المُراجِع إلى أكثر المبادئ رسوخًا أو إلى بديهيات الفلسفة القديمة، وإلى الضمائر الخبيئة. ماذا لو كانت المفاهيم والرؤى الفلسفية تصدُر عن استعارة تملك من القوة والأثر أكثر مما تملك الحقيقة؟ تلك هي استعارة النظر، وما يتصل بها من الصور المستقاة من معجمها. استعارة النظر هي التي ستَهَبُ كتاب رورتي معناه وخيطه الناظم، وستُهدي رورتي طريقةً خاصَّةً في التأريخ للأفكار الفلسفية. بعد أن نُوحِّد وندعي وجود استعارة تحكم فهم الفلاسفة الذين هم محلّ المراجعة، يَلزمنا أن نُفرِّق بالبحث عن الفروق مثلاً بين أرسطو ورينيه ديكارت René Descartes (1596–1650)، رغم صدور أفكارهما عن الاستعارة نفسها.

يخلو الطريق للفلسفة الجديدة بعد التخلّص من جميع العلائق والصلات الدقيقة التي تجمع المذاهب الفلسفية الصادرة عن نموذج النظر، تلك الصلات التي تجعلها رغم التنوع، واحدةً لصدورها عن استعارة عميقة. نبحث عما ترتب من اعتماد الاستعارة من الشّخوص التدريجي لمقتضياتها عبر الزمن حتى نصل إلى مآلاتها الأخيرة بتحوُّل الفلسفة إلى نظرية في المعرفة، تلك النظرية التي تجعل غايتَها الكبرى تأسيس المعرفة، ولن تكون الفلسفة التحليلية التي جعلها رورتي محلَّ نقدٍ واسع إلا تنويعًا من تنويعات الكانطية[5].

استعارة كبرى، إذًا، هي الحاكمة في تاريخ الفلسفة؛ إذ اعتُبر النظر وظيفةَ الفلسفة، وفي إمكاننا رصدُ آثار هذه الاستعارة فيما يختبئ وراء أكثر المفاهيم شهرة وتداولاً كمفهوم الصورة المثالية Eidos عند أفلاطون في صور المرآة والنور لديه ولدى غيره كأفلوطين Plotinus[6] (205–270)، وفي الاستعارة التمثيلية التي أسست لمفهوم العقل الفعّال عند أرسطو[7]. إن الغاية من التفلسف عند القدماء النظرُ. فالغاية النهائية هي أن نستمتع بالنظر إلى ما يستحق أن يُنظر إليه أكثر من سواه: الأمور الإلهية السماوية. يستحيل نظرُ العقل الذي صار عينًا داخلية عند القدماء إلى ما يَنظر إليه، فكمال النظر أن يستحيل الناظر بعقله إلى ما ينظر إليه، أي أن يصير العقل والمعقول أمرًا واحدًا[8].

(5) Richard Rorty, "'Analytic' Philosophy is one more Variant of Kantian Philosophy," in: *Philosophy and Mirror of Nature* (Oxford: Princeton University Press 2009), p. 8;

"والفلسفة التحليلية هي نوع إضافي من الفلسفة الكَانْتية، وهو النوع الذي يتميز بصورة رئيسية باعتباره التمثيل لغويًا وليس عقليًا". ينظر: ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 57.

(6) ينظر مثلاً:

Vuilleumier Pierre, "Platon et le schème du miroir," *Revue de Philosophie Ancienne,* vol. 16, no. 2 (1988), pp. 3–47; Hadot Pierre, "Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin," *Nouvelle revue de psychanalyse*, no. 13 (1976), pp. 81–108.

(7) نجد لأرسطو مماثلة مشهورة وردت في **كتاب النفس** حين تناول بالقول العقل الفعّال. ونجد حلول هذه المماثلة في نص للفارابي ورد في رسالته عن العقل، ينظر: أبو نصر الفارابي، **رسالة في العقل**، تحقيق موريس بويج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1938)، ص 25–26.

(8) ابن سينا، كتاب **النجاة**، تحقيق ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985)، ص 328. ونود باستحضار نصوص من الفلسفة الإسلامية إغناء الوصف الذي وصف به رورتي الطور الذي تحكمه استعارة النظر.

ولكي يصل رورتي الحاضر بالماضي، ولكي يُضفي طابعًا وحدويًا على تاريخ الفلسفة، اعتبر، مستندًا في ذلك إلى هيدغر، أن لبنية الصُّور Imagery في فلسفة ديكارت مقدماتها لدى اليونان[9]. هذا ما نجده منصوصًا عليه في قوله: "إن طريقة هيدغر في روايته لتاريخ الفلسفة تسمح لنا أن نرى بدايات الصور الديكارتية عند اليونانيين، وتحولات هذه الصور خلال القرون الثلاثة الأخيرة"[10]. أي إن فلسفة ديكارت نتيجة لاستعمال جديد للاستعارة القديمة. لا ينبغي الاستهانة بما حدث من إبداع فهمٍ جديد، وتحويلٍ لدلالات الألفاظ. ويُفصِّل رورتي في بعضها، كما هو الشأن في الحس الذي صار جزءًا لا يتجزأ من التفكير Cogitare ليتجاوز ديكارت التفريق الأرسطي بين العقل بوصفه ما يصلنا بالكليات والبدن الحي المختص بالحس والحركة[11]. توجد فروق أساسية بين عقل ديكارت وعقل أفلاطون أو عقل أرسطو. لقد صارت الصور التي كانت مفارقة مع أفلاطون محايثة للذهن مع ديكارت، يفحصها ويتجاوز غموضها متجهًا نحو تمثلات واضحة ومميزة؛ حيث استبدل عالم الصور والأفكار الداخلية بالموجود الحق خارج النفس[12].

نتج من هذا الاستعمال الجديد ميلاد فكرة الذهن Mind الحديثة، حيث وُصِف بأنه كيانٌ متميز هو محلّ صيرورات متنوعة، سعى البعض كجون لوك John Locke (1632–1704) لوصفها[13]. بعد ابتكار فكرة الذهن وُلدت نظرية المعرفة وصار السعي حثيثًا لتأسيسها، بل صارت هذه وظيفة الفلسفة. لم تتخلص الفلسفة حديثًا من إسار استعارة النظر الكبرى ما دام العقل قد اعتُبر عينًا داخلية ذا فضيلة خاصة. لقد اكتسب وظيفة جديدة، إذ كُلف بفحص ما يُعرض عليه من الواقع وقد استحال إلى تمثلات. تولَّد الوهم بإمكانية بلوغ معرفة نهائية بصورة الواقع الحقيقية، وهذا يتأسس على افتراضٍ أساسي وهو إمكانية بلوغ الذهن هذه الصورة، ونقلها في صورة معرفية. وليست نظرية المعرفة عند إيمانويل كانط Immanuel Kant (1742–1804) إلّا تعبيرًا خاصًّا عن هذا الطموح. هناك أنا تُفَكر، وتملك قدرات قبلية خاصة، تجعل الواقع متصرَّفًا فيه، إذ يُجرَّد من عَرَضيَّته لنبلغ أن نعرفه معرفة كاملة بحسب الطاقة الإنسانية، إذ نبقي على افتراض وجود ما لا يمكن أن يعرفه الإنسان. الوهم، في نظر رورتي، هو وجود هذه الأنا، وهو وجود هذا العالم الداخلي من الملكات والحدوس والمفاهيم والمقولات والمبادئ القبلية، ووجودُ قوَّة داخلية تتصرف فيما يأتينا من الخارج من معطيات الحس. ومما يُضفي الوحدة على المشاريع بعد كانط هو أنها سعت لتأسيس معرفة نهائية بالواقع، وسعت الكانطية الجديدة Neo–kantianism للبحث عن أسس الثقافة، ومع الفلسفة التحليلية تغير وسيط التحليل ليصير هو اللغة[14] بدل الأفكار Idées.

(9) Rorty, *Philosophy and Mirror*, p. 12.

(10) رورتي، ص 62.

(11) Rorty, *Philosophy and Mirror*, p. 51.

(12) Ibid., p. 159.

(13) Ibid., p. 4.

(14) ينظر الأبحاث التي جمعها ريتشارد رورتي وقدم لها، وهي معالم دالة على الانعطاف اللغوي Linguistic Turn:
Richard Rorty (ed.), *The Linuigstic Turn: Essays in Philosophical Method* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992).

لو حوّلنا فلسفة رورتي إلى أمرٍ لكان في تقديرنا: جرِّب أمرًا جديدًا، أو لنلتمس استعارة بديلة، لنثُر على ما تعارفه الفلاسفة. لن يُجدي نفعًا الْتِماسُ تأسيسٍ للمعرفة أو طلبُ الحقيقة النهائيّة بشأن الواقع وبشأن ذواتنا. هذا ما يجعل من فلسفة رورتي فلسفة ضد التأسيس Antifoundationalist وضد الماهوية Antiessentialist وضد التمثلية Antirepresentationalist. تفترض صورة التأسيس كيانًا مؤسِّسًا هو الأنا أو العقل ... إلخ، وأمرًا يؤسَّس وهو معرفة هذه الأنا بما هو خارجها وهو الواقع. تفترض هذه الصورة أن هذا الواقع مما يمكن معرفته معرفة نهائية لوجود أُسُسٍ داخله تؤسسه هو كذلك. تفترض الماهوية أنّ في الواقع حقائق وماهيات، وأن وظيفة العقل الكشف عنها[15]. تفترض النزعةُ التمثلية أن العقل أو اللغة تتمثل الواقعَ، ووظيفتُه أو وظيفتها نقل صورته الحقيقية، وتنتهي المعرفة الإنسانية بإدراكها في الأخير. ولا يشذ الجانب العملي الأخلاقي عن النزعة التأسيسية، حيث تُرى إمكانية اكتشاف قوانين أخلاقية كلِّيَّة تؤسس للفعل الإنساني[16].

2. العمل بوصفه نموذجًا

كأنما انطلق رورتي من نموذج بديلٍ لتصور الفلسفة ووظيفتها، وهذا ما نحاول بيانه. إنه نموذج العمل بمعنى خاص. وفي هذا يقول: "يأمل البراغماتيون أن يجعلوا من المستحيل على المتشكك أن يثير السؤال الآتي: هل معرفتنا بالأشياء مطابقة لما هي الأشياء حقًا؟ إنهم يستبدلون بهذا السؤال سؤالاً عمليًا: هل طرقنا في وصف الأشياء ووصلها بأشياء أخرى بحيث نجعلها تلبي حاجياتنا بشكل أفضل، مفيدة قدر الإمكان؟ أم يمكننا أن نفعل أفضل؟ هل يمكن أن نجعل مستقبلنا أفضل من حاضرنا؟"[17]. ليس العمل المقصود هنا مسبوقًا بتمثلات مطابقة للعالم، وإن كان من تمثلات فهي قواعد للفعل. إنه عمل ينازل العالم ويكابد صعابه للتغلب عليها Coping with it[18]. كيف تكفُّ الفلسفة، إذًا، عن توخِّي الحقيقة لتصير عملاً أو خلقًا وإبداعًا أو فعلاً مؤثرًا يُحدث تغييرًا بالغًا في الواقع الإنساني؟ لا يكون ذلك حتى يتغيَّر النموذج ويُعَدَّ الفيلسوف صانعًا ومبدعًا يَفطن إلى محدودية صنعته وإبداعه، وتلك قيمة التهكم. لنتخلَّص من ادعاء الفلسفة أنها نظرٌ كاشف عن الحقيقة النهائية، تلك الحقيقة التي لم يستطِع حتى العلم بلوغَها، وتتعلق بالعالم في ذاته، أو النفس في ذاتها. الفلسفة البديلة عملٌ مبدَعٌ، وتعتبر الحقيقة إنشاء. ويستدعي هذا الأمر في نظر رورتي ألاّ نعتبر العبارات الفلسفية واصفة

(15) يرى رورتي في المقابل أن الموضوعات هي ما نحكم عليه بأنه مما يفيدنا الكلام عنه لغاية مواجهة الإثارات التي تتعرض لها أجسامنا، ينظر:

Richard Rorty, *Objectivity Relativism and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 107.

(16) يماثل جون ديوي وهو حُجة الفلسفة البراغماتية، بين التطور الأخلاقي وتطور اللغة، ملتمسًا بذلك أخلاقًا غير تأسيسية، ينظر:

Richard Rorty, *Philosophy and Social Hope* (London: Penguin Books, 1999), p. 74;

ويُنظر أيضًا: علي حاكم صالح، "هل يمكن قيام الأخلاق من دون أساس؟ نظرات في أخلاقيات ما بعد الحداثة"، **تبيّن**، مج 12، العدد 46 (خريف 2023)، ص 103-108.

(17) Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. 72.

(18) Rorty, *Philosophy and Mirror*, p. 11.

لحقيقة عالمٍ منفصل عنا، بل نعتبرها صنيعة بشرية أو يصلح أن نعدها أدوات[19]، ونفطن إلى سعة تأثيرها باستحضار المعجم Vocabulary الذي تنتمي إليه في كُليَّته. وليست الفلسفة وحدها من يضع المعاجم الاستعمالية، وليست تُصنع هذه المعاجم من فردٍ من الناس دائمًا.

يُمثِّل رورتي لهذا بمعجم الحياة السياسية الأثينية المقابل لمعجم توماس جيفرسون Thomas Jefferson (1743–1826)، ومعجم بولس Paul الأخلاقي مقابلاً لمعجم سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856–1939)، ولغة إسحاق نيوتن Isaac Newton (1643–1727) مقابلاً للغة أرسطو، وأسلوب وليام بليك William Blake (1757–1827) مقابلاً لأسلوب جون درايدن John Dryden (1631–1700). أن تكون الفلسفة عملاً فهذا يجعلها منتسبة إلى جملة الأعمال والصنائع البشرية التي أَحدثت تغييرًا بالغًا في العيش الإنساني. إنها عمل على خلق فهم جديد، ولغة مختلفة يبتدئ الناس في استعمالها فتُوجِّه سلوكهم وجهةً جديدة[20]. وفي هذا المعنى يقول: "أنا راض برؤية أساتذة الفلسفة كأنهم يمارسون سياسة ثقافية. إحدى الطرق التي يقومون بها بذلك هي اقتراح تغييرات في استخدام الكلمات، ومداولة كلمات جديدة أملاً في التخلص من المآزق وجعل الحوار مثمرًا أكثر. أنا على استعداد تام للتخلي عن هدف جعل الأمور حقيقية، ونستبدل بذلك إغناء خزان الأوصاف الذاتية والثقافية. إن الهدف من الفلسفة، من وجهة النظر هذه، ليس أن نكتشف ما تشبهه الأشياء 'حقيقة' أيًّا ما كانت، بل مساعدتنا على أن نصير يافعين وجعلنا أكثر سعادة وأكثر حرية وأكثر مرونة. إن نضج مفاهيمنا، والثراء المتنامي لمخزوننا المفهومي يشكلان تقدمًا ثقافيًا"[21].

ولنمثل لذلك بما أحدثته الفلسفة السياسية الحديثة من آثار في الواقع الثقافي؛ إذ صارت فعلاً تؤسس لواقع مدني جديد. لقد أحدث فلاسفة العقد الاجتماعي لغةً جديدة أسست لواقع جديد هو واقع دولة حقوق الإنسان الحديثة، وصرنا نتحدث هذه اللغة، ونتصور وفق آرائها، ونسلك في ظِل مثالاتها. لم تكن تلك اللغة واصفةً لواقعٍ مدني، بل منشئة للواقع. ولا ينفك تجديد اللغات عن تجديد العيش الإنساني، ومنحه دفعًا نحو ما هو أفضل. وحتى مجال الأخلاق موضوع لخلق فلسفي، فكأنما الفيلسوف يبدعُ قيمًا جديدة بمفاهيمه، وحتى من أنكر القيم الأخلاقية كنيتشه إنما طَلب قيمًا بديلة، أو قيمة مركزية وهي أن يُبدع أحدنا نفسه. إن أفضل ما نُبقي عليه من هذه المعاجم القيمية الفلسفية: المعجم الأرسطي أو المعجم الكانطي، أو المعجم النيتشوي، هو تلك الروح التي تسكنها: روحُ الإبداع الذي يسعى لتصور أفضل عالم ممكن إنساني للحياة الأخلاقية.

3. نوعان من الفلسفة

بناء على ما سبق، يتميزُ نوعان من الفلسفة لدى رورتي؛ فلسفةٌ جعلت غايتَها الحقيقة وجعلت المعيار هو المطابقة، والغاية هي الكشف. فوحده الفيلسوف، كما هو شأن الفيلسوفين اليونانيين أفلاطون

(19) Rorty, *Contingence*, p. 33.

(20) Ibid., p. 29.

(21) Richard Rorty, *Philosophy as Cultural Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 124.

وأرسطو مثلاً، قادرٌ على النّظر الشامل المستوعب لصورة العالم أو الكل، صورةٌ تفترض أنّ العالم مسكون بالماهيات وأن له صورة باطنية يلتمسها العقل، وليست النهاية سوى أن يصير جزءًا من تلك الصورة المعقولة. لن ينقطع هذا الطموح إلاّ أنّ الحداثة الفلسفية ستجعلُ أمر الكشف فعلاً من تلقاء الذات بما تملكه من قوة خاصة وعُدة من المفاهيم والحدوس والمبادئ القبلية لمعرفة نهائية بالعالم، كما هو الشأن لدى كانط. هذا عن النوع الأول. أما النوع الثاني فهو فلسفة فطنت إلى أن الأمر راجعٌ في النهاية إلى خلق لغات جديدة وابتكار مفاهيم يتحقق بها الفعلُ الفلسفي[22] أو تتجدد باستعمالها مسالكُ الفعل الاجتماعي، وتتقدم نحو الأفضل من الأوضاع الاجتماعية مع التخلصِ من وهمِ وجودِ ما هو خارج هذه اللغات مما يمكن أن تتمثله. ألاّ تكون الحقيقة غاية الفلسفة، هذا ما جعل رورتي يُبرئ نموذج العمل من ضده، ولذلك كانت البدائل عنده حاملةً عناوين متعددة: الإبداع الذاتي، أو الأمل أو الديمقراطية[23] أو التخفيف من القساوة.

الأفهام الفلسفية أدواتٌ مبتكرة وحتى النوع الأول من الفلسفة أداة مفهومية مبتكَرة جديدة بديلاً من القصص الأسطوري، ترى أن الأفضل أن نفترض للعالم صورة داخلية نسعى في النهاية لمطابقتها، وأن نفترض أن للإنسان القدرة على أن يعرف حقيقة ذاته. إنّ النوع الأول من الفلسفة لا يشذ عن القاعدة التي يضعها النوع الثاني منها، فهو ينتسب إلى تاريخ طويل من الاستعمالات ومن ألعاب اللغة. نموذج النظر نموذج راجع هو ذاته إلى عملٍ، فالأمر راجع في الحقيقة إلى إنجاز أمرٍ كان وسيكون له ما سيكون من الأثر، إنه العمل على خلق عينٍ جديدة غير العين المشهودة. لقد تأسست الفلسفة حينما اختُلقت عين جديدة ترى ما لا تراه عين البصر. بصرٌ جديد يجعلك تُدرك ما لا تدركه بعين الحس؛ إذ تدرك وراء الصور صورًا مضاءة بغير النور الذي يضيء العالم المنظور. تلك هي الصور التي جعل لها أفلاطون عالمًا غير هذا العالم: عالم الصور المثالية، أو جعلها أرسطو محايثة للعالم المنظور.

في إمكاننا إذًا، أن نُرجع نموذج النظر ذاته إلى خلقٍ فلسفي نتج منه أعمال فلسفية يمكن إرجاعها إلى أمر يختزن قوة إنشاء الواقع، ويمكن صياغة الأمر الكامن في فلسفة أفلاطون أو فلسفة أرسطو هكذا: اعمل وفق الفهم الذي أنشأناه بالكلمات على أن تكون حياتك حياة تأملية نظرية فتسعد بالنظر. وهما بذلك قد أنشآ عيشًا غير العيش المدني وهو عيش التأمل والنظر.

إذا اعتبرنا هذا النوع من الفلسفة عملاً من الأعمال الإنسانية الكبرى، عملاً كان له ما كان من التأثير في تاريخ جزء من الإنسانية، فما الداعي إلى أن نتجاوزه إلى غيره؟ إنها مسألة النجاعة. لم يعد ناجعًا أن نعتبر الحقيقة غاية الفلسفة، وأن تحتفظ بطموحها القديم، وهو الكشف عن هيكل العالم واستبطان الذات للبلوغ إلى وصف نهائي لها لا بديل منه. لا جدوى من ذلك فهذا النوع من الفلسفة ابتكر ألعابًا لغوية، ووقع في أفخاخ ما ابتكره منها، مصدِّقًا بوجود الماهيات والعقل، وصار يبني صروحًا من

(22) يجعل رورتي من أعمال فلسفية كأعمال هيدغر ونيتشه ودريدا أعمالاً إبداعية يسعى عبرها الفيلسوف لخلق ذاته أكثر من أنْ تكون أعمالاً الغاية منها التغيير في المجال السياسي العام.

(23) Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. 24.

الأنساق الفلسفية التي سَجنت فيها نفسها، وكان على ثلة من المتأخرين أن يشتغلوا بعلاج هذا النوع من الفلسفة من أدوائه، أي من استعمالاته السيئة للكلمات[24].

وأن تُعالَج الفلسفة من أدوائها يستدعي تغيير النموذج الذي تتصور بها نفسها، وأنْ تتخلص من الاستعارات والصور التي نسيت أنها مجرد استعارات وصور تحوَّلت إلى عبارات فقدت قوَّتها وتأثيرها للفت الانتباه. لن يكون ذلك إلاّ باعتبار الفلسفة عملًا وابتكارًا لاستعارات جديدة ليس لها وظيفة إخبارية، بل إنشائية. هذا الذي يجعلنا نتساءل عن الأعمال التي اعتبرها رورتي نموذجية في تجسيد قيم الفلسفة الجديدة، تلك التي وصلت إلى كمال الفطنة بأن الفلسفة خلقٌ وليست نظرًا كاشفًا، أو تلك التي تجسد ما صار مفهومًا مبتكرًا لديه وهو مفهوم التهكم.

4. الفلسفة وقيمة التهكم

يجتمع الكثير مما يرجوه رورتي من وظيفة الفيلسوف الجديدة في لفظ "المتهكم"[25]. إن المتهكم من الفلاسفة هو الذي تخلص من وهم التأسيس والماهوية والنزعة التمثلية، هو الفيلسوف الذي انتبه إلى حدوث الأقوال والمعاجم الاستعمالية، وهو الذي شذَّ عن جماعة الفلاسفة بإحداث معجم استعمالي جديد. فخرج عن المعتاد من الفهم والقول، مع كامل الفطنة بأنّ ما وضعه عابر وزائل. إن كان عمل رورتي هو الذي يُرجى أن يجتمع فيه الكثير من مواصفات الفيلسوف المتهكم، فإن الكثير من تلك المواصفات ملتَمسةٌ في غيره من أعمال فلاسفة، أو أدباء، أو سياسيين، أو علماء، أو غيرهم. ويضع في لائحة الفلاسفة المتهكمين الذين نعتهم بأصحاب نظرات تهكمية Theorists Ironist هيغل الشاب، وفريديريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844–1900)، ومارتن هيدغر، وجاك دريدا Jacques Derrida (1930–2004). يجد رورتي في هيغل الشاب مُمثِّلًا للفطنة بالحدوث، ليس من جانب ما سيؤول إليه الأمر عنده من اعتباره التاريخ ذا ماهية وصورة، ولا من جانب اعتباره التاريخ ذا غاية ونهاية، بل من جانب اعتبار الفلسفة زمنًا بلغ إلى أن يعي بنفسه[26]. وتلك إحدى خاصيات الفلسفة البديلة؛ إذ تعترف بأنها ابنة زمانها ولا تدَّعي إمكانية تعاليها على زمنها الخاص. ولو أن هيغل أَعملَ هذا الأمر في فلسفته، لاعترف بأن أقواله يُصيبها ما يُصيب جميع الأقوال الإنسانية من الحدوث. ولو أنه فطن إلى أن وعيه بزمنه ليس وعيًا مطلقًا، لاستحق أن يكون فيلسوفًا متهكمًا، إلا أنه استثنى أقواله واعتبر الوعي قد اكتمل مع فلسفته متخلصًا من إسار الحُدوث. يلتمس رورتي أن يفطن كل فيلسوف إلى أن أقواله استعمالات خاصة عارِضة، ولا تنحو نحو غاية نهائية. من هنا يكون هيدغر فيلسوفًا متهكمًا من جانب كونه هو الآخر قد ابتكر استعارات حيَّة بديلة من الاستعارات القديمة الميتة، ومن جانب كونه مِثل هيغل، أدرك زمنية المعاجم الاستعمالية، بل يمُكن اعتبار معظم أقواله قصة مروية عن

(24) وهذا ما فرغت له الوضعية المنطقية وفلسفة اللغة العرفية، ولنعد مثلاً إلى:

Rudolf Carnap, *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Barbara Cassin (trans.) (Paris: Presses Universitaires de France, 1985); Ryle Gilbert, *Concept of Mind* (Abingdon: Routledge, 2009).

(25) Rorty, *Contingence*, p. 112.

(26) كثيرًا ما يردد رورتي عبارة هيغل: الفلسفة زمانها وقد أدركه الفكر.

تبدل ألحان ألفاظ الميتافيزيقا عبر الزمن؛ إذ تتبع ما أصاب هذه الألفاظ من تبدُّل أحوالها كما هو شأن مارسيل بروست إذ تتبع ما أصاب أسماء أعلامٍ كغيرمونت Guermantes من تبدُّل إيحاءاتها عبر زمنه الخاص. فمن الأفضل اعتبار أعمالِ هؤلاء، ويحسن ألاّ نغفل أعمال دريدا[27]، أعمالاً إبداعية يخلق بها الفيلسوف ذاته خلقًا آخر عبر الاستعارات التي أبدعها ومعاجم استعمالية جديدة.

هذا عن تجسُّد قيمة التهكم في أعمال فلسفية، ولكن هل تحتفظ الفلسفة بحظوتها في إعمال تلك القيمة وحدها؟ ألسنا بتمييز قيمة التهكم نتنبه إلى جنسٍ آخر من القول ذي طبيعة خاصة هو لهذه القيمة أكثر وفاء؟

ثانيًا: الفلسفة والأدب وقيمة التهكم

1. منزلة الفلسفة والأدب داخل الثقافة

لا يجعل رورتي للأقاويل الفلسفية مقامًا أعلى من مقام الأقاويل العلمية أو السياسية أو الأدبية داخل الثقافة. لقد كان للفلسفة وهم علوِّ مقامها إضافة إلى غيرها. ولنتأمل أسطورة الكهف Allegory of the Cave لأفلاطون، وفيها يُشار إلى أن الفيلسوف وحده من يستطيع أن يطّلع على ما لم يطّلع عليه غيرُه. هو وحده من يملك فضيلة النظر إلى الكُلِّ مُدركًا مصدر الحقيقة والنور، ثم يعود أدراجه إلى المدينة في جوف العالم ليخبر بالحقيقة، وهو بذلك ناظر وليس متهكمًا. ومع نصّ أرسطو على تميُّز القول الفلسفي وهو القول الكاشف Logos Apophnaticos[28] وهو القول الذي يُصدَّق أو يُكذَّب، بديلاً من الأقاويل المدنية الخطابية والشعرية[29]، ترسَّخ الوهم بأن الفلسفة تحتل مكانة خاصة تعلو بها على غيرها، وتستحق بها ميزةَ تأسيسِها غيرَها، حتى في عصر العلم حيث التمس الفلاسفة الاحتفاظ بوظيفة تأسيس القول العلمي. لا ميزة للعلم تخوِّله إخبارَنا عن طبيعة الأشياء أو إصدار الحكم النهائي بشأن حقيقة العالم. للعلم كغيره لغاتُه وتواضعاته التي تجعله يصف موضوعات هي محل أوصاف أخرى. هو أكثر من غيره نجاعةً، ولكن ليست العلة أنّ لغته تلامس بواطن الأشياء، وهل للأشياء بواطن؟ ينبهنا رورتي إلى أن العلم نفسه عملٌ، وقيم التضامن أفضل وأنجع ما فيه[30].

لم يتأتَّ لرورتي أن يُغيِّر منزلة الفلسفة أو منزلة العلم أو غيرهما ويعيد الترتيب إلا بعد العمل على تغيير فهمنا للإنسان وثقافاته. فما معنى الثقافة؟ ليست تُدرك بوصفها ما يَبلغ به الإنسان أن يُطابق به حقيقة نفسه وحقيقة العالم خارجه، وليست الفلسفة داخلها هي المرشَّحة لتبلِّغنا هذه الغاية. ما الثقافة

(27) ينظر:

Richard Rorty, "De la théorie ironiste aux allusions privées: Derrida," in: Rorty, *Contingence.*

(28) استعمل فلاسفة الإسلام عبارة القول الجازم لنقل العبارة، ونفضل نقلها بالقول الكاشف أو المُظهِر، لصلة ذلك بأصل دلالة Apophanticos.

(29) هذا ما نصّ عليه أرسطو في بداية كتاب العبارة، ينظر:

Aristote, "De l'interprétation," in: *Organon I et II*, J. Tricot (trans.) (Paris: Vrin, 2004), p. 17.

(30) Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, p. 103.

براغماتيًا إلا أدوات يَستعملها الإنسان لتحسين عيشه، وعلى قدر نجاعتها تتحسن ظروف عيشه فوق الأرض ويُحكم بأنها صادقة، وليست الفلسفة سوى عمل من أعمال الثقافة، ولم تجربها جميع الثقافات البشرية. إن تاريخ الإنسانية جزء من تاريخ الحياة، وتاريخ الحياة هو تاريخ الإخفاق والنجاح في تحسين العيش. ومدح الليبرالية أو الديمقراطية آت لدى رورتي مما يبدو من نجاحهما في تحسين وضع أمم بعينها كبعض الأمم الأوروبية والأمة الأميركية على الخصوص، ولكنه لا يلتمس لها أساسًا. يصل التاريخُ الثقافي التاريخَ الطبيعي، ومن هنا يعتبرُ جون ديوي John Dewey (1859–1952) الثورات العلمية والسياسية والفنية واصلة لثورات طبيعية كنجاح الأميبات Amoebae في التأقلم مع ارتفاع حرارة الماء، وكاستجابة النحل لتحدي محيطها بالرقص[31]. فهل تكون الفلسفة دون غيرها من مكونات الثقافة مستحقَّة لفضيلة تحسين عيش الإنسان فوق الأرض؟ وهل هي الوحيدة التي تستحق ذلك؟ لن تكون الفلسفة وحدها مُحقِّقة لهذه الغاية، وليست تحققها إن احتفظت بوهم تأسيسها للثقافة.

يعتبر رورتي أبطال الثقافة هم المبدعين Poets[32]. ويفتح النموذج البديلُ إمكانيّةً لانهائية من الصنع والخلق ليس على مثال سابق[33]. استدعى الأمر أن يُعاد الاعتبار لمن وضعتهم الفلسفة في إحدى بداياتها المؤسسة في مقام منحط وهم الشعراء، وهم الصُّنَّاع[34] في الحقيقة. وضعهم أفلاطون في الدرك الأسفل من المدينة لكونهم يُحاكون المحسوسات التي هي نفسها محاكاة للمعقولات. وحده الصانع الحقيقي Demiorgos من يستحق المقام الأعلى، وإن كان في طيماوس Timaeus لا يُصنع ما في العالم إلا وفقَ صور مثاليّة سابقة. والصانع المعني في مقامنا هذا هو الذي يصنعُ، ولكن ليس وفق مثال سابق. وهذا الفهم استوى على سُوقِه في الحداثة وكان للرومانسية أثرٌ عظيم في ترسيخه. ولذلك نجد في أكثر من مقالة لرورتي، وفي أكثر من موضع، بيانَ الصلة الوثيقة بين تصوره لوظيفة الثقافة وللفلسفة داخلها، وبين تصور الرومانسيين[35]. اعتبرت الرومانسية الإنسان كائنًا يصنع ذاته ليس على مثال سابق، وتخلّصت من اعتباره يملك صورة داخلية حقيقية يسعى لمطابقتها، وجعلت من المثالات الأخلاقية موضوعًا للإبداع[36]، وكان لاستعارة العمق أثرٌ بالغ في تغييرها الثقافي[37]. ليس الصانع هنا أو المبدع في صناعته يُقصد به الشاعر فقط أو الروائي أو الفنان

(31) ينسب رورتي هذا الرأي إلى ديوي، ينظر: Rorty, *Objectivity*, p. 109.

(32) نفضل كلمة "مبدعون" إذ تذكرنا بأصل دلالة Poet فهو في صلة بمعنى الصنع والإبداع وليس معنى الشعر.

(33) يرجو رورتي أن تستحيل الثقافة كلها إلى عمل إبداعي Poeticised Culture تجسده أعمال إبداعية متكاثرة يمكن لها حفظ مجال خاص للأفراد مميَّز من المجال العام. وبذلك يتباعد عن مثال النظر، ويتخلص من إرهاق النموذج الآخر الذي يعدّ التقدم الأخلاقي تقدمًا نحو كشف أكبر لحقيقة المبادئ والحقوق والقيم عبر استعمالنا لهذه الألفاظ. ينظر:
Rorty, *Objectivity*, p. 189.

(34) يحسن استحضار دلالة Poesis التي صدرت منها كلمة Poet وهي الصنع.

(35) لنرجع مثلًا إلى: Richard Rorty, "Pragmatism and Romanticism," in: Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*.

(36) Rorty, *Philosophy as Poetry*, p. 47.

(37) Ibid., p. 51; Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, p. 86.

بصفة عامة؛ إذ يمنح رورتي المبدع هذا المعنى العام: "من يفعل أمورًا لم يُسبق إليها"[38]. وبهذا فإن سياسيًّا مثل جيفرسون أو الآباء المؤسسين أو الأنبياء هم صانعون يبدعون أممًا ومدنًا، وأعمالهم صادقة بما أحدثوه من الآثار البليغة وبما أنشؤوا من الواقع فصار خلقًا آخرَ. كذلك الشعراء[39] مثل ويليام بتلر ييتس William Butler Yeats (1865–1939) والفلاسفة مثل هيغل، والعلماء مثل ابن الهيثم (354هـ/ 965م–430هـ/ 1040م) أو غاليليو غاليلي Galileo Galilei (1564–1642) أو نيوتن، أو الروائيين ممن سنذكرهم؛ ليست وظيفة قوة الخيال التي يملكونها استحضار صور الأعيان بعد غيابها، بل هي قوة تنشئ الواقع إنشاء.

2. الرواية والتغيير الاجتماعي: مثال تشارلز ديكنز

لقد دارت الدائرة على الأعمال الفلسفية[40]، واستعاض من يسميه رورتي المثقف الأديب Literary Intellectuel عنها، مقبلاً على الأعمال الروائية ملتمسًا فيها إرشادَ عيشه[41]؛ إذ وجد فيها ما لم يجده في الفلسفة من فضيلة تغيير الذات إلى الأفضل ومن اكتساب الاستقلال الذاتي، ومن توسيع عالم الذات، فضلاً عن الأثر البليغ الذي أحدثته بعض الأعمال الروائية في التغيير العام. ولو وازنّا بين أعمال أدبية روائيّة كتلك التي أبدعها تشارلز ديكنز وبين أعمال فلسفية حتى التهكمية منها، لألفينا الأولى أكثر تأثيرًا في التغيير الاجتماعي والثقافي العام، وفي تحسين الوضع الاجتماعي ونقله إلى ما هو أفضل[42].

ولذلك نجد أن رورتي يقدم ديكنز على هيدغر[43]، رغم أن عمليهما ينتميان إلى صنف الأعمال الإبداعية؛ ذلك أنّ أعمال ديكنز خاصةً والأعمال الروائية الجيدة عامةً تملك من النجاعة في تحسين الوضع الإنساني ما لا تملكه الأعمال الفلسفية، ونتساءل: ما أسباب ذلك؟ لا تتأسس أعمال ديكنز الروائية على مشروع نظري للتغيير الاجتماعي. فليست تتقدمها نظرية فلسفية، وليس صاحبُها فيلسوفًا تنقل أعمالُه الأدبيّة مفاهيمَه الفلسفية في صورةٍ قصصيّة. ولا نجد نصًّا على مبادئ أخلاقيّة

(38) Rorty, *Contingence*, p. 33.

(39) ينظر مثلاً المنزلة التي يحتلها شاعر مثل والت ويتمن Walt Whitman (1819–1892)، ذاك الذي يُرشد أمّته إلى سر فخرها بنفسها:

Richard Rorty, "American National Pride: Whitman and Dewey," in: Richard Rorty, *Achieving our Country*: *Leftist Thought in Twentieth Century America* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

(40) Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, p. 93.

(41) يرى رورتي أن الانتقال من الثقافة الفلسفية إلى الثقافة الأدبية بدأ بعد إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804)، وفي زمن هيغل فُقدت الثقة بالفلسفة بوصفها وسيلة للخلاص. ينظر: Rorty, *Philosophy as Cultural Politics*, pp. 91–92.

(42) ترث الأعمال الأدبية والإثنوغرافية في ثقافة تهكمية مهمة التغيير الاجتماعي بوصفها لما هو خاصٌّ ومتفرد بديلاً من نوع الفلسفة التي تفترض وجود طبيعة إنسانية مشتركة، تنتبه هذه الأعمال إلى آلام الآخرين. في المقابل، تنزوي الفلسفة طالبة الكمال في المجال الخاص لتصير الأعمال الفلسفية أعمالاً إبداعية غايتها الإبداع الذاتي. ينظر: Rorty, *Contingence*, p. 138.

(43) Richard Rorty, *Essays on Heidegger and Others, Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 68.

كليّةٍ ومجرَّدة وإعمالاً لأحكامها في جزئيات. بل نجد بدلًا من ذلك أخلاقًا[44] بأسماءِ أعلامٍ تُجسد معتقدات ورغبات لأشخاص متخيَّلين متفردين. فديكنز يحكي قصصًا لأشخاص يتجاهلون آلام آخرين[45]، ويصف وصفًا دقيقًا تجليّاتِ تلك الآلام وملامحَها المتفردة[46]، ويستعمل أسلوبًا لا مفاهيم مجردةً فيه. بل يعتني، بدلاً من ذلك، بنقل التفاصيل الصغيرة والجزئيات الدقيقة. فليست غايةُ ديكنز الحقيقة، بل الأمل. وهو قد زرع الأمل بأن حكى قصصَ من لا يُعبأ بهم.

يلفت رورتي انتباهنا إلى أن إدانة ديكنز للمظالم لم تكن إدانةً مليئة بالصخب والعنف[47]. ويصف رورتي غضبه بما وصفه به أورويل: غضبٌ فاضلٌ لا لؤمَ فيه Generous Anger؛ إذ اقتصر ديكنز على أن يُشعر بالشر ويشير إليه، وعلى وصف بشاعته باقتدار. فقد وصف باقتدار كيف تشتغل مؤسسات بلاده (المحاكم) في صورة بشعة. وبأعماله خلقَ مشاعر الرحمة والعاطفة الإنسانيتين حتى فيمن كان سبب المظالم. وتماهى الحاكمون بخيالهم مع من يحكمونه. يراهن رورتي على تغيير ثقافي يحقق التضامن بمثل أعمال ديكنز الروائية، عبر أجزاء دقيقة وتأثيرات لطيفة، تُجسدها استعمالات أسلوبية مبتَكرة، تقطع مع وهم البحث عن لغة أصلية Ur–language نتعرفها بمجرد سماع أصواتها[48]. يَلزم التماس إثارات بديلة بتغيير لحن الأقوال[49]. وحينما انتشرت قراءة روايات ديكنز وترسَّخت طقوسُها، وحينما قرأها الحاكمُ والمحكومُ، الجلاد والضّحيّة، وبفضل اتصال قراءتها عبر الأجيال تحصل ميلاد إنسان جديد. تبدلت مداركُه واغتنت خصائصُ ما يدركه[50] من الغير، وما يستقبله منه من إشارات ومثيرات جعلته حديد الإدراك، ومرهف الإحساس. صارت مسؤوليته، بعبارة مارثا نسباوم Martha Nussbaum، غنية وفطنته مرهفة Finely Aware and Richly Responsable. أعمال ديكنز نموذجية فيما يمكن أن تُحدثه الأعمال الروائية في التغيير الاجتماعي والتقدم الإنساني وزرع الأمل، وهي مثال يبين كيف يكون الأدب عملاً أو أثرًا بليغًا، وليس نظرًا أو وسيطًا نتمثل به الأشياء. أدى في الأخير إلى تغيير تشريعات بلاده، وجعل المؤسسات الاجتماعية والسياسية أَرْفَقَ بالإنسان، فاستساغه

(44) نستعمل الأخلاق هنا نقلاً للفظ: Characters.

(45) Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, p. 79.

(46) Ibid., p. 80.

(47) Ibid., p.79.

(48) Rorty, *Contingence*, p.138.

(49) يقاوم رورتي اعتبار اللغة كيانًا ماهويًا، ويلتفت إلى كونها أفعالاً تنشئ آثارًا في الواقع. هي أفعال وتأثيرات عابرة في تبع للحاجات الإنسانية. ومن هنا يمكن أن نفهم تعدد اللغات أو بالأحرى الأصوات الإنسانية، بل حتى أصوات الحيوان. ينظر مقالةً لدونالد ديفدسون (1917–2003) يعتمدها رورتي اعتمادًا أساسيًا في فهمه للغة:

Davidson Donald, "A Nice Derangement of Epitaphs," in: Ernest LePore (ed.), *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson* (Oxford: Basil Blackwell, 1986).

(50) الخصائص الإدراكية Caractères Perceptifs مفهومٌ لياكوب فون إكسكول ورد في كتابه عن عوالم الحيوان وعالم الإنسان، ينظر:

Jakob von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain, suivi de Théorie de la signification*, Phillipe Muller (trans.), (Paris: Denoël, 1956), p. 23.

من كانوا موضوع هجائه حتى استحال هو نفسه مؤسسة من مؤسسات أمته كما قال أورويل عنه[51]. إن ما سبق جعل رورتي يلتمس في الرواية عامة بديلاً من الفلسفة النظرية التأسيسية تفتح باب الأمل وتُجسّد قيمة التهكم بصورة أقوى.

3. الروائي بوصفه متهكمًا: "مارسيل بروست نموذجًا"

يلفت رورتي نظرنا إلى ما يجعل الرواية بديلاً حقيقيًا من الفلسفة النظرية والتأسيسية. ليس الروائي من أهل العقل، وليس العقل هو منبع أعماله، بل الخيال؛ إذ معه يمكن أن نتخلص نهائيًّا من صورة النظر الاستعارية. ويرى رورتي أن الأعمال الروائية ليس من شأنها أن تُمثِّل لنا الحقيقة الأخلاقية، وليس لاستعاراتها وظيفة تمثيلية[52]. ويعترض على نسباوم، بشأن المماثلة بين فلسفة أرسطو وروايات هنري جيمس Henry James (1843–1916)؛ إذ اعتبرها مقاربة معرفية[53]. ليس الروائي ناظرًا، وليس يقترح نظرية في الأخلاق أو السياسة. إنه مبدع يبدع ذاته إبداعًا ذاتيًا من خلال أعماله.

توهمنا الفلسفة التأسيسية بوجود حقيقة أخلاقية نهائية، ويخلصنا الروائي من هذا الوهم، أي من وهمِ وجود أساس نؤسس عليه أفعالنا، من وهم اكتمال التجربة الإنسانية وبلوغها كمالَها النهائي. وبدلَ أن نتساءل عن الأساس الذي سنبني عليه أفعالَنا بصورةٍ نهائية، نتساءل مع الروائي: كيف نُنجز ذواتِنا على أحسن وجه؟ ويستدعي ذاك أن نسأل عمن يوجدون في العالم، وماذا يصنعون؟ وكيف تحُول أحوالهم؟ وكيف يصانعون الدهر ويتخلصون من مضايق عيشهم؟ تُستعمل الأعمال الروائية لبسط ذواتنا وإغنائها بالتجربة، وذلك عبر التخلص من اعتبار الذات ماهية وجوهرًا، هي بالأحرى شبكة من المعتقدات أو الآراء Beliefs والرغبات، وعبر استكشاف ذواتٍ أخرى هي عوالم جديدة، وأنسجة عجيبة من المعتقدات المستغربة والرغبات. نستكشف عبر تجربة القراءة أن الإنسانية ليست أمرًا مجرَّدًا، بل هي خزّان لامتناهٍ من التجارب التي تُفصِّل الإنسانية تفصيلاً فتُبرز للعيان أو للخيال أشكالاً للإنسان طريفة كدون كيخوتي دي لا مانتشا Don Quijote de la Mancha أو بارتلبي Bartleby[54] أو هومبير هومبير Humbert Humbert[55] أو أوبريان. وبذلك ننتبه إلى وجود ما لا يُحصى من كيفيات الوجود الإنساني. إن معتقداتنا ورغباتنا ما هي إلا ممكنات من المعتقدات والرغبات الإنسانية غير المتناهية. وبهذا تُخلِّصنا الأعمالُ الروائية من اعتبار معجمنا الأخلاقي المعجم الأخلاقي الوحيد[56].

(51) George Orwell, *Collected Essays: Journalism and Letters*, vol. 1 (Harmondsworth: Penguin, 1968), pp. 414–415.

(52) Richard Rorty, "Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises," *Telos*, vol. 3, no. 3 (2001), p. 258.

(53) Ibid.

(54) شخصية طريفة في قصةٍ لهرمان ملفيل Herman Melville، صاحب قولة مشهورة: "أُفضِّل ألا" I would prefer not to ما كان يجيب به سيدَه (الموثق) إذا طلب منه عملاً من الأعمال التي استعمله من أجلها وهي نسخ الوثائق. القصة بعنوان:

"Bartleby, the Scrivener: The Story of Wall Street."

(55) صاحب الرغبة الطريفة في رواية **لوليتا** *Lolita* لفلاديمير نابوكوف Vladimir Nabokov (1899–1977) حيث يشتهي قاصرًا، والعملُ وصفٌ لحرصه على تزيين شهوته الغالبة.

(56) Rorty, "Redemption," p. 249.

وتجعلنا نفطن إلى خاصية الحدوث والتجدد اللذين يصيبان وجودنا. وتجعلنا نعي لانهائية المقامات البشرية التي تمنح الفعل الإنساني معنى جديدًا دائمًا، لا يتنبأ به.

من أجل ما سبق يضع رورتي مارسيل بروست نموذجًا من نماذج الروائيِّ المتهكم من عَرَضيَّة وجوده الخاص. عملُ بروست عمل إبداعي وليس كشفًا لحقائقَ مستقلة عن أذهاننا. أبدع بروست نفسه، وتحول هو نفسه إلى عمل بديع؛ إذ استحال إلى عمله المكتوب الذي نقرؤه الآن وهو **في البحث عن الزمن المفقود.** كأنّما هناك أمرٌ خفيّ في هذا العمل يدعو إلى أن يَعمل أي فرد من ذاته أمرًا بديعًا. ويستحضر رورتي التجربة الدينية ليدعم البعد العملي للأعمال الروائية ويستعيض عن نموذج النظر. ومن أجل ذلك يقارن بين عمل جون بنيان **رحلة الحاج**[57] وعمل بروست. يشعر قارئ العمل الأول أنه عرَج إلى عالمٍ أفضل من عالمه[58]، بينما يرجو قارئُ بروست أن يتحوّل إلى عملٍ فنّي Work of Art بعد أن يلتفت إلى الوراء، وينسج من فلتات حياته ومما خلَّفه زمانُ عيشه مما يستحق الذكر، نسجًا بديعًا. وبذلك يمنح معنى لتجربة حياته المليئة بالصخب والعنف، المفعمة بالغضب والمآسي والأحزان والمفاجآت والانعطافات والإحباطات. لا شك في أن كل فرد من الناس جرب ما لم يجربه غيره، وبقراءة بروست يرجو أحدُنا أن يحوِّل حكايته إلى عمل مكتوب يستحق أن يُقرأ، وأن يُحوِّل ما وسمه به الزمان إلى وسمٍ مكتوب. إنّ الأمة الليبرالية كما يرجوها رورتي هي أمة تُمكِّن من تكاثر أعمال فلسفية تهكمية، وأعمال إبداعية أيضًا مثل ما أبدعه بروست. إنها الأمة التي وصفها ميلان كونديرا Milan Kundera (1929–2023) بفردوس الأفراد Paradise of Individuels. حيث يُعترف لكل فرد بحقه في أن يُعبّر عن رغباته الدفينة والملحة. وأن يُستمع إليه وأن يُشعَر به من دون أن يكون ذلك ذريعة لأن يفرض معتقداته ورغباته على الآخرين[59]. إنها أمة حرة "حيث لا أحد سيفكر في الإله أو الحقيقة أو طبيعة الأشياء"[60].

يوتوبيا كونديرا كرنفالية، أي حشد من محتفلين غريبي الأطوار يرنون إلى استكشاف ما ينفرد به كل واحد منهم، ملتمسين للنادر والطريف والحديث، ولا حنين لهم إلى الماضي والقديم[61]. هذا عن الأثر البليغ الذي يمكن أن يُحدثه عمل من أعمال بروست: حثٌّ على أن يبدع أحدنا نفسه. وقد يوهم هذا أن أعمالاً روائية تستهدف خلق الذات تجعل من المبدع متمركزًا حول ذاته. قد نتساءل: أليس بروست بذلك أنانيًا متمركزًا حول ذاته؟ الجواب هو النفي؛ إذ يتحصل من تجربة بروست في حياته وعبر عمله الإبداعي أن تتسع عوالم ذاته وعوالم ذوات قرائه. وتم له ذلك بفحصٍ شديد لذاته ولغيره، وهما في خضم التفاعل وتبادل الآثار. وبتوسيع هذا الفحص ليشمل العشرات من المتمركزين حول

(57) رحلة الحاج *A pilgrim's Progress*، للكاتب البريطاني جون بنيان Jhon Bunyan (1628–1688)، وهي قصة تمثيلية عن الخلاص المسيحي.

(58) Rorty, "Redemption," p. 261.

(59) Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, p. 75.

(60) محمد جديدي، "براغماتية ريتشارد رورتي السياسية: بين اليوتوبيا الليبرالية والمنحى الساخري"، **تبيُّن**، مج 11، العدد 42 (خريف 2022)، ص 31–32.

(61) Rorty, *Essays on Heidegger and Others*, p. 75.

أنفسهم، تكاثرت الأوصاف وتعددت زوايا النظر، واتصل الفحص والاستقصاء وتعقُّبُ الآثار عبر الزمان[62] حتى تبيَّن ما الذي فعله الزمان بالأشخاص، وتغيرت نظرة الراوي وزال أثر السحر عن عينيه ففطن إلى أن من كان يَعدُّهم في مصاف الآلهة بشرٌ مثله، بل إنه تفوق عليهم؛ إذ كانت له السيادة عليهم باختصارِ أوصافٍ لهم وهم في أوضاع مختلفة عبر الزمان، فتعددت الأعين والأوصاف وتكاثرت، واختفت وحدة المنظور إليه[63]. إنه أثرٌ عظيمٌ من التخلص من التمركز حول الذات بعد أن تلاشى الجلال وتبخرت العظمة. وما كان لبروست أن يُتاح له إحداث هذا الأثر، وأن يحقق استقلاله عن غيره لو أنه لم يستعمل أداة الوصف ليصف بها من كان بروست موضوعًا لوصفه. انقلب السحر على الساحر.

ما يجعل بروست مستحقًا لنعت "المتهكم"، هو التخلص من وهم وجود ماهيات وحقائق إنسانية تعلو على الزمان، وذلك ما تلتمسه فلسفة رورتي التهكمية. فرواية بروست هي في الحقيقة حول الحدوث. فيتبين أن الأشخاص كائنات عُجنت من مادة الزمان، وأنها صنيعة أحوالٍ مُطيفة عارضة. ونخرج من قراءتنا لبروست وقد زال الخِدر، وانظروا إلى حدوث لحنٍ جديد لاسم غيرمونت في سمع الراوي[64].

هذا ما تخيله بروست من ممكنات المعتقدات والرغبات التي يُمكن أن نصادفها في عيش منازلنا الخاصة، ونتساءل: ماذا عن ممكنات المعتقدات والرغبات العامة التي تُنشأ بها الأمم والجماعات؟ ما الذي نرجوه من الأعمال الروائية بهذا الشأن؟ إن ما نرجوه هو أن ينشط الخيال لتخيُّل ما يمكن أن يعرض من القساوة في مدننا واجتماعاتنا العامة. ستكون للأعمال الروائية فضائلُ أخرى، وآثارٌ ناجعة ننتقل إلى الحديث عنها في آخر هذا العمل.

4. الرواية والأمل الليبرالي[65]: جورج أورويل وقساوة المتهكم

يعتمد رورتي تعريف جوديث شكلار Judith Shklar[66] (1928–1992) للّيبرالي، فهو الذي يرى أن القساوة هي أسوأ الذنوب التي في إمكاننا اجتراحُها[67]. كيف تساعدنا الأعمال الروائية على التبرؤ من القساوة؟ لا يعتني رورتي في عمل أورويل **1984** فقط بما امتاز به من إظهار قساوة الأنظمة الشمولية في صورة فنية مبتكرة، بل يعتني أيضًا بإظهاره إمكانية أن يتحول المثقف إلى كائنٍ قاس، بل أن يجتمع في المثقف التهكم والقساوة. من أجل ذلك يلفت رورتي انتباهنا إلى ما ورد في

(62) Rorty, "Redemption," p. 262.

(63) Ibid.

(64) الأمر نفسه قام به هيدغر فهو كذلك يحكي قصة ألفاظ معجم الميتافيزيقا، مُصغيًا إلى تغير ألحانها عبر الزمن. ينظر: Rorty, *Contingence*, p. 167.

(65) ينعت رورتي المثقف الذي سيقوم بوظيفة الإرشاد إلى القيم الجديدة أحيانًا بالليبرالي البرجوازي ما بعد الحداثي: Postmodern Bourgeois Liberal.

(66) وهي عالمة سياسة أميركية، وممن جددوا فهم الليبرالية.

(67) Rorty, *Contingence*, p. 202.

القسم الثالث من الرواية، وإلى أخلاق أوبريان. ويتخذ رورتي عمل أورويل ذريعةً لإعادة وصف آرائه التهكمية ملتمسًا ما يدعمها من إشارات. ويعود إلى آرائه المعروضة في كتابه بعنوان: **عرَضيَّة وتهكم وتضامن** *Contingency, Irony, and Solidarity*. ليعيد وصفَها بمزاجٍ روائي. من تلك الآراء رأيُه عن الحقيقة وفكرته عن حدوثها وحدوث الجماعات والأمم، واللغات والذوات. أما بشأن الجماعات والأمم فقد أظهر الكتابُ أنها صنيعة الزمن والاتفاق، وتلك هي العَرَضيَّة. تتشكل جماعات وأمم، وتتلاشى أخرى. تتشكل أنسجة من آراء أممية تبدو غريبة في البداية كما هو شأن آراء المسيحية[68]، إلّا أنها ستنشِئ أمة بأكملها. تُنسَج آراءٌ أممية كآراء الليبرالية أو الاشتراكية لتنشئ أممًا أخرى. ولم يكن متوقَّعًا أن تُنسج آراءٌ في صور خاصة وأن تنشأ أمم في صور دون أخرى وأن يَظهر حكّام ذوو أخلاقٍ خاصة يصدرون عن تأويلات خاصة لتلك الآراء. وإنما يضع أورويل إمكانية أن يظهر شخصٌ بأخلاقٍ خاصة – هو أوبريان – شغله الشاغل هو المعتقدات. وفي هذا يقول: "مضمون مماثلتي [المماثلة بين هربرت جورج ويلز Herbert George Wells (1866–1946) الذي لم يفهم العصر الحديث وما آلت إليه الأمور من ظهور الفاشية الفكرية، وبين مثقف روماني في عهد السلالة الأنتونية لم يخطر على باله أن يصير المسيح قدوة] هو أن مركب الأفكار الذي ننسبه إلى المسيحية – على سبيل المثال فكرة أن التراحم أساس الاجتماع السياسي، وأن هناك أمرًا مجحفًا (إن استعملنا قائمة أورويل) في: 'الاعتقال من دون محاكمة، واستعباد أسرى الحرب، والإعدامات العلنية، والتعذيب لانتزاع الاعتراف، واستخدام الرهائن، وترحيل ساكنات بأكملها'، وأن التمييز على أساس الثراء أو الموهبة أو القوة أو الجنس أو العِرق مناقض للسياسة العمومية – لم يكن ذات يوم سوى شطحات غير قابلة للتصديق كما هو شأن مركب الأفكار الذي نقرنه بجماعية أوبريان الأوليغارشية"[69].

ويرفض رورتي تأويلاً لدارسين[70] اعتبروا أن أورويل إنما يُدافع عن موضوعية الحقيقة في عمله الروائي، وعن وجود أمر موضوعي لا يُمكن إنكاره، وتأتي بطولة وينستون Winston من مقاومته أمر أوبريان بالتنكر لما هو بديهي من الحقيقة، وهو أن 2 + 2 = 4. يرى أنصار النظرية التأسيسية للحقيقة وجود حقيقةٍ بشأن العالم وبشأن ما هو أخلاقي أو سياسي. كأن هؤلاء إنما يعنون بردهم تهكمية رورتي الذي يرى في المقابل أن ما يجعل الأمر حقيقيًا هو ما يعتقده الشخص، ويستطيع تبريره أمام الآخرين ممن يشتركون معه في المعجم الاستعمالي. يُنكر رورتي، منتصرًا لمذهبه التهكمي، وجودَ وقائع أخلاقية بديهية أو حقائق في استقلال عن اللغة. ويغير رورتي أيضًا من فهمنا للذات. فكما هو شأن المعتقدات المنشئة للأمم، توجد معتقدات تنشئ فردًا من الناس، وهو ذاته نسيج من معتقدات ورغبات خاصة. ينقل رورتي قولاً لأورويل ينص فيه على أنه لا وجود للغة خاصة بنا. لا وجود إلّا لما هو اجتماعي في الأفراد، ولقدرتهم على استعمال لغةٍ، وتبادل المعتقدات والرغبات مع الآخرين[71]. فمن هنا حاجتُنا إلى الحوار مع الغير بشأن ما يبدو لنا حقيقيًا، وليس في الواقع حقيقيٌّ.

(68) Ibid., p. 253.

(69) Ibid.

(70) Ibid., p. 238.

(71) Ibid., p. 243.

نحتاج دائمًا إلى الغير لتقوية غزل آرائنا، وللحفاظ على انسجامه. ويحتاج النسيج دائمًا إلى الرعاية والعناية، والآخرون هم من يدعموننا في ذلك، ويؤكدون من نكون. ووينستون نفسه احتاج إلى أوبريان لتأكيد ما صار يراه من آراء. نحن صنيعة هذه الأنسجة من المعتقدات، وصنيعة غيرنا ممن نحتاجهم لتأكيد هويتنا. ومن هنا تأتي قيمة التهكم مما لدينا من معاجم نهائية، والفضول بشأن معاجم غيرنا[72]. إن قيمة التهكم آتية من الفطنة بمن نحن، وبما له الفضل في إنشاء هوياتنا.

يرى رورتي أن ما يجعل من عبارة ما حقيقيةً هو أن أحدَنا يراها صادقة ويستطيع تبريرها، وليس لمطابقتها أمرًا خارج الذهن، والحقيقة هي أفضل ما أتيح لنا اعتقادُه، ووينستون يُجسد هذا في عمل أورويل الروائي. ويتولد عن هذه المفاهيم مفهوم خاص للقساوة، فهي آتية من إذلالنا عبر نقض غزل آرائنا، وهدم اللغة التي أنشأتنا ما دمنا كائنات لغوية. إن القساوة آتية من تمزيق نسيج آرائنا لنسج أخرى مكانها من اختيار الجلاّد. والإذلال آت من حرمان الإنسان من المعجم الاستعمالي الذي نشأ فيه ليصف ما كانه قبلاً. أن أُحرَم مثلاً من أن أصف ما كنته باللغة الدينية التي كنت أفهم بها وجودي، أو أن يُحرم الليبرالي العلماني من المعجم الاستعمالي الذي يُؤوِّل عيشه، هو حرمانٌ من الأنا يصير به أحدُنا عاجزًا عن غزل نسيجٍ منسجم من المعتقدات والرغبات، أو عاجزًا عن أن يُبرر رأيًا من آرائه في انسجام مع بقية آرائه. من هنا يكون اللاعقلاني هو الشخص الذي يقول أقوالاً يعجز عن تبريرها، لا من يقول أقوالاً غير مطابقة للواقع[73]. إذلال أوبريان لوينستون آتٍ من جعله يعترف بأنه صار عاجزًا عن استعمال لغة يستطيع تبريرها وأن يكون أنا. الإذلال في أن يُهدم أحدنا فلا يستطيع أن يرى الآراء التي كان يراها، أو يرغب فيما كان يرغب فيه قبل أن يُهدَّم. الإذلال في أن يمزَّق وينستون فتنقطع الصلة بين وينستون الذي صار يحب الأخ الأكبر Big Brother بوينستون الذي كان يحب جوليا Julia.

يستشرف أورويل المستقبل وما يمكن أن تؤول إليه الأمور أكثر من وصفه لما هو كائن. وعليه فليس الأدب مرآة، بل خَلقًا. لقد التفت الدارسون إلى بطولة وينستون وغفلوا عن شخصية مبتكرة أخرى هي أوبريان، وعن قساوته التي لا مثيل لها؛ إذ يتحول تعذيبه لوينستون غاية في ذاته[74]. يضع أورويل إمكانية أن تصير السلطة بيد المثقف، ويتخيل مآلات ممكنة. لا يقترح المتخيّل بديلاً، بل يشير إلى إمكانية أن تنحرف الأمور، وتتجه وجهة خاطئة. تخيل أورويل إمكانية أن تجد المواهب الإبداعية والعقلية تلك التي جعلت الفلسفة اليونانية والعلم الحديث والشعر الرومانسي أمرًا ممكنًا؛ أن تجد استعمالاً لها في وزارة الداخلية[75]. يتخيل أورويل كيف سيصف المثقفون أنفسهم في مستقبل ممكن، ماذا سيُفعل بهم، كيف ستُستعمل مواهبهم في العالم الممكن المرعب الذي تخيله[76]. ويتخيل أورويل كيف يتحول المتهكم إلى مثقف قاس يستعمل خبرته بمعاجم الأفراد الاستعمالية لإذلالهم وتفكيك

(72) Ibid.

(73) Ibid., p. 245.

(74) Ibid, p. 236.

(75) Ibid, p. 242.

(76) Ibid.

ذواتهم، وتلك نهاية الأمل الليبرالي. يتجسد الأمل الليبرالي في حرية الأفراد في إنشاء ذواتهم، الأمل في أن تتكاثر الأعمال الإبداعية التي ينشئ بها الأفراد أنفسهم خلقًا آخر. الأمل المرجو هو أن يتحرر الخيال أيضًا من أجل تخيل تجارب وآراء ورغبات وشخصيات قاسية مستغرَبة ومقامات وأوضاع تحمل داخلها القساوة ملامح متفردة؛ ذلك أن ما نشترك فيه جميعًا هو إمكانية الانفعال لما يؤذي الآخرين ويؤلمهم[77] وتلك هي الرحمة، وما نأمله من أعمال أدبية روائية هو أن تنشئنا خلقًا آخر أشدّ تبرؤًا من القساوة.

خاتمة

هل كان الغرض من هذه الدراسة أن نُخبر عن نقد ريتشارد رورتي للفلسفة النظرية ولوظيفتها، ونعلِم بما تختص به فلسفته البديلة، وبمكانة الأدب والرواية داخل الثقافة، وإسهامهما في التغيير الثقافي؟ في ظاهر القول، إنها إخبار بما أنشأه ريتشارد رورتي من فهمٍ جديد لوظيفتَي الفلسفة والأدب، مُبرِّئًا إياهما من الوظيفة التمثلية. إن الغاية من الفلسفة والأدب بوصفهما عملين هي الإبداع نفسه[78]، وإذا اكتسبا قيمةَ التهكم تبرّآ بصورة أشدَّ من قيمِ الفلسفة النظرية. يرى رورتي أن الأعمال الأدبية أقدرُ على فتح أبواب الرجاء، أي رجاء التبرُّؤ من القساوة، وأنها أنجعُ من غيرها في إنشاءِ معتقدات ورغبات بديلةٍ وصُنع إنسانٍ أرْحَمَ بغيره. هذا عن الظاهر، فماذا عن باطن القول؟ كأنما هناك أمرٌ يأمر: اعمل على أن تجعل من الفلسفة عملاً تُبدع به أفهامًا واستعاراتٍ جديدة، فتتخلص من المعاجم الاستعمالية الأخيرة، مُستبدلاً بها مُعجما استعماليًّا جديدًا يُخلِّص من مآزق المشكلات المتعارفة القديمة. واعمل على أن تتكاثر الأعمال الإبداعية الأدبية، وخصوصًا الرّوائية منها، لنتعرف على قَدْرٍ متزايد من التجارب الإنسانية المتفردة الممكنة، عسى ذلك يُخلِّصُنا من وهمِ وجود ماهية إنسانيةٍ يمكن تجريدُها من أحوال الزمان، ولنتبرَّأ أكثر من القساوة المتولِّدة من المعتقدات والرغبات والأحوال القاسية بتخيل قدْرٍ متزايد مما يُمكن أن يَحدث منها. ولنلتفت إلى ما لهذه الأعمال الحاملة لهذه المواصفات من الآثار في تحسين الوضع البشري، ولندعم آثارها التي هي في كل الأحوال قائمة في الواقع. هذا عن الأمر المفترض في أحاديث ريتشارد رورتي وفي حديثنا المحاور لها. ولا نريد أن نكفَّ عن القول حتى نستفهم عن إمكانية إعمال أقاويله في مقام غير الذي تشكَّلت فيه آراؤه ورغباته. إن صِدْق عملٍ ما، راجعٌ إلى نجاعته. فهل يصدق إعمال آراء ريتشارد رورتي ومفاهيمه بشأن الفلسفة والأدب ووظيفتيهما في سياقٍ ثقافي آخر؟ قد يحتاج الأمر إلى أن نلتمس أوصافًا بديلةً لإعادة وصف ثقافات أخرى لها أحداثُها وأعمالُها وشبكاتُ آرائها ورغباتِها ومعاجمُها الاستعمالية ومُكوّناتُها المتفرّدة المغايرة لما جرَّبه ريتشارد رورتي.

(77) Rorty, *Philosophy and Social Hope*, p. 14.

(78) يقرب رورتي الفلسفة المُبشَّر بها بالأدب تقريبًا يجعلها نوعًا من الكتابة، واستنادًا إلى دريدا يبين كيف أن الفلسفة الكانطية مثلاً أسلوب في الكتابة لا يود أن يكون أسلوبًا في الكتابة، ينظر:

Richard Rorty, "Philosophy as kind of Writing: An Essay On Derrida," *New Literary History*, vol. 10, no. 1 (1978), p. 156.

المراجع

References

العربية

ابن سينا. **كتاب النجاة**. تحقيق ماجد فخري. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1985.

إسماعيل، صلاح. **البراجماتية الجديدة: فلسفة ريتشارد رورتي**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2013.

جديدي، محمد. **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.

_____. "براغماتية ريتشارد رورتي السياسية: بين اليوتوبيا الليبرالية والمنحى الساخري". **تبيُّن**. مج 11، العدد 42 (خريف 2022).

رورتي، ريتشارد. **الفلسفة ومرآة الطبيعة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

صالح، علي حاكم. "هل يمكن قيام الأخلاق من دون أساس؟ نظرات في أخلاقيات ما بعد الحداثة". **تبيّن**. مج 12، العدد 46 (خريف 2023).

الفارابي، أبو نصر. **رسالة في العقل**. تحقيق موريس بويج. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1938.

الأجنبية

Aristote. *Organon I et II*. J. Tricot (trans.). Paris: Vrin, 2004.

Carnap, Rudolf. *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Barbara Cassin (trans.). Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

Fischer, Michael. "Redefining Philosophy as Literature: Richard Rorty's 'Defense' of Literary Culture." *Soundings: An Interdisciplinary Journal.* vol. 67, no. 3 (1984).

George, Orwell. *Collected Essays: Journalism and Letters*. Harmondsworth: Penguin, 1968.

Gilbert, Ryle. *Concept of Mind*. Abingdon: Routledge, 2009.

Kwiek, Marek. *Rorty's Elective Affinities, The New Pragmatism and Postmodern Thought*. Poznan: Adam Mickiewicz University, 1996.

_____. "After Philosophy: The Novelist as Cultural Hero of Modernity? On Richard Rorty's New Pragmatism." *Theoria: A Journal of Social and Political Theory.* vol. 45, no. 92 (December 1998).

LePore, Ernest (ed.). *Truth and Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

Malachowski, Alan (ed.). *A Companion to Rorty*. Hobok: Wiley Blackwel, 2020.

Pierre, Hadot. "Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin." *Nouvelle revue de psychanalyse*. no. 13 (1976).

Pierre, Vuilleumier. "Platon et le schème du miroir." *Revue de Philosophie Ancienne*. vol. 16, no. 2 (1988).

Rorty, Richard. "Philosophy as Kind of Writing: An Essay On Derrida." *New Literary History*. vol. 10, no. 1 (1978).

_____. *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. *Objectivity Relativism and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____ (ed.). *The Linuigstic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

_____. *Contingence, Ironie et Solidarité*. Pierre–Emmanuel Dauzat (trans.). Paris: Armand Colin, 1993.

_____. *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth Century America*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

_____. *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books, 1999.

_____. "Redemption from Egotism: James and Proust as Spiritual Exercises." *Telos*. vol. 3, no. 3 (2001).

_____. *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. *Philosophy and Mirror of Nature*. Oxford: Princeton University Press, 2009.

Uexküll, Jakob von. *Mondes animaux et monde humain, suivi de Théorie de la signification*. Phillipe Muller (trans.). Paris: Denoël, 1956.

التسلم Received 2023-5-15 | التعديل Revised 2023-7- 13 | القبول Accepted 2024-3-28 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/HNRS1803

مكي سعد اللّه* | Mekki Saadallah

النوستالجيا الأندلسية: مقاربة في حفريات المصطلح وتمظهرات الأنا في مرآة ماضيها

Andalusian Nostalgia: Its Archaeology and Ego in the Mirror of its Past

ملخص: تمكّن الوجود العربي في شبه الجزيرة الإيبيرية من صناعة وبناء حضارة إنسانية شاملة، جمعت بين المدنية المادية والقيم السامية، سواء تعلّق الأمر باحترام الخصوصيات الثقافية، أو السماح بحرية الإبداع والمعتقد. وقد تمخّضَ عن خروجهم من الأندلس صدعٌ كبير في الثقافة العربية، يستدعي المراجعة والتصويب، والتصحيح؛ باعتباره نكسة حضارية فارقة، أعادت الحضارة العربية إلى البدائية وأزمنة الهزيمة. ونشأ عن هذا الانكسار شعور قويّ يُمكن نعته بالنوستالجيا الأندلسية أو ألم الشوق إلى الأندلس. وهو عبارة عن حنين قومي وذاتي إلى البيئة الأندلسية وفضاءاتها، ولم تتمكن الذّات العربية من التخلص من هذه المشاعر التي تجمعها بأمجاد الماضي وعطائه الحضاري. وتوارثت أجيال على اختلاف أعمارها ومشاربها الفكرية وأيديولوجياتها السياسية وانتماءاتها القومية والمذهبية حب الأندلس، فباتت تتغنى به رغم مرور الأزمنة واختلاف الظروف والملابسات. فتحوّلت الرحلة إلى الأندلس من فضاء للتسوق والسياحة، إلى رثاء للمدن، وبكاء على ماضٍ عتيق، جمع بين العلم والأدب والفن، وبلغت تأثيراته الكون والإنسانية قاطبة، وكانت شهادات مستشرقي الغرب أنفسهم دليلاً مقنعًا على فاعلية هذه الحضارة، بمنجزاتها التي لا تزال قائمةً وشاهدةً على ذلك إلى يومنا هذا.

كلمات مفتاحية: الأندلس، النوستالجيا، الحضارة، الحنين، العرب.

Abstract: The Arab presence in the Iberian Peninsula built a comprehensive human civilization that combined material urbanism with lofty values, pertaining to respecting cultural specificities and allowing freedom of creativity and belief. The Arab departure from Al–Andalus resulted in a significant rupture in Arab culture that necessitates review and adjustment. Considered a pivotal civilizational setback, the Arab civilization subsequently regressed to primitiveness and endured an era of defeat. This setback gave rise to a strong sentiment, often referred to as Andalusian nostalgia or the pain of longing for Al–Andalus. It embodies a national and self–directed longing for the Andalusian environment, from which the Arab identity has been unable to liberate itself. Across generations, regardless of age, intellectual inclinations, political ideologies, national affiliations, or religious denominations, the love for Al–Andalus has been inherited, and it continues to be celebrated despite the passage of time.

* أستاذ محاضر في الأدب المقارن والآداب العالمية، جامعة تبسة (الجزائر).

Professor of Comparative Literature and International Literature, University of Tebessa (Algeria).

Saadallah_58@yahoo.fr

The journey to Al–Andalus has transformed from a space for commerce and tourism to mourning for cities and lamenting an ancient past rich in knowledge, literature, and art, whose impact transcended both the universe and humanity as a whole. Testimonies from Western Orientalists themselves serve as evidence of the successes of this civilization, the enduring achievements of which bear witness to its significance to this day.

Keywords: Andalusia, Nostalgia, Civilization, Longing, Arab.

مقدمة

إنّ الرحلة الحضارية، أو رحلة التَّواصل الثقافي، ورحلة المُثاقفة L'acculturation، ورحلة المغايرة L'altérité هي بمنزلة ضُروبٍ رحَلية سفارية إلى الغرب، بالمفهوم الواسع الذي يتجاوز أوروبا وقارّتها العجوز، فالغرب الثقافيٍ يتجاوز التاريخ والجغرافيا ليتعلق بالمشترك المعرفي لإبستيمولوجيا المركزية الغربية. وتمثّل هذه الرحلات برديامًا للصراع أو الحوار بين الشرق والغرب و"الإسلام" و"الغرب"، حتى إن اختلفت الرهانات والمؤشرات. ففي الحقيقة، إنّ الأنساق متباينة، والإسلام "دين" و"الغرب" فضاء سوسيوثقافي، وبين الحضارتين العربية الإسلامية والغربية، وخصوصًا في شقِّها الثقافي المتجسد في الموروثَين اليوناني/ الروماني والتنويري لعصر النهضة الأوروبية. ولا يتسع المقام ههنا لتقويم الفعل الرحلي من حيث نجاحاته وإخفاقاته في تحقيق المثاقفة النِّدية، وتجسيد ثقافة الاختلاف والمغايرة، وتكريس نموذج ثقافي مشترك، ينأى عن التَّماهي والذوبان والاستلاب وضياع الهوية. فهذه الرحلات "حضارية" بمعيارية اختلاف الحضارتين من حيث البنية والمرجعية، والمثاقفة باعتبار الأبعاد الكوسموبوليتية والمشترك الإنساني، ذلك أنَّ الحضارات تراكمات من جرَّاءِ منجزٍ متعددِ الأعراق والثقافات، وانصهرت عبر العصور وتطورت بحكم فطرة التَّدافع البشري، فالتاريخ أثبت فكرة انتفاء النَّقاء العرقي والحضاري[1].

إنّ تاريخ المجتمعات يكشف عن التفاعل بين الأمم والشعوب، بصرف النظر عن الطرائق والآليات، فالعملية التواصلية هي عملية تهيئة مناخ الانفتاح على "الآخر"، ضمن أخلاقيات المحافظة على الهوية والخصوصية الثقافية والتميز الذاتي، فالكونية لا تنفي "الأنا" الحضارية ولا تقصيها ولا تدفعها للذوبان والانصهار وتفرض عليها نموذجًا حضاريًا مغايرًا ومخالفًا لأصولها ومرجعياتها.

انتقل الرحالة العربي إلى إسبانيا وعجز حزنًا عن الإفصاح عن اسمها مضمرًا انكساراته، ومحمّلاً سلفه الأسباب والنتائج، ومذكِّرًا بمرويات الخروج ومرارته، فوفق الرواية الشعبية لا يزال المكان الذي ألقى منه نظرته الأخيرة على غرناطة معروفًا باسم زفرة العربي الأخيرة The Moor's Last Sigh.

يمثّل نموذج المرتحل إلى إسبانيا المثقف النخبوي والعضوي، وليس الرحالة الإشكالي والمكتشف أو السائح والتاجر، فهو صورة للبحث عن الذات في مرآة نفسها، فالغيرية تشكّل انعكاسًا للأنا في مرآة

(1) يثبت الباحث الأميركي مارتن بيرنال Martin Bernal (1937–2013) في كتابه **أثينا السوداء** بجزأيه الأول **تلفيق بلاد الإغريق**، والثاني **الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية**، الذي ينفي فيه مقولة نقاء الحضارات وصفائها لإثبات تفوّق الأعراق وخاصة العرق الأوروبي وتبرير الاستعمار. فالحضارات تتكامل وفق الناموس الطبيعي في الأخذ والعطاء.

وصدى الآخر، أي في ثقافة الاختلاف ومنجزها العلمي والمعرفي، بعد إدراكه قيمة المنجزات التي ساهمت في بناء صرح الحضارة العالمية والإنسانية، إذ "شهدت بلاد الأندلس تطورًا كبيرًا ونهضة شاملة على كافة المستويات في ظل حكم العرب المسلمين لها، فقد اهتم الأمراء بتنشيط الصناعة والزراعة، وعملوا على تنظيم جيش قوي وأسطول بحري للدفاع عن البلاد. ولا يخفى على أحد أن الحركة العلمية في بلاد الأندلس قد بدأت منذ استقرار المسلمين على أرضها، وكانت أهم ملامح هذه الحركة تشجيع الحكام والأمراء على التعليم، وبناء المدارس والمكتبات [...] قدمت الأندلس نهضة شاملة في العلوم النظرية والعلمية، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا تتخبط في ظلام الجهل والتخلف"[(2)].

فقد كانت رحلات فتح الله المراش (1836–1873) وجرجي زيدان (1861–1914) وزكي مبارك (1892–1952) وغيرهم، صورًا ونماذج للقاءات الحضارية بين الشرق والغرب، بصرف النظر عن المرجعيات المؤسسة لكل رحلة وصاحبها والنظرات والتصورات والرؤى التي يقدمها في مقارباته للغرب، للإجابة عن السؤال القديم/ الحديث، لماذا تقدَّم الغرب وتأخَّر المسلمون؟

وبين رثاء الماضي وأمجاده والإحساس بالضعف والهزيمة، انقسمت الذات في تشخيص الأسباب وتعداد المكاسب والتذكير بمجد ضائع شكَّل منارة للعلم والمعرفة والتسامح والتعايش بين الثقافات والأديان في فترة من فترات التاريخ.

نحاول في هذه الدراسة الإجابة عن جملة من التساؤلات والإشكالات المعرفية والنفسية التي طرحتها خطابات هذا الجنس الأدبي الهجين الذي تبنى آليات الرحلة وخصائصها الأجناسية ولكنه خالفها في التصنيف والمحمول الفكري، فهي رحلة للذات في وعيها وتاريخها، وانطلاقة حاضرة لقراءة ومقاربة ماض معروف ومعهود بصوره ومشاهده ومدوّن تاريخيًا ومصوَّر فنيًا ومجسَّد في كتابات وحفريات، ونقوش ومعمار وآثار.

فهل النصوص تكشف للمتلقي عن عقدة العيش في الماضي أم هو مجرد هروب وأحلام يقظة لحاضر فاشل ومعقَّد، فقَد الأمل والطموح في تحقيق السعادة والأمن لمواطنيه، أم هو عجز حضاري مقابل عولمة طاغية في العلم والتقنية وانتقال رؤوس الأموال وتعميم النموذج الواحد في الثقافة والقيم؟

هل خطاب رحلة النوستالجيا إحساس مزيَّف وهمي، باعتباره انتقالاً لدولة وفضاء سيادي أجنبي والاعتقاد في امتلاك ثقافته وآثاره ومعالم هويته؟ وهل النصوص عبارة عن رحلات استكشافية في محافظتها على نمطية البناء الهيكلي للنوع الأدبي ورمزية الخطاب الطللي المشحون بعبارات النكبة والحزن؟ وهل هي نوع رحلي يعتمد المحاكاة والتقليد والنسج على المنوال، بإضمار حقيقة أن الأندلس هي إسبانيا التي دخلها بتأشيرة تؤكد أنّ الأندلس ليست غير مُتخيَّل مستحضر من الذاكرة والمرجعية؟

(2) الطاهر أحمد مكي [وآخرون]، **الأندلس: أرض الفردوس المفقود** (الجيزة: وكالة الصحافة العربية ناشرون، 2020)، ص 7–8.

وهل الحنين معيار للانتماء الحضاري ومكوّن من مكونات الهوية، أم تعبير عن الذات العربية المبدعة في أزماتها وتصدعاتها وتشظّيها وإخفاقاتها الحضارية المتكررة، فتحوّلت الأندلس إلى وعاء لإسقاط الهزائم وبناء ثقافة الوهم؟

نسعى في هذه الدراسة لإثارة جملة من الإشكالات المعرفية والفنية والنفسية، تتقدمها جماليات الرحلة الأدبية باعتبارها وعاء لاحتواء التجارب وتبيان المثاقفة والتواصل بين الأنا والآخر ضمن جدلية فضاءات الاحتكاك الثقافي والتأثير والتأثر، ليقترن هذا الجنس بحالة نفسية ميزت الرحلات الأندلسية من نظيراتها من الرحلات السفارية الأخرى، وهي ظاهرة النوستالجيا، ذلك الشوق الجارف والحنين الجامح إلى الأراضي الأندلسية بمختلف مدنها وأريافها والوقوف على معالم ثقافتها وآثارها باعتبارها هوية ثقافية جامعة للأمة العربية على اختلاف أديانها وإثنياتها وأجيالها، فهي في نظرهم تجسيد للعصور الذهبية التي تجسد التفوق العربي في البناء الحضاري، ذلك الصرح الذي تجاوزَ الأطر والحدود العربية ليحلّق في رحاب العالمية والإنسانية بمنجز علمي وفني وقيم إنسانية سامية.

لقد اختيرت العيّنة باعتبارها مدونة بحثية بناءً على مبررات ومسوغات موضوعية وظيفية لتحقيق أهداف البحث، وذلك بتجاوز الرحلات النمطية المتداولة في الدراسات الأندلسية، حيث حاول البحث مراعاة الاختلاف الفكري وفوارق الأجيال وصراع الأيديولوجيات والمعتقدات الدينية والمعجم اللغوي الإبداعي الذي يكشف عن آليات الخطاب الوجداني الذاتي في تصوير النوستالجيا.

ونتبنى في هذا البحث منهج السيميائية الثقافية في تفكيك العلامة الأيقونية المتمثلة في "الأندلس" مصطلحًا ومفهومًا بإعادته إلى مرجعياته المختلفة وتحديد دلالته ومحمولاته الوظيفية في صناعة الرمزية المعرفية والنفسية خاصة، ومستعينًا بآليات النقد الثقافي وبمبادئه خاصة ما تعلق بتفسير الظواهر المعجمية التي أنتجها معجم الشوق والحنين من ألم وحزن، وأسى وتأسف واغتراب.

فاستقراء نفسية الرحالة وتبيان نوازعه الذاتية يكشفان عن الأنساق الثقافية التي تولَّدت من التمثُّلات الوجدانية والعاطفية التي تمكنت من الفكر والوعي، ضمن جدلية صراع المتخيَّل والماضي التاريخ والواقع المتأزم. فالنصوص الرحلية النوستالجية تأسست وتأصلت في معادلة "الحنين والتاريخ والواقع" فتحوّل السرد إلى خطاب تفاعلي يجمع بين ثنائيات الانتقاء المشهدي من التاريخ والمنجز الأندلسي الإيجابي، وبين التكيف الواقعي وتقنية "الاسترجاع" Flashback.

أولاً: إبستيمولوجيا النوستالجيا

إحساس نفسي انفعالي يتجسد في الانتقال والترحال في روح سيكولوجية إلى فضاء واقعي أو متخيل يُعتقد جمالُه وخيره ومنفعته، وتتعدد الأسباب وتتنوع، ولكنها في الغالب علاجات نفسية لحالة. وهي تختلف عن النكوص والانعزالية المرضية والهروب من الواقع، إذ إنها تعبير ثقافي ووجداني نحو آفاق أكثر سعادة وطمأنينة، فالأنا المنتقلة إلى الماضي تستشعر الماضي وتعرضه موضحة جوانبه

السعيدة حتى إن ارتبطت وامتزجت بالحزن من انتماءات بعيدة، ولكنها مكبوتة في اللاشعور الواعي الذي يستحضرها ثقافيًا وذهنيًا كلما دعت الضرورة.

والنوستالجيا شعور بشري طبيعي وغريزي يتصل بالحياة وصيرورتها، وبالأحداث وتطوراتها وسننها في التدافع، فهي مشاعر واعية إدراكية تتناغم وتتناسق مع فضاء هوياتي يشكل جزءًا من بناء الشخصية وتفاعلاتها مع محيطها الواقعي المعيش، فقد ثبت في كتب السيرة عن المصطفى صلى الله عليه وسلم مخاطبًا مكة حين وداعها، في يوم فتح مكة "مَا أَطْيَبَكِ من بَلَدٍ، وَأَحَبَّكِ إليَّ! وَلَوْلاَ أَنّ قَوْمِي أَخْرَجُونِي مِنْكِ؛ مَا سَكَنْتُ غَيْرَكِ"[3]. فمكة هي الموطن بكل الأبعاد وبكل المعايير الاجتماعية والدينية.

والنوستالجيا في المعجمية تعود إلى "الأصل المعجمي للفظة نوستالجيا فهي منحدرة من الكلمتين اليونانيتين νόστος التي تعني العودة، وἄλγος بمعنى الألم والمعاناة، أما مصطلح نوستالجيا فيدل في اشتقاقاته على حالة مزاجية حسب الدلالة الألمانية Gemütsstimmung وقد ارتبطت بمنظومتها الرومانسية، بينما يرى فروي دان أن الرغبة في الماضي والحنين إليه نوع من الخيال والهروب من الواقع"[4].

وترجع بعض المرويات السردية والتاريخية أصل فكرة نوستوس nóstos العودة، يعود في معناه ودلالاته إلى جذورها اليونانية، قياسًا على رحلة الشاعر اليوناني الضرير هوميروس Homère (القرنان 9-8 ق. م.) في ملحمته **الأوديسة** *Odyssey*، التي تحكي رحلة الملك أوديسيوس Odysseus الشاقة في العودة إلى موطنه بعد حرب طروادة، والتي واجه خلالها كائنات خرافية وغضب الآلهة، وانتهت بعودته إلى موطنه وقتاله ليثبت هويته من جديد ويستعيد عائلته وعرشه[5].

والحقيقة أنّ المصطلح من المفاهيم المرتحلة التي تتجول بين الحقول المعرفية والميادين الفكرية، رغم بداياته الطبية التي تعود إلى الطبيب السويسري يوهانس هوفر Johannes Hofer[6] (1669-1752). فكانت النوستالجيا عبارة عن مرض مركب من مزيج من الحزن والكآبة والغربة والاغتراب، تدفع إلى الرغبة الشديدة في العودة إلى الوطن وبلد الأصل والأصول.

وقد تكون النوستالجيا شعورًا عامًا وليس فرديًا، فهو انفعال مُعد يتميز بالعمومية والشمولية، فيلامس شرائح كبيرة من المجتمع تشترك في الإحساس ذاته "يمكن أن يأخذ طابعًا معديًا، وأحيانًا قاتلاً،

(3) رواه الترمذي، حديث 3926.

(4) Marie–Claude Lambotte, "Nostalgie," *Encyclopædia Universalis*, 5/1/2021, accessed on 22/2/2024, at: https://2u.pw/1izr6jw

(5) ينظر: هوميروس، **الأوديسّة**، ترجمة دريني خشبة (تونس: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2013).

(6) ناقش هوفر يوهانس سنة 1745 بإشراف أستاذ الطب بجامعة بازل Basel السويسرية، يوهان جاكوب هارد Johann Jakob Harder (1656-1711) أطروحة حول "الحنين إلى الوطن" انطلاقًا من دراسة ميدانية حول وضعية الفلاحين السويسريين الذين انتقلوا للقتال مرتزقة في فرنسا وإيطاليا، فظهرت عليهم آثار نفسية من كآبة وحزن وهيستيريا العودة، فاكتشف مصطلح "النوستالجيا" بدلالته الطبية الصرفة، قبل أن يتطور ويدخل الحقل النفسي بفضل أبحاث الطبيب السويسري يوهان جاكوب شوشزر Johann Jakob Scheuchzer (1672-1733).

وعلاجه الوحيد المعروف، وهو العودة إلى الوطن، ليبقى تبرير العودة لاحقًا ومستقبلاً، خاصة عند الإعلان عن الخطر الذي يهدد الوطن"[7].

ومن الحقل الطبي والسيكولوجي ارتحل المصطلح إلى الأدب والفن "أطلق عليها الرومانسيون اسمًا آخر، (سينسوخت Seinsucht)، اشتقاقيًا لألم الوجود، وللتعبير عن شعور مؤلم لا رجعة فيه مرتبط بعودة مستحيلة إلى الحياة. المهم أن هذا الشعور نوع أدبي جديد يتمثل في المرثية Élégie التي أثرت في الأدب الرومانسي، ابتداءً من توماس غراي في **ليالي يونغ**[8] ولامرتين في **بحيرة لامارتين**[9] وإلى فيكتور هوغو في **حزن أولمبيو**"[10].

وقد تساءلت دراسات متعددة عن هوية النوستالجيا باعتبارها حالة وشعورًا وموقفًا ويتجاوز الإحساس البسيط والساذج بالماضي والرغبة في العودة إلى الأصول والجذور، فالظاهرة من منظور إبستيمولوجي تتَلامَس وتتقاطع مع العديد من الحقول المعرفية والنظريات الثقافية والفلسفات النفسية والمقاربات الأنثروبولوجية "من منظور أنثروبولوجي، تثير دراسة الحنين أسئلة معرفية ونظرية مهمة. ما الأشكال المختلفة التي يمكن أن تتخذها؟ أهو شعور (إيجابي أم سلبي) أم ممارسة اجتماعية أم خطاب؟ وكيف يمكن تمييزه عن الطرق الأخرى لفهم الماضي (مثل الذكريات غير الحنينية)؟ هل الحنين إلى الماضي يفترض زمنًا مسبقًا خاصًا به؟ أخيرًا، كيف نفهمها من خلال الوصف الإثنوغرافي"[11].

فالنوستالجيا انتقلت من المفاهيم البسيطة المتمثلة في الحنين والشوق للأوطان وأرض الميلاد والنشأة، ففي الطبعة التاسعة من **قاموس الأكاديمية الفرنسية** *Dictionnaire de l'Académie française* يتوضح أن المصطلح "مستعار من الكلمة اللاتينية العلمية في القرن الثامن عشر Nostalgia ('الحنين إلى الماضي')، والتي تتألف من الكلمة اليونانية Nostos وتعني 'عودة'، والكلمة Algos وتعني 'ألم'، وهو إحساس من الحزن والمعاناة يشعر به البعيدون عن وطنهم"[12].

(7) Jacques Hochmann, "La nostalgie de l'éphémère," *Adolescence*, vol. 22, no. 4 (2004), p. 677.

(8) هي مرثية طويلة كتبت بمقبرة ريفية *Elegy Written in a Country Churchyard* سنة 1751، للتعبير عن الحنين العميق نحو أزمنة الماضي السعيد والتوق إلى عالم أفضل، وامتازت بصدق العاطفة وقوتها وهي من التراث الأدبي البريطاني الأكثر شهرة ورواجًا، واعتبرها الكثير من النقاد بمنزلة إرهاص لظهور الرومانسية البريطانية ونشأتها.

(9) **التأملات الشعرية** *Les Méditations poétiques* ديوان شعري نظمه لامرتين ونشره سنة 1820، ويحتوي على أربع وعشرين قصيدة، وتعتبر قصيدة "البحيرة" Le Lac إحدى أشهر قصائد هذا الديوان، وهي تصور تجربة الشاعر الذاتية مع جولي شارل Julie Charles (1784–1817) التي بادلها المشاعر بين سنتي 1816–1817 ولكنها توفيت بسبب مرض عضال، وفيها حنين حزين للماضي السعيد وطموح رومانسي إلى السعادة الأبدية.

(10) **الأشعة والظلال** *Les Rayons et les Ombres* ديوان شعري نظمه الشاعر الفرنسي فيكتور هوغو سنة 1830، ويعتقد النقاد أنَّ هذا العمل الإبداعي انتقال جديد في الوظيفة الشعرية من حيث تقريبها من قضايا الإنسان بموضوعاته الإنسانية والحضارية، أما قصيدة "حزن أولمبيو" *Tristesse d'Olympio* فهي قصيدة غنائية، نظمها الشاعر بعد تجربة عاطفية وهي نوستالجيا جديدة تمثل انتقال الحنين من الشغف إلى الحب الحقيقي. Hochmann, p. 677.

(11) Olivia Angé & David Berliner, "Pourquoi la nostalgie?" *Terrain*, 15/9/2015, accessed on 22/2/2024, at: https://2u.pw/XG9YfLV

(12) "Nostalgie," *Dictionnaire de l'Académie française*, accessed on 22/2/2024, at: https://2u.pw/bRC39C0

وقد شهدت الجامعات الفرنسية في كليات الطب بباريس العديد من الأطاريح الجامعية التي قاربت موضوع "النوستالجيا" وجدليتها بين الطب النفسي والطب البيولوجي، من خلال أعراضها وانعكاساتها على فئات الجنود والعمال المهاجرين، ومن هذه الأعمال والأبحاث: "دراسة حول النوستالجيا" التي نوقشت في كلية الطب بباريس في 3 آب/ أغسطس 1832 والتي اقترحت تعريفًا لها نصُّه: "النوستالجيا قلق وضجر عميق يصيب الفرد أو الجماعة لفقدهم أشياء يعتزون بها وبقيت ذكرياتها تهيمن يوميًا على الذاكرة، وتدفعها بحماسة لاستعادته لتحقيق الإحساس بالسعادة"[13].

بينما يذهب بيير مورو في رسالته المناقشة في باريس بتاريخ 12 آب/ أغسطس 1829 إلى أن النوستالجيا هي "مرض الوطن [...] وهي ليست مرضًا وإنما هي سبب في العديد من الأمراض"[14].

فالمصطلح تمرّد على الشعور البدائي بالحنين للأوطان ليعبّر عن مفاهيم جديدة وحداثية. ومع سيطرة المادية التقنية عاد الحنين إلى العلاقات الإنسانية البسيطة، ومع الثورة الصناعية ومنجزات التقانة استجد الحنين للرجوع إلى الطبيعة العذراء ومحاربة التلوث بمختلف تجلياته وتمظهراته.

وفي الميدان الإبداعي والفني والأدبي عاد الحنين إلى الرومانسية وحديث الخيال والمخيال وعذوبة التصورات والتمثلات الاجتماعية لفكر الإناسة، ومع التحولات الفكرية وهجرة المصطلحات من مهدها الأصلي ونواتها التكوينية انتقلت النوستالجيا من مجرد "مرض السويسريين" La Maladie des Suisses وحنينهم إلى أوطانهم. فوفق ما اكتشفه الطبيب جوناس هوفر Johannes Hofer (1669–1752) "ظهرت كلمة الحنين أول مرة في 22 حزيران/ يونيو 1688 في أطروحة جان هوفر، طالب الطب البالغ من العمر 19 عامًا المتحدّر من مدينة ميلوز (الفرنسية) وحملت أطروحته عنوان: **رسالة طبية حول الحنين إلى الوطن، أو الشوق إلى البيت** *Dissertatio Medica De Nostalgia, Oder Heimwehe* وناقشها في جامعة بال (السويسرية)، ليصف حالة مرضية أطلق عليها اسمًا لاتينيًا مشتقًا من اليونانية، ليربط بين مفهومَي العودة والألم. وأعيد نشر الأطروحة في عام 1745، في كتاب جماعي أشرف عليه ألبريشت فون هالر (طبيب سويسري (1708–1777)) الذي يشغل كرسي الطب والتشريح في جامعة غوتنغن Göttingen (ألمانيا)"[15].

وبعد البدايات المصطلحية التي ربطت المفهوم بالحنين المرضي الذي يصيب الجنود خاصّةً، وقعت القطيعة المعرفية والدلالية ليتحول المصطلح ويأخذ شحنات ثقافية وفكرية جديدة، فأصبحت النوستالجيا دليلاً على فكر العودة إلى النقاء والفطرة في آداب الرومانسيين، ودعوة إلى العودة للعلاقات الاجتماعية الطبيعية قبل الثورة الصناعية في أدبيات علم الاجتماع

(13) Pierre Urbain Briet, *Essai sur la nostalgie* (Paris: Imprimerie de Didot le Jeune, 1832), p. 10.

(14) Pierre Moreaud, *Considerations sur la nostalgie* (Paris: Imprimerie de Didot le Jeune, 1829), p. 12.

(15) Charles Rice-Davis, "La maladie des Suisses: Les origines de la nostalgie," *Dix–huitième siècle*, vol. 1, no. 47 (2015), p. 39.

التواصلي، وهوية في دعوة أبناء المستعمرات من المعمرين في الرجوع إلى مواطن الميلاد والتنشئة الاجتماعية الأولى (الأقدام السوداء Pieds noirs[16]). وقد نتجت من هذه التحولات انزلاقات وانحرافات معرفية وعقائدية ونفسية سالبة أثرت في البنى الاجتماعية والثقافية.

ومن المصطلحات المتقاطعة مع مصطلح النوستالجيا والقريبة منه إلى الحدّ الذي تستعمل مرادفًا له؛ مصطلح "الاغتراب" الذي يُعَدُّ ظاهرةً وجودية وفلسفية إنسانية، تشترك فيها الحضارات والثقافات باختلاف مشاربها وتياراتها واتجاهاتها ومدارسها، فتتعدد أسبابها ودواعيها بتعقد الحياة وملابسات العصور، ومن ثم تتنوع أشكالها من اغتراب نفسي إلى ضروب أخرى منها الاقتصادي والديني والسياسي.

وكلمة "اغتراب" هي "ترجمة للكلمة الإنكليزية Alienation والكلمة الفرنسية Aliénation المشتقتين من الأصل اللاتيني Alienare، والذي يعني نقل ملكية شيء ما إلى آخر، أو يعني الانتزاع أو الإزالة"[17]. وهذا الفعل مأخوذ من كلمة لاتينية أخرى Alienus وتعني الانتماء إلى "الآخر"، وهذه الأخرى مشتقة من كلمة Alius بمعنى "الآخر" أو "آخر". وقد استخدمت الكلمة اللاتينية Alienatio قديمًا "للتعبير عن الإحساس الذاتي بالغربة أو الانعزال Detachment سواء عن الذات أو الآخرين"[18].

والاغتراب بالمفهوم الوجودي يختلف عن فكرة الاستلاب التي تحمل معاني السلب والنفي وعن الاغتراب المتخيل أو التصوري Aliénation imaginaire الذي غذى روايات القرون الوسطى وعصر النهضة الأوروبية "إن الإنسان يوجد أولاً وقبل كل شيء، ويواجه نفسه، وينخرط في العالم، ثم يعرف نفسه فيما بعد"[19].

فالاغتراب يجمل الدلالة المكانية والوجودية بمعنى الشعور بعد الانخراط في عالم أو فضاء أو منظومة بمرجعياتها المعرفية والجغرافية، فيُنتِج عدم القدرة على التكيف والانتماء والتأقلم، ويترجم هذا الإحساس بتمظهرات وتصدعات سلوكية من أبرزها اللامعيارية والعزلة الاجتماعية واللامعنى واللاهدف وغربة الذات والتمرد والرفض[20].

---

(16) مصطلح فرنسي يُستخدم لوصف الفرنسيين الذين كانوا مقيمين في الجزائر الفرنسية قبل استقلالها في عام 1962. كان هؤلاء الأشخاص جزءًا من مجتمع متنوع يضم السكان الفرنسيين والأوروبيين الآخرين، وكذلك الجاليات اليهودية والمسيحية التي هاجرت إلى الجزائر خلال الفترة الاستعمارية الفرنسية. بعد الاستقلال، عاد العديد من "الأقدام السوداء" إلى فرنسا، حيث واجهوا تحديات كبيرة في التكيف والاندماج الاجتماعي والاقتصادي. تُعتبر هذه الجالية جزءًا لا يتجزأ من التاريخ الفرنسي الحديث، حيث لها تأثير بارز في الثقافة الفرنسية والذاكرة الجماعية.

(17) أمل مبروك، **مشكلة الإنسان: دراسة في الفكر الوجودي**، ط 2 (القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 2004)، ص 81.

(18) المرجع نفسه، ص 82.

(19) جون ماكوري، **الوجوديّة**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة 58 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1982)، ص 78.

(20) للتوسع في نتائج الاغتراب، ينظر: سناء حامد زهران، **إرشاد الصحة النفسية لتصحيح مشاعر الاغتراب** (القاهرة: عالم الكتب للنشر والتوزيع، 2004)، ص 109–110.

الفروق جوهرية بين النوستالجيا والاغتراب، إذ الأول شعور استرجاعي، غالبًا ما يرتبط بهوية ثقافية أو دينية أو حضارية، قد تجتمع في فضاء وطني أو قومي أو إقليمي، ويتجسد في وجدانيات قوية عاطفية تجاه الوطن "لقد فطر الإنسان على الشغف بالمكان، ولا يحكم على سلوك الإنسان إلا من خلال وجوده في مكان بعينه، وإنّ جُلَّ مفاهيم الإنسان الأخلاقية والنفسية والاجتماعية وحتى الفكرية، لا يُعبّر عنها إلا تعبيرًا مكانيًا صرفًا"[21]، بينما يبقى الاغتراب بتجلياته المعهودة منحصرًا في أحاسيس عدم الانسجام بين الأنا الفردي وقيم وثقافات الأنا الجمعي لمجتمع محلي/ داخلي أو أجنبي/ خارجي.

والنوستالجيا أيضًا غير "الشغف بالمكان"؛ والذي اصطلح عليه بـ"توبوفيليا" Topophilia، المصطلح الذي اخترعه الشاعر الإنكليزي ويستن هيو أودن Wystan Hugh Auden (1907–1973) عام 1948، لوصف شعور الناس عند العودة إلى مكان محدد ومميز من ماضيهم والذي تعود جذوره المعجمية إلى اليونانية القديمة وهي مركبة من Topos بمعنى "مكان" وphilia التي تدل على "حب". وقد طوّر الباحث الفرنسي بيير نورا Pierre Nora العلاقة بين المكان والإنسان وأطلق عليها مفهوم "أماكن الذاكرة" Les Lieux de la mémoire. فالذاكرة تعيش في كنف ونواة الفضاء بتنوعاته وتناقضاته وجمالياته حتى إن تحوّلت الفكرة إلى وهم والاعتقاد إلى خرافة والثقافة المصاحبة إلى فانتاستيك وخرافة باعتبار الهوية مملكة الوهم والتخيلات والتمثلات للواقع والعجيب والغريب[22].

وهذا الارتباط ينشأ من مصدر موضوعي تحرّكه إرادة ذاتية نحو انتماء جزئي إلى حيز محدود في التاريخ والجغرافيا، وتشكل جماليات الأثر والشغف به هاجسًا وبعدًا روحيًا ومعنويًا في نفسية المرتحل، وقد يحمل معنى المعاناة والألم ولا سيما في حالات الإبعاد والنفي؛ ما يحثّ ويترك تشتتًا في الذات وانفصامًا في الشخصية مع شعور عدم القدرة على التكيف والتأقلم. وذلك باعتبار النوستالجيا إلغاء للتاريخ ورفضًا لوجوده وحضوره كما يعتقد كانط "إنما الحنين هو أن نتمنى عبثًا إلغاء الزمان الذي يفصل بين الرغبة وبين الظفر بالمرغوب فيه"[23].

والارتباط بالمكان هو تعلّق مباشر ومقدس بالذاكرة، تلك السلطة التي جعل لها اليونان إلهة هي الإلهة Mnemosynes، لما تختزنه من معلومات ومشاعر حول الأمكنة وجمالياتها، فهي الحافظة الذهبية للمشاهد والأخبار التي تشكّل الهوية الجماعية أو الجمعية والتي تنبثق منها ضروب لهويات أخرى. وقد "قام كل من عالم الدراسات المصرية يان أسمان وزوجته أليدا أسمان بتطوير نظرية الذاكرة الجَمعِيَّة Das Kollektive Gedächtnis إلى الذاكرة الثقافية Das Kulturelle Gedächtnis،

(21) علي ثويني، **المكان والعمارة** (القاهرة: وكالة الصحافة العربية ناشرون، 2019)، ص 145.

(22) Paule Petitier, "Les Lieux de mémoire," *Romantisme Revue du Dix–Neuvieme siècle*, no. 63 (1989), p. 103, accessed on 22/2/2024, at: https://2u.pw/nzpdcWA

(23) Emmanuel Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Pierre Jalabert (trans.), Œuvres philosophique III (Paris: Gallimard, 1986), pp. I73, 1067.

وإلى الذاكرة التواصلية Das Kommunikative Gedächtnis وتتمايز الذاكرة الجَمعِيَّة، في رأيهما، من الذاكرة التواصلية والذاكرة الثقافية بسمات مختلفة"[24].

وتعود أسباب الشغف بالمكان ودواعيه إلى عمليات استرجاع لرموز وذكريات ومشاهد وصور قديمة تثير اعتقادًا واقعيًا أو متوهمًا للراحة والاسترخاء النفسي، فهو نوع من التغذية الراجعة التي تؤدي أدوارًا في تحقيق الهدوء والطمأنينة والأمن.

ويغلب على النص السردي مناخ الشوق ورائحة الحنين وعبقه، فجماليات المكان تأخذ دومًا أبعادًا نفسية بتجليات متنوعة تتجاوب وتتناسق وتتناغم مع الظرف النفسي والحالة السيكولوجية والحالة الانفعالية ومثيرات الدافعية.

وقد اختلف العلماء في مقاربة التعلق بالمكان بين مؤيد للرؤية الإيجابية والسلوك الفطري الذي يدفع إلى إدراك الماضي وتمجيده باعتباره مرحلة تاريخية في بناء الهوية، وبين ناقد يرى في ذلك هروبًا من الواقع وانهزامية في المنافسة والإنتاج، فالأمم التي تعيش الواقع برؤية الماضي ووجدانيات الحنين والنكوص، هي أمم وثقافات عاجزة عن إعادة بناء الزمان وصياغته في أطر وقوالب وهياكل جديدة تمكّنها من الانطلاق والتجديد والنهضة، فجدلية الراهن والماضي تقتضي التكيف والتأقلم والتفاعل والتنسيق بين مقتضيات الماضي ورهانات الحاضر، حفاظًا على التوازن الطبيعي لسنن التدافع الإنساني في صناعة المستقبل.

ثانيًا: الأندلس وتشكيل الهوية المشتركة

لم يشهد التاريخ العربي في تجلياته الفكرية ومنظوماته المعرفية والأيديولوجية مواقف أحدثت الإجماع الكلي والمطلق إلاَّ في المسألة الأندلسية، فقد جمعت شمل المذاهب والطوائف والأيديولوجيات والأعراق على أنها الفردوس الضائع والمُلك المهمل والتراث الثمين.

وقد وحدت فكرة الضياع الرؤى والتصورات وصنعت هوية موحدة وجامعة بصرف النظر عن صدقيتها وواقعيتها، فقد تكون وهمًا هوياتيًا l'Illusion Identitaire بتعبير جان فرانسوا بايارد Jean François Bayart، حين رأى أن البنى الأيديولوجية والمعرفية السائدة أو المستعارة من التاريخ والذاكرة تصنع هويات متخيلة، تتمكن في الوعي الفردي والجمعي وتبدأ في تسييره وتوجيهه متجاهلة التفاعل الواقعي والتكيف المنطقي مع المستجدات والمتغيرات عبر التاريخ والجغرافيا.

يتجسد الشعور الانتمائي والهوياتي في أشكال وهيئات متوهمة ومتخيلة قد تشكل هويات قاتلة بتعبير أمين معلوف، إذا تحدّت المنطق والواقع وتجاوزت العقلانية التي نبذت الطائفية والمذهبية والأيديولوجيا والتشظي الفكري.

(24) محمد مرقطن، "ذاكرة المكان: أسماء المدن والقرى الفلسطينية ما بين الاستمرارية التاريخية والطمس الصهيوني"، **تبين**، مج 9، العدد 33 (صيف 2020)، ص 33.

وفي الهوية الأندلسية يزداد شعور النوستالجيا حدة ودرجة مع تدهور الحالة النفسية والشعور بالاغتراب والعجز عن التمكّن من التحرر والتخلص، ومن تجاوز نتائج التطورات الاجتماعية والاقتصادية والتكيّف والتفاعل مع التغيرات المحدثة والمستجدة، فتنتقل النوستالجيا من "شعور بسيط (طبيعي وفطري) إلى موقف من الحياة"[25].

يرتحل المصطلح متجولاً بين الميادين الاجتماعية والاقتصادية (مجرد حنين إلى الوطن) إلى حالة نفسية؛ نكوص وتفضيل مرحلة الطفولة والإحساس بالشيخوخة c'est mieux avant la nostalgie comme figure temporelle du vieillissement، ثم إلى موقف فكري وسلوك حضاري هوياتي يبحث فيه المرء عن مناخ وفضاء جديد يكون معادلاً موضوعيًا عن واقع مرفوض، والمستعرض للتاريخ الفكري الإنساني يعثر على نماذج متنوعة ومتعددة من المشاهد التاريخية التي تجسد الحنين الفكري والحضاري لفترة تاريخية بعينها، فقد عاش الشيوعيون الاغتراب بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وعبّروا عن حنينهم لهويتهم الأصلية في فضاء المعسكرات الشرقية، وقد عبّر الفرنسيون عن اشتياقهم لعصور الأنوار ومبادئ الثورة الفرنسية، وصور رواد الأصالة والتراث العربي الإسلامي عن شوقهم ورغبتهم في بناء مجتمعات العدل والعلم كما صوّرتها كتب التاريخ العربي والغربي أيام إشراق الحضارة العربية الإسلامية وازدهارها.

ويبقى الحنين إلى عهود التنوير والازدهار الاقتصادي والاجتماعي مجرد شعور فطري إنساني يشكّل علاجًا نفسيًا للأنفس المأزومة والمتشوقة لحالة أو فكرة أو نظرة أو مشهد أو فترة أو فضاء بعينه، لأن "النوستالجيا ليست مرضًا ولا حدادًا ولا غنوصية فهي رسوخ وامتنان لا غير"[26]. وترتبط الهوية أساسًا بالغيرية، فهي مرآتها العاكسة لتطلعاتها ومكوناتها ورهاناتها، ففي فضاء الاختلاف وثقافته تتجلى "الأنا" وتبرز وتنكشف معلنة عن وجود وكينونة ذاتية وشخصية متمسكة بخصوصياتها الثقافية. فالهوية تساؤل حول "الآخر" في ثنائية الفطرة أولاً، وثانيًا في سنّة التدافع الحضاري الذي يصنع التنافس ويشكّل البناء والتمايز.

مهما كانت قوة المركزية والمرجعية فإنه من خلال الغيرية وفي فضاء المثاقفة الندّية أو الإقصائية تتجسد الهوية وتأخذ بعدها الأنطولوجي، حيث تتلوّن الهوية بمتغيرات الزمان والمكان والتاريخ والجغرافيا. إلا أن الجذور والمكونات الأساسية والمركزية تبقى متمسكة ووفية لجملة من السمات والمبادئ والخصائص التي تكرّس فردانيتها الواعية في فضاءات التكيف والتأقلم والتفاعل الإنساني والكوسموبوليتي. فـ"لا يتعلق الأمر في هذا المجال الفلسفي الريكوري بالبحث في هوية الأشياء، فذلك يرتبط بمفهوم الجوهر الذي يعني وجود نواة خالصة لا تتغير، يجب معرفتها والتعبير عنها بلغة المفهوم، بل يحرص على الخوض في هوية الأشخاص والتعرف على وجودهم التاريخي ومختلف التغيرات التي تحصل لهم في حياتهم اليومية والإمساك ببعض من ملامحهم العامة واستحضار مفاهيم الفرد والذات والشخص"[27].

(25) Piero Galloro & Antigone Mouchtouris, *La nostalgie comme sentiment* (Paris: Le Manuscrit, 2016), p. 5.

(26) Marie Line Bretin, "La nostalgie: Ni maladie, ni deuil, ni gnose mais ancrage et gratitude," in: Piero Galloro & Antigone Mouchtouris (eds.), *La nostalgie comme sentiment* (Paris: Le Manuscrit, 2016), p. 154.

(27) علي حرب، **نقد النص** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005)، ص 94.

فالمسألة لا تقتصر على هوية فردية معزولة يطرحها الكوجيتو التأسيسي للعالم "أنا هو أنا" و"أنت هو أنت"، بالاعتماد على نفسه وبالانطلاق من الصفر المعرفي متجاهلاً التراكمات الإنسانية في حقل الحضارة ومنكرًا للمنجز المعرفي البشري، فالمشروع الهوياتي يشمل الهوية الجماعية المشتركة التي تتحدد باللغة والدين والعرق والثقافة والتاريخ والمصير المشترك والأخلاق الإنسانية، التي تستوجب وتدفع إلى معالجة جدلية للعلاقة الحتمية بين الأنا والآخر والبحث عن شروط التواصل بين الخصوصيات والكونية، قصد الوصول إلى إثبات الإنية من منظور الغيرية عن طريق الاعتراف بالمختلف والمتباين، والاندماج ضمن هوية مركبة كوكبية[28]، من دون تماهٍ وانسلاخ وانصهار كلّي وذوبان واستلاب جزئي، منتجًا ذاتًا متشظية مضطربة منفصمة عن واقعها ومكوناتها وبنيتها الثقافية والاجتماعية.

ثالثًا: الهوية الأندلسية: بين الانتماء الحضاري والوهم الأسطوري

حين تشتاق "الأنا" وتحنُّ مرتحلةً إلى ماضٍ عتيد وفضاء ثقافي متخيَّل، باعتباره بديلاً من واقع مهزوم معرفيًا، فإنها لا تعيش حالة انفصامية أو ازدواجية بمتلازمة سيكولوجية، ولكنها تبعث بإرساليات دقيقة تُعبِّر عن الرفض والثورة، والتمرد، والتشظي والتهميش.

إن الهوية الأندلسية ليست حنينًا وجدانيًّا لمرحلة من مراحل التاريخ العربي والإسلامي بقدر ما هي تساؤلات عن دواعي الاستقالة من المنجز الإنساني وأسبابها، والتخلي عن المشروع الحضاري والعجز عن توفير آليات الاستمرارية في القيادة.

ففي ظل هذا الانتماء رسالة لبعث الأمجاد، تستوجب الرهانات تغيير الواقع السلبي الموسوم بالاستهلاك السالب لمنجزات الغيرية، وتدعو إلى تغيير ثقافة العجز المعرفي والشعور الانسحابي من الندّية ورفض سنن التدافع الكونية والوجودية.

وتختلف الهوية الأندلسية عن الانتماء، باعتبار الانتماء مكوّنًا من مقومات الهوية وجزئية بسيطة وسطحية قياسًا على الهوية التي تتميز بالشمولية والثبات في الأصول، والتغيير والتعديل في التفاعل، والتكيف، والتأقلم الزماني والمكاني.

كما أنها تختلف عن الهوية الافتراضية التي ظهرت مع فتوحات العولمة والثورة الرقمية، فهي من المفاهيم الطارئة على الحقول الأكاديمية الإنسانية والاجتماعية، فقد تزامن ظهورها مع نشأة مواقع التواصل الاجتماعي والشبكات التواصلية ورسالتها الوظيفية محدودة لا تتجاوز التواصل والتفاعل ضمن أطر وثقافة محددة.

(28) ينظر: زهير الخويلدي، "الهوية السردية بين الخصوصية والكونية"، موقع **سومرينت**، 2014/8/18، شوهد في 2023/4/4، في: https://bit.ly/3nQHfU8

وتتجاوز أيضًا الهوية الإلكترونية أو الرقمية التي هي فكرة طوباوية تهدف إلى جعل العالم فضاءً موحدًا ضمن ثقافة كونية تزيل الحدود والحواجز التقليدية، وتتيح للبشرية التواصل والتنقل في عالم متمرد على التاريخ والجغرافيا.

وفي الآن نفسه تعبر الهوية الحضارية مفاهيم الهويات الأدبية والثقافية التي كرستها أدبيات المنظومات الفكرية والتي من نماذجها هويات الجندر (الأنوثة والنسوية)[29] والبطريركية (الأبوية) والذكورة المتخيلة وغيرها من الهويات التي أفرزتها ثقافة العولمة وفكر الحداثة وما بعدها[30].

إن المفارقة في الهوية الأندلسية تكمن في تنوع الأجيال واختلافها زمانيًا وفكريًا؛ وهو ما يستوجب وفق المعادلة الكلاسيكية والأطروحة القديمة صراعًا بين الأجيال، فإذا كانت نخبة النهضة وأنتيلجنسياها تؤمن إيمانًا قاطعًا وجازمًا بأن الأندلس بمكوناتها الحضارية تمثل النموذج الأمثل للاقتداء، باعتباره الموروث الناصع لمنجز علمي مادي ومعنوي، ومنه وجب استنباط دروس النهضة والاستنهاض، فإن ما حدث مع التعامل مع موضوع الأندلس، هو مفارقة إشكالية نواتها تكامل بين الأجيال وقناعات مشتركة بين الجيلين في الاستثمار من الموروث الأندلسي، باعتباره أيقونة العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية والبردايم الذي يتطلب الاستنساخ مع تعديلٍ وتقويمٍ وتقييمٍ يتماشى مع متطلبات العصر الحديث.

وهذه الهوية الحضارية لا تتشكل في هيئة إدارية أو بطاقة رمزية إثباتية لمعلومات ومؤشرات، بقدر ما هي رغبة وغاية وطموح مستقبلي، يسعى لتحقيق مشروع حضاري تنويري يعيد الأمجاد بمنأى عن الانتماءات القومية والمذهبية والطائفية، مستندًا إلى ركائز ودعائم قوامها مرجعية تاريخية محملة بمنجزات علمية وقيم إنسانية سامية ما زالت الأمم بمختلف أطيافها وجغرافياتها تشيد بها وبشواهدها المادية القائمة والثابتة إلى اليوم.

فالرؤى الاستشرافية تتأسس من منطلقات ومؤشرات وتجارب واقية، يجري تطويرها وتطويعها وتكييفها مع المتغيرات الساكرونية والدياكرونية، لتطابق الواقع والمستقبل، وتنأى عن المتخيَّل الوهمي السرابي السالب الذي يغتال العقول ويقتل المواهب والإرادات، ويُنهي الأحلام والطموحات ويخدّر الذاكرة. فقد كانت الأندلس بحضور حضارتها تجربة إنسانية فريدة، رائدة في تقديم الفكر الراقي والأدب الجمالي والعلم النافع والقيم الإنسانية النبيلة، فاستحقت مشروعية التمثيل النموذجي للإقناع والإقلاع لبناء مشروع نهضوي يُكسِّر النمطية الانهزامية.

وفلسفة الكينونة ومتطلباتها تستوجب وجود انتماء حضاري محدد ودقيق، تسعى من خلاله "الأنا" إلى إثبات الوجود وبناء خطاب السلطة الهوياتية المؤسس للأنا في تفاعلاتها وصداماتها وصراعاتها

(29) ينظر: مي غصوب وإيما سناكلير ويب، **الرجولة المتخيلة: الهوية الذكورية والثقافة في الشرق الأوسط الحديث** (بيروت: دار الساقي، 2002).

(30) ينظر: بندكت أندرسن، **الجماعات المتخيَّلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

وتكاملها مع الغيرية والمثاقفة وثقافة الاختلاف. وكانت الأندلس المُكوِّن الأساس لجوهر حضارة متميزة بالعطاء والثراء وبقيم الإسلام الخالدة وتشريعاته الإنسانية السامية والنبيلة.

وإذا كانت فكرة النهايات وأطروحاتها قد لامست موضوعات الفكر والثقافة والسياسة، وشكلت قطيعة إبستيمولوجية معها، فإنّ "الأندلس" فضاء وثقافة ومنجز حضاري، لا تزال مستمرة ومؤثرة في النخب شيبها وشبابها، بمختلف توجهاتهم وانتماءاتهم الأيديولوجية والمعرفية وأطيافهم الثقافية ومناهج تعاملهم مع التراث.

فرغم زحف الأيديولوجيات والتراكم المعرفي وفلسفة المراجعات ونظريات نقد التراث ومقاربات النهضة الجديدة وأطروحات العولمة وفتوحات الرقمنة، فإن الأندلس لا تزال محركة للعقل، دافعة إلى التأمل، مثيرة للحنين وحافزة للانطلاق.

وتجسد النوستالجيا جدلية الغياب والحضور في الذات الواعية جدلية الزمان ومفهومه الأنطولوجي، فالغياب (الأندلس) غياب مؤقت ومؤجل في الوعي الوجداني، ينتظر لحظة الانفلات والنفوذ والتجلي ليتحول إلى واقع، ينبثق من حضور قديم (الحضارة الأندلسية) تميَّز بالأصالة والإيجابية والإنتاجية والتأثير في الفضاء الحضاري والإنساني، مساهمًا في تراكماته ومنجزاته.

بينما يمثل الغياب (الأندلس) نزولاً من الفردوس بسبب خطيئة مركبة الأبعاد والمعطيات انطلقت من السياسة مرورًا بالاجتماع والعقيدة لتقف على النهاية العبثية، لتبدأ مسيرة جديدة في نفسية الأحفاد وذهنيتهم مشبعة بمشاعر الشوق والحزن والأسى والتأسي ورغبة جامحة في استعادة مآثر أمجاد ماضية، لم تتمكن الذات العربية المعاصرة من التخلص من حضوره الهاجسي والتحرر من ربقة تاريخه المجيد وهيمنته.

رابعًا: التاريخ الأندلسي الاسترجاعي

لعل إقرار الباحثين المستشرقين واعترافهم بازدهار العلوم والفنون الأندلسية، كان سببًا جوهريًا في تمسك الأحفاد بالمجد الضائع، فقد أضحت الأندلس تربة للعلم والترجمة والقيم الإنسانية الراقية، كالتسامح والتعددية الثقافية والدينية، فكانت مناخًا لثقافة الاختلاف. وكتاب **تاريخ الأدب العربي الإسباني** *Historia de la Literatura Arabigo–Espanola* (1945) الذي صنفه آنخل جنثالث بالنسيا Angel Gonzalez Palencia (1889–1949) لينال به منصب كرسي الأستاذية في اللغة العربية بجامعة مدريد، يزخر بالشواهد الأسطورية على حضارة شاملة بمضامينها وأشكالها وقيمها، فيقول: "بلغ الاهتمام بنقل علوم العرب وآدابهم إلى إسبانيا النصرانية ذروته في عصر ألفونسو العالم، إذ إن الاهتمام بهذا النقل بلغ في ذلك العصر مداه. وقد أعان ألفونسو على ذلك أن الحظ واتاه بالتفاف نفر من النصارى والمسلمين واليهود المتحققين بشتى العلوم حوله، وقد أشرف بنفسه على توجيه أعمال الترجمة والتحرير أو التلخيص التي كان مساعدوه يقومون بها، وأنشأ في مرسية معهدًا للدراسات بمعاونة الرقوطي الفيلسوف المسلم"[31].

(31) آنخل جنثالث بالنثيا، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1955)، ص 573.

راوح الحضور الاسترجاعي للتاريخ الأندلسي بين رؤيتين؛ الأولى استشرافية مستقبلية ترى في الماضي نواة للانطلاق، والثانية رثائية باكية بروح انهزامية على مجد ضائع. وهذه الثنائية تجسد تزاوج الهوية والمتخيل الإبداعي ضمن أطر التاريخ وأحداثه لتحقيق ازدواجية المعرفة والجمال الفني.

أبانت الرحلة الأندلسية عن العلاقة المركبة بين الإنسان المبدع وتاريخه، لتفرز خطابات متنوعة تحققت معانيها في أنماط وسياقات وأشكال أجناسية ودلالات معرفية جامعة لجدليات التاريخ، من حيث هو وعاء وباعث ودافع ومحفز للاستثمار والإثارة الإبداعية، بعيدًا عن الاسترجاع الكرونولوجي للتاريخ والأحداث بالصيغ التقريرية والسردية المباشرة.

والنوستالجيا الأندلسية رؤية حداثية في الإبداع السردي، فهي ليست قطيعة مع التاريخ، ولا امتثالاً للمركزية التاريخية التي نادى بها جرجي زيدان، من خلال تغليب التاريخ على الفن واعتباره محورًا مركزيًّا لكل انبثاق وتوهج إبداعي، بقدر ما هي تزاوج وتناغم وتناسق ما بين سلطتين جوهريتين؛ الأولى تمثلها سلطة التاريخ، والثانية تجسدها سلطة المتخيل، بغرض إنجاز مشروع جمالي/ معرفي يجمع بين مؤشرات ومكونات المادة التاريخية وجماليات المتخيل السردي الإبداعي، وذلك بالربط والجمع بين جسور عالمين افتراضيين يرتبط من خلالهما الحاضر بالماضي، ويؤسس لخطاب سردي حداثي جديد يشيد بأمجاد الماضي، مستشرفًا لرهانات المتخيل السردي الإبداعي وجمالياته.

لا يتسع البحث لاستعراض جميع رحلات الأندلس واستقرائها، لذلك سيرتكز التحليل والتأويل على عينات تمثيلية تراعي الأبعاد الزمانية والأيديولوجية، وتنفتح على مختلف المرجعيات في المقاربة والرؤية ومنها **موطن الأحلام إسبانيا** لعماد الدين التكريتي (1926–1994)، و**نور الأندلس** لأمين الريحاني (1876–1940)، و**رحلة الأندلس**، و**حديث الفردوس الموعود** لحسين مؤنس (1911–1996)، و**رحلة الأندلس** لمحمد لبيب البتنوني (1850–1939) وبالعنوان ذاته لمحمد بن ناصر العبودي (1926–2022)، و**هاتف من الأندلس** لعلي الجارم (1881–1949)، و**رحلة إلى الفردوس المفقود: رحلة إلى الأندلس** لأحمد عبد الرحمن السماوي، و**جزائري في الأندلس** لسفيان مقنين، و**الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية** للأمير شكيب أرسلان (1869–1946).

خامسًا: المدونة

الأندلس منطلقًا وموئلاً ثنائية سكنت فضاء وارتبطت به، ومنها خرجت الرحلة نحو عوالم العرب والعجم، وإليها اشرأبّت الأعناق لطلب العلم والتفقه والسياحة، ولم يختلف ماضيها عن حاضرها إلا من حيث الصيرورة الزمنية، والبنية الثقافية، ووسائل التواصل والاتصال.

فاكتشاف الآخر/ المختلف وتقييم الأنا لمنجزه في مرآة الغيرية، كانت رسالة الرحلة الأندلسية، فشكلت مظهرًا من مظاهر التفاعل الإنساني وشكلاً راقيًا من أشكال التعبير الأدبي والثقافي. فكانت الأندلس تاريخيًا موئلاً للحضور الأجنبي، ذلك الحضور النخبوي الساعي للتعلم والتطلع والفضول المعرفي لحلقات العلوم والفقه والفلسفة "تمَّ الاتصال الحضاري المتألق بين حضارة

الأندلس الإسلامية والغرب الأوروبي النصراني، بعد أن بعثوا الرحلات العلمية في طلب العلوم العقلية والتطبيقية من الرياضيات والفلك والطب، وسعي أمراء ووجهاء أوروبا بحثًا للعلاج لدى أطباء الأندلس، أو الوقوف على مفردات الحضارة العربية الإسلامية وتطوره في الأندلس"[32]. فكانت حواضره حافلة بالأمجاد العلمية والأدبية والفنية والتي أثرت المخيال الإبداعي وأغنته، فامتزجت الموشحات مع أغاني الرعاة والشعر البروفنسالي والتروبادور وتعمقت الإرساليات العلمية الأوروبية وكثرت كمًّا وكيفًا لتعلم الرياضيات والفلسفة، "هناك حقيقة تاريخية لا يختلف فيها اثنان، وهي أن الوجود العربي الإسلامي في الأندلس لعب دورًا حضاريًا أثَّر على بلاد الغرب تأثيرًا عميقًا، في الأدب والعلوم، وهذا لا يعني أن الحضارة الأندلسية لم تتأثر بالحضارة الإسبانية، بل كان التأثير متبادلاً، وإن كان التراث الأندلسي أكثر وأوضح أثرًا من مثيله الإسباني عمومًا"[33].

إن المستعرض لمكتبة الرحلات الأندلسية الحديثة يعثر على زخم لا محدود من هذا الجنس الأدبي، فهي ببليوغرافيا ثرية، وافرة من حيث النوع والحجم، تمتاز بجماليات بنية السفر القائمة على السرد الواصف بتصوير مشهدي، ضمن مقولات وتشكيلات لصور تؤثث غالبًا مناخًا تختلط فيه مشاعر الرثاء والفخر، رثاء حزين يمثل رمزية الفقد والخسارة والضياع، وفخر لمُنجز علمي وأدبي وفني مهَّد لقيام وبناء حضارة عالمية تقدِّس القيم الإنسانية من علم ومعرفة وتسامح واحترام للهويات والخصوصيات الثقافية وحرية المعتقد.

غير أن هناك رحلات أحدثت استثناء من حيث البنية والسرد وتشكيل الصورة وبناؤها، رحلات محلية في مضامينها باعتبارها مفارقة جدلية تجمع الواقع والمتخيّل، الحقيقي والمتوهم وبين الوجود والسراب، فالرحالة عائد إلى ذاته وهويته، مسترجعًا مكونات شخصيته من تراث وجغرافيا، معتقدًا أن مجموعها بناء للأنا الجديدة بين أبعاد واقعية وطبيعة تنافي هذه التصورات والتمثلات، وتعدّها هوسًا مرضيًا ورهابًا عصابيًا وانفصامًا في بنية الشخصية بأبعادها المادية والمعنوية الثقافية.

فالشعور بامتلاك شبه القارة الإيبيرية ثم فقدانها، أصبح كابوسًا مفزعًا وعقدة مركّبة للذات العربية والإسلامية التي لا تفتأ تبحث عن تفسير موضوعي للهزيمة والانكسار، وبعجزها تحولت الرؤية إلى الاستثمار في المتخيل الإبداعي، فظهرت روايات متعددة ومتنوعة تتخذ من الأندلس وتاريخها وطرائفها مادة لإنتاج السردية الأندلسية، منها: **ثلاثية غرطانة** (1994) لرضوى عاشور (1946–2014)، وروايتا **الموريسكي** (2011) و**ربيع قرطبة** (2017)، لحسن أوريد، و**الموريسكي الأخير** (2015) لصبحي موسى، و**غارب** (2016) لمحمد عبد القهار، وغيرها من سرديات المتخيّل الأندلسي.

(32) نهاد عباس زينل، **الإنجازات العلمية للأطباء في الأندلس وأثرها على التطور الحضاري في أوروبا في القرون الوسطى** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013)، ص 411.

(33) عدنان خلف سرهيد، **التأثير الحضاري المتبادل بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية** (القاهرة: دار حميثرا للنشر والترجمة، 2018)، ص 26.

سادسًا: سيميائية العتبات

إنَّ مساءلة الصورة وتأويلها يهدفان إلى استخراج التمثلات الذهنية التي أنتجتها بمختلف مكوناتها وهياكلها ومرجعياتها من دلالة وتعدد للمعنى، ولذة بتعبير رولان بارت Roland Barthes (1915-1980)، فهي بإطارها وبؤرتها وأبعاد شخصياتها وخطوطها الهندسية وأحجامها، تؤسس لبلاغة أصيلة ضاربة بجذورها في التاريخ الإنساني. فعلى "طول التاريخ البشري ومهما أوغلنا في الماضي، لا نجد إلَّا نوعين من العلامات مستقلين ومتماثلين ثقافيًا، هذان النوعان هما الكلمة والصورة"[34]. فخطاب الصورة خطاب إيحائي وإقناعي جامع لثنائية الدلالة اللغوية والخطاب البصري/ المرئي الأيقوني، منتجًا لأنساق دلالية جامعة بين الاجتماعي والمعرفي والفني. وبناءً عليه، يمكن القول إن "اللغة البصرية" التي يجري بها توليد مجمل الدلالات داخل الصورة، هي لغة بالغة التركيب والتنوع. فالصورة تستند، من أجل إنتاج معانيها، إلى المعطيات التي يوفرها التمثيل الأيقوني كإنتاج بصري لموجودات طبيعية تامة (وجوه، أجسام، حيوانات، أشياء من الطبيعة، وغيرها)[35].

يحتل العنوان دورًا مركزيًا ومحوريًا في تسويق الكتاب تجاريًا ومعرفيًا، باعتباره عتبة مفتاحية ودعوة للاستكشاف ولإشباع الفضول العلمي، ولذلك أولاه النقاد قديمًا وحديثًا عناية بالغة، من حيث الدعوة إلى الالتزام بجماليات الصياغة الأسلوبية ودقة الخطاب وضبطه بصفته سلطة ورسالة ومقصدًا وعلامة دلالية "بتمثيله لمقاصد الخطاب وإرادته بوصفه - العنوان - عين الخطاب على العالم، من خلالها يندلق النص إلى العالم، والقارئ إلى النص، وما بين الداخل والخارج تصطدم المقصديات ويحدث فعل القراءة الذي يطارد عبثًا المعنى المرجأ أبدًا للعلامة الكتابية"[36].

وعتبات النص مجموعة من العناصر والمؤشرات والمعطيات المتنوعة، تؤدي دور الوسائط بين النص والمتلقي وتقوم بوظيفة الدافعية والحافز في احتضان النص من حيث العلامة الدلالية والتأثير، فالعتبات في النص هي جملة المؤشرات واللواحق المتممات التي تكمل النسيج العام للنص الدال، فهي تشكل خطابًا قائمًا بهويته الخاصة، ولكنها مفاتيح للمتن المركزي بما تمتاز به من ضوابط وقوانين وظيفية تساعد القارئ والمتلقي وتشجعه على الاطلاع على المضمون، وتثير فيه الفضول المعرفي، فهي "مجموع النصوص التي تحيط بمتن الكتاب من جميع جوانبه: حواش وهوامش وعناوين رئيسة وأخرى فرعية، وفهارس ومقدمات وخاتمة، وغيرها من بيانات النشر المعروفة التي تشكل في الوقت ذاته نظامًا إشاريًا ومعرفيًا لا يقل أهمية عن المتن الذي يخفره أو يحيط به، بل إنّه يلعب دورًا هامًا في نوعية القراءة وتوجيهها"[37].

---

(34) سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، **مدخل إلى السيميوطيقا: مقالات مترجمة ودراسات** (القاهرة: دار إلياس العصرية، 1986)، ص 252.

(35) سعيد بنكراد، **السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها**، ط 3 (اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2012)، ص 133.

(36) محمد فكري الجزار، **العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، ص 21.

(37) عبد الرزاق بلال، **مدخل إلى عتبات النص: دراسة في مقدمات النقد العربي القديم** (الدار البيضاء/ بيروت: أفريقيا الشرق، 2000)، ص 16.

يساهم النص الموازي في إبراز قيمة المتن، فهو عمدة جوهرية في تأويل النص والخطاب وتفسيرهما وتبيان ما لهما من سلطان وقدرات في تأهيل الإمكانات الذهنية للمتلقي للاستقبال والتلقي الإيجابي.

يُقسِّم جيرار جينيت Gérard Genette (1930–2018) النص المصاحب أو النص الموازي Paratexte إلى شقَّين هما: النص المحيط Peritexte والنص الفوقي Epitexte. والنص المحيط هو المرتبط ارتباطًا وثيقًا بالعتبات النصية، وهو عبارة عن "ما يدور في فلك النص من مصاحبات من اسم الكاتب، العنوان، العنوان الفرعي، الإهداء، الاستهلال [...] أي كل ما يتعلق بالمظهر الخارجي للكتاب كالصورة المصاحبة، الغلاف، كلمة الناشر"[38].

والمستعرض لرحلات النوستالجيا الأندلسية يعثر على لوحات لعتبات رامزة وهادفة وذات رسالة دلالية عميقة، منتجة ومولّدة لرسائل ثقافية وإرساليات تكشف عن إضاءات ظاهرة ومضمرة تفسر وتبرز وتظهر خلجات نفوس وذوات حزينة، منكسرة ومتشائمة ولائمة وثائرة أحيانًا.

فجدلية العلاقة بين النص الموازي ومتنه أوضحت في مكاشفة صريحة عن تجليات حجم الألم الذي تعانيه "الذات المنكسرة" في مرآة "أنَّها التاريخية"، من خلال كثافة الدلالة الخطابية للعتبة المقروءة والإيحاء الرمزي للصورة المرئية المهيكلة لإطار الرحلة.

فإذا كانت المضامين الرحلية واحدة، تتشابه في الطرح والمعالجة وتتجرع كلها خيبات الهزيمة والفقدان والوجع وآلام الانكسار بعد المجد، مع تباين طفيف وسطحي في أطياف الخطاب وآليات السرد وانتقاء اللفظ وصور الوجدان، حيث راوحت الرؤية بين ظاهرتين متكررتين في جميع المتون الرحلية التي تناولت الأندلس بالتحليل والنقد والاستعراض التاريخي والحضاري، فاتجهت الفئة الأولى إلى إبداء الحسرة والأسى والحزن على فقدان الأمجاد، "من نافذة الحافلة كنت أتصيد منظر قصر الحمراء، هذا الذي ألهم خيالات البشر وفتن قلوب الناس وجعل السياح من كل حدب وصوب يشدّون الرحال لهذا المكان، كي يقفوا على آثار نصر كاثوليكي أو بقايا عصر التوهج الإسلامي أو إبداع الإنسان الفني المعماري أو الجمال الآسر الطبيعي"[39]، فالأندلس روح خالدة في نفوس العرب ووجع الخسارة متوارث بين الأجيال "لم يخرج الأندلس من خاطري أبدًا، إذا كنت فيه فأنا بين آثاره ومغانيه، وإذا كنت بعيدًا عنه فأنا مع تاريخه أتأمله وأستوحيه [...] وحيثما حللت في أوطان العرب وجدت الأندلس على كل لسان، من رآه يحلم بما رأى، ومن لم يره يحلم بما يمني النفس برؤيته. والأندلس عندهم جميعًا بلد عربي قائم بأهله ومدائنه وعلمائه وشعرائه ومجده"[40]. وفريق ثان ارتبط تفكيره بتعداد المنجز الحضاري وتبيان فضل الحضارة الأندلسية على الحضارة الغربية، مبينًا ميادين التأثير "فتغير حال البلاد من بداوة مطلقة إلى حضارة متألقة، وتكشفت سماؤها مما كان

(38) عبد الحق بلعابد، **عتبات (جيرار جينيت من النص إلى المناص)**، تقديم سعيد يقطين (الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008)، ص 49.

(39) سفيان مقنين، **جزائري في الأندلس: رحلة إلى الفردوس الموجود** (الجزائر: الجزائر تقرأ، 2018)، ص 43.

(40) حسين مؤنس، **رحلة الأندلس: حديث الفردوس الموعود** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1963)، ص 11.

يتكاثف فيها من سحب الجهالة عن شموس من العرفان تنير أفلاكها، وتملأ أجواءها بمادة العلوم المختلفة من دينية وطبية وزراعية وفلسفية وطبيعية وكيمياوية، وغير ذلك من أدب جامع، ونظم رائع، مما كان مادة للإفرنج بنوا عليه شيئًا كثيرًا من مدنيتهم الحالية"[41].

كانت العتبات فاتحة للتعبير عن مضمرات ثقافية وأحزان وأشجان نفسية، وجسرًا للمسكوت عنه يحمل كلومًا دفينة لم تندمل وتبرأ منذ قرون، وللعتبة ظلال وآثار وأصداء وانعكاسات دلالية تكتسي وتغطي شعرية المسكوت عنه، الذي تستدعيه استعارات اللون، والصوت، والصورة والخطاب.

إن الغائب والمُغيب هما الأثر التأويلي المُنتج لعمليات التشريح والتفكيك التي مسَّت عتبات المتون الرحلية، والتي انقسمت إلى قسمين مركزيين؛ مقروءة ومرئية، وتفرعت أنظمة الدلالة المرئية إلى محورين بارزين جسدتهما الألوان والصور.

1. الألوان

طغت الألوان على عتبات بعض الرحلات، متجاوزة في ذلك المعهود والمتداول والمُشاع من الصور والمشاهد التي تؤثث أغلفة الكتب، للتعبير عن حالات نفسية مأزومة وأنساق ثقافية مشبعة بهموم النهضة والضياع ومحملة برسائل متنوعة ومركبة تراوح بين آفاق الاستشراف والتطلع إلى مستقبل أفضل وبين بكائيات ورثائيات لانكسارات متتالية كانت نواتها وبنيتها المركزية فقدان الأندلس فردوس العرب المفقود.

وللألوان وظائف وفلسفات ودلالات سيكولوجية ثقافية وحضارية "للألوان سلطة شعورية قوية، ترتفع درجاتها حسب المواقف والحالات النفسية، وهي في الغالب عامل فاعل في تكوين المشاهد والمواقف وتحديد الرؤى والتصورات"[42].

ونظرًا إلى سلطة اللون وقوة تأثيره في المتلقي، فقد انحصرت في مجموعة بسيطة، محدودة من حيث العدد، فاكتفى صاحب **الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية** باللونين الأحمر والأسود، متناصًا في ذلك مع رواية **الأحمر والأسود** للكاتب الفرنسي ماري هنري بيل Marie Henri Beyle (1783–1842) والمعروفة بعنوانها الفرعي **أخبار وأحداث القرن التاسع عشر** *Chronique du XIXe siècle* التي صنفها سنة 1830.

فجاء اللون الأحمر دالًّا على الانفعال الحي المتصل بالماضي، فالخطاب التصويري والمشهدي يوحي بالتفاعل المباشر والتأثر العميق، بإيحاءات العاطفة المعبرة عن الحب والوجدانية الثائرة والرافضة للاندثار، بينما أضاف اللون الأسود مسحة فنية جمالية من خلال الاختلاط والتمازج والتناغم مع الأحمر، ليشكل معه انفتاحًا على صفحات مجيدة من تاريخ حضارة عريقة.

(41) محمد لبيب البتنوني، **رحلة الأندلس** (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012)، ص 12.

(42) Hermann Ebbinghaus, *Précis de psychologie* (Paris: Felix Alcan Editeur, 1910), p. 83.

وبنى اللون الأزرق عتبة **هاتف من الأندلس** لعلي الجارم، فجاءت الهندسة للتعبير بعمق عن صفاء الحضارة الأندلسية وقداستها وروحانيتها، فالأزرق بريق السماء والبحر يحيي النفوس ويُثلج الصدور. وللأزرق تاريخ عريق وكبير في الديانات والفلسفات، فمنه انبثقت الآلهة كأوزيريس Ósiris إله الحياة والموت والانتقال إلى الحياة الآخرة في الديانة المصرية القديمة، وكريشنا Krishna الإله الرئيس في الديانة الهندوسية، وزيوس Zeús إله السماء والرعد والبرق في الأساطير الإغريقية، وغوتاما بوذا Siddhartha Gautama مؤسس البوذية، والمشتري أو كما يدعوه الرومان بجوبتير Jupiter إله السماء والبرق، وغيرهم ممن يكرسون الهيبة والهيمنة والقوة، فاستعارة هذا اللون رمز لتأكيد العراقة والقوة الإنسانية لحضارة بلغت بمنجزاتها الكون كله.

في حين اتجهت اختيارات أمين الريحاني (1876–1940) في رحلته **نور الأندلس** إلى الألوان الذهبية الفاتحة المنبثقة من الأقواس المتدرجة والتي توحي بالتفاؤل ونهاية النفق المظلم لتبشر بالميلاد المنتظر وعودة الأمل. وللذهبي الفاتح رسالة تتجسد في القيمة والنوعية، والأشعة النورانية المعبّرة عن الاستشراف وانقشاع الظلمات. فالأندلس حضارة مندثرة من حيث الوجود التاريخي، ولكنها حاضرة بآثارها المادية ومتجذرة في التاريخ الحضاري الإنساني، وهذا ما يجعل منها باعثًا ودافعًا لمستقبل جديد يحيي الأمجاد بواقعية وموضوعية، فجاءت الأشعة الذهبية المخترقة لأقواس النصر والمستقبل لتذلل الفترة وتقرب الطموح والحلم ليكون واقعًا.

أما اللون الأسود، فإن تاريخه بقي مرتبطًا، وملتصقًا بالحداد، والحزن والغموض، والظلام الحاجب للنور والرؤية الإيجابية والمستقبل، وقد ارتبط في القرآن الكريم بالصفات السلبية والخسارة، كما في الآية ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾ (آل عمران: 106)، والكآبة كما في الآية ﴿وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾ (النحل: 56). ولذلك اختاره حسين مؤنس (1911–1996) في كتابه **رحلة الأندلس** ليكون رسالة عن الأسى والحزن الذي سكن الذات العربية بعد ضياع الأندلس، فانتقى صورة بتقنية الاسترجاع التقني Flashback لاستحضار ذاك التاريخ المشعّ واستدعائه.

2. خطاب الصورة

إن فلسفة الصورة وجمالياتها تتجسد في كونها تشكيلاً لثقافة الخطاب المرئي، فالصورة تحولت مع فتوحات العولمة والثورة الرقمية إلى بديل ومعادل موضوعي للخطاب المقروء بمحمولاتها الإقناعية والواقعية، إضافة إلى وظيفتها الإبداعية الساحرة والفاتنة وقابليتها للتأويل والقراءة كأثر مفتوح، يقول جيل دولوز Gilles Deleuze (1925–1995) إن الصورة ليست هيكلاً جامدًا محنطًا، بل هي انفتاح دلالي مركب، فالصورة متعددة ولها أقسام وأنواع ونماذج، ومنها "الصورة/ الإدراك، الصورة/ الانفعال، والصورة/ الفعل"[43].

(43) جيل دولوز، **سينما الصورة: الحركة**، ترجمة جمال شحيد، ج 1 (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014)، ص 9.

ففي الرحلات الأندلسية تمركزت الصورة حول الفضاء الطبيعي والعمراني، فكانت الاختيارات هادفة وموجهة نحو تحقيق دلالات ورسائل محددة، تتمثل في إبراز القيمة الجوهرية والمركزية للمنجز الأندلسي "إن الطبيعة العلاقية والتفاعلية للصورة تخترق صورتنا وجسدنا، وتغدو بذلك جزءًا مكوِّنًا لنا بحيث إنها تؤثر فينا من داخلنا، لا لأننا ننساق معها طواعية، ولكن أيضًا لأنها تشتغل كضرورة لمخيلتنا وجسدنا وآلياتهما الباطنة"[44].

والصور المكررة لقصر الحمراء في رحلات **نور الأندلس** لريحاني، أو **رحلة الأندلس** لمؤنس، ليست نمطيات جاهزة توظف عند استحضار الأندلس لتجميل واجهات الكتب وتقوم بوظيفة الأقنعة من أجل التسويق، بقدر ما هي استجابة لمرجعية ثقافية اختزلتها الصورة لمتخيل ثقافي ثابت في اللاشعور الجمعي، يسعى لإنتاج أنساق ثقافية جديدة غير مرئية، من خلال عمليات التأويل والتلقي والإثارة ف"إن للصورة مداخلها ومخارجها، لها أنماط للوجود وأنماط للتدليل، إنها نص، وككل النصوص تتحد باعتبارها تنظيمًا خاصًا لوحدات دلالية متجلية من خلال أشياء أو سلوكيات أو كائنات في أوضاع متنوعة. إن التفاعل بين هذه العناصر وأشكال حضورها في الفضاء وفي الزمان يحدد العوالم الدلالية التي تحب لبها الصورة"[45].

وتأتي رمزية الحقيبة الظهرية لعتبة رحلة **جزائري في الأندلس** لسفيان مقنين، علامة سيميائية تتعلق بالشباب وبالزمن الذي توحي فلسفته بالارتباط بين الواقعي والافتراضي والكرونولوجي، فجدلية الدياكرونيك والسانكرونيك تكشف التواصل والامتداد الطبيعي بين الأجيال في منظومة الانتماء "إذا كانت اللغة مفهومًا قابلاً للتحديد، فإن الصورة مفهوم يستعصي على التحديد، لأنه مجال تلتقي فيه اللغة والجسم والنفسي والعضوي والذهني. إنها تقع في الفاصل والرابط بين المرئي واللامرئي، وبين المعقول والمحسوس"[46].

فصورة الغلاف تشكّل علامة/ عتبة تؤدي رسالة ووظيفة للمشاهد والمتلقي، مثيرة لمكوناته الهوياتية ومرجعياته الثقافية والدينية، فاتصالها بالوعي واللاوعي والشعور واللاشعور إثبات للانتماء (رغم اختلاف الأجيال، فالكاتب من مواليد 1983) والقلق الحضاري. وقد استمدت الصورة سلطتها من هيكلتها وموقعها، فهي تقع في مرتفع مُطلّ على قصور الأندلس، مع ضبابية في الرؤية وهي صفة من صفات فكر ما بعد الحداثة الذي يثير الإشكالات لتحقيق رهانات سامية، فرمزية الصورة تكمن في إيحاءاتها بالامتداد والتواصل بين الأجيال العربية ووحدتها في التصوُّر الشامل لمكونات الهوية.

اختار عماد الدين التكريتي (1926–1994) صورة راقصة إسبانية على أنغام موسيقى الفلامنكو لتكون فاتحة غلاف رحلته **موطن الأحلام**، وهذا النوع الموسيقي شكل شعبي للرقص، متداول بكثرة في

(44) فريد الزاهي، "الصورة وتحليل الخطاب البصري في العالم العربي من اللغة إلى المرئي"، **مجلة الخطاب**، مج 8، العدد 14 (2013)، ص 218.

(45) سعيد بنكراد، **سيميائيات الصورة الإشهارية: الإشهار والتمثلات الثقافية** (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006)، ص 31–32.

(46) الزاهي، ص 217.

الفضاء الإسباني ومستعمراته قبل أن يتحول إلى تراث عالمي سنة 2010، ليصبح مشتركًا إنسانيًا، إلّا أنه بقي رمزًا للطرب الأندلسي وخصوصية ثقافية دالة على الهوية الإسبانية.

وبصرف النظر عن الأصول الأولى لهذا الضرب من الرقص والموسيقى، فإن أغلب الدراسات تعيده وترجعه إلى مكونات متعددة ومركّبة منها الفلكلور الغجري والثقافات الهندية والعربية والإسبانية[47]. وقد ازدهرت موسيقى الفلامنكو في عهد الحكم العربي للأندلس، وهنا تأتي الدلالة المزدوجة للصورة وقيمتها الفنية، فهي تعبر عن مناخ الحريات والتسامح الذي ساد المجتمع الأندلسي، من دون قمع أو إلغاء وإقصاء لحضور ثقافة الاختلاف والخصوصية الثقافية، كما أنها تجسد من ناحية ثانية فضاء التعدد وامتزاج الثقافات والأعراق.

يمثّل المكان بمختلف محمولاته الرمزية والدينية والمعمارية جزءًا مركزيًا من الهوية الثقافية الفردية والجماعية، فالأمكنة ترتبط بالثورات والمواقف والحركات والبناء الحضاري، فكانت الأندلس بقصورها وحدائقها وأنهارها رموزًا ثقافية ولبناتٍ تشكّل الهوية العربية.

إنّ استحضار القصور الأندلسية في العتبات **رحلة الأندلس** لمحمد لبيب البتنوني (1850–1939)، إنصاف ووفاء للذّات في صراعها مع ثقافة الاختلاف وإقرارها بالأدوار الحضارية ومساهمتها في البناء الحضاري المشترك الذي تميز بالقيمة والتفوق من حيث النوعية المادية والسمو والنبل في القيم الأخلاقية.

وإن استدعاء الآثار التاريخية شواهد على عراقة الحضارة الأندلسية وأصالتها، يختلف عن الظاهرة الفنية التي عرفها الشعر العربي في الجاهلية، من وقوف على الأطلال وما يصاحبه من بكائيات وأحزان على الفراق والضياع، فذكْر الآثار الأندلسية تذكير بمنجز حضاري عظيم ليكون باعثًا واستشرافًا لانطلاقة حضارية مرجوّة.

3. عتبات الخطاب المقروء

تمثّل العتبات النصية أو النصوص الموازية Paratextes فاتحة بلاغية ومعرفية وجمالية وعلامة إشهارية تجارية للعمل الإبداعي، فهي تساهم في استظهار الدلالات وتحديد المفاهيم. ولذلك حظيت بالاهتمام البالغ والعناية الفائقة في النقد المعاصر، فالعنوان مفتاح وجسر إجرائي للولوج إلى عوالم النص وفضاءاته الدلالية.

وإن استنطاق العنوان لتوليد الدلالة الجديدة مهمة القارئ المنتج الذي يربط العتبة بمنطوقاتها وملفوظاتها ليكشف عن التناصّ مع البنية والمرجعية، فهي شفرة تستوجب التفكيك والتحليل والتأويل.

(47) Marcus Boni N'Piénikoua Teiga, *Le flamenco: Une musique andalouse aux racines indo–africaines* (Paris: Editions Complicités, 2021), p. 25.

والمستقرئ والمستعرض لعتبات الرحلات يلاحظ ارتباط الأندلس في التأليف والتصنيف والنظم العربي بمصطلح "الفردوس" فهو **الفردوس المفقود** و**الفردوس الضائع** و**الفردوس الموجود**. ففي الضياع تناصّ صريح مع الملحمة الشعرية للشاعر الإنكليزي جون ملتون John Milton (1608–1674) في ملحمته **الفردوس المفقود** *Paradise Lost* (1667)، و**حديث الفردوس الموعود** لحسين مؤنس، و**رحلة إلى الفردوس الموجود**.

ولكن البعد الروحي والعقائدي للكُتّاب/ الرحالة جعلهم يستعيرون "الفردوس"، تلك المنزلة العالية في الجنة، ليجعلوا منها بديلاً ومرادفًا ومشابهًا ونظيرًا للأندلس؛ ذلك أن الفردوس يطلق على الجنة عمومًا، كما هو وارد في النصوص الدينية.

وارتبط الأندلس في السرد العربي بالمقدس، فمن الفردوس إلى النور **نور الأندلس** لأمين الريحاني، وللنور رسائل رموز دينية فمن علاماته الإيمان، والهدى، والإضاءة والهداية. فحضارته سراج ينير دروب المجتمعات البدائية ويكشف لها ظلمات الجهل والتخلف ويدعوها للأخذ بسنن الكون وتدبر آياته للنهوض والنهضة.

فتاريخ الأندلس مشكاة تنويرية بما تحمله من مضامين معرفية ومنجزات علمية، جاهزة للتطبيق والإنجاز بتنوعها، فهي حضارة شاملة جمعت بين الزراعة والعمران والطب والأدب والترجمة وغيرها من مختلف العلوم والمعارف.

أصبحت الأندلس جزءًا من المعتقد الإسلامي والهوية الإسلامية، فهي مقترنة بكل ما هو قدسي، ولذلك استعار الأمير شكيب أرسلان، مصطلح الألبسة الفاخرة المخصصة لأهل الجنة ليوسم بها رحلته **الحلل السندسية في الأخبار والآثار الأندلسية**، فأصبحت الأندلس بحضارتها ومنجزاتها حلة سندسية، لمن حباهم الله بالنصر والتفوق.

وتحولت الأندلس مع علي الجارم إلى هاتف **هاتف من الأندلس** ينادي العرب والمسلمين ويستنهض قواهم وإراداتهم لتلبية نداء الحضارة الأندلسية بالإحياء والتدارس لمجاراتها ومحاكاتها. فإن النداء رغبة في إيقاظ الهمم وشحذ للعزائم لاستشراف المستقبل ومحاكاة النموذج الأندلسي في الإبداع والإنتاج، وهو أيضًا دعوة للهوية الجامعة التي تؤمن بالمشترك الموحد.

لم يكن خلود الحضارة الأندلسية في الوجدان والوعي العربي والإسلامي فعلاً عنصريًا شوفينيًا ناتجًا من تعصب عرقي وقومي ومذهبي، بقدر ما كان تعبيرًا وإقرارًا واعترافًا بمنجز علمي راقٍ في مختلف نواحي الفكر والمعرفة والأخلاق. وقد شهد المنصفون من المستشرقين والمؤرخين الغربيين بأفضال هذه الحضارة ومزاياها. وباستجلاء المنجز الغربي في النهضة والحضارة واستقرائه ومراجعته، نعثر على آثار جليّة هي امتداد لمنجزات العرب في الأندلس في مختلف المعارف من زراعة وصناعة، وطب وأدب وفن.

يقول جورج سارتون: "المسلمون – عباقرة الشرق – أعظم المآثر في القرون الوسطى، فكُتِبَتْ أعظمُ المؤلَّفات قيمة، وأكثرها أصالة، وأغزرها مادَّة باللغة العربيَّة، وكانت من منتصف القرن الثامن حتى

نهاية القرن الحادي عشر لغةَ العلم الارتقائية للجنس البشري، حتى لقد كان ينبغي لأيِّ كائنٍ إذا أراد أن يُلِمَّ بثقافة عصره وبأحدث صُوَرِها أن يَتَعَلَّم اللغة العربية، ولقد فعل ذلك كثيرون من غير المتكَلِّمين بها، وأعتقد أننا لسنا في حاجة أنَ نُبَيِّنَ منجزات المسلمين العلميَّة في الرياضيَّات، والفيزياء، وعلم الفلك، والكيمياء، والنبات، والطبِّ، والجغرافيا"[48].

لقد تجاوزت فلسفة النوستالجيا إلى الديار الأندلسية، الزفراتِ الحزينة والعبرات المنهمرة والآلام الدامية والكلوم التاريخية التي خلفتها استراتيجيات الانقسامات الذاتية، وتشرذم "ذات" كانت ضحية مهازل ساذجة أثثتها رغبات شخصية هائجة وطموحات غرائزية ضيقة الرؤية والهدف والغاية. وتعرضت النخبة لانكسارات تاريخية وهي تراجع وتستعرض ماضيها، فجاءت المرآة مشروخة بانعكاساتها السالبة على الذات، ما أنتج صدمة سيكولوجية كبيرة، عميقة عمق الصدمة الحضارية Culture Shock والتي تتجلى خاصة في رهاب وعصاب جماعي يصيب الوعي ويولد الاغتراب الحضاري والهوس الاغترابي.

وهذا النوع من الاغتراب شديد التأثير في المثقف لأن منشأه ونواته الهوية الذاتية التي انشطرت وانقسمت وضاعت، فتعذّر عليه معرفة نفسه ضمن منظومة جديدة مغايرة، شكلها ومظهرها عربي/ إسلامي ومنطقها غربي/ مسيحي. وقد ارتبط الشعور النوستالجي الأندلسي ارتباطًا وثيقًا بالزمن النفسي، الناتج من الانهيارات والانكسارات والتشظي، وهذه الزمنية السيكولوجية تعلقت بالعقل وارتبطت به، فتولدت عُصب ذهنية متنوعة.

وقد أثبتت الدراسات في الحقول السيكولوجية أن المثقف بنوعيه الإشكالي والعضوي حين يفقد سلطة التأثير والتغيير والتفاعل والتكيّف والتأقلم، يصاب بأنواع من العصاب منها، العصاب الهستيري Hysterical Neuvrosis أو العصاب الرهابي Phobie Neuvrosis أو عصاب الاكتئاب Depressive Neuvrosis، وتؤدي هذه الحالات النفسية والعصبية إلى الانعزالية والسوداوية والتماهي مع "الآخر" والذي تصاحبه ثورة على الثوابت والتاريخ والخصوصيات الثقافية ومكونات الهوية الوطنية.

تعتبر الرحلات النوستالجية إلى الأندلس عبارة عن بيان Manifeste لجدلية الطب والسيكولوجيا والفن والتاريخ والهوية، فسريالية النوستالجيا جسدتها روح الرحلات من حيث إنها هروب من واقع واستشراف لمستقبل، وطموح ومشروع للتجديد والتجدد. ويتساءل الباحث عن الإضافات التي قدمتها الرحلة الأندلسية إلى حقل الإبداع والجمالية والخيال والتخييل من جهة والدعوة إلى الانطلاق والتحرر من الوهم واليوتوبيا لإنجاز مشروع حضاري ينافس منجزات الغيرية ضمن سنن التدافع الكوني من جهة أخرى.

إن الحنين إلى الأندلس يختلف عن دموع أوديسيون وشوقه لبينيلوب في إلياذة هوميروس، وعن نوستالجيا الجندي السويسري الذي غادر وطنه ثم يعود إليه بعد انتهاء الحرب، فالنوستالجيا الأندلسية

(48) أحمد علي الملا، **أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبية** (دمشق: دار الفكر، 1979)، ص 110-111.

والشوق لعبقها وعطرها، معراج للعقل نحو تاريخه وصورة للأنا في مرآة ذاتها ومنجزها، فهي ليست رثاء ولا مدحًا وفخرًا من باب "كان أبي".

لقد مثّلت الرحلات مشاريع استشرافية رسالتها إعادة الاستخلاف والنيابة والتعويض ضمن مشروع التكامل والتواصل، فهي ليست قطيعة من التاريخ ولا تمجيدًا سرابيًّا للماضي، بقدر ما هي امتداد طبيعي للهوية والمنجز. فخطابها يستبشر بالنهضة مبتعدًا عن القلق التدميري الذي يصيب الذات بالإحباط والانهزامية وفقدان الثقة بالمستقبل.

خاتمة

سكنت الأندلس الوجدان العربي بمختلف أطيافه وتوجهاته وانتماءاته، واحتلت مكانة رفيعة في وعيه مع اختلافات طفيفة في عمليات التقييم والتقويم وأسباب الخروج، ولكنها تحوّلت إلى هوية جامعة وموحدة، عبّرت عن انتماء حضاري زاخر بالإنجازات العلمية والقيم الإنسانية.

وكانت رحلات العرب إلى الأندلس صورة للذات في مرآة تاريخها وماضيها، فعبّرت هذه الذات عن تشظيها بنوستالجيا حزينة غيّرت خصائص الرحلة باعتبارها جنسًا أدبيًا يرتبط بالتوثيق وتسجيل الأحداث، لتتحول إلى رثاء للذات وجلد للأنا بعدما فقدت مجدها.

لقد انصهرت "الأنا" العربية وهي ترتحل إلى الأندلس في المنجز الحضاري التاريخي الذي امتاز بالرقيّ العلمي والقيم الأخلاقية السامية وتغنّت بفضاءات التسامح واحترام الخصوصيات العقائدية وثقافة الاختلاف التي سادت المجتمع الأندلسي، مما جعله مقصد العلماء والأدباء والفنانين. وبعد استقراء مجموعة الرحلات واستعراضها يمكن استنباط الملاحظات الآتية:

1. نشأ مصطلح النوستالجيا في الحقل العسكري للجنود السويسريين، ليرتحل إلى الهجرة ومغادرة الأوطان، ويستقر في فضاء الطب النفسي وتمظهراته وتجلياته في سيكولوجية الإبداع الأدبي والإنساني.

2. إن اقتحام النوستالجيا مختلف الحقول المعرفية عامة والعلمية الطبية خاصة، أهَّلها لتكون علاجًا Thérapie مسكّنًا لآلام الاغتراب والغربة.

3. إنّ الارتماء في حضن المنجز الأندلسي رثاءً وتعدادًا للمنجزات وتذكيرًا بالأمجاد، امتصاص لحالات الهزيمة والانكسار والتشظي التي آل إليها الوجود العربي حضاريًا وثقافيًا.

4. مثّل الحضور الأندلسي في الأعمال الإبداعية الرحلية العربية حالة من الانصهار والتوافق والوحدة، فقد اجتمعت الأجيال والمذاهب والطوائف والأيديولوجيات في نظرة مشتركة ورؤية شمولية على أنّ هذا الإرث المجيد والرائد ملكية عامة تحتوي الجميع.

5. التذكير بالمنجز الأندلسي دعوة مضمرة وظاهرة للمحاكاة وإعادة التاريخ بالإنجازات والقيم الإنسانية.

6. سيطرت نزعة الحنين ومشاعر الأسى والتأسف على المخيال الإبداعي التخيلي، فغدت الرحلات توثيقًا وتقريرًا ورصدًا للمنجزات؛ ما أفقدها جماليات السرد الرحلي.

7. يمكن تصنيف الرحلات الأندلسية الحديثة في سياقاتها الثقافية ضمن أسئلة النهضة العربية وجدلية التخلف والتقدم، والهزيمة، والانتصار، والصراع الحضاري والعقائدي.

8. على عكس نظرية صراع الأجيال، فإن ثنائية السلف والخلف أثبتت مشروع التكامل والتواصل بينهما، فالرغبة في استعادة أمجاد الماضي والتفوق التاريخي هي الرهانات التي رفعها ورافع من أجلها جيل الشباب استكمالاً لمشروع نهضوي كان مؤجلاً.

المراجع References

العربية

بالنثيا، آنخل جنثالث. **تاريخ الفكر الأندلسي**. ترجمة حسين مؤنس. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 1955.

البتنوني، محمد لبيب. **رحلة الأندلس**. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012.

بلال، عبد الرزاق. **مدخل إلى عتبات النص: دراسة في مقدمات النقد العربي القديم**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2000.

بلعابد، عبد الحق. **عتبات (جيرار جينيت من النص إلى المناص)**. تقديم سعيد يقطين. الجزائر: منشورات الاختلاف؛ بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2008.

بنكراد، سعيد. **سيميائيات الصورة الإشهارية: الإشهار والتمثلات الثقافية**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006.

_____. **السيميائيات: مفاهيمها وتطبيقاتها**. ط 3. اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2012.

ثويني، علي. **المكان والعمارة**. القاهرة: وكالة الصحافة العربية ناشرون، 2019.

الجزار، محمد فكري. **العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.

حرب، علي. **نقد النص**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

الخويلدي، زهير. "الهوية السردية بين الخصوصية والكونية". موقع **سومرينت**. في: https://bit.ly/3nQHfU8

دولوز، جيل. **سينما الصورة: الحركة**. ترجمة جمال شحيد. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014.

الزاهي، فريد. "الصورة وتحليل الخطاب البصري في العالم العربي من اللغة إلى المرئي". **مجلة الخطاب**. مج 8، العدد 14 (2013).

زهران، سناء حامد. **إرشاد الصحة النفسية لتصحيح مشاعر الاغتراب**. القاهرة: عالم الكتب للنشر والتوزيع، 2004.

زينل، نهاد عباس. **الإنجازات العلمية للأطباء في الأندلس وأثرها على التطور الحضاري في أوروبا في القرون الوسطى**. بيروت: دار الكتب العلمية، 2013.

سرهيد، عدنان خلف. **التأثير الحضاري المتبادل بين الأندلس الإسلامية وإسبانيا النصرانية**. القاهرة: دار حميثرا للنشر والترجمة، 2018.

علي الملا، أحمد. **أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبية**. دمشق: دار الفكر، 1979.

قاسم، سيزا ونصر حامد أبو زيد. **مدخل إلى السيميوطيقا: مقالات مترجمة ودراسات**. القاهرة: دار إلياس العصرية، 1986.

ماكوري، جون. **الوجوديّة**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. مراجعة فؤاد زكريا. سلسلة عالم المعرفة 58. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1982.

مبروك، أمل. **مشكلة الإنسان: دراسة في الفكر الوجودي**. ط 2. القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، 2004.

مرقطن، محمد. "ذاكرة المكان: أسماء المدن والقرى الفلسطينية ما بين الاستمرارية التاريخية والطمس الصهيوني"، **تبين**. مج 9، العدد 33 (صيف 2020).

مقنين، سفيان. **جزائري في الأندلس: رحلة إلى الفردوس الموجود**. الجزائر: الجزائر تقرأ، 2018.

مكي، الطاهر أحمد [وآخرون]. **الأندلس: أرض الفردوس المفقود**. الجيزة: وكالة الصحافة العربية ناشرون، 2020.

مؤنس، حسين. **رحلة الأندلس، حديث الفردوس الموعود**. جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، 1963.

الأجنبية

Angé, Olivia & David Berliner. "Pourquoi la nostalgie?" *Terrain*. 15/9/2015. at: https://2u.pw/XG9YfLV

Ebbinghaus, Hermann. *Précis de psychologie.* Paris: Felix Alcan Editeur, 1910.

Galloro, Piero & Antigone Mouchtouris (eds.). *La nostalgie comme sentiment*. Paris: Le Manuscrit, 2016.

Hochmann, Jacques. "La nostalgie de l'éphémère." *Adolescence*. vol. 22, no. 4 (2004).

Kant, Emmanuel. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Pierre Jalabert (trad.). Œuvres philosophique III. Paris: Gallimard, 1986.

Moreaud, Pierre. *Considérations sur la nostalgie*. Paris: Imprimerie de Didot le Jeune, 1829.

N'Piénikoua Teiga, Marcus Boni. *Le flamenco: Une musique andalouse aux racines indo–africaines*. Paris: Editions Complicités, 2021.

Petitier, Paule. "Les Lieux de mémoire." *Romantisme Revue du Dix–Neuvieme siècle*. no. 63 (1989). at: https://2u.pw/nzpdcWA

Rice-Davis, Charles. "La maladie des Suisses: Les origines de la nostalgie." *Dix–huitième siècle*. vol. 1, no. 47 (2015).

Urbain Briet, Pierre. *Essai sur la nostalgie*. Paris: Imprimerie de Didot le Jeune, 1832.

التسلم Received 2023-11-31 | التعديل Revised 2024-2-14 | القبول Accepted 2024-4-8 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/XDAG9681

أحمد الدبوبي* | Ahmed Daboubi

جيامباتيستا فيكو وتأويلية الحدث

Giambattista Vico and Event Hermeneutics

ملخص: تحاول هذه الدراسة تسليط الضوء على مشكلة التأويل وعلاقته بالحدث عند الفيلسوف الإيطالي جيامباتيستا فيكو. وتستكشف كيفية تكون نبتة هيرمينوطيقية تمثل منطلقًا ثابتًا للمخطط المعرفي للفلسفة الإنسانية. من أجل ذلك يوضح فيكو أن "العلم الجديد" الذي تتعاون فيه "الفيلولوجيا" و"الفلسفة" هو المستوى الموضوعي الذي تنعكس فيه بنية وحركة الحدث البشري العفوي، والذي يُعد بالفعل حدثًا تأويليًا في حد ذاته. عمل فيكو على إخراج معالجة تأويلية للحقيقة على جهة "الواقع الفعلي"، بالتعرف على طبيعة التأويل كما يحتملها البناء الشعري بوصفه إمكانية طريفة لإبصار الحقيقة ومنطق احتماليتها. وقد حرصت الدراسة على استبصار معنى التأويل، وقراءة مساهمة فيكو باعتبارها علامةً فارقةً على حدوث صيغة هيرمينوطيقية، نتج منها شكل جديد من المعقولية في فهمه للصيرورة البشرية، ومن ثمة تأسيس هيرمينوطيقا للتاريخ الكوني.

كلمات مفتاحية: العلم الجديد، التأويل، الفهم، العقل، اليقين، الحقيقة.

Abstract: This article sheds light on the problem of interpretation and its relationship to the event according to the Italian philosopher Giambattista Vico. It explores how a hermeneutic seed forms a constant starting point for the cognitive framework of humanistic philosophy. Vico elucidates how the "new science" in which "philology" and "philosophy" collaborate is the objective level in which the structure and movement of spontaneous human events are reflected. This in itself constitutes an interpretive event. Vico's work focuses on providing an interpretive discussion of truth concerning the "actual reality" by recognizing the nature of interpretation as a potentially poetic construction, as a playful possibility of insight into truth and the logic of its probability. The article seeks to discern the meaning of interpretation and reads Vico's contribution as a pivotal sign of the emergence of a hermeneutic form, resulting in a new form of rationality in understanding human history and thus establishing a hermeneutics of cosmic history.

Keywords: The New Science, Interpretation, Understanding, Reason, Certainty, Truth.

* أستاذ الفلسفة بجامعة قفصة، تونس.

Professor of Philosophy at the University of Gafsa, Tunisia.

ahmeddaboubi12@gmail.com

مقدمة

قد يبدو إسناد المنظور التأويلي إلى الفيلسوف الإيطالي جيامباتيستا فيكو (1668–1744)، مفاجئًا للمهتمين بالشأن التأويلي الذين تعودوا معرفة المؤولين المعاصرين للعقل التأويلي بدءًا بفريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher (1768–1834)، مرورًا بهانز جورج غادامير Hans–Georg Gadamer (الذي وضع الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية كونية تتناول العلوم الإنسانية وتركز على الطبيعة التاريخية واللغوية لتجربتنا عن العالم)، وصولاً إلى بول ريكور Paul Ricœur (1913–2005) (تأويليةُ الذات التاريخية) وجياني فاتيمو Gianni Vattimo (1936–2023) (تأويليةُ الفكر الضعيف). وعلى الرغم من اعتقادنا أن فكر فيكو يفتقِد تحديدًا موضوعيًا لإشكالية التأويل، فإن فكره يشكل في ممارسة العمل حالةً طريفةً في تشكيلِ التأويل عقيدةً عامةً للمعرفة. ولمعرفة فيكو كان لا بد من قراءة كتبه، بالتأمل فيها وتأولها، وهذا أمرٌ لا غنى عنه، وهذه هي الموضوعية الوحيدة الممكنة: ضرورة الحوار والتفكير الناقد، وهذا هو مقالي، أو ما يسعى إلى أن يكون.

وعلى الرغم من التفاتة إميليو بيتي (1890–1968) وإعلانِه صراحةً انتماءَه إلى الهيرمينوطيقا الإيطالية الحديثة (التي اعتبرها من أهم مقتنيات التقليد الفلسفي الإيطالي، بدءًا من فقه اللغة في عصر النهضة، ولكن أيضًا، وقبلَ كل شيء، بفضلِ فكر فيكو الذي خصص له حيزًا مهمًا في نظريته العامة للتأويل، واستدعاه من أجل تصحيح مسار التأويل)[1]، وعلى الرغم أيضًا من لفتةِ أحد أهم الفرنسيين الدارسين للتأويلية والعارفين بتاريخ الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، وهو جورج غوسدورف Georges Gusdorf (1912–2000) في كتابه **أصول التأويلية**، وبالتحديد في الفصل السابع: "من الشرح إلى التأويل"، واعترافِه بأنه مع فيكو، قد "مهد طريقًا جديدًا للهيرمينوطيقا بما هي بيانٌ للمعنى"[2]، فإن تلك اللفتات لم تتمكن من كسرِ حاجز الصمت الذي يبدو أنه لازمَ فيكو منذ صدور الطبعة الأولى من كتابه الرئيس **العلم الجديد** (1725)، لا في الثقافة الغربية فحسب، ولكن أيضًا في الثقافة العربية التي لم تعترف بفيكو إلا من جهة فلسفة التاريخ.

أما اليوم، بعد أن ترسخت المسألة التأويلية مطلبًا فلسفيًا في ثقافتنا، فقد صار مطلبنا استخدام تعريف متواتر ومتجدد حول تاريخ التأويليات، من حيث نشأتها وتطورها، واختلافُ مدارسها وتقاطعاتُها، ورب تعريف يبعث فينا إرادة التأويلِ والتعرفِ إلى تاريخنا ومستقبل أنفسنا. وبالتبعِ، لا يمكنني إعطاء أهمية للمعارضة التي قد يوجهها إليّ المهتمون في الثقافة العربية بالشأن التأويلي، أولئك الذين اختاروا السير (دراسةً، أو ترجمةً) في الخطينِ التأويليينِ الألماني والفرنسي، فمن الطبيعي أن يُقاربوا المسألةَ بعيون مختلفة عن عيني. ويبدو من المنطقي، بالنسبة إلي، أن أقصى جهدهم هو اختزالُ فيكو

(1) Emilio Betti, "I principi di scienza nuova di Giambasttita Vico e la Teoria dell ‘interpretazione storia," in: Lorenzo Mossa et al. (eds.), *Nuova vivista di diritto commerciale, diritto dell’economia, dinitto sociale*, vol. 10 (Milano: Grifo, 1991), p. 462.

(2) ينظر: جورج غوسدورف، **أصول التأويلية**، ترجمة فتحي إنقزو (الرباط: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2018)، ص 235.

إلى مفكر لاهوتي، أو فيلسوفِ تاريخ، لأنهم في أي جهد يبذلونه يواجهون حتمًا صعوبتين خطيرتين؛ إذ يواجهون في المقام الأول استحالة شرح: لماذا فيكو؟ وهو في رأيهم، لن يفعل شيئًا سوى تكرارٍ أو تحديثٍ لمفاهيم التقليد الفلسفي اللاهوتي، مهما بدا ثوريًا. أما في المقام الثاني، فقد أسهم إبقاء اللغة الإيطالية خارج دائرة التعدد اللغوي لثقافتنا الفلسفية في غربة فيكو عن المشهد التأويلي الحالي.

ولأننا نعتقد تنوع التأويلات وتعدد تواريخها، ولغاتِها، وأن فلسفة التأويل هي بمنزلة جدل البداية والنهاية والعود الدائم، فقد بدا لنا أن التأويل هو ضربٌ من "التهيام" يدعونا هنا إلى أن نفهم أن طبيعة الخلاء الدوراني عبارات غير مفهومة من دون التسليم بوجود أصل كنقطةِ ارتكاز، أو مرجعية ترانسندنتالية ثابتة"[3]. أن نفهمهُ بوصفهِ هيامًا لملاقاة الحقيقة مهما بدت قاصيةً ومتوعرةً، وارتحالاً لاستجلاء المعنى مهما أبعدتنا الحدود (المعرفية والجغرافية والتاريخية والثقافية). لذلك سأعمل على فك غربة فيكو وغرابته، معتبرًا أن الأمر مفيدٌ، فضلاً عن أنه من الواجب بالنسبة إلي أن استمر في طريقي، لأنني آمل أن يكون لهذه الكتابات تأثير لا ينطفئ في إحياء النقاشات حول فيكو، فمن الضروري دائمًا الرجوع إليه من أجل الشعور بالفلسفة الحديثة بطريقة إيطالية، مع التفكير فيها عربيًا وعالميًا.

حقيقٌ بنا أن ننبه إلى أن فيكو قد أشار صراحةً في واحد من أهم أعماله - ونعني **العلم الجديد** كاشفًا عن التأثير القوي الذي أحدثه فيه أيضًا - إلى أنه وضع المبدأ المنهجي البرنامجي لافتراع خطة هيرمينوطيقية لدمج المنهجية اللغوية الإنسانية مع أفلاطونية معينة من "العقل" تتشكل في تأويل الحدث: فالأحداث اللغوية، التي يشهد عليها التقليد الواسع في "فقه اللغة"، تصير أحداثًا، ويجري تفسيرُها وفقًا لمعيار المعنى الذي يوفره "العقل" و"تعديلاته".

لقد وقف فيكو في **العلم الجديد** وفي سياق سعيه إلى الظفر بنحو من التشكيل النظري لوحدة الفعل (الواقعية واللغوية) والمعرفة (التلقائية والنقدية) التي تدعمه (أي إعادة إثبات الآثار الضمنية للأحداث واللغة، واستعادة وضوح الحقائق اللغوية من خلال هذا العقل الذي يمنح الحقائق معنًى ويجعلها أحداثًا في التاريخ والفلسفة)، على الصعوبة التي تنخر الفهم التأويلي، من جهةِ كونها تتأسس على سوء فهم للبيانات التاريخية ودعم للمفاهيم الفلسفية الخاطئة، وافترض في المقابل أن حقيقة المعرفة التاريخية تعتمد على الإخلاص للشخصية المعرفية التي تحافظ على "اليقين" التجريبي و"الحقيقي" الميتافيزيقي في الوحدة.

إن النتيجة الحاسمة هنا، كما صاغها باحثٌ إيطالي من الذين نذروا جهدًا خاصًا لاستجلاء التأويل في الفكر الفيكوي، ونعني فرانشسكو بوتوري، هي الآتية: "أن التخريج اللغوي الذي يمثله كتاب **العلم الجديد** هو مساهمة في تأويل الحدث"[4]. ويعدّ هذا تبريرًا مضاعفًا لا بد من أخذه في الاعتبار، كما يفترِضُ بوتوري، لكن كيف ذلك؟

(3) ينظر: أحمد الدبوبي، "الفن بما هو نموذج خصب لتأويلية كونية"، **نقد وتنوير**، مج 2، العدد 8 (حزيران/ يونيو 2021)، ص 247.

(4) Francesco Botturi, "Hermenéutica del evento. La filosofía de la interpretación de Giambattista Vico," María J. Rebollo & Miguel A. Pastor (trad.), *Cuadernos sobre Vico*, no. 9–10 (1998), pp. 43–56.

هاهنا تتضح ثلاثة أمور:

- أولها: أن التأويلية التي انخرط فيها فيكو منذ سنة 1725 (سنة ظهور الطبعة الأولى من كتاب **العلم الجديد**) إنما هي الأرضية التي يجدر بنا أن نبحث فيها عن جدالاتِه المتكررة ضد أولئك الذين، بخبراتهم النظرية، فشلوا في صياغة معرفة حقيقية بالأحداث التاريخية. وأن العلم الأصل هو التاريخ، الذي يفوق الرياضيات كثيرًا من حيث الأهمية التي ضاع في اقتفائها رينيه ديكارت René Descartes (1596–1650)؛ ذلك أن المعرفة التاريخية لدى الإنسان هي استرجاعٌ للمعنى.

- ثانيًا، أن علماء اللغة "لا يمتلكون معاييرَ نظريةً كافيةً حول أصل اللغاتِ، ومبدأ انتشارِ الأمم"[5]، ولم يتمكنوا بالتبعِ من رؤية "الحقائق" بأنفسِهم.

- ثالثًا، نقده للفلاسفة الاجتماعيين، مثل هوغو غروتيوس Hugo Grotius (1583–1645) وتوماس هوبز Thomas Hobbes (1588–1679) وأبيقور Epicurus (341–270 ق. م.) ونيكولو مكيافيلي Niccolò Machiavelli (1469–1527) وباروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632–1677) وبيير بايل Pierre Bayle (1647–1706) المذكورين بالفعل في "القانون العالمي" باعتبارهم غير قادرين على فهم العلاقة بين العقل والحقيقة.

في مقابل ذلك، يؤكد فيكو الوحدة المنهجية لفلسفة اللغة والفلسفة، فهي وحدها التي تسمح بالتأويل والفهم الصحيح للتاريخ. إن متصفح **العلم الجديد** ينتبه فورًا إلى أن فيكو قد أكد بإسهاب "النظام الذي قام فيه بمواءمة أفضل فلسفة، وهي التبعية الأفلاطونية للديانة المسيحية مع فقه اللغة التي أوجدت ضرورة العلم في جزأيه: وهما تاريخان، أحدُهما للغات، والثاني للدين المسيحي: ومن تاريخ الأشياء، يجب التأكد من تاريخ اللغات، في مثل هذا السلوك الذي من شأنه أن يؤلف وديًا مبادئ الأكاديميات وممارسة علماء الجمهوريات"[6].

ولا يعني ذلك سوى أن خطة فيكو في بيان **العلم الجديد** مشروطة باستجلاء تاريخِ اللغة وأحداثِها، وكشف حقائق اللغة التي هي مركوزة في حقائق العقل. ولكن كيف يمكن تأويل الكلمات وتاريخها؟ ومن أين يأتي علم الحقيقة؟

للإجابة عن ذلك، يشرع فيكو في توسيع دائرة الحقيقة والمعنى خارج الأطر الرياضية لليقين والحقيقة، ليجري إدراكها بصفتها دائرة فاضلة؛ أي "منتجة للمعرفة الجديدة". فاليقين والحقيقة لهما مصادر مختلفة لا تكتَسب معنًى كاملاً إلا في إطار علاقتهما المتبادَلة، ومن ثمة يكون تأسيس العلاقة التأويلية: إن حقيقة "الميتافيزيقي الحقيقي" هي تأويلية للمعنى النظري العملي لليقين الواقعي.

لن أقصد في بحثي هذا الغوص في فلسفة التاريخ ولا القانون وتفصيلاته، وإنما سأقف في مرحلة

(5) Giambattista Vico, "Principi di una scienza nuova (SN25)," in: Giambattista Vico, *Opere filosofiche, a cura, di P. cristofolini* (Firenze: sansoni, 1971), pp. 1, 10, 182.

(6) Giambattista Vico, "Vita di Giambattista Vico scritto da sé medesimo," in: Vico, *Opere filosofiche*, p. 29.

ما على الدائرة الهيرمينوطيقية للفلسفة والفيلولوجيا، وكيفية تكون نبتة هيرمينوطيقية تمثل افتراضًا ثابتًا للمخطط المعرفي للفلسفة الإنسانية. وسأسعى إلى توضيح أن **العلم الجديد** الذي تتعاون فيه "الفيلولوجيا" و"الفلسفة" هو عندئذ المستوى الموضوعي الذي تنعكس فيه بنية وحركة الحدث البشري العفوي، والذي يُعدّ بالفعل حدثًا تأويليًّا في حد ذاته.

وسيتبين لنا في المرحلة الثانية، تشكل البنيةِ المعرفيةِ لإشكالية الهيرمينوطيقا والحقيقة، والتي ستفضي بفيكو إلى إخراج معالجة تأويلية للحقيقة على جهة "الواقع الفعلي"، بالتعرف إلى طبيعة التأويل كما يحتملها البناء الشعري، ذلك أن الشعر هو الشكل الأصلي للتفكير في العالم، بما يوفره من إمكانية طريفة لإبصار الحقيقة من جهة تسمح بمنطق احتماليتها.

أما الخيط الهادي الذي نقترحه لهذا القول الذي حرصنا فيه على استبصار معنى التأويل والبحث عن أقصى ممكنات المعنى إلى أبعد الحدود، فهو مساهمةُ فيكو بوصفها علامةً فارقةً على حدوث صيغة هيرمينوطيقية لظاهرةِ تأويليةِ الحدث، لنخلص إلى كيفية تأسيس فيكو شكلاً جديدًا من المعقولية في فهمه للصيرورة البشرية نتجت منه هيرمينوطيقا للتاريخ الكوني.

أولاً: هيرمينوطيقا الحدث: الدائرة الهيرمينوطيقية للفلسفة والفيلولوجيا، أو في الحقيقة واليقين

نحن هنا في حضور مشروع فيكو التأويلي الكامل، كما بسطه في **العلم الجديد**[7] والذي اعتبره ثورة إبستيمولوجية، رب ثورة تفرض على الإنسان أن ينثني على نفسه، حتى يكشفَ عنها ضمن الأشكال التي فرضها على العمران المدني، ومن هنا كان لا بد له من أن "يستمد المبادئ التي تُفسر كيف تنشأ المجتمعاتُ، وكيف تقوم، وهي مبادئُ كونيةٌ وأبديةٌ مثلما ينبغي لمبادئ كل علم أن تكون"[8].

يعتبر فيكو التاريخ العلم الأصل - وليس الرياضيات كما ادعى ديكارت وأتباعه - الذي يجعلنا نشهد تقدم الجنس البشري في الأطوار المتلاحقة لنموه، بحيث يميز - انطلاقًا من الأصول القديمة كما وردت في **الإلياذة** - بين ثلاث لحظات في الحضارة: عصر الآلهة، وعصر الأبطال، وعصر الرجال. أما المرحلة الأولى فتتصف بالتأليه واعتبار كل ما في العالم مِلكًا للإله، حيث يعلو رجال الدين ويكون الناس خاضعين للتدبير الإلهي عن طريق الكهنة والنذر. أما عصر الأبطال، فيناسب مجتمعًا تسيطر عليه طبقة الأشراف - الأبطال هم من لهم قدراتٌ عظيمةٌ - على العامة من الناس. في حين أن عصر الرجال، لا مجال فيه للاستبداد، وفيه يتأسس ما يعرف بدولة القانون لجمهورية، أو لملكية شعبية تقدر حق الأفراد فيتساوى الجميع أمام القانون. ويسند فيكو إلى المصريين اكتشاف هذا القانون لتعاقب العصور.

(7) **العلم الجديد، في الطبيعة المشتركة لكل الأمم**، هو العمل الرئيس لفيكو وعنوانه الأصلي **مبادئ العلم الجديد**، وهو عمل مر بثلاث طبعات، الأولى سنة 1725، والثانية سنة 1725، والثالثة سنة 1744، سنة وفاة فيكو الذي لم يكن لديه لبضعة أشهر الوقت لرؤية النسخة الكاملة من أعماله المطبوعة.

(8) Giambattista Vico, "SN44, I, 'Degli Elementi'," in: Vico, *Opere filosofiche,* p. 430.

ولكن يجب أن نسألَ أنفسَنا الآن، مِن أين تأتي القدرة المزعومة على قراءة التاريخ بوساطة "العلم الجديد"؟ وما الذي يجعل الحقيقة التأويلية التي يتبعها "العلم الجديد" ممكنة؟ إن الإجابة هي: إذا كان تاريخ البشرية هو الكون الأكبر، وصيرورته تحاكي الكون الفردي الأصغر، فإن العودة الأبدية للصيرورة البشرية تناسب تعاقب العهود على الأطوار الثقافية، ومن ثم فإن الحضارة في صيرورتها تعرض البسط الكوني لمعنى الطبيعة البشرية. وبهذا يكون فيكو في بسطه للطبيعة البشرية هذا قد أتى إلى العلم الجديد، إلى التاريخ المثالي للقوانين الأبدية، التي تقوم عليها إنّية الطبيعة البشرية في كل زمان ومكان، إلى تاريخ يمثل الغاية التي ترنو إليها كل الأمم، وتدور عليه أحداثُ تاريخها كافةً في نشأتها، ونموها، وانحطاطِها، وموتها. يعتقد فيكو أنه بلغ تعريفَ علمِ العلومِ، علم جامع، من أجل إيضاح "أن فكرة هذا الموضوع نفسها تشمل وتتضمن كل علم جدير بهذا الاسم"[9]. وبهذا يكون فيكو قد مهد الطريق لتأسيس هيرمينوطيقا جديدة بما هي بيانٌ للمعنى، تُربتها الثقافة وليست الطبيعة.

إن غرض فيكو هو تأصيلُ الفلسفةِ على وجه يُخرجها من دلالتِها السائدةِ لدى المحدثين، وبخاصة تلك التي تجد هالتها العليا لدى ديكارت وسبينوزا، بيد أن وجه التأصيل هنا هو تملك التوجه الفيلولوجي قبلة مسألة "الفهم"، ولكن مع السعي إلى تأسيسه على إشكالية "الواقع". حيث يؤكدُ فيكو وظيفة الفلسفة ورسالتها في خدمة الجنس البشري، ومن أجل تبليغ هذه الرسالة نراه يصنع اتحاد الفلسفة و"الفيلولوجيا"، أو العقل واللغة، بوصفه طريقةً منهجيةً يمكن إضافتها إلى الواقع التاريخي في تكافُئِه المزدوج والواقع الثقافي والاجتماعي السياسي. إنه ههنا تتكون نبتةٌ هيرمينوطيقيةٌ تمثِل افتراضًا ثابتًا للمخطط المعرفي للفلسفة الإنسانية، ذاك الذي في تجاوز رؤية "الدقة والفعل" احتوى ثراء الواقعية: "الحقائق هي في الوقت نفسه المحتوياتُ الظاهرة لغويًّا والأشكالُ اللغويةُ الممنوحةُ بمراجعها الخاصة"[10]. وذلك يعني أن طابع الحقيقة إنما هو في تواشج مع بنية اللغة نفسها. وهو تواشجٌ سوف يجد له فيكو في كتابه **العلم الجديد** (1744)، في الجزء الثاني، في الباب الرابع تحديدًا، تبريرًا طريفًا؛ إذ يبين أن هذا التواشج بين الحقيقة واللغة هو من جنس التواشج بين "الفلسفة" و"الفيلولوجيا"[11]. هل اخترع فيكو هنا تأويلاً فلسفيًا بلا جذور في تاريخ الفلسفة؟

إن خطة فيكو تقوم على تفسير الحقائق اللغوية المنقولة بلغة تظهر وضوحها في ضوء حقيقة اللوغوس "العقل"، وإذًا يؤلف بين الحقائق ومعناها؛ مما يعني جعل الحقائق حقيقيةً بالفعل. إنه دمج المنهجية اللغوية الإنسانية مع أفلاطونية معينة ليتم إدراك "العقل" على أنه تأويلٌ للحدث: الأحداث اللغوية، التي يشهد عليها التقليد الواسع لـ "الفيلولوجيا"، تصبح أحداثًا بمجرد أن يجري تفسيرها وفقًا لمعيار المعنى الذي يوفره "العقل" وتعديلاته.

وإن طرافة التأويل الفيكوي تقوم على هذا الافتراض: إن "الآباء" في الأصول – كما يقول فيكو مرات عديدةً – كانوا في الوقت نفسه شعراء وثيولوجيين وسياسيين، أي مؤولين للواقع، كتعبير أسطوري عن

(9) Giambattista Vico, "SN44 V, III," in: Vico, *Opere filosofiche*, p. 540.

(10) Grssi Ernesto, *Vico e l'umanesimo, Edizione Guerini e Associati* (Milano: Collana, 1992), p. 17.

(11) Giambattista Vico, "SN44, II," in: Vico, *Opere filosofiche,* p. 263.

التفويض الإلهي الممنوح بقيمة تنظيمية للعلاقات الاجتماعية. علينا أن نحيلَ هنا على الإيضاحات القيمة التي أثبتها الشارح الإيطالي بوتوري حول تأويلية فيكو كما بسطها فيكو في القسم الثاني من **العلم الجديد**، فهو يبين أن حكمة فيكو تأسست على "الواقع كعالَم في مواجهة فوضَى ما بعدَ الجنة، حكمة تؤلف معنًى شعريًّا مع اختراعِ الأساطير البدائية، التي تبني أفق التجربة من حيث العلاقةُ الدينيةُ العموديةُ والعلاقة القانونيةُ (السياسة الأفقية). هذا هو العمل التأويلي التأسيسي، حيث تتشكل تجربة الواقع الدنيوي الذي يُفهم على أنه حدثٌ، كحدث له معنًى"[12]. وهو ما يعني أن "الفيلولوجيا" وُلدت الآن من الرغبة في استعادة المعنى الكامل للأصول كعمل تفكري.

هل أفلح فيكو بوساطة ربط الفلسفة بالفيلولوجيا في توضيح معنى التأويل المشار إليه؟ إنه في العلاقة الناتجة من الوحدة المنهجية تتحقق الفلسفة وعلم اللغة كشخصية دائرية تأويلية صحيحة وسليمة. ذلك أن الأمر يتعلق من جهة برغبة إنسانية في دراسة الكلام، ومن جهة أخرى بالعناية التي تدور حول الكلمات وتاريخها؛ حيث يفترض فيكو افتراضًا صارمًا أن "سلطة الإرادة البشرية، التي ينبع منها وعي اليقين، تتعلق بـ 'الضرورة الطبيعية' و'العقل الأبدي'، من حيثُ يأتي علم الحقيقة"[13].

فما مغزى تأويل الحقيقة بأنه مستمد أصلاً من "قدرات مختلفة"؟

هنا يثير فيكو مشكلاً طريفًا مفاده أن التصور التقليدي للمعرفة بوصفها مصدرًا موحدًا غير صالح للإيفاء بهذا التأويل للحقيقة، إذ توجد تفسيرات متبادلة، أو بعبارة طريفة "التعميمُ التأويلي" رب تعميم تأويلي وجه الطرافة فيه أن يمهد سبيلاً إلى استخراج الوجه الذي يكون معه التأويل مقامًا لتحقق الوحدة والحفاظ عليها (بين الفلاسفة وعلماء اللغة)، فإذا كان الفلاسفة "مقرنين أسبابهم بسلطة علماء اللغة"، فإن هؤلاء يحرصون على "تأكيد سلطتهم على عقل الفلاسفة"[14]. إن الجديد الذي أدخله فيكو في حقل العلم هو إجراء عملية تأويلية مزدوجة، يتم من خلالِها الفهمُ والإظهارُ لانتماء الدلالات والحدث. أي يجب التوفيق بين الفيلولوجيا والفلسفة: لذلك يقيم منهجه على الأدلة الفلسفية ثم يُتبِعها بالأدلة اللغوية لتكون أدلةً واقعيةً تؤيد الأدلة التي اهتدى إليها بالتأمل والتفكير. وتنقسم الأدلة الفلسفية إلى أدلة لاهوتية وأدلة منطقية، ويبدأ بالأُولى فيؤكد ضرورة البدء بفكرة الإله التي لم يفتقر إليها الإنسان الوحشي، فللحد من توحشه خلق فكرة الخوف من إله معين لإنقاذه وتحويل انفعالاتِه الحيوانية إلى أفكار بشرية عبرت عنها "الميتافيزيقا الشعبية" عند الشعراء القدامى.

إن خطورة هذا التخريج لمعنى التأويل الكائن في الهيكل الثنائي القطب وحركته الدائرية لا يميزان فقط وحدة الفلسفة وفلسفة اللغة، ولكنهما يمثلان الخط الناظم لخصائص أعمال فيكو بأكملها

(12) Francesco Botturi, "hermeneutica dell'evento, la filosofia dell'interpretazione di GB Vico," in: Giambattista Vico, *Tempo, linguaggio e azione, le strutture vichiane della "storia ideale eterna"* (Milano: Guida Editore, 1996) p. 132.

(13) Giambattista Vico, *De constantia iurisprudentis, in opere giuridiche, il diritto universale, a cura di P.Cristofolini* (Firenze: Sansoni, 1974), pp. 351, 387; Giambattista Vico, "principi di scienza nuova (SN44), III," in: Vico, *Opere filosofiche*, p. 434.

(14) Giambattista, "SN44, III, 'Degli Elementi'," in: Vico, *Opere filosofiche*, p. 434.

(de ratione; De Antiquissima, autorictas, ratio "verum", "curturm"; Diritto universal, "spienza, volgare"). في **العلم الجديد**، يصلُ فيكو إلى وضع أساس العمارة الكاملة لفكره الذي يقوم على المقارنات. فالعلم الذي تتعاون فيه "الفيلولوجيا" و"الفلسفة" هو عندئذ، فحسبُ، المستوى الموضوعي الذي تنعكس فيه بنية الحدث البشري العفوي وحركته، والذي يعد بالفعل حدثًا تأويليًا في حد ذاته. هنا يصل فيكو إلى نتيجة مهمة: يصبح إيقاع العفوية والتفكير إيقاعًا أساسيًا. فالإيقاع المذكور يشير إلى تفوق متبادل للحظة الإبداعية والحرجة، المليئة بالمعنى. إن الأسبقية الزمنية للعفوية في الواقع هي إشارةٌ إلى استدراك المعنى وعدم قابلية أصله للفهم: فمعنى الحدوثِ يُمارس وينتقل قبل كل ترتيب منطقي انعكاسي. ومن ثمة، فأصل المعنى لا يمكن التفكير فيه إلا بوصفه معطًى دائمًا وسابقًا لفهمه. وهكذا فإن فيكو يتأول التفوق التأويلي للتفكير بوصفه مظهرًا من مظاهر حقيقة المعنى، أي فهم "ترتيب" المعنى في نشأته وبنيته، وفي حدوثه التلقائي وفي الضرورة. في هذا السياق يجري تضمين قاعدة الدائرية أيضًا، حيث يجري التعبير عن الطابع الذي لا غنًى عنه في العلاقة المزدوجة لتكوين الحقيقة الكاملة للحدث. ولكن ما المقومات التي تشد الحدث التاريخي فتجعله حاملاً للحقيقة والمعنى؟ لكي يكون هذا الحدثُ حدثًا تاريخيًا، فإن الحدوث الغاشم، الذي يحدث أيضًا في حالة الفوضى لا يكفي، ولا يكون المعنى كافيًا من دون تجسده العرضي في عالم "الضرورة، أو المنفعة"، في التقاليد الثقافية، والمؤسسات الاجتماعية، والقانونية والسياسية. إن هاجس الكشف عن المعنى هاجسٌ مؤسسٌ للتأويلية وهي تبحث عن هذا الكشف في ثنايا العلاقة بين الحق واليقين. كيف ذلك؟

حقيقٌ علينا أن ننبه إلى أن فيكو قد استحدث مفهومًا جديدًا لمعنى التأويل، يخرجه من استعماله المحدود الذي ظل سائدًا إلى حد فلاسفة أمثال ديكارت وسبينوزا، وحمله معنًى "واقعيًا" يشمل كل أحداث الواقع. تتجلى فكرة فيكو عن التعميم الهيرمينوطيقي لأشكال المعرفة، وهي أن تفسير الأشكال التاريخية لا يكون ممكنًا من دون الإشارة المزدوجة إلى الحقيقة واليقين، وأن "أسس الحقيقة" تعمل على التفكير في عالم الأمم هذا، في فكرته الأبدية، تمامًا كما تعمل "أسس اليقين" على رؤية هذا العالم من الأمم في الواقع الفعلي كما تأملناها في الفكرة[15]. ذلك يعني أن الحقيقة لا تُعطى إلا بقدر ما "صُنعت" في التاريخ عن طريق اليقين وبقدر ما ترتكز على محدودية الحدوث.

لهذا السبب يدّعي **العلم الجديد** أنه في الوقت نفسه "تاريخ وفلسفة الإنسانية"، أي معرفة التطور والطبيعة في "الإنسانية". علينا أن نأخذ هنا بجد معنى "الإنسانية"، ذلك أن فيكو يفترض أن "الإنسانية هي على وجه التحديد حدوث الإنسان"[16]، ويمكن اعتبار هذه القول بمنزلة الخطة العامة لما يعتزم عليه فيكو من تأول لمعنى الإنسانية في أفق الحدوث، ومن ثمة لمعنى الانتقال المفترض من التاريخ إلى الفلسفة في أبعادها العملية ومحايثتها لما يحدث في الواقع.

(15) Giambattista Vico, "SN44, III, 'Degli Elementi'," in: Vico, *Opere filosofiche*, p. 438.

(16) Giambattista Vico, "SN44, III, 8," in: Vico, *Opere filosofiche*, p. 439.

ومن أجل الظفر بذلك خصص فيكو الكتاب الأول من **العلم الجديد** لشرح سلسلة الأسباب المتصلة، بينما يخبرنا الجزء الثاني أن الما-حدث هو تسلسلٌ دائمٌ، أو هو استمرارٌ غير منقطع لأحداث البشرية. ووفقًا لهذه الأسباب - لأن الأسباب تنتج آثارًا مماثلة، وبهذه الطريقة يمكن العثور على أصالة معينة والتقدم المستمر لكون الأمم بأسره - يجب أن يؤديَ في الحال إلى فلسفة وتاريخ العادات البشرية.

من الطريف أن فيكو قد اختار أن يشرح هذه الأسباب في الجزأين الأول والثاني. ورب اختيار نجد له تبريرًا في حرص فيكو على الذهاب قدمًا إلى الكشف عن الأهمية المعرفية العالية بأن الشكل النظري التركيبي الذي يصل إليه العلم الجديد "هو نوعٌ من الفقه، وهو فقه الجنس البشري"[17]، وأن الوظيفة الخطيرة لهذا الفقه هي ارتسام الشكل التأويلي بامتياز، ارتسامًا يتأسس على علاقة متبادلة في تفسير "الحق" الأبدي والظروف الواقعية الملموسة.

يبدو أن مقصد فيكو من هذا الفحص لم يكن أكثر من إعادة إنتاج إلى أقصى حد ممكن للعقل التحليلي لـ"عصر الرجال"، للفعل التفسيري الأصلي الذي تأسس به العالم، أي التفسير الأصلي الذي افتتح "الإنسانية". إن الأصل هو نمط الزمان الذي تتأسس عليه "الحكمة"، التي حولت فوضى ما بعد الجنة إلى عالم بشري، هش في الواقع، ولكنه مدعومٌ من "نظام" لا هوتي - شعري - قانوني، هو الذي يشكل البنية الفوقية التاريخية (العناية الإلهية) لتاريخ الأمم. هنا يبلغ التأويل الفيكوي لظاهرة "الحكمة" ذروته، نعني طرافته التأويلية. ولذلك بالتحديد، نعثر في هذا الموضع من كتابه **العلم الجديد** على الصيغة الحاسمة التي عين بها فيكو الطبيعة الأشد أصالة للحكمة، ونعني طبيعتها التكرارية. ولكن بأي معنى تنعكس الحكمة أو تتكرر؟ إنها تنعكس وتُكرر منهجيًا، التأويل الأصلي والمؤسس للعالم البشري. إن علينا الآن أن نفرغَ لإيضاح طبيعة الهيرمينوطيقا وعلاقتها بالحقيقة.

ثانيًا: إشكالية التأويل بين الحقيقة ومنطق الشعر

1. التأويل بما هو فعل الحقيقة

بادر فيكو منذ الكتاب الأول من **العلم الجديد** الخاص بـ"تحديد المبادئ"، بالكشف عن مشروعه المعرفي المتمثل في تحديد النظام الأساسي ومنهج المعرفة التاريخية والتأويلية الجديدة، ويعترف بأنه يُقيمَ الحجة على أن العلم الجديد هو البحث عن بنية التأويل التأسيسي البدائي، وكيف أن الأداة التجريبية التي يمتلكها العلم الجديد تحت تصرفه هي "الواقع الحقيقي"، وأنها ولدت للتعامل مع مشكلة الحقيقة المعرفية في سياق العلوم والفنون ومختلف الممارسات. وينبغي أن تُؤخذ عبارة "الواقع الحقيقي" هنا من زاوية الأساس والمبدأ لكل معرفة تاريخية وفلسفية.

بالنسبة إلى فيكو، لا يُمكن المرء أن يعرف إلا ما خلقه هو بنفسه، وما خلقه بنفسه يعبُر الطبيعة البشرية، جوهر الروح، موضوع المعرفة السامي، وهذا العلم مثل الهندسة التي تخلق بنفسها عالم المقاييس "وفقًا لعناصرها الخاصة، لكنه من الواقعية بمقدار ما هي عليه القوانين المتعلقة بالقضايا البشرية

(17) Giambattista Vico, "SN44, II," pp. 206–207, 306.

من واقعية تفوق النقاط والخطوط والمساحات"[18]. ذلك يعني أن العلم الجديد ليس الهندسة، بل التاريخ – بوصفه موضوعًا حقيقيًّا لدراسة الفلسفة – وهو أكثر واقعيةً من علم الهندسة؛ لأن التنظيمات الاجتماعية والأحداث الإنسانية أكثر واقعيةً من النقط والخطوط والأشكال. تعتمد هذه النظرية البسيطة على نظرية فيكو في المعرفة، وتؤكد هذه النظرية البسيطة أننا لا نعرف إلا ما نصنعه نحن بأنفسنا. ومن هنا فإن المطلوب هو إبصار أن معيار "الحقيقة" ليس العلم (سواء كان رسمًا هندسيًا، أو مشكلاً رياضيًا)، وإنما ينبغي أن يُبحث فيه انطلاقًا من القوانين المتعلقة بالقضايا البشرية، أي في "الحقيقة الفعلية". بذلك يتبين أن طريقة فهم الحقيقة لا تكون إلا بردها إلى تربتها الحقيقية في التجربة الإنسانية، وليس اختزالها في الرياضيات. لماذا؟ لأن الرياضيات من جهة ما هي إلا رموزٌ تجريديةٌ تنزع عن الحقيقة أساسها الفعلي المتجذر في الأرض. وبذلك يعيد فيكو معنى الحقيقة بوصفها "فعلاً" في التاريخ والواقع.

تقوم حكمة فيكو التأويلية على اختزال مقاييس الحقيقة في الفعل البشري. بحسب مثال الفعل الإنساني هذا يبدو تصور فيكو للحقيقة كأنه يؤسس لأنثروبولوجية الحقيقة؛ إذ يبدو أنه لا وجود لحقيقة متعالية على الفعل والتاريخ. من هنا يطرح السؤال الذي يؤرقه، ويمتحن مدى ثوريته في المحافظة على طبيعة تأويلية معينة لـ "الحقيقة الفوقية"؟ إن إرادة الخروج من هذه الدائرة تعني في نظر فيكو، الاحتفاظ بأمل الوصول إلى فهم لا ينبثق أبدًا من اقتراح عملية ذاتية، بل من اقتراح تطبيق عملي تدعمه من غير قصد "العنايةُ الإلهية"[19]. هذا يعني عنده أن من مهمة التأويل البشري ليست التخلي عن العناية الإلهية، بل هي تطوير بنية تأويل انطلاقًا من أسس السلوك الأخلاقي والسياسي "القانون الطبيعي للأمم".

ما المنطلق الأصيل للكشف عن نمط تأسيس معنى الحقيقة بوصفها "فعلاً"؟ هنا ينبهنا فيكو إلى أن علينا أن نميز بين "الفحص الرياضي" عن آراء المحدثين في الحقيقة كما تقرر منذ ديكارت، والتصور الواقعي لـ **العلم الجديد** في حقيقة الحقيقة. إن العلم الجديد ليس بناء معارفَ جديدة، بل هو يهدف في حد ذاته إلى التحرر من هيمنة النموذج العلمي السائد آنذاك في تصور الحقيقة

(18) ماكس هوركهايمر، **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**، ترجمة محمد علي اليوسفي (بيروت: دار التنوير، 2006)، ص 80.

(19) يجدر بنا أن ننبه إلى أن فيكو على الرغم من تعهده بالالتزام بالمنهج العلمي وتفسيره للظواهر بطريقة علمية، من خلال اعتماد الحس والمشاهدة والتجربة، فإنه جعل من فكرة "العناية الإلهية" مرحلة مهمة في تطور الشعوب، فظل قريبًا تمامًا من الأنا الميتافيزيقي والفكر الديني. وهذا ما أشار إليه إرنستو غراتسي في قراءته التأويلية لفكر فيكو: "كل أفكار فيكو تهدف إلى إظهار التاريخ المدني الأبدي، والذي يتوافق من خلال نظرية الإبداع والخيال والكلمة المجازية مع ترتيب الطبيعة، مما أدى إلى نشوء الأساطير اللاهوتية المختلفة، والمؤسسات المختلفة [...] إن الضرورة التي يولد منها التاريخ تكمن في أصالته الطبيعية السحيقة: محفزة عقلانية، أي وصول جديد إلى الفكر الديني، وهو الطريق الذي تمنع فيه نية فيكو". ينظر:

Ernesto Grassi, *Vico E L'humanesimo*, A. Verre (trans.) (Milano: Guerini, e Associati, 1992), p. 207.

إن استنتاج غراسي يتطابق تمامًا مع ما ذهب إليه بنديتو كروتشي Benedetto Croce في تشكيكه لا فقط في تماسك فيكو مع اعترافه الديني، بل في فساد بنائه النظري الكامل. لا يبدو هذا الموقف غريبًا عن كروتشي، ومنهجه التاريخي المعروف، القائم على رفض كل تفسير ما بعد تاريخي، وتوكيد الهوية بين العقل والتاريخ ورد المعركة إلى معرفة تاريخية ورد الفلسفة إلى لحظة منهجية في التاريخ.

بوصفه بلا أرضية فعلية. ووفق بوتوري[20]، من الواضح أن مبدأ "الواقع الفعلي" الفيكوي، وقد تكوّن في نص *De antiquissima* من **الحكمة القديمة لإيطاليا** (1910)، لا يهدف إلى تفضيل المعرفة الرياضية – كما ذهب إلى ذلك ديكارت – على حساب المعارف الأخرى، ولكن بدءًا من الحالة المعرفية المسبقة التي هي الرياضيات، التي تحدد الطريقة التركيبية للحقيقة المناسبة للمعرفة البشرية على أنها "كوجيتو" محدودٌ، ودائمًا تشاركيةٌ فقط لـ"العقل" اللامتناهي من الله. ولا ينطبق معيار "الحقيقة" على الرياضيات فحسب، بل هو على رأس بنية معرفية كاملة للمعرفة.

إن مقصد فيكو هو التنبيه إلى أن كل معرفة هي معرفةٌ مثاليةٌ حقيقة، لبنية استنتاجية، هي كشفٌ تحليلي أو تكويني توضيحي، وأن الحقيقة verum هي الواقع، أو الحدث factum، أي إنه يظهر من خلال عمل العقل "كإبداع"، حيث يتلقى كل شكل مثالي تفسيرَه الخاص من المعرفة المتعلقة "التي تكشف جزئيًا عن كمالها اللامتناهي وغير المسبوق في معرفة محددة تاريخيًا"[21]. وبهذا تكون المعرفة طريقةً لإدراك مبدأ تكوين واقع معين.

أما الخيط الهادي في فحصنا عن معنى المعرفة وعن نوع الحقيقة التي تفترضها، فنحن نحاول أن نخطه بسؤال كهذا: ما وجه الطرافة الذي يكمنُ في مسألة "الحقيقة الفعلية"، بحيث يمكن فيكو أن يرفعها إلى قيمة تأويلية جوهرية؟ وهو سؤالٌ من شأنه أن يقودنا إلى الخوض في الاستفهام عن التقابل بين فيكو وديكارت من حيث هو تقابلٌ خطير بين فلسفة المنهج وفلسفة الفعل.

لئن وَجدت كتب ديكارت وخاصةً كتابيه **مقالة الطريقة لحسن قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم** (1637) و**تأملاتٌ ميتافيزيقيةٌ** (1644) انتشارًا واسعًا وإعجابًا قل نظيره لدى الأوساط العلمية والفلسفية في أوروبا، فإن موقف فيكو كان مختلفًا تمامًا؛ إذ كشف في واحدة من أهم الخطب الافتتاحية Orazioni inaugurali التي ألقاها بمناسبة افتتاح السنة الأكاديمية بجامعة نابولي، في الخطاب الخاص بسنة 1708 الذي نشر سنة 1709 بعنوان **منهج التدريس في زمننا الحاضر** "أن ما أُعجب به الآخرون في ديكارت سامٍ، عظيمٌ وجديدٌ" بدا له "قديمًا ومبتذلاً"[22]. فهو قديم لا جدة فيه ولا تجديد، ومبتذلٌ بمعنى: تافه، فقد طرافته بسبب كثرة الاستعمال، ولم يضف شيئًا خاصًا به إلى التراث المشترك، ويمارس نوعًا من الوصاية على ما كتبه أرسطو Aristotle (384–322 ق. م.) من قبل. أما بخصوص **المنهج**، فمنذ أن أطلق ديكارت على قاعدته المنهجية الأولى "البداهة والوضوح" وجعلها القاعدة الأهم بين قواعد منهجه العقلي، فهو لا يعدو أن يكون منهجًا اختزاليًا، أشبه بالمخدر، يقول فيكو: "لقد خدر الفلاسفةُ العقولَ بمنهج ديكارت زاعمين أنهم مهتدون، بإدراكهم الواضح والمتميز، وبلا تكاليفَ، أو تعب، إلى كل ما هو مُختزنٌ في المكتبات [...]

(20) Francesco Botturi, *La sapienza della storia: Giambattista vico e la filosofia pratica* (Napoli: Guida, 1996), (in part. 1,4 "il verum ipsium factium" come epistemologie transcendentale").

(21) Giambattista Vico, "De antiquissima," in: Vico, *Opere filosofiche*, III, p. 73.

(22) Giabattista Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, A cura di: Polara Giovanni & Rozza Nicoletta (Rome: Edizioni di storia e letteratura, 2022), p. 29.

ولقد صار لديكارت أتباعٌ كثرٌ بفضل هذا الضعف في الطبيعة البشرية التي تبغي أن تعرف كل شيء في أقصر زمن وأقل جهد"[23].

إن السياق الذي قاد فيكو إلى انتقاد ديكارت والديكارتيين وطرح مسألة المنهج والحقيقة هو سياقٌ تأويلي يتعلق بفهم الحقيقة في علاقتها بالواقع، ومن الحقيق بنا التنبيه إليه: إنه سعيه إلى الإفلات من ربقة الميتافيزيقا المجردة؛ لأن المنطق الحديدي للأفكار الواضحة والمتميزة يخدع للوصول إلى جوهر الأشياء، فالطريقة الديكارتية في اكتساب الحقائق المجردة فحسب حالت دون دراسة العالم البشري وفهمه، أي فهم الحياة الاجتماعية والسياسية، وحكمت على نفسها بالفردانية والعزلة. لقد كانت طريقة فيكو براغماتيةً وشاملةً، تستهدف الإنسان في مجمل حياته الدنيوية والدينية، لا المستوى "النبيل" للعقل فحسب. ولما كان على العقل أن يخضع للواقع، فإن وعي فيكو - وهو وعيٌ مستمد من الفكر اليوناني والروماني - يهدف إلى جعل العلوم الدقيقة للرياضيات والمنطق في العالم البشري خاضعة للحكمة المدنية التي يمكن من خلالها تمييز ما هو مفيدٌ للإنسان.

يحذر فيكو من أن "الحقائق البشرية لا يمكن قياسها بمعيار قاعدة عقلية مستقيمة وجامدة"[24]، ولكن يجب أن تكون مرتبطةً بوحدة القياس المرنة تلك التي كانت تُستخدم قديمًا في جزيرة لِزبُوس اليونانية، والتي تجد قانونها في **الأخلاق النيقوماخية** *Nicomachean Ethics* لأرسطو، تلك التي تتكون من قاعدة رئيسة مخصوصة تفيد التكيف بشكل مطيع مع شكل الشيء المراد قياسه، ويجري استدعاؤها في مجال القانون لتمثيل ليونة روح القانون مقارنةً بعدم مرونة حرفها.

يهبنا فيكو في كتابه **في المعرفة الموغلة في القدم لدى الشعوب الإيطالية المستمدة من اللغة اللاتينية** *De antiquissima Italorum sapientia* (1910) كشفًا عن طبيعة البحث التأويلي من حيث إنه لا يقوم على تفسير الظواهر تفسيرًا آليًا، حتميًا، أو اختزالِها في معادلات رياضية حسابية، أو قياسات منطقية دقيقة - لأن هناك تحولاً مستمرًّا للظواهر - وإنما على التفسير الذي يكشف عن الروح التاريخي للظواهر ويبين وجه تعينها وتحققها في الواقع. ومن هنا جاء حرصه على ضرورة توسيع دائرة الفهم بأن يستوعب أفعال الإنسان ويتألف معها. فوجد فيكو الطريق لتناول موضوعات الفلسفة التي تأسست في الساحة الأوروبية مع ديكارت ونيكولا مالبرانش Nicolas Malebranche (1638-1715) وسبينوزا وغاليليو غاليلي Galileo Galilei (1564-1642). فعلى الرغم من تفاعله مع الرؤية الميكانيكية والجسدية السائدة للعلم، ينتصر لـ"علوم الروح" مقابل "علوم الميكانيكا"؛ لأن هذه الأخيرة لا تسمح بمنظور تاريخي حقيقي، لذلك هو يقترح علمًا باطنيًا للكون من أصل فيثاغوري وهرمسي. ويوجه نقده إلى الكوجيتو الديكارتي Le cogito cartésien؛ إذ اتُّهم هذا المبدأ "الجيني" (للعقل) بأنه انجذابٌ، وأنهُ قادر على جعل الذات تكتشف وعيها بذاتها. وخلافًا لهذا القانون النفسي البحث استبدل فيكو بالمعيار الجيني غيره، بحيث يمكن المرء أن يعرف فحسب ما هو قادرٌ على القيام به. ذاك أن شرط الوصول إلى الحقيقة

(23) إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر**، ترجمة جورج طرابيشي (بيروت: دار الطليعة، 1983)، ص 80.

(24) Giabattista Vico, *De antiquissima Italorum sapientia, con traduzione italiana a fronte*, Sanna Manuella & Diogene Edizione (trans.) (Rome: Collana, 2005), p. 131.

لا يكمن في الدليل المباشر، أو في وضوح الأفكار وتميزها، ولكن في تحويل الحقيقة إلى حقيقة، أي فعل يحدث في الواقع المادي، ويسمح بمنظور تاريخي حقيقي[25].

ورب فهم هو إحدى النتائج الكبرى للتاريخ بصفته علمًا جديدًا يقوم على فكرة الإنسان صانع التاريخ، وأن المعرفة التاريخية ممكنة؛ وإذًا فالحقيقة ممكنة بالقدر نفسه في العلوم الطبيعية والعلوم الصورية. فالتاريخ أكثر يقينًا عندما يرويه صانع الأحداث نفسها، "وهي أكثر واقعيةً من علم الهندسة: لأن التنظيمات الاجتماعية والإنسانية أكثر واقعيةً من النقاط والسطوح والأشكال"[26]. إن هذا هو الأفق التأويلي الذي اضطلع به **العلم الجديد**، فتصبح بذلك مسألة "الحقيقة الفعلية" بوصفها أشكالاً مثاليةً مصدرَ مشاركة لا تنضب وتفسير غير محدود. وذلك هو بالتحديد ما جهد فيكو في إنجازه صراحةً في ضرب من التأويل المثالي. وبهذا المعنى، فإن إعادة إنتاج الحقيقة إلى مدى غير محدود يمكن تسميته قراءةً تأويليةً، كتفسير للمثالية الحقيقية، ولمعناها ضمن شروط معينة للمعرفة البشرية. فكل معرفة تتشكل من خلال عملية تأويل الحقيقة المثالية، فإنها تصنع الحقيقة التي تعرفها.

لذلك يبدو أن توفير معالجة أصيلة لمسألة الحقيقة هو ما أصبح محركًا حاسمًا لفيكو منذ 1725 (سنة صدور الطبعة الأولى من **العلم الجديد**)، وهو ما أخذ في التوضح على نحوٍ بيّنٍ تمامًا في النسخة النهائية (1744). فكل معرفة تشير إلى الشكل المثالي الذي مثل الروح الفيسينية ذات الوجهين، ذاك الذي يواجه كلاً من الأبدية الميتافيزيقية التي تقوم عليها تلك الروح، والزمنية التجريبية التي تتجلى فيها. وبهذه الطريقة يوجد كل شكل من أشكال المعرفة في حد ذاته، وبدرجات متفاوتة الضوء الميتافيزيقي للحقيقة والتعدد المحدود لبياناتها المنطقية أو التجريبية. وإذا كان "اليقين" يشارك في الحقيقة، فإن هذه المشاركة تكون بدرجات متفاوتة وتُدرج ضرورةً في حالة الطوارئ، من ذلك، يَخرجُ فيكو بنتيجة حاسمة صاغها صياغة طريفة: "إن القوانين العالمية ممكنة حتى في نطاق المعرفة العرضية، كما في حالة الخطابة، أو السياسة (وكما تكون في حياة الأمم)"[27].أما نحن فإن غرضنا هو التكشيف عن الدور الذي أداه **العلم الجديد** في بلورة الوظيفة الإشكالية للحقيقة لدى فيكو.

ونحن نجد أن باحثًا (بوتوري) قد أفلح في ارتسام السياق العام الذي ربط فيه فيكو بين الحقيقة و"الواقع الفعلي"، وذلك بأن افترض أن المحور الأساسي لهيرمينوطيقا فيكو هو هذا السؤال: "على أي أساس تتحدد الحقيقة؟"، وإن جواب فيكو إنما هو هذا: أن أساس الحقيقة تحدده "ميتافيزيقا العقل البشري". إن العقل البشري مفتوح للمغامرة الحرة لصياغة معرفته، ومن ناحية أخرى مقيد بجذوره في الحقيقة غير المتاحة، وإذًا فإن "الواقع الفعلي" هو شفرة عدم المساواة، أو الاختلاف في الحقيقة الذي يوضع فيه العقل البشري والنظام الأساسي المعرفي. ونحن نجد أن فهم معنى الشعر هو ما يوفر إمكانيةً طريفة لإبصار الحقيقة من جهة تسمح بالإلمام بمنطق احتماليتها، وهو ما سنعمل على فحصه كما يظهر في الجزء الثاني من كتاب **العلم الجديد** لفيكو.

(25) Ibid.

(26) عطيات أبو السعود، **فلسفة التاريخ عند فيكو** (وندسور، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2021)، ص 155.

(27) Giambattista Vico, "Scienza nuova, 1744, III," in: Vico, *Opere filosofiche*, p. 485.

2. التأويل بوصفه منطقًا شعريًا

بعد أن كشف فيكو عن أسس "الحقيقة" ومبادئها كما تبرز إذا تُفحصت من جهة "الواقع الفعلي"، أي في ضوء "اليقين" الذي تتقوم به، نراه ينتقل، التزامًا تأويليًا صريحًا بطبيعة "المعرفة الشعرية" في الكتاب الثاني من **العلم الجديد**، من إعادة تأويلٍ لـ "الواقع الفعلي" من جهة الأنثروبولوجيا اللغوية، إلى استبصار أن عقيدة "الشخصيات الشعرية" هي "المفتاح الرئيس لهذا العلم". إن الغرض هو معاودة عين التأويلات السابقة للحقيقة، ولكن كما يحتملها "منطق الشعر"[28].

كرس فيكو نفسه لتعريف الشعر بأنه مجازاتٌ مستقلة، بصفته شكلاً تعبيريًا يختلف عن اللغة التقليدية (مجازات الشعر مثل الاستعارة، والكناية وما إلى ذلك). ونجده ينفي أن يكون الشعر أدوات "جماليةً" لتجميل اللغة العقلانية الأساسية، بل هو شكل طبيعي وأصلي للتعبير تمثل استعاراته "طرقًا ضرورية لشرح نفسها لجميع الأمم الشعرية الأولى، للشعر وظيفةٌ كاشفة، فهو يحفظ الحقائق المتخيلة الأولى من الرجال الأوائل"[29].

إن ما تغير هنا هو الوجهة الهيرمينوطيقية: إنها لم تعد العقل رأسًا، بل صارت الشعر، ونحن نلاحظ أن فيكو قد اعتبر ههنا أن الشخصية الشعرية هي "الأنواع الخيالية" بوصفها "مبادئ"، ثم انتهى إلى الإقرار بوجود عودة الفلسفة وفقه اللغة إلى الأنثروبولوجيا اللغوية، يقول: "على كل الفلاسفة وجميع علماء اللغة البدء في التعامل مع أصول اللغات والحروف"[30]. إن "الخيالية" هي نتاج الوظيفة الشعرية للإبداع، التي تظهر شكلاً معينًا من الحقيقة، ويستخدم فيكو مصطلحات ذات قيمة إرشادية من قبيل "نوع رائع"، وما إضافة الصفة إلى الاسم الموجود بالفعل في "المعرفة الموغلة في القدم" *De antiquissima* إلا للإشارة "كجنس" إلى الفكرة المثالية، من أجل ذلك يظهر **العلم الجديد** بوصفه دراسةً لجميع الآثار الأنثروبولوجية والمؤسسية لعملية إنتاج "النوع الخيالي"، أي "المظهر" الذي أعيد تأويله على أنه إنتاجٌ شعري لـ "حقيقة" ميتافيزيقية – أنثروبولوجية. لكن أنى ذلك؟

نحن نبلغ الآن الموضع الذي صرح فيه فيكو بطبيعة التوجه الذي يرتضيه لطرح مشكل الحقيقة، بعد أن أعرض عن العقل العلمي الرياضي المهيمن على ثقافة التنوير. إن ما يقترحه فيكو هو اتخاذ الشعر نموذجًا لمعالجة مشكل الحقيقة. إن هذا لقولٌ ذو خطورة خاصة: فكما بدأ فيكو برفع الواقع الفعلي للتاريخ ومن ثمة للفلسفة، ها هو يعمد هنا إلى رفع طريقة احتمال تجربة الشعر، وذلك أنه هو الوحيد الذي يبدو أنه يوفر إمكانيةً طريفة لإبصار الحقيقة من جهة تسمح بالإلمام بمنطق احتماليتها. إن خطة فيكو تتمثل في محاولة التحديق في مقومات الحقيقة لا من ناحية اليقين وإنما من زاوية الاحتمالية، فوجد في الشعر ضالته المنشودة، ذلك أن الشعر يقوم على جهاز "البراعة"، وهذه الأخيرة تعمل وفق منطق الاحتمالية التي للحقيقة. في الواقع، فإن عمل البراعة، أو الحرفة هو نوع تركيبي من خلال

(28) Ibid., p. 112.

(29) Ibid., p. 118.

(30) Giambattista Vico, "SN44, III, idea dell 'opera'," in: Vico, *Opere filosofiche*, pp. 2, 394, 495.

توحيد المختلف والبعيد بحكم عناصر التشابه بينهما، إنها ضربٌ من فلسفة القرب "من خلال القدرة التي يمتلكها الإنسان على "التفكير في القيام بأشياء مماثلة"[31].

إن وجه القول في معنى "التماثل" هو تدبر ما له من صلة سابقة بمفهومين قويين هما "الحقيقة" و"الشعر"، وبيان أن "التماثل" المقصود هنا لا ينكشف بقدر ما نفلح في استيضاح الطبيعة الاحتمالية للحقيقة. بهذه الطريقة يعيد فيكو التفكير في شاعرية احتمالية التقليد الأرسطي[32]، ويطعمها بتصور ميتافيزيقي للنوع الأفلاطوني. فالصدق الشعري بالنسبة إلى فيكو ليس مشابهًا للحقيقة التأملية ومن ثمّ في حالة الاشتقاق والقصور، ولكنه بالأحرى ظهور الحقيقة في علاقات التشابه ومن خلالها.

إن قيمة الشعر وعالميته تتأسسان على الإبداع الذي يُبنى، من خلال أشكال التشابه في المعنى الذي يتألق فيها "النوع" المثالي، أو "الشكل". ومن هنا فإن للخيال قيمةَ "الصورة المثالية"، أي قيمةَ الشكل البدائي (من الله، أو البطل)، والتي تعمل سببًا نموذجيًا للعديد من الحقائق المماثلة. ونظرًا إلى كونه يتمتع بحس متماثل، فإن هذا النوع "الرائع" يعمل في الواقع نموذجًا للمعنى لمجمل التجارب التجريبية ذات الصلة، وقاعدةً لجميع أفعال البشر المماثلة. وإن فيكو ليجد في الخيال الشعري أوفرَ مبدأ لتوحيد معنى الحدث (الأحداث والأفعال)، فهو بذرة روايتِهم وفقًا للحقيقة المثالية لشخصيتهم البدائية ونواة تلك "الحقيقة الواقعية" التي هي الأسطورة.

ولكن حقيقٌ بنا أن نسأل هنا لِم هذا الانصراف الفيكوي الحاد إلى مسألة الشعر وجعلها بؤرةً خاصة لفهم "الواقع الفعلي"؟ إن هذا موضعٌ لطيف جدًّا لا بد من التمهل عنده، لاكتشاف ألق طرافة تأويلية فيكو التي تفترض، لأول مرة في تاريخ التأويلية الحديثة، أن الشعر هو أصل البنية التأويلية لـ "الواقع الفعلي".

إن غرضنا هنا هو الفحص عن منزلة الشعر من التأويل الفيكوي للواقع الفعلي، فإن بلورة منطق شعري للحقيقة هي التي مكنته من ترتيب السياق الذي تظهر فيه قيمة الشعر في علاقته بالحقيقة. هذا يعني أن الحقيقة لم يستوعبها العقل البشري في الأصل، إلا من خلال بنائها التخيلي وسردها، في صورة الإله والبطل، في سرد الأسطورة وفي تنفيذ الطقوسِ، ولكن أي دور للبناء التخييلي في فهم الحقيقة؟

يظهر "المثال الحقيقي" فحسب في "الفكرة"؛ أي في التشكيل الأسطوري الذي يفسر الإحساس بالتجربة، والذي يتطلب دائمًا تأويلات متجددة. يتطابق منطق فيكو الشعري في نهاية المطاف مع هيرمينوطيقا التجربة، من خلال تشكيل النماذج الأصيلة التي تشكل معايير المعنى والفعل.

من خلال الشعر خلقت الشعوب البدائية والبطولية أفكارًا وعادات وسلوكيات، وفي الحصيلة، حقيقةً لم تكن موجودةً من قبل. ومن هنا جاءت الأهمية الكبيرة التي أولاها فيكو للحكمة الشعرية،

(31) Giambattista Vico, "De antiquissima, VII, 4," in: Vico, *Opere filosofiche*, pp. 117, 123.

(32) من المفيد أن ننبه هنا إلى أن فيكو قد استدعى التقليد الأرسطي في **فن الشعر** ليثبت أن التمثيل ما هو إلا تقليد للصور والأحداث والحالات المختارة من الحياة نفسها. ولكن التقليد التام لا يكون فنيًّا إن لم تأت معه إضافة الفنان وإبداعه.

الحكمة الشعرية للقدماء في الواقع لا تخلو من الحقيقة: تتطابق "الشاعرية الحقيقية" و"الميتافيزيقا الحقيقية". لا تختلف محتويات الحكمة الشعرية عن الحكمة العقلانية. لكن هذا لا يعني، كما أكد العقلانيون في القرن السابع عشر، أنها كانت "حكمةً خفيةً"، أي معرفةً معروفةً بالفعل عن وعي في شكل عقلاني، لكنها محجوبةٌ عن قصد بتعبير غامض استعاري، ويجب تجريدها من أجل إعادتها إلى نقائها المفاهيمي. وعلى العكس من ذلك، فإن الصور الرائعة التي يجري التعبير عن حكمة القدماء بها هي تعبيرٌ ضروري عن طريقة شعورهم وتفكيرهم، وهي واحدةٌ معها. لا يفعل فيكو شيئًا سوى تأكيد القيمة المستقلة للشعر فيما يتعلق بالفكر المنطقي العقلاني، وإذًا فإن الأدوات التي تستخدمها المعرفة الشعرية مختلفةٌ تمامًا عن تلك الخاصة بالمعرفة العقلانية. تعمل هذه الأخيرة من خلال المفاهيم المجردة، في حين أن الشعر يشكل بدلاً من ذلك المسلمات الرائعة، أو "الأنواع الخيالية"، حيث تعبّر صورةٌ معينة عن المعنى والخيالُ عن محتوى معرفي ذي طبيعة عامة. وهكذا في ثقافة هوميروس، فإن أخيل هو تمثيل الشجاعة، وأوليسيس هو الحكمة. وعلى الرغم من أن هذه الشخصيات خيالية، فإن الخيال ليس خيالاً، ولكنه واقعٌ يتفوق على الواقع المادي نفسه. فحينما بدأ الرجال يفكرون في المسلمات الرائعة وليس في المفاهيم، تحدثوا بلغة الشعر وليس النثر. وإذا فإن اللغة المغناة تسبق اللغة المنطوقة، كما يمكن استنتاجها أيضًا من الناحية اللغوية، من حقيقة أن الشهادات الأدبية الأولى للشعوب القديمة هي قصائد وليست أعمالاً نثرية. ومن هنا، يأتي دحض فيكو للأطروحة التي تدعم الأصل التقليدي والتعسفي للغة. فللغات أصلٌ طبيعي؛ إذ هي الترجمة الصوتية للصور الشعرية التي طورتها الشعوب في العصور القديمة[33].

أما وجه الطرافة الأقصى الذي بلغه فيكو في هذا الموضع، فهو بلا شك إقراره الحاد بأن الاحتمال هو الطريقة التي بها تقدَّم الحقيقة، فتكون لغتُها هي الطريقة التي تظهر بها الحقيقة. لقد انزاح بمعنى الحقيقة عن معناه التقليدي، أي من معنى الحساب والضبط والقياس العقلي والمنطقي إلى معنى مبتكر هو معنى الاحتمال الذي يجد أصله في اللغة الشعرية الخيالية. بيد أن اللغة الشعرية الخيالية عند فيكو ليست مشتقةً، أو تقنية رمزية، فهي لغة أصلية وأساسية. ليست اللغة تمثيلية، أو إرشادية، وليست وضعًا لحالة من الأمور، ولكن إظهار الحقيقة.

ولكن إذا كان فيكو لا يفهم معنى "الشعر" ههنا فهمًا تقليديًا، أي كما اعتقد شعراء القرنين السادس عشر والسابع عشر، الذين رأوا فيه وصفًا لحالة وتمثيلاً، فكيف يأخذه إذًا؟ إن الشعر هو الشكل الأصلي للتفكير، وإذًا فإن الفكر التأملي لهذه الهوية الأصلية سيكون بمنزلة "تذكر" للأصل اللغوي للعالم وإنشاءِ أشكال تاريخية متعددة في إطار انفتاح اللغة على العالم. بهذا المعنى فإن كل **العلم الجديد** هو استراتيجية مفصلية للتذكر و"استعادة حركة التأويل الأصلي للعالم"[34].

إن ذلك يعني أن التكوين الشعري للعالم له طبيعة تأويلية للتجربة، والتي لها شروطها، فهي من

(33) أبو السعود، ص 54–55.

(34) تجدر الإشارة إلى أن الشعر بالنسبة إلى فيكو هو "أكثر المهن براءة"، وهو في الآن نفسه "أخطر الخيرات" (القولان 1 و2)، لأنه في اللغة الشعرية ينفتح العالم كما يجري تحديد المصير التأويلي للإنسان.

ناحية، العلاقة الحساسة التخيلية للواقع الإمبريقي، ومن ناحية أخرى العلاقة الميتافيزيقية من العقل إلى الحقيقي، ضد الأشكال المختلفة من النفعية. يجادل فيكو بأن الإنسان ليس في مستطاعه إطلاقًا تدشين عالمه، إذا لم يكن يمتلك القدرة على تجاوز الفورية (المباشرتية) الإمبريقية. هذه القدرة على التعالي المعرفي والخطابي هي على وجه التحديد "ميتافيزيقا العقل"، على أنها احتمالُ أن يمتلكَ العقلُ الذهابَ إلى ما بعد "فيزياء" الانطباعات وردود الفعل الحساسة. لا تعني هذه الخصوصيةُ الثنائيةَ الميتافيزيقية فيما يتعلق بنطاق الإحساس، بل تعني التعالي داخل العالم المعقول نفسه. وهكذا تخلق "الشعرية" الفيكوية أفلاطونيةً فريدةً من الحساسية، ووفقًا لذلك، يفتح فيكو في صياغتها الخيالية واللغوية في حد ذاتها الفضاء التفكري للمعرفة التصويرية للحقيقي، والفضاء العملي للفعل المطابق للنموذج الأصلي.

نحن نفترض أن فيكو قد قصد إلى أكثر من إثارة بعض المفارقات حول مسألة "الشعرية"، إنه نهض بتأويل الفعل الأصلي للعبقرية الشعرية بوصفها انفتاحًا على العالم، وهي أيضًا مؤسسة "حقيقية للذات"، بالمعنى المضاد لديكارت حيث تصبح الذات مدركةً لذاتها ليس في الفعل الخالد للكوجيتو، ولكن في العملية الإنتاجية لخياله الشعري، حيث تكون لديها الخبرة المحددة لكونها قادرةً على معيار المعنى (المتجسد في الخيال الكوني)، وفقًا لمقياس لا يتوافر للعقل، بل بالأحرى يخضع له العقل. إن ما يدعونا إليه فيكو هو القيام بفعل صارم، أي إنه يدعونا إلى إخضاع الذات للنقد الذاتي. إن هذا التمرين هو ما يهدف إليه كتابه **العلم الجديد**، سائلاً فيه عن حقيقة الذات لأنها واقعةٌ ضمن ضوء الحقيقة. أن تكون ذاتًا يعني بالنسبة إلى فيكو كن مفاجئًا بأنك قادرٌ فعليًا على الكمال والقيمة وفقًا لمقاييس غير متوافرة. ولكن كيف تفلح الذات في التأويل، أي في فهم الحقيقة، وهي بعد ودائمًا في ربقة الحقيقة؟ للإجابة عن ذلك يذكر فيكو بأمر خطير هو: "أن الذاتية هي خاصية للعبقرية التأويلية، لأنها تخضع (خاضعة) للحقيقة التي هي نفسها من خلال فعلها تُبرز النور وتصنع العالم"[35].

يمثل فيكو هذا الخضوع حينما حفظ لنفسِه "عقيدةً إسقاطية للأسطورة"، والتي تُفهم على أنها الطاقة التي يجب أن تفرضها الأسطورة على من أنتجها بحكم عفويتها وقوتها التصورية، يقول: "بسبب خطأ التخيل نفسه، فإن (الشعراء اللاهوتيين) كانوا يخشون بصفة رهيبة من الآلهة التي تظاهروا بها"[36]. إن قصد فيكو هو أن فرضية التبعية لا تتوقف عند هذا الحد، بل تنسحب أيضًا على المعنى الأخلاقي، وقبل كل شيء في الشكل الموضوعي للقواعد القانونية، حيث تشكل الأساطير البدائية، التي تركزت في أشكال المسلمات الخيالية الأولى، محتوى "قانون الأمم" البدائي. يقول فيكو: "كانت الخرافات أول قانون الأمم، خطاب ثابت: موجات فاروني varrone من الصيغة الطبيعية، من القدر، حديث الله الأبدي"[37].

(35) Giambattista Vico, "SN44, 'idea dell' opera," in: Vico, *Opere filosofiche*, III, pp. 394, 495.

(36) Giambattista, "SN44, IV, 2," in: Vico, *Opere filosofiche,* p. 642.

(37) Giambattista Vico, "SN 25, II," in: Vico, *Opere filosofiche*, p. 257.

إن اللافت هو أن فيكو قد انصرف كليًا إلى تبيان أن التجربة الأصلية للدستور التأويلي للعالم من خلال الأساطير ينظر إليها على الفور مؤلفوها أنفسُهم على أنها كلمةٌ تستعبِدهم وتجعلهم حاملين لقيمة تنظيمية مطلقة، بحسَب الفكرة الفارونية - الفيكوية للصيغة التلقائية للوحدة المثالية للمعنى والقيمة. من أجل ذلك يستجلي فيكو نشأة الكلمة التي للإله، كنداء ملزم، ككيان خارجي، بإعطاء التعبير الأسطوري للمصدر المتماثل للقول الأصلي. هل يتعلق الأمر بنحو من تطبيق كلام الله على القانون الأخلاقي للإنسانية؟ هذا المنحى قد ذهب فيه الشارح الإيطالي بوتوري. لكنه منحى لا يؤدي إلا إلى تحويل العلم الجديد إلى "مفارقات" ليبدوَ القانون الأخلاقي للإنسانية وعيًا "بقوة الحقيقة" التي تدعم العقل البشري وتنظمه.

خاتمة

ليس غرضنا في هذه الرحلة المحفوفة بالمخاطر لاستقصاء آثار فيكو إلا تقليب النظر في تشكلات الفكر التأويلي الغربي، استنادًا إلى مقاربة تنهض على قراءة مختلفة لتاريخ التأويلية من جهة، وتنوع التأويلات بتنوع النصوص وتواريخها من جهة أخرى، والتنبيه إلى مخاطر التفكير والكتابة التأويلية وفقًا لسردية محددة وتاريخ معين. نحن نقصد بذلك أن نخرج إشكالية فيكو بوصفها ظاهرةً نبتت نبتًا "مبكرًا" في أرضية الفلسفة التأويلية الحديثة، مبكرًا بمعنى ما جادت به عبقريته بشكل جديد من المعقولية خالف النظام اللاهوتي شأن بوسييه، أو نظام العلوم الصحيحة، الرياضيات والطبيعيات على إثر ديكارت ونيوتن، واستحدث منهجًا جديدًا هو "الفيلولوجيا"، أو "الدلالات" فهذه الأخيرة تساهم كثيرًا في فهم نمط حياة الشعوب وأسلوب تفكيرها؛ ففهم حياة الشعوب ونمط تفكيرها يستوجب فهم لغتها مع تتبع تطورها عبر العصور. يظهر ألق طرافة فيكو بحسب شهادة أحد كبار العارفين بأصول التأويلية وهو غوسدورف الذي يقول: "قبل ديلتاي، صاغ فيكو الأطروحة التي مفادها أن موطن الإنسان ليس الطبيعة، وإنما الثقافة. فالإبستيمولوجيا التي تقدم بها لا تكتفي بالمواجهة بين الذات والموضوع، حيث يتحدد الأول على قياس الثاني بحسب معيار مقولات العقل. إن عملية المعرفة تفترض المطابقة الأساسية بين الذات والموضوع، مادامتِ الثقافة قد تشكلت عبر أجيال بشرية، في مواجهتها للكون من أجل أن تتخذ منه مقامًا لها"[38].

على الرغم من أهمية هذه الشهادة من غوسدورف - وهو من أبرز رؤوس الأشهاد اليوم على معرفة أصول التأويلية الحديثة والمعاصرة - فإنها لا تستوفي طرافة تأويلية فيكو وإسهاماتها الحقيقية، فهي في حاجة إلى شهادات أخرى مطابقة للأصل، أي أكثر تعبيرًا عن روح النص الفيكوي وفتوحاته التأويلية التي أودعها مؤلفه **العلم الجديد**. وهي المهمة التي تكفل بها شارحٌ إيطالي معاصر، وهو بوتوري، في تخريج خاص لمعنى التأويل لدى فيكو. ونحن نفترض أنها تمدنا، على نحو غير مباشر، بآفاق تأويلية لا تتوفر عليها القراءة "المذهبية" لنصوص فيكو.

(38) ينظر: غوسدورف، ص 236-237.

بالنسبة إلينا، فإن الطرافة الحقيقية لفيلسوف نابولي تكمن في كونه قد سبق نيتشه من جهة، ثم هيدغر وغادامير من جهة أخرى، في ترسيخ الفلسفة التأويلية ضمن القاعدة اللغوية الفيلولوجية، وسعى إلى إحداث علاقة توافقية بينهما، أي بين الأدلة اللغوية، بوصفها أدلةً واقعيةً، والبراهين الفلسفية، بوصفها أدلة تأمل وتفكير. لقد كان فيكو يمتلك وعيًا حادًّا بظاهرة اللغة، قبل "المنعرج اللغوي" للفلسفة المعاصرة، وتطلعًا إلى فهم العالم بوصفه كينونةً لغوية، إن اللغة هي مسكن الكائن البشري وتساهم في فهم مجموع التجربة الإنسانية. ولكن الكشف عن المزيد من تأثيرات نظرية فيكو التأويلية، بخصوص الشعر ومساهمته في قول الحقيقة، جعلنا نفترض أن فيكو حاكى غادامير (في كتابيه: **الحقيقة والمنهج** و**تجلي الجميل**) على نحو ما، ولم يظهر غادامير بعد. وبالمثل حكى غادامير فيكو وتجاوزه من دون إنكار أو استنكار.

ولكن ترسيخ التأويلية ضمن هذه القاعدة الفيلولوجية التي كرست أولوية النص، أو الوثيقة، يكون بإعادة إدراجها في فضائها الثقافي الخاص بحسَب أبعاد أشكالها البنيوية التي هي الألسن والأساطير. ولم يمنع تأسيس الحقيقة على الواقع الفعلي من تدخل العناية الإلهية في أهم طور من أطوار التاريخ، وهو طور الرجال. بهذا يكون فيكو قد آثر السير في طريق يحميه شر محاكم التفتيش التي كانت تسطو على نابولي آنذاك، فلم يواجه رأسًا الدين المسيحي الذي تركه خارج تحليلاته، وجاءت تأويليته "إيمانيةً"، مفعمةً بمعاني التقوى، ويظهر هذا بخاصة في فلسفته التاريخية؛ إذ على الرغم من ادعائه المنهج العلمي، وقوله إن التاريخ هو من صنع الإنسان، فقد أكّد أن العقل البشري وحده لا يكفي لأن العناية الإلهية ضروريةٌ للإشارة إلى الحقيقة. وبهذا يكون فيكو قد أوكل للفلسفة مهمةً ميتافيزيقية لتخلف الدين وتحميه.

المراجع References

العربية

أبو السعود، عطيات. **فلسفة التاريخ عند فيكو**. وندسور، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2021.

برهييه، إميل. **تاريخ الفلسفة: القرن الثامن عشر**. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة، 1983.

الدبوبي، أحمد. "الفن بما هو نموذج خصب لتأويلية كونية". **نقد وتنوير**. مج 2، العدد 8 (حزيران/ يونيو 2021).

غوسدورف، جورج. **أصول التأويلية**. ترجمة فتحي إنقزو. الرباط: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2018.

هوركهايمر، ماكس. **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**. ترجمة محمد علي اليوسفي. بيروت: دار التنوير، 2006.

الأجنبية

Botturi, Francesco. *La sapienza della storia: Giambattista vico e la filosofia pratica*. Napoli: Guida, 1996.

_____. *Tempo, linguaggio e azione, le strutture vichiane della "storia ideale eterna"*. Milano: Guida Editore, 1996.

_____. "Hermenéutica del evento. La filosofía de la interpretación de Giambattista Vico." María J. Rebollo & Miguel A. Pastor (trad.). *Cuadernos sobre vico*. no. 9–10 (1998).

Ernesto, Grassi. *Vico e l'umanesimo, Edizione Guerini e Associati*. Milano: Collana, 1992.

Grassi, Ernesto. *Vico E L'humanesimo*. A. Verre (trad.). Milano: Guerini, e Associati, 1992.

Mossa, Lorenzo et al. (eds.). *Nuova vivista di diritto commerciale, diritto dell'economia, dinitto sociale*. Milano: Grifo, 1991.

Vico, Giabattista. *Opere filosofiche, a cura, di P. cristofolini*. Firenze: sansoni, 1971.

_____. *De constantia iurisprudentis, in opere giuridiche, il diritto universale, a cura di P.Cristofolini*. Firenze: Sansoni, 1974.

_____. *De antiquissima Italorum sapientia, con traduzione italiana a fronte*. Sanna Manuella & Diogene Edizione (trans.). Rome: Collana, 2005.

_____. *De nostri temporis studiorum ratione*. A cura di: Polara Giovanni & Rozza Nicoletta. Rome: Edizioni di storia e letteratura, 2022.

ترجمات

Translated Papers

أنا، الأكريليك على قماش، 25x20 سم، 2024.
me, acrylic on canvas, 20x25 cm, 2024.

التسلم Received 2023-10-4 | التعديل Revised 2023-12-13 | القبول Accepted 2024-2-21 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/CZTW4575

مارغريت كانوفان* | Margaret Canovan

ترجمة مايكل مدحت يوسف** |
Translated by Michael Medhat Youssef

عن الاقتصاد في التعامل مع الحقيقة: بعض التأملات الليبرالية***

On Being Economical with the Truth: Some Liberal Reflections

ملخص: تحاول الفيلسوفة البريطانية مارغريت كانوفان في هذه الدراسة مناقشة وتحليل التساؤلات الملغزة التي تثيرها المبادئ الفلسفية للمذهب الليبرالي، بصورة تنتقل بنا من "التعارض" التقليدي المألوف بين الالتزام الليبرالي بالتنوير ونقاده من المحافظين، إلى "التلاقي" المثير للقلق بين تراثين (الليبرالي والمحافظ) يعتمد كلاهما على الأوهام النافعة والأساطير التي لا يمكن أن تصمد في وجه الفحص أو النقد العلني. تبدأ كانوفان تحليلاتها انطلاقًا من الورقة التي قدّمها روجر سكروتون عام 1988 حول "نقد المذهب الليبرالي باسم المجتمع المحلي" والتي رأى فيها أن المبادئ الليبرالية تعاني عدم الاتساق لأنها تقلل من أهمية الولاءات الاجتماعية الضرورية لتحقيق التماسك الاجتماعي وتتخذ من قاموس مفردات النزعة الفردية إطارًا مرجعيًا مسلّمًا بصحته من دون تقديم مبرر لذلك. وترى أن هذه المعالجة كانت مثيرة للجدل والقلق، لأنها لفتت الانتباه إلى أن القيم والمبادئ الليبرالية تعدّ بمنزلة "مثل أعلى واهن ومعرض للخطر وفي حاجة إلى الحماية المستمرة"، خاصة إذا كانت موضوعًا للنقاش العلني الحر على الدوام، وهو ما يتطلب من المفكرين الليبراليين نوعًا من التدبر والاقتصاد في التعامل مع الحقيقة.

---

* مارغريت كانوفان (1936–2018) فيلسوفة إنكليزية وأستاذة علوم سياسية بجامعة كيل، بدأت بدراسة التاريخ بجامعة لانكستر وحصلت على الدكتوراه عن أطروحة حول جوزيف بريستلي، وعُيِّنَت أستاذة للعلوم السياسية بالجامعة نفسها، ثم انتقلت لاحقًا إلى جامعة كيل وظلت بها حتى عام 2002. قدمت كانوفان العديد من الأعمال المهمة في الفلسفة السياسية منها: **حنة أرندت: إعادة تفسير فكرها السياسي** *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*، **والشعب** *The People*، **والنزعة الشعبوية** *Populism*، **والوطنية لا تكفي** *Patriotism is not Enough*، **والأممية والنظرية السياسية** *Nationhood and Political Theory* وغيرها.

** مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة حلوان.

Lecturer in Modern and Contemporary Philosophy, at the Philosophy Department, Faculty of Arts, Helwan University.

Michael_ Mansour@arts.helwan.edu.eg

*** قُدمت نسخة سابقة من هذه الورقة البحثية في أحد سيمنارات قسم العلوم السياسية بجامعة كيل. وأود أن أُعرب عن امتناني لزملائي، وبخاصة أندرو دوبسون Andrew Dobson، لما قدموه من اقتراحات وتعليقات مفيدة. كما أشعر أيضًا بالامتنان الشديد للتعليقات النقدية التي قدمها محررو دورية **الدراسات السياسية** ومراجعوها. وتجدر الإشارة إلى أنه لا أحد ممن ذكرتهم يتبنى النتائج التي وصلت إليها.

كلمات مفتاحية: المذهب الليبرالي، المذهب المحافظ، أسطورة الطبيعة، اليمين المجتمعي، العقد الاجتماعي، حالة الطبيعة، النقاش الحر.

Abstract: In this study, the British philosopher Margaret Canovan analyses the enigmatic questions raised by the philosophical principles of liberal doctrine. Her discussion moves us from the familiar traditional "contradiction" between the liberal commitment to the Enlightenment and its conservative critics, to the worrying "convergence" between two traditions (the liberal and the conservative), both of which depend on useful illusions and myths that do not stand up to public scrutiny. Canovan begins her analysis with Roger Scruton's 1988 paper critiquing Liberalism in the name of community. He argued that liberal principles are inconsistent because they downplay the social loyalties necessary for social cohesion and without any justification take the vocabulary of individualism as a self–evident frame of reference. For her part, Canovan argues that this treatment was controversial and disturbing, because it drew attention to the fact that liberal values and principles might be considered weak ideals that need constant protection, especially if they are always the subject of free public debate.

Keywords: Liberalism, Conservatism, Church Myth, English Society, Social Condition, Nature, Free Religion.

مقدمة

على الرغم من أن الالتزام بمناقشة جميع الموضوعات والقضايا "نقاشًا حرًا" هو إحدى الركائز التقليدية للمذهب الليبرالي، فإن الليبراليين المعاصرين ربما يجدون مبررًا للشعور بالخوف والقلق عندما يصبح مبدؤهم الخاص بالحقوق الكونية للإنسان عرضةً للتحدي باسم المجتمع الإثني Ethnic Community. لأنه على الرغم من اشتهار المذهب الليبرالي باعتناقه العقلانية، فإن مبادئه تعتمد جوهريًا على عناصر أسطورية لا يمكن أن تصمد بصورة لائقة في وجه الفحص العلني. وسيكون من الحكمة أن يصبح الليبراليون أكثر وعيًا بهذا المكون "الأسطوري" في رؤيتهم. وسيكون هذا كفيلاً بحمايتهم من السذاجة السياسية وما يترتب عليها من خيبة أمل بعد التحرر من الأوهام. وسوف يساعد ذلك أيضًا في التصدي للنقاد اليمينيين بصورة أكثر تماسكًا وقوة، وذلك بالتقليل من الاعتماد على العقلانية والتوجه بدلاً من ذلك نحو مخططات وطرائق المذهب المحافظ.

أولاً: وهم نافع

> "يحتاج الإنسان إلى المعتقدات، لا المشكلات، لكي يحسن إدارة سلوكه وتوجيهه. ولذلك يجب أن يكون مهده محاطًا بالمعتقدات اليقينية. وعندما يستيقظ عقله، ينبغي أن يُعطى ويُوهب جميع آرائه، أو على الأقل جميع الآراء التي تتعلق بسلوكه [...] إن الحكومة ديانة حقيقية، لها معتقداتها اليقينية، وأسرارها المقدسة، وكهنتها. ويعني خضوعها للنقاش الفردي تدميرها"[1].

(1) Jack Lively (ed.), *The Works of Joseph de Maistre* (London: Allen and Unwin, 1965), p. 108.

كان هذا هو رد جوزيف دي مايستر Joseph De Mister[2] (1753–1821) على الفكر الحر الذي قوّض دعائم الولاء للكنيسة والملك وجلب على أوروبا في القرن التاسع عشر وبال الثورة الفرنسية وكارثتها. كانت الفلسفة في اعتقاده "آفة العالم العظمى"[3]، والقوة المدمّرة التي عصفت بأسس المجتمع. وتكمن الطريقة الوحيدة لإعادة السلام الاجتماعي في إنقاذ البشر من مذهب الشك الذي تولّد عن البحث الحر. ويمكننا أن نجد مشاعر شبيهة بذلك، وإن كان التعبير عنها يأخذ صيغة أكثر حذرًا، في تأملات إدموند بيرك[4] (1729–1797) حول الأحداث نفسها في فرنسا والدور الذي أدّاه الفكر المستهتر في خلقها. وعلى الرغم من أن الجانب الأشدّ قوة وبروزًا في حجة المذهب المحافظ ضد الفلسفة قد تمثّل دومًا في الزعم أن المذهب العقلي في السياسات يكتسب طابعًا سطحيًا وفظًّا ومضللاً[5]، فإن العقل المحافظ ينطوي في أعماقه على حجة أخرى أكثر رقيًا وتطورًا ضد التفلسف في مجال السياسة. هذه الحجة هي أن النقاش النقدي ربما يكون محفوفًا بالمخاطر، ليس لأنه يسمح بالخطأ فحسب، ولأنه أيضًا مسؤول عن كشف حقائق خطيرة لا تحتمل أسس أيّ مجتمع إمكانية فحصها وانتقادها. بل إنها في حاجة إلى إخفائها على نحو لائق بمجموعة من الأوهام المريحة Comforting Illusions والأساطير التي تبعث على الرهبة والخشوع إذا كنا راغبين في الحفاظ على السلام والتناغم.

في واقع الأمر، لم ينكر بيرك زعم الثورات أن الدول الموجودة بالفعل تأسست على العنف والظلم. وبالنسبة إليه، كما هو الحال بالنسبة إلى دي مايستر أيضًا، كانت الثورات في هذا العالم المتداعي، بمنزلة المادة الخام التي لا مفرّ منها للسياسات. إن الإصرار الثوري على تعرية التراث والعادات القديمة لم يؤدِّ إلا إلى إبراز الدور الذي تؤديه القوة[6]. ويستطرد بيرك قائلاً: "إنه لمن سوء الحظ، وليس كما يعتقد البعض أنه من أمجاد هذا العصر، أن أصبح كل شيء قابلاً للنقاش"[7]. وتحت تأثير مذهب الشك الذي أتى به عصر التنوير، جرى الكشف بوقاحة عن كل ما يستر عورات الحياة، وتعرية النظام الملكي والأرستقراطي وإظهار حقيقتهما باعتبارهما "أوهامًا سارة". وهو الأمر الذي لا يترك أمام الدولة سوى القوة الغاشمة لكي تستجمع شتات نفسها وتحافظ على وجودها. "وفي المخطط

(2) فيلسوف ودبلوماسي فرنسي تأثر بأعمال إدموند بيرك ونزعته المحافظة، وأيّد تجديد النظام بالرجوع إلى الدين بعد أن آمن بالثورة في شبابه. من أهم مؤلفاته **حوارات بطرسبرغ** *St. Petersburg Dialogues*، و**حول البابا** *On the Pope*، و**تأملات بشأن فرنسا** *Considerations on France*. (المترجم)

(3) Lively, p. 105.

(4) تشير الدراسة في الكثير من المواضع إلى التعارض الكلاسيكي بين إدموند بيرك وتوماس باين باعتباره رمزًا للتعارض بين المذهب الليبرالي والمذهب المحافظ، وذلك بعد أن أصدر باين في عام 1791 الجزء الأول من مؤلَّفه **حقوق الإنسان** للرد على مؤلف بيرك **تأملات في الثورة الفرنسية** (1790)، أي بعد عام من الثورة الفرنسية. (المترجم)

(5) Edmund Burke, *Reflections on the French Revolution* (London: Dent, 1910), p. 38; Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* (London: Methuen, 1962).

(6) قارن ذلك بمقال بول لوكاس (1664–1737):

Paul Lucas, "On Edmund Burke's Doctrine of Prescription; Or, An Appeal from the New to the Old Lawyers," *The Historical Journal*, vol. 11, no. 1 (1968), pp. 35–63.

(7) Burke, p. 88.

العام لهذه الفلسفة الهمجية [...] لا تجد القوانين دعمًا إلا فيما تثيره في النفوس من رعب وهلع [...] وفي أروقتها الأكاديمية، وفي نهاية أفق كل مشهد من مشاهدها، لن ترى سوى المشانق"[8]. وكما يلاحظ كونر كروز أوبريان[9] (1917–2008)، فإن بيرك أدرك حقيقة المجتمع والطبيعة البشرية بصورة تضاهي ما وصل إليه نيقولا مكيافيلي Niccolò Machiavelli (1469–1527) في الوضوح والعمق، لكنه كان مضطرًا إلى ممارسة الرقابة على نشر ما وصل إليه من رؤى[10]. ويدل هذا على أن موقف بيرك أبعد ما يكون عن الثقة التي وضعها جون ستيوارت مل (1806–1873) في الآثار والنتائج المفيدة لعملية النقاش الحر.

ومهما يكن من أمر، فإن اهتمامنا الآن لا ينصبّ على التعارض المألوف بين الالتزام الليبرالي بالتنوير ونقّاده من المحافظين، ولكنه ينصبّ على بعض نقاط التلاقي غير المتوقعة والمثيرة للقلق بين تراثين مختلفين. فترى ماذا سيحدث إذا اتضح أن الليبراليين أيضًا، يعتمدون على الأوهام النافعة أكثر مما يفترضون أو يتصورون؟ وماذا سيجري إذا اتضح أيضًا أن المبادئ الليبرالية التقليدية تتضمن مكونًا هائلاً من الأساطير يُمكّنها من تحمل الفحص العلني Public Scrutiny والانتقاد، وماذا إذا اتضح أنّ أحفاد مل قد يملكون من الحكمة ما يسمح لهم أن ينهلوا من معين بيرك، إن لم يكن من معين دي مايستر فيما يتعلق بحصافة تجنّب النقاش العلني بشأن بعض الموضوعات؟ تؤلف هذه المجموعة من الأفكار المقلقة والمثيرة للاضطراب موضوع المقال الموجود بين أيدينا.

ثانيًا: النقاش الحر في مواجهة القيم الليبرالية

انطلق عنان هذا السيل من الأفكار بفعل أحد المؤتمرات التي عُقدت عام 1988 حول النظرية السياسية، وجاء هذا على وجه الخصوص بفعل الاحتفاء بورقة بحثية يدور موضوعها حول نقد المذهب الليبرالي باسم "المجتمع المحلي"[11]. يبدو هذا النقد، في ظاهر الأمر، طبيعيًا ومألوفًا جدًا. فالمجتمع المحلي Community واحد من أكثر موضوعات النظرية السياسية ذيوعًا وانتشارًا في الوقت الحاضر. وقد اعتاد الأكاديميون على هذا النوع من الهجوم على الفردية الليبرالية، سواء من الاشتراكيين أو من

(8) Ibid., pp. 74–75.

(9) رجل سياسة ودبلوماسي ومؤرخ وأكاديمي إيرلندي، شغل منصب وزير البريد والتلغراف في الفترة 1973–1977، واشتهر بموقفه الراديكالي من قضية تقسيم إيرلندا. من أهم مؤلفاته: **العلاقة الطويلة: توماس جيفرسون والثورة الفرنسية** *The Long Affair: Thomas Jefferson and the French Revolution*، و**أرض الإله: تأملات حول الدين والمذهب القومي** *God Land: Reflections on Religion and Nationalism*، و**أصوات الأسلاف: الدين والمذهب القومي في إيرلندا** Ancestral Voices: *Religion and Nationalism in Ireland*، وغيرها. (المترجم)

(10) Conor Cruise O'brien, *The Suspecting Glance* (London: Faber and Faber, 1972), p. 36.

(11) ينظر: "The Political Thought Conference," Paper Presented at The New College, Oxford, January 1988.

"المجتمعيين الجدد"[12]. غير أن اللافت للانتباه بشأن الورقة التي نتحدث عنها، هو أن هجومها على المذهب الليبرالي باسم المجتمع المحلي جاء من اليمين؛ من ثنايا التراث الفكري الذي لا ينبع فقط من فريدريش هيغل Friedrich Hegel (1770–1831) (الذي يمكن أن نلاحظ تأثيره أيضًا في أعمال "المجتمعيين الجدد"[13])، أو حتى من بيرك ومايكل أوكيشوت[14] (1901–1990)، ولكن أيضًا من إحالات إلى مصادر أكثر غرابة مثل دي مايستر أو موريس باري Maurice Barrès[15] (1862–1923).

قدّم المتحدث، روجر سكروتون Roger Scruton[16] (1944–2020)، اقتراحًا مفاده أنّ المحاولات الليبرالية للانتقاص من أهمية الولاء للمجتمعات المحلية القومية تعاني عدم اتساق وخللاً جوهريًّا. فعلى الصعيد النظري، من المفترض أن الدولة الليبرالية تمثل أفرادًا يتمتعون بحقوق ولا تنشأ من مجتمع محلي إثني يسبقها في الوجود وينتمي إليه هؤلاء الأفراد، لكن سكروتون يذهب إلى أنه حتى أكثر الدول ليبرالية لا تستطيع الاستغناء عن شكل من أشكال المجتمع المحلي القومي الذي يُضفي عليها درجة أساسية من التماسك الاجتماعي. إلى هذا الحد، تذكّرنا هذه الحجة في جوهرها بحجج المفكرين/ المجتمعيين الجدد[17]. وقد واصل سكروتون عرض أطروحته قائلاً إنّ هذا المجتمع

(12) ينظر على سبيل المثال:

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (London: Duckworth, 1981); Amy Gutmann, "Communitarian Critics of Liberalism," *Philosophy and Public Affairs*, vol. 14, no. 3 (1985), pp. 308–326.

(13) المذهب المجتمعي Communitarianism هو الفلسفة التي تؤكد أن الروابط الاجتماعية للإنسان تشكّل جزءًا أصيلاً من هويته، وأن شخصية الإنسان تتشكل في جزء كبير منها بفعل السياق الاجتماعي الذي يوجد فيه، ولذلك رأى أنصارها أن المذهب الليبرالي القائم على النزعة الفردية غير متسق أنطولوجيًا أو إبستيمولوجيًا. وقد تأثر المذهب المجتمعي الجديد New Communitarianism بأفكار توماس جيفرسون (1743–1826) ورالف والدو إمرسون Ralph Waldo Emerson (1803–1882) حول لامركزية الحكومة والسعي نحو المشاركة الفاعلة في الحياة العامة، من أجل تمكين المواطنين العاديين سياسيًا. ولاحقًا، تطورت هذه الأفكار واشتملت على أنماط متعددة من نقد "الفهم الليبرالي للذات"، ويمكن أن نجد تعبيرًا عن الصيغة المعاصرة لهذه الحركة في أعمال كل من تشارلز مارغريف تايلور Charles Margrave Taylor وألسدير ماكنتاير ومايكل والزر Michael Walzer ومايكل ساندل. (المترجم)

(14) فيلسوف ومنظّر سياسي ومؤرخ إنكليزي اهتم بالتاريخ والدين وعلم الجمال والقانون. ركزت أعماله الأولى على الدين والأخلاق، واهتم أيضًا بالجانب الفلسفي من الموضوعات التاريخية، ويُعد من أهم الكتّاب المحافظين في مجال النظرية السياسية. من أهم أعماله: **المذهب العقلي في السياسة** *Rationalism in Politics*، و**حول السلوك البشري** *On Human Conduct*، و**الدين والسياسة والحياة الأخلاقية** *Religion, Politics, and Moral Life*، وغيرها. (المترجم)

(15) أديب وروائي وسياسي فرنسي، بدأ حياته رومانسيًا من أنصار النزعة الفردية، لكنه تحوّل إلى اليمين القومي عقب قضية درايفوس وأصبح عضوًا في حزب الاتحاد الجمهوري وأحد كبار المفكرين المحافظين في فرنسا. من أهم مؤلفاته: **التل المقدس** *The Sacred Hill*، و**الحرب وروح الشباب** *The War and the Spirit of Youth*، و**روح فرنسا الخالدة** *The Undying Spirit of France*. (المترجم)

(16) فيلسوف وناقد اجتماعي إنكليزي تخصّص في علم الجمال والنظرية السياسية، جاء اعتناقه للفكر المحافظ الذي تخصص فيه ودافع عنه بعد أحداث ثورة الطلاب في عام 1968 في فرنسا، إذ أصبح أحد الأعضاء المؤسسين للجماعة الفلسفية المحافظة في عام 1974 والتي كان الهدف منها تطوير الأسس الثقافية للمذهب المحافظ. من أهم أعماله في هذا السياق: **معنى المذهب المحافظ** *The Meaning of Conservatism*، و**كيف تصبح مفكرًا محافظًا** *How to be a Conservative*، و**المذهب المحافظ: دعوة إلى التراث العظيم** *Conservatism: An Invitation to the Great Tradition*. (المترجم)

(17) على غرار ما قام به سكروتون نفسه، عادة ما تبالغ الحجة الأخيرة في تصوير "النزعة الفردية المجردة" للفكر الليبرالي، وتتجاهل التشديد على المواطنة والقومية اللاإثنية في التقاليد الليبرالية. وقد انتبهت إلى هذه المسألة بفضل المحرر وأحد المراجعين المجهولين للدورية.

المحلي القومي يتشكل بفعل أنماط محددة من الولاءات، التي تعد بمنزلة تفضيل للأهل وذوي القربى في صميم المؤسسات السياسية، حتى الليبرالية منها.

أثارت هذه الورقة البحثية قدرًا هائلاً من الجدل. وكان هناك شعور واضح بالانزعاج والقلق؛ شعور بأن هناك خروجًا على قواعد غير مكتوبة، شعور بأن القط يلهو حرًا بين الحمائم أو بأن الثور مطلق السراح في متجر الخزف. وبدرجةٍ ما، كان الأمر متعلقًا بالتّهذيب الأخلاقي: كان هناك شعور بالحاجة إلى نوع من اللياقة والمجاملة في الدفاع عن الولاءات الإثنية Ethnic Loyalties أمام جمهور ينتشر بينه من يمكن أن نسميهم بـ "الغرباء". لكن القلق تسلّل إلى مستوى أعمق من ذلك، وبدا كأنه نابع من شعور يشوبه الغموض بأن التحدث علنًا وبجدّية عن موضوعات على غرار الولاءات الإثنية يعدّ في حد ذاته أمرًا بالغ الخطورة؛ لأنه يلمس وترًا حساسًا ويقترب من الحقيقة بصورة قد يشعر معها البعض بالإهانة.

وكما هو الحال مع أغلب أساتذة الجامعات البريطانية، كانت النقاشات الأكاديمية في هذا المؤتمر تدور في أفق ليبرالي إلى حد ما، ولا يعني ذلك الانتماء إلى أي حزب أو جماعة تنضوي إلى هذا المسمى، ولكنه يعني الاشتراك في إجماع راسخ حول قيمة شكلٍ ما من أشكال التراث الليبرالي وأفكاره مثل حقوق الإنسان والتسامح مع التنوع باعتبارها أفكارًا مُسَلّمًا بصحتها. وعلى هذا الأساس، كنا نحن معشر الليبراليين المتفاوتين في انتماءاتهم بين الجمهور، بمنزلة الهدف الرئيس لهجوم سكروتون القائم على المُثل العليا للمذهب المجتمعي Communitarian Ideals. تُرى، لماذا شعر الأشخاص أنفسهم الذين لم تثرهم القيود التي يفرضها المذهب المجتمعي الجديد على النزعة الفردية، بالخطر والتهديد بسبب هجوم إضافي يوجهه أحد أنصار اليمين؟ من التفسيرات التي خطرت ببال البعض من جمهور المؤتمر: أن فكرة "المجتمع المحلي" كما يفهمها اليمينيون تدقّ ناقوس الخطر لأنها تنطوي على نبرة واقعية مشؤومة لا توجد في النسخ البديلة من الفهم والتفسير. في حين يميل الكتّاب المنتمون إلى تيار المجتمعيين الجدد نحو تجاهل الاهتمام بمجتمعات محلية بعينها والالتفات إلى عيوب المذهب الليبرالي الفردي، بينما يبدو من المرجح أن المُثل العليا الاشتراكية لمجتمع محلي يقوم على الأخوة، كانت وسوف تظل مجرد حلم. إن المجتمعات المحلية التي يتخيلها اليمينيون ليست أحلامًا على الإطلاق. ربما تبدو في بعض الأحيان كأنها كوابيس، ولكنها كوابيس تتسم بالواقعية والصلابة والتماسك بصورة تجعلها بمنزلة تهديد واقعي بالغ الخطورة للقيم الليبرالية.

كتب روجر سكروتون في مواضع أخرى عن المذهب المحافظ قائلاً إنه:

> "ينبع مباشرة من شعور المرء بأنه ينتمي إلى نوع من التدفق الدائم، وإلى نظام اجتماعي مسبق الوجود، وأن هذه الحقيقة فائقة الأهمية في تحديد سلوكه [...] وفي سياق الشعور بالانخراط في هذا التدفق الدائم لعالمه الاجتماعي، يجد الإنسان نفسه منجرفًا في غمار تيارات الحياة الاجتماعية المشتركة"[18].

(18) Roger Scruton, *The Meaning of Conservatism* (London: Macmillan, 1984), p. 21.

تتشابه هذه العواطف البيركية[19] أو الهيغلية مع مثيلاتها لدى الكثير من الكتاب المجتمعيين المعاصرين. لكن سكروتون، على خلافهم، يضيف لاحقًا أنه نظرًا إلى أن هذه الحياة المشتركة تأخذ طابعًا يتميز بالخصوصية، وتدور على نحو أساسي حول وجودنا داخلها في مواجهة الغرباء الموجودين خارجها، فإن هذه العواطف غير الليبرالية تجاه الغرباء (مثل المهاجرين) تبدو كأنها نابعة حتمًا من الوعي الاجتماعي: إنها تتضمن تحيزًا طبيعيًا، ورغبة في الوجود بصحبة من ينتمون إلى جنسنا نفسه[20]. يمكننا هنا أن نرى السبب المحتمل لشعور الجمهور الليبرالي بالتوتر والقلق؛ فإذا كان البشر يشعرون حقًا بالتعطش للانتماء إلى المجتمع المحلي الذي وُلدوا فيه، وإذا كانت طبيعتهم تُملي عليهم الشعور بالولاء لهذه المجتمعات المحلية والعداء تجاه الغرباء، فإنه من المرجح أن تتمتع المؤسسات السياسية والحركات التي تعبّر عن هذه التطلعات أو تقوم بحشدها بقدر من السلطة والقوة. وعلى النقيض من ذلك، فإن المنظور الليبرالي للبشر باعتبارهم أفرادًا أحرارًا ومتساوين ويتمتعون بالحقوق بصرف النظر عن أصولهم الإثنية، لا يمكن إلا أن يكون مثلاً أعلى واهنًا ومعرّضًا للخطر باستمرار، ولا يملك جوهرًا صلبًا يستند إليه سوى التّضامن البروليتاري Proletarian Solidarity الدولي.

ولصياغة الأمر بصورة واضحة، يمكننا القول إن الهاجس المقلق بالتعرض للخطر الذي خيّم على المؤتمر، قد صاحبه شعور بأن الآراء من النوع الذي عبّر عنه سكروتون كانت خطرة لأنها قد تكون حقيقية. وبعد همهمات وهمسات مضطربة عقب نهاية الجلسة، وجد أصحاب العقليات الليبرالية أنفسهم مضطرين إلى الاعتراف بأن هناك أمرًا جللاً فيما قاله سكروتون، لكنهم شعروا، بصورة لا تخلو من انزعاج واضح، بأنه نظرًا إلى أن ما قاله قد يكون حقيقيًا تمامًا، فإنه من الأفضل أن يظل مسكوتًا عنه، على الأقل في العلن. كما وجد العديد من الحاضرين أنفسهم بصورة غير متوقعة في حالة من التعاطف مع المذهب اللاهوتي القديم، الذي استشهد به سير روبرت أرمسترونج Sir Robert Armstrong[21] (1927–2020) مؤخرًا في قضية شهيرة، ومفاده أنه قد تكون هناك أوقات وأماكن يمكن أن نتعامل فيها مع الحقيقة بنوع من التدبر والاقتصاد.

إلى هذا الحد، وبمعنى ما، لا يوجد شيء جديد أو مثير للاهتمام في فكرة أن السياسات تتطلب وتقدّم مبررًا إلى درجة ما من التردد المشوب بالحذر. كان المفكرون السياسيون، على الأقل منذ عصر مكيافيلي، مستعدين للاحتفاء بفكرة أن هناك الكثير من الحقائق المعروفة بالنسبة إلى النخبة أو الخبراء Cognoscenti، والتي لا يجب الكشف عنها للعامة. لكن الفكرة التي مؤداها أن من الحكمة أن نتعامل مع الحقيقة باقتصاد في نطاق النظرية السياسية، تتعارض مع جميع قيمنا الثقافية التقليدية. وحيث إن هذه القيم ليبرالية في جوهرها، فإن أيّ اقتراح من هذا القبيل من شأنه أن يبدو غير لائق،

(19) نسبة إلى إدموند بيرك. (المترجم)

(20) Scruton, p. 68.

(21) سياسي إنكليزي عمل في مجال الخدمة المدنية وتقلّد العديد من المناصب وحصل على لقب بارون، وهو أول من صاغ تعبير "الاقتصاد في التعامل مع الحقيقة" وجعله من المفردات الشائعة الاستخدام. (المترجم)

وخاصة أن مصدره أشخاص ينتمون إلى المذهب الليبرالي. وبعيدًا عن ذلك، فإن قمة الإحراج تأتي من حقيقة أن القيم الليبرالية ذاتها، كما يبدو، في حاجة إلى الحماية من الإقرار الصريح والعلني بحقائق مزعجة. وعلى الرغم من أننا قد اعتدنا على استخدام الرقابة بمختلف أنواعها ودرجاتها لحماية الأنظمة السياسية القمعية المنتمية إلى اليمين واليسار على حد سواء، فإننا نادرًا ما نجد في أنفسنا القدرة على التوافق أو التعايش مع فكرة أن هناك أفكارًا ومعتقدات سياسية راسخة الأسس يُفَضل أن تظل في الخفاء من دون التصريح بها في سبيل حماية الحرية وحقوق الإنسان.

إن الشعور الغريب بالإحراج المتولّد عن هذا الموقف يأتي من حقيقة أن المذهب الليبرالي، بجميع تياراته المتنوعة والمنتشرة على نطاق واسع، ارتبط ارتباطًا وثيقًا منذ نشأته بالاعتقاد في النقاش العلني. إن أولئك الذين حاربوا الملوك ووقفوا في وجه السلطة الكنسية من أجل الانخراط في الخطاب النقدي المنفتح، ونشروا العقلانية والعلم، وأعلَوا من شأن فضائل الحوار العلني في مواجهة مكائد المحاكم وألغاز الإيمان وغوامضه، سلّموا بأن مثل هذا النقاش لا يمكن أن يفشل في دعم قضيتهم وتعضيدها. وفي غمار ثقتهم بأن التفكير الناقد سوف يقوم بتقويض دعائم الحقائق اليقينية الداعمة لسلطة الكنائس والملوك، يبدو أن الليبراليين الأوائل لم يدركوا أن يقينهم الخاص يمكن أن يكون عرضة للخطر بالقدر نفسه. في حقيقة الأمر، لقد عجزوا عن استيعاب أن التنوير كان على الدوام صفقة شاملة تتضمن عنصرين لا يوجد بينهما رابط جوهري: الالتزام بالنقاش العلني من ناحية، ومجموعة من المبادئ السياسية الأساسية من ناحية أخرى. إن الالتزام بالفحص النقدي Critical Examination لجميع الأفكار، ومنها الأفكار الليبرالية، لا يؤدي بالضرورة إلى تعزيز القيم الليبرالية، على غرار الحرية والتسامح وحقوق الإنسان، ولا يروّجها على مستوى الممارسة العملية.

جزء من المشكلة هنا أن الخبرة السياسية أفقدت الليبراليين ثقتهم بردود الأفعال والاستجابات الشعبية. لقد خامر المثقفين الليبراليين في القرن الذي عاصروا فيه المذهب النازي شعورٌ بأنهم أعضاء في أقلية يطوّقها الحصار، تدافع عن الحرية والعقل في مواجهة المد المظلم للّاعقلانية الجماهيرية. لكن يبدو أنّ هناك سببًا آخر خلاف ذلك وراء الشعور بعدم الارتياح الذي انتاب الأكاديميين الليبراليين من جمهور سكروتون. إن الهجوم الذي يأتي من اليمين يتسم بمواطن قوة مستقلة تمامًا عن قدرته على حشد الدعم الجماهيري، كما أن المذهب الليبرالي يحتوي على الكثير من مواطن الضعف بخلاف استناده المزعوم إلى عالم من الأسطورة السياسية. وفيما يلي، أجادل بأن المذهب الليبرالي ذاته يحتوي في صميمه على عنصر أسطوري جوهري، وبأن التنافر المعرفي بين هذا العنصر الأسطوري ورؤية المذهب الليبرالي لذاته باعتباره الحزب المعبّر عن العقل والتنوير يجعله أكثر ضعفًا وعرضة للخطر في مواجهة النقد الاجتماعي اليميني؛ لكنني أجادل على الرغم من ذلك بأن المذهب الليبرالي يمكن الدفاع عنه، بل إنه في بعض النواحي أكثر قابلية للدفاع عنه من خلال مفردات المذهب المحافظ مقارنةً بالمفردات الليبرالية التقليدية.

ثالثًا: أسطورة الطبيعة

يُعدّ المذهب الليبرالي بمنزلة النظرية السياسية لعصر العقل بلا منازع. ومنذ بداياته الأولى استمد أتباعه شعورهم بالمجد والفخر من معقوليته. وحتى خصومه أقرّوا بهذه العقلانية. فما الذي نعنيه إذًا بالتلميح إلى أن هذه الثمرة التنويرية تحتوي في قلبها على نواة أسطورية خفية؟ في نهاية الأمر، قد يؤدّي فهمنا لطبيعة "الأسطورة السياسية" إلى تبديد صدقية هذا التلميح تمامًا. دعونا نعالج مثالاً شهيرًا على ذلك، من خلال فحصنا تأملات إرنست كاسيرر (1874–1945) حول جذور النازية، في كتاب **أسطورة الدولة**، حيث يرى أنها تتمحور حول التعارض بين الأسطورة والعقل؛ الأمر الذي يجعل من الأساطير السياسية مرادفًا لقوى الظلام الكامنة تحت سطح المجتمع والتي تتأهب للانقضاض في أوقات الأزمات[22]. ووفقًا لهذا الفهم، تبتعد النظريات السياسية التي أدت إلى نشأة المذهب الليبرالي عن التفكير الأسطوري تمامًا. إن رؤية كاسيرر التي مفادها أن المفكرين التنويريين تخلّصوا من سحب الغموض واستحضروا ضوء النهار المشرق تتوافق قطعًا مع رؤية هؤلاء المفكرين لأنفسهم وفهمهم لذواتهم. وعندما كتب توماس جيفرسون Thomas Jefferson (1743–1826) أننا "ننظر إلى هذه الحقائق على أنها ذاتية الوضوح، لقد خُلِق البشر جميعًا متساوين" كان يعتقد (كما أوضح لاحقًا لأحد مراسليه) أنه يعبّر عن الحس الفطري المشترك بين البشر[23]. لكن من وجهة نظرنا، فإن ما يثير الاهتمام في هذا الفهم الذاتي هو أنه كان على خطأ. وكما أشار عدد لا يُحصى من المفكرين، لا يوجد في الحس الفطري المشترك ما يدعونا للاعتقاد أن جميع البشر خُلقوا متساوين أو يتمتعون بحقوق راسخة في الحياة والحرية والسعي وراء السعادة. على العكس من ذلك تمامًا: فالمراقب غير المتحيز الذي يقوم بفحص الحالة الإنسانية ووضع البشر سوف يستنتج أنه لا يوجد شيء واضح بذاته فيما يتعلق بالمساواة بين البشر. إنّ أكثر الرجال فخرًا بالعقلانية وابتعادًا عن الخرافة يُلزمون أنفسهم بمزاعم سياسية تتناقض مع حدسنا الفطري Counter–intuitive بوضوح. كان خداع الذات ماثلاً، وكانت ملابس الإمبراطور شفافة حقًا[24].

بالنسبة إلى كاسيرر، يقف التفكير الأسطوري على الطرف النقيض من العقلانية ويرتبط ارتباطًا وثيقًا بالغموض والألغاز. ولذلك فمن وجهة نظره، كانت الفكرة الليبرالية الأولية حول تأسيس المجتمع على التعاقد الأصلي Original Contract بمنزلة خطوة حاسمة في طريق الابتعاد عن الأسطورة السياسية. "وإذا قمنا باختزال النظام الاجتماعي إلى أفعال فردية حرة، وإلى خضوع تعاقدي حر من طرف المحكومين، فإن الغموض برمّته يتلاشى. ليس ثمة شيء أقل غموضًا من التعاقد". ينظر

(22) Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, vol. 3 (London: Oxford University Press, 1946), p. 280.

(23) Ibid., p. 177.

(24) الإشارة هنا إلى قصة ملابس الإمبراطور الجديدة لهانس كريستيان أندرسن Hans Christian Andersen (1805–1875) التي يقوم فيها اثنان من المحتالين بخداع الإمبراطور وإيهامه بأنهما قادران على حياكة ملابس جديدة خفية عن أعين الحمقى، وعلى الرغم من أن الإمبراطور وحاشيته لا يرون هذه الملابس، فإنهم لا يصرّحون بذلك ويستمرون في التظاهر بأن الملابس موجودة وحقيقية لكيلا يصفهم أحدٌ بالحماقة، وحتى بعد أن قام طفل صغير بكشف الخدعة وأشار إلى أن الإمبراطور لا يرتدي شيئًا، استمر الإمبراطور في التظاهر وسار في موكبه بكل فخر. والمقصود هنا هو أن المفكرين الليبراليين يستمرون في التظاهر بأن مذهبهم ذو طبيعة عقلانية تخلو من الأساطير على الرغم من وعيهم بالطابع الأسطوري للكثير من أفكار المذهب الليبرالي. (المترجم)

كاسيرر إلى العقد الاجتماعي باعتباره أداة تحليلية محضة، في إشارة واضحة إلى توماس هوبز Thomas Hobbes[25] (1588–1679). لكننا إذا نظرنا بدلاً من ذلك إلى جون لوك (1632–1704)، لربما تسرب إلينا الشعور بالشك في الأصل العقلاني النقي الذي لا تشوبه شائبة للمذهب الليبرالي، وحينها سنرى أوجه التشابه الواضحة مع "الأساطير التأسيسية" التي تمثّل ظاهرة سياسية شائعة في جميع أنحاء العالم[26].

انتقل لوك في الرسالة الثانية، عقب تقديمه للرسالة الأولى في الحكومة المدنية، الذي قام فيه بتفنيد محاولة سير روبرت فيلمر[27] (1588–1653) للتوسع في أساطير الملكية البطريركية من خلال تتبع جذورها وصولاً إلى آدم، إلى تقديم روايته المُنافِسة حول أصول الحكومة الشرعية من خلال تتبع جذورها وصولاً إلى ما سماه بالزمن البدائي[28]، ويسرد لنا في هذه الرواية الكيفية التي اكتسب بها البشر الحق في الملكية في حالة الطبيعة State of Nature، وكيفية اتفاقهم على تأسيس الحكومة. ينكر لوك بشدّة، مثل أيّ مواطن روماني قديم، احتمال أن تكون قصته محض خيال[29]. ومثل قدامى الرومان أيضًا، يؤمن بوضوح بأن رؤيته للماضي تترتب عليها نتائج عملية في الحاضر. ومن الواضح أن الموقف الذي نقوم بتحليليه هنا هو ما يسميه عالم الأنثروبولوجيا مرسيا إلياد (1907–1986)، في سياق مناقشته الأساطير التأسيسية، بالتاريخ الحقيقي لما حدث في بداية الزمن، وهو تاريخ من شأنه أن يزوّدنا بنمط نموذجي للسلوك البشري[30]. لا يذكر إلياد العقد الاجتماعي في مناقشته الأساطير السياسية الحديثة وكذلك أيضًا هنري تيودور[31]، الذي يرى نموذجًا إرشاديًا واضحًا لذلك في حالتَي أسطورة التأسيس الرومانية وأسطورة الصراع الطبقي والثورة الماركسية. في حالة تيودور، ربما يكون السبب في استبعاده الأساطير السياسية الحديثة هو تأكيده على المحتوي الدرامي للأسطورة[32]. ومقارنةً برومولوس وريموس[33]، أو الكفاح المروع للبروليتاريا الماركسية، فمن المؤكد أن أساطير

(25) Cassirer, p. 173.

(26) قارن في ذلك بين الكتابين التاليين:

Henry Tudor, *Political Myth* (London: Pall Mall, 1972); Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries* (London: Collins, 1960).

(27) فيلسوف ومنظّر سياسي إنكليزي اشتهر بالدفاع عن الحق الملكي في الحكم. كانت كتاباته هي الدافع وراء تأليف جون لوك (1632–1704) لمقاله في الحكومة المدنية، حيث عرض في كتاب *Patriarcha* لرأي المذهب المحافظ الذي مفاده أن الدولة هي امتداد الأسرة، وأن الملكية نظام مقدّس إلهي، وإذًا لا يجوز خلع الملك ولا مهاجمته. (المترجم)

(28) Tudor, p. 61.

(29) John Locke, *Two Treatises of Government*, Peter Laslett (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), pp. 352–354.

(30) Eliade, p. 23.

(31) Tudor, p. 137.

(32) Ibid.

(33) أسطورة رومولوس Romulus (771–717 ق. م.) ورموس Remus (771–753 ق. م.) وهما توأمان وابنا الإله مارس (الآرس) إله الحرب، والعذراء ريا سيلفستريس، تروي الأسطورة قصة تأسيس مدينة روما على يد رومولوس بعد قتله أخاه التوأم ريموس. (المترجم)

المذهب الليبرالي تعدّ أمرًا هينًا[34]. وعلى الرغم من ذلك، يذهب تيودور إلى أن الأساطير "تفسر الشيء من خلال سرد قصة تتعلق بنشأته[35]، والمغزى من أيّ أسطورة هو إرضاء مطلب الوصول إلى عالم متسق أخلاقيًا"[36]. وإذا جاز لنا أن نجمع بين هذين المعيارين، فسوف تتولد لدينا رؤية للأسطورة السياسية باعتبارها حكاية تدور حول الأصول السياسية التي يمكن أن تُضفي على العالم معنًى أخلاقيًّا. إن الأفكار التأسيسية للمذهب الليبرالي تنتمي إلى حد بعيد إلى هذا النوع من الأساطير.

قد يبدو من الغريب أن منظّري الأسطورة السياسية الذين لم يجدوا صعوبة في التعرف إلى العنصر الأسطوري في المذهب الماركسي قد اتفقوا بالإجماع على تجاهل الأسطورة الليبرالية الخاصة بحالة الطبيعة. ربما يكون أحد الأسباب وراء ذلك هو أن الأساطير الليبرالية كانت دائمًا أكثر فطنة وحذرًا وأقل حدّة وتوهجًا من مثيلاتها الماركسية، لكن من المؤكد أن السبب الآخر هو أنها أصبحت أقل بروزًا وشهرة مع تطور المذهب الليبرالي. لقد فقدت قصة حالة الطبيعة والعقد الاجتماعي - أو دعونا نقُل، سماتها ذات الطبيعة الدرامية المميزة - سحرها الخلّاب في سياق القرن الثامن عشر، وبمجيء الثورة الفرنسية، استُبدلت هذه القصة باللجوء إلى الحقوق الطبيعية Natural Rights المتحررة من الارتباط بأيّ أحداث تنتمي إلى الماضي الأسطوري. صحيح أن توماس باين (1737-1809) كان لا يزال في استطاعته الاحتجاج على لجوء إدموند بيرك إلى التاريخ عندما قال الأخير إن الخوض في الماضي البعيد، والعودة إلى الأزمنة التي جُبل فيها الإنسان على يد خالقه، يعدّان أمرين ضروريين[37]، لكن مما لا شك فيه أن هذا العصر كان محكومًا بالنزوع نحو المبادئ التي ستُعرف لاحقًا باسم المذهب الليبرالي، وهي مبادئ تتوجه نحو الانفصال عن الماضي الأسطوري وتتأسس على ما اعتقد الناس أنه نظام الطبيعة. إن إعلان الاستقلال الأميركي والإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن ينصان على أن البشر يتمتعون منذ الميلاد بحقوق طبيعية هنا والآن. لقد توقّف المذهب الليبرالي، كما تطوّر عقب ذلك وصولاً إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، عن التعامل مع أسطورة حالة الطبيعة، تمامًا كما توقّف عن الاعتماد على إله الطبيعة.

كان للمذهب الليبرالي، في صيغته النفعية Utilitarian Form، موقف إيجابي معادٍ لفكرة حقوق الإنسان. وتعدّ انتقادات بنتام للإعلان الفرنسي أكثر حدة من انتقادات بيرك، في حين أن مل تنازل بوضوح عن أيّ لجوء إلى الحقوق الطبيعية عندما جادل في سبيل الدفاع عن الحريات الفردية[38]. أما إذا كانت هذه التنازلات تستحق الإشادة، فإن هذا أمر مختلف تمامًا: يجب على المذهب الليبرالي

(34) ربما يمكننا أن نستثني من ذلك أسطورة "نورمان يوك" التي استمرت فترة طويلة من الزمن في الأوساط الليبرالية والراديكالية. ويشير مصطلح "أسطورة نورمان يوك" إلى الرؤية التي مؤداها أن إنكلترا قبل عام 1066 كانت دولة تتمتع بمؤسسات ذاتية الحكم، وهي الفترة التي انتهت على يد وليام الفاتح الذي فرض شكلاً من أشكال المجتمع الإقطاعي القمعي، وقد شاع استخدام المصطلح في الخطاب القومي والديمقراطي في القرن السابع عشر. (المترجم)

(35) Tudor, p. 122.

(36) Ibid.

(37) Thomas Paine, *The Rights of Man* (London: Dent, 1915), p. 41.

(38) John Stuart Mill, *Utilitarianism: Liberty and Representative Government* (London: Dent, 1910), p. 74.

أن يدفع خلسة بافتراضه الخاص حول المساواة في حقوق الإنسان لكي يتمكن من تبرير مبدَئِه القائل إن سعادة البشر ترتبط بالوزن المكافئ لها في الحسابات النفعية، وذلك بصورة يتساوى فيها الفلاحون مع الملوك، وغير المؤمنين مع القديسين، وطبقة المنبوذين مع طبقة البراهمان. وعلى الرغم من ذلك، فإننا نجد أن مذهب المنفعة بعيد تمامًا عن الأسطورة في نبرته والمناخ المحيط بأفكاره. هل ينبغي لنا، إذًا، أن نستنتج أنه على الرغم من وجود عنصر أسطوري في أصول المذهب الليبرالي في القرن السابع عشر، فإنه لم يبقَ له أيّ أثر في مبادئ الليبرالية الحديثة؟

لسوء الحظ، ليس الموقف على هذه الدرجة من البساطة. فمن عادة الأساطير أن تبقى زمنًا طويلاً حتى عندما يتوقف البشر عن اعتقاد صحتها تمامًا. وحتى الآن، لا يزال الملكيون الذين تخلّوا عن زعم القداسة الفريدة للدم الملكي يشعرون بأن الملوك والملكات ليسوا مجرد بشر فانين، ولا يزال الراديكاليون الذين توقفوا عن تصديق أسطورة الخلاص الماركسية العظيمة يرون الثورات بمنظار وردي حالم. وعلى المنوال نفسه، لا يزال أنصار المذهب الليبرالي الذين تخلوا عن حلم اللجوء إلى حالة الطبيعة يعتزّون على الرغم من ذلك بمعتقداتهم المناقضة للحدس الفطري بشأن الموجودات البشرية والمجتمع. وفي كل حالة من هذه الحالات، نجد أن الظواهر السياسية كما تبدو لنا في العالم يُنظر إليها أو يجري تفسيرها في ضوء واقع بديل يُعتقد أنه أكثر حقيقة مما نراه أمامنا بالفعل. قد لا يكون البشر كما نصادفهم في حياتنا أحرارًا أو متساوين، ولكنهم كذلك في العالم البديل من الأسطورة الليبرالية، وسواء تصوّرنا أن هذه هي حالة الطبيعة الأصلية أو لا، فإن السلطان الطاغي لهذه الأسطورة على مخيلتنا الأخلاقية لا يعتمد، كما يبدو، على التصريح الواضح بذلك.

إن جوهر العنصر الأسطوري في المذهب الليبرالي يكمن في مجموعة من الافتراضات حول الطبيعة: حول طبيعة الجنس البشري وطبيعة المجتمع. وقد اتخذت هذه الادعاءات في الأصل، كما رأينا، شكلاً أسطوريًا على هيئة وصفٍ لحالة الطبيعة الأصلية، وللحقوق الطبيعية التي تمتع بها مجموعة من البشر الأحرار المتساوين داخل هذه الحالة، وللعقد الاجتماعي الذي انبثقت منه هذه الحقوق من خلال ممارسة التوافق الإرادي الحر. وفي مرحلة لاحقة، تحوّلت هذه المزاعم إلى تأكيدات بشأن نظام طبيعي مستمر وموازٍ لعالم الواقع المتسم بالنقص. وكما جاء بالنص في كلمات الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن فإنَّ البشر: "فيما يتعلق بحقوقهم يولدون أحرارًا ومتساوين ويظلون على هذا الحال [...] وهذه الحقوق هي الحرية، والتملك، والأمان، ومقاومة الطغيان"[39]. وكما أشار النقاد الساخرون، فإن هذه التصريحات، التي تعد بمنزلة تعبير عن حقائق، ببساطة لم تكن صحيحة. هل كان المسؤولون عن إصدار هذا الإعلان يقصدون حقًا أن البشر ينبغي أن يكونوا أحرارًا ومتساوين؟ إذا كان الأمر على هذا النحو، فكان يجب عليهم التصريح بذلك لتجنّب الخلط بين الموضوعات وسوء الفهم. لكن على الرغم من أن المدافعين عن الحقوق الطبيعية اعتقدوا حقًّا أن البشر يجب أن يكونوا أحرارًا ومتساوين في العديد من جوانب الحياة الاجتماعية، فإنهم قاموا

(39) Jeremy Waldron (ed.), *Nonsense Upon Stilts* (London: Methuen, 1987), p. 26.

بتأسيس الطبيعة الإلزامية Imperative لهذه الحقيقة على الزعم أن الحرية والمساواة، على مستوى أكثر عمقًا وجوهرية، يمثلان بالفعل شرطين للموجود البشري.

كان التغير التيرمنولوجي Terminology الذي شهده القرن الحالي سببًا في إعادة إحياء فكرة الحقوق الطبيعية بوصفها حقوقًا للإنسان (وهي حقوق مُنحت للنساء أيضًا في وقت متأخر)، ولكنه لم يغير شيئًا في الواقع. لم يكن الهدف من التأكيد على حقوق الإنسان هو مجرد القول إنها حقوق يجب أن يتمتع بها البشر، بل كان الهدف هو الزعم أن البشر، في نظام بديل يتجاوز العالم الذي نشاهده، وبصورة تتناقض مع الطبيعة، يملكون هذه الحقوق بالفعل. يرتبط المذهب الليبرالي في نشأته وتطوره بافتراضات غريبة ومبهمة حول الطبيعة، تحاول دائمًا تجاوز الطبيعة المرئية للجنس البشري والمجتمع والولوج إلى الطبيعة الحقيقية المحتجبة وراءها بطريقةٍ ما. وإذا تساءل المرء: لماذا لجأ أسلاف المذهب الليبرالي إلى هذا الاستخدام الغامض والمبهم لمصطلح الطبيعة؟ ستكون الإجابة: إنه في الثقافة التي تنظر إلى مصطلح "الطبيعة" باعتباره مصطلحًا عظيمًا ومجيدًا، نجد أن الطريقة الأكثر نجاحًا وتأثيرًا لحرمان النظام الاجتماعي القائم من شرعيته هي إنكار وصفه بأنه "طبيعي"، والاحتفاظ بهذا الوصف للحديث عن عالم أسطوري بديل قوامه الحرية والمساواة. لقد حافظت هذه الاستراتيجية على نجاحها فترةً من الزمن. وكان موطن ضعفها هو التزام الليبراليين اليساريين بمجموعة من الافتراضات حول الإنسان والمجتمع تتسم بصعوبة الدفاع عنها في مواجهة النقد.

هناك قصة مشابهة لذلك نجدها فيما يرويه إرنست غيلنر[40] (1925–1995) عن الإبستيمولوجيا التجريبية الكلاسيكية Classical Empiricism في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وبتأمل الماضي من وجهة النظر الحديثة، يتضح لنا أن هذه الفلسفة لم تقدّم أيّ منظور حقيقي لطبيعة العالم، أو لإبداعات العقل البشري على الإطلاق. وبمقارنة هذا المذهب بمنافسيه من النزعة الرومانسية Romanticism، يبدو المذهب التجريبي مشوهًا وفقيرًا في محتواه. لكن غيلنر يجادل بأنّ الهدف من المذهب التجريبي لم يكن تقديم تأملات حول التجربة بقدر ما كان الانتخاب والاختيار منها، من أجل إضفاء الشرعية على بعض أنواع الخبرات والتشكيك في البعض الآخر. كانت مهمة المذهب التجريبي، على وجه التحديد، هي تأسيس معيار لما يمكن أن ننظر إليه باعتباره "معرفة" بصورة تستبعد السحر، والعرافة والدوغما الدينية Religious Dogma، وبذلك خلّص الفضاء العام تحديدًا من القوى المظلمة اللاعقلانية التي ستكون الحركة الرومانسية متلهفة إلى إعادة دمجها في العالم والترحيب بها مرة أخرى[41]. ربما يكون من المفيد بالنسبة إلى أغراضنا أن ننظر إلى الأسطورة الليبرالية عن "الطبيعة" باعتبارها ممارسة مشابهة لعمليتي الاختيار وإضفاء الشرعية على غرار المذهب التجريبي،

(40) فيلسوف وعالم أنثروبولوجيا اجتماعية بريطاني – تشيكي، ذاع صيته منذ كتابه الأول **كلمات وأشياء** *Words and Things* الذي هاجم فيه الفلسفة اللغوية، واشتهر بدفاعه عن العقلانية النقدية. شغل منصب أستاذ الفلسفة في كلية لندن للاقتصاد مدة اثنين وعشرين عامًا، وأستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية في جامعة كامبريدج مدة ثمانية أعوام، وامتدت اهتماماته لتشمل نظرية التحديث والمذهب القومي. من أهم مؤلفاته: **الأمم والمذهب القومي** *Nations and Nationalism*، و**شروط الحرية** *Conditions of Liberty*، و**ما بعد الحداثة والعقل والدين** *Postmodernism, Reason and Religion*. (المترجم)

(41) Ernest Gellner, *Legitimation of Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974) pp. 32, 36, 46–47, 61, 127.

وهي ممارسة تمّت على نحو موازٍ وفي بعض الحالات من طرف المفكرين أنفسهم. كان السبب المحدد وراء ذلك هو أن الموجودات البشرية، كما نصادفهم في العالم، ليسوا أحرارًا، ولا متساوين، ولا يتمتعون بحقوق ثابتة، مما دفع أولئك الذين يريدون ترسيخ بعض المبادئ التي تتناقض مع التجربة على نحو صارخ إلى بذل قصارى جهدهم في محاولة إضفاء الشرعية على هذه المبادئ باللجوء إلى "طبيعة" أسطورية مضادة. تشير حنة أرندت (1906–1975) إلى أن جيفرسون تخلّى عن هذه اللعبة عندما كتب في إعلان الاستقلال الأميركي: "إننا ننظر إلى هذه الحقائق على أنها واضحة بذاتها"، بدلاً من أن يكتب "هذه الحقائق واضحة بذاتها"[42]. وسواء قام جيفرسون بذلك عن وعي أو لا، فقد أقر الأميركيون في الواقع بأن الحالة التي تغيب فيها "الطبيعة" و"إله الطبيعة" عن العالم تترك مجالاً فسيحًا أمام الرغبة. ومع ذلك، فلكي نستجمع بداخلنا الشجاعة اللازمة لتطوير أعمالهم، سيكون من الضروري أولاً أن نتظاهر بأنه ليس ثمة حاجة إلى التغيير على الإطلاق.

هناك، إذًا، في قلب المذهب الليبرالي، مجموعة من الأساطير التي تُضفي الشرعية على تصوراتنا حول الإنسان والمجتمع: أساطير حول حقوق الإنسان، وأحقية الأفراد وأولويتهم، والمساواة بين البشر (وحتى النساء)، وبداهة الحرية، وفائدة قيام الحكومة على أساس من الرضا والتوافق وما شابه ذلك. وفي حين تنكرت هذه الأفكار في هيئة تقرير لحقائق عن العالم والموجودات البشرية على حد سواء، فإنها في الواقع، كانت بمنزلة أساطير تدعم محاولات تغيير العالم وتحسين معطيات الطبيعة. وبعبارة أخرى، كانت هذه المعتقدات ضرورية لأنها لم تكن واضحة في ذاتها. إن البشر كما نراهم ونصادفهم في العالم يختلفون كثيرًا عن الصورة الليبرالية التقليدية. إنهم ليسوا متساوين، ولا أحرارًا، وبعيدين جدًا من كونهم أفرادًا متميزين يتحكمون في مصائرهم، بل نجدهم منغمسين بعمق وإلى أقصى درجة في المجتمعات والثقافات الخاصة التي ينتمون إليها. فضلاً عن أن القيم الليبرالية للسياسات المتحضرة لا تصل إليهم بسهولة على الإطلاق. إن المؤسسات التي يقدّرها المذهب الليبرالي السياسي ويعتز بها – مثل حكم القانون، والحماية المتساوية للحقوق، والانتخابات الحرة، والتسامح مع المعارضة، والنقاش الحر، والتعامل اللائق مع الأقليات الإثنية – لا يمكن أن تتعارض كليةً مع الميول الجوهرية للموجودات البشرية، لأنها لو كانت كذلك، فإنها لن تؤدي وظيفتها على الإطلاق. وعلى الرغم من ذلك، فسيكون من الصعب إنكار أن المؤسسات من هذا النوع يتعذّر جدًا تأسيسها والمحافظة عليها، كما لو كانت تتعارض مع الطبيعة البشرية ذاتها. إن التجربة، بفعل ما تقدّمه لنا من خيبات أمل مستمرة، تشير إلى أن هذه المؤسسات أشبه بالورود الممتازة: فهي لا تنمو بصورة طبيعية، ولكن تزدهر فقط بتدخّل صناعي، كما أن البعض منها خبيث الرائحة.

لو قلنا إن جميع الليبراليين قد أخفقوا في إدراك هذا، فسيكون قولنا خاليًا من الدقة والإنصاف. في الواقع، سنجد أن البعض من أكثر المفكرين تميزًا في التراث لا يرون أن المجتمع الليبرالي ينمو بقوة وعلى نحو طبيعي، بل يرون فيه بناءً سياسيًا هشًا. ويأتي إحساس هؤلاء المفكرين بهشاشة المؤسسات السياسية الليبرالية متوافقًا مع تأكيدهم على المواطنة، والالتزامات الواعية – وهي التزامات تختلف

(42) Hannah Arendt, *On Revolution* (London: Faber & Faber, 1963), p. 194.

تمامًا عن الروابط الإثنية اللاواعية - التي لا غنى عنها للحفاظ على تماسك مثل هذا المجتمع[43]. هذا النمط المتشكك من الليبرالية Sceptical Liberalism، والذي يقدم ألكسيس دي توكفيل Alexis De Tocqueville (1805–1859) مثالاً نموذجيًا له، يدين بالقليل لأسطورة "الطبيعة"، بل إنه يصل إلى أوج قوته واكتماله عندما تتراخى سلطة الأسطورة عليه. ومع ذلك، تمكّن المذهب الليبرالي في ريعانه من اكتساب تأثير هائل بفعل الانتقال الأقل تعقيدًا وتكلّفًا من الواقعية التاريخية إلى الطبيعة الأسطورية للأشياء. وباستلهام مسمى الطبيعة، تمكّن الراديكاليون بشجاعة من إطاحة نظام العادات والتقاليد الموروثة برمّته، واستطاعوا إرساء دعائم مؤسسات تقوم على مبادئ كونية. وعلى غرار الجيل اللاّحق من الاشتراكيين الثوريين المستندين إلى فكرة الحتمية التاريخية، فمن المؤكد أن شجاعتهم كانت ستخذلهم إذا أدركوا إلى أيّ مدى كانت ممارساتهم الإبداعية تتسم حقًا بالعشوائية. ولسوء الحظ، فإن الأسطورة نفسها التي وهبت المذهب الليبرالي قوته، يمكن أيضًا أن تجعله عرضة للهجوم والنقد في أيّ لحظة، ما دام الليبراليون غافلين عن العنصر الأسطوري في بنية معتقداتهم. في الأوقات التي كان خصوم الليبراليين فيها ينتمون إلى الملكية ذات الطابع الديني، لا يبدو أنّ أسطورة "الطبيعة" كانت تشكل عائقًا مثيرًا للجدل. حقًّا كانت تعليقات الملكيين منذ عهد فيلمر ووصولاً إلى دي مايستر تتسم بفطنة عظيمة فيما يتعلق بلامعقولية المزاعم الليبرالية بشأن طبيعة الإنسان والمجتمع[44]، لكنهم كانوا يملكون أساطيرهم الخاصة التي يدافعون عنها، ولم يكن وضعهم يسمح لهم بالإصرار على صيغة رصينة وحكيمة من الواقعية.

تغيّر هذا الوضع تمامًا في أواخر القرن التاسع عشر بفعل صعود نوع جديد من الفكر اليميني، اللاديني، المتشكك، الذي حفّزته الداروينية لجذب الانتباه لبعض الميول البشرية الأقل استساغة. وتحت وطأة النظرة القاسية عديمة الشفقة لفريدريك نيتشه (1844–1900)، وفيلفريدو باريتو Vilfredo Pareto[45] (1848–1923)، وروبرت ميكلز Robert Michels (1876–1936)[46]، وتشارلز موراس Charles Maurras[47] (1868–1952)، وباري، وكارل شميت Carl Schmitt[48] (1888–1985)

(43) انتبهت إلى هذه المسألة بفضل أحد مُراجعي الدورية.

(44) ينظر على سبيل المثال:

Robert Filmer, *Patriarcha and Other Political Works*, Peter Laslett (ed.) (Oxford: Basil Blackwell, 1949), pp. 1–26.

(45) اقتصادي وعالم اجتماع فرنسي المولد إيطالي الجنسية، اشتهر بنظريته حول التفاعل بين الجماهير والنخبة، وبتطبيق مبادئ الرياضيات على التحليل الاقتصادي. من أشهر مؤلفاته: **دليل الاقتصاد السياسي** *The Manual of Political Economy*، و**صعود وانهيار النخب** *The Rise and Fall of Elites*، و**تحول الديمقراطية** *The Transformation of Democracy*. (المترجم)

(46) سياسي وعالم اقتصاد ألماني المولد إيطالي الجنسية اشتهر بصياغته القانون الحديدي للأوليغارشية الذي مفاده أن الأحزاب السياسية والمنظمات السياسية تتجه بصورة حتمية نحو الأوليغارشية والسلطوية والنزعة البيروقراطية. من أهم مؤلفاته: **محاضرات تمهيدية في علم الاجتماع السياسي** *First Lectures Political Sociology*، و**الأحزاب السياسية** *Political Parties*. (المترجم)

(47) فيلسوف وكاتب وشاعر وناقد ومنظّر سياسي فرنسي، يُعدّ من أشهر المفكرين المحافظين المؤثّرين في الحياة السياسية والثقافية في بدايات القرن العشرين خاصة من خلال كتاب **التكاملية القومية** *Integral Nationalism* الذي تنبّأ فيه بظهور النزعة الفاشية - التي يصنّف ضمن مفكّريها - على الساحة السياسية. (المترجم)

(48) فيلسوف وفنان ومنظّر سياسي محافظ اشتهر بانتقاده المذهب الليبرالي وتأييده النازية. من أشهر مؤلفاته: **مفهوم السياسي** *The Concept of the Political*، و**الرومانسية السياسية** *Political Romanticism*، و**اللاهوت السياسي** *Political Theology*. (المترجم)

وغيرهم من الآباء الروحيين للفاشية، انكمش المذهب الليبرالي المتعلق بالمساواة، وحقوق الإنسان، والحكم بالتراضي والموافقة وارتد من كونه مجموعة من الأساطير ليصبح محض أوهام طفولية. لأنه إذا كانت "الطبيعة" هي المعيار في حقل السياسة، فإن أسهل الأمور قاطبة بالنسبة إلى مفكري ما يمكن أن نسميه باليمين "الاجتماعي"[49] كانت استغلال غموض هذا المفهوم والتباسه لصرف أذهاننا عن صورة مثالية لهذه الطبيعة إلى صورة أُخرى "موحشة". لقد واجهت الرؤية الليبرالية للإنسان والمجتمع تحديًا من خلال صورة منافسة عن الطبيعة لا يتمتع فيها الإنسان بالحرية، أو المساواة، ولا حتى بالعقلانية. وفي عصر مستغرق تمامًا في النزوع الإمبريالي، قارن الكثير من القراء بين استبصارات اليمين ورؤاه وبين الاعتقادات المتعلقة بالطبيعة الإنسانية والمجتمع التي يبدو التزام الليبراليين بها جليًا، وهي معتقدات وجدوا فيها واقعية اجتماعية وعمقًا لا يُضَاهى في عظمته.

وبنهاية الحرب العالمية الأولى، ارتد الغموض والالتباس المحيطان بالطبيعة في وجه المذهب الليبرالي وأتى بنتائج عكسية، وباستثناء الولايات المتحدة الأميركية التي امتلكت عوامل مؤسسية خاصة تمكّنها من الإبقاء على المبادئ الليبرالية والحفاظ عليها، تعرّضت مبادئ مثل الحقوق الطبيعية لفقدان صدقيتها واقعيًا. لم تعُد هذه المبادئ لمكانتها في الأجندة السياسية Political Agenda بفعل الحوار والجدل العقلاني، بل بفعل خبرة مريرة. وفي مواجهة البراهين العملية التي قدّمتها ألمانيا الهتلرية وروسيا الستالينية بشأن طبيعة الحياة التي يمكن أن يحياها المرء في عالم لم يؤمن حكّامه "بالطبيعة" الأسطورية لحقوق الإنسان والمساواة، بل صاغوا سلوكهم وفقًا للنموذج القائم على الطبيعة التجريبية والذي نجد فيه (على نحو ما أتى على لسان المبعوث الأثيني في كتابات ثيوقيديدس[50]) أن القوي يفعل ما يحلو له والضعيف يعاني تحت وطأة الضرورة. في مثل هذا العالم، تراجع المنتصرون عن التزامهم بالنزعة الواقعية المعقدة للفلسفة الفاشية المبكرة[51]. وهكذا، استجمعوا مرةً أخرى شتات المذهب الليبرالي الممزق، وأصدروا الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

تجلت معالم هذه التجربة في الفكر السياسي الغربي على مدار سنوات طويلة بعد الحرب العالمية الثانية. وفي السياق الراهن، سيتركّز اهتمامنا على جانبين من هذه التجربة. الأول هو المساعي والجهود البطولية التي قام بها جيل من الفلاسفة للعثور على أساس عقلاني للمبادئ الليبرالية مثل حقوق الإنسان والعدالة والحرية. أما الجانب الآخر للحياة الثقافية في حقبة ما بعد الحرب، والذي يعكس نوعًا من عدم الثقة بهذه المساعي الفلسفية، فهو: الاتفاق النبيل على تجنب موضوعات محددة

(49) الذي يأتي على النقيض من اليمين اللاهوتي؛ ومع ذلك، تحوّل الأخير إلى أحد المصادر الرئيسة للفكر الاجتماعي. ينظر في ذلك:

Leon Bramson, *The Political Context of Sociology* (Princeton: Princeton University Press, 1961); Robert Nisbet, *The Sociological Tradition* (London: Heinemann, 1967).

(50) ثيوقيديدس (460–395 ق. م.) أحد كبار المؤرخين اليونانيين، اشتهر بكتاب: **تاريخ الحرب البيلوبونيزية** *History of the Peloponnesian War* الذي يسجّل فيه تاريخ الصراع بين مدينة أثينا ومدينة إسبرطة. (المترجم)

(51) يشير مصطلح Proto–Fascism أو الفاشية المبكرة إلى الأيديولوجيات والحركات الثقافية التي ساعدت على نحو مباشر في خلق أسس المذهب الفاشي بصورته المعروفة. (المترجم)

والامتناع عن النقاشات الملحّة والمحرجة حول وجهات نظر بعينها. ومن ثم، لم تحظَ الموضوعات ذات الدلالة المُحرجة والحساسة، على غرار العرق والإثنية وعدم المساواة والتراتبية والغزو والسيطرة، بأيّ اهتمام جاد[52]، في الوقت الذي نجد فيه أن نيتشه، وهو مصدر الكثير من أنماط التفكير الفاشي البدائي، يحظى بقدر هائل من إعادة التفسير والتأويل إلى الدرجة التي تحوّل معها من الناحية العملية إلى مفكر ليبرالي.

شهدت السنوات الأخيرة تغيرات في هذين الجانبين. ومما يدعو إلى السخرية أنه في الوقت الذي انتصر فيه المذهب الليبرالي الاقتصادي على غريمه الاشتراكي بصورة حاسمة، أصبحت النظرية السياسية الليبرالية والخطاب الليبرالي العام موضوعَين للهجوم والنقد. فمن وجهة النظر الليبرالية، يُعدّ هذا الوضع مثيرًا للقلق لأسباب تتجاوز النطاق الأكاديمي الصرف، لأنّ الحجج المستمدة من التجربة، والتي يستخدمها النقّاد الثقافيون بصورة مقنعة جدًّا، يسهل ترجمتها إلى خطاب شعبوي بلاغي. إن المبادئ الليبرالية، ولا سيما المبدأ القائل إن حقوق الإنسان هي حقوق كونية Universal ولا ترتبط بأيّ انتماء إلى جماعات إثنية، تتسم بالضعف الشديد في مواجهة الحركات التي تعزف على وتر مشاعر الولاء للجماعة والعداء تُجاه الغرباء المنتشرة على نطاق واسع، وفي الوقت نفسه نجد أن ثلاثة قرون من التشجيع والدعم لفكرة التوجه نحو "الطبيعة" للبحث عن المبادئ التي ننشدها، جعلت من الصعوبة بمكان مقاومة الدفاعات المتطورة والمتقنة عن حق الشعب في اتباع دوافعه التلقائية التي تبدو "طبيعية"؛ أي التي تحدث بقدر كبير من التكرار والانتظام. لا عجب إذًا (بالعودة إلى الورقة البحثية المُقدّمة في المؤتمر والتي بدأنا منها)، في أن الربط الواضح الذي يقيمه روجر سكروتون بين الموضوعات المجتمعية الهيغلية الجديدة Neo–Hegelian Communitarian Themes والنزعة القومية الإثنية قد تولّد عنه قدر ملحوظ من التوتر لدى جمهوره.

ألا يملك الليبراليون أيّ دفاع عندما يجدون أنفسهم عرضة للهجوم الذي يشنّه هذا اليمين "الاجتماعي"؟ نظرًا إلى أن الليبراليين عادة ما يرون أنفسهم ويراهم الآخرون أيضًا عقلانيين، فإن رد فعلهم الأول هو البحث عن أساس فلسفي مجرد لمبادئهم، ربما على غرار ما نجده في نظرية جون رولز John Rawls (1921–2002) عن العدالة. تكمن الصعوبة هنا في أنه حتى إذا كانت مثل هذه النظريات منيعة في مواجهة الهجوم الذي يكشف عن التناقضات الداخلية[53]، فإن طبيعتها المجردة ذاتها تثير التساؤل. إن نظرية رولز، التي يحوم في أرجائها شبح حالة الطبيعة متنكرًا في هيئة الموقف الأصلي Original Position، تقدّم لنا صورة أشخاص معزولين عن سياقهم الاجتماعي الواقعي، ومجرّدين عن اهتماماتهم وولاءاتهم الخاصة، ويشرعون في تأسيس مبادئ العدالة التي من شأنها أن تكون عقلانية ومنزّهة عن التحيز. لكن لماذا ينبغي لأيّ إنسان قبول الاستنتاجات الافتراضية

(52) في ما يتعلق بتجاهل النزعة القومية في النظرية السياسية خلال حقبة ما بعد الحرب، ينظر:

Brian Barry, "Self–Government Revisited," in: D. Miller & L. Siedentop (eds.), *The Nature of Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1983), pp. 122–123.

(53) ينظر على سبيل المثال النقد المجتمعي البالغ التأثير والبراعة الذي وجهه ساندل إلى رولز في كتاب **المذهب الليبرالي وحدود العدالة**.

التي يصل إليها هؤلاء الأشخاص باعتبارها ذات طبيعة سلطوية وتأسيسية للمجتمعات الحقيقية، ما لم تكن الأسطورة الليبرالية حول الطبيعة البديلة التي يكون البشر فيها أحرارًا ومتساوين ويتمتعون بحقوق راسخة تمثّل بالفعل جزءًا من بنائه العقلي وأدواته المعرفية؟ السبب وراء ذلك، كما أشار عدد لا يحصى من النقاد منذ بيرك وهيغل، هو أن البشر الذين نصادفهم في العالم الحقيقي لا يقابلوننا باعتبارهم عيّنات مجردة من الإنسانية، بل باعتبارهم أعضاءً في جماعات، ومواطنين في أمم، ورعايا لدول، كما أنّ حقوقهم تتسم بالتباين والتنوع بقدر تباين أوضاعهم الاجتماعية وتنوعها.

ربما كان من الأفضل بالنسبة إلى الليبراليين أن يصبحوا أكثر وعيًا بالعنصر الأسطوري في تراثهم، بدلاً من محاولة البرهنة على صحة وجهة نظرهم باستخدام الحجج المجردة. إن الارتقاء بوعيهم على هذا النحو يمكن أن يحمل معه عددًا من المزايا، من ضمنها حماية أنفسهم من السذاجة. فمنذ ثورات القرن الثامن عشر، تعرّض الليبراليون "المتمسكون بأن [...] الحقيقة واضحة في ذاتها" لخيبة أمل قاسية عند مواجهتهم بالظواهر السياسية التي تبدو متناقضة مع رؤيتهم للعالم. وأسوةً بما أدى إليه مسار الثورة الفرنسية من إقناع جيل كامل من الليبراليين بأن بيرك كان على حق في نهاية المطاف، استُنزِفت ثقة الأجيال اللاحقة وتقوضت دعائمها في مواجهة الأحداث البغيضة التي يبدو أن مفكّري الجناح اليميني تنبؤوا بها ببصيرة اجتماعية فائقة. كانت تأملات باريتو حول النخب والصفوة، وأفكار باري حول الهوية القومية، وتأملات نيتشه حول الضغينة والحقد، وأفكار هيغل، التي أُعيد اكتشافها بصورة دورية متكررة، حول اعتماد الاستقلال الذاتي للفرد على محيطه الاجتماعي، تبدو جميعها بمنزلة استعراض لجانب من الواقعية الغائبة عن الصورة الليبرالية لعالم مأهول بأفراد متساوين وأحرار، ويتمتعون بالحقوق ويؤلّفون مجتمعاتهم وحكوماتهم بالتراضي والاتفاق.

ومقارنةً باليمين الاجتماعي، تبدو المبادئ الليبرالية كأنها سطحية ومفرطة في تفاؤلها؛ وهي كذلك بالفعل إذا فهمناها باعتبارها وصفًا لحال العالم وطبيعته. لهذا سيكون من الحكمة أن يتعرف الليبراليون إلى السمة الأسطورية لتفكيرهم، لأن المذهب الليبرالي لم يكن وصفًا لطبيعة العالم على الإطلاق، بل هو مشروع ينبغي تحقيقه وإنجازه. وبالطبع، يمكننا التحدث عن "طبيعة" المذهب الليبرالي المبكّر، و"النزعة الإنسانية" لعصرنا الحاضر كما لو كانا موجودَين بالفعل، لكن المغزى من التحدث عنهما هو أنهما في انتظار التحقق ولم يُخلقا بعد. إن جوهر أسطورة المذهب الليبرالي هو التأكيد على حقوق الإنسان على وجه التحديد، لأنها ليست جزءًا من صميم بنية الكون. وإذًا، فإن الحقيقة المُفزعة التي تخفيها الأسطورة الليبرالية هي أن المبادئ الليبرالية تتعارض مع الطبيعة الإنسانية والاجتماعية. إن المذهب الليبرالي لا يتمحور حول التخلص من بعض العقبات الطارئة والسماح للإنسانية بالكشف عن جوهرها الطبيعي، بل إنه أشبه ما يكون بزراعة حديقة وسط غابة تواصل زحفها واعتداءها باستمرار؛ فهو يحارب من أجل حقوق الإنسان لأن معظم البشر لا يملكونها، ويرسي دعائم "العدالة الطبيعية" في العمليات القانونية لأنها ليست طبيعية بالمرة، ويصرّ على التسامح مع الأقليات لأنه يتعارض مع الولاءات الغريزية، ويعمل من أجل تحقيق السلام لأن البشر بطبيعتهم متهيئون للحرب. لا يعني ذلك أن الليبراليين في حاجة إلى تقبّل النزعة الواقعية للجناح اليميني دفعةً واحدة. فالنزعة

الواقعية لها أساطيرها الخاصة أيضًا، ولعل أبرزها الأساطير المتعلقة بالحتمية التي تؤسس لنمط غير واقعي تمامًا من المعرفة بحدود القدرة الإنسانية. لكن عنصر الحقيقة في الصور القاتمة والكئيبة التي يرسمها نقّاد المذهب الليبرالي للمجتمع والسياسة هو على وجه التحديد ما يجعل مشروع تحقيق المبادئ الليبرالية أكثر إلحاحًا. إن العالم مكان مظلم، ولذلك فهو في حاجة إلى الخلاص بواسطة نور الأسطورة وضيائها.

يشبه المذهب الليبرالي العديد من الأيديولوجيات الأخرى في كونه مشروعًا يحافظ على وجوده وبقائه من خلال سرد أسطورة حول طبيعة الإنسان والمجتمع، وهكذا ربما يكون في استطاعة أتباعه أن يتعلّموا شيئًا من التطورات الأخيرة في التقليد المنافس. فبعد قرون من التمسك بأسطورة الثورة الحتمية، أصبح الماركسيون مؤخرًا أكثر استعدادًا للاعتراف بأن توقعاتهم وتنبؤاتهم لم تكن علمية. وعلى هذا الأساس تولّدت رغبة جديدة للحديث عن المذهب الاشتراكي باعتباره "يوتوبيا" بدلًا من إدانة اليوتوبيات والتبرؤ منها باسم الاشتراكية العلمية[54]. إن اشتهار الليبراليين بالعقلانية يجعل من اعترافهم بأساطيرهم أمرًا صعبًا، ولذلك فإنهم يجدون نوعًا من الراحة في المشهد الذي يتوافق فيه الاشتراكيون مع الجوانب اللاعقلانية في أيديولوجيتهم. ومهما كان فقدان اليقين الذي استمده الاشتراكيون أو الليبراليون في السابق من "العلم" أو "الطبيعة" أمرًا مزعجًا، فإن إحدى المزايا العظمى للتعرف إلى العناصر اليوتوبية والأسطورية في فكرهم هي أن ذلك سوف يعينهم على النجاة من الوقوع في أسر ما يسمّى بالمذهب اليوتوبي Utopianism؛ وهو ما يعني تجنّب الإفراط في الاستهانة بالصعوبات العملية التي تعترض سبيل تحقيق مشروعاتهم. كان من الممكن لمزيد من الوعي بالفجوة بين الأسطورة والواقع أن يمثّل نعمة عظيمة بالنسبة إلى البلشفيين عام 1917، وهي نعمة يحتاج إليها البعض من الليبراليين المعارضين للعنصرية في الوقت الحاضر.

رابعًا: مخططات مقترحة للّيبراليين

ربما يكون من المفيد للّيبراليين الآن أن ينقذوا أنفسهم من خيبة الأمل والسذاجة السياسية بالتعرف إلى طبيعة العنصر الأسطوري في بنية تفكيرهم، ولكن كيف يمكن أن يساعدهم ذلك على مواجهة نقادهم من اليمينيين؟ أليس من شأن هذا أن يضعهم في موقف أكثر ضعفًا وعجزًا؟ وعلى وجه الخصوص، كيف يمكن ذلك أن يساعد الليبراليين من جمهور المؤتمر الذي بدأنا بمناقشة أحداثه، أو يعفيهم من الشعور بالإحراج عند مواجهة أفكار غير مستساغة حول المجتمع الإثني، وجدوا أنفسهم يتذمرون منها بطريقة بعيدة عن الروح الليبرالية تمامًا ويهمسون بأنها قد تكون صحيحة، ولكن من الأفضل عدم التصريح بذلك؟ إذا عُدنا الآن إلى معضلتهم، سنرى على الفور أن فكرة النقاش الحر اللامحدود، التي تمثّل مكونًا جوهريًا في التراث الليبرالي، تبدو في هيئة مختلفة تمامًا بمجرد انتباهنا للعنصر الأسطوري في المذهب الليبرالي ووعينا به.

(54) قارن ذلك بكتاب: Vincent Geoghegan, *Utopianism and Marxism* (London: Methuen, 1987).

في الأوقات التي كانت فيها أسطورة الطبيعة البديلة Alternative Nature في ذروة قوتها ومن ثم تُعامل باعتبارها حقيقة، كانت مسألة النقاش الحر تعتبر أمرًا في منتهى البساطة. لقد بدت المبادئ الليبرالية، إذا جاز القول، كأنها منحوتة على وجه الكون ليراها الجميع، ولم يكن في استطاعة أكثر النقاشات السياسية حريةً أن يفعل شيئًا بخلاف التعجيل بانتصارها من خلال تسليط الضوء عليها[55]. وعلى غرار الماركسيين الأرثوذكسيين الذين اعتقدوا أن الانتكاسات المؤقتة سوف تؤدي إلى الانتصار في نهاية المطاف، كان في استطاعة الليبراليين الأرثوذكسيين تحمّل رفاهية اتخاذ موقف متراخٍ في مواجهة النقد العلني لمبادئهم. لكن بمجرد إدراكنا لحقيقة الأسطورة الليبرالية، تتلاشى هذه الصورة المتفائلة. إن المبدأ الليبرالي الخاص بالنقاش الحر لا يدعم بالضرورة انتصار المذهب الليبرالي، بل من المرجح أنه يساعد على إبراز الفجوة بين الأسطورة الليبرالية والخبرة الاجتماعية. وبإمعان النظر في إسهامات مثقفي الجناح اليميني في انتصار المذهب الفاشي من خلال القضاء على فكرة المساواة الطبيعية لصالح التراتبية الطبيعية، والصراع وحق الأقوى، لا نستطيع إنكار أن النقاش الحر قد يؤثّر سلبيًا في المبادئ الليبرالية، وربما تتجاوز تأثيراته حدود أسوأ ما يدور بمُخيلة النقاد أنفسهم. بعبارة أخرى، وعلى خلاف الافتراضات التقليدية، يصعب أن يكون الإطار الأمثل للمذهب الليبرالي ملتزمًا تمامًا بالنقاش الحر، بل يجب بالأحرى أن يحافظ على النقد الراديكالي في حدود ملائمة من خلال الرضوخ العام لسلطة أسطورة مفيدة وتبجيلها.

ليس هذا بالاستنتاج المريح أو المطمئن للمفكر الليبرالي. ولا شك في أن هناك العديد من المفكرين السياسيين، منذ أفلاطون فصاعدًا، ممن قبلوا ودافعوا عن توظيف الأساطير النافعة في مجال السياسة، لكن لم يكن أيٌّ منهم ليبراليًّا. على أيّ حال، كيف يمكن أن يدافع الليبراليون عن أسطورتهم في مواجهة النقاد اليمينيين؟ يصعب القيام بذلك باستخدام الرقابة أو بإخراس المتحدثين المتعصبين، لأن هذه الطرق تؤدي مباشرةً إلى تدمير المبادئ الليبرالية الخاصة بالحريات الفردية، والتسامح مع الأقليات وما شابهها. لا يستطيع الليبراليون إسكات النقاد اليمينيين، ولا يمكنهم دحض مزاعمهم. لكن ما يستطيعون القيام به، على الرغم من ذلك، هو اللجوء إليهم وطلب مساعدتهم، شرط أن يكون هذا بلغةٍ يستطيعون فهمها والاستجابة لها، لأن النقاشات والحجج مُستعارة من المذهب المحافظ ذاته. يستطيع الليبراليون الاستعانة بضبط النفس والاعتدال في النقد العلني للمبادئ الليبرالية باسم الفضائل البيركية المتمثلة في الحصافة، والنزوع العملي، وعدم الثقة بالعقلانية المجردة، ومراعاة الظروف واحترام الخبرة والتجربة، ومن خلال هذه المساعدة يمكن أن يكتمل النقاش.

يمكننا في المقام الأول أن نحثّ المحافظين على التفكير مليًا في التأثيرات المحتملة لخطابهم قبل أن يشرعوا في الحديث. يشعر المثقفون، سواء أكانوا ينتمون إلى اليمين أم اليسار أم الوسط، بالميل

(55) "ليس ثمة قاعدة يمكن الاعتماد عليها مثل القاعدة التي مؤداها أن كل ما يعد 'حقيقيًا وصائبًا' سوف يكتب له الفوز في النهاية، وكلما ازداد عنف المقاومة، كانت هذه القاعدة أكثر رسوخًا وثباتًا في نهاية المطاف". ينظر:

Joseph Priestley, "Political Dialogue (1791)," in: John Towill Rutt (ed.), *The Theological and Miscellaneous Works of Joseph Priestley*, vol. 25 (London: G. Smallfield, 1817–1832), p. 106.

لمتابعة سلسلة أفكارهم المترابطة مهما كان مآلها. وفي أغلب الأوقات، رأى الليبراليون، على وجه الخصوص، أن ذلك يمثّل التزامًا أخلاقيًا، وواجبًا يدينون به للتنوير. ويُعدّ نيتشه، الذي سجّل لنا شعوره بالإعياء من جراء التحديق في الهاوية التي قادته إليها تأملاته الأخلاقية[56]، مثالاً ورمزًا بطوليًا لهذا النوع من الالتزام الأخلاقي. لكن هذا الموقف من الأفكار بعيد عن الروح المحافظة تمامًا لأنه يتسم بعدم المسؤولية. إنه لا يضع في الاعتبار الظروف المحددة لفحص الأفكار موضع المساءلة، أو تأثيراتها الاجتماعية المحتملة في المصالح العامة، لأنّ المفكر المحافظ الحقيقي لن يدع الجنّي يفلت من المصباح من دون مراعاة الدمار الذي يمكن أن يحدثه.

وعلى وجه التحديد، سوف يراعي المفكر المحافظ طبيعة الجمهور الذي يخاطبه، وسوف يقدّر جيدًا من يتداولون أفكاره وما يمكنهم أن يفعلوا بها. إنّ الاعتقاد أن جميع البشر عقلانيون وخيّرون لا ينتمي إلى بناء المذهب المحافظ، بل على العكس من ذلك، لطالما اعتز اليمينيون بواقعيتهم في مثل هذه الأمور. لذلك سيتذكر المفكر المحافظ أن الأفكار السياسية التي يؤمن بصدقها وحقيقتها؛ أي الأفكار التي تعبّر واقعيًا عن طبيعة الإنسان المتحجرة، يمكن لهذا السبب تحديدًا أن تروق لجمهور عريض وتؤدي إلى الابتذال. إن تذكّر المخاطر المتعلقة بالتبسيط المفرط، وبالتعقيدات السياسية التي أكّد عليها أسلافه بقوة، من شأنه أن يجعل المفكر المحافظ في حالة من التردد قبل أن يسجّل أو يصرّح بشيء يمكن، على سبيل المثال، أن يزود حزب الجبهة الوطنية[57] بالدعم والعون.

إذا كان المفكر المحافظ صادقًا في التزامه بالتراث الذي ينتمي إليه، فسوف يتذكر أن الحضارة ضعيفة وهشة، وأن بقاءها يعتمد على العناية بالمؤسسات التي بُنيَت بجهد وعناء عبر الأجيال: مؤسسات القانون والنظام، وطقوس العدالة وجميع آداب السلوك في الحياة، بما في ذلك أسلوب النقاش العلني. لا ينبغي أن يفوقه أحد في الوعي بأهمية الانضباط في المجتمع، والانضباط الذاتي أيضًا، ولا ينبغي أن يفوقه أحد في كراهية مذهب العفوية والتلقائية، والتعبير عن الذات، و"الإفصاح عن جميع الأفكار علنًا". وبتذكّره الدائم لحكمة بيرك التي مفادها أن "الغضب والحماسة يستطيعان في نصف ساعة أن يعصفا بأكثر مما تستطيع الحكمة والتأني والبصيرة بناءه في مئة عام"[58]، لن يفكر فقط في الدمار المتولد عن سذاجة الليبراليين في الثورة الفرنسية، ولكنه سيفكر أيضًا في الفظائع الأبعد غورًا للنازية، والتي ساهم المثقفون اليمينيون في خلقها. وهكذا، فإنه بدلاً من الاندفاع في الكتابة، سيأخذ في الاعتبار المسؤوليات الملقاة على عاتق الكاتب الذي يتناول الشأن السياسي، خاصة إذا كان يأمل في الانتشار الواسع لكتاباته.

وإذا وضعنا في الاعتبار أن النغمة السائدة في الصيغة المبكرة من المذهب الليبرالي كانت الهجوم على اللاعقلانية والمؤسسات التقليدية مثل الكنيسة وسلطة الملوك، فستتفهم تمامًا وقوع المفكرين اليمينيين فريسة لإغراء الانتقام من خلال إسقاط الأسطورة الليبرالية باستخدام سلاح الواقعية

(56) Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil* (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 35.

(57) الجبهة الوطنية NF هو المسمى الذي يطلق على الحزب اليميني الفاشي في المملكة المتحدة. (المترجم)

(58) Burke, p. 164.

الاجتماعية فائق الخطورة. ومع ذلك، يجب على المفكر المحافظ في مواجهة هذا الإغراء تذكّر أن العقلانية النقدية نادرًا ما تتلاءم مع أسلوبه في التفكير. كان الموقف التقليدي للمفكرين المحافظين هو التشكك في العقلانية والوعي بقيمة التحيز، والإيمان، والأساطير في مجال السياسة. لذلك، وقبل أن يركّزوا هجومهم على العنصر الأسطوري في المذهب الليبرالي، أعتقد أنهم سيحسنون أداء مهمتهم لو فكروا في إذا ما كان الاعتقاد في وجود حقوق كونية للإنسان يقوم على مبررات عقلانية، بل في إذا ما كانت الحصيلة النهائية لهذا الاعتقاد تقدّم نوعًا من النفع الاجتماعي. هل يعدّ المجتمع الذي يغيب عنه هذا الاعتقاد، مثل ألمانيا النازية، أفضل حقًا من المجتمع الذي يدين به؟ في هذه الأمور، نجد أن المفكر المحافظ الحقيقي سيهتدي بالخبرة وسيرنو ببصره صوب التاريخ ويتفحّصه بعناية بالغة ليواصل طريقه بحذر وحكمة. عندما قرأ دي توكفيل كتاب صديقه جوزيف آرثر دي غوبينو Joseph–Arthur de Gobineau (1816–1882)، "عن اللامساواة بين الأعراق البشرية"، والذي يُعدّ بمنزلة أحد المصادر الرئيسة للتعصب العرقي في القرن التاسع عشر، علّق عليه قائلاً: "من المرجح أنه زائف ومخاتل، ومن المؤكد أنه خبيث وشرير"[59]. وفي مواجهة إغراء الكشف عن أسطورة المذهب الليبرالي وتعريتها، لربما تمكّن المحافظون من أداء مهمتهم على نحو أكثر إتقانًا إذا أعاروا إبطال الحجج التي يستخدمها خصومهم قدرًا أقلَّ من الاهتمام، وأولوا التأثيرات المدمرة الناجمة عن تقويض سمعتهم ومكانتهم في الخطاب السياسي مزيدًا من العناية.

References المراجع

Arendt, Hannah. *On Revolution*. London: Faber & Faber, 1963.

_____. *The Origins of Totalitarianism*. London: George Allen & Unwin, 1967.

Bramson, Leon. *The Political Context of Sociology*. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Burke, Edmund. *Reflections on the French Revolution*. London: Dent, 1910.

Cassirer, Ernst. *The Myth of the State*. London: Oxford University Press, 1946.

Eliade, Mircea. *Myths, Dreams and Mysteries*. London: Collins, 1960.

Filmer, Robert. *Patriarcha and Other Political Works*. Peter Laslett (ed.). Oxford: Basil Blackwell, 1949.

Gellner, Ernest. *Legitimation of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

Geoghegan, Vincent. *Utopianism and Marxism*. London: Methuen, 1987.

Gutmann, Amy. "Communitarian Critics of Liberalism." *Philosophy and Public Affairs*. vol. 14, no. 3 (1985).

Lively, Jack (ed.). *The Works of Joseph de Maistre*. London: Allen and Unwin, 1965

(59) ورد هذا الاقتباس في:

Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (London: George Allen & Unwin, 1967), p. 158.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. Peter Laslett (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

Lucas, Paul. "On Edmund Burke's Doctrine of Prescription; Or, An Appeal from the New to the Old Lawyers." *The Historical Journal*. vol. 11, no. 1 (1968).

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue*. London: Duckworth, 1981.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism: Liberty and Representative Government*. London: Dent, 1910.

Miller, D. & L. Siedentop (eds.). *The Nature of Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Harmondsworth: Penguin, 1973.

Nisbet, Robert. *The Sociological Tradition*. London: Heinemann, 1967.

Oakeshott, Michael. *Rationalism in Politics*. London: Methuen, 1962.

O'brien, Conor Cruise. *The Suspecting Glance*. London: Faber and Faber, 1972.

Paine, Thomas. *The Rights of Man*. London: Dent, 1915.

Rutt, John Towill (ed.). *The Theological and Miscellaneous Works of Joseph Priestley*. London: G. Smallfield, 1817–1832.

Sandel, Michael. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

Scruton, Roger. *The Meaning of Conservatism*. London: Macmillan, 1984.

The Political Thought Conference." Paper Presented at The New College, Oxford, January 1988.

Tudor, Henry. *Political Myth*. London: Pall Mall, 1972.

Waldron, Jeremy (ed.). *Nonsense Upon Stilts*. London: Methuen, 1987.

صدر حديثاً

يواخيم رادكاو

ترجمة: خليل الشيخ

ماكس فيبر
الشغف بالتفكير

ينبني على التطور الزمني لحياة فيبر ابتداءً من لحظات الولادة وانتهاء بلحظات الموت التي يتوقف المؤلف عندها على نحو تفصيلي. فيتتبّع حياة فيبر في مراحلها المختلفة، اعتمادًا على مصادر متعددة. ولا يكف عن الدخول في حوارات عميقة مع الدارسين الآخرين الذين سبق أن توقفوا عند فيبر وفكره، وقدموا قراءات مغايرة، من دون أن يفقد هذا الكتاب المنظور العام الذي يجمع بين التفصيلات، ومن دون أن يغرق فيها؛ ففيبر يتبلور في هذا السِّفر الضخم بوصفه عبقرية قادرة على الاستجابة لروح العصر، وتحدي مواضعاته في الوقت نفسه. فقد تمكن المؤلف من تبيان أن التجربة الأسرية تتبدى في كتابات فيبر العلمية بوضوح، مثلما تتبدى في كثير من دراساته الأخرى، وأنه يوظِّفها لبناء رؤية كلية تُعيد التأمل في ماكس فيبر وتعيد موضعته من جديد.

مراجعات الكتب

Book Reviews

توليب، الاكريليك على قماش، 35x25 سم، 2024.
Tulip, acrylic on canvas, 25x35 cm, 2024.

التسلم Received 2024-4-11 | التعديل Revised 2024-4-27 | القبول Accepted 2024-4-29 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/XTXP4749

طارق عزيزة* | Tarek Azizeh

مراجعة كتاب:
قرن من الشعبوية: التاريخ والنظرية والنقد
لبيير روزانفالون

Book Review:
The Populist Century: History, Theory, Critique
By Pierre Rosanvallon

عنوان الكتاب:	**قرن من الشعبوية: التاريخ والنظرية والنقد.**
المؤلف:	بيير روزانفالون.
المترجم:	محمد الرحموني.
الناشر:	بيروت/ الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
سنة النشر:	2022.
عدد الصفحات:	295.

* كاتب وباحث سوري.

A Syrian Writer and Researcher.

tarekaziza@gmail.com

مقدمة

برز مصطلح الشعبوية في السنوات القليلة الماضية، وشاع تداوله في وسائل الإعلام وعلى صفحات مواقع التواصل الاجتماعي، لوصف تيارات أو شخصيات سياسية، سواء في مواقع السلطة أم المعارضة، في عدد من الدول. ودخل المصطلح دائرة الاهتمام الأكاديمي أيضًا، فصدرت دراسات ومؤلفات تتناوله بالشرح والتأريخ والتفسير، ومن هذه المؤلفات، كتاب **قرن من الشعبوية: التاريخ والنظرية والنقد**، للمؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي بيير روزانفالون، رئيس كرسي التاريخ الحديث والمعاصر في الكوليج دو فرانس، ومدير الدراسات بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية. يضمّ الكتاب مقدمةً وأربعة عشر فصلاً وخاتمة، موزّعة على ثلاثة أقسام، مع ملحق عن تاريخ عبارة "الشعبوية".

يقرّ روزانفالون، في مقدّمة كتابه، بالغموض الذي تنطوي عليه عبارة "الشعبوية"، ويرى أنها "مضلِّلة؛ إذ تسمّى جملة من التحوّلات السياسية المعاصرة بتسمية واحدة، في حين أن هذه التحوّلات تتطلب مقدرة كبيرة للوقوف على تعقيداتها ودوافعها العميقة" (ص 17)، فيدعو إلى الحذر والتحلّي بالوعي السياسي والدقة العلمية الضروريين للخوض في الموضوع والتعامل مع هذا المفهوم الملتبس، من دون أن يعني ذلك التخلّي عن استعمال العبارة، لسببين: "في المقام الأول بيّنت الوقائع أنّ لا غنى عن استعمالها رغم غموضها. ويعود الفضل في سريانها على الألسن والأقلام رغم كلّ التحفظات التي سقناها، إلى كونها تستجيب بطريقة ضبابية وملحّة في الآن نفسه إلى الحاجة الماسة لاستعمال لغة جديدة لوصف هذا البُعد غير المسبوق الذي طبع المرحلة السياسية الجديدة التي انطلقت في مطلع القرن الحادي والعشرين؛ وإلى عدم وجود عبارة أخرى تنافسها في النهوض بهذه الوظيفة إلى حدّ الآن" (ص 18). وهو يعتقد أنّ "الكتابات الأخرى" تناولت الظاهرة بالتوصيف، من دون بحث معمّق، ويفترض أنّ الشعبوية أيديولوجيا ذات مشروع وأساس نظري؛ لذا يهدف كتاب روزانفالون "إلى رسم تصوّر أوّلي لهذه النظرية الغائبة. ويطمح إلى أن يُنجزها بلغةٍ تسمح بمقاربة جذرية للفكرة الشعبوية. وهذا ما يفترض التعامل معها على أساس أنها تشكِّل الأيديولوجيا الصاعدة التي تسم القرن الحادي والعشرين" (ص 23)، داعيًا إلى التعامل مع الشعبوية "باعتبارها حلاً مقترحًا لمشكلات العصر"، قبل التعامل معها باعتبارها مشكلة (ص 31). ويبيّن أنّ بعض الشعبويين ينتقدون الديمقراطية الليبرالية، ويعدّون أنفسهم من الـ "ديمقراطيين" غير الليبراليين.

أولاً: الشعبوية: عناصر وسمات أساسية

يأتي **القسم الأول** من الكتاب بعنوان "تشريح الشعبوية"، وتتناول فصوله عرضًا للعناصر والسمات الأساسية للثقافة السياسية الشعبوية، وفق تحليل المؤلف، وهي تصوُّر للشعب: الشعب واحد، نظرية في الديمقراطية، طريقة للتمثيل، سياسة وفلسفة في الاقتصاد، خطة لإثارة الأهواء والمشاعر.

بحسب روزانفالون، "ينبني المشروع الشعبوي لإعادة تأسيس الديمقراطية عبر إعادة محورتها حول فكرة الشعب في المقام الأول على التخلّي

عن تحليل العالم الاجتماعي بمنظور طبقي"، ويتوقف عند تحليلات اثنين من أهمّ المدافعين عن الشعبوية من اليساريين؛ هما: إرنستو لاكلو وشانتال موف، اللذان "لاحظا أنّ مسألة الملكية الفردية لوسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج المترتبة عليها ما عادت هي السبب الوحيد أو حتى الرئيس المحدد للتقسيم الاجتماعي المعاصر. ففي الواقت الراهن، اتّسعت الصراعات التي تصوغ الفضاء العمومي لتشمل فضاءات جديدة شأن العلاقات بين الرجال والنساء والتفاوت بين المناطق ومسألة الهوية والتمييز، ولتشمل كذلك كلّ ما يُستشف منه اعتداء على كرامة الأشخاص وكلّ ما لا يستطيعون تحمُّله من أشكال التهميش والهيمنة" (ص 37). وتعمل الشعبوية على تعيين "عدو الشعب"، وهذا التعيين "لا يرتكز على حقيقة وجود تضارب في المصالح أو تناحر على السلطة فحسب، وإنما هو ذو بُعد غرائزي، مردّه الخوف من التهميش والاحتقار وغياب التعاطف"، مركّزةً كثيرًا "على الدور القوي للانفعالات في التجييش السياسي وفي تشكيل الاعتقاد بوجود عوالم خارجية متصارعة، تثبّت منارات [حدود] بين "نحن" و"هم"، يصعب تخطّيها" (ص 39). فالشعبوية لا تكتفي بإعادة تحديد مفهوم "الشعب"، إنما تذهب إلى نفي التنوع وتعدّد الاتجاهات والآراء داخله، فهو واحد في مواجهة "الآخرين/ أعداء الشعب"، وهم قد يكونون من السياسيين أو الإعلاميين أو المهاجرين أو الأجانب.

وعن وصف الشعبوية بأنها "نظرية في الديمقراطية"، يرصد المؤلف ثلاث خصائص للتصور الشعبوي للديمقراطية، وهو تصوّر "يسعى في المقام الأول لإعطاء الأولوية للديمقراطية المباشرة، وذلك بالدعوة خاصة إلى تكثيف الاستفتاءات التي تكون بمبادرة شعبية. وفي المقام الثاني يدافع عن مشروعٍ لإرساء ديمقراطية استقطابية، منتقدًا الطابع غير الديمقراطي للهيئات غير المنتخبة وللمحاكم الدستورية. وأخيرًا يشيد، وهذا هو بيت القصيد، بالتعبير الشعبي الآني والعفوي" (ص 44). ويمكن ملاحظة ولع الحكومات الشعبوية حول العالم باللجوء إلى الاستفتاء، "لتركيز شرعيتها، وفي أغلب الحالات لزيادة صلاحيات السلطة التنفيذية. وهكذا أضحت الاستفتاءات بمنزلة قرارات للتنفيذ" (ص 46).

يشرح روزانفالون مسألة "التمثيل" في الشعبوية، بالعودة إلى شعبوية أميركا اللاتينية في أواسط القرن العشرين، حيث التعارض بين الشعب والنخبة كان أكثر التعارضات وضوحًا لدى المواطنين، في بلدان قليلة التصنيع، لم تكن مجتمعاتها مهيكلة في طبقات، "وفي هذا السياق برزت موضوعة الرجل الأمة". ويقتبس عن خورخي إليثير جايتان Jorge Eliécer Gaitán (1898–1948)، الزعيم الكولومبي البارز في الثلاثينيات والأربعينيات، قوله: "لست فردًا، بل أنا شعب [...] وهو ما استلهمته الشعبويات اللاحقة التي ظهرت في أرجاء القارة الأميركية" (ص 54)، ويعدّ خوان دومينيغو بيرون Juan Domingo Perón (1895–1974) وهوغو تشافيز Hugo Chávez (1954–2013)، ممن استلهموا هذه الفكرة. غير أنّ فكرة "الرجل الأمة" لم تقتصر على شعبويات أميركا اللاتينية، ذلك أنّ "الصعود القوي للشعبويات في كلّ أنحاء العالم بيّن بكلّ وضوح أنّ تصوُّر الزعيم في صورة "الرجل الأمة"، يكشف عن رؤية للتمثيل السياسي، تعطي لكلّ هذه الشعبويات ميزة عامة مشتركة. ففي أثناء الحملة الانتخابية الرئاسية في فرنسا في عام 1995 رفعت الجبهة الوطنية في

ملصقاتها شعار "لوبان هو الشعب" (ص 56). تشكّك الشعبوية في جدية التمثيل البرلماني وصحته في الديمقراطية الليبرالية؛ لذا يصرّ القادة الشعبويون على التصاقهم بالشعب، فهم هو، وهو هم، من دون توسّط الأحزاب السياسية والهيئات المنتَخبة.

يدلّل المؤلف على استمرار هذا النهج لدى سياسيين شعبويين معاصرين، مثل الفرنسي جان لوك ميلونشون Jean–Luc Mélenchon "الذي أيقن أنّ شخصنة السلطة أمر "لا يُطاق"، وتمنى في الآن نفسه "مواصلة المشروع الشعبي حتى ينجَز". وهو نفسه الحائر والمصمم في الوقت ذاته على أن يتقمّص دور الرجل الأمة، مسوّغًا بذلك اعتناقه الشعبوية. وعندما سُئل عن الطريقة التي يضمن بها جمع الأتباع من عوام الناس أجاب: "يمكنكم الفناء في شخصي [...] الأشخاص الذين أصادفهم في الشارع وفي الحافلة وفي المترو يدركون غريزيًّا من هو معهم" (ص 58). وقال، في تصريحات نقلتها صحيفة **لوموند**: "الجمهورية؟ ما هي الجمهورية؟ أنا الجمهورية"، "شخصي مقدّس"، "لم أعد جان لوك ميلونشون، أنا سبعة ملايين شخص" (ص 58)، ويقصد هنا عدد الذين صوّتوا له في الانتخابات الرئاسية. والمثال الثاني هو الرئيس الأميركي السابق دونالد ترامب Donald Trump الذي "لم يتردد في القول في خطاب التنصيب في مؤتمر الحزب الجمهوري: أنا صوتكم" (ص 59). ويرى روزانفالون أنّ "تأكيد هذا التطابق هو في حدّ ذاته برنامج سياسي. إنّ جوهر السياسة الشعبوية، وبقطع النظر عمّا تصوغه من العروض الإصلاحية، يتأسس على الكلمة المجسَدة ذات البعد الوجودي بمعنى ما. إنه خطاب يتوجّه إلى العواطف والعقل معًا" (ص 59).

يُعاين الكتاب الجانب الاقتصادي للشعبوية، من خلال فكرة "الحمائية القومية" التي تظهر في موقف الشعبويين السلبي من المجموعة الأوروبية، وترتبط بتحليل ظاهرة الهجرة. فالخطابات الشعبوية تُصوِّر تنامي الهجرة على أنه "مسار مفروض على الدول من الطبقات المسيطرة، بحثًا عن يد عاملة رخيصة، من دون أن تحظى بأيِّ تسويغ ديمقراطي صريح. إنّ الأمر يؤدي في نظر الشعبويين إلى التفاف غير مقبول على الإرادة الشعبية، وهو حصيلة استراتيجيا رأسمالية أدّت إلى تفكيك طبقات المجتمع وإضعاف الطبقات الشعبية من السكان الأصليين. ولمّا تمّ توسيع دور الحمائية لتشمل مراقبة موجات المهاجرين، اعتُبرت مساهمة في تعزيز السيادة الشعبية" (ص 64). عمدت الشعبوية إلى التركيز على ضبط الحدود، تحت مظلة مزاعم حماية الاقتصاد وحركة البضائع والأفراد، الذي يأتي في إطار رؤية واسعة للأمن، حيث يهدف إلى استبعاد الجماعات التي تُعتبر تهديدًا للتماسك الوطني. تتضمن هذه المقاربة أيضًا مفهوم انعدام الأمن الثقافي، حيث تُدمج فيه الأيديولوجيات التي تشكل تهديدًا لهوية الشعب، وحيث يُنظر إلى المسلمين بصفتهم خطرًا مشتركًا. ومن ثم، يعني الاستقلال الدفاع بالوسائل كلها عن هوية الشعب وتماسكه. وبهذه الطريقة، تشكل مختلف جوانب الحماية القومية محورًا رئيسًا للثقافة السياسية الشعبوية (ص 67).

آخر خصائص الشعبوية التي عدّدها روزانفالون، هي أنها "خطة لإثارة الأهواء والمشاعر" (ص 23)، وهنا يقتبس عن ميلونشون، بوصفه "أحد السياسيين القلائل الذين حلّلوا هذه الظاهرة بشكل جيّد، لذلك دعا السياسيين إلى أن يولوا المشاعر مكانةً في تعبيراتهم السياسية:

كسياسيين كنا نتحدث عن 'الشعب' و'الطبقة العاملة' و'الحزب' و'الجماهير' بصيغة الغائب المبني للمجهول. أمّا اليوم، فنتحدث عنهم بصيغة المتكلم المفرد: 'أنا'. ويبدو أنني أدّيت دورًا ما في هذا التحوّل" (ص 72)؛ ما يُبرز قدرة الشعبويين على استثارة مشاعر الجمهور وانفعالاته لتحويلها إلى مواقف سياسية.

يربط المؤلف رواج نظرية المؤامرة في الأوساط الشعبوية بما يسميه "مشاعر الغموض والعجز العام التي يشعر بها العديد من المواطنين" (ص 75)، ويرى أنها "تندرج في الغالب في إطار عقلنة متخيَّلة تعويضية. وبالفعل، فالتفاسير التآمرية لما يحدث في العالم هي محاولة لإضفاء الانسجام على عالم يبدو لأصحاب هذه التفاسير محيّرًا ومخيفًا" (ص 75). ويتحدث عن "وظيفة ذهنية وسياسية تؤديها نظرية المؤامرة"، فهي "تعكس شعورًا متفشّيًا بالحرمان والتأثيم، هو مصدر آلام البشر. هذه الوظيفة الذهنية والسياسية تُعزّزها وظيفة سيكولوجية؛ إذ تُوفّر هذه النظريات إجابات بسيطة وسهلة عن المشاكل التي تواجه الناس" (ص 76)، وهذا التبسيط من سمات الخطابات الشعبوية على اختلافها.

يفترض روزانفالون أن "سجلّ الأهواء والمشاعر هو العامل الحاسم لدراسة 'الشخصية الشعبوية'" (ص 80)، ويؤكّد أن الغضب والمخاوف هما من العوامل الانفعالية والنفسية الدافعة إلى انضمام الأفراد إلى الحركات الشعبوية، حيث تمتلك هذه الحركات القدرة على تجاوز الحدود العاقلة لإثارة مشاعر الاستياء ومنح الأفراد الفرصة للانتقام. وعلاوة على ذلك، يُعزّز تبني الأفكار الشعبوية شعور الانتماء إلى مجموعة تتبنى أفكارًا معارضة للفكر السائد؛ ما يمكّن الفرد، في الوقت نفسه، من الابتعاد عن الواقع كما هو متجلٍّ في معظم الأحيان (ص 80).

يختم المؤلف القسم الأول (تشريح الشعبوية) بأنّ السمات الخصوصية للمثال النموذجي للشعبوية تتحدد بتغيّر الواقع، "ففي كلّ مرّة يتخذ صورة مخصوصة، انطلاقًا من رجوح أحد عناصره على الأخرى. وهكذا، فإنّ معطيات السياق التاريخي، ومتغيرات الوضع الجيوسياسي، ووضع المؤسسات، ومكانة الدين في المجتمع، وملامح الشخصيات السياسية المعنية وغيرها من المعايير، كلّها ترسم مظاهر أساسية تؤهلنا للحديث عن الشعبويات (في صيغة الجمع)"، مؤكدًا ثلاث سمات ينبغي كشفها لفهم المسألة: **الأولى**، هناك بيئة مناسبة تدعم الفكرة الشعبوية حاليًا، سواء كانت هناك حركات شعبوية محددة أم لا. **والثانية**، وجود فارق بين الحركات الشعبوية والأنظمة الشعبوية، حيث تُضفي الأنظمة بمؤسساتها الطابع الرسمي على مبادئ الحركات الشعبوية. وتكمن السمة **الثالثة** في التحدي الذي يثيره وجود "شعبوية يسارية" بشكل مميز من "شعبوية يمينية" (ص 81).

ثانيًا: في تاريخ الشعبوية

يتتبع روزانفالون في **القسم الثاني** من الكتاب "المراحل التاريخية للشعبوية"، مستهلاً بحثه بـ"الشعبوية القيصرية والديمقراطية اللاليبرالية في فرنسا"، حيث تجلّت الشعبوية في جوهر القيصرية ومقاربتها سيادة الشعب، التي "تندرج في إطار ثلاثي: تصوُّر للتعبير الشعبي يرتكز على الاستفتاء كإجراء مفضّل؛ وفلسفة للتمثيل السياسي، يتجسّد بمقتضاها الشعب في شخص الزعيم؛ ورفض للهيئات الوسيطة التي تحول

دون التواصل المباشر بين الشعب والسلطة. ورغم اعتراف القيصرية بأنّ للشعب سلطة إضفاء الشرعية على الحكام وسلطة معاقبتهم (من طريق الانتخابات المنظَمة بحرّية)، فإنّها لا تعترف بالحريات العامة (حرية الصحافة، حرية التنظيم الحزبي ... إلخ)، بحجة أنها تعرقل التعبير الحر والآني للإرادة العامة. إنّ الشعب وفق هذا التصوّر كلٌّ لا يتجزأ (ص 101)، وهو ما يجده أيضًا في عهد الجمهورية الفرنسية الثانية تحت حكم لويس نابليون، وموقفه من الأحزاب ونظام الانتخاب، ومفهوم الشعب والعلاقة بالصحافة.

ينتقل بعدها المؤلف إلى الأعوام بين 1890 و1914، التي رأى أنها شهدت تحوّلًا مزدوجًا "على المستوى السياسي: عرفت تلك الفترة أولى أزمات النموذج الديمقراطي. وعلى المستوى الاقتصادي، جاءت صدمة 'العولمة الأولى'، حيث اندلعت موجة من كراهية الأجانب ودعوة إلى اعتماد سياسة حمائية أدّتا إلى محو الخطوط الفاصلة بين الأحزاب، وإلى إعادة رسم الإشكاليات التي تؤسس للثقافة السياسية" (ص 119). ثم يشير إلى تنامي التشكيك والنقد الموجّه إلى النظام الديمقراطي في تلك المرحلة، ورواج الكتابات الساخرة التي تهاجم النظام الانتخابي التمثيلي ودور الأحزاب فيه، مع اهتمام متزايد بفكرة الاستفتاء، لتجاوز عيوب النظام التمثيلي. فضلًا عن تصاعد أيديولوجيا الحمائية القومية، وعلاقتها بانتشار ظاهرة هجرة العمالة وانتقال رؤوس الأموال، في ظل التوسع الإمبريالي الفرنسي والبريطاني، ووصول أعداد هائلة من العمال الأجانب إلى دول أوروبا الصناعية والولايات المتحدة الأميركية.

وتحت عنوان "المختبر الأميركي اللاتيني"، يسلّط روزانفالون الضوء على الشعبوية في أميركا اللاتينية، وكيف دخلت عبارة "الشعبوية" حيّز الاستعمال في اللغة السياسية العادية في القرن العشرين، "لنعت الحركات والأنظمة الأميركية اللاتينية. ولذلك ظلّت العبارة تُستخدم إلى وقت قريب لوصف نظام تشافيز في فنزويلا، ونظام رفاييل كوريا Rafael Correa في الإكوادور، ونظام إيفو مورالس Evo Morales في بوليفيا. لقد كان ثلاثتهم ورثة تاريخ دشّنه قبلاً خورخي إليسير غيتان في كولومبيا وخوان بيرون في الأرجنتين، في منتصف القرن العشرين في القارة الأميركية" (ص 137). ويرى روزانفالون أن وصفهم بـ"الشعبويين" أتى نتيجة امتناعهم عن التصنيف السياسي الشائع؛ إذ إن هؤلاء ليسوا متمسكين بأي توجّه سياسي معيّن، فهم ليسوا من اليمين، ولا من اليسار، ولا يمكن تصنيفهم تحت تصنيف رأسماليين أو اشتراكيين. تُستخدم هذه العبارة الغامضة من نقّادهم للتعبير عن استيائهم من مزيج غير محدد شعروا به، حيث تتداخل فيه محاولاتهم للدفاع عن المبادئ الديمقراطية مع توجّهاتهم الشمولية. كما يُعبّرون عن دهشتهم من الأسلوب الفريد الذي اعتمدوه في حملاتهم الانتخابية وخطاباتهم الرسمية، والذي لم يسبق له مثيل (ص 137).

يقتبس المؤلف عبارات من خطابات غيتان وبيرون للتدليل على شعبويتهما، مع الإشارة إلى تأثّرهما بالفاشية الإيطالية التي عايشاها في الثلاثينيات. مع ذلك، يؤكّد أنهما لم يصفا نفسيهما بأنهما "شعبويان"، فلم تكن عبارة "الشعبوية" تُستخدم على نطاق واسع من المهتمين بالواقع الأميركي اللاتيني إلّا في بداية ستينيات القرن العشرين. ويكشف اعتمادهم على

هذه العبارة عن التحدي الذي يواجه تحليل هذا النوع من الأيديولوجيات والأنظمة التي سادت حياة أميركا اللاتينية بعد الحرب العالمية الثانية، ضمن الإطار المفهومي الشائع في علم السياسة (ص 145).

ويخلص روزانفالون، في ختام عرضه تاريخ الشعبوية، إلى ضرورة فهم جوهر الشعبويات، "ضمن هذا المنظور العام الذي يندرج بدوره في إطار التاريخ الطويل للتجربة الديمقراطية" (ص 149). ففي هذا التاريخ، كان امتناع الديمقراطية عن أن يكون لها تعريف نهائي "يكبر بقدر تعمُّق حدة الإحساس بالانخداع وتوالي الخيبات اللذين طبعا تاريخها. لقد كان هذا التخبط دافعًا إلى مزيد من البحث في الديمقراطية، ومولِّدًا في الوقت نفسه لمزيد من عدم الرضا بمنجزاتها [...] فهي مجال يتشابك فيه تاريخان، تاريخ خيباتها وتاريخ غموضها. وإن الصعود الكبير للشعبويات في القرن الحادي والعشرين يندرج ضمن هذا التاريخ الإشكالي" (ص 150). والالتباسات التي انطوت عليها الديمقراطية "شكّلت تاريخ الحداثة السياسي والاجتماعي؛ إذ أسّست للديمقراطية باعتبارها مجالاً واسعًا للاكتشاف وللتجريب، مغذية في الآن نفسه مخاوف بعضٍ وانتظارات بعضٍ آخر" (ص 162). ويعود المؤلف إلى الجانب التاريخي في الملحق المُدرج في آخر الكتاب (ص 249 وما بعدها)، بعنوان "تاريخ عبارة الشعبوية"، وفيه يتتبع ظهور الشعبوية الروسية التي ارتبطت بمسعى النزول نحو الشعب في الأرياف، خلال سبعينيات القرن التاسع عشر، ثم الشعبوية الأميركية في تسعينيات القرن نفسه، ممثلة بحزب الشعب. ويعرّج على الشعبوية في الأدب، وكيف دخلت عبارة "الشعبوية" إلى اللغة الفرنسية من بوابة الأدب.

ثالثًا: نقد الشعبوية

في **القسم الثالث** (الأخير) من الكتاب، يتركّز نقد روزانفالون للشعبوية على بعض مسائلها الأساسية، مثل الاستفتاء العام والموقف السلبي من المحاكم الدستورية والتصوّر الشعبوي لمفهوم الشعب، ثم ما يسميه "الاستبداد الديمقراطي"، وسياسة "اللاانعكاس" أو "اللاعودة".

ينطلق المؤلف في نقده مسألة الاستفتاء من الفكرة الديمقراطية، فيرصد أربع نقاط "مخيفة" للاستفتاء؛ "أولاً، هو إجراء يميّع مفهوم المسؤولية السياسية، ومن ثمّ ينجر عن ذلك في المقام الثاني خلط مضرّ بين مفهوم اتخاذ القرار ومفهوم الإرادة في المجال السياسي. وفي المقام الثالث، يؤدي إلى تهميش البعد التداولي للديمقراطية. ويفضي في المقام الأخير إلى تقديس رأي الأغلبية بأن يجعله غير قابل للمراجعة" (ص 180). ويرى أنّ من شأن التدخل المباشر للمواطنين في الشأن السياسي عن طريق الاستفتاءات "إضعاف السلطة التشريعية والحط من أهميتها، كما يؤدي في الوقت نفسه، وبصفة آلية، إلى تعزيز دور السلطة التنفيذية" (ص 195). وعوضًا من ذلك، يقترح روزانفالون "ديمقراطية تفاعلية"، تتيح تقييم عمل الحكومة وإخضاعها لرقابة مستمرة، فهي نظام ديمقراطي يُنظم بمراقبة شعبية ولا يقتصر على احترام آراء الناس بشكل دوري فحسب، بل يعتمد أيضًا على آليات مستمرة لبناء الثقة بين الحكومة والشعب. ومن الجدير بالذكر أن رأي الشعب يتجلّى ليس من خلال عمليات التصويت فحسب، بل يمكن تعزيزه عبر تطوير آليات دائمة لتعزيز الثقة بين الطرفين، بدلاً من مجرد الاعتماد على الاستفتاء لتجاوز نقص الثقة (ص 197).

في خصوص تنديد الرؤية الشعبوية للديمقراطية "بالطابع غير الديمقراطي للهيئات الوسيطة وللمحاكم الدستورية على أساس أنها مؤسسات غير منتخبة من طريق الاقتراع العام"، يرى روزانفالون أنها بذلك تُضفي على المؤسسات المنتخبة طابعًا إطلاقيًا متناقضًا، "وذلك لسببين: أولهما تزايد تراجع الأداء الديمقراطي للانتخابات؛ وثانيهما، وأهمهما، أنّ الحزب أو التحالف الأغلبي الفائز في الانتخابات لا يمكن أن يمثّل كلّ الشعب" (ص 199). في حين أنّ السلطة الاجتماعية التي تعيّن الحكام في مناصبهم، كسلطة منتخبة "تطوّقهم بعد ذلك من طريق قضاة المحكمة الدستورية. وتتضافر الوسيلتان لدفع المجتمع إلى حسن مراقبة السلطة التشريعية، فاستقلالية القضاة تجاه السلطة التشريعية، تسمح، بطريقة غير مباشرة، بجعل السلطة التشريعية أكثر ارتباطًا بالجميع" (ص 208). ويردّ على نفور الشعبويين من المحاكم الدستورية بوصفها هيئات ليبرالية وغير منتخبة، فيقول: "غالبًا ما وُصفت المحاكم الدستورية والهيئات التعديلية المستقلة بأنها 'ليبرالية'، طالما أنها تحمي الأفراد من خطر استبداد الأغلبية. صحيح أن لها من هذه الزاوية 'أثرًا ليبراليًّا'، ولكن ينبغي لنا أن نرى فيها في الآن نفسه مؤسسات ديمقراطية كاملة الشروط باعتبار مساهمتها في إرساء السيادة الجماعية [...] وبالتالي ينبغي أن نميّز بين المؤسسات ذات الوضع الديمقراطي (أي تلك التي تنبع سلطتها من كونها منتخَبة)، وتلك التي لها صفة الديمقراطية بحكم أهدافها وطريقة اشتغالها" (ص 210).

وتعقيبًا على مفهوم "الشعب" الواحد المُتخيّل الذي تتجسّد تطلّعاته في شخص زعيم يُعبّر عنه، وفق التصور الشعبوي، يدعو المؤلف إلى تغيير النظرة الغامضة تجاه الشعب، وبدلاً من ذلك، يجب أن يتم الاعتراف به بتنوّعه وتوتراته الداخلية. بدلاً من التركيز على تجسيد الشعب ككيان واحد متمثل في الزعيم، ينبغي أن يُشجع الشعب على رؤية ذاته بوضوح، كي يتمكّن من اتخاذ القرارات بناءً على هذه الواقعية، وهذا يساعد في تشكيل مجتمع سياسي يستند إلى مشاركة الجميع (ص 225).

أما آخر نقطتين في نقد روزانفالون للشعبوية فهما: "الاستبداد الديمقراطي" و"فلسفة وسياسة اللاانعكاس/ اللاعودة". وهو لا يقصد بالعبارة الأولى المستحدثة تلك الأنظمة الاستبدادية التي تضع "مساحيق ديمقراطية" شكلية؛ إذ يهدف إلى تفسير حالتين أُخريين: **الأولى** تتعلق بتبرير ممارسات الاستبداد في سياق ديمقراطي؛ و**الثانية** تتعلق بانزلاق بعض البلدان نحو الحكم الشمولي داخل إطار ديمقراطي مؤسس. بمعنى آخر، يتعلق الأمر بوجود استبداد في سياق ديمقراطي، من دون حدوث نقض للنظام الديمقراطي، مثل انقلاب عسكري أو إعلان حالة الطوارئ الوقتي الذي يؤدي إلى تعليق مؤقت لعمل المؤسسات (ص 228).

يلاحظ روزانفالون أنّ الشعبويين لا يرون الفوز في الانتخابات مجرّد تداول للسلطة، بل يعدّون ذلك إيذانًا ببدء عهد سياسي جديد، يقطع مع المرحلة السابقة، "ولذلك غالبًا ما يُردّد الشعبويون عبارات وشعارات من قبيل 'عهد الشعب الذي لاح' و'إعادة التأسيس' و'لا عودة إلى الوراء'. وتُعدّ العبارة الأخيرة أكثرها دلالة وأهمية، فهي تنطوي على فكرة القطيعة المؤسِّسة لعهد جديد". ويقتبس مثالاً من حديث ميلونشون

"عن تأسيس الجمهورية السادسة في فرنسا من طريق إرساء مجلس تأسيسي: 'إنّ الأمر لا يتعلق بتغيير قواعد اللعبة فحسب، بل بالاستحواذ على السلطة. وإنّ المجلس التأسيسي الذي انبثقت منه الجمهورية السادسة هو ثورة النظام السياسي لإرساء حكم الشعب'" (ص 229). فاللجوء إلى المجالس التأسيسية لتغيير المؤسسات بصورة جذرية، هو أول وسائل الأنظمة الشعبوية لترتيب عملية اللاعودة، يليها فتح الباب لإعادة انتخاب المسؤولين الذين أمسكوا بالسلطة، وإجراء "إصلاحات دستورية"، وإعادة هيكلة المحاكم الدستورية، بإغراقها بقضاة موالين للنظام الجديد باسم السيادة المطلقة للسلطة الشعبية التي أفرزتها صناديق الاقتراع (ص 230).

بحسب روزانفالون، "تعتبر أميركا اللاتينية رمزًا لعملية التحول التدرُّجي من أنظمة ديمقراطية إلى أنظمة مستبدّة ديمقراطيًّا. ولذلك يمكننا تطبيق التحليل نفسه على أنظمة أخرى في قارات أخرى، مثل النظام الروسي تحت حكم بوتين والنظام التركي تحت حكم أردوغان" (ص 233). فالترتيبات المعتمدة لإعادة انتخاب الرئيس شكّلت منزلقًا؛ ما أدى إلى تأسيس نظام يميل نحو الاستبداد داخل إطار ديمقراطي. ومن الملاحظ أن هذه الترتيبات كانت تُدعم تحت مسمى الديمقراطية، حيث كان أنصار نظام الرئاسة يبررون ذلك بضرورة الاعتراف بأهمية "إرادة الشعب" كمبدأ أساسي (ص 234).

رابعًا: ما البديل؟

يُحيل روزانفالون القارئ، في خاتمة كتابه، إلى مؤلفاته التي خصصها لتاريخ الديمقراطية ونظريتها، مؤكدًا مسعاه "إلى توضيح وبلورة مفاهيم السبل الجديدة التي ينبغي سلوكها لإعادة التفكير والتأسيس للعمل المواطني وللمؤسسات بشكل متزامن". ويستخلص مبادئ عامة "من شأنها أن تكون أساسًا لعملية إعادة تأسيس ديمقراطي جدير بأن يشكِّل بديلاً صلبًا مما يُعرضه الشعبويون" (ص 241).

يقترح المؤلف "توسيع نطاق الديمقراطية حتى تتحقق، ومضاعفة طرائق التعبير عنها، وكذلك إجراءات تجسيدها وعدد مؤسساتها" (ص 242). ولمعالجة معضلة التمثيل، يرى الحل الأمثل "في تكثيف طرائقه وأشكاله بما يتجاوز في الآن نفسه دوره الحيوي والمحدود في العملية الانتخابية". ويكون ذلك بوسائل عديدة؛ منها "تمتين العلاقة بين الممثِّلين والممثَلين على مراحل من خلال ما يمكن أن نُسميه الديمقراطية التفاعلية، وذلك بإرساء آليات دائمة للتشاور والإعلام والمساءلة" (ص 243). وينتهي إلى فكرة "ديمقراطية الممارسة" التي يمكن اعتمادها مستقبلاً، وهي تقتضي "صياغة مبادئ تنظِّم علاقة الحكام بالمحكومين. وثلاثة من هذه المبادئ تُعتبر أساسية، وهي على التوالي: الوضوح (مفهوم أوسع وأكثر فعالية من مفهوم الشفافية) والمسؤولية (مع ما تقتضيه من المساءلة والتقييم السياسي بقطع النظر عن عملية الاستقالة) والتفاعلية" (ص 246). وفي النهاية، لا يتعلق الأمر عند روزانفالون "برسم نموذج ديمقراطي، بل بالتأشير إلى عمل دؤوب يتطلّب الإنجاز، ومبادئ تتطلب التطبيق، ولنتذكر جميعًا أن الديمقراطية هي قبل كلّ شيء النظام الذي لا يتوقف عن مساءلة نفسه" (ص 247).

خاتمة: هل تعدّ الشعبوية "نظرية"؟

يقدّم روزانفالون في كتابه تحليلاً معمّقًا للظاهرة الشعبوية ومراحل نشوئها وتطوّرها، ضمن مسار تاريخ الديمقراطية في العصر الحديث، فضلاً عن سمات وخصائص تجمع الشعبويات على اختلافها. لكن لا يبدو أنّه وُفّقَ في تقديم إثبات متماسك للافتراض الذي انطلق منه، بأنّ الشعبوية "نظرية" أو "أيديولوجيا" قائمة بذاتها. فإنه، نظرًا إلى كون "الديمقراطية في عصرنا هي الديمقراطية الليبرالية، ولا يستحق غيرها هذه التسمية"[1]، سيبدو أنّ تحليل روزانفالون للشعبوية ينطوي على شيء من التناقض، حين يراها "نظرية في الديمقراطية"، أو "شكل من الحل الديمقراطي"، وفي الوقت نفسه، يُبيّن نقده لها مدى تعارضها في الجوهر والمآل مع القيم الديمقراطية. ومن ثمّ، ربما يكون الأقرب إلى الدقة عند تحليل الظاهرة الشعبوية، النظر إليها بوصفها من أعراض ما يسميه عزمي بشارة "الأزمة الدائمة للديمقراطية"، وأنها خطاب سياسي "يستمد شرعيته من مفردات الديمقراطية، مستفيدًا من التوتر بين الديمقراطية والليبرالية. وقد يتحوّل هذا الخطاب إلى أيديولوجيا في حالات متطرفة"[2]؛ أي إنها لا تشكّل "نظرية" مستقلة على نحو ما افترض روزانفالون.

(1) عزمي بشارة، **في الإجابة عن سؤال ما الشعبوية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 13.

(2) المرجع نفسه، ص 198.

المراجع

References

بشارة، عزمي. **في الإجابة عن سؤال ما الشعبوية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

التسلم Received 2023-9-31 | التعديل Revised 2023-12-15 | القبول Accepted 2024-1-2 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/UDUD1704

غزوان أرسلان* | Ghazwan Arslan

مراجعة كتاب:
بؤس النظرية:
مساءلات في الدراسات الثقافية
لوحيد بن بوعزيز

Book Review:
The Poverty of Theory: Interrogating Cultural Studies
By Wahid Ben Bouaziz

عنوان الكتاب:	**بؤس النظرية: مساءلات في الدراسات الثقافية.**
المؤلف:	وحيد بن بوعزيز.
الناشر:	الجزائر: دار ميم للنشر.
سنة النشر:	2023.
عدد الصفحات:	175.

* أستاذ محاضر في الأدب الإنكليزي والمقارن بقسم اللغة الإنكليزية بجامعة الشهيد الشيخ العربي التبسي، تبسة – الجزائر.
Assistant Professor in English Literature and Comparative Literature at the Department of English Language, Sheikh Arabi Tibessi University, Tébessa – Algeria.
ghazouane_arslane@yahoo.com

إن ما يسمى "النظرية" في الدراسات الثقافية وما بعد الاستعمارية قد بلغ، منذ ما يقارب ثلاثة عقود الآن، أزمة فكرية ومنهجية استدعت إعادة النظر في الأسس والمسلمات والنتائج المتعلقة بالقراءات والدراسات والمفاهيم التي تولدت منها. وتلازمت هذه الريبة الفكرية مع سقوط جدار برلين وبداية عصر العولمة النيوليبرالية، وما رافق ذلك من احتفاء بنهاية عصر الدولة الوطنية والقوميات والأيديولوجيات الكبرى. كان هذا التحول الجذري مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالوضعية ما بعد الحديثة، فالعولمة التي تخطت كل الحدود حاولت فرض نمط من الإنتاج والعلاقات، يقوم على فتح المنغلق والانتصار لما يمكن أن نسميه "ثقافة العبور" على نحوٍ يطمس ويحجب التفاوت البيّن بين الشمال والجنوب وبين الواقع والنظرية. من هنا يأتي كتاب **بؤس النظرية: مساءلات في الدراسات الثقافية** (2023) عن دار ميم للنشر للباحث الجزائري وحيد بن بوعزيز، ليناقش ويسائل هيمنة النظريات ما بعد الحديثة أو ما يسمى "النظرية الفرنسية" French Theory في الدراسات الثقافية ودراسات ما بعد الاستعمار، مسلطًا الضوء النقدي على مجموعة من المفاهيم والمقاربات النصية والممارسات المعرفية والثقافية المتحالفة أو المنبثقة بطريقة ما من "النظرية" في نسختها الأميركية أو الأنكلوسكسونية، أي التبيئة الأكاديمية لفكر ما بعد الحداثة أو فلاسفة الاختلاف في أقسام الدراسات الأدبية والمقارنة في الجامعات الأميركية، وتداعيات هذا الاتجاه ما بعد الحديث في القراءة والنقد والتلقي داخل العالم الأنكلوسكسوني وخارجه.

أولاً: حدود النظرية وسياقها الإمبراطوري

منذ ستينيات القرن الماضي، خرج النقد من دائرة القراءة المنغلقة على النص كوحدة مستقلة عن عالمها الذي نشأت فيه، وانفتح على نظريات ومقاربات مستمدة من حقول معرفية غير أدبية. وساهم هذا الانفتاح في إضفاء أبعاد نقدية جديدة في دراسة الخطاب الأدبي والثقافي، تنظر إليه من زاوية علاقات القوة والتمثلات الأيديولوجية للذات والآخر، بإزاء مفاهيم الطبقة والجندر، أو تكشف عن المفارقات والتناقضات القارة في لاوعي الخطاب والتي تتجاوز مؤلف النص إلى طبيعة اللغة وشبكة الخطاب. كان هذا التطور الفكري، بمعنى ما، ضرورة معرفية وتاريخية؛ إذ ألقى الضوء على كل أنواع الآخر المهمش، وحاول زحزحة المراكز الإمبريالية والكولونيالية والأبوية وتقويضها، في مناخٍ شهد بروز الحركات التحررية. ولكن هذا التطور الذي تبلور معرفيًا وسياسيًا في فكر فرانز فانون Frantz Fanon (1925–1961)، ونشأ في رحم المقاومة الديكولونيالية عمومًا، أخذ صبغة ما بعد حداثوية استحال عبرها "إلى معول استخدم بطريقة ذكية في تقويض القوميات النامية والأفكار المناوئة للاستعمار بحجة الهجنة والارتفاع المبالغ فيه لآداب المنافي" (ص 15). ويتساءل بن بوعزيز: "ما السبب، يا ترى، الذي جعل هذه الأفكار تتحول أشرعتها من نقد الشمال إلى الجنوب؟" (ص 15).

يستند المؤلف، في مساءلته لتأثير فلاسفة ما بعد الحداثة في تطور الدراسات الثقافية وما بعد الكولونيالية، وخاصة في الفصل الأول "أزمة النظرية الراديكالية، الإمبراطورية والمنافي

والهجنة"، على النقد الصارم والوجيه الذي وجهه مفكرون ماركسيون بارزون من قبيل إعجاز أحمد (1941–2022) وتيري إيغلتون Terry Eagleton. يُبيّن بن بوعزيز تصدى أحمد للتأثير الكبير الذي مارسته النظرية الفرنسية في الدراسات الأدبية في الولايات المتحدة الأميركية، ذلك التأثير الذي جعل من دراسة الأدب احتفاء "بالكينوني على حساب السياسي" (ص 22)، فعاد النص للواجهة وتراجع التفسير المادي. يؤخذ على النظرية انتقائيتها لمراجعها الفكرية، وسيلانها المفهومي – إن صح التعبير – الذي صيرها عصية على التجذر الفكري. في هذا السياق، أضحى "التهجين" و"الاختلاف" ما يُحتفى به جماليًا وفكريًا في الدراسات ما بعد الكولونيالية، لكن هذا الاحتفاء غير بريء تمامًا، خاصة إذا أدركنا أننا بصدد نظرية نشأت وتطورت في سياق ثقافي مخصوص، أي السياق الأورو – أميركي، والذي يوجه مسار النقد وأهدافه حتى إن كان هذا النقد يستهدف الإمبريالية والأمركة. يتبين لنا، كما يناقش ذلك بن بوعزيز في الفصل الرابع: "التفاوض والترجمة والإمبراطورية: قراءة في مفهوم الفضاء الثالث عند هومي بابا"، أن مفهوم الفضاء الثالث يفسر حالة الثنائية الثقافية والانشطار الذي يعيشه المهاجر والمنفي المثقف، والذي يخلق حالة من القلق الإبداعي والنقدي الفذ. لكن هذه الحالة تخص فئة معينة من الكتاب والنقاد والمفكرين في المهجر أو المنفى الأورو – أميركي، والتركيز المفرط عليها يُهمِّش معاناة المهاجر العادي والذوات ما بعد الكولونيالية القاطنة في الجنوب. لذلك، ليس من الغريب أن يكون أدب المنفى والمهجر المادة الرئيسة التي تعنى بها الدراسات الأدبية التي تنتج مقارباتها من النظريات ما بعد الحديثة وما بعد الكولونيالية. المنسي هنا هو الأدب المكتوب في الهامش، أدب الجنوب الذي لا يُرى ولا يُترجم.

يجب أن نشير هنا إلى أنه لا يمكننا أن نضع إدوارد سعيد (1935–2003) وهومي بابا Homi Bhabha في الفضاء التأويلي نفسه، وهذا ما نلحظه في كتاب **بؤس النظرية**، رغم التقارب الفكري والحقلي والمؤسساتي بين سعيد وبابا، ورغم النقد الحصيف الذي وجهه أحمد إلى كتاب **الاستشراق**. نعلم أن كتاب سعيد كان حدثًا فكريًا مزلزلًا في الولايات المتحدة، وكان له دور كبير في ظهور حقل جديد هو دراسات ما بعد الاستعمار وفي التصدي للأنساق التنميطية المهيمنة في الدراسات الاستشراقية. ونعلم كذلك أنه كتاب سجالي وفيه بعض التناقضات النظرية من قبيل الجمع بين مفهوم ميشال فوكو Michel Foucault (1926–1984) حول الخطاب، والذي يربط إنتاج المعرفة ربطًا عضويًا بالسلطة، وأنسنية سعيد التي تتناقض مع رؤية فوكو. ولكن هذه الأنسنية النقدية، والتي يمارسها سعيد على أنها معرفة غير مكتملة لما أنجزته الإرادة الإنسانية عبر مساءلة علمانية – تاريخية لها تروم التنوير والتحرر والعدالة[1]، هي التي نأت به عن النظرية الراديكالية وعن التوجه النصّاني والمفرغ من البعد السياسي أو الدنيوي[2]. لذلك، كان سعيد من نقاد النزعة التي أعلنت موت السرديات الكبرى، وخاصة تلك المتعلقة بالتحرر، ورأى في هذه النزعة نكوصًا للفكر ما بعد الحداثي

(1) Edward Said, *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 11, 22.

(2) كان سعيد من النقاد المبكرين للنظرية الفرنسية وتأثيرها في الولايات المتحدة. ينظر:

Edward Said, *The World, The Text and the Critic* (London: Vintage, 1991 [1983]).

الذي بدأ مساره بتوهج نقدي بارز وانتهى إلى نفي فعالية الفرد والمثقف في مقاومة كل أنواع السلطة. وهذه نقطة مهمة لا يناقشها بن بوعزيز في **بؤس النظرية**.

بغض النظر عن هذه الجزئية التي أعتبرها مهمة، فإن المثير للانتباه في **بؤس النظرية** هو وعي الكاتب بالظرفية التاريخية والثقافية والمعرفية التي ساهمت في نشوء النظرية في الدراسات الأدبية والثقافية المعاصرة. فهذه النظرية، بوصفها اتجاهًا في القراءة والتأويل يروم تفكيك الثنائيات وتعطيلها (مركز/ هامش، متسعمِر/ مستعمَر، عقلانية/ غريزة، وغير ذلك) وتبيان الطابع البنائي وغير الطبيعي - أي الوهمي والسيولي - لكل ما يعبر عنه الخطاب علانية أو ضمنًا، كانت ملازمة ومصاحبة للتوسع الإمبراطوري الأميركي الذي حاول إضعاف كل القوميات والخصوصيات وفرض رؤية متجانسة تقوم على إنتاج انسان عالمي (أو لنقل أورو - أميركي) ترحالي وعابر للحدود. ورغم أن هذا التلازم لم يكن جليًّا بادئ الأمر، فإنه كان يغذي خطابًا عالميًا ما بعد حداثيًا يتعامى في كثير من الأحيان عن الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي أنتجته، فيهمش واقعًا معيشًا هو واقع الصراع والصدام الذي يتسم به عالم الثقافة المرتبط بالسياسة والاقتصاد على المستويين المحلي والعالمي. ويهمش أيضًا خصوصية الهامش الذي يُنظر إليه من زاوية متروبوليتانية، أي من زاوية ارتباطه بالمركز، لا من حيث تنوعه الداخلي وصراعه الذاتي مع تحديات محلية وكونية. ورغم أن بوعزيز نقد النظرية الراديكالية، فإنه لم يسقط في فخ الانغلاق الماركسي، بل ذكّر - وهذا توجه إنصافي نبيل نلاحظه في ثنايا الكتاب - بأنه "هنالك أفكار مهمة كانت محل نقاش أطلقها جاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004) حول تفكيك المركزية الأوروبية وحول مفهوم بين-الآخر autreentre والضيافة والصفح المستحيل، وأفكار مهمة أخرى ساهم في زرعها فوكو حول تفريقه بين التاريخ العام والتاريخ الشامل، ومقولته حول البيوسياسي وخاصة مفهومه حول الخطاب الذي ساعد كثيرًا من النقاد الثقافيين في اكتشاف المسكوت عنه وتحسس مواقع الهيمنة والسلطة" (ص 59-60).

ثانيًا: في سياسات الذاكرة

من هنا نعتقد أنّ ما جعل المؤلف يلج موضوعًا حساسًا ومربكًا إنما هو إشكالية التاريخ والذاكرة والصفح في الفصل الثاني "في الذاكرة، سياسة الغفران وعوائق الاعتراف"، وخاصة أن موضوع الذاكرة كان وما يزال محل اهتمام في الدراسات الثقافية، تحت أسماء دراسات الذاكرة ودراسات الصدمة أو Trauma. يُذكّرنا بن بوعزيز بأن علينا التفريق بين التاريخ والذاكرة، وهو فرق لا يُنتبه إليه أحيانًا حين تجري مناقشة قضايا التاريخ المحلي أو الرواية التاريخية. فإذا كان التاريخ هو مجال المؤرخ الموضوعي، فإن الذاكرة تعمل على المستويين الفردي والجماعي بوصفها ذاتية، أي أكثر حيوية وخطورة. مع ذلك، تبقى الكتابة التاريخية العلمية خاضعة لتأطيرات وتأثيرات قبلية وظروف ذاتية ومنهجية تجعلها محل مراجعة دائمة. حيوية الذاكرة، كونها ليست أرشيفًا ووثائق، بل تجربة معيشة لـ"عمل التاريخ" وتمظهراته في الحاضر، تجعلها محل دراسة شديد الحساسية، لا سيما في ضوء التطورات والتحولات والصدمات الهائلة التي اختبرتها شعوب وطبقات وفئات مختلفة من البشر في القرن العشرين، والتي أنتجت ريبة جذرية أو جزئية من مشروع الحداثة.

باتت الذاكرة، بسبب ذلك، محل جدال وصراع كبيرين، يناضَل من أجلها ويتاجَر بها، ولنا في محرقة اليهود الشنيعة مثال جليّ على ذلك، فحجم جريمة المحرقة أكبر من أي صفح كما يرى الفيلسوف الفرنسي اليهودي فلاديمير يانكلفيتش Vladimir Jankélévitch (1903–1985). ولكن هذه الجريمة التي أنتجتها معاداة الساميّة في أوروبا، أضحت بعد الحرب العالمية الثانية (1939–1945) سلاحًا استغل الضمير الليبرالي الشقي لأوروبا، حيث تتهم الصهيونية كل من ينتقد سياسات إسرائيل الاضطهادية بمعاداة الساميّة. أما في سياق الصفح، فيناقش بن بوعزيز ذلك بالرجوع إلى دريدا وبول ريكور Paul Ricœur (1913–2005)، فإن كان دريدا – وهو فيلسوف ذو مرجعية يهودية ولد في الجزائر – يرى على نقيض يانكلفيتش أنّ الصفح لا يكون ممكنًا إلا في استحالته، وإلا فما معنى أن نصفح عما يمكننا الصفح عنه، فإن ريكور لا يرى الصفح ممكنًا إلّا بـ"أن نحب بطريقة مطلقة" (ص 76)؛ إذ لا يمكن الجمع بين العدالة والصفح، وهذا مفهوم ثيولوجي. لكن ريكور يحذر من تسييس مسألة الصفح، فالتسييس قد يضلل هذه المسألة الأخلاقية الكبرى بأحجبة الجماعوية والمصلحة السياسية الضيقة والشعبوية والتتفيه والدرامية.

مهدت مناقشة أفكار ريكور في هذا السياق لابن بوعزيز طرق مسألة الذاكرة بين الجزائر وفرنسا. فالتاريخ الاستعماري محل جدال معقد وتوظيفات سياسية وأيديولوجية متشعبة. ونلاحظ هنا إلمام بن بوعزيز بنتاج المؤرخ الفرنسي بنيامين ستورا Benjamin Stora، المتخصص في تاريخ الجزائر والثورة الجزائرية، والذي كُلّف بمهمة كتابة تقرير حول الذاكرة الفرنسية الجزائرية. بعد عرضه لاقتراحات ستورا في تقريره "قضايا الذاكرة المتعلقة بالاستعمار وحرب الجزائر"[3]، والسياق الذي كتبت فيه، شدد بن بوعزيز على الواقعية في تحديد أرضية المصالحة، مذكرًا بأن التبعية الجزائرية الاقتصادية لفرنسا بعد الاستقلال، وهو إرث استعماري، من شأنها أن تؤجل أي مصالحة ذاكرتية، وهذه نقطة مهمة ومنسية في النقاشات التي تدور حول الذاكرة. ورغم أن تعامل فرنسا مع الجزائر لا يزال يشوبه نمط كولونيالي من التفكير، كما يشير إلى ذلك بن بوعزيز، ورغم أن "فكرة المصالحة تقتضي الندية بين الضفتين وتحتاج إلى عمل طويل وجهد مضن" (ص 86)، فإن المصلحة السياسية وعلاقة القوة غير المتكافئة بين البلدين ستكون دائمًا بالمرصاد لأي مصالحة ممكنة. وعلينا أن نُقرّ بأن الذاكرة الجماعية لا يمكنها أن تكون فعالة وخادمة للحاضر إلا إذا كانت دولة ما بعد الاستعمار قوية ومتصالحة مع ذاتها. وهذا ما لم يتأتَّ، لا لأن أزمات ومشكلات محلية مُركّبة حالت دون ذلك، بل لأنه من مصلحة النيوكولونيالة أن تبقى دول ما بعد الاستعمار تابعة، فهل يستطيع التابع أن يكون ذا فعالية تاريخية تجعله يتملك ذاكرته ويوظفها إيجابيًا؟

ثالثًا: سياسات الترجمة الأدبية وسؤال الهيمنة الثقافية

يأخذنا سؤال التّابع إلى مجال الأدب العالمي والترجمة بين ضفتي الشمال والجنوب. تكتسي الترجمة، في سياقنا المعولم، أهمية بالغة وحرجة. يخصص بن بوعزيز الفصل الثالث

(3) ينظر: "تقرير ستورا بشأن قضايا الذاكرة المتعلقة بالاستعمار وحرب الجزائر"، موقع سفارة فرنسا في الجزائر، 2021/5/26، شوهد في 2024/2/3، في: https://2u.pw/VuNxVUP

الموسوم "إستراتيجية الترجمة بين ضفتين، لعبة التفاوض والتعارض"، لمناقشة إشكالية الترجمة وعلاقتها بالغيرية؛ وهذا مجال دراسة ثري ومثير للاهتمام في دراسات الأدب المقارن المعاصر. يشير بن بوعزيز إلى أنّ "الانتقال من ثقافة إلى أخرى يفتق الكثير من الأسئلة حول استراتيجية التحيزات الحضارية وآليات الضيافة النصية وكيفية اشتغال ثقافة الاعتراف. فالترجمة كفعل عبر ثقافي يمكن أن تكون مرتعًا لتبيّن الخلفيات المتوارية وراء هذا الفعل والأسباب التي دفعت المترجم إلى اختيار هذا النص دون غيره، ومدى تقبل ورفض الثقافة لغيريتها ومدى تواجد فعل الاعتراف بين زمنين ثقافيين" (ص 88). إن التّواصل بين موقعين ثقافيين متباينين يجري غالبًا عبر الترجمة، والترجمة ثقافية بالضرورة، خاضعة لنمط العلاقة بين ثقافة وأخرى، وهو نمط تغلب عليه الهيمنة وعدم التكافؤ فيما يخص علاقة الشمال بالجنوب. في هذا الإطار، أدّى الاستشراق دورًا بارزًا في ترجمة الشرق واستيعابه، بل إنتاجه في الغرب، وكان سعيد قد أبان عن ترسانة من الصور النمطية والخلفيات الثقافية العنصرية التي حكمت منطق ترجمة هذا الشرق (أي فهمه وتأويله وتبيئته) على نحو لا يجعله خاضعًا لسلطة الغرب عليه، فحسب، بل متاحًا للاستهلاك الثقافي عبر منطق غرائبي.

إن التاريخ الثقافي العالمي الحديث، الذي أدّى فيه الاستشراق دورًا بارزًا، لا يزال يؤثر في أشكال التواصل الأدبي عبر الترجمة من لغة جنوبية إلى لغة إمبراطورية، والذي تتقاطع معه مسائل إشكالية مثل الاعتراف والمقروئية والكونية والتأويل عبر الثقافي. عالج بن بوعزيز هذه المسألة بتناوله رواية **أسطورة الإنسان والبحيرة** للكاتبة القطرية دلال خليفة التي ترجمت إلى الفرنسية بعنوان *La fable du lac*، وهو مثال جيد بيّن، وقد ناقش من خلاله سياسات الترجمة والخلفيات الثقافية المضمرة التي أفضت إلى اختيار ترجمة هذا النص والكيفية التي تُرجم بها. فالترجمة تخضع لأفق من التلقي تكوَّن في ذهن القارئ الفرنسي الذي يعرف النزر اليسير عن الموروث العربي، والذي تشكلت حوله صور نمطية لا واعية تحت تأثير الاستشراق وما أنتجه من معرفة عامة عن هذا الموروث.

كشفت لنا قراءة بن بوعزيز لرواية **أسطورة الإنسان والبحيرة** عن بنيتها التي تقوم على ثنائيات من قبيل أسطوري/ واقعي، ذكورة/ أنوثة، مقاومة/ خنوع، وهي أنساق ساهمت، إضافة إلى طابع النص العجائبي، في ترجمته أو لنقل جعلِه قابلاً للترجمة في الثقافة الفرنسية. وفي هذا الصدد، يلاحظ بن بوعزيز "أن ترجمة عنوان النص بـ: *La fable du lac* يعدّ من قبيل التشويه التأويلي الذي يتلاءم مع القوالب الجاهزة التي ينعت بها الشرقي في العقلية الغربية. إن كلمة خرافة المقابلة لكلمة Fable تقتضي فرض نمطية معينة وتشريط قراءاتي، بحيث يجد المتلقي الفرنسي نفسه وفق معطيات مستمدة من خرافات لافونتين وسجلات ألف ليلة وليلة الاستشراقية. في حين لو أبقى المترجم كلمة Mythe المقابلة للكلمة العربية أسطورة، لكان أقرب إلى فهم النص ما دامت الأسطورة تختلف عن الخرافة جوهريًا من حيث الأهداف النصية، فالأسطورة وظيفتها الأساسية هي تفسير الظواهر الطبيعية والبشرية، في حين نجد أن الخرافة لها وظيفة العظة والإرشاد. حينما نقرأ الرواية نكتشف أن ديدان الروائية هو تفسير ظاهرة النرجسية وليس الوعظ" (ص 118–119). يؤكد بن بوعزيز في مناقشته علاقة نَسَقَي الذكورة والطغيان بالترجمة،

بأن الأخيرة تعيد إنتاج صور نمطية غربية عن الشرق، وهذا ليس لأن الكاتبة اختارت ذلك، بل لأن "اللاشعور النصي لا يرحم حينما ينتقل إلى فعل الترجمة" (ص 120). وما يتسم به تحليل بن بوعزيز هو بعده عن السجالية وإطلاق أحكام أخلاقية، وهو ما نلاحظه أحيانًا في كتابات بعض النقاد ما بعد الكولونياليين في الولايات المتحدة. فهو يميّز بين بنية النص الفنية وسياقه الأصلي من جهة، وبين التحول الدلالي الذي يطرأ عليه حين تجري ترجمته إلى لغة إمبراطورية من جهة أخرى. نحن بصدد مستويين مختلفين من القراءة، ولكنهما متلازمان حين تكون القراءة ذات طبيعة مقارنة. وهذا درس مهم للمشتغلين بحقل الأدب المقارن والعالمي اليوم.

وكما بيّن بن بوعزيز، اعتمادًا على روبنسن دوغلاس Douglas Robinson وكتابه **الترجمة والإمبراطورية**، وهو من الدراسات التي جعلها كتاب **الاستشراق** لسعيد ممكنة، أن الترجمة تؤدي دور الوسيط في هيمنة ثقافة إمبراطورية على ثقافة هامشية أو محلية، وأن الأخيرة تفهم ذاتها خلال الاستعمار وغداته عبر مقولات الثقافة الإمبراطورية حولها. وحدها ترجمة ثقافية مضادة، كما يؤكد بن بوعزيز، يمكنها تحرير الثقافة من هذه الهيمنة. إلا أنه يجب التنويه هنا أن هذا الفعل الترجمي المقاوِم لا يمكن فصله عن إنتاج معرفة في الجنوب تتملك تاريخها وما يُترجَم إليها وتتجاوزه، محاولة التأثير لا التأثر فقط. إن هذا ليس مطلبًا ديكولونياليًا فحسب، بل ضرورة معرفية نروم من خلالها إنتاج مفاهيم تأويلية وتفسيرية في الدراسات الثقافية ومجال الإنسانيات والاجتماعيات عمومًا قابلة للكوننة.

رابعًا: إنتاج المعرفة والصراع الفكري، إمكانات ديكولونيالية

إن مسألة إنتاج معرفة نظرية في الجنوب يشير إليها كتاب **بؤس النظرية** ولا يلج فيها. وهذا مردّه ربما طابع الكتاب النقدي الذي يراجع ويناقش نظريات ومفاهيم مهمة في الدراسات الثقافية اليوم، ويطرح سؤال الترجمة في إطار معرفي امبراطوري يوجه بوعي أو بغير وعي ما يترجم من الشمال إلى الجنوب أو العكس. فالاحتفاء الكبير بفكر ما بعد الحداثة عند مثقفينا، وفق بن بوعزيز، جاء على حساب ترجمة الفكر الذي تصدى للمد العولمي النيوليبرالي: "إن مثقفينا يعرفون جيدًا ديريدا وفوكو وبودريار وجيل دولوز أكثر مما يعرفون لوي ألتوسير وتيري إيغلتون وإتيان باليبار وأنطونيو نغري" (ص 170). لا أحد يمكنه إنكار ذلك، ولكن لا أحد يمكنه أيضًا تجاهل مساهمات عبد الله العروي وعزيز العظمة، مثلاً، في نقد التوجه ما بعد الحداثي من زاوية عقلانية لها بعد نقدي ذو راهنية محلية وكونية[4]، أو في إنتاج معرفة نظرية أو فحص نقدي لمفاهيم تبلورت في الغرب الحداثي وارتحلت إلينا وتوطدت على نحوٍ ما في عالمنا الحديث والمعاصر[5]. ولا أحد يمكنه أيضًا تجاهل مساهمات عبد الكبير خطيبي، صاحب **النقد المزدوج**، في بلورة علم اجتماع مستقل وفكر نقدي مغاير، أو ديكولونيالي، ينهل من فلاسفة

(4) ينظر:

Aziz al–Azmeh, *Islams and Modernities*, 3rd ed. (London/ New York: Verso, 2009).

(5) أشير هنا إلى سلسلة عبد الله العروي في المفاهيم، ومنها: عبد الله العروي، **نقد المفاهيم** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2018)؛ عبد الله العروي، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة** (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995).

الاختلاف ولكنه لا يسقط في فخ النصانية المفرطة أو الاحتفاء المبالغ فيه بالهجنة وآداب المنافي.

ومع أن بن بوعزيز لم يرجع إلى المفكرين العرب الآنف ذكرهم، فإنه رجع إلى المفكر الجزائري مالك بن نبي (1905–1973)، وحاول قراءة بعض أفكاره من منظور ما بعد استعماري في الفصل الأخير من الكتاب، وخاصة في ظل غياب بن نبي المزعج في الدراسات الاستعمارية وتغييبه الأيديولوجي بسبب تلقي أعماله في أفق يربطه بالإسلام السياسي. يؤكد بن بوعزيز أنه رغم ارتباط بعض مقولات بن نبي التفسيرية بفترة الاستقلال وظرفيته، فإن فكره قابل للاستئناف "بتعميقه ومساءلته وإعادة إنتاجه وفق أسئلة راهنة" (ص 148). لقد غيرت الإمبراطورية من طبيعتها، فأصبحت ذات طابع عولمي وسياسة حيوية، ولكن هذا لا يغير من طبيعة الجدل والصراع الفكري والثقافي الذي بدأ في عهد الاستعمار التقليدي. من هنا تركيز بن بوعزيز على ثلاثة عناصر مهمة في فكر بن بني، وهي المنهج والمَنافي والمرأة. فالمنهج، كما يرى بن نبي، لا بد أن يتسم بالفاعلية والنقدية الذاتية إذا أراد علم الاجتماع أن يكون صارمًا ومؤثرًا في تصديه لأمراض ما بعد الاستعمار. أما فيما يخص المنفى، فيذكرنا بن بوعزيز أن بن نبي كان يقارب مسألة الهجرة والاندماج بنوع من الريبة والحذر، وهذا ما يجعله بعيدًا عن مقولات الهجنة والفضاء الثالث وأقرب إلى مفهوم "الغياب المزدوج" لعالم الاجتماع الجزائري عبد المالك صياد حول المهاجر، أي أقرب إلى الواقعية. وبخصوص المرأة، تركز قراءة بن بوعزيز لبن نبي على مسألة الوعي بالظرفية التاريخية والثقافية ونبذ الانعزالية في نجاح أي حركة نسائية محلية، فليست هناك حركة نسوية عالمية بل إننا بصدد حركات نسوية متعددة، كلٌّ منها له طابعه الخاص، وهذا الطابع الخاص هو الذي يحمي أي حركة نسوية من الهيمنة الثقافية.

وملخص القول أن فكرة الصراع هنا حددت الإطار الذي أثث فكر بن نبي، فكان أقرب إلى الفكر الديكولونيالي منه إلى الفكر ما بعد الكولونيالي، رغم الطابع الأخلاقوي التي تتسم به بعض كتاباته. لذلك، يتبين لنا أن صراع الأفكار هو واقع إيجابي وضرورة معرفية إذا أدركنا ما يقتضيه ذلك من إلمام بمسارات الفكر ومآلاته وتوظيفاته المختلفة وظرفيته التاريخية. فأن تفكر مع بن نبي لا يعني أن تفكر بمقولاته، بل أن تعي أنه انطلق من فرضية الصراع الفكري واقعًا فرضته الكولونيالية وما بعدها. فكان لزامًا أن نعي ذلك ونحن نفكر في واقعنا المحلي والعالمي من منظورنا المشروط بهذا التاريخ الاستعماري والحاضر الإمبراطوري، الذي يفرض علينا وعيًا نقديًا بما يأتي إلينا أو يُترجم عنا.

خامسًا: ما بعد النظرية؟ النقد وخطاب الأدب العالمي

الغائب الأكبر عن **بؤس النظرية** هو خطاب الأدب العالمي، وما أعنيه هو ذلك التطور الأكاديمي في الولايات المتحدة والعالم الأنكلوسكسوني في العقدين الأخيرين نحو الأدب العالمي نمطًا من القراءة للأدب، أي لعالمية الأدب في ترحاله ونمط توزيعه من بيئة ثقافية إلى أخرى عبر الترجمة، كما يؤكد ذلك ديفيد دامروش[6]، أو تجسداته الدلالية والرمزية في انتقاله الإشكالي

(6) David Damrosch, *What is World Literature?* (Princeton: Princeton University Press, 2003), pp. 4–5.

بين الفضاء القومي والفضاء العالمي، وتأثير ذلك في تشكل معتمد Canon للأدب العالمي يضيق ويتوسع بإزاء موقع ونمط إنتاجه وانتقائه واعترافه بالآداب "الهامشية". إن استئناف خطاب الأدب العالمي في المجال الأكاديمي اليوم يتجه عدة اتجاهات يمكن أن نسميها ما بعد نظرية. فهناك سوسيولوجيا الأدب العالمي مع باسكال كازانوفا في كتابها **الجمهورية العالمية للآداب** (1999)، المترجم للعربية، والتأثير الملاحظ لمنهج بيار بورديو في فهمها لعالم الأدب ونمط التعاملات داخله و"الاقتصاد الخاص" به. وهناك رؤية نقدية أخرى مع إيميلي آبتر في كتابها **ضد الأدب العالمي: في سياسة عدم القابلية للترجمة** *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*، الصادر سنة 2013، والذي يلقي الضوء على الترجمة وما يستعصي على الترجمة في إنتاج خطابات ومعتمدات الأدب العالمي، وهذا داخل في سياسات الاعتراف والغيرية. ولا ننسى أمير مفتي في كتابه **اِنسَ الإنكليزية: الاستشراق والآداب العالمية** *Forget English!: Orientalisms and World Literatures*، الصادر سنة 2016، وكشفه عن دور الاستشراق في بروز مفهوم ومعتمدات الأدب العالمي في الغرب الأنكلوسكسوني وتشكلها، منذ أوائل القرن التاسع العشر، وهو كتاب ذو اتجاه نقدي تاريخي يمعن النظر في دور الترجمة وهيمنة اللغة الإنكليزية والمؤسسات الأكاديمية والأدبية والمكتبات الوطنية في بلورة ملامح "الأدب العالمي" داخل العالم الأورو - أميركي وخارجه.

إن هذه النقاشات الثرية والسجالية أحيانًا تدعونا للاطلاع عليها والمشاركة النقدية فيها من موقعنا نحن في ونحو العالم؛ وهذا أمر يمهد له كتاب **بؤس النظرية** بالنظر إلى وعيه النقدي بخطورة الترجمة بين ضفتي الشمال والجنوب. إن الترجمة لدينا، كما يشدد على ذلك بن بوعزيز في نهاية الكتاب، يجب أن ترتبط بمنطق الأولوية؛ إذ علينا أن نفكر في "سياسات الترجمة التي تراعي بأن العالم يعيش في حرب فكرية" (ص 170)، أضف إلى ذلك أن نقادًا بارزين مثل عبد الفتاح كيليطو قد طرقوا هذا الباب، فكيليطو يذكرنا في عدة مواضع في كتاباته المهمة بأن الترجمة قد تَرجُم النص الأصلي وتقتله، أو أن تعذُّر ترجمة النص العربي الكلاسيكي قد أدى إلى تكوّن صورة مبتورة عن الأدب العربي في نقاشات الأدب العالمي والمقارن، أو أن بعض الكتاب العرب المعاصرين يكتبون وبالهم منشغل بالترجمة المحتملة لنصوصهم، أي إنهم يكتبون على نحو يُسهِّل الترجمة إلى اللغات الغربية[7]، وكلها تبصرات لها علاقة بالأدب العالمي وتجلياته اليوم. إن الوعي بخطورة الترجمة يستلزم وعيًا بطبيعة النصوص والأفكار وسياقاتها التي نشأت فيها، وما يمكننا أن نفعل بها نقديًا وإبداعيًا في ظل ظروفنا نحن وتطلعاتنا المعرفية، بل وعيًا بما تفعله الترجمة بفهمنا واعترافنا بالنصوص وهي ترتحل من بيئة ثقافية إلى أخرى، سواء أكانت النصوص عربية أم أجنبية. إن **بؤس النظرية** يعزز هذا النمط من التفكير النقدي، والذي يستدعي مساهمات ونقاشات أخرى في هذا الاتجاه تساهم في نزع الأسطرة والاختزالية عن فهمنا لعالم الثقافة والأدب.

(7) ينظر مثلًا: عبد الفتاح كيليطو، **أتكلم جميع اللغات لكن بالعربية**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (الدر البيضاء: دار توبقال للنشر، 2013)، ص 42-43، 53.

المراجع

References

العربية

ريكور، بول. **الذاكرة، التاريخ، النسيان**. ترجمة جورج زيتاني. بيروت: دار الكتاب الجديد، 2009.

العروي، عبد الله. **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**. الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، 1995.

_____. **نقد المفاهيم**. الدر البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي للكتاب، 2018.

كازانوفا، پاسكال. **الجمهورية العالمية للآداب**. ترجمة أمل الصبان. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

كيليطو، عبد الفتاح. **أتكلم جميع اللغات لكن بالعربية**. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. الدر البيضاء: دار توبقال للنشر، 2013.

الأجنبية

Al–Azmeh, Aziz. *Islams and Modernities*. 3ed. London/ New York: Verso, 2009.

Apter, Emily. *Against World Literature: On the Politics of Untranslatability*. London/ New York: Verso, 2013.

Damrosch, David. *What is World Literature?* Princeton: Princeton University Press, 2003.

Mufti, Aamir. *Forget English!: Orientalisms and World Literatures*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016.

Said, Edward. *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press, 2004.

_____. *The World, the Text and the Critic*. London: Vintage: 1991 [1983].

صدر حديثًا

الإسلام والمسيحية والديمقراطية

دراسات مقارنة شرقًا وغربًا

أيمن البوغانمي
بدر الدين قرقبي
حسان حامي
سمير أمغار

سيادي دياميل نياني
عبد الحميد الجلاصي
عز الدين عناية
فيسانزو باتشي
محمد فاضل

محمد القوماني
منير الكشو
نجم الدين دوغان
يان ياب دي رويتير

تحرير: منير الكشو

يناقش علاقة الإسلام والمسيحية - بوصفهما حضارتين ونظاميْ حياة - بالديمقراطية الحديثة من حيث هي نظام حكم وثقافة سياسية قائمة على مفهوم إدماجي للمواطنة وعلى قيمَتي الحرية والمساواة. ولئن انخرطت في الغرب الأحزاب السياسية ذات المرجعية المسيحية في مساق التحديث السياسي لمجتمعاتها، وقبلت بالسياسة العلمانية وبالتعددية الدينية والثقافية، وخاضت الانتخابات، وتولت الحكم وقادت مسار إعمار مجتمعاتها وتحديثها وإعادة إرساء الديمقراطية بعد الحرب العالمية الثانية على وجه الخصوص، فإن الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة من السكان، باستثناء تركيا وإندونيسيا وباكستان وماليزيا، لم تحظَ بفرصة الوصول إلى الحكم بطريقة ديمقراطية، ولم تتصدر المشهد السياسي إلا بعد ثورات الربيع العربي في بعض البلدان العربية.

تبيّن
Tabayyun

تبين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305–2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر **تبين** مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند **تبين** في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، وللعلاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية **تبين** في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين "بيان" و"بينة" اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم 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.

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.

2. 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.

3. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).

4. 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.

5. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية.

6. 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.

7. 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.

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.

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 مثلاً: 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 كاملاً، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- "ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 5.4%"، 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 شخصيّة.
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.
01. 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.
21. تتقيد مجلة تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
31. 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.

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

المركز العربي يقر تعديلات على الجائزة العربية لتشجيع البحث العلمي في العلوم الاجتماعية والإنسانية

والتي 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

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

الاشتراكات السنوية

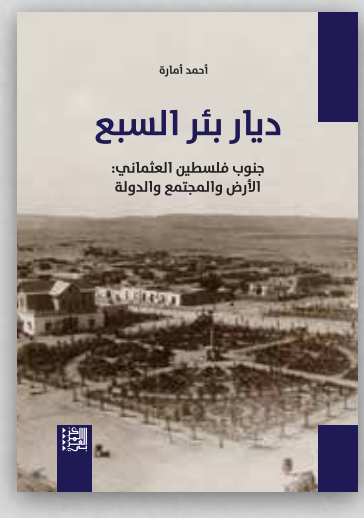
(أربعة أعداد)

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

ترجمات

مارغريت كانوفان

عن الاقتصاد في التعامل مع الحقيقة: بعض التأملات الليبرالية

ترجمة: مايكل مدحت يوسف

مراجعات الكتب

طارق عزيزة

مراجعة كتاب:

قرن من الشعبوية: التاريخ والنظرية والنقد

لبيير روزانفالون

غزوان أرسلان

مراجعة كتاب:

بؤس النظرية: مساءلات في الدراسات الثقافية

لوحيد بن بوعزيز

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
عُمان	3 ريالات	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصر	20 جنيهًا	السودان	20 جنيهًا		

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

شارع المطرفة – منطقة 70 – وادي البنات – ص.ب. 10277 – الدوحة – قطر

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

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

ISSN 2305-2465