العدد 51 – المجلد 13 – شتاء 2025
Issue 51 - Volume 13 - Winter 2025

تبيّن
Tabayyun

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

ISSN 2305-2465

سماعين جلة
القانون والدولة والـ(ـلا) أمن: بحث في المقاربات الأمنية النقدية ومشكلة الأمن السيبراني

محمد جديدي
الأخلاق من زاوية براغماتية بين جون ديوي وريتشارد رورتي

خديجة زتيلي
التربية بوصفها مؤسّسة لأخلاق كونية: رهانات إدغار موران على أخلاق للجنس البشري

خالد بنشانع
الوجدان: من تحديد هايدغر الأنطولوجي إلى تأسيس هونيث لإتيقا الاعتراف

Editor-in-Chief رئيس التحرير
Raja Bahlul رجا بهلول

Editorial Manager مدير التحرير
Rasheed Alhaj Saleh رشيد الحاج صالح

Editorial Secretaries سكرتيرا التحرير
Kamel Tirchi كمال طيرشي
Omar Almagharebi عمر المغربي

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

Copy-Editing التدقيق
Amel Fayech آمال فياش
Abdelwaheb Souissi عبد الوهاب سويسي
Nabil Mahmoud Hussein نبيل محمود حسين

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 رشدي العناني
Ramzi Baalbaki رمزي البعلبكي
Said Bensaid Alaoui سعيد بنسعيد العلوي
Said Bengrad سعيد بنكَراد
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

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

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

صاحب الامتياز
المدير العام للمركز العربي
للأبحاث ودراسة السياسات

صورة الغلاف "بدون عنوان" واللوحات في داخل الدورية للفنان عدنان عبد الرحمن

فنان تشكيلي سوري من مواليد الحسكة - غنامية عام 1969، خريج كلية الفنون الجميلة في دمشق، قسم التصوير الزيتي، عام 1998. عمل مدرسًا للرسم والتصوير الزيتي في المركز الثقافي الروسي بدمشق خلال الفترة 2000–2007. شارك في العديد من المعارض الفردية والجماعية، من أبرز المعارض الفردية التي قدم فيها أعماله: غاليري المرخية في الدوحة (2009)، غاليري آرت هاوس في دمشق (2007)، ومؤسسة النحات مصطفى علي للفن في دمشق (2005). وشارك في عدة معارض جماعية مثل المعرض الجماعي في السليمانية بالعراق (2005)، ومعرض المحترف العربي الأوروبي (غاليري فري هاند) في دمشق (2008)، إضافة إلى معرض شم النسيم في الغاليري نفسه في دمشق (2008).

The cover image "Untitled" for this issue as well as the other artworks within this issue are attributed to Adnan Abd Al-Rahman

Adnan Abdulrahman is a Syrian visual artist, born in Al-Hasakah, Ghanamiya, in 1969. He graduated from the Faculty of Fine Arts in Damascus, specializing in oil painting, in 1998. He worked as a drawing and oil painting teacher at the Russian Cultural Center in Damascus from 2000 to 2007. He has participated in numerous solo and group exhibitions. Notable solo exhibitions include: Al-Murkhia Gallery in Doha (2009), Art House Gallery in Damascus (2007), and the Mustafa Ali Sculpture Foundation for Art in Damascus (2005). He has also participated in various group exhibitions, such as the group exhibition in Sulaymaniyah, Iraq (2005), the Arab-European Workshop (Free Hand Gallery) in Damascus (2008), and the Spring Festival Exhibition (Free Hand Gallery) in Damascus (2008).

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.edu.qa

تبيّن

Tabayyun

فصلية محكّمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer–reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

العدد 51 – المجلد 13 – شتاء 2025
Issue 51 – Volume 13 – Winter 2025

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

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

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

الخريف، وسائط مختلطة-زيت على قماش، 220x190 سم، 2021.
Autumn, Mixed Media–Oil on canvas,190x220 cm, 2021.

Contents المحتويات

Articles 5 دراسات

Smaine Djella 7 سماعين جلة
Law, the State, and (In)Security: A Study of Critical Security Approaches and the Problem of Cybersecurity
القانـون والدولة والـ(ـلا) أمن: بحث فـي المقاربات الأمنية النقدية ومشـكلة الأمن السيبراني

Mohamed Djedidi 33 محمد جديدي
Ethics from a Pragmatic Perspective Between John Dewey and Richard Rorty
الأخلاق من زاويـة براغماتية بين جون ديوي وريتشارد رورتي

Khadidja Zetili 61 خديجة زتيلي
Education as the Founding of Universal Ethics: Edgar Morin's Wagers on Ethics for Humankind
التربيـة بوصفها مؤسِّسـة لأخلاق كونية: رهانات إدغار موران على أخلاق للجنس البشـري

Khalid Benchanaa 77 خالد بنشانع
Affect: From Heidegger's Ontological Definition to Axel Honneth's Ethical Foundation of Recognition
الوجدان: من تحديـد هايدغر الأنطولوجي إلى تأسـيس هونيث لإتيقا الاعتراف

Translated Papers 99 ترجمات

Matthias Lemke 101 ماتياس لمكيه
What Does State of Exception Mean? A Critical and Analytical Approach
Translated by Abdeladim Mounadi Idrissi
ما الذي تعنيه حالة الاسـتثناء؟ مقاربـة تعريفية وتحليلية
ترجمة: عبد العظيم منادي إدريسي

مراجعات الكتب 109 Book Reviews

هشام أشتوك – نزهة ويسران 111 Hicham Ashtouk - Nouzha Wisran
مراجعة كتاب:
مديح الهويات المرنة
لحسن رشيق
Book Review:
In Praise of Flexible Identities
by Hassan Rachik

محمد العربي العياري 119 Mohamed Arbi Ayari
مراجعة كتاب:
التسارع: نقد اجتماعي للزمن
لهارتموت روزا
Book Review:
Accélération: Une critique sociale du temps
by Hartmut Rosa

محمد عبد الرزاق حسين 129 Mohamed A. razak Hussein
مراجعة كتاب:
معنى الحياة في العالم الحديث
لعبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي
Book Review:
The Meaning of Life in the Modern World
by Abdullah bin Abdul Rahman Al Wahaibi

عروض الكتب 139 Featured Books

دراسات
Articles

خلف الجدار، وسائط مختلطة-زيت على قماش، 30x30 سم، 2024.
Behind the wall, Mixed media–oil on canvas, 30x30 cm, 2024.

التسلم Received 2024-05-03 | التعديل Revised 2024-09-05 | القبول Accepted 2024-10-04 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/SQGD6694

سماعين جلة | Smaine Djella*

القانون والدولة والـ(ـلا) أمن: بحث في المقاربات الأمنية النقدية ومشكلة الأمن السيبراني

Law, the State, and (In)Security: A Study of Critical Security Approaches and the Problem of Cybersecurity

ملخص: تبحث هذه الدراسة في التداخل والتعارض – من الناحية الأنطولوجية – بين ثلاثة مفاهيم أساسية: القانون، والدولة، والأمن، وما يرتبط بها من إعادة تعريف لمفاهيم أخرى كالحرية والعدالة والحق. يتمحور سؤال الدراسة المركزي حول كيفية صياغة قانون يحقق الأمن داخل الدولة. ويجري استعراض العلاقة بين الدولة والقانون ومناقشة الأمن السيبراني بوصفه ساحة جديدة تتصارع فيها قيم الحرية والسيادة، حيث يتعارض مبدأ حماية الحريات الفردية مع التدخلات الأمنية للدولة. وتسلط الدراسة الضوء أيضًا على الكيفية التي يمكن بها أن تؤدي هذه التدخلات إلى انتهاكات الحريات المدنية، مع فرض تصور جديد للأمن تصنعه الدولة، وتتناول مسألة الانتقال من "دولة القانون" إلى "دولة الأمن"، إذ يصبح الأمن الهدف الأسمى للدولة، بدلاً من الحرية. وتدعو إلى إعادة التفكير في دور الدولة بوصفها وسيطًا بين الفضاءات الرقمية المتشابكة، وتحدي صياغة إطار قانوني قادر على التكيف مع التحولات الرقمية من دون التضحية بالقيم الديمقراطية.

كلمات مفتاحية: القانون، الدولة، الأمن السيبراني، الحرية، العدالة، الفضاء الرقمي.

Abstract: This study examines the overlap and conflict – ontologically – between three fundamental concepts: law, state, and security, along with the redefinition of other concepts such as freedom, justice, and rights. The central question of the study revolves around how to formulate a law that successfully enforces security within the state. It reviews the relationship between the state and the law and discusses cybersecurity as a new arena where the values of freedom and sovereignty clash, where the protection of individual liberties conflicts with state security interventions. It also highlights how these interventions can lead to violations of civil liberties, imposing a new conception of security crafted by the state. Additionally, the study addresses the transition from "rule of law" to a "security state", where security, rather than freedom, becomes the ultimate goal of the state. It calls for rethinking the role of the state as a mediator between interconnected digital spaces and the challenge of formulating a legal framework capable of adapting to digital transformations without sacrificing democratic values.

Keywords: Law, State, Cybersecurity, Freedom, Justice, Digital Space.

* باحث ومترجم، أستاذ مساعد بكلية الحقوق، جامعة الجزائر 1.

Researcher and translator, Assistant Professor at the Faculty of Law, University of Algiers 1.

hid2sm@hotmail.com

مقدمة

يعبّر جوهر القانون عن احترام نظام الإرادة العامة، واحترام التنظيم الذي يحكم المجتمع والدولة. غير أن ربطه بمسألة الأمن كثيرًا ما يثير ذلك الجدل حول علاقة الفرد بالدولة، ومدى ضمان حقوقه وحريته وخصوصيته. يُنظر إلى إنفاذ القانون في هذه الحالات باعتباره أداة لتحقيق الأمن والاستقرار على المستوى الداخلي للدولة (الأمن العام)، من حيث إنه يحدّد العقوبات التي تترتّب على انتهاكه (القوة القاهرة) بقدر ما تعبّر فيه الدولة عن القوة المشتركة والمشروعة التي تستطيع حماية الكل ومنع حصول الأذى/ الضرر. وهنا تتجلّى قيمتا العدالة والحق، حين يكون الأفراد راضين عمّا يمكنهم منحه من حرية والتزام. ومع ذلك، توجد أسئلة فرعية عديدة تثيرها مسألة الحرية: فما "مقدار" الحرية الذي ينبغي للأفراد التمتّع به – أو التنازل عنه – في سياقاتٍ مجتمعية وسياسية وأمنية ما لمصلحة النظام العام (الدولة)؟ وكيف يميل ميزان القانون بين كفتَي الفرد والدولة؟ وإذا كانت العلاقة بين القانون والدولة هي منع تعسّف السلطة الحكومية وضمان حرية الأفراد الشخصية واحترام حقوقهم، فكيف يكون شكل القانون الذي يضمن هذه الحرية في حالات انعدام الأمن؟ بعبارة أخرى: أيُّ قانونٍ لأيّ تعريفٍ للأمن ينبغي لنا أن نصنع؟

يزداد هذا الأمر تعقيدًا حين نتأمّل مشكلة الأمن السيبراني؛ إذ تتصارع وظيفة الدولة في تحقيق الأمن مع حرية الأفراد في الفضاء المعلوماتي. وهكذا نجد أنفسنا أمام معضلة فلسفية تتطلب إعادة النظر في جوهر العلاقة بين الفرد والدولة، والسلطة والحرية، والفرد والمجتمع، والقانون والإرادة ... إلخ، بالقدر الذي تبرز فيه الإشكالية المتعلقة بحرية الأفراد في استخدام المعلومات والولوج إلى الفضاءات السيبرانية وحقهم "الفرداني" في تحديد ما يهدّدهم وتعريف أشكال حمايتهم وأمنهم، كما تدافع عن ذلك في الأقل المقاربات النقدية للأمن، وبين ما تملكه الدولة من مشروعية في صياغة السياسات والتشريعات التي تؤطر سلوك هؤلاء. يبقى، مع ذلك، أن الغاية الجوهرية للقانون، إذا ما افترضنا تعريفه ضمن دولة القانون ومبدأ الأمن، تكمن في رؤية الدولة الواسعة للأمن باعتباره حقًا فوقيًا، وتدافع لصالح مفهوم محدّد وضيّق لهذا الحق، ولكن من دون أن يُختزل هذا الحق في هيمنة النظام السياسي أو الحُكم بصفة مطلقة على المصالح العمومية Public Good، بل وفقًا لمتطلّبات الصالح العام[1]. وهنا يجب أن تتّسم القوانين والتشريعات بالوضوح الأنطولوجي وبالملفوظ العمومي الصادع

(1) نستلهم في هذا السياق ذلك التمييز الذي وضعه عزمي بشارة في كتابه: **مسألة الدولة**، كما يشرحه على الأقل في بدايات إنتاج نظرية للدولة، بين الصالح العام General الذي لا يكون محدَّدًا بوصفه مصالح عمومية Public إلا بصفة سلبية، أيْ بكونه ليس خاصًا، ويفترض هذا الصالح العام حاجات عامة، مثل الحاجة إلى الأمن وحفظ الحياة، ومنع التجاوزات، وفضّ النزاعات، ومن ثم وضع قواعد عامة مُلزمة وتشريعاتٍ وإدارة المجالات المختلفة المشتركة بين الناس وتخطيط بنى تحتية مشتركة والدفاع عن الكيان الاجتماعي المنظم من المخاطر الخارجية من جهة، ومفهوم المصالح العمومية Good Public وأيضًا Public Interest التي تجمع وفق مقاربته هذه بين الصالح العام القائم في أساس الدولة، والتصوّرات المختلفة للعموم ومصالحه باختلاف الأنظمة الحاكمة وما تمثّله من أيديولوجيات وقيم من جهة أخرى. وكلما تعززت هيمنة هذه الأنظمة وتعاظمت واجباتها، ازداد تأثير الدولة، كما يتمثل في أنظمة الحكم، في صنع المصالح العمومية وتمثيلها وفرض تصوّر لها، وذلك في مقابل تصورات أخرى مختلفة أو مضادة. لمزيد من التفاصيل، ينظر: عزمي بشارة، **مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023)، ص 167–168.

بالحق بما يضمن طابعها الكوني وعدالتها المتعالية. وهذه الدراسة تدافع عن هذه الافتراضات، وتحاجّ لأجلها من دون أن تصوغ سرديةً للحتمية الدولتية ولا تبريرًا لاستخدام ثيمة "النظام العام" على حساب الحريات العامة والحقوق الأساسية.

أولًا: في تعريف الأمن وسنّ القانون: ما بين شعور الفرد بالتهديد والتدبير الأخلاقي للدولة

قبل الشروع في تتبّع مسار هذه المناقشة وتحديد الاتجاهات التي يمكن أن تؤول إليها مسألة فلسفة القانون وعلاقتها بتعريف الأمن وجوهره، يجب الاعتراف بوجود عائق إبستيمي ناتج من صعوبة إيجاد مساحات التقاطع والتداخل، وفحوى الارتباطات الوظيفية التي تجمع بين ثلاثة مفاهيم مجرّدة: الدولة والأمن والقانون، يُعدّ تعريفها وتحديدها أمرًا على درجة عالية من التعقيد. ومع ذلك، يمكن التعامل مع هذه المفاهيم وصياغة تصوّرٍ يجمع بينها ويفهم العلاقات التبادلية التي تربط الفرد بالدولة وتحدّد شروط وجوده (الأمني) الذي ينظّمه القانون وتؤطّره السياسات العامة للدولة من حيث إنها تسعى للارتقاء بهذا الوجود إلى فضاءات الرفاهية والحرية والاستقرار والإرادة الذاتية. ذلك ما تطمح إليه هذه الدراسة، من دون أن تهمل أن مسألة سنّ القانون وتعريف نشاط الدولة تراوح أيضًا بين التعسّف في استعمال السلطة، وضمان حرية الأفراد وحقوقهم والتعبير عن إرادتهم.

فمن حيث تعريف الدولة، يصعب، في الحقيقة، إيجاد تعريف خاص لها؛ ذلك أنها تعني بالفعل طائفة من الأشياء المختلفة من خلال طائفة من وجهات النظر المختلفة[2] التي يرجع اختلاف أصحابها إلى تباينهم في الاعتماد على متغيّرات التعريف بين الشكل والوظيفة، والعلاقات بين الحاكم والمحكوم، أو بالنظر إلى تحديد إطارها الجغرافي، وتعداد مزايا قوّتها ومسارات نشأتها التاريخية ... إلخ. ومع ذلك، يمكننا، تماشيًا مع أهداف هذه الدراسة، أن نقترح تعريفًا إجرائيًا للدولة بوصفها مجموعة من البُنى الاجتماعية المختلفة التي تربطها علاقات مواطَنة وتنظمها قواعد قانونية. وتخضع هذه البنى لسلطة سياسية تمتلك قدرة مؤسسية ووسائل قهر شرعية وسيادية داخل حدود جغرافية محددة، وتتمثل وظيفتها في تحقيق الأمن والرفاه والمنفعة لهذه البنى كلّها.

أما من منظور فلسفة القانون، فهي تعرَّف بوصفها فكرًا استفهاميًا عن القانون والدولة كما قال بذلك ألبرت بريمو Albert Brimo[3] (1914–1990)، وهي كما أوضح الفيلسوف القانوني هربرت هارت Herbert Hart (1907–1992)، متَضمَّنة ومبنية في "نظام "قواعد أولية وثانوية" التي تحكم المجتمع وتحافظ على النظام من خلال التهديد واستخدام القوة القهرية[4]. فالدولة، من هذا المنظور، هي السلطة السياسية العليا التي تُنشئ النظام القانوني وتنفّذه داخل حدودها. وإذا كان موضوع فلسفة القانون هو صورة، كما يقول بذلك هيغل، بمعنى مفهوم القانون وتحقيق هذا القانون، فإنّ صورته هنا تتجلّى في فلسفة

(2) كولِن هاي ومايكل ليستِر وديفيد مارش، **الدولة: نظريات وقضايا**، ترجمة أمين الأيوبي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019)، ص 27.

(3) فايز محمد حسين، **فلسفة القانون** (القاهرة: دار المطبوعات الجامعية، 2007)، ص 13.

(4) Herbert Hart, *The Concept of Law* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp. 89–90.

الأمن التي تتحدّد بتمثّلات أمن الدولة والفرد؛ وبوصفها، كما يقول جيف هويسمانز Jef Huysmans، "مجموعة من الافتراضات الأنطولوجية والإبستيمية التي تشكّل فهم التهديدات الأمنية والاستجابات المناسبة لها"[5]. وإذا كانت الدولة هي الحقيقة الواقعية العليا ومؤسسة أخلاقية ترعى المواطنين وتسير بهم نحو الخير العام، فإنها في جانب آخر تضع القانون الذي ينظّم الحياة العامة ويتحرك بوصفه فكرةً شاملة تقوم على الحق والعدالة والمساواة والفضائل الإنسانية؛ وعلى تحديداتٍ شرعية جزئية تتحقّق بالفعل في الواقع. وفي هذه الحالة، يكون "الحد الأدنى لمحتوى القانون الطبيعي هو المتطلَّب لمَا يكون لدى البشر احتياجات أساسية معيّنة، مثل الأمن الشخصي، إذا كان لأيّ مجتمعٍ أن يستمرّ"[6].

وإذا كان مفهوم الحق هو الإرادة، أو تجسيد الإرادة، فالأمن يصوغ جوهره، في علاقته بالقانون، بوصفه تطبيقًا للعدالة الإرادية. ومع ذلك، يبقى النقاش حول جوهر ما تقوم عليه إرادة الحرية هذه وحول وظائفها ومصدرها بين الفردي والجماعي وبين المدني والسلطوي. وإذا ما آثرنا الميل إلى لغة هيغل، فإنه يوجد تكامل للقانون الموضوعي مع الحرية الذاتية. مع العلم أنه هو نفسه يفرّق بين فلسفة الحق التي تنتمي إلى عالم المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية، وأن الحق المجرّد موجود في الفعل نفسه وليس نتاجًا للتاريخ (إذا ما أصبح وضعيًّا يتحوّل إلى قانون)، وما بين القانون بوصفه الجانب الوضعي لفكرة الحق، وهو عقلانيٌّ ذلك أن ما هو عقليٌّ متحقّقٌ بالفعل، وما هو متحقّق بالفعل هو عقلي[7]. غير أن ما يثير الإشكالات في الوقت الراهن، بخصوص تعريف القانون الذي يحقّق الأمن ويؤطّره، هو مدى توافق "العقلانيات" الناظمة لتلك التعريفات المتباينة عن القانون والأمن؛ بين عقلانية الدولة بوصفها كليّة يُمثل السلام والطمأنينة الخير الأسمى الذي تتطلّع إليه إرادتها العقلانية هذه وأن مسؤولية هذه الإدارة للمخاطر تبقى على عاتق الحكومة، وبين عقلانية الأفراد بصفتها عقلانيات مجزَّأة تنتظم بإرادتها الواعية لتشكيل الكلّي والجمعي والمشترك. إذًا، يبقى ما يحرّك النقاش ضمن هذه الإشكالية هو تحديد المصدر في جوهر الأخلاق التي تُترجم في شكلها الواقعي إلى قانون: أتقوم في الدولة أولاً (أو هي التي تعرّفها – أي الأخلاق – بكل ما يؤول عن ذلك من علاقاتٍ سلطوية)، أم أنها في الأفراد، على أن ينتقل مضمونها من الجزئي إلى الكلي؟ نتيجةً لذلك، فإن وظيفة القانون هنا هي في ذلك التجسيد الواقعي والاستقرار النظري، اللذين يُترجمان في الواقع بصفتهما إلزامًا للطرفين واتفاقًا بينهما على شكل التنظيم والعدالة والحق.

أما من حيث تعريف الأمن، فيبدو جليًّا أنه باتت تسيطر على تعريفه ومفْهمَته في وقتنا الراهن ما يُسمى "الدراسات النقدية للأمن" Critical Security Studies التي تعرِّف أمن الأفراد بصفته تحررًا/ انعتاقًا Emancipation من التهديد، والتي ترى أن موضوع الأمن يجب أن يتركّز على الفرد وليس الدولة؛ ذلك أن التهديدات التي تمسّ الفرد وحريته ليست هي نفسها التهديدات التي تمسّ الدولة؛ إذ

(5) Jef Huysmans, "The Question of the Limit: Desecuritization and the Aesthetics of Horror in Political Realism," *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 27, no. 3 (1998), pp. 571–572.

(6) Hart, p. 189.

(7) عبد الرحمن بدوي، **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل** (القاهرة: دار الشروق، 1996)، ص 86.

"بدلاً من ربط أمن الفرد بأمن الدولة (كما في النظرية الواقعية)، يوضح التركيز على أمن الأفراد الأشكال التي قد يتناقض فيها هذا الأمن مع ادعاءات أمن الدولة. ويؤدي جعل الأفراد موضوعًا للأمن إلى فتح الكرة الصلبة للدولة، ووضعها أمام الفحص النقدي، حيث تؤدي ضرورة حماية الأفراد إلى التركيز على حقوق الإنسان الفردية، وترقية حكم القانون وحماية الأشخاص من بعضهم، ومن مؤسسات الدولة اللُّصوصية. وهكذا ينتقل التركيز إلى الأمن الشخصي بالتركيز على حقوق الأفراد ضد دولهم في عدّة مجالات، منها: الحرية من التعذيب، أو السجن الخاطئ، أو الحماية من العنف والتجريد اليومي"[8] (وفي مراتٍ عديدة تَفهم هذه الدراسات الأمنَ المجتمعي والأمْننة بوصفهما قيمتين مجتمعيتين، تتشكلان ضد تدخل الدولة التي قد تكون هي أيضًا مصدرًا للتهديد وانعدام الأمن)؛ وأن الأمن الإنساني هو تحررٌ من الخوف وأمنٌ من الحاجة وضمانٌ لحقوق الأفراد وحمايةٌ لحياتهم الخاصة. وبحسب أنصار هذه المدرسة، يجب أن يكون موضوع الدراسات الأمنية النقدية انعتاق الأفراد من مصادر الاستبداد والبنى المجحفة القائمة في النظام السائد (الممثّل في مؤسسة الدولة)[9]. ويمكن، في هذا الصدد، أن نستشهد بمقطع لأحد أقطاب الدراسات الأمنية النقدية وموقفه من الدولة بصفتها راعية للأمن، كين بوث Ken Booth (1926–1988)؛ إذ يقول:

> "إنَّ التركيزَ على الأفراد كموضوعٍ مرجعٍ للأمن، وتعريف المفهوم كسياسة انعتاق، واتباع منهجية المسافة النقدية، كانت اللبنات الأساسية التي قامت عليها مدرسة أبريستويث للدراسات الأمنية Welsh School Security Studies. حسب أنصار هذه المدرسة، يجب أن يكون موضوع الدراسات الأمنية النقدية انعتاق الأفراد من مصادر الاستبداد والبنى المجحفة القائمة في النظام السائد (الممثل في مؤسسة الدولة) المفتاح الحارس لأمن الشعوب؛ وأهمية الدراسات الاستراتيجية، ووصف شؤون العالم 'الحقيقية'؛ والفرضيات الضمنية في الثنائيات البسيطة الكامنة في صلب العلاقات الدولية؛ والرؤية الارتدادية للطبيعة البشرية الواضحة في مواعظ الواقعية الكلاسيكية؛ والهيمنة المطلقة للبنية على الفاعل الواضحة في النيوواقعية؛ والفلسفة الوضعية غير الانعكاسية ضمنًا في الكثير من المناهج التقليدية في العلاقات الدولية"[10].

في السياق ذاته، ترك باري بوزان Barry Buzan مع أولي ويفر Ole Wæver وجاب دي وايد Jaap de Wilde كتابًا مرجعيًّا عنوانه: **الأمن، إطارٌ جديد للتحليل** *Security: A New Framework for Analysis*، وقد شدّدوا فيه على أهمية إدماج المكوّن الاجتماعي في تعريف مسألة الأمن، ومراجعة الأطروحات المتعلقة بمركزية المكوّن العسكري والدولة لمفهمة الأمن[11]، وانتقدوا فيه الدراسات الأمنية التقليدية التي تقوم على المركزية الدولاتية للأمن والمتمركزة حول القوة والنزعة العسكرية. لذلك، يشكّل توسيع مفهوم الأمن إلى قطاعاتٍ أخرى وتعميقه، ليكون الفرد موضوعه، خطوةً أساسية

(8) سيد أحمد قوجيلي، **الدراسات الأمنية النقدية: مقاربات جديدة لإعادة تعريف الأمن** (عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، 2014)، ص 32.

(9) المرجع نفسه، ص 33.

(10) المرجع نفسه، ص 35–36.

(11) Barry Buzan, Jaap de Wilde & Ole Wæver, *Security: A New Framework for Analysis* (London: Lynne Rienner Pub, 1997), p. 1.

لجعل مجاله يستوعب أنماطًا مختلفة من التهديدات (عسكرية وغير عسكرية) ويتجاوز أجندة الدولة في تحديد هذا المجال وتعريفه، بما في ذلك وضع معايير تميّز بين ما هو "أمني" وما هو "سياسي" فحسب. غير أن توسيع مفهوم الأمن إلى فضاءات ومجالات وتطبيقات أوسع قد يُفقده تماسكه الفكري، وهو تخوُّف لم يهمله هؤلاء الثلاثة الذين أكدوا أيضًا "وجود قلق سياسي من أن السماح بتعريف الأمن خارج القضايا غير العسكرية لتحقيق الوضع الأمني قد يكون له نتائج غير مرغوبة، وتكون له نتائج عكسية على مستوى العلاقات الاجتماعية والعلاقات الدولية برمتها"[12].

ومع ذلك، يمكننا أن نضيف أن مقترحهم النظري هذا، الهادف إلى توسيع قطاعات الأمن، لم يقدم تحليلاً شاملاً لجميع القطاعات المحتملة التي قد تظهر فيها مخاوف أمنية؛ مما قد يقيّد قابلية تطبيق مفهوم الأمْننة، فضلاً عن التحديات العملية التي تنشأ من تطبيق إطارٍ غير محدد وواضح على سيناريوهات أمنيّة حقيقية. وثمة مسألة أساسية أخرى، مفادها أنّ بوزان وزميليه لم يتعمّقوا[13] في مؤلفهم الجماعي هذا في إبراز دور التكنولوجيا والأمن السيبراني ضمن القطاعات المختلفة المقترحة لتوسيع مفهوم الأمن، على الرغم من محورية هذا الدور في تحليل الأمن، لا سيما بأبعاده المعاصرة. يضاف إلى ذلك أننا غالبًا ما نجد أن كتابات رواد هذا الاتجاه تعكف على نقد ممارسات سياسات الأمن، أو تلتفتُ بعين ناقدة إلى نظريات الأمن الأخرى، على نحو يؤدي أحيانًا إلى نقصٍ في الحوار مع وجهاتِ نظر مختلفة أو جماهيرَ متنوعة، بل حتى في مجالات البحث الأكاديمي. فقد عرقل ذلك تشكُّل فهمٍ موحَّدٍ لمسائل الأمن وتعريفاته، وتبلوُر حلولٍ عملية وإجرائية فعّالة للتهديدات والمخاطر التي تمس، على حدّ سواء، الدولة والمجتمع بسبب التناقضات التي احتوتها البحوث النقدية المتعلقة بالأمن.

---

(12) Ibid., p. 2.

(13) أهمل بوزان قضية الأمن السيبراني وتطور التكنولوجيات موضوعًا أساسيًا في نقديته الأمنية، على الرغم من شمولية هذا المعطى لكل القطاعات المدنية والعسكرية التي كان قد اقترحها في مشروعه لمفهوم الأمن الموسَّع. ولا نجد هذا الاهتمام حتى في كتاباته المعاصرة (إذا ما كانت هناك حجة تقول إن كتاب **الأمن: إطارٌ جديد للتحليل** صدر في عام 1997، في وقت لم تبرز فيه بعد المناقشات الجدية حول الأمن السيبراني). للتحقُّق ولمزيد من التفاصيل، ينظر كتابات بوزان الأخيرة عن الأمن العالمي والعلاقات الدولية (ما نلاحظه كذلك هو أن بوزان بدأ يترك شيئًا فشيئًا مشروعه المتعلق بالأمن النقدي ليركز على حوارات ونظريات العلاقات الدولية، والمدرسة الإنكليزية، والصين، والمجتمع العالمي):

Bary Buzan, "Rethinking Security after the Cold War," in: Michael Sheehan (ed.), *National and International Security* (London: Routledge, 2000); Barry Buzan, *Making Global Society: A Study of Humankind Across Three Eras* (London: Cambridge University Press, 2023); Barry Buzan & Amitav Acharya, *Re–Imagining International Relations: World Orders in the Thought and Practice of Indian, Chinese, and Islamic Civilizations* (London: Cambridge University Press, 2021); "The Transformation of Global International Society and the Security Agenda: Interview with Professor Barry Buzan," *Security and Defence Quarterly*, vol. 30, no. 3 (2020), pp. 7–14; Barry Buzan & Lene Hansen, *The Evolution of International Security Studies* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Barry Buzan & Ole Wæver, *Regions and Powers: The Structure of International Security* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); Barry Buzan & Ole Wæver, "Macrosecuritisation and Security Constellations: Reconsidering Scale in Securitization Theory," *Review of International Studies*, vol. 35, no. 2 (2009), pp. 253–276.

وخلافًا لذلك، نجد زميله أولي ويفر Ole Wæver، وهو أحد رواد المدرسة النقدية للأمن، قد ترك بعض المناقشات في قضية الأمْنَنة والأمن السيبراني، ومنها:

Ole Wæver, "Artificial Intelligence and Security: A Critical Perspective," *International Relations*, vol. 32, no. 3 (2018), pp. 289–308; Ole Wæver, "Securitization and Desecuritization in the Age of Artificial Intelligence," *Security Dialogue*, vol. 50, no. 5–6 (2019), pp. 437–452.

عمومًا، فإن المفهوم المركزي الذي يقوم عليه الأمن النقدي هو الانعتاق أو التحرر، الانعتاقٌ من القيود والرعاية والسلطة والنظام؛ وكما يقول كين بوث الذي سكّ هذا المفهوم: "'الأمن' يعني غياب التهديدات؛ أما التحرر فهو تحرير الناس (أفرادًا وجماعات) من تلك القيود المادية والبشرية التي تمنعهم من تنفيذ ما يختارون القيام به بحرية"[14]. والأمن، في هذه الحالة، هو عمليةٌ خطابية تسمح للأفراد بالتعبير عما يهددهم، بمعنى أنه يحمل في طياته تلك التعبيرات القائمة على الخوف من أشياء محتملة قد تكون الدولة هي مصدرها؛ "وترفض المدرسة النقدية الأمنية تعريف السياسة الذي يضع الدولة وسيادتها في مركز الموضوع، والسلطة الأخلاقية للدولة، والاعتقاد بأن الدولة ينبغي أن تكون المفتاح الحارس لأمن الشعوب"[15]. نستنتج أن الفرد يقع في صلب تعريف الأمن بدلاً من الدولة، وأنه يجب أن نضمن له قدرًا من الانعتاق (وليس الحرية) بوصفه عملية مستمرة وتقدمية وتطورية وثورية، وبوصفه شعورًا بغياب التهديدات.

ومع ذلك، يمكننا أن نلحظ تجليات المبدأ الليبرالي في هذا التعريف، من حيث تقليص دور الدولة، ومن حيث الالتزام بعمليات تحررية من كل نظامٍ وسلطة وروابطَ سلطوية خفيّة. ولربما يلتقي هذا الطرح مع أفكار ميشال فوكو الذي يطالب بـ"دولةٍ الحد الأدنى" من السلطة والحكم، ويكون الأمن هنا أمنًا من المخاطر، و"مصلحة الدولة تكون في حدودها الدنيا داخليا"[16]، والأمن والحرية يعنيان حماية المصالح الفردية والجماعية ضمن ما يسميه "اقتصاد السلطة الخاص بالليبرالية" حيث وظيفة الدولة الأساسية ليست في توفير الحماية على المستوى الخارجي، أي في علاقتها بالدول الأخرى، بل على مستوى داخلي للتحكيم الدائم على حرية الأفراد وأمنهم، أمنهم من مخاطر الليبرالية التي تعني "العيش في خطر" بما يستدعي، ضمن إطار "الفن الجديد للحكم"، تربيةً كاملة على الخطر ونشر ثقافة الخطر[17]. ولكن ألا تُعيدنا حالة الخوف هذه، التي يجب تأمين النفس الفردية منها، إلى فلسفة توماس هوبز، حين يعتبر أن الدولة نموذج مؤسساتي لوضع نهايةٍ لحالة الخوف، وأن الدولة تُبنى على الخوف وعلى القانون؟ أتحتاج الدولة إلى عامل الخوف لتبرّر شرعيتها فحسب، أم وظيفتها أيضًا؟ من جانبٍ آخر، ثمّة من يعتقد أن هؤلاء الباحثين النقديين، على الرغم مما قدّموه من وعود، فشلوا في تزويدنا بتفسيرٍ معقّد ومقنع لسياسة الأمن أو أخلاقياته، وهو اعتبار يدفع هؤلاء إلى التساؤل عمومًا: هل نحن في حاجة إلى "دراسات أمنية نقدية"؟[18]

(14) Ken Booth, "Security and Emancipation," *Review of International Studies*, vol. 17, no. 4 (1991), pp. 313–326.

(15) قوجيلي، ص 35–36.

(16) ميشيل فوكو، **السياسة الحيوية**، ترجمة الزواوي بغورة (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2018)، ص 54.

(17) المرجع نفسه، ص 90–93؛ يتعمَّد الفكر الليبرالي في كل مرة تأكيد مفهوم الخطر بوصفه حالة طبيعية ملازمة للرأسمالية ولليبرالية، وأنه يجب التكيّف مع هذا الخطر والوعي به، وذلك من دون أن يطرح مساءلة صريحة حول أزمة الليبرالية والرأسمالية وأزمة البناء الفرداني للحياة البشرية. لذلك كان اختراع "الحد الأدنى من المخاطر" نوعًا من الحيلة المفاهيمية لتجنّب الاعتراف بمخاطر الرأسمالية الليبرالية وأنه على الدولة في كل سياق إدارة هذه المخاطر وتحقيق الأمن مع ضمان الشروط التي يستمرُّ فيها النشاط الرأسمالي وتُضمن فيه الحرية الفردية. يمكننا أن نحيل في هذا الموضوع إلى مؤلف مهمّ كتبه الاقتصادي يانيس فارافاكيس. ينظر: يانيس فارافاكيس، **المينوتور العالمي: أمريكا وأوروبا ومستقبل الاقتصاد العالمي**، ترجمة عماد الأحمد (ميلانو: منشورات المتوسط، 2016).

(18) Christopher Browning & Matt McDonald, "The Future of Critical Security Studies: Ethics and the Politics of Security," *European Journal of International Relations*, vol. 19, no. 2 (2013), pp. 235–255.

في الواقع، تنطلق هذه الدراسة، على عكس ما تقدمّه هذه الفلسفات النقدية، فتقول إن أمن الفرد لا يكون إلا بضمان أمن الدولة والعكس صحيح أيضًا، وإن العلاقة تكاملية وليست صراعية أو تقابلية بين ذاتٍ وموضوع. ففكرة الخوف المقترحَة ضمن هذا الإطار النقدي تقوم على الشعور الذي يقيم الحقَّ على اقتناع ذاتي، ويمكننا تحليل هذا المبدأ استنادًا إلى فكرة هيغلية تقول إن "ما يتخذه الحق بوصفه واجبًا وقانونًا كأنه حرف ميت وبارد وقيد من القيود. فهذا الشعور لا يتعرَّف على نفسه في القانون، وبالتالي لا يعرِف أنه حرٌّ في مجال القانون هذا؛ لأن القانون هو العلّة العاقلة لكل شيء، ولا يسمح العقل للشعور بأن يجد لنفسه الدّفء في أعماق قلبه الخاص"[19]. فتشريع القانون، وفق فلسفة الأمن المبنية على الشعور الذاتي، يعني أن العملية لن تخضع لمنطق عقلي، بقدر ما ستتحدّد وفق اعتبارات نفسية ومزاجيات سيكولوجية واجتماعية. ولكن ما يجمع بين هذين المنطقَين في التشريع هو كون القانون جزءًا من الإرادة والحرية والروح الواعية. أضف إلى ذلك أنه لا يمكن معالجة إشكالية الأمن من خلال المناقشة الفلسفية والتجريدية، بل كذلك ضمن الرهانات والصراعات وعلاقات القوى والتوازنات القائمة بين الفواعل المختلفة.

وإذا كانت الدولة بمقتضى العقد الاجتماعي هي استعداد البشر للتخلّي عن حقوقهم (إراديًّا) من أجل السلام وتوفير الحماية والحفاظ على الذات وفق صيغٍ عقلانية وتعاقدية ليست منافية للعقل أو العدالة، فإنّ قيمة الأمن تكون تعبيرًا عن حاجة المتعاقد وتنازله عن حقوقه. وبالقدر نفسه يكون القانون تعبيرًا عن الأمن والاستقرار ضمن مبدأ أنَّ زرع الخوف من العقوبة لمن ينتهك القواعد هو سبيل إلى النظام والانتظام والأمان. أما من حيث ما تطرحه الفلسفات النقدية بخصوص الأمن، فمشكلتها هي في الوصول إلى تعريفات كليّة تجمع التناقضات والتفكك في الرؤى كما تشترط ذلك فكرة الحق، بل سيصنع إخضاع الحالة الأمنية لمحدّدات عاطفية وفردية لوضعياتٍ لاأمنيّة إطارًا قانونيًّا يكون معرَّفًا بالظروف والسياقات الراهنة والمتغيّرة، من دون البحث عن شروط استمرارية القانون المعيارية، ذلك أن مسألة الأمن ستبقى خاضعة لإدراكٍ حسيّ بدلاً من مناقشتها وفق التصوّر الشامل لفكرة الأمن في مداها العقلي والأخلاقي المثالي والأبدي والجمعي؛ ثم إنّ تشريع القوانين سيعرف تعقيداتٍ أخرى بين جدلية المعنى القانوني والمفهوم السياسي من جهة، ومعنى الأمن من جهة أخرى؛ فضلاً عن أنه لا يكون في وسع النظام الاجتماعي، وفق هذه المقاربات النقدية، تنظيم نفسه أمام العقلانيات الفردانية (التي هي في الواقع عقلانياتٌ فردية وفي غالب الأحيان صراعية وتنافسية، على عكس ما تصوّرها هذه الفلسفات من أنها عقلانيات تعاونية ومنسجمة)؛ فـ "لو صارَ أن حالات الشعور والوجدان والإلهام قد حلَّت محل القانون لأصبح من الممكن عندئذٍ تبرير أيّ جريمة بالمعتقدات والاقتناعات الذاتية للمجرم أو 'نواياه الأخلاقية'"[20].

علاوةً على ذلك؛ إذا كان تحديد اللاأمن ينبع من شعور الذات الفردية وحريتها من خلال الانعتاق، فإن تعريف قانونٍ للأمن وفق هذا المفهوم سيضعنا أمام إشكالية تعريف القانون ذاته بوصفه الحد

(19) هيجل، **أصول فلسفة الحق**، ص 70.

(20) المرجع نفسه، ص 19.

من حرية الفرد بما يتوافق وحرية الآخرين وفق قانون كلّي يمثل أحد أوجه الممكن؛ فـ"كل مجال يوجد فيه القانون هو مجال للحرية المتحققَّة بالفعل"[21]. زيادةً على ذلك، بدلاً من أن تكون الحرية الموضوع الأساس لدستورية القوانين، يكون الأمن والأمان موضوعها؛ إذ إن تحديد الأفراد للتهديدات الأمنية والمخاطر أو لحالات الخوف النفسية والعاطفية يكون في شكله الكلي غير واضح ومُجتزأً ليكون في وسعه إيجاد الصورة الأخلاقية الكاملة المجسَّدة في إرادة القانون، أي قانون الأمن. ولأن الدولة – بلغة هيغل دائمًا – هي الواقع الفعلي للصورة الأخلاقية، بمعنى الروح الأخلاقية من حيث إنها إرادة جوهرية واضحة لنفسها، وتفكّر في نفسها، وتعرِف نفسها، وتنفّذ ما تَعرف بالقدر الذي به تُعرف، فإن تحديدها لتعريف الأمن وسياساته يكون قائمًا في الأخلاق، ووجودها غير المباشر يكون في نشاط الفرد واقتناعه وحريته في ذاته.

ثانيًا: الأمن السيبراني والدور الحيوي للدولة

لتقديم مثال تطبيقي بشأن هذه المناقشة الفلسفية حول القانون والدولة والأمن، ستتطرّق الدراسة إلى علاقة القانون بالأمن السيبراني Cybersecurity، وهو موضوع كثيرًا ما تُثار فيه مسألة حقوق الأفراد وحرياتهم في مقابل تدخّل الدولة وسطوة التشريعات القانونية حين تُقلَّص الحريات باسم تحقيق "الأمن". فما بين تعزيز أمن الأشخاص وضمان حريتهم وحقوقهم في الخصوصية، غالبًا ما يُنظر إلى تشريعات "الأمن السيبراني" على أنها "ساحة المعركة الجديدة" لحقوق الإنسان، بالقدر الذي تبرز فيه الرهانات والاختلالات في تحديد ما هو "مدني" وما هو "أمني" أو "عسكري"، فضلاً عن إشكاليات تداخل الوظائف بين القوى الأمنية والقوى القضائية التي تَعتبِر من جهتها أن الهيئات الشُّرطية ليست هيئات قضائية. وإنه ليَروق في هذا الصدد أصحاب المقاربات النقدية للأمن تأكيد أن توسيع الدول لصلاحياتها في تطبيق الأمن السيبراني من شأنه المساس بالحريات المدنية وتمديد السيطرة الحكومية باسم الصالح العام والسيادة[22]. ولكن إذا كانت هذه المقاربات

(21) بدوي، ص 20.

(22) يمكن، من باب الحصر، أن نحيل إلى ما كتبه أولي ويفر في بعض مقالاته التي أشرنا إليها سابقًا. ففي دراسة له بعنوان: "الذكاء الاصطناعي والأمن: مقاربة نقدية" "Artificial Intelligence and Security: A Critical Perspective"، يدرس تأثير الذكاء الاصطناعي في الأطر الأمنية التي محورها الدولة، ويجادل بأن هذا الذكاء لديه القدرة على تعطيل المفاهيم التقليدية المرتبطة بسيادة الدولة والسيطرة على الأمن. فيناقش كيف أنّ الذكاء الاصطناعي يمكنه تمكين الجهات الفاعلة غير الحكومية وتحدي احتكار الدولة للعنف. ويستكشف أيضًا آثار الذكاء الاصطناعي في المهمات المتعلقة بدولة المراقبة وبالتآكل المحتمل للحريات المدنية. تدعو دراسته هذه إلى إعادة تقييمٍ نقدي للمناهج الأمنية التي تركز على الدولة فاعلاً محوريًّا في عصر الذكاء الاصطناعي. ومن المنطلقات نفسها، يبحث ويفر في دراسة أخرى بعنوان: "الأمْنَنة وإزالة الأمْننة في عصر الذكاء الاصطناعي" "Securitization and Desecuritization in the Age of Artificial Intelligence" كيفية تأثير الذكاء الاصطناعي في عمليات الأمْنَنة وإزالة الأمننة داخل الدولة. ويرى أن الدولة يمكنها استخدام هذا الذكاء لإضفاء طابعٍ أمنيٍّ على بعض القضايا وتأطيرها على أنها تهديداتٌ وجودية تتطلب اتخاذ تدابير استثنائية، بما يزيد من مراقبة الدولة وسيطرتها. وفي مقابل ذلك، يستكشف أيضًا إمكانات الذكاء الاصطناعي لتسهيل إزالة الأمننة من خلال تحدي "الروايات الأمنية الراسخة" وتعزيز الأطر البديلة، والانخراط في تحليلٍ نقديّ في إمكان الذكاء الاصطناعي تشكيله حول ممارسات "أمن الدولة" وخطاباته.

تقول إن الأمن يقوم على مبدأ قدرة الأفراد على تحديد المشكلة الأمنية، أو على (كما تطالب بذلك مدرسة كوبنهاغن) التكلُّم (الفعل الخطابي) على ما يهدّدهم (وتلك وظيفة لا تخصّ الدولة)، فإن الأفراد وهم يستخدمون الوسائط والتقنيات الإلكترونية (يتكلّمون ويتواصلون) غالبًا ما يجهلون التهديدات التي تعترضهم داخل المجال السيبراني، لا سيما أن أغراض هذا المجال وأهدافه ترتبط أساسًا بأهداف الدول وصراعها في حقل العلاقات الدولية أكثر من ارتباطها بنشاط الأفراد اليومي وسلوكياتهم الفردية. وهو الأمر الذي يجعل الدول تضع القوانين وتسنُّ التشريعات التي تضمن حمايتهم في أتون هذه الصراعات، بما في ذلك توفير المعدّات والأنظمة التي تحمي المستخدمين وتحمي سرية الأصول المعلوماتية وسلامتها ضد التهديدات الداخلية والخارجية. وفي هذه الحالة، لا يكون القانون (المتعلق بالأمن السيبراني) تعبيرًا عن أمر السيادة أو إرادة السلطة العليا في الدولة فحسب، بل بوصفه ضمانًا لحرية الأفراد وحماية خصوصياتهم وبياناتهم وحقّهم في الحياة الخاصة والآمنة أيضًا.

قد يبدو ملائمًا أن نعالج قضية الأمن السيبراني هذه، علَّها تكون مصداقًا لما تمّت مناقشته في الأجزاء السابقة من حيث قيمة نشاط الدولة في تحقيق الأمن وسنّ القانون المعتمِد في فلسفته على الرؤية الكلية للدولة (وتلك وظيفةٌ عادة ما توكل إلى وزارة الداخلية أو الهيئات الاستخباراتية أو أجهزة خاصة في القضاء. وفي غالب الأحيان، يوجد تعاون بين جميع هذه الأجهزة) في تنظيم المجتمع بما يضمن حياة الأفراد وحريتهم وإرادتهم في عيش حياة طبيعية سليمة. ففي الواقع، لا يمكن الحديث عن أمن سيبراني للأفراد والجماعات داخل بيئة رقمية فائقة التطوّر ومحفوفة بالمخاطر من دون أن ننظر إلى "البنية التحتية الحيوية" التي تنشئها الدول لضمان الأمن، ومراقبة السلوك، وتتبُّع مصادر التهديدات، وتحديد هوية المجرمين وطبيعة الإجرام. ويمكن الإشارة، فيما يتعلق بجهود الدول، إلى تأمين مجتمعاتها ورصد المخصَّصات لتقوية بنى الأمن السيبراني والحماية الرقمية، إلى تقرير الرقم القياسي العالمي للأمن السيبراني GCI، الذي يصدره كل سنة الاتحاد الدولي للاتصالات، لقياس الالتزامات التي قطعتها دول العالم في مجال الأمن السيبراني، من خلال خمسة تدابير، هي: القانونية التي تقيس مختلف التشريعات الخاصة بالأمن السيبراني والجريمة الإلكترونية؛ والتقنية من خلال القدرات التقنية للوكالات والقطاعات المتخصصة؛ والتنظيمية التي ترصد الاستراتيجيات والمنظمات الوطنية الخاصة بالأمن السيبراني؛ وتنمية القدرات بقياس حملات التوعية والتدريب والتعليم وغيرها؛ والتعاون أي قياس الشراكات والتعاونات مع الشركاء والبلدان الأخرى. ويذكر التقرير الرابع الصادر في 2020 أن العديد من الدول قد سنّت تشريعاتٍ خاصة بالإخطار بالخرْق والنّفاذ غير القانوني وسرقة الهوية والسلوك المعادي للمجتمع والتحرُّش عبر الإنترنت وحماية الخصوصية والبيانات والاستجابة للحوادث الحاسوبية وغيرها. فقد وقّع 133 بلدًا على لوائح حماية البيانات والخصوصية، وهناك 15 بلدًا في طور الصياغة، و46 بلدًا ليست لديها لوائح. وقد حدّثت بلدان كثيرة لديها لوائح قانونًا معمولاً به في تشريعاتها لتجسيد

الاتفاقات والقواعد الجديدة[23]. ويضيف آخرون أن الدول يمكنها التعامل مع تهديدات الذكاء الاصطناعي، من خلال التعرُّف إلى الأسواق عبر الإنترنت ومراقبتها لأدوات القرصنة، وإنشاء أدوات أمنية جديدة، وتدريب الموظفين والمستخدمين، وتحديث الأنظمة، والعمل مع جهات إنفاذ القانون[24]. ولا ننسى أن 98 في المئة من المواقع الإلكترونية الحكومية تستخدم تشفير SSL لنقل البيانات ونشر بيانات سياسة الخصوصية والأمن، على الرغم أن نصفها فقط يبيّن بوضوح الإجراءات الأمنية المتخذة[25].

ويمكننا، في هذا الصدد، أن نستشهد بما طرحه ديفيد أوماند David Omand في كتابه **حماية الدولة** الذي يطوّر فيه فكرةً نوعية تقول إنه "ينبغي تعريف الأمن القومي اليوم بأنه حالةُ ثقةٍ من جانب المواطن بأن المخاطر التي تهدّد الحياة اليومية، سواء أكانَ مبعثُها تهديدات من صنع الانسان أم أخطارًا غير شخصية، تجري إدارتها على نحوٍ ملائم ما دام هناك ثقة باستمرار الحياة الطبيعية"[26]. ينبّه أوماند إلى ضرورة انخراط الدولة في مساحات تشاركية مع مواطنيها بصيغ تشاركية وتفاعلية وتعاونية ضمن نمط جديد من الدور الحمائي يسميه "الدولة الحامية الجديدة" التي ينبغي فيها السعي لإيجاد مشاركة فعالة من جانب الأفراد والمجتمعات المحلية والشركات للحد من المستوى العام للمخاطر[27]. وقد عدّد، انطلاقًا من تجربته حينما كان منسّق الاستخبارات والأمن في مكتب رئيس الوزراء البريطاني (2002–2005)، مجموعة من الأساليب التي تسمح بمجابهة المخاطر؛ ضمن أدوار يمكن أن تؤديها الدولة في علاقتها التفاعلية بمواطنيها، وضمن إطار تفعيل البنية التحتية الوطنية الحيوية، ويشمل ذلك[28]:

1. تعزيز قدرة المجتمع على المقاومة وامتصاص الصدمات المشوِّهة والتعافي.

2. القدرة على المقاومة القابلة للتكيّف، على نحو يُفعَّل فيها الجانب النفسي للتكيّف والتعلّم من التجارب السابقة، ضمن مسار جيل ثالث من هذه القدرة[29].

(23) الاتحاد الدولي للاتصالات، "الرقم القياسي العالمي للأمن السيبراني لعام 2020: قياس الالتزام بالأمن السيبراني"، شوهد في 2024/10/4، في: https://2u.pw/RoJB9Y

(24) Alex Mathew, "Cybercrime–as–a–Service & AI–Enabled Threats," *International Journal of Computer Science and Mobile Computing*, vol. 12, no. 1 (2023), pp. 28–31.

(25) Jensen Zhao & Sherry Y. Zhao, "Opportunities and Threats: A Security Assessment of State E–Government Websites," *Government Information Quarterly*, vol. 27, no. 1 (2010), pp. 49–56.

(26) ديفيد أوماند، **حماية الدولة**، ترجمة عمرو الملّاح، سلسلة ترجمان (الدوحة/بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023)، ص 140.

(27) المرجع نفسه، ص 145.

(28) المرجع نفسه، ص 140–158.

(29) يؤكّد أوماند ضرورة الانتقال من طابع البنية التحتية الحيوية الوقائي إلى مقاربة كلّية يكون محورها المواطن التي يرى أنها تقع في صلب النهج الحديث للتعامل مع قضايا الأمن القومي.

3. دفع تكلفة أمن البنية التحتية الوطنية من خلال الإنفاق العام للدولة التي تستطيع من جهتها أن تنظّم هذا الإنفاق، وأن تجد صيغًا ملائمة لإشراك القطاع الخاص وإيقاظ قدرته على المقاومة فيما تعلّق بمسائل الأمن والحماية، إضافة إلى "مهمّة الحكومات في التنظيم، سواء من طريق التشريع العام أو التنظيم الخاص بقطاعات محددة"[30]، وكذلك إيجاد دعمٍ ماليٍّ ومِنحٍ مباشرة للشركات؛ فضلاً عن تسخير التكنولوجيا المطوَّرة من القاعدة الصناعية الدفاعية لأغراضٍ مدنية.

انطلاقًا من ذلك، يأتي موقف هذه الدراسة في اتجاه عكس الأطروحات التي تضع الفرد، أو حرية الفرد وأمنه، في مقابل الدولة (لا سيما في تلك الوضعيات التي تنتج عما يسمى "حالة الطوارئ" أو ضمن ما تطرحه نظريات "الدراسات الأمنية النقدية")؛ إذ إنها تحاول إثبات أنّ أمن الفرد لا يتحقّق إلا في ظل دولة قوية ونظام تشريعي يضمن حقوق الفرد بوصفه كينونة داخل الدولة (وليس ضمن نظام طبيعي عفوي فحسب كما يقول بذلك أصحاب القانون الطبيعي). وهو أمرٌ على عكس موقف الاتجاه الليبرالي الذي غالبًا ما يفهم حرية الأفراد بوصفها ممارسةً غرضُها الحدّ من السلطة أو الحكومة وتدخل الدولة، من دون أن يتساءل هذا الاتجاه عن المخاطر التي تُنتجها ديناميكية الرأسمالية وتُنتجها "دولة الحد الأدنى" والنزعة النيوليبرالية. فإذا كان فوكو يعتبر أن الليبرالية هي "العيش في خطر"، أليسَ معنى ذلك تلازُم الحرية والأمن؟ ألا نكون – وهذا من المفارقة والتناقض – ضمن إطارٍ شبيهٍ بذلك الذي وضعه هوبز من حيث إن الدولة هي نموذج مؤسساتيٌّ لوضع نهايةٍ لحالة الخوف، إذ هي تُبنى على الخوف وعلى القانون؟ ومع ذلك، يمكننا أن نؤكد في هذا الصدد أن البناء الأنطولوجي للمفاهيم يحدّد بناءها الواقعي، وأن صياغة القانون المرتبط بأمن الأفراد يمرّ أولاً بتحديدٍ لمفهوم الأمن والدولة، وبمدى فهم تفاعلية الفرد وصون الحرية والعدالة، وأنه داخل هذا التحديد الليبرالي تكمن تعقيدات جمّة بسبب خبايا الانتقال من المستويات النظرية إلى المستويات التطبيقية، ونتيجةً لصعوبة ترجمة هذه القيم الأخلاقية الفردانية المتباينة إلى قوانين كلية بوصفها تجسيدًا للممكن والمتاح.

يبقى في كل ذلك أن الدول أقوى من عمالقة التكنولوجيا الرقمية[31]؛ إذ إنها لا تزال تضمن أمنَ عددٍ كبير جدًّا من الأفراد، مقارنة بكل التدفّقات الهائلة الخطرة التي يغرقون فيها، بما في ذلك تشريع القوانين الخاصة بـ"الرقمي" وتحديد المسؤوليات الاجتماعية عن استخدام الوسائط أو ممارسة التضليل الإعلامي؛ ويشمل ذلك تنظيم منتجات الفضاء السيبراني، وتعريف حرية التعبير، ومنع الاستغلال الجنسي الرقمي واستهداف الصغار بالأفلام الإباحية، وكل ذلك من خلال غلق المواقع الإلكترونية الخطرة وتتبع جغرافيات الفواعل الرقمية وتحديد عنوان بروتوكول الإنترنت IP والبحث في مصادر هذه التدفّقات؛ على مستويات وطنية أو عالمية. ومن شأن البنى التحتية السيبرانية المتعلقة بالحماية والأمن التي تملكها الدول، والتي عادةً ما تكون وظائفها ومعلوماتها سرية وغير متداولة،

(30) المرجع نفسه، ص 156.

(31) Emanuel Gavard & Gilles Wybo, "Les Etas sont plus forts que les géants du numérique," *Stratégies*, 8/6/2023, accessed on 7/10/2024, at: https://bit.ly/3zPtXhc

امتلاكُ فكرةٍ واضحة وكاملة عن مفهوم الأمن، وعن قانون الأمن، على نحو أكثر مما هو موجود لدى مختلف التركيبات الاجتماعية، والتي تكون، في أغلب الأحيان، على درايةٍ بـ"المعلن" و"الظاهر" ولا تفهم حيثيات "السرّي" و"الاستخباراتي" وفضاء الصراع وغيره من التعقيدات التي جعلت الأمن السيبراني موضوعًا "للسياسة العليا"، بل قد يذهب بعضهم إلى حد القول إن الهجمات السيبرانية باتت تنفّذها الدول بصفة منظّمة ولم مقتصرة على المجرمين السيبرانيين[32]، وإنه بات "في إمكان بعض الدول القومية أو الجهات الفاعلة التي ترعاها الدولة استخدام مهاجمين بالوكالة موجودين في مناطق لا يوجد بها إنفاذُ قانونٍ مناسب، وأماكن ذات هياكل حكومية ضعيفة وأنظمة مراقبة إلكترونية وطنية غير موجودة"[33].

دفع هذا الواقعُ المتخصّصين في القانون الدولي إلى مناقشة قضية "الإسناد السيبراني ومسؤولية الدولة"[34]، ويعني الإسناد في هذه الحالة "عملية ربط فعلٍ معيّن أو تقصيرٍ بالدولة[35]. نحن، إذًا، أمام صراع تماثليٍّ محوره الدول، تصبح فيه الهجمات السيبرانية شكلاً جديدًا من أشكال الحرب بين دولتين. وقد واجه المحامون الحكوميون تحديًا سواء تعلق الأمر بملاءمة الصراع السيبراني في نموذج الحرب الحركية والصراع المسلح أو بتطوير مجموعة جديدة من القواعد السيبرانية[36]. ومع أن هذا الميدان من القانون الدولي لا يزال يواجه عوائق وتحديات بشأن توفير الأدلة الحقيقية وتحديد مسؤوليات الهجومات السيبرانية ونِسْبتها إلى جهةٍ فاعلة وتعريف المعايير والتشريعات الدولية والتدابير المضادة التي تتكفل كلُّها بإنفاذ القانون، فإنّ ما يبقى مؤكدًا هو أن البقاء (أو النصر) سيكون من نصيب الدولة التي جهَّزت نفسها بإمكانات واستراتيجيات وطنية رقمية مناسبة لحفظ المواطنين والشركات والمنظمات الخاصة؛ للرد على الخصوم الرقميّين، وحماية الجميع من الاستهداف والاختراق ومن البرمجيات الضارة والمخرِّبة. فعادةً، لا يملك الأفراد، وحتى القطاعات الخاصة، ما يلزم من قدرات وكفاءات لمواجهة استراتيجيات دولٍ بعينها كما تملكها المصالح المدنية والعسكرية للدولة الوطنية. أفَلَمْ تتطور التكنولوجيات الحديثة داخل المخابر العسكرية والاستخباراتية؟

يتمثّل الأمر الآخر في أن استهداف الفواعل الخارجية للعديد من الشركات والأفراد عبر العالم لم يعد مجالاً منعزلاً وخاصًّا، بل صار يأخذ في مراتٍ كثيرة هدفَ الإضرار بدولٍ بعينها أو بتلك التي تفتقد البنية التحتية للأمن السيبراني، علاوة على صراعات الدول فيما بينها؛ إذ يوظِّف بعضها

(32) Fahad Ullah Khan, "States Rather than Criminals Pose a Greater Threat to Global Cyber Security," *Strategic Studies*, vol. 31, no. 3 (Autumn 2011), pp. 91–108.

(33) Heli Tiirmaa–Klaar, "Cyber Security Threats and Responses at Global, Nation–State, Industry and Individual Levels," *Science Po & CERI* (CNRS) (Mars 2011), p. 4, accessed on 7/10/2024, at: https://2u.pw/KO92Tbhu

(34) William Banks, "Cyber Attribution and State Responsibility," *International Law Studies*, vol. 97 (2021), pp. 1037–1072, accessed on 7/10/2024, at: https://2u.pw/ofZPk6KN; Delbert Tran, "The Law of Attribution: Rules for Attributing the Source of a Cyber–Attack," *The Yale Journal of Law & Technology*, vol. 20 (2018), pp. 376–441, accessed on 7/10/2024, at: https://2u.pw/BhuogacX

(35) Banks, p. 1046.

(36) Ibid., p. 1054.

فواعلَ غير دولاتية رقمية ضد خصومها[37]. وتستخدم بعض الدول برامج تجسسية بالاتفاق مع شركات دولية خاصة للتجسس على مواطني دولٍ أخرى ومسؤوليها، وذلك كما حصل مع برنامج بيغاسوس الذي أنتجته شركة إسرائيلية واستخدمته بعض الأنظمة السياسية. إن من شأن كل هذه المخاطر والتحديات أن تدفع الحكومات إلى إنشاء هيئات متخصّصة في قضايا الأمن السيبراني وظيفتها تحديد المخاطر والتهديدات وتقييمها، ووضع الأساليب والاستراتيجيات لمواجهتها، وإعلام المواطنين بكيفيات التعامل مع الرقمنة والوقاية من التهديدات[38]، وامتلاك الوسائل والأدوات لإجراء التحقيقات في الجرائم السيبرانية وإنفاذ قوانين الأمن السيبراني. وتقع على عاتق هذه الحكومات مسؤولية حماية قطاعات البنية التحتية الحيوية، كالصحة والتعليم والبنوك والنقل وغيرها، من الهجمات السيبرانية[39]، بما في ذلك حماية الأصول المعلوماتية والتقنية وحماية خصوصية المواطنين من استخدامات الوسائط الرقمية المتنوعة، لا سيما وسائط التواصل الاجتماعي وفرض قيودٍ عليها. يمكننا أن نشير في هذا الصدد إلى تجربة بعض الدول في تقييد استخدام وسائط من مثل فيسبوك ومسنجر وواتساب وفايبر في بعض دول الخليج وروسيا والصين وبعض دول آسيا الوسطى، وذلك بعد بروز نقاشات جادة حول مدى احتفاظ الشركات

(37) تتبادل العديد من القوى العظمى الاتهامات بشأن المسؤولية في التهديدات السيبرانية وعمليات الاختراق والتخريب الإلكتروني، مما يجعل قضية الأمن السيبراني قضيةَ صراع دولاتي وليست قضية صراع لاتماثلي بين فواعل دولاتية وأخرى غير دولاتية، وتتكرر هذه الاتهامات بين دول مثل روسيا والولايات المتحدة الأميركية والصين وكوريا الشمالية. فعلى سبيل المثال اتّهم الاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة كوريا الشمالية بمسؤوليتها عن فيروس "الفدية" Wannacry. لمزيد من التفاصيل، ينظر في الموقع الرسمي للحكومة البريطانية:

"Foreign Office Minister Condemns North Korean actor for Wannacry Attacks," *Government.uk*, 19/12/2017, accessed on 4/10/2024, at: https://2u.pw/u8KrdTBz;

وينظر أيضًا:

Dan Bilefsky, "Britain Says North Korea Was Behind Cyberattack on Health Service," *The New York Times*, 27/10/2017, accessed on 4/10/2024, at: https://2u.pw/8kj6VXSR

وقد تورّطت إسرائيل مع الولايات المتحدة في إطلاق برنامج Stuxnet لإبطاء برنامج طهران النووي. ينظر:

Brandon Valeriano & Ryan Maness, *Cyber War Versus Cyber Realities: Cyber Conflict in the International System* (Oxford: Oxford University Press, 2015), pp. 151–156.

كذلك، اتَّهمت الولايات المتحدة وكندا في عام 2020 المخابرات الروسية والمخابرات الصينية باستهداف العلماء والجامعات الغربية وسرقة بياناتها وبحوثهم الخاصة بتطوير لقاحات مضادة لفيروس كورونا المستجد (كوفيد-19) خلال بداية الجائحة.

(38) بادرت دول كثيرة إلى ذلك سواء من حيث وكالاتٍ مدنية أو عسكرية أو مختلطة أو من خلال شراكات مع القطاع الخاص. ويمكن أن نذكر هنا من سبيل الحصر جهود بعض الدول العربية: إنشاء الدرك الوطني الجزائري لـ"المصلحة المركزية لمكافحة الإجرام السيبراني"، وإنشاء دولة الكويت لـ"المركز الوطني للأمن السيبراني"، وتأسيس المملكة العربية السعودية "الهيئة الوطنية للأمن السيبراني"، وقطر لـ"الوكالة الوطنية للأمن السيبراني"، وفي مصر هنالك "المركز الوطني للأمن السيبراني"، وفي الإمارات العربية المتحدة أنشئ "مجلس الأمن السيبراني" ... إلخ. ومن حيث المبادرات الإقليمية نذكر: الاتفاقية العربية لمكافحة جرائم تقنية المعلومات التي اعتمدتها جامعة الدول العربية.

(39) حين استهدفَ فيروس إلكتروني خبيث عرف بـ"شمعون" مرتين شركة النفط السعودية "أرامكو" وبعض الشركات والمؤسسات السعودية العمومية وكذلك شركة راس غاز القطرية، بادرت هاتان الدولتان من خلال وزارتي الداخلية وهيئات أمن المعلومات إلى تتبّع مصدر الفيروس والكشف عنه بما في ذلك إطلاق إرشادات وتوجيهات للمواطنين وللمؤسسات المختلفة بشأن تأمين ملفاتهم وبياناتهم وأجهزة الحاسوب الخاصة بهم ... إلخ. وفي سياقٍ متصل، بررت وكالة المخابرات المركزية الأميركية تعاونها مع شركة غوغل (أي بين القطاعين العام والخاص) بغرض تأمين هذه الشركة من الاستهداف الصيني.

المسؤولة عن هذه الوسائط ببياناتٍ ضخمة عن المستخدمين، أو بنقل تلك البيانات إلى الوكالات الاستخبارية كما حصل مع تطبيقَي محرك البحث غوغل Google والشركة الحاسوبية الأميركية ياهو Yahoo مع وكالة المخابرات المركزية الأميركية[40]. ويكون على عاتق الحكومات، أيضًا تطوير استراتيجيات دفاعٍ وطنية للأمن السيبراني، والمساعدة على تطوير شركات رقمية محلية كما فعلت ذلك الصين، وقد مكّنها ذلك من أن تكون في مصاف الدول المتقدمة في أغلب القطاعات الرقمية، بل إنها، بالشراكة مع روسيا، دعمت الشركة الناشئة Megvii التي باتت تطرح منتجات مضادة لغوغل وفيسبوك وميكروسوفت، لا سيما أنها تستفيد من الولوج إلى بوابة بيانات حكومية[41]، إضافة إلى أنّ الصين نفسها وضعت آليات تشابك مع المنصات الصينية العملاقة، ومنها: Baido وAlibaba، وTencent، وiFlytek، وSensetime، ودعمت تطويرها وأبرَمت تعاقدات حكومية معها متعلقة بحمايتها وتأمينها[42]. ويأتي ذلك في سياق منافسة جيوسيبرانية مع الولايات المتحدة الأميركية التي بادرت كذلك إلى تنبيه المواطنين بمخاطر استخدام تطبيق "تيك توك" الصيني.

صحيحٌ أن هذا التنافس قد يؤدي إلى ما يُصطلح عليه بـ "معضلة الأمن السيبراني" The Cybersecurity Dilemma[43]؛ إذ إن مضاعفة كل دولة لقدراتها الأمنية والدفاعية السيبرانية ترى فيها دولةٌ أخرى تهديدًا لها، فتضاعفُ هي أيضًا قدراتها الخاصة. ومع ذلك، قد يخلق هذا التنافس نوعًا من "الرّدع والصدّ السيبراني" يمكن أن يتّخذ له، كما شرح ذلك جوزيف ناي، أربع آليات: التهديد بالعقاب، والدفاع بوساطة التجاهل أو الإنكار، والتورُّط، ووجود محرمات (طابوهات) معيارية[44]؛ من شأنها أن تمنع دولة ما، أو فواعل رقمية بداخلها، من المساس بدولة أخرى. وربما يكون هذا الردع ممكنًا، لا سيما مع وجود ما ذكرناه سابقًا "الإسناد السيبراني الدولي"، الذي بمقتضاه تُجمَع الأدلة عن المسؤول أولاً عن الهجوم السيبراني وتُحدّد مواقع الفواعل. وحتى في غياب الالتزام بهذه المعايير الدولية، فإنّ الدول الكبرى ما تزال غير متأكدة من عواقب الصراعات السيبرانية، وهي تخشى على نفسها من أن الهجمات السيبرانية قد تأتي

(40) ينظر:

Barton Gellman & Ashkan Soltani, "NSA Infiltrates Links to Yahoo, Google Data Centers Worldwide, Snowden Documents Say," *The Washington Post*, 30/10/2013, accessed on 4/10/2024, at: https://encr.pw/FlDcD;

Sam Frizell, "Google Is Making it Harder for the NSA to Grab Its Data," *TIME*, 7/6/2024, accessed on 4/10/2024, at: https://bit.ly/4eRXaHh

(41) Cédric Durand, *Techno–féodalisme: Critique de l'économie numérique* (Paris: la Découverte, 2020), p. 158.

(42) مروة صبحي منتصر، "العمالقة الرقميون: أدوار المنصّات الإلكترونية في سياسات الصين التكنولوجية والتجارية"، **دراسات خاصة**، مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة، العدد 28 (شباط/ فبراير 2024)، ص 7–9، شوهد في 2024/10/7، في: https://2u.pw/rixItGXQ

(43) Ben Buchanan, *The Cybersecurity Dilemma: Hacking, Trust, and Fear Between Nations* (Oxford: Oxford University Press, 2016); Libicki Martin, "Is There a Cybersecurity Dilemma," *The Cyber Defense Review*, vol. 1, no. 1 (Spring 2016), pp. 119–140.

(44) Joseph Nye, "Deterrence and Dissuasion in Cyberspace," *International Security*, vol. 41, no. 3 (2017), pp. 55–62.

بنتائج عكسية، وذلك بسبب خاصية أثر الانتشار Spillover Effect[45]. وسواء وُجدت هذه المعضلة السيبرانية في السياسة الدولية، أم لم توجد كما حاولت البرْهنة على ذلك كارلي بيركمان Carly Beckerman[46]، فإن ما نشهده، بحسب ما تذكره، هو سباق بين بيروقراطيات الدولة حول الطرف الذي يمكن أن يُوجّه إليه أكبر قدر من الخبرات والموارد، فضلاً عن التعاون بين القطاعين العام والخاص؛ لتصحيح نقاط الضعف، وإزالة الأنظمة القديمة، وتطوير إسناد أفضل السيبرانية وتطوير آلياتٍ للنظافة السيبرانية[47]، وتطويرِ مناهج وقواعدَ قانونية ومعايير أخلاقية لتنظيم الفضاء الإلكتروني، واعتماد ما بات يصطلح عليه بـ "الأمن السيبراني على مستوى الدولة بأكملها" Whole–of–State Cybersecurity.

وفي مقابلِ هذه التأكيدات المرتبطة بدور الدولة في تحقيق الأمن السيبراني لمواطنيها، تَبرز محاجاتٌ أخرى تقول إنّ من شأن السّماح للدول والحكومات بتجميع بياناتٍ ضخمة عن الأفراد وتتبُّع مصادر الخطر أنْ يفضي إلى "نظامٍ من المراقبة الشاملة"، بل إنه قد يفضي إلى "المراقبة السائلة"[48]؛ على نحو يسحق الحريات والخصوصيات ويكرّس شكلاً من "الدكتاتورية الرَّقمية" باسم الأمن والحماية ومكافحة الإرهاب كما شرْعَنت ذلك، على سبيل المثال، الولايات المتحدة بعد تلك الهجمات في 11 سبتمبر 2001، أو بعد ما شهدته بعض دول الاتحاد الأوروبي من هجمات وعمليات اغتيال على أراضيها[49]، بل إنّ ذلك يهدد الديمقراطية وحرية التعبير، ويخلق نموذجًا لـ "الدولة الأمنية" و"الدولة الاستثنائية" بدلاً من "دولة القانون"، حيث يُضحَّى بالحرية باسم حتمية الأمن. تُصبح الحريات الفردية والعامة، إذًا، على المحكّ تحت طائلة الضرورة الأمنية، وتتسّع معها سلطات الأجهزة التنفيذية بما يجعل الدولة قهرية، و"يحصل هناك تغيير مهم للغاية في القانون الجنائي إذ لا يكون هناك تركيزٌ على مصطلح "الذنب"، بل يُستبدل بمصطلح "الخطورة" من أجل منع السلوك "المحفوف بالمخاطر" الذي يُفهم في هذه الحالة داخل أسلوب "الاحتمالية" القائم على مجموعة من الأدلة، وعلى أفراد يفترض أنهم خطرون، وعلى اتخاذ التدابير المناسبة لمنعهم من ارتكاب الجرائم؛ واستنادًا إلى منطق "الترقّب"، يتسع ردّ الفعل الجزائي من "الجريمة المرتكبة" إلى "الجريمة التي يُخشى منها"[50]. وأكثر من ذلك، قد تطرأ تعديلات قانونية جوهرية تمسّ مبادئ دولة القانون، "إذ إن السبب الأمني يميل إلى التأثير في العقلانية التي يقوم عليها بناء سيادة القانون. وتُترجم الضرورة الأمنية إلى تعزيز الآليات

(45) Zhou Hongren, "Strategic Stability in Cyberspace: A Chinese View," *China Quarterly of International Strategic Studies*, vol. 5, no. 1 (2019), p. 88.

(46) Carly Beckerman, "Is There a Cyber Security Dilemma," *Journal of Cybersecurity*, vol. 8, no. 1 (2022), pp. 1–14.

(47) Ibid., p. 11.

(48) بوصفها جزءًا من الحياة السائلة كما صاغتها فلسفة "السوائل" لزيجمونت باومان Zygmunt Bauman (1925–2017). لمزيد من الاطلاع، ينظر: زيجمونت باومان وديفيد ليون، **المراقبة السائلة**، ترجمة حجاج أبو جبر، تقديم هبة رءوف عزت (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017)، ص 107–122.

(49) مارك دوغان وكريستوف لابي، **الإنسان العاري، الدكتاتورية الخفية للرقمية**، ترجمة سعيد بنكراد (الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2020)، ص 23–28.

(50) Jacques Chevallier, "L'État de droit au défi de l'État sécuritaire," in: Yves Cartuyvels et al. (eds.), *Le droit malgré tout: Hommage à François Ost* (Bruxelles: Presses Universitaires Saint–Louis–Bruxelles, 2018), p. 310.

القانونية التي لا تهدف إلى حماية الأشخاص والممتلكات فحسب، بل تهدف أيضًا إلى مراقبة السلوك الفردي والجماعي، خارج المفهوم التقليدي لسيادة القانون"[51].

يُضاف إلى ذلك أن الحكومات، وهي تتعرّض لتهديدات داخلية وخارجية، تعطي نفسها صلاحيات كثيرة للاطّلاع على خصوصيات الأفراد وتسجيل بياناتهم من دون تصريح قضائي؛ في خرقٍ لأعراف القانون الدولي وأعراف الديمقراطية، لا سيما أن العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية قد نص في مادته 17 على أنه "لا يجوز تعريض أيّ شخص، على نحوٍ تعسفي أو غير قانوني، لتدخُّلٍ في خصوصياته، أو شؤون أسرته، أو بيته أو مراسلاته، ولا لأيّ حملاتٍ غير قانونية تمسّ شرفه أو سمعته". ويجعلنا هذا الواقع أمام توتّر بين الأمن القومي وما يسمى "الأمن الإنساني". وهذا التوازن، بين أمن الدولة والأمن البشري، يُغلَّف بدقة ضمن التوتّر الرئيس في قلب الأمن السيبراني، على الرغم من أن الحتمية الثالثة لما يمكن أن نسميه "الأمن الخاص" - أمن الشركات والشركات الخاصة - تضاف إلى هذا المزيج[52]. ومن شأن التعسّف السلطوي في مراقبة البيانات والخصوصيات أن يخلق حالة من "اللاأمن" بدلاً من تعزيز "الأمن".

ويكون الرهان هنا في مسألة التوافق بين دولة الاستثناء وسيادة القانون، بين تلك العلائقية الموجودة في ثلاثة (أو أربعة) كيانات كما طرَحها عنوان هذه الدراسة: القانون والدولة والـ(لا) أمن. وفي هذه المسألة، نعتقد أن ما طرحه جاك شوفالييه Jacques Chevallier في إحدى مقالاته مهم وجديرٌ بالمناقشة؛ إذ يقول: "إن سيادة القانون هي في الواقع جانبٌ خاص من مبدأ الأمن لأنها مسألة تتعلق بتأطير سلطة الدولة والحدّ منها من خلال مدخل القانون؛ إذ إنّ الأمن لم يعد مبدأً من مبادئ العمل بالنسبة إلى الدولة، بل هو قيدٌ على ممارسة مهماتها؛ فالأمن الذي تضمنه الدولة يجب أن يتم نشره وفق مجموعة من القرارات القانونية[53]. ومع ذلك، فإن الدولة هي التي تختصّ بوضع القوانين المختلفة التي تعبّر من جهة عن سيادة مواطنيها، ومن جهةٍ أخرى تضمن حقوقهم وحرياتهم وأمنهم، وأن قوتها واحترام سيادتها (على المستويَين الداخلي والخارجي) مرتبطان أيضًا بحالة الأمان والانسجام والحماية والطمأنينة التي تصنعها لمواطنيها داخل نظام دوليّ باتت مخاطره معولَمة. فالأحرى كذلك، على لسان شوفالييه نفسه، "أن ظهور دولة أمنيّة، حيث يحظى الأمن بالأولوية القصوى، لا يعني بالضرورة نهاية حكم القانون؛ توجد ضمانات في البلدان التي تدَعي أنها ليبرالية لمنع الانحرافات الكبيرة بطريقة مفرطة؛ ومن ثمّ يمكن نشر الدولة الأمنية في إطار احترام، على نحو أساسي، محددات سيادة القانون[54].

من خلال هذه المناقشة وغيرها، يبدو جليًّا كيف أن احترام مسألة حقوق الإنسان وموضوع الحريات الفردية يحدّد قبول الأفراد؛ ما يُعطي سياساتٍ أمنيةً معينةً شرعيةً، وهو ما يبرّر تنازلهم عن "جزءٍ"

(51) Ibid., p. 308.

(52) Benjamin Buckland, Fred Schreier & Theodor Winkler, "Democratic Governance Challenges of Cyber Security," *DCAF Horizon 2015 Working Paper*, no. 1, p. 10, accessed on 8/10/2024, at: https://2u.pw/d7Iq9ZPl

(53) Chevallier, p. 294.

(54) Ibid., p. 312.

من خصوصياتهم لصالح "المراقبة العامة" تجسيدًا للأمن الوطني والاجتماعي. ومع ذلك، فإن هذا القبول مرهونٌ أساسًا بمسألة الرضى النفسي والعقلاني لهؤلاء بالحُجج التي تقدمها الهيئات العامة. وبناءً عليه، يكون لزامًا على الدولة (أجهزة وسلطة تنفيذية) أن تجتهد في وضع القوانين اللازمة للأمن السيبراني والحماية السيبرانية، على الرغم من تعقيدات هذا المجال وتشعبه وحداثته[55]؛ وأن تدرك أن مسألة الأمن الإنساني لم تعد تنفصل عن الأمن القومي، بل إنها أضحت أحد مصادره الأساسية. فيكون من الواجب إدماج الإنسان، أو البعد الإنساني، في مخطّطات الأمن السيبراني؛ مثل الجوانب الثقافية والتدريبية، وبناء نظرة شاملة لمنظمة كاملة لهذا الأمن تتجاوز النظرة التقنية[56]. إن هذا المُتَّحد من الفرد والدولة كجسمٍ أمنيّ يكون قوامه قدرة السلطات العامة على وقاية المواطنين وتوعيتهم وتدريبهم[57]، وتسخير التقنيات المختلفة لمجابهة العالم السيبراني والإلكتروني، وفي الوقت ذاته، إشراك القطاع الخاص إلى جانب القطاع العام ضمن استراتيجيات "أمن تعاونيّ" تكون فيه المهمات تعاونية بين السلطات العامة والفواعل الاقتصادية والمنظمات الأهلية والمبادرات المحلية التي تستهدف تحقيق الأمن السيبراني للساكنة (منشورات، تعليم، تكوين، ورشات...إلخ)[58]. ومن شأن هذه المجهودات خلق المواطن السيبراني Cybercitoyen أو المواطنة السيبرانية حيث يتمتّع المواطن/ المستخدم باليقظة والحيطة التي يحصّلها من سياسات واستراتيجيات التعليم (فمن دون تعليم، يصبح الأمن السيبراني يوتوبيا) والتأهيل والاختبار[59]. ومع ذلك، فإن تحقيق هذه الأهداف لا يكون في الحصيلة، إلا بما تبذله الدولة من سياساتٍ وما تشرّعه من قوانين للأمن والحماية وما تفرضه من التزامات على الأفراد والشركات والمؤسسات في هذا الشأن.

(55) يذكر أحد الباحثين في مسألة علاقة القانون بالشؤون السايبرية ملاحظة في ذلك، فيقول: "إن السبب الوحيد الذي يجعل الفضاء الإلكتروني محيرًا ومعقدًا جدًّا في المجال القانوني هو أنه جديد. فهذا المجال يكره المشكلات الجديدة لأن وضع القوانين يعتمد كثيرًا على الخبرة والتقاليد والتاريخ دليلاً لسنٍّ أو اتخاذ قرار أو تعديله بشأن مسألة قانونية، إذ تستغرق القوانين وقتًا وخبرة وجدالاً قبل أن يُنجز الكثير من أي شيء". ينظر:

Christopher Sanders, "The Battlefield of Tomorrow, Today: Can a Cyberattack Ever Rise to an ‘Act of War," *Utah Law Review*, vol. 2024, no. 2 (2018), p. 518.

(56) Daniel Guinier, "La part humaine déterminante face aux crises majeures et son rôle dans la cybersécurité," *Revue de la Gendarmerie Nationale*, no. 268 (2021), pp. 149–154, accessed on 8/10/2024, at: https://2u.pw/m1ZVyu1V

(57) يستدعي ذلك تحوّلاً في مهمات القوات الشُّرطية والدَّركية من حيث هي أجهزة قمع إلى أجهزة توعية وتحسيس وتدريب ومواطنية. وعلى سبيل المثال، يؤكد برنابي فاتان، العقيد الذي يترأس قسم الجوار الرقمي بقيادة الدرك في الفضاء السيبراني وهو خريج المدرسة البحرية كما قاد اللجنة الوطنية للسيادة الرقمية والأمن السيبراني بمعهد الدراسات العليا للدفاع الوطني بفرنسا، أن مسألة الوقاية قد أُدمجت حقيقةً في مهمات الدرك من خلال شبكة الدركيين السيبرانيين Cybegendarmes اقتناعًا بأن التهديدات السيبرانية تمثّل مشكلة حقيقة وتستوجب توعية المواطنين ووقايتهم. ولإنجاح هذا المسعى، يشترط مجموعة من الأدوات أو الخطوات: إقناع صناع القرار، وتحسيس المستخدمين، ومرافقة المنظمات، ينظر:

Barnabé Watin–Augouard, "La prévention, un impératif pour lutter efficacement contre les cybermenaces," *Revue de la Gendarmerie Nationale*, no. 272 (2022), pp. 17–22, accessed on 8/10/2024, at: https://2u.pw/XiVAwjIQ

(58) Olivier Kempf, "Cybersécurité collaborative des territoires," *Revue de la Gendarmerie Nationale*, no. 268 (2021), pp. 41–46, accessed on 8/10/2024, at: https://2u.pw/AddUUcjN

(59) Denise Gross, "Réflexions sur l’ingénierie sociale et le rôle de l’utilisateur en tant qu’acteur de la sécurité collective et collaborative," *Revue de la Gendarmerie Nationale*, no. 268 (2021), pp. 149–154, accessed on 8/10/2024, at: https://2u.pw/DcjLdGDC

إذا كان غرض القانون هو تنظيم المجتمع وتحقيق الاستقرار العام، فإن غرض السياسات الأمنية التي يضبطها القانون هو حماية الأشخاص وتوفير البيئة السليمة التي يمارسون فيها نشاطهم داخل الدولة، والتي بدورها تكون منتجةً لهذه السياسات والقوانين من خلال جهاز الحكم. وإذا كانت مختلف الأدبيات التي تُناقش مسألة حقوق الأفراد ضمن مجال الأمن السيبراني تضع الدولة وتشريعاتها في هذا المجال في زاوية "المتسلّط" وتطالب بالحدّ من سلطتها، فإنها في ذلك تغفل التهديدات التي تنشأ من خارج الدولة؛ مثل الشركات الرقمية المختلفة التي تصنع التطبيقات والبرامج، والتي تقوم - إلى جانب استخدامها السلمي - بالتجسّس وقراءة سلوك المستخدم وتوجيه الرأي العام ... إلخ. وتُغفل هذه الأدبيات الجهود التي تبذلها الدولة (بصفتها كيانًا منظّمًا ومنظِّمًا يحافظ على السيادة الداخلية وأمن الأفراد وعلى الخصوصية الهوياتية للمجتمع) والموارد الأداتية والقانونية التي توفّرها في سبيل أمن الأفراد من تهديدات البيئة السيبرانية الخارجية. ومن جهة أخرى، تؤدي الدولة بهذه الوظيفة اقتناعًا بأن تحقيق الأمن بقدر ما يفرض عليها مستوى نشطًا من التوقع بالمخاطر والتهديدات المحتملة وتوفير الضمانات، يكون أيضًا خضوع الأفراد لسياسات الأمن واجبًا قانونيًا وحمائيًا وموطنيًّا، على ألّا تؤدي الدولة وظيفتها هذه بوصفها دولة حمائية تمارس الأمن للابتزاز، أي الأمن مقابل الخضوع[60]، ولا تنخرط في عمليات تضخيم أجهزتها الأمنية والعسكرية على حساب رفاهية المواطن وتقوية الاقتصاد الوطني كما شرح لنا ذلك نزيه الأيوبي في كتابه المرجعي **تضخيم الدولة العربية**[61]. ومع ذلك، فإن ما يمكن تأكيده هو أن تعزيز أمن الفرد تعزيزٌ لأمن الدولة، وأن القانون الذي يحمي الأمن الخاص يدعم الأمن العام.

ومن حيث تعزيز الأمن السيبراني؛ على الرغم من أن الفضاء السيبراني Cyberspace مفتوح وأجساده فضائية وعملياته لانهائيّة وفواعله مختلفة ومصادره تبدو غير معرَّفة، فإنه فضاءٌ يُنتجه في واقع الأمر فضاء فيزيائي Physical Space يتحرّك بدوره داخل جغرافية محددة تجعل للقوة السيبرانية، وهي التأثير الاستراتيجي الناتج من الفضاء السيبراني، معنى جغرافيًّا وجيوبوليتيكيًّا ماديًا كلاسيكيًّا مثلما أكد ذلك جون ب. شيلدون في إحدى دراساته المتميزة[62]. ومن ثمة، فإن هذه الفواعل السيبرانية تنشط داخل دولة ما فتكون خاضعة لقوانينها، وإذا ما كانت التشريعات الداخلية قوية ومدروسة، فإنه في الإمكان إسنادُ المسؤوليات لهذه الفواعل بالقدر الذي تستفيد منه من الحماية والأمن داخل بيئة عالمية رقمية تحتاج هي أيضًا إلى ضبطها في إطار تشريعات القانون الدولي. ومثلما يقول أحد الخبراء الصينيين، فإن: "المعايير والقواعد والقوانين الدولية ستكون بمنزلة موجه أساسي لسلوك أفراد مختلف الدول"[63]. ولن يتحقق ذلك إلا إذا اتّفقت إرادة الدول على نفاذ القانون الدولي وعزّزت

(60) سيد أحمد قوجيلي، "الأمن كابتزاز: جذور الدولة الحامية في العالم العربي"، **شؤون الأوسط**، العدد 150 (شتاء 2015)، ص 9-22.

(61) ينظر: نزيه الأيوبي، **تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط**، ترجمة أمجد حسن (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010).

(62) John Sheldon, "Geopolitics and Cyber Power: Why Geography Still Matters," *American Foreign Policy Interests*, vol. 36, no. 5 (2014), pp. 286–293.

(63) Hongren, p. 81.

قدراتها السيبرانية. ففي نهاية المطاف، "تعدُّ الحكومات الوطنية هي الجهات الفاعلة الرئيسة التي تؤثر في استقرار الفضاء الإلكتروني؛ إذ إن سلوكها يتحدد وفقًا لقدراتها التكنولوجية الأساسية"[64]. وسيكون من شأن توزيعٍ عادل ومتوازن لهذه القدرات بين الدول ومنع الاحتكارية وسدّ الفجوات بين القوية منها والمتوسطة والضعيفة أن يسهم في تحقيق الاستقرار الاستراتيجي للفضاء السيبراني.

ولأن الطريق لا يزال طويلاً لاستحداث قانون دولي سيبراني يؤطر الممارسات الرقمية والفضاءات السيبرانية، أو في الأقل الوصول إلى ما اقترحته شركة ميكروسوفت من إنشاء "اتفاقية جنيف الدولية للأمن السيبراني"، فإنه لا سبيل للدول الوطنية، وهي في معركتها لتحقيق المراقبة والأمن، سوى بناء ما يصطلح عليه بـ"السيادة الرقمية" والاجتهاد - بل الإسراع - في وضع قوانين للسيبرانية بوصف ذلك استجاباتٍ عقلانية لمخاطر جديدة، وتأكيدًا لنظام وحضور السلطة العامة. فالحاصل أنه أمام سيلٍ من التدفقات الاتصالية والثورة الرقمية التكنولوجية، وضمن سياقٍ مفاهيمي يقول بـ"نهاية الدولة" و"نهاية الجغرافيا" أو بنهاية الحدود ما بين الدول، تبرز تساؤلات عن مدى تمتّع الدولة الوطنية بمظاهر سيادتها على شؤونها الداخلية، لا سيما شؤونها الرقمية في عصر يشهد ثورةً صناعية رابعة نتج منها بروز النظم الإلكترونية - المادية، التي تدمج بين العالم الافتراضي والعالم الحقيقي، وانتشار استعمال الوسائط والتطبيقات الجديدة والبيانات الضخمة والذكاء الاصطناعي وإنترنت الأشياء والخدمات والروبوتات والواقع المعزز ومنصات التعاملات الرقمية بلوك تشين التي تبقى غالبيتها في يد شركات أجنبية ومتعددة الجنسيات. لقد أصبحت الدولة الوطنية في مضمار سباق مصيري مع كل هذه التحولات الرقمية؛ إما أن تنجح فيه لتحقيق التنافسية الرقمية والسيادة الرقمية، وإما أن تكون مستهلكة لهذه الابتكارات ويكون فضاؤها السيادي مفتوحًا أمام الاختراقات وعرضة للتهديدات.

إنه لمن شأن هذه المعطيات أن تدفع الحكومات إلى الاستثمار في تعزيز البنى التحتية الرقمية وتطوير الشبكات والأنظمة السيبرانية، من أجل تحقيق ما أمكن من مستلزمات "السيادة الرقمية" التي تقوم بدورها على الابتكار الذي تضطلع به الحكومات والشركات داخل الدولة؛ لتطوير البنى الرقمية، وتمكين المجتمع رقميًّا. وتقود هذه المسألة الأخيرة إلى تأكيد موقفٍ خاص يفيد أن أساليب بناء السيادة الرقمية واستراتيجياتها لا تكتمل من دون تعزيز المسؤولية المجتمعية للمواطن في تأمين فضائه الإلكتروني وفي إنماء حسّ الولاء الوطني السيبراني؛ وهو أمر لا يتحقق إلا بجهود مضنية وحلقات متوالية من التثقيف والتنشئة الرقمية وتعزيز القدرات والمهارات العلمية والمعرفية، اقتناعًا بأن مجابهة التهديدات غير التقليدية التي مصدرها أساسًا هذا العصر الاتصالي المُعولِم للمخاطر لا تكتمل إلا بنشر هذه التوعية المجتمعية وتعزيز المقاومة السيبرانية. إن الدولة السيّدة لم تعد ذلك التنظيم الاجتماعي والسياسي الذي يتمتّع بقوّة الإكراه الشرعي والمراقبة والضبط فحسب، بل باتت تعني أكثر من ذلك الفاعل القادر على الصمود والاستجابة للتحولات الرقمية والسيبرانية وما ينتج منها، بقدر ما تتحوَّل سيادتها من السيطرة على المَدَيَات المكانية إلى السيطرة على المديَات الفضائية والرقمية، وقدرتها المستمرّة على وضع القوانين التي تؤطّر ذلك، فاستمرار الدولة لطالما كان يُعبّر عنه باستمرار القانون وسريانه.

(64) Ibid., p. 10.

خاتمة

إن العلاقة بين الأمن والقانون والتشريع هي علاقة متشابكة ومعقَّدة تتجاوز وضع القواعد وتطبيقها. فالقانون، في جوهره، هو تجسيد لفكرة الأمن والاستقرار وحماية الحق داخل إطار التجربة الإنسانية؛ القانون من دون أمن يصبح فاقدًا جدواه، والأمن من دون قانون ينحرف إلى قمع للحريات. وفقًا لهذا المعنى، يسعى القانون لخلق نظام يضمن استمرارية الحياة الاجتماعية والسياسية، ولكنه في الوقت ذاته يكشف عن التوتر الأساسي بين الحرية والأمن، بين المجال العمومي والمجال الخاص، وبين الاستقلالية والطاعة. لا يمكن، إذًا، فصل القانون ونظامه عن فكرة الوجود ذاتها، ذلك أنه يتجاوز كونه أداةً لتنظيم المجتمع فحسب، ليصبح تعبيرًا عن الكيفية التي نفهم بها وجودنا في العالم أيضًا. فعندما نشرّع قانونًا، إنما نحاول تأمين شكل معيَّن من الوجود، نسعى لترسيخه وحمايته واستمراريّته. غير أن هذا السعي الدؤوب نحو الأمن من خلال القانون يحمل في طياته مفارقة أساسية: فكل محاولة لتأمين شكل معيّن من الوجود تخلق بالضرورة شكلاً من أشكال انعدام الأمن لأشكال وجودية أخرى. وهذه العلاقة الجدلية بين الأمن وانعدام الأمن، والتي يتجسد فيها القانون، تدفعنا مرة أخرى إلى إعادة التفكير في الأسس الفلسفية للسياسة والقانون. وفي هذا السياق، لا يصبح التشريع مجرّد عملية تقنية لوضع القوانين، بل هو في جوهره ممارسة فلسفية وسياسية تسعى للتوفيق بين متطلبات الأمن وضرورات الحرية. إنه يعكس التوتر الدائم بين رغبتنا في تأمين وجودنا وحتمية مواجهة عدم اليقين الذي يشكّل جزءًا لا يتجزأ من التجربة الإنسانية.

وتتجلّى هذه الجدلية بوضوح في مجال الأمن السيبراني؛ فقد تؤدي القوانين التي تهدف إلى حماية البنية الرقمية وضمان أمن الأفراد والمؤسسات إلى تقييد حريات الوصول والخصوصية الرقمية، وهذا الأمر يولّد توترًا بين الأمن الرقمي والحرية الشخصية. والدولة هنا، باعتبارها الكيان العقلاني الأعلى، تبرز في هذا السياق فاعلاً يوازن بين هذه الثنائيات المتجدّدة ويحاول على نحو مستمرّ ضبط التوازن بين الأمنَين المادي والسيبراني؛ سواء من خلال التشريع الذي يعكس العقل الجماعي للمجتمع، أو من خلال مراكمة القدرات التقنية. غير أن مسعاها هذا نحو الأمن يتّسم أيضًا بتناقض داخلي؛ فكلّما أُحكمت السيطرة على الأمن من خلال القانون، ظهرت أشكال جديدة من عدم الاستقرار، فالتشريع قد يتحول إلى قوة قيدٍ للحرية، مجسدًا بذلك المفارقة الوجودية بين الرغبة في الأمان والحاجة إلى الحرية.

ربما نجد أن الحرية الحقيقية ليست مجرد غياب للقيود، بل هي الشرط الأساسي الذي يجعل الأمن ممكنًا ومثمرًا، متجاوزين بذلك الثنائية التقليدية بين الحرية والأمن. فالأمن ليس حالة ثابتة يمكن الوصول إليها، بل هو حركة مستمرة ضمن وجود إنساني منفتح على التجدّد والتغيير، على نحو مُجسّد لفكرة الصيرورة الهيغلية في سياق الأمن المعاصر. وهنا يكمن دور الدولة الحقيقي في تحقيق هذا التوازن الدقيق بين الحرية والأمن، في إطار وجودي يتّسم بالديناميكية والتحوّل المستمر، بالقدر الذي يصبح فيه تشريع القانون تعبيرًا عن استجابة الأفراد للتجربة الوجودية، سواء في تفاعلهم فيما بينهم داخل المجتمع، أو في تفاعلهم مع السياسات والمؤسسات والأنظمة أو – إن شئنا القول – لكل ما ينتمي إلى مجال الدولة.

ويدعونا هذا التداخل المعقّد بين مفاهيم الحرية والأمن والقانون إلى التفكّر في أساليب جديدة لصياغة العقد الاجتماعي، بحيث تراعي خصوصيات العصر الحديث ومتطلباته، متجاوزة النظرة الأحادية إلى الأمن بصفته غاية في حدّ ذاته؛ ذلك أنه ينبغي الموازنة بين ضرورات الحفاظ على النظام العام وحماية البنية التحتية المعلوماتية من جهة، وصون حقوق الأفراد وتوسيع نطاق حريتهم والتعبير عن وجوديتهم الفريدة من جهة أخرى. وهي وجودية باتت تُدرَك – وتمتدُّ – في فضاءات افتراضية عديدة، حيث يتجلّى هنا دور الدولة في خلق بيئة رقمية آمنة وحرة وتأمينها ضمن نظام قانوني عادل وسردية أمنية كلية، بوصفها تدبيرًا أخلاقيًّا وسياسيًّا وتصوّرًا للحياة الخيّرة، تراعي التقاطع بين الحرية الفردية (أمن الذات، وغايتها) وهدف الدولة العام.

المراجع References

العربية

الاتحاد الدولي للاتصالات. "الرقم القياسي العالمي للأمن السيبراني لعام 2020: قياس الالتزام بالأمن السيبراني". في: https://2u.pw/RoJB9Y

أوماند، ديفيد. **حماية الدولة**. ترجمة عمرو الملاّح. سلسلة ترجمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023.

الأيوبي، نزيه. **تضخيم الدولة العربية: السياسة والمجتمع في الشرق الأوسط**. ترجمة أمجد حسن. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010.

باومان، زيجمونت وديفيد ليون. **المراقبة السائلة**. ترجمة حجاج أبو جبر. تقديم هبة رءوف عزت. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

بدوي، عبد الرحمن. **فلسفة القانون والسياسة عند هيجل**. القاهرة: دار الشروق، 1996.

بشارة، عزمي. **مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023.

دوغان، مارك. وكريستوف لابي. **الإنسان العاري، الدكتاتورية الخفية للرقمية**. ترجمة سعيد بنكراد. الدار البيضاء: المركز الثقافي للكتاب، 2020.

فارافاكيس، يانيس. **المينوتور العالمي: أمريكا وأوروبا ومستقبل الاقتصاد العالمي**. ترجمة عماد الأحمد. ميلانو: منشورات المتوسط، 2016.

فوكو، ميشيل. **السياسة الحيوية**. ترجمة الزواوي بغورة. الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2018.

قوجيلي، سيد أحمد. "الأمن كابتزاز: جذور الدولة الحامية في العالم العربي". **شؤون الأوسط**. العدد 150 (شتاء 2015).

_____. **الدراسات الأمنية النقدية: مقاربات جديدة لإعادة تعريف الأمن**. عمان: المركز العلمي للدراسات السياسية، 2014.

محمد حسين، فايز. **فلسفة القانون**. القاهرة: دار المطبوعات الجامعية، 2007.

منتصر، مروة صبحي. "العمالقة الرقميون: أدوار المنصَّات الإلكترونية في سياسات الصين التكنولوجية والتجارية". **دراسات خاصة**. مركز المستقبل للأبحاث والدراسات المتقدمة. العدد 28 (شباط/ فبراير 2024). في: https://2u.pw/rixItGXQ

هاي، كولن ومايكل ليسترِ وديفيد مارش. **الدولة: نظريات وقضايا**. ترجمة أمين الأيوبي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

الأجنبية

Banks, William. "Cyber Attribution and State Responsibility." *International Law Studies*. vol. 97 (2021). at: https://2u.pw/ofZPk6KN

Beckerman, Carly. "Is There a Cyber Security Dilemma." *Journal of Cybersecurity*. vol. 8, no. 1 (2022).

Booth, Ken. "Security and Emancipation." *Review of International Studies*. vol. 17, no. 4 (1991).

Browning, Christopher & Matt McDonald. "The Future of Critical Security Studies: Ethics and the Politics of Security." *European Journal of International Relations*. vol. 19, no. 2 (2013).

Buchanan, Ben. *The Cybersecurity Dilemma: Hacking, Trust, and Fear Between Nations*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Buckland, Benjamin. Fred Schreier & Theodor Winkler. "Democratic Governance Challenges of Cyber Security." *DCAF Horizon 2015 Working Paper*. no. 1. at: https://2u.pw/d7Iq9ZPl

Buzan, Barry & Amitav Acharya. *Re–Imagining International Relations: World Orders in the Thought and Practice of Indian, Chinese, and Islamic Civilizations*. London: Cambridge University Press, 2021.

Buzan, Barry & Jaap de Wilde & Ole Wæver. *Security: A New Framework for Analysis*. London: Lynne Rienner Pub, 1997.

Buzan, Barry & Lene Hansen. *The Evolution of International Security Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

Buzan, Barry & Ole Wæver. "Macrosecuritisation and Security Constellations: Reconsidering Scale in Securitization Theory." *Review of International Studies*, vol. 35, no. 2 (2009).

_____. *Regions and Powers: The Structure of International Security*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Buzan, Barry. *Making Global Society: A Study of Humankind Across Three Eras*. London: Cambridge University Press, 2023.

Cartuyvels, Yves et al. (eds.). *Le droit malgré tout: Hommage à François Ost*. Bruxelles: Presses Universitaires Saint–Louis–Bruxelles, 2018.

Durand, Cédric. *Techno–féodalisme: Critique de l'économie numérique*. Paris: la Découverte, 2020.

Gavard, Emanuel & Gilles Wybo. "Les Etas sont plus fort que les géants du numérique." *Stratégies*. 8/6/2023. at: https://bit.ly/3zPtXhc

Gross, Denise. "Réflexions sur l'ingénierie sociale et le rôle de l'utilisateur en tant qu'acteur de la sécurité collective et collaborative." *Revue de la Gendarmerie Nationale*. no. 268 (2021). at: https://2u.pw/DcjLdGDC

Guinier, Daniel. "La part humaine déterminante face aux crises majeures et son rôle dans la cybersécurité." *Revue de la Gendarmerie Nationale*. no. 268 (2021). at: https://2u.pw/m1ZVyu1V

Hart, Herbert. *The Concept of Law*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Hongren, Zhou. "Strategic Stability in Cyberspace: A Chinese View." *China Quarterly of International Strategic Studies*. vol. 5, no. 1 (2019).

Huysmans, Jef. "The Question of the Limit: Desecuritization and the Aesthetics of Horror in Political Realism." *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 27, no. 3 (1998).

Kempf, Olivier. "Cybersécurité collaborative des territoires." *Revue de la Gendarmerie Nationale*. no. 268 (2021). at: https://2u.pw/AddUUcjN

Khan, Fahad Ullah. "States Rather than Criminals Pose a Greater Threat to Global Cyber Security." *Strategic Studies*. vol. 31, no. 3 (Autumn 2011).

Martin, Libicki. "Is There a Cybersecurity Dilemma." *The Cyber Defense Review*. vol. 1, no. 1 (Spring 2016).

Mathew, Alex. "Cybercrime–as–a–Service & AI–Enabled Threats." *International Journal of Computer Science and Mobile Computing*. vol. 12, no. 1 (2023).

Nye, Joseph. "Deterrence and Dissuasion in Cyberspace." *International Security*. vol. 41, no. 3 (2017).

Sanders, Christopher. "The Battlefield of Tomorrow, today: Can a Cyberattack Ever Rise to an 'Act of War." *Utah Law Review*. vol. 2024, no. 2 (2018).

Sheehan, Michael (ed.). *National and International Security*. London: Routledge, 2000.

Sheldon, John. "Geopolitics and Cyber Power: Why Geography Still Matters." *American Foreign Policy Interests*. vol. 36, no. 5 (2014).

Tiirmaa–Klaar, Heli. "Cyber Security Threats and Responses at Global, Nation–State, Industry and Individual Levels." *Science Po & CERI (CNRS)* (Mars 2011). at: https://2u.pw/KO92Tbhu

"The Transformation of Global International Society and the Security Agenda: Interview with Professor Barry Buzan." *Security and Defence Quarterly*. vol. 30, no. 3 (2020).

Tran, Delbert. "The Law of Attribution: Rules for Attributing the Source of a Cyber–Attack." *The Yale Journal of Law & Technology*. vol. 20 (2018). at: https://2u.pw/BhuogacX

Valeriano, Brandon & Ryan Maness. *Cyber War Versus Cyber Realities: Cyber Conflict in the International System*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Wæver, Ole. "Artificial Intelligence and Security: A Critical Perspective." *International Relations*. vol. 32, no. 3 (2018).

_____. "Securitization and Desecuritization in the Age of Artificial Intelligence." *Security Dialogue*. vol. 50, no. 5–6 (2019).

Watin–Augouard, Barnabé. "La prévention, un impératif pour lutter efficacement contre les cybermenaces." *Revue de la Gendarmerie Nationale*. no. 272 (2022). at: https://2u.pw/XiVAwjIQ

Zhao, Jensen & Sherry Y. Zhao. "Opportunities and Threats: A Security Assessment of State E–Government Websites." *Government Information Quarterly*. vol. 27, no. 1 (2010).

منظر طبيعي، وسائط مختلطة-زيت على قماش، 30x30 سم، 2024.
Landscape, Mixed media–oil on canvas, 30x30 cm, 2024.

التسلم Received 2024-05-27 | التعديل Revised 2024-08-28 | القبول Accepted 2024-11-22 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/BNBR1145

محمد جديدي | Mohamed Djedidi*

الأخلاق من زاوية براغماتية بين جون ديوي وريتشارد رورتي

Ethics from a Pragmatic Perspective Between John Dewey and Richard Rorty

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى فحص معالم الأخلاق وإشكالاتها في الفلسفة البراغماتية لدى عَلمين من أعلامها: الأول جون ديوي، وهو من رواد البراغماتية الكلاسيكية وأحد أعمدتها، إضافة إلى تشارلز ساندرس بيرس ووليام جيمس؛ والثاني ريتشارد رورتي، المحرّك الأساسي للبراغماتية الجديدة وباعثها في نهاية القرن العشرين. وقد أدى كل واحد منهما دورًا حاسمًا في ترسيخ طروحات البراغماتية وتوسيع نطاقها. فكيف عملا على تحديد المقاربة البراغماتية وتوضيحها في المجال الأخلاقي خاصة، والأكسيولوجي عامة؟ وهل تمكّنا حقًا من تبيان جوانب ما يمكن نعته بنظرية أخلاقية براغماتية، إن وُجدت؟ تستند مقاربتي في معالجة هذه الإشكالية إلى منهجية تحليلية وصفية ونقدية كلما تبيّنا الحاجة إلى النقد.

كلمات مفتاحية: البراغماتية، نظرية أخلاقية، التجديد الأخلاقي، التربية، الديمقراطية، التضامن.

Abstract: This article explores ethics within pragmatist philosophy, focusing particularly on two of its key figures. The first is John Dewey, one of the pioneers of classical pragmatism and a central figure alongside Peirce and William James, and the second is Richard Rorty, a driving force behind the new pragmatism at the end of the 20th century. Both philosophers played a decisive role in solidifying the foundations of pragmatism and expanding its reach. How did each contribute to defining the pragmatic approach in ethics specifically, and in axiology more broadly? Have they truly succeeded in clarifying what might be called a pragmatic ethical theory, if such a theory exists? The approach to the research is analytical, descriptive, and critical when necessary.

Keywords: Pragmatism, Ethical Theory, Ethical Renewal, Education, Democracy, Solidarity.

* أستاذ الفلسفة المعاصرة والبيوتيقا، قسم الفلسفة، جامعة قسنطينة 2، الجزائر.

Professor of Contemporary Philosophy and Bioethics, Department of Philosophy, University of Constantine 2, Algeria.

djedidi@mail.usa.com

مقدمة

ظلت البراغماتية منذ بدايتها، في نهاية القرن التاسع عشر، فلسفة لصيقة بحياة الإنسان، بهمومه وأوجاعه ومشكلاته الفردية والجماعية ومعيشه في واقعه اليومي. لذا لا نستغرب أن توالت أمثلة فلاسفتها، وهي تحاجّ على صحة طروحاتها، في الانبثاق من راهن التجربة للإنسان الأميركي، غير مكترثة بالانتقادات والردود التي تتهمها بالابتذال والتسطيح. ورأت البراغماتية في توجّهها تصحيحًا لمسار الفلسفة المعاصرة، لا سيما في بعدها القيمي، وانتفضت ضد الميتافيزيقا ومزاعمها المجافية للكينونة الإنسانية.

لم تكترث الفلسفة البراغماتية بصياغة منطوقها حول الحقيقة فحسب، وإن كان هو منطلقها ومركز تفكيرها، بل امتد نطاق انشغالها الفلسفي إلى كل ما يمسّ مجالات الحياة البشرية من أخلاق وتربية واجتماع وسياسة ودين وفن، ومن ثمّ كان لها هذا الانتشار الكبير الذي جعل منها فلسفة تأخذ مكانًا مرموقًا ضمن قائمة المذاهب التي أثّثت خريطة الفلسفة المعاصرة.

وجب على البراغماتية أن تمدّد اهتمامها الأكسيولوجي وتعزّز موقعه ضمن اهتماماتها الإبستيمولوجية والأنطولوجية، وذلك بفعل تطور الممارسات العلمية والسياسية التي شهدتها الولايات المتحدة الأميركية مع بداية القرن العشرين، حيث صارت مركزًا حضاريًا متقدمًا ومطمحًا إنسانيًا لكل تقدّم علمي واجتماعي، فتشكلّت داخلها قوّة فكرية تبحث في مصير الإنسان ومستقبله.

رأت البراغماتية في مسيرة الإنسان الحديث، بكل تقلباتها وتطوراتها، مجالاً لبحث أخلاقي متجدّد، بما فيه من صراعات قيمية وحروب وتجارب قاسية، فحاولت جعل مقياس الفائدة والنتيجة أساسًا لكل فعل إنساني، بعيدًا عن التمييزات والثنائيات التي أغرقت الإنسان في مثاليات ومطلقيات ميتافيزيقية هي في منأى عن أزمات واقعه. وبناءً عليه، فكل تفكير ينبغي أن يتخذ من هذا الواقع، بجزئياته وتشظياته وتعقيداته، منطلقًا دائمًا للتفكير الإتيقي، وبحثًا عن حلول لمعضلات إنسان اليوم، بما يفي بحاجاته المتنامية نحو مزيد من الحريات والحقوق، وصولاً إلى النمو والتحسين، الذي يحلم به الإنسان ويطمح إلى تحقيقه، وفق ما تعدُ به البيوتكنولوجيا وبقية العلوم الساعية لتكريس هيمنة الإنسان ورفاهيته.

أولًا: هل توجد نظرية براغماتية في الأخلاق؟

من الصعب الإقرار بوجود نظرية أخلاقية براغماتية لسببين:

أولاً، لأن فلاسفة البراغماتية أنفسهم، ولا سيما جون ديوي (1859–1952) وريتشارد رورتي (1931–2007)، لا يرون أنهم مطالبون بتقديم نظرية أخلاقية على غرار ما فعلته فلسفات أخرى؛ فلسفات شكّل انتقادهم لها جزءًا من أفكارهم الأخلاقية، وخاصة النظرية الكانطية التي تعرّضت لانتقادات حادة من البراغماتيين وغير البراغماتيين أيضًا الذين توافقوا في نقدهم لها، ومنهم الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو Michel Foucault (1926–1984) كما قرأه الأميركيون وأرادوه في نسخة أميركية وقرّبوه

من ديوي، حتى يخبرنا فوكو "الأميركي" بـ"أن الديمقراطيات الليبرالية قد تعمل على نحو أفضل إذا توقفت عن محاولة تقديم مبررات ذاتية كونية، وتوقفت عن الاستناد إلى مفاهيم مثل 'العقلانية' و'الطبيعة البشرية'، ونظرت إلى نفسها بدلاً من ذلك باعتبارها مجرد تجارب اجتماعية واعدة"[1]. وهذا تحديدًا ما اقترحه ديوي ورورتي لفهم الديمقراطية الأميركية.

ثانيًا: نُفور البراغماتيين من التنظير، لذا لم يكن السعي لوضع نظرية أخلاقية براغماتية هدفًا؛ فالفلسفة التي نادوا بها تُجافي التأسيس والتنظير، ولا تعترف بالجواهر والمبادئ[2].

بحسب ديوي، تحتاج كل نظرية في الأخلاق إلى فحص جانبَين على صلة وطيدة بالسلوك، يتعلق أحدهما بما هو نفساني، والآخر بما هو اجتماعي. يجيب الجانب النفساني عن سؤال: أين يجب على "النظرة النفسية للسلوك أن تجيب عن مشكلة الفاعلية؛ أي على مشكلة كيف يعمل الفرد؟ أما النظرة الاجتماعية فعليها أن تعالج لنا: ماذا يفعل الفرد؟ وماذا يحتاج أن يفعله؟ من وجهة نظر عضويته في كلٍ أكبر منه"[3]. باختصار، يكون على النظرية الأخلاقية معالجة سلوك الفرد وفاعليته بوصفه ذاتًا، وسلوكه وتصرّفه بوصفه عضوًا في جماعة.

1. سؤال التنظير

لئن كان من الصحيح أنّ هناك التزامًا لدى الفلاسفة الذرائعيين[4] بعدم توجههم صوب التنظير والنظرية، والاكتفاء بعرض طروحات وأفكار حول الطبيعة البشرية والسلوك، فإنهم في نقدهم للنظريات الفلسفية الأخلاقية لامسوا جوانب من دون تسميتها، فوجب عليهم أن يعترفوا بمبادئ حتى إن لم يؤمنوا بها، ومنها التزامهم الأول بالابتعاد عن التنظير الذي يُعتبر في حد ذاته مبدأً، ولعله المبدأ الذي اعتنقه أخلاقيًا رورتي في إتمام مسيرة بلده أخلاقيًا؛ أي إن الولايات المتحدة مشروع لم ينتهِ[5] من الناحية الأخلاقية قبل أيّ ناحية أخرى سياسية أو اقتصادية أو غيرهما، بل إن رورتي نفسه، بغضّ النظر عن بعض الاختلافات بينه وبين ديوي في الأسلوب والمفردات وليس في المضامين والأفكار، "يزعم أنه يدافع عن النوع نفسه من 'المجتمع الديمقراطي والتقدمي والتعددي' [...] الذي حلم به ديوي"[6].

(1) Richard Rorty, *Essays on Heidegger and others*, Philosophical Papers 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 192.

(2) Richard Rorty, *L'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatism* (Paris: Editions Albin Michel, 1995), pp. 99–129.

(3) جون ديوي، **المبادئ الأخلاقية في التربية**، ترجمة عبد الفتاح السيد هلال (القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966)، ص 22.

(4) الذرائعية هي واحدة من التسميات التي تطلق على الفلسفة البراغماتية، وذلك لأن الأفكار لدى فلاسفة البراغماتية، وخاصة ديوي، هي أدوات ووسائل للعمل، لذا اصطُلح على فلسفة ديوي أيضًا بالوسيلية Instrumentalism.

(5) محمد جديدي، "براغماتية رورتي السياسية بين اليوتوبيا الليبرالية والمنحى الساخري"، **تبين**، مج 11، العدد 42 (خريف 2022)، ص 13–37.

(6) Richard Shusterman, "Pragmatism and Liberalism between Dewey and Rorty," *Political Theory*, vol. 22, no. 3 (August 1994), p. 391.

إذًا، تستند البراغماتية في صيغتيها القديمة والجديدة في مجال الأخلاق إلى ما هو إنتاج بشري ولفائدة البشر من دون الارتكاز على سند روحي أو ميتافيزيقي، وتجد في المذهب النفعي مرجعًا، وتنفر مثل تيارات أخرى في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة[7] من الإيغال في التنظير والتركيز في مجال الأخلاق على النظرية، ويستعيض فلاسفتها عنها، كما يفعل ديوي بالخبرة، ورورتي بالتجربة التاريخية في توضيب المفاهيم بعيدًا عن التنظيرات الميتافيزيقية المفارقة، وحتى إن تعلّق الأمر بالمعيارية والتقويمية والآمرية، فإنهم يلجؤون إلى ممارسات الحياة اليومية متخذين منها علامات على تحقق الفعل والسلوك الأخلاقي، وهم في ذلك على شاكلة فلاسفة معاصرين، أمثال أنيت بايير Annette Baier (1929–2012)، وكورا دياموند Cora Diamond، وصابينا لوفيبون Sabina Lovibond، وبرنارد وليامز Bernard Williams (1929–2003)، وجون ماكدوال John McDowell، الذين استلهموا درس لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889–1951)، ونصيحته المتمثّلة في ضرورة الابتعاد عن سحر النظرية في الأخلاق، ورورتي نفسه واحد من هؤلاء الذين وقعوا تحت تأثيره في هذا المجال؛ أي النأي عن التنظير قدر المستطاع، وهو ما عبر عنه باللاتأسيسية[8].

إن ما هو متعارف عليه ومتداول في أدبيات البراغماتيين اعتبارهم أن كل محاولة يكون غرضها الإقرار بموضوعية معيار إتيقي أو سياسي تستند إلى وجهة نظر تفلت من قبضة الزمن والصدفة؛ فكل محاولة من هذا القبيل، وتسعى لمثل هذا الهدف الموضوعي، فهي من دون جدوى[9]. بل إن كل محاولة لتبرير فلسفي للأخلاق أو للسياسة إنما هي بمنزلة حجاج فاسد؛ ذلك أنه، بحسب رورتي، "لا توجد جواهر ثابتة وجوديًا أو حقائق راسخة غير قابلة للتحول يمكن الاستعانة بها بوصفها أسسًا فلسفية، فلا يوجد مكان للتبرير الفلسفي للسياسة أو لأيّ ممارسة، وأيّ محاولة لتوفير مثل هذا التبرير لن تؤدي إلا إلى تشويه سمعة الممارسة ذات الصلة من خلال لفت الانتباه إلى حقيقة أنها ضعيفة بما يكفي لتتطلب دعمًا فلسفيًا زائفًا"[10]. وليس ادّعاء ضعف الممارسة سوى حيلة، تهدف إلى تفضيل التنظير والتبرير، وجعلهما مقدّمَين ومصدّقَين لكل فعل إنساني. وبناء عليه، فالمحك البراغماتي يفضّل دومًا، بوصفه معيارًا للحقيقة، الفائدة والمنفعة، كما يفضّل التضامن على الموضوعية.

---

(7) يرى رورتي أن الفلسفة في القرن العشرين لدى عدد غير يسير من الفلاسفة تغيّرت نظرتهم إلى دورها ومهمتها وطريقتها، ولم "يعودوا ينظرون بجدّية إلى فكرة أن الفلسفة توفر الأسس أو التسويغ لبقية الثقافة، أو أنها هي التي تقرر Quaestiones Juris الأقسام الصحيحة للأنظمة المعرفية الأخرى". ينظر: ريتشارد رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 512.

(8) تشير النزعة اللاتأسيسية إلى تلك "النظريات التي ترفض الأساس المطلق واللاتاريخي للمعرفة المتصلة بالذات الإنسانية. فاللاتأسيسية لا تحيل إلى مصدر خارج التاريخ والمجتمع لتبرر مزاعمها المعرفية، وهي حينما ترفض المطلقية والموضوعية واللامشروطية، فإنها تزعم بخلفية أخرى لفكرة التأسيس التي ترفضها، بحيث تقيمها على السياقية والظرفية الاجتماعية في ممارسات الجماعة. ينظر: محمد جديدي، **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ دبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2008)، ص 205.

(9) Pierre–Luc Dostie–Proulx, "Le point de vue moral dans la philosophie éthico–politique de Richard Rorty," *Revue philosophique étudiante de l'université Laval*, vol. 8 (2008), accessed on 29/9/2024, at: https://bit.ly/3Uhjm5E

(10) Shusterman, p. 393.

ترى أنيت بايير، على خُطى ديوي في نقد المطلق الكانطي، أن إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724–1804) قد أحسن باستبدال مصدر أخلاقي متعالٍ بآخر. ووفقًا لها، فإن معنى التصور الكانطي للواجب غير المشروط مستعار من تقليد ديني متسلطٍ وأبوي، يكون من الأحسن هجره، بل إعادة بنائه. ولو أننا اتبعنا نصيحة ديفيد هيوم David Hume (1711–1776)، لكنا قد توقّفنا عن الحديث عن واجبات لامشروطة من اللحظة التي توقفنا فيها عن الخوف من عذاب بعد الموت[11].

تعدّ اللامشروطية الأخلاقية[12]، التي يرفضها رورتي ومعه ديوي وبايير، أمرًا استباقيًا لضمان عدم تعثر الحرية، إذ إن عدم الخوف من الموت ذاته، وليس الخوف من عذاب بعد الموت، كما وصفه أبيقور وأقرّه، هو ما يقف سدًّا إزاء الوصاية والأبوية الأخلاقية، ويفتح الطريق أمام المشاعر بدلاً من الاكتفاء بالعقل وحده في صياغة مبادئ الأخلاق.

تتجلى داخل البراغماتية حقيقة مقولة إعادة الفلسفة إلى الأرض، التي برزت قديمًا مع سقراط، وأعادت البراغماتية نفض الغبار عنها وتقديمها في صورتها الإنسانية الجديدة، وذلك حينما رأت أن "الأخلاق تتعلق بالسلوك فإنها تنمو من حقائق حسية معينة"[13]. وفي هذا التصور ما يوحي بإبراز بُعدها الإنساني أولاً، لأن الأخلاق على صلة بالطبيعة البشرية في جانبها الحسي بدرجة كبيرة، بما يفيد أنها ليست لاهوتية ولا ميتافيزيقية ولا رياضية بحسب ديوي، وهي كذلك أبعد من أن تتمسك بمبدأ كوني لدى رورتي حتى لا تُصنّف ضمن الدعاوى الميتافيزيقية.

في سياق عملية النمو (من حيث هو غاية كل سلوك)، يتجاوز السلوك البشري تحولاته وتمظهراته من المستوى العقلاني إلى الاجتماعي فالأخلاقي؛ ذلك أنه من المناسب، كما يرى ديوي، التمييز بين ثلاثة مستويات للسلوك[14]: 1. سلوك تحفزه دوافع مختلفة بيولوجية أو اقتصادية أو أخرى غير أخلاقية، 2. سلوك يقبل فيه الفرد نسبيًا طرائق جماعته كما تجسّدها عاداته، 3. سلوك يفكر فيه الأفراد ويحكمون بأنفسهم.

في تقدير ديوي، حتى يبلغ هذا السلوك مستواه الأخلاقي، فإنه يجب أن يمرّ عبر عملية التنشئة الاجتماعية والأنسنة، التي تتم في بيئة أسرية واجتماعية، على اعتبار أن كل فرد عضوٌ في أسرة ومنتسبٌ إلى جماعة بشرية تتكفل بتنمية سلوكه وضخّه بالبعد العقلاني للتفكير والحكم الأخلاقي وقبول القيم الاجتماعية، ومن ثم بلوغه سلوكًا أخلاقيًا؛ أو بتعبير آخر التدرج في نموه الأخلاقي تبعًا لتصورنا عن الطبيعة البشرية.

(11) ريتشارد رورتي، "الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية: بين كانط وديوي"، ترجمة محمد جديدي، **نماء**، العدد 6–7 (شتاء–ربيع 2018)، ص 438.

(12) أي فكرة الواجب المطلق المتجاوز للزمان والمكان كما طرحها كانط، وانتقدها ديوي ورورتي، لأنها تفلت من قبضة الزمن ولا تتناسب مع الطرح الخبراتي الذي دعا إليه ديوي، ولا تتلاءم مع فكرة العارضية التي نادى بها رورتي.

(13) جون ديوي، **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**، ترجمة محمد لبيب النجيحي (القاهرة: أقلام عربية للنشر والتوزيع، 2021)، ص 347.

(14) John Dewey, *Theory of the Moral Life* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960), p. 10.

من هنا، ولفهم أعمق للطبيعة البشرية، يجب على البحث الأخلاقي أن يستعين بالعلوم الأخرى (كعلم وظائف الأعضاء، والطب، والأنثربولوجيا، وعلم النفس، والكيمياء، والتاريخ ... إلخ) التي ستساعده في مهمته لاستيعاب الشروط والظروف والمؤسسات التي تشكّل الطبيعة الإنسانية وضمنها تحيا وتعمل. وفي هذا يقول ديوي: "فالعلم الأخلاقي ليس شيئًا له ميدان منفصل، ولكنه معرفة مادية بيولوجية تاريخية وُضعت في محتوى إنساني حيث تضيء مناشط الإنسان وترشدها"[15].

حينما نتساءل عما نريده من الأخلاق، أو كيف يمكن أن توجّهنا، سنقف على ما سعت البراغماتية للإجابة عنه بالنمو؛ ذلك أن النمو الأخلاقي، والتحسين Méliorisme، هما الهدف المستمر للسلوك البشري الباحث عن الفاضل والأفضل[16]. ويرى ديوي هذا النمو في حد ذاته الغاية الأخلاقية النهائية التي لا غاية بعدها، وهي التي تفيد التحسين المستمر والتقدم المطلوب، بل إنها تجيب عن أسئلة جوهرية في الأخلاق: كيف أتصرف؟ وماذا أفعل؟ ولماذا أفعل على هذا النحو وليس على نحو آخر؟ وأصحيح ما أفعله أم خاطئ؟[17] بل تجيب في الوقت نفسه عن سؤال أخلاقي وجيه يواجه كل إنسان: لماذا يجب عليّ أن أكون أخلاقيًا؟

يندرج البحث عن إجابة لهذه الأسئلة في البحث عن الحقيقة، التي ما هي، بتعبير وليام جيمس William James (1842–1910)، إلا اسم دال على ما يُثبت أنه صالح وخير من قبيل الاعتقاد، وأيضًا لأسباب محددة معيّنة محسوسة[18].

تتأرجح الأخلاق البراغماتية في تصورها الشامل بين الحياة والطبيعة والعلم. فهي من جهة تميل إلى الاستفادة من الطبيعة في دراسة السلوك وفهم دوافعه ومقتضياته في الحياة؛ ذلك أن "الاعتراف بأن السلوك يشمل كل عمل نحكم عليه على أساس الأفضل والأردأ، وأن الحاجة إلى هذا الحكم تمتد في الزمان والمكان امتداد جميع أجزاء السلوك، ينجينا من الوقوع في خطأ عزل الأخلاق في ميدان منفصل من ميادين الحياة"[19].

يوحّد هذا الاعتراف بين الأخلاق والحياة، حتى لا تصبح الأخلاق منظومة قيمية متعالية ومنفصلة عن الحياة الإنسانية. وما دامت هي كذلك، فإنها لا بد من أن تكون منغرسة في صميم الطبيعة، التي منها طبيعة الإنسان، بما تحتويه من ميول ونزعات تزيد من حدة التوتر بين البشر أو تقلل منها، وتدفع نحو محبة أشياء بعينها أو بغضها، كما قد تُستعمل أدواتٍ تشحذ للحرب أو توجّه نحو السلام، وتتجلّى على نحو رئيس في السلوكات التي جرت محاولات سيكولوجية لدراستها ومعرفة مدى أثرها في الفعل الأخلاقي ومدى جاهزية الطبيعة الإنسانية في اختياراتها الأخلاقية.

(15) ديوي، **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**، ص 347.

(16) روجيه بول دروا، **الأخلاق**، ترجمة نهلة بسيوني (القاهرة: دار العين للنشر، 2017)، ص 24 وما بعدها.

(17) Dewey, p. 5.

(18) وليام جيمس، **البراجماتية**، ترجمة محمد علي العريان (القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2015)، ص 54.

(19) ديوي، **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**، ص 332.

2. البراغماتية وفهم الطبيعة البشرية

لم تبقَ البراغماتية، كما أُسست مع تشارلز ساندرس بيرس ضمن طرحها الأولي المنطقي والإبستيمولوجي، بل اتسعت رقعة اهتمامها لتشمل التجربة الدينية والسلوك مع وليام جيمس ونمت أيضًا في وجهة تربوية وسياسية مع ديوي بما يفيد أن المنهج البراغماتي قابل للتمدد إلى ميادين أخرى، منها اللغة والخبرة والجمال والأخلاق. وهذا ما نلمسه في تصور رورتي للبراغماتية ومنهجها الذي دشنه مع فكرة المنعرج اللغوي The Linguistic Turn[20] التي كانت من أوائل نصوصه، إذ تطور مصطلح البراغماتية وامتدّ إلى مناطق غير مألوفة لدى البراغماتيين الكلاسيكيين منهجًا وفكرًا، ليشمل مصطلح البراغماتية الذي يستخدمه رورتي الجوانب التالية: أولاً، "النزعة المضادة للجوهر المطبقة على مفاهيم مثل الحقيقة، والمعرفة، واللغة، والأخلاق ... إلخ، ثانيًا، الافتراض القائل إنه "لا يوجد فرق معرفي بين الحقيقة حول ما ينبغي أن يكون والحقيقة حول ما هو موجود، ولا يوجد أيّ فرق ميتافيزيقي بين الحقائق والقيم، ولا أيّ فرق منهجي بين الأخلاق والعلم"، وثالثًا، المبدأ القائل إنه لا توجد قيود على الاستقصاء باستثناء القيود الحوارية"[21]. وهكذا عزز رورتي موقع البراغماتية داخل الثقافة الأميركية، وحيَّن طروحاتها مع متطلبات الواقع ومتغيراته.

لكن ما ينبغي أن يشار إليه فيما يتعلق بتجديد رورتي للطروحات البراغماتية من خلال قراءاته المتعددة لديوي خاصة، على الرغم من أهميتها في بعث الفلسفة البراغماتية واستنهاضها في أواخر سبعينيات القرن العشرين، هو أنها لم تلقَ ترحابًا من جميع المهتمين بالبراغماتية، ومنهم سوزان هاك Susan Haack التي تعتبر "أن 'براغماتية' رورتي [...] هي ببساطة تخلٍّ عن المحاولة نفسها للتعلم أكثر حول شروط البحث وتكافُئِه. فبدلاً من أن يساعدنا على تدبير أنفسنا عن طريق فكر عقلاني، يُضعف رورتي قدرتنا الفكرية ويجعلنا أضعف إزاء الإغراء الخطابي. وبالنسبة إلى هاك والمتعاطفين معها، فإن براغماتية رورتي خطيرة، من خلال وضع حد للعقل، ومن ثم للفلسفة"[22]. أكانت قراءات رورتي

(20) شهد هذا المصطلح بداية استعماله مع اهتمام الفلاسفة المعاصرين، وخاصة التحليليين، باللغة في بداية القرن العشرين، وتزايد التوجه نحو فلسفة اللغة، وهو عنوان لأول كتاب جماعي، نُشر تحت إشراف رورتي في عام 1967 ساهم فيه بثلاث مقالات، أما الفلاسفة الذين شاركوا فيه فجُلُّهم من فلاسفة التيار الوضعي المنطقي والتحليلي عمومًا، منهم موريس شليك Moritz Schlick (1882–1936)، ورودولف كارناب Rudolf Carnap (1891–1970)، وغلبرت رايل Gilbert Ryle (1900–1976)، وغوستاف بيرغمان Gustav Bergmann (1906–1987)، وجون ويزدوم John Wisdom (1905–1999)، وماكس بلاك Max Black (1909–1988) وآخرون. وكان بيرغمان هو أول من استخدم مصطلح المنعرج اللغوي للدلالة على الدور الحاسم الذي اضطلع به الاهتمام بالتحليل اللغوي في تحول البحث الفلسفي، وإلى هذا المعنى يذهب رورتي الذي يعرّف المنعطف أو المنعرج اللغوي بأنه ذلك "المنعطف الذي اتخذه الفلاسفة في اللحظة التي هجروا فيها الخبرة بوصفها موضوعًا فلسفيًا وتبنّوا موضوع اللغة وبدؤوا في السير خلف خطى غوتلوب فريجه Gottlob Frege (1848–1925) بدلاً من جون لوك John Locke (1632–1704)". ينظر:

Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*, p. 17.

(21) "Richard Rorty," *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 3/2/2001, accessed on 29/9/2024, at: https://bit.ly/4hc4q2H;

بيورن رامبيج، "فلسفة ريتشارد رورتي وأعماله الكاملة"، ترجمة محمد جديدي، **حكمة** (2018)، شوهد في 2024/9/29، في: https://bit.ly/3NBXfTG

(22) James Campbell, "Rorty's Use of Dewey," *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 22, no. 2 (Summer 1984), p. 175.

للبراغماتية بمرتبة ثني ذراع نصوص رواد البراغماتية وتحريف لها، أم أنها نوع من التأثيث المتجدد لموضوعات الفلسفة الأميركية (البراغماتية) ومفرداتها بعد قرابة قرن من قيامها؟

لم يكن ممكنًا أن تظل هذه البراغماتية بمعزل عن الانشغال الفلسفي الأميركي، ولا سيما أن البراغماتية نشأت من واقع الإنسان الأميركي المحلي، وردّ فعلٍ على الفلسفات التي غالت في نزوعها الميتافيزيقي وابتعادها عن الإنسان وواقعه اليومي، وأنّ الأخلاق تُعدّ جزءًا لا يتجزأ من هذا الواقع.

لم تحِد الأخلاق البراغماتية عن منهجها في اعتماد النتائج معيارًا للحكم على الفكرة والسلوك، فإذا كانت الحقيقة محكومة بما ينتج منها من آثار طيبة وحسنة، وبما يُرضي الإنسان ويدفعه إلى النظر في العواقب، فإنها كذلك تنظر إلى الفعل الأخلاقي، على أساس أن الإتيقا تهتم بالفعل، إذ يكمن صدقه وخيريته فيما يثمره وما يتجسد من خلاله، بل إن الحقيقة في تقدير جيمس "فصيلة واحدة من الخير"[23].

بطبيعة الحال، فإن هذا التوحيد البراغماتي بين الحقيقة والخير، أو بين المعرفة والأخلاق، هو صيغة أخرى لتطبيق المنهج البراغماتي، الذي سعى من ورائه جيمس وديوي لتحوير غايات النشاط الفلسفي من المعرفة إلى الأمل، ومن الماضي إلى المستقبل[24]. وتُفضي محاولة تجاوز الأسس والمطلقيات، من دون شك، إلى تبنّي العارضية والوجهة المستقبلية أفقًا يَعِد الإنسان بإمكانية تحقيق الأفضل وفتح المجال نحو التقدم.

يستدل ديوي على هذا التصور بعبارة إنجيلية يذكر فيها أنه "من ثمارهم تعرفونهم"[25]، إذ تنص على ضرورة النظر إلى ما ينجم عن الفعل من أثر، وهو ما يحدد الفكر والفعل بكيفية بعدية، وليس قبلية كما تفعل بعض الفلسفات التي تحتمي في هذه النقطة بالأصل. ولا تحيد الأخلاق عند البراغماتيين عن هذه القاعدة، سواء عند بيرس أو جيمس أو ديوي، ومن بعدهم البراغماتيون الجدد وعلى رأسهم رورتي.

عملت البراغماتية، عمومًا، على تحقيق الكمال الجماعي والكمال الفردي للإنسان، إذ تجسدت مع ديوي في البحث عن صورة مثلى للمجتمع الأميركي من حيث التنظيم والوعي بضرورة التكامل الاجتماعي والتضامن بوصفها أخلاقًا يجب على المجتمع أن ينمو في اتجاهها. في حين كانت صورة الكمال الخاص حاضرةً في أطروحات رورتي، إذ قاده تركيزه على أولوية الحرية على الاهتمام بقدرة الفرد على التغير نحو الأفضل.

في كلا التصورين لديوي ورورتي، نلمس توجّهًا نحو المستقبل، وهو ميزة أخرى تُضاف إلى الأخلاق البراغماتية، فماذا يعني صنع الأخلاق للمستقبل؟ أو كيف تُصنع الأخلاق مستقبلًا؟

(23) جيمس، ص 54.

(24) Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*, p. 32.

(25) "من ثمارهم تعرفونهم هل يجتنون من الشوك عنبًا أو من الحسك تينًا" (متى 7: 16)

يرى البراغماتيون، القدامى والجدد، أن المستقبل يمثّل الوجهة الأخلاقية التي توجه وتؤطر مناشط الإنسان وتؤطّرها، وهو رهانهم على صدق رؤيتهم المنهجية. وبسبب إدراكهم للصعوبات التي تواجه تقديم إجابة كاملة وشاملة بشأن المفيد والنافع، فإنهم يركّزون على أن المفيد هو ما يساعد في بناء مستقبل أفضل. وحينما يُسألون عن معيار الأفضل[26]، تجد أن إجاباتهم تفتقر إلى الدقة حيث يتركون الأمر للتجارب المقبلة، التي وفقًا لفكرة النمو كغاية أخلاقية تتراكم فيها الخبرات والتجارب، فينتقي منها المرء أفضلها وأنجعها وأصلحها.

ومن دون شك، يستند هذا المفهوم إلى شروط أساسية أهمها: البعد البراغماتي الذي يعتمد على تحكيم النتائج في الحكم الأخلاقي، وليس المعرفي فحسب، كما أنه يركّز على التوجه دومًا إلى الأمام (المستقبل) بدلاً من الركون إلى الوراء (الماضي)، وفي هذا تمثُّلٌ للنظرة العلمية التي تهدف إلى التنبؤ. وفي هذا السياق، لا تختلف البراغماتية عن غيرها من المذاهب الفلسفية المناهضة للميتافيزيقا واللاواقعية؛ فهي لا تريد إفراغ المذهب من كل مضمون مادي واقتصادي، فالقيم تحدّدها الشروط الاقتصادية، أو كما قال ديوي: "ومن ثم ليس أن نتوقع مذهبًا أخلاقيًا يتجاهل الشروط الاقتصادية دون أن يكون متعاليًا فارغًا"[27].

لا ترغب فلسفة ديوي في أن تقدّم أفكارًا من دون محتوى مادي، وأن تلتزم بالجانب الشكلي على حساب المضمون، وهو ما يفرغ الفلسفة من محتواها وينزع عنها كل قيمة إنسانية/ اجتماعية. ويعتقد ديوي أن للفلسفة أهميةً لا تقل قيمة ورفعة عن العلم والفن وسائر أشكال التعبير الإنساني، إن هي التزمت بما يساعد الإنسان على تحقيق شروطه الأساسية في الوجود من حرّية ورفاه وسعادة. وهذا بطبيعة الحال ما تصبو إلى تجسيده التصورات الأخلاقية البراغماتية.

ثانيًا: أولوية التجديد الأخلاقي والمنهج العلمي

تجافي البراغماتية، مثل تيارات أخرى واسعة في الفلسفة المعاصرة، الجانب النظري، وتعادي التنظير في مجال الأخلاق (نموذجه الفيلسوف برنارد وليامز)، وتستبعد إمكان القول بمبادئ جوهرية، أو بآراء تنظيرية للأخلاق تدور حول طبيعة العبارات الأخلاقية أو المعيارية، التي يمكن انطلاقًا منها إقامة أنماط من التبرير أو التأصيل[28].

رأى ديوي، ضمن مسعاه لتجديد الفكر الفلسفي أو إعادة البناء في الفلسفة Reconstruction in Philosophy كما أسماه[29]، أن هذا التجديد سيظل منقوصًا، ولن يكتمل إذا لم يشمل الجانب

(26) Rorty, *L'espoir au lieu du savoir*, p. 24.

(27) جون ديوي، **البحث عن اليقين**، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1960)، ص 284.

(28) هانز غاوبه ومحمد الشيخ، **الفلسفة الأخلاقية**، ترجمة محمد الشيخ (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2016)، ص 691.

(29) **تجديد في الفلسفة**، أو **إعادة البناء في الفلسفة**، هو عنوان كتاب لديوي، ألّفه بعد الحرب العالمية الثانية وأعاد مراجعته بعد ذلك في طبعات متجددة في أربعينيات القرن العشرين.

الأخلاقي: "باختصار تحولت مسألة إعادة البناء في الفلسفة، بصرف النظر عن الزاوية التي نبدأ منها، إلى بداية عملية اكتشاف للحركات العلمية الجديدة وكيفية تحقيق عملية اكتمالها، ومعرفة النتائج الاجتماعية والسياسية المترتبة عليها. ولا يمكن أن تتحقق عملية اكتمال هذه الحركات ومعالجة النتائج التي ترتبت عليها، وأزالت اللبس والغموض عنها إلا في ضوء مجموعة من الغايات والقيم الإنسانية التي تشكّل نظامًا أخلاقيًا جديدًا"[30].

وبالمثل، يؤمن رورتي بضرورة إصلاح الفلسفة، مثل ديوي، ولذا كان منطلقه الرئيس في كتابه العمدة **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، نقد الإبستيمولوجيا بوصفها الجزء الغالب على اهتمامات الفلاسفة حتى عصره. "إن رورتي، مثل ديوي من قبله، منزعج من مثل هذه الجوانب في الوضعية الفلسفية المعاصرة، ويرى عبثية التركيز الضيق على ما أسماه ديوي 'مشاكل الفلاسفة'، ويدعو، مثل ديوي من قبله، إلى إعادة البناء من أجل التوصل إلى فلسفة جديدة وأفضل"[31].

1. استكمال التجديد الفلسفي

في الدعوة إلى فلسفة جديدة ما يوحي بأن نقد رورتي للتصور الكلاسيكي للفلسفة، المتمركز حول الإبستيمولوجيا، يفضي إلى استتباعات على مستوى الأخلاق والاجتماع والفن، و"إذا كان رورتي يقترح، في نظرية المعرفة، اختزال الحقيقة في التبرير، فهو يقترح في الأخلاق اختزال الأخلاق في الحكمة: واجبنا يتكون من قبول أفعالنا بطريقة لا تتعارض مع أفعال أولئك الذين نعتبرهم إخواننا من البشر"[32].

يمرّ تجديد الأخلاق، بطبيعة الحال، عبر تجديد المنظور الكلي للفلسفة. وفي تقدير رورتي، يستند هذا التجديد من جهة إلى ديوي باعتباره مصدرًا أوليًا، ومن جهة أخرى إلى فهمه لهذا المصدر وقراءته له في ضوء المستجدات العلمية والسياسية والثقافية التي شهدتها الولايات المتحدة والعالم نهاية القرن العشرين[33].

من البداهة، إذًا، أن يمتد تصور جانب الإصلاح الفلسفي إلى الأخلاق، بعد أن حاول رصد تحولات الحركة العلمية وآثارها في الإنسان والمجتمع، ليس من الناحية المادية فحسب، بل على مستوى المنظومة القيمية كذلك. وفي هذا بدا موقف ديوي صريحًا من جهة اعتماد المنهج العلمي دليلاً على توجيه إعادة البناء في المجال الأخلاقي؛ ذلك أن الأخلاق في تقديره "ليست عبارة عن قائمة بالأفعال والقواعد التي يمكن تطبيقها، مثل وصفات الأدوية ووصفات الأطعمة في كتب الطبخ. تحتاج الأخلاق إلى مناهج بحث وإلى التدبر والابتكار. يتم بمناهج البحث تحديد مواضع الصعوبات وأماكن الشر.

(30) جون ديوي، **إعادة البناء في الفلسفة**، ترجمة وتقديم أحمد الأنصاري (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010)، ص 38.

(31) Campbell, p. 176.

(32) ينظر:

Benoît Peuch, "À bas l'autorité! À propos de: Richard Rorty, *Pragmatism as Anti–Authoritarianism*, Belknap Press, 2021," *La vie des idées*, 21/10/2021, accessed on 29/9/2024, at: https://bit.ly/3A81rYi

(33) Campbell, p. 176.

وتحاول عملية الابتكار تشكيل الخطط التي يتم استخدامها كفروض عاملة لمعالجة هذه الصعوبات. ويهدف المعنى البراجماتي من منطق الحالات الفردية أو لكل موقف علاجه الخاص به، تحويل انتباه النظرية الخلقية من الانشغال بالمفاهيم العامة المسبقة إلى الانشغال بمشكلة تطوير مناهج البحث المفيدة والمؤثرة"[34].

يقترب المذهب البراغماتي من المنهج العلمي، ويرى نفسه أقرب التيارات الفلسفية إلى العلم المعاصر، مثله مثل النزعات الوضعية والتجريبية المنطقية والعلمية؛ ذلك أنه اهتدى بطروحات العلم ومناهجه في البحث عن الحقيقة، ومدّد نطاق هذا البحث إلى مضمار القيم والإنسانيات، إذ يقول: "عندما يتم نقد كل العيوب الاجتماعية القائمة وفحصها بدقة، ربما يتعجب المرء ويتساءل عمّا إذا كانت المشكلة الحقيقية والعيب الأصلي لا تكمن في الفصل بين الأخلاق والعلم الطبيعي. فحين تساهم الفيزياء والأحياء، والطب، في تحديد مصائب البشرية، وتقوم بتطوير الخطط لعلاجها، وتحقق الرفاهية للبشرية، تصبح علومًا أخلاقية وجزءًا من البحث الأخلاقي أو العلم الخلقي. فتفقد الأخلاق حرفيتها ولهجتها الآمرة وتتخلص من التزمّت ولغتها التاريخية، وتقضي على هشاشتها وتصبح واضحة وفعالة. ومع ذلك لا تقتصر المكاسب فقط على الجانب الأخلاقي، وإنما تمتد إلى العلوم الأخرى، فيقضي العلم الطبيعي على عملية فصله عن الإنسانية. يصبح علمًا إنسانيًا في حد ذاته، لا يتم البحث فيه بطريقة متخصصة وفنية عن ما يسمى الحقيقة في ذاتها، بل البحث عن دورها الاجتماعي ومسؤوليتها تجاه المجتمع، ويصبح علمًا فنيًا فقط، بمعنى أنه يمدّ المجتمع بفن الهندسة الأخلاقية والاجتماعية"[35].

لا يدعو ديوي الأخلاق، في الفقرة السابقة، إلى التنازل عن عليائها التاريخية ومنطقها الآمر، بل إلى التوافق مع العلم، ولا سيما في منظوره الحديث والمعاصر، الذي خفف من معاناة الإنسان عبر جهوده ونتائجه في فهم الطبيعة وتسخيرها لفائدة الإنسان، وهو ما يمكن اعتباره استباقًا لربط العلم بالأخلاق[36]، وإعادة اللحمة لعلاقة ما فتئت تتماسف بفعل انفراد العلم من خلال تقدّمه المتعاظم في القرنين التاسع عشر والعشرين، وانفصاله شبه التام عن الشؤون الاجتماعية والأخلاقية للإنسان. لكن إن كان هذا الأمر صحيحًا واقعيًا، فإن ديوي بحكم تأثره بالعلم الطبيعي، وخاصة علم الحياة، ما لبث يطالب بتبنّي التصوّر العلمي الحياتي في الشأن الإنساني والأخلاقي منه خاصة.

2. البناء الحضاري والتقدم

إذا كانت مسألة التجديد الأخلاقي ضرورية لاستكمال البناء الحضاري بعد التقدم العلمي، الذي بُذلت فيه جهود سابقة، فإن أجيال الحاضر يقع على عاتقها "القيام بعمل مماثل للمساهمة في تقدّم

(34) ديوي، **إعادة البناء في الفلسفة**، ص 150-151.

(35) المرجع نفسه، ص 152-153.

(36) أي ذلك الانبعاث في الانشغال بعلاقة العلم بالأخلاق في نهاية القرن العشرين، وهو ما أثمر بروز حقل البيوتيقا وتأسيسه في الولايات المتحدة على يد الطبيب فان رانسيلاير بوتر Van Rensselaer Potter (1911-2001).

البحث الأخلاقي". ويكون هذا بالسعي لبعث علم إنساني أخلاقي جديد، لا يقتصر على دراسة الطبيعة وما يُكتشف فيها، بل يشمل إدراج البعد الإنساني القيمي ضمن مسعاه في "إعادة بناء الحياة الإنسانية وتنظيمها، وتهيئة الظروف لحياة مستقبلية أفضل لم ينعم بها الإنسان من قبل"[37]. وكأن ديوي بحسّه الإنساني مدرك أن التقدم العلمي وحده لن يجسّد الوعد بالسعادة البشرية، إذ يحتاج التقدم المذكور إلى آخر أخلاقي تكون مسيرة التنوير من دونه عرجاء ومنقوصة. ولدى رورتي كذلك تصور مماثل لهذا التقدم الشامل، إذ إن التقدم الثقافي، الفني الفلسفي، العلمي والسياسي هو نتيجة تلاقي إرادتَين أو إتيقتَين؛ إحداهما تتعلق بالكمال (الخاص) والأخرى بالتكيف (العام)، وهو ما يجعل التقدم ممكنًا[38]، ويجعل التحول الثقافي نحو الأفضل ممكنًا.

يتخّذ ديوي من العصر الحديث؛ أي العصر الذي تبلور فيه مفهوم العلم وحصلت فيه اكتشافات وابتكارات غيرّت وجه الحياة البشرية الحديثة، حدًا فاصلاً بين مرحلتين في تاريخ البشرية ونموذجًا تحرريًا للإنسان، لكن ليس بالقدر الكافي أو مثلما طمح إليه، وحيث أراد أن يمتد هذا التأثير؛ أي التأثير العلمي، إلى جوانب قيمية في حياة الإنسان، وليس الجوانب المادية فحسب. فهو، مثل فريدريش نيتشه Friedrich Nietzsche (1844–1900)، رأى أن القيم والشؤون الإنسانية ظلت حبيسة فترة ما قبل العلم، ولذا دعا إلى توسيع نطاق الشكوك ليشمل المعتقدات الخلقية ما قبل عصر العلم، ويشير إلى أن هذه الارتيابات "إذا ما تمّت دراستها، فإنها تشكّل دافعًا لتطوير نظرية أخلاقية جديدة. تبيّن للإنسان الاتجاه الفكري الإيجابي الذي يتم به تطوير الأخلاق العملية النافعة بالفعل"[39].

في منظور ديوي يجب أن تلامس هذه الشكوك ثلاثة أمور:

أولاً: الهجوم على العلم الطبيعي؛ أي يمتد الشك إلى من انتقدوا العلم الطبيعي وجعلوه مسؤولاً عن كل مساوئ الإنسان.

ثانيًا: أن ينتقل الشك إلى أصحاب الرأي القائل إن الإنسان بطبيعته فاسد، ومن ثم يتعذّر توجيه سلوكه نحو نشدان الحرية والمساواة.

ثالثًا: أن يتسرب الشك إلى مزاعم المؤسسات التقليدية في قدرتها وحدها على ضبط سلوك الأفراد وصناعة الأخلاق الملائمة لذلك[40].

ونلمس هذا الأمر على وجه التحديد في دعوة ديوي إلى اصطناع المنهج العلمي في دراسة الشؤون الإنسانية، حيث يقول: "وليس التجديد المنشود الذي ندعو إليه مجرد تطبيق 'الذكاء' هذا، من حيث هو أداة جاهزة، ولكنه تجديد يقتضينا أن ننقل إلى البحث في الشؤون الإنسانية والأخلاقية الطريقة

(37) ديوي، **إعادة البناء في الفلسفة**، ص 36.

(38) Marc Van Den Bossche, *Ironie et solidarité: Une introduction au pragmatisme de Richard Rorty* (Paris: L'Harmattan, 2004), p. 95.

(39) ديوي، **إعادة البناء في الفلسفة**، ص 34.

(40) المرجع نفسه، ص 35.

التي أوصلتنا إلى فهم الطبيعة الفيزيقية على النحو الذي نفهمها به الآن، أي طريقة الملاحظة واعتبار النظرية بالاختبار التجريبي"[41]. فلا يكتفي ديوي بالدعوة إلى اصطناع المنهج العلمي في مسائل الشؤون البشرية؛ أي في مجال القيم والإنسانيات، بل إنه يستغرب موقف من يثقون بقدرة هذا المنهج في عالم العلوم الطبيعية وينكرون عليه ذلك عند كل مسعى لمقاربته العالم القيمي.

وهنا ينبغي أن يُدرَك أن المنهج العلمي، الذي أضحى قوة وسلطة، بمعناه التقني المعاصر (أي العلاقة: الوسائل = الغاية) هو الذي يصبح عقيدة التفكير، وهو قبل كل شيء في العمل أو النشاط التجريبي (على مستوى ما يسميه "العواقب") الذي يحدد الطابع المعياري لهذه الممارسة، مثل أيّ ممارسة أخرى في هذا الشأن[42]. وبهذا، تصبح التربية ميدانًا ومختبرًا جيدًا لتطبيق القيم الأخلاقية، أو وضعها تحت مجهر المنهج العلمي[43] في قضايا التربية والتعليم وطرائق التدريس والتنشئة الاجتماعية التي عبرها تُلقَن قيمُ الأخلاق ومبادؤها.

ثالثًا: الأخلاق في مختبر التربية

تحتل الأخلاق مكانة مميزة في فلسفة ديوي بصورة عامة، وفي التربوية والسياسية منها بصورة خاصة، إذ أخذت - أي الأخلاق - من فلسفته (التربوية خاصة)[44] قدرًا لا يستهان به، لأنه نمّى مذهبه الأخلاقي تنمية واسعة بفضل نزعته الاجتماعية[45] وعنايته الكبيرة بالجمهور ومشكلاته[46]، فقد انتبه، مثل فلاسفة آخرين على مر تاريخ الفلسفة، إلى أهمية التربية بوصفها ميدانَ اختبارٍ حقيقيٍ لفكر الفيلسوف، لا يخلو من البعد القيمي، الذي يتشكل به مذهب الفيلسوف. وهكذا فكل فيلسوفٍ سعى للتأكد من واقعية طروحاته الفكرية وموضوعيتها وقدّمها ضمن تصوره التربوي الذي يكون بمنزلة محكّ جاد تقاس من خلاله صحة طروحات وصدقيتها.

عُرف ديوي باهتماماته التربوية، التي تكاد تفوق اهتماماته الفلسفية، فاشتُهر بكونه منظّرًا تربويًا وصاحب مقاربات تربوية بقدر ما اشتهر بكونه فيلسوفًا أو أكثر. فما علاقة التربية بالأخلاق عنده؟

---

(41) المرجع نفسه، ص 13-14.

(42) Jean–François Côté, "Le néo–pragmatisme et l'interprétation postmoderne de la culture américaine contemporaine," *Cahiers de recherche sociologique*, no. 15 (1990), pp. 11–26.

(43) مثل هذه النقطة لا تمثّل اتفاقًا تمامًا بين ديوي وروررتي الذي يستند إلى ديوي في رؤاه الفلسفية. والواقع أنه يؤكد صراحة أن ليبراليته "متواصلة تمامًا مع ليبرالية ديوي"، ويحدد اختلافاته مع ديوي في المقام الأول في "الوصف الذي يتناول العلاقة بين العلوم الطبيعية وبقية أشكال الثقافة، وفي بيان مشكلة النزعة التمثيلية في مقابل مناهضة النزعة التمثيلية من حيث الكلمات والجمل، وليس من حيث الأفكار والخبرات". ينظر: Shusterman, p. 391. وبعبارة أكثر صراحة، يرفض رورتي ما يراه من تفضيل ديوي للعلوم الطبيعية على الثقافة الأدبية.

(44) يكفي أن نستحضر في هذا الصدد كتابه **المبادئ الأخلاقية في التربية**، ينظر:

John Dewey, *Moral Principles in Education* (Boston, MA: Houghton Mifflin, 1909).

(45) محمد جديدي، **فلسفة الخبرة: جون ديوي نموذجًا** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2004)، ص 263.

(46) **الجمهور ومشكلاته** عنوان كتاب لديوي نُشر في عام 1927، ينظر:

John Dewey, *The Public and its Problems* (New York: Holt Publishers, 1927).

1. التطبيق الأخلاقي

يبدو أول وهلة أن من الصعب التمييز بين التربية والأخلاق في النظر والتطبيق. فكلتاهما على صلة وطيدة بالحياة التي تستوجب أخلاقًا، مثلما تستوجب تربية. هذا فضلاً عن تكاملهما الوظيفي والغائي؛ فالتربية هي جملة مبادئ أخلاقية توجّه الكائن في الحياة، أو هي قيم يكون لها حق توجيه السلوك وفق تعبير ديوي[47]، تمامًا مثلما أن الأخلاق هي تمرّس وتعوّد على اختيار أفضل ما يبدو للمرء مناسبًا لمواجهة المواقف والوضعيات الصعبة.

لا تزيد الأخلاق، من منظور ديوي، على كونها تربية[48] تمامًا مثلما أن التربية أخلاق، لأن الأخيرة نمو، أو بتعبيره "الأخلاق والنمو شيء واحد. فالتنمية والنمو هما الحقيقة نفسها عندما تمتد في الواقع أو عندما يفحصها التفكير"[49]. فهل يكفي مثل هذا الجواب للتخفيف من حدة التوتر الفكري وتوالد الأسئلة المحرجة من قبيل: "ما الذي يمكن أن يوجّه قراراتنا الأخلاقية والسياسية إذا لم تكن هذه المجالات خاضعة للإدراك، وإذا لم يكن لدينا منظور لاختيار الفعل الأكثر صحة؟"[50].

إن الفعل الأكثر صحة وبمنطق براغماتي هو الأكثر فائدة، وهو ما تبرزه النتائج والعواقب وفق ما يقوله ديوي: "الواقع أن شيئًا ما يمتعنا، أو أنه موافق لنا يثير مشكلة الحكم؛ كيف نقيس الإرضاء؟ أهو قيمة أو ليس قيمة؟ أهذا الشيء مما يجب أن نمتدحه، ونستحسنه، ويجب أن نستمتع به؟ وليس رجال الأخلاق وحدهم، بل التجارب اليومية تخبرنا أن شعورنا بإرضاء الشيء لنا قد يكون تحذيرًا ودعوة للنظر في العواقب"[51]. وفي هذا الصدد، لا يحيد رورتي عن المنطق العواقبي لأستاذه ديوي، ويستمر في إجلاء سمات هذا المنطق عبر الابتعاد عن الفهم المطلقي والموضوعي، والاكتفاء بما يعود على الكائن البشري بالفائدة.

وبما أن الحقيقة كما يتصورها البراغماتيون لا تتأسس على معايير موضوعية ومطلقة بقدر ما هي تنتج من الفعل والسلوك اللذين يرتضيهما الفرد، فإن الصراع القيمي داخل الفرد أو الجماعة لا يُفصل فيه إلا بناءً على عواقبه. ولذلك فبالنسبة إلى رورتي، كما هو الشأن بالنسبة إلى براغماتيين آخرين من أمثال ريتشارد برنشتاين Richard Bernstein (1932–2022)، وهيلاري بوتنام Hilary Putnam (1926–2016)، وجوزيف مارغوليس Joseph Margolis وغيرهم، لا يمكن الاحتكام عند المعضلات الأخلاقية إلى الأسس والماهيات، إنما يُنظر إلى نتائج السلوك.

إذًا، فالأمر سيان، سواء لدى البراغماتيين الكلاسيكيين أم الجدد، إذ إنهم يحتكمون إلى المفيد والمستقبل[52]. فالمفيد والنافع هما ما ينتج من الفعل، بمعنى أنْ تُقاس صدقيته بما يثمره وما يمكن أن

(47) ديوي، **البحث عن اليقين**، ص 284.

(48) في شرحه لهذا الوصل بين الاثنتين واعتباره "الأخلاق هي التربية، إذ هي [التي] تعملنا معنى ما نستهدفه؛ واستعمال هذا المعنى في العمل"، ينظر: ديوي، **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**، ص 333.

(49) المرجع نفسه.

(50) Proulx, p. 89.

(51) ديوي، **البحث عن اليقين**، ص 283.

(52) Proulx, pp. 89–90.

يفيد فيه مستقبلاً؛ أي إمكانية تحسينه وتطويره لاحقًا، بحيث إن الحكم يترك دومًا لهذه الإمكانية القابلة لتغيير المعطى الآني لصالح الحقيقة. ويحيل الاحتكام في الفكر والسلوك إلى النتائج والعواقب إلى الالتفات إلى الأمام لا إلى الخلف؛ أي إلى الجدوى والنتيجة، لا إلى الأصل والجذر، والنظر إلى ما يمكن أن يصبح عليه العالم والحياة، لا إلى ما كانا عليه[53].

وفي الوقت الذي يرى فيه ديوي أن الذات تتقوم بناءً على الخبرة وتفاعل الفرد مع محيطه عن طريق العادة والتجريب وتراكم الخبرات، يذهب رورتي إلى القول بعارضية الذات[54]، كما هو الشأن في عارضية الجماعة وكذلك في عارضية اللغة لديه، إذ تلجأ الذات في طموحها إلى بلوغ الكمال الخاص بها إلى اللغة، من خلال تكريس خطاب ومفردات جديدة تطوّر من خلالها تجربتها وتصوغها على نحو مستحدث تقدّم فيه هويتها الأخلاقية.

2. التربية والمستقبل

على الرغم من مطالبة رورتي الملحة بانتسابه إلى خط ديوي الفلسفي، فإنه لم يكترث كثيرًا للقضايا التربوية خلافًا لديوي الذي فاقت اهتماماته التربوية بقية الاهتمامات الفلسفية الأخرى. ومع ذلك، لا تخلو نصوص رورتي من اعتناء بالتربية؛ ففي انتقاله النقدي من الإبستيمولوجيا إلى السياسة، تتداخل مسائل التعليم ومناهجه وأهدافه ونجاعته الاجتماعية بمناقشات الحقيقة والعدالة والتقدم ضمن أفق ثقافة علمانية (ما بعد علمانية) لا تقدّم نفسها من دون قيم جديدة وأخلاق ليست بالضرورة ذات جواهر وماهيات مطلقة.

ومثل هذه الثقافة اللادينية، التي يدعو إليها رورتي، تشكّل بالنسبة إليه نموذجًا لثقافة مهّد لها أستاذه ديوي في مقاربته التربوية والداعية إلى تحرر الإنسان من كل قيد، بدءًا بالعمل على تكريس قيم تربوية جديدة تأخذ في الاعتبار ميول الناشئة ورغباتها في الجدية الكافية بدلاً من قمعها، كما كانت تفعل النظريات التربوية التقليدية.

إن البراغماتية عند ديوي، كما تطورت في صيغتها الجديدة مع رورتي، وضعت قائمة بتفضيلاتها الأخلاقية والفلسفية، وأعلنت تبعًا لذلك أولوية التضامن على الموضوعية، ودعت إلى علم بلا سلطة، واعترضت على الكونية لصالح الوطنية المفتوحة، والتقدم لصالح التقدمية، وأكدت على السياسة بدلاً من الميتافيزيقا وأهمية المستقبل عوضًا عن الارتباط بالماضي[55]. وعلاوة على ذلك، شهدت البراغماتية تطورات عديدة رسخت طابعها الأميركي، ولا سيما في جانبها السياسي والديمقراطي، إذ اعتبرت الديمقراطية مشروعًا أخلاقيًا في الحياة يجب التعامل معه بالجدية اللازمة حتى يتحقق التقدم الأخلاقي الذي يؤمن به رورتي، ويستوحي فكرته من ديوي صاحب فكرة النمو غاية في الأخلاق.

(53) ديوي، **البحث عن اليقين**، ص 313.

(54) Proulx, p. 94.

(55) Brigitte Frelat–Kahn, "La philosophie de Rorty, un paradigme de la pensée américaine," *Recherches en éducation*, no. 5 (2008), accessed on 29/9/2024, at: https://bit.ly/3YuGlNc

يستلهم رورتي درس الديمقراطية من أستاذه ديوي، الذي يُعدّ فيلسوف الديمقراطية في الولايات المتحدة من دون منازع، ويعود كلاهما إلى توماس جيفرسون Thomas Jefferson (1743–1826) الذي اعتبر الديمقراطية "ملكة أخلاقية مشتركة بين المؤمن النموذجي وغير المؤمن النموذجي تكفي من أجل الفضيلة المدنية"[56]. وبناءً على ذلك، تنبني الديمقراطية على التسامح والتضامن. وهنا إذا كانت الديمقراطية هي المهمة التي تنتظرنا كما عبّر عنها ديوي ومنحها رورتي الأولوية، فهي مهمة أخلاقية في الأساس.

تكون مهمة الأخلاق في الديمقراطية هي بناء ذات، بما هي شبكة من الرغبات والاعتقادات متقاسمة بين بقية الذوات بعيدًا عن التعصب والعنف؛ أي ما يتيح بناء مواطن صالح داخل دولة ديمقراطية ليبرالية يعي حدود حرياته ويفي بواجباته تجاه الدولة والجماعة التي ينتمي إليها، بمثل ما له من واجبات.

رابعًا: الديمقراطية مشروع أخلاقي

يقترح رورتي، ضمن تصوره الخاص بالبراغماتية باعتبارها فلسفة لممارسة تفكرية تحررية، نهجًا فكريًا يستند أيضًا إلى تصور هيغلي، مبرر بفلسفة الأنوار والتجارب التاريخية، ليتخذ بعدُها الإنساني توجهًا نحو سياسة ديمقراطية[57]. وهو ما يمكن عدّه انتقالاً من أرض معرفية ونظرية إلى أرض عملية تطبيقية.

يتمثل تحويل الديمقراطية إلى مشروع أخلاقي في توجيه براغماتية رورتي للفلسفة نحو معنى أخلاقي واجتماعي، حيث جعل من أولوياته الثلاث ركائز لمشروعه الفكري عمومًا، وأقصد هنا: أولوية الديمقراطية على الفلسفة، وأولوية الأمل على المعرفة، وأولوية التضامن على الموضوعية.

ولم يكن هذا التحويل ممكنًا إلا بناء على إرث ديوي الذي جنح بالبراغماتية صوب التربية والأخلاق والسياسة، ونقل المحك البراغماتي صوب مناطق ظلٍّ بقيت غير مكتشفة بالنسبة إلى رواد البراغماتية الآخرين.

1. الديمقراطية بوصفها سلوكًا وحياة

ليست الديمقراطية مجرد نظام حكم، أو ذات مضمون ومعنى سياسي فحسب، بل إنها في الأساس معنى أخلاقي. وهذا ما يقوله ديوي في نصه: "وإذا كان للديمقراطية معنى أخلاقي، فإنه يعني أن الحكم على كل النظم السياسية والمؤسسات الصناعية والتعليمية يكون وفق مدى نجاحها في تنمية كل فرد من أفراد المجتمع وفق قدراته"[58]. ومن يتأمل هذا القول سيدرك أن الديمقراطية لم تكن

(56) ريتشارد رورتي، "في أولويّة الديمقراطية على الفلسفة (1): التسامح هو فصل السياسة عن الحقيقة"، ترجمة فتحي المسكيني، **مقالات**، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 2019/3/22، شوهد في 2024/9/29، في: https://bit.ly/40jxAXL

(57) Peuch.

(58) ديوي، **إعادة البناء في الفلسفة**، ص 161.

بالنسبة إلى ديوي موضوعًا يفضّله على غيره من مواضيع للنقاش والبحث، وإنما كانت الموضوع الذي انشغل به طوال حياته، وحتى عندما تجاوز العقد الثامن من عمره، ظل يعتبر أن الديمقراطية على الدوام هي المهمة المنتظرة. وكذلك سار رورتي على خطى ديوي، مانحًا الديمقراطية الأهمية القصوى، ومعتبرًا إياها أولوية حتى على الفلسفة. وليس هذا مستغربًا، إذ إنها تجربة رائدة في التنظيم والاجتماع البشري. إنها كما يقول أحد تلامذة ديوي، وهو ريتشارد برنشتاين، واصفًا تصور أستاذه للديمقراطية: "ليست في الأساس مجموع مؤسسات، إجراءات شكلية، أو ضمانات قانونية. فما يؤكد عليه ديوي هو ثقافة وممارسة الديمقراطية في الحياة اليومية. فالديمقراطية هي اعتقاد [...] في قدرة كل فرد بشري على أن يحكم، وأن يفكر ويتصرف بذكاء حينما تتوافر لديه الشروط الملائمة"[59]. وفي إطار الديمقراطية، يتجلى مشروع الأخلاق بوصفه حرية وتعاونًا بشريًا.

كل فلسفة حديثة في تصور ديوي تنغمس في الحياة، ولا تريد أن تُتهم بالانعزال عن شؤون الإنسان اليومية تعتبر أن "مشكلة إعادة التوحيد والتعاون بين معتقدات الإنسان عن العالم الذي يعيش فيه، وبين معتقداته عن القيم والأغراض التي يجب أن توجّه سلوكه، أعمق مشكلة في الحياة الحديثة"[60]. وبحسب ديوي، لا تزال هناك هوة دائمة بين معتقداتنا عن عالم الطبيعة التي نثق بها، ومعتقداتنا عن عالم القيم التي لا تزال متأخرة عن معتقدات العالم الطبيعي، علمًا أن ديوي يستخدم كلمة قيم للدلالة على "كل ما له حق في توجيه السلوك"[61].

ويرى ديوي، في سياق حديثه عن نظرية الخبرة، أن الفلسفة ورثت منذ العهد اليوناني تقسيمًا ثنائيًا يتضمن أيضًا تلك المتعلقة بالواقع والتي هي مفارقة له. وتبعًا لهذا التصنيف، اعتبر العالم الفوقي، الذي تُستمد منه قيم مثل الاقتداء والسلوك، أسمى من العالم الأرضي، إذ يقول: "فهذه الخيرات والشرور لأنها من جملة الخبرة الإنسانية فينبغي أن تقدر قيمتها بالنسبة لمعايير ومثل عليا مستمدة من حقيقة أقصى، ينسب إليها أيضًا ما يوجد في الخيرات والشرور من نقائض وشذوذ، علينا أن نصحح ونضبطها باصطناع مناهج للسلوك مستمدة من الولاء لمطالب الوجود المطلق"[62]. ويناهض ديوي هذه النظرة الأفلاطونية، ويرى أنها لا تزال تكبح كل نمو وتطور فلسفي، معتبرًا إياها متخلفة وغير مواكبة للحركية العلمية الحديثة.

2. الديمقراطية برؤية علمية

تُعدّ الرؤية العلمية من المساهمات المشتركة بين ديوي ورورتي، التي تخص الديمقراطية في علاقتها بالأخلاق. ونظر كلاهما إلى الديمقراطية من زاوية علمية، أو بمنهجية علمية بتعبير أصح، وهي

(59) Richard Bernstein, "Creative Democracy: The Task before us," *American Journal of Theology & Philosophy*, vol. 21, no. 3 (September 2000), pp. 215–228.

(60) ديوي، **البحث عن اليقين**، ص 283.

(61) المرجع نفسه، ص 284.

(62) المرجع نفسه.

"أن الديمقراطية تمشي جنبًا إلى جنب مع التحقيق؛ ذلك أن ديوي يحاجّ بأن الديمقراطية هي استخدام المنهج التجريبي من أجل حل المشكلات العملية؛ إنها تطبيق للذكاء التعاوني أو التحقيق"[63]. ويعبّر هذا المفهوم عن مشروع المحادثة الفلسفية/ الأخلاقية[64] الذي يدافع عنه رورتي، والذي يؤكد على أخلاقيات النقاش، أو الوصول إلى اتفاق من دون قيود أو ضغوط Agreement without Constraints[65]. ومع ذلك، لا يتماهى رورتي مع ديوي في توجهه لصالح الخطاب العلمي، إذ لا يعدّه رورتي الوحيد في وصف الحياة الديمقراطية بعيدًا عن العناصر الثقافية الأخرى من آداب وفنون.

بدا جليًا أن رورتي، في مناهضته للفكرة الأخلاقية الكانطية، يرجع إلى ديوي؛ بطله الفلسفي كما يسمّيه، مستلهمًا منه نقده للأساس الكانطي المشدِّد على عقلنة التصورات الأخلاقية. "كان ديوي يأمل بأن يتضاءل عدد المنجذبين بالخطاب الكانطي حول الخيار الأخلاقي. واعتبر ديوي أن فكرة فصل الأخلاقية عن الحصافة فكرة سيئة جدًا، وبالأخص في الاعتقاد بأن الأوامر الأخلاقية مصدر مختلف عما تنصح به هذه. لقد بدا له من المستحيل انسجام النظرة الكانطية للإنسانية مع النظرية الطبيعانية الداروينية لأصولنا. بالنسبة إلى ديوي، ومن وجهة نظر ما بعد داروينية Post Darwinian، لا يمكن أن تكون هناك قطيعة تامة بين المعرفة الإمبريقية والمعرفة غير الإمبريقية، بالقدر نفسه الذي لا تكون بين الاعتبارات العملية الإمبريقية وغير الإمبريقية، أو بين الوقائع والقيم"[66]، بل إن هناك دعوة مسبقة نعثر عليها لدى ديوي للتقريب بين عالم القيمة وعالم الواقع، وهو تقريب يراه ضروريًا وأوليًا لكل تقدّم حقيقي متكامل محتمل.

يستشهد رورتي بقول ويلفريد سيلارس Wilfrid Sellars (1912–1989) الذي ينص على أن "المعرفة الإمبريقية، وأيضًا امتدادها المتطور، العلم، هما بالفعل عقلانيان لا لكونهما يمتلكان أساسًا، وإنما لكونهما عملية تصحّح ذاتها بذاتها، ويمكنها أن تضع أيّ تأكيد موضع الخطر، وإن لم يكن ذلك مع جميع التأكيدات في وقت واحد"[67]. ويشير رورتي إلى العقلانية في تصور سيلارس باعتبارها إجراءً، وليست خاصية باطنية للشيء، أو لقدرة من القدرات الإنسانية، التي قد توحي بأن هذه العقلانية هي فعل

(63) شيريل ميساك، **البراغماتيون الأميركيون**، ترجمة جمال شرف (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 259.

(64) يرى رورتي في المحادثة أفضل كيفية لبلوغ التوافق بعيدًا عن التعصب والعنف، بل إنه يحرص على الدعوة إليها في خاتمة كتابه الأساسي **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، فكتب: "فالنقطة الوحيدة لباي أود الإلحاح عليها هي أن اهتمام الفلاسفة الأخلاقي يجب أن يكون الاستمرار في محادثة الغرب، وليس في الإلحاح على محل للمسائل التقليدية الخاصة بالفلسفة الحديثة، في داخل تلك المحادثة". ينظر: رورتي، **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، ص 513.

(65) يقول رورتي: "يتعلق الأمر بمعرفة إذا ما كان ممكنًا أن يأخذ مفهوما 'اتفاق من دون قيود' و"حوار حر ومفتوح" باعتبارهما توصيفين لوضعيات اجتماعية، مكانًا لهما في حياتنا الأخلاقية، ويعوضا مفاهيم مثل 'العالم'، و'إرادة الله'، و'القانون الأخلاقي'، وكذلك ما 'يجعل اعتقاداتنا حقيقية'". ينظر:

Richard Rorty, *Science et solidarité: La vérité sans le pouvoir*, Jean–Pierre Cometti (trad.) (Paris: Editions de l'éclat, 1990), p. 59.

(66) رورتي، "الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية"، ص 439.

(67) Willfid Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, Richard Rorty (Pré.), Fabien Cayla (trad.) (Paris: L'Eclat, 1992), p. 83.

معطى مسبقًا، ولكنها إجراء وصيرورة يتماشيان مع فعل البحث بلغة ديوي، حتى يحوز هذا الإجراء الإجماع المرغوب فيه من خلال "الاختبار الذي يكون للإنسان وسط جماعات من المتخاطبين باعتراف متبادل بينهم حول صلاحية أحكامهم"[68]، وما يترتب عليها في الواقع من خير أو شر.

ومع أن رورتي يتفق في نظريته الليبرالية مع أستاذه ديوي حول أهمية الديمقراطية للمجتمع الذي وصفه بالمجتمع الليبرالي البرجوازي ما بعد الحداثي، فإنه لا ينظر إلى المثال الديمقراطي الذي تبنّاه ديوي بالنظرة نفسها ولديه شكوك فيما آمن به أستاذه. فلماذا يرفض رورتي المثل الديمقراطي الذي يتبنّاه ديوي، والذي يحدد في نهاية المطاف بين تحقيق الذات الشخصية والعمل العام من أجل الصالح العام، والذي يربط أخلاقيات الذات بسياسات الآخر؟ ولماذا يصرّ على أن الأفراد في المجتمع الليبرالي لا يحتاجون إلى "غراء اجتماعي" آخر لربطهم معًا سوى الرغبة في تنظيم اجتماعي "يتركهم وحدهم ليجرّبوا رؤاهم الخاصة للكمال في سلام"؟ ولماذا يشكّ خاصةً في الادعاءات الفلسفية بتوحيد السعي للكمال الخاص والديمقراطية العامة؟"[69]. وفي الإجابة التي يقدّمها شوسترمان، نلمس أحد الاختلافات التفصيلية بين الفيلسوفين، والتي تنبني على مسألة الحرية، ومفادها أولاً أن رورتي لا يريد أن يعطي الطرحَ الفلسفي مساحةً على حساب الجانب العملي للحرية، بما يجعل حرية الذات رهينة هذه الهيمنة الفلسفية، وثانيًا لأن مبتغى رورتي من مشاركة الذات في الديمقراطية والصالح العام لا ينبغي أن يتم على حساب كمال الذات، في الوقت الذي يرى فيه ديوي أن الحرية السلبية ليست حرية كافية لضمان الديمقراطية الحقيقية.

ومع ما في هذه المسألة من تعقيد بين العثور على توازن يضمن حق الفرد في الكمال الذاتي، وحق المجتمع في الصالح العام من خلال المشاركة الديمقراطية التي أبرزت نقاط اختلاف بين الفيلسوفين، فإن هذا لا يمنع من اتفاقهما بتفاؤل على تغير المجتمع من خلال التجربة الديمقراطية نحو الأفضل.

يؤمن رورتي، مثل ديوي، بتقدّم أخلاقي واجتماعي، وبنمو يكون هدفًا دائمًا، على عكس مثقفين آخرين لا يُقرّون بأيّ تقدّم خارج ميدان العلم والتقنية. ولم يتوقف عن الإيمان بأن بلده سيتجاوز معضلاته الاجتماعية والسياسية. ففي عام 1997، كتب: "إنه لا يمكنه أن يُتصور أن الولايات المتحدة لن تشهد أثناء القرن المقبل تطورًا أخلاقيًا كبيرًا"[70].

إن هذا الأمل الذي فضّله دومًا على المعرفة هو ما دفعه إلى التغاضي أحيانًا عن النظر بعمق، كما دعا هو نفسه، إلى التضامن مع مختلف الفئات الهشة في بلاده التي تعاني تفاوتًا وظلمًا اجتماعيًا وعدم تكافؤ في الفرص، ما حال دون أن تكون خير سند للطبقة الوسطى واليسار، وداعمًا أساسيًا لمسار الديمقراطية.

(68) Jacques Poulain, "Le partage de l'héritage anticartésien de C.S. Peirce: D. Davidson, H. Putnam et R. Rorty," *Rue Descartes*, no. 5–6 (Novembre 1992), p. 29.

(69) Shusterman, p. 401.

(70) Richard Rorty, *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth–century American*, 2nd ed. (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), p. 106

وفي هذا، يكون رورتي في انسجام مع نظرته التحسينية وإيمانه بأنه يمكن تحسين الواقع المأزوم وتجاوز مساوئ بعض سياسات الليبرالية.

خامسًا: التضامن فعلًا أخلاقيًا

هل يكون للتضامن القدرة على تجاوز ما يخشاه الليبرالي؟ بمعنى التخوف من القسوة التي لا يملك معها المثقف المتهكم أو الساخر سوى السعي نحو تخطيها عبر آلية التضامن، ومن دون الغوص في تحديد ماهيته وطبيعته. والأهم أن يكون التضامن فعلاً أخلاقيًا يكتشف التعبير عن نفسه عمليًا وبعيدًا عن كل تنظير؛ ذلك أن التضامن بحسب رورتي ينبغي النظر إليه بوصفه مصنوعًا Made، وليس شيئًا نعثر عليه Found؛ شيئًا منتوجًا في مجرى التاريخ، وليس معتبرًا بوصفه واقعة لاتاريخية[71]. يقول رورتي: "التضامن لا يكتشف، بل يُخلق، إنه يُخلق، عندما نشعر أكثر بتفاصيل دقيقة لمعاناة، وإهانة نماذج أخرى لبشر ليسوا مقرّبين منا"[72]. لكن هل يكفي خلق التضامن لتعميمه وعولمته، وهو في الأساس ينطلق من وجهة نظر مركزية عرقية؟ وهل حينما يتسع ويتمدد سيعمّ كل الإنسانية؟ هذان السؤالان الشائكان هما اللذان يرهقان محاولة رورتي في سعيه لردم هوة القسوة الليبرالية عبر التضامن.

1. من الموضوعية إلى التضامن

يشير الحديث عن أخلاق التضامن لدى رورتي إلى تفضيله التحول من الموضوعية إلى التضامن؛ ذلك أن البشر، وفقًا له، دائمًا ما يمكنهم أن يعطوا معنى للحياة في سياق اجتماعي بطريقتين. الأولى أن يعمل الأفراد على سرد تاريخ مساهماتهم ضمن الجماعة التي ينتمون إليها، والثانية تتأسس على ارتباط أفراد المجامع بعلاقة غير بشرية، وهو ما يجعل إطار ما يقومون به يتجاوز إطار أفعالهم[73]. بتعبير آخر، إذا كانت الكيفية الأولى تنبني ضمن علاقات بشرية وبين بشرية تنتهي بتضمينها فعلاً تضامنيًا، فإن الثانية تستمد نشاطها من مصدر خارجي Ab extra، الشيء الذي يحيلها إلى موضوعية؛ أي إلى بحث دائم عن الحقيقة خارج النشاط والفكر الإنسانيَّين.

دعا رورتي، في مشروعه الفلسفي، إلى التأكيد على مبدأ التضامن بوصفه سندًا كفيلاً للحد من مساوئ النظام الليبرالي، أو للتقليل من سلبياته. فالنظام المذكور بعد هيمنته وفرض نفسه، ظلت تلازمه جملة مشكلات وسلبيات كان يجب تجاوزها، وبدا أن مبدأ التضامن قد يساعد في الحد من ظواهر سلبية لطالما لازمت الليبرالية وجعلتها عرضة لانتقادات كبيرة.

كان رورتي يدعو، في مجمل كتاباته، إلى التحلي بروح تضامنية تسمح، بلا شك، بتجسيد نموذج

(71) ريتشارد رورتي، **المتهكم الليبرالي: عرضية، وتهكم، وتضامن**، ترجمة فتحي المسكيني (الرياض: صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2022)، ص 358.

(72) Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 16.

(73) Bossche, p. 95.

المشروع المجتمعي اليوتوبي الذي تتوّجه الحرية، حرية أفعالنا؛ ذلك أن نسج الأفعال البشرية وبناءها في العالم يخضعان للعارضية، وبما أن هذه العارضية قائمة، فإنها تتبع حرية أفعالنا[74].

لقد شكّل التضامن هاجسًا لفيلسوف البراغماتية الجديدة، وهو يدرك أن دفاعه عن الليبرالية – وهو العامل المشترك الذي يتشاركه مع نخبة من الفلاسفة المعاصرين أمثال يورغن هابرماس Jürgen Habermas وتشارلز تايلور Charles Taylor وبرنشتاين وآخرين – لن يكتمل من دون سد الثغرة، أو بالأحرى الثغرات التي تفرزها الآليات الليبرالية الرأسمالية من فرط في الحرية الاقتصادية، كالملكية الخاصة والربح اللامحدود والاحتكار وفرض قوانين اقتصاد السوق وغيرها.

لكن ما يُتوقع في وَضْع اجتماعي خاضع لمثل هذا الاقتصاد أن تطفو على السطح اختلالات في النسيج الاجتماعي، تفرز مظاهر من التهميش والإقصاء لفئات اجتماعية واسعة تعاني أصلاً الهشاشة، فتسبب في بعث أجواء من التوتر الاجتماعي يستحيل معها بلوغ السعادة بالنسبة إلى الفئتين الفقيرة والثرية. فالتضامن بوصفه سلوكًا وفعلاً ينبنيان بدءًا بالأساس السيكولوجي الممزوج بدافع التعاطف وحافز الفعل، الذي إن بدا في أصله فرديًا، فإنه في غايته اجتماعي، وهذا ما عبّر عنه ديوي في تفسيره للنظرية الأخلاقية التي تعتمد على وجهين يتمثلان فيما هو سيكولوجي وما هو اجتماعي[75].

لا يبتعد رورتي أيضًا كثيرًا عن تفسير أستاذه ديوي للنظرية الأخلاقية، متخذًا من النهج البراغماتي دليلاً يضعه نصب عينيه أولاً في فهم مدلول كلمة أو مصطلح لا يزيد على كيفية استخدامه، إذ يقول: "إن فهم تصور ليس أكثر من معرفة كيفية استعمال كلمة"، ثم ثانيًا "للنظر في نتائج هذا الاستخدام"[76]. ويضيف منتقدًا موقف كانط الأخلاقي ومعلّقًا عليه بقوله: "لكن بالنسبة لمن لم يقرأ كانط، أو لمن لم تستهوِه أفكاره، كما هو الحال معي، فإن مبدأً أخلاقيًا لا يمكنه مطلقًا تقديم سوى جملة حدوس أخلاقية. تتيح المبادئ تلخيص مجموع ردّات الفعل الأخلاقية، لكنها لا تملك قوّة مستقلة، تمكنها من تصحيح ردّات الفعل هذه. إنها تستمد كل قوّتها من الحدوس المتعلقة بنتائج الأفعال التي تثيرها"[77]. وبهذا، لا يسعى رورتي من وراء هذا النقد لنزع تلك الخبرة الأخلاقية المزعومة من القساوسة ومنحها مرةً أخرى للفلاسفة، كما خُيّل إلى كانط في محاولته لجعلهم خبراء ومحترفين في دراسة المفاهيم الأخلاقية دون سواهم، ولتصير الدراسات الأخلاقية حكرًا عليهم.

2. التضامن سلوك

يعوّل رورتي كثيرًا على خلق أشكال جديدة من التضامن ضمن الثقافة ما بعد الدينية التي كان يدعو إليها، وقد استمد وفق ما ذكره من ديوي أولاً، ومن هابرماس ثانيًا، إذ يقول: "إن آرائي الخاصة حول هذه المسائل مستمدة من هابرماس وديوي. في العقود الأولى من القرن العشرين، ساهم ديوي في

(74) Ibid., p. 105.

(75) ديوي، **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**، ص 20.

(76) رورتي، "الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية"، ص 435.

(77) المرجع نفسه، ص 437.

خلق ثقافة أصبح فيها يمكن الأميركيين أن يستعيضوا عن التدين المسيحي بالتعلّق الشديد بالمؤسسات الديمقراطية (والأمل المتواصل على نحو مماثل لتحسين تلك المؤسسات). وفي العقود الأخيرة، كان هابرماس يُثني على تلك الثقافة، وأوصى بها الأوروبيين. وفي معارضة الزعماء الدينيين مثل بندكتوس السادس عشر وآيات الله، يؤيد هابرماس أن البديل من العقيدة الدينية ليس 'النسبية' أو 'اللاتجذير'، إنما الأشكال الجديدة من التضامن التي أصبحت ممكنةً بفضل التنوير"[78].

لا يجعل رورتي من فكرة البحث عن الحقيقة، التي كانت هدفًا ومسارًا طويلاً للفكر الغربي، أولويةً، بل إنه يفضّل الحرية التي هي أُسّ كل الفضائل الأخرى، ويرى أن الاعتناء بها أهم من التركيز على الحقيقة. وإذا كانت الأخيرة تمثل الموضوعية، فإن الحرية تجسد التضامن.

هذا ما يعبّر عنه رورتي في خلاصته عن طريقتَي البحث اللتين انتهجهما الإنسان، استنادًا إلى نصٍ ما كأن يكون الكتاب المقدس أو البيان الشيوعي، إذ يقول: "لقد اكتسب كلا النصين قوة أكبر في مجال الإلهام مع مرور السنين، لأن كلاً منهما يُعدّ وثيقة تأسيسية للحركة التي قدّمت الكثير من أجل حرية الإنسان والمساواة بين البشر. في تلك المرحلة، وبفضل زيادة عدد السكان في عام 1848، ربما ألهم كلاهما أعدادًا متكافئة من الرجال والنساء الشجعان الذين خاطروا بحياتهم وثرواتهم، من أجل الوقوف ضد إدامة تحمّل الأجيال القادمة معاناةً لا داعيَ لها"[79]. وسيكون أيّ نص يوظّفه الفيلسوف بمنزلة حجة يتكئ عليها فلاسفة الأخلاق لتبرير وجهات نظرهم، وسواء أتمّ ذلك بالسند الديني أم العقلي، فهم باحثون عن تمتين القول الفلسفي للسلوك بأفضل حجة، ما قد يرجّح كفة أحد الطرفين: كفة أنصار الموضوعية من الواقعيين، أو كفة مؤيدي التضامن من البراغماتيين.

وفي الوقت الذي يسعى فيه الشخص المنتمي إلى جماعة بشرية لتعزيز سبل التعاون والتضامن بين أفراد الجماعة، بما في ذلك الجماعة العلمية التي يتطلب فيها البحث العلمي هذا المعنى من التساند والتآزر، فإن الشخص المنشغل بالبحث عن الحقيقة سيكون همّه الكبير بلوغ الموضوعية لإبراز صدقية توجهه البحثي ومشروعيته. فالشخص الباحث عن التضامن لا يتساءل عن صلة ما يكون من انتخاب داخل الجماعة وعلاقة ذلك بما هو خارج عنها. أما الشخص الذي يبحث عن الموضوعية، فإنه يتخذ مسافة فاصلة لنفسه عن الأشخاص الحقيقيين المحيطين به، ليس لأنه يعتقد انتماءه إلى جماعة أخرى واقعية أو متخيلة، وإنما لكونه يرتبط بشيءٍ ما يمكن وصفه من دون مرجعية إلى أيّ كائن إنساني[80].

حتى في تصور البحث الجماعي من خلال مخبر أو ناد، ثمّة ما يشي برغبة إنسانية في التعاون وإرادة حقيقية في التضامن، إذ يعلم الفرد أن جهده الذاتي أمامَ آفاق المعرفة، وإن كان مثمرًا جزئيًا، فسيظل

(78) Danny Postel, "Last Words from Richard Rorty," *The Progressive Magazine*, 11/6/2007, accessed on 29/9/2024, at: https://bit.ly/40fqIKW

(79) Richard Rorty, "Failed Prophecies, Glorious Hopes," *Constellations*, vol. 2, no. 6 (1999), p. 217.

(80) Richard Rorty, "Solidarité ou Objectivité," in: *Objectivisme, relativisme et vérité*, Jean–Pierre Cometti (trad.) (Paris: PUF, 1994), p. 35.

منقوصًا ومحدودًا وبطيئًا زمنيًا، لذا تتجه الروح الجماعية في طموحها المعرفي إلى تكريس صيغة التضامن؛ ومن هنا تتجسد الصبغة الأخلاقية في العلم.

لم تكن هذه الصبغة مجرد طرح نظري، بقدر ما كانت فكرة عملية جسدتها الفلسفة البراغماتية في أولى بداياتها، حينما تشكّلت على أعتاب نادٍ كان يضم مجموعة من المثقّفين من تخصصات شتى، من علماء وفلاسفة ومحامين ... إلخ، تحلّقوا حول أسوار النادي الميتافيزيقي ليُخرجوا لعالم الفلسفة رؤية أخرى للحقيقة مميزة من غيرها من الرؤى الموجودة حتى حدود نهاية القرن التاسع عشر، وكان ذلك مع ما تبنته من قاعدة تجعل من النتائج الجيدة معيارًا لكل حقيقة. ويعكس هذا البعد التاريخي لنشأة البراغماتية تجسيدًا لمبدأ التضامن والتعاون الجماعي في البحث وتحقق الإرادة الجمعية.

بيد أن هذه الإرادة الجمعية مختلفة بين الواقعيين والبراغماتيين، ففي حين يُقيمها الواقعي على الموضوعية، فإن البراغماتي يسعى لها في الفائدة، وهذا ما يعبر عنه رورتي بقوله: "إذا ما بحثنا عن تأسيس التضامن على الموضوعية – كما يفعل من أسميتهم بـ 'الواقعيين' Realists – فيجب علينا بناء حقيقة تتطابق مع الواقع [...] في المقابل، إذا اختُزلت الموضوعية في التضامن – ولنصطلح عليهم بـ 'البراغماتيين' Pragmatists – فمن العبث (من دون جدوى) اللجوء إلى ميتافيزيقا أو إبستيمولوجيا. إن الحقيقة، بحسب تعبير وليام جيمس William James، هي إذًا، بالنسبة إلينا، ما هو جيد لنعتقده. وللسبب نفسه لسنا في حاجة إلى علاقة مسماة 'مطابقة' Correspondance بين الاعتقاد والموضوع، ولا إلى قدرة معرفية تضمن للبشر سلطة النفاذ إلى هذه العلاقة"[81].

يُبيّن رورتي، سواء في المعرفة أو الأخلاق، بجلاء الطريقة البراغماتية التي تحاول نظرته أن تمدّنا بصورة عن أنفسنا، تميزنا من الكائنات الحية الأخرى وطروحات الفلاسفة السابقين. وتهدف هذه الرؤية إلى تقليص دوائر الخوف والقسوة والألم الإنساني، أخلاقيًا ومعرفيًا. وقد سعى رورتي لتوضيح هذا المفهوم، وإن لم يسلك دومًا طرائق الفلسفة حينما يلجأ إلى فلاسفة مثل نيتشه وفوكو لتبيان أن المرء يمكنه أن يكون إنسانيًا (أخلاقيًا) ومتضامنًا من دون شرط الكونية والعقلانية[82].

وهذا تحديدًا ما يناقشه رورتي في مقاله "أخلاق من دون مبادئ" المنشور في كتابه **الفلسفة والأمل الاجتماعي**، تبعًا لرؤية داروين للسلوك المبني على التكيف، التي دافع عنها ديوي وجعلها مقبولة في الأوساط الأميركية، والتي ترى أن الفرق الوحيد المميز لسلوكنا من مثيله الحيواني يكمن في درجة التعقيد فحسب[83].

لم يكن أمام رورتي، بوعيه العميق بعيوب الليبرالية وتوحشّها وقسوتها، أن يعالج معضلتها هذه في التفاوت واللاعدالة من زاوية سياسية بحتة، وإنما رأى أن معالجتها لا تتم إلا وفق مقاربة أخلاقية

(81) Rorty, "Solidarité ou Objectivité," p. 37.

(82) Rorty, *Essays on Heidegger and others*, p. 198.

(83) Richard Rorty, "Ethics without Principles," in: *Philosophy and Social Hope* (New York: Pinguin Books, 1999), p. 72.

كامنة في التضامن، الذي يحيل بدوره إلى تربية يسارية أُنشئ عليها منذ صغره ضمن توجهات أسرته. ولنعترف قبل ذلك بأن التضامن فضيلة إنسانية قد تبدأ بُعدًا وجدانيًا سيكولوجيًا متمثلاً في التعاطف، لكنه يغدو اجتماعيًا عندما يوسع من دائرة الـ "نحن" ليس بتقليص القسوة فحسب، بل بإتاحة الحظوظ والفرص نفسها لمختلف أفراد المجتمع، وربما هنا تبرز هشاشة المقترح الأخلاقي للتضامن بديلاً أو إجراءً لا يلزم الفرد بضرورة التضامن، ولا يفرضه القانون إلا في حدود دنيا وفي ظل نظام ليبرالي يؤمن بحرية أفراده شرطًا أوليًا. وفي هذه المسألة تحديدًا، يبرز الجدل بين الأخلاق والقانون[84]؛ أي بين الوعي والإلزام.

خاتمة

في نهاية هذه الدراسة، يمكن القول إن ديوي سعى، على غرار رورتي، لتصور اجتماعي تتحقق فيه الأخلاق بالعواقب، كما تحتكم فيه المعارف والحقائق إلى النتائج. ولم يكن مثل هذا التصور متاحًا من دون استلهام لدرس الأخلاق النفعية مع نقدها ونقد الواجبية الكانطية وأخلاق أخرى. وفي مثل هذا التصور الأخلاقي البراغماتي، تنبني الأخلاق على الخبرة والتربية لتُفضي إلى مجتمع ديمقراطي يتعاون فيه الأفراد على تحقيق سعادة الكل. وتظل السعادة هاجسًا ليبراليًا منطلقه الحرية ومنتهاه التضامن؛ ذلك أن التضامن، الذي يعدّ جوهريًا في أخلاق الجماعة، لا يُكتشف بتعبير رورتي بقدر ما ينجز، بفعل توسيع دائرة الـ "نحن" البشرية.

يرمي رورتي، ومعه ديوي بلا شك، في مقاربتهما الأخلاقية، إلى تشكيل هوية أخلاقية لجماعة لا تتسم في طبيعتها البشرية بتلك السمة الجوهرية، التي أرادت الفلسفات التقليدية ترسيخها، ومنها الكانطية. لذا، يروم رورتي بعد رفضه النزعة الكونية استبدال سؤال "ما" (ما الإنسان مثلاً؟)، الذي يحيل مباشرة إلى الماهية، بسؤال "من" (من نحن مثلاً؟). وإذا كان السؤال الأول ذا طبيعة ميتافيزيقية، فإن الثاني ذو طبيعة سياسية، لا يهدف سوى إلى تشكيل الإنسان والجماعة البشرية على أساس أخلاقي، وتوجّهه المنفعة والتضامن.

وعلى الرغم من محاولة البراغماتيين التملص من المنهج في الفلسفة كما في الأخلاق، فإن هذا التوجه لا تصدّقه الفرضيات الفلسفية، سواء من خلال جهود ديوي في إعادة البناء في الفلسفة والخبرة، أو من خلال مقاربة رورتي للأخلاق من دون مبادئ كونية، وللبراغماتية من دون منهج؛ إذ في صميم عدم الإقرار بالركون إلى منهج، تتضح أهمية المنهج البراغماتي في صيغته العملية.

تبنّى البراغماتيون في جهودهم لبناء يوتوبيا تكون قاطرتها الأخلاق خطابًا نقديًا إصلاحيًا يدعو إلى تقويض خلفيات الفكر الاجتماعي التقليدي القائم على الطبيعة الإنسانية المشتركة والقيم البالية، وتكريس سردية بناء هوية أخلاقية تتّسم بمزيد من التسامح وتقليص دائرة الألم والقسوة على قدر الإمكان.

(84) Ibid., pp. 73–74.

وفي إطار اليوتوبيا البراغماتية التي يدعو إليها رورتي، لا يكون هناك معنى لطبيعة إنسانية متحررة بقدر ما تتاح لكل فرد فرصة المساهمة بطريقته في بناء مجتمع عالمي Cosmopolite، يهجر فيه البراغماتي الخطاب الثوري للتحرر ويتبنى خطابًا إصلاحيًا يدعو إلى مزيد من التسامح وإلى أقل قدر ممكن من الألم. وتتشكل في هذه اليوتوبيا الـ "نحن" من منطلق زماني مكاني قابل للتوسع مع من يحملون قيمها ويوافقون عليها، ولا يجدون حرجًا في عدم تبرير مواقفهم أمام الآخرين إذا لم يكونوا معتقدين أفكارهم.

البراغماتية في نظر رورتي هي الواجهة الفكرية للّيبرالية السياسية، أو هي إحدى الطرائق لجعل السياسة الاجتماعية الديمقراطية مقبولة. وهي، كما مثّلها ديوي وتبعه في ذلك رورتي، الجهود الفلسفية المبذولة لتقويض خلفيات الفكر الاجتماعي من قبيل الطبيعة الإنسانية والأسس الفلسفية. وفي اعتقاد رورتي، قدّم لنا جهد ديوي صيغةً من تاريخ الغرب، وخاصة الديمقراطية الأميركية، هي بمنزلة تاريخ للتقدّم جمع أفضل معالم الغرب، وصنع قيمًا تتقاطع مع رفض الروايات الكبرى وتتيح كتابة تاريخ كوني أظهرت فيه السياسة الليبرالية المعاصرة تلاؤمًا مع التمرد على القيم البالية المتسربة من الإقطاع والعبودية والتوليتارية (الشمولية).

وبالنسبة إلى رورتي، لا ترتبط المعايير الأخلاقية بالعالم الثابت المتعالي وفقًا لمُثل أفلاطون أو أوامر كانط، بل إنها أنماط من الأوصاف لتجارب وخبرات يعيشها الإنسان؛ أي في كونها عادات يألفها الناس وتخضع للتغير الذي تتحكم فيه الرغبات والاعتقادات، التي تتحكم بدورها في سلوك الإنسان. ومثل هذا الموقف يعني ألّا وجود لمعايير ثابتة راسخة ترشدنا إلى الحقيقة كما ترشدنا في السلوك. وبناءً عليه، فنحن أمام مبدأ وليم جيمس الذي ينص على أن ما هو حقيقي هو الاعتقاد المبرر على مستوى الفكر والسلوك، أو على الأقل في كيفية التوحيد بين الفكر والعمل. وهذا ما طرحه رورتي، في نهاية مقاله "أخلاق من دون مبادئ"، استنادًا إلى رأي ما بعد داروينى لديوي، يدعو إلى التغيير في مقابل الموقف اليوناني المنادي بالثبات.

خلاصة القول، إن السلوك الإنساني يُقيَّم وفق المنهج البراغماتي بناءً على نتائجه وأهدافه ومدى فائدته للإنسان، وبهذا تغدو قاعدة الخيرية الأخلاقية صناعة بشرية. وإن الأخلاق البراغماتية، كما طرحها ديوي ورورتي، هي أقرب إلى الإتيقا التطبيقية التي تمثّل جزءًا من الفلسفة التطبيقية وتبلورت من اختبار الإنسان لواقعه اليومي المعيش، الذي تجلت فيه إتيقا الصحة والرعاية والبيئة والاقتصاد والتعليم والثقافة، وانتهت عمومًا إلى بيوتيقا (ولا غرابة أن نرى في الأخيرة المنبت الأميركي مثل البراغماتية) أو أخلاق الراهن والآن.

المراجع References

العربية

جديدي، محمد. **فلسفة الخبرة: جون ديوي نموذجًا**. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2004.

_____. **الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف؛ دبي: مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2008.

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

جيمس، وليام. **البراجماتية**. ترجمة محمد علي العريان. القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع، 2015.

دروا، روجيه بول. **الأخلاق**. ترجمة نهلة بسيوني. القاهرة: دار العين للنشر، 2017.

ديوي، جون. **البحث عن اليقين**. ترجمة أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية؛ نيويورك: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، 1960.

_____. **المبادئ الأخلاقية في التربية**. ترجمة عبد الفتاح السيد هلال. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.

_____. **إعادة البناء في الفلسفة**. ترجمة وتقديم أحمد الأنصاري. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2010.

_____. **الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني**. ترجمة محمد لبيب النجيحي. القاهرة: أقلام عربية للنشر والتوزيع، 2021.

رامبيج، بيورن. "فلسفة ريتشارد رورتي وأعماله الكاملة". ترجمة محمد جديدي. **حكمة** (2018). في: https://bit.ly/3NBXfTG

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

_____. "الوضعية الحالية للفلسفة الأخلاقية: بين كانط وديوي". ترجمة محمد جديدي. **نماء**. العدد 6-7 (شتاء-ربيع 2018).

_____. "في أولويّة الديمقراطية على الفلسفة (1): التسامح هو فصل السياسة عن الحقيقة". ترجمة فتحي المسكيني. **مقالات**. مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. 2019/3/22. في: https://bit.ly/40jxAXL

_____. **المتهكم الليبرالي: عرضية، وتهكم، وتضامن**. ترجمة فتحي المسكيني. الرياض: صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2022.

غاوبه، هانز ومحمد الشيخ. **الفلسفة الأخلاقية**. ترجمة محمد الشيخ. مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 2016.

ميساك، شيريل. **البراغماتيون الأميركيون**. ترجمة جمال شرف. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.

الأجنبية

Bernstein, Richard. "Creative Democracy: The Task before us." *American Journal of Theology & Philosophy*. vol. 21, no. 3 (September 2000).

Campbell, James. "Rorty's Use of Dewey." *The Southern Journal of Philosophy*. vol. 22, no. 2 (Summer 1984).

Côté, Jean–François. "Le néo–pragmatisme et l'interprétation postmoderne de la culture américaine contemporaine." *Cahiers de recherche sociologique*. no. 15 (1990).

Dewey, John. *Moral Principles in Education*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 1909.

_____. *The Public and Its Problems*. New York: Holt Publishers, 1927.

_____. *Theory of the Moral Life*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1960.

Dostie–Proulx, Pierre–Luc. "Le point de vue moral dans la philosophie éthico–politique de Richard Rorty." *Revue philosophique étudiante de l'université Laval*. vol. 8 (2008). at: https://bit.ly/3Uhjm5E

Frelat–Kahn, Brigitte. "La philosophie de Rorty, un paradigme de la pensée américaine." *Recherches en éducation*. no. 5 (2008). at: https://bit.ly/3YuGlNc

Peuch, Benoît. "À bas l'autorité! À propos de: Richard Rorty, *Pragmatism as Anti–Authoritarianism*, Belknap Press, 2021." *La vie des idées*. 21/10/2021. at: https://bit.ly/3A81rYi

Postel, Danny. "Last Words from Richard Rorty." *The Progressive Magazine*. 11/6/2007. at: https://bit.ly/40fqIKW

Poulain, Jacques. "Le partage de l'héritage anticartésien de C.S. Peirce: D. Davidson, H. Putnam et R. Rorty." *Rue Descartes*. no. 5–6 (Novembre 1992).

Rorty, Richard. *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. *Science et solidarité: La vérité sans le pouvoir*. Jean–Pierre Cometti (trad.). Paris: Editions de l'éclat, 1990.

_____. *Essays on Heidegger and others*. Philosophical Papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_____. *Objectivisme, relativisme et vérité*. Jean–Pierre Cometti (trad.). Paris: PUF, 1994.

_____. *L'espoir au lieu du savoir: Introduction au pragmatism*. Paris: Editions Albin Michel, 1995.

_____. *Achieving our Country: Leftist Thought in Twentieth–century American*. 2nd ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

_____. "Failed Prophecies, Glorious Hopes." *Constellations*. vol. 2, no. 6 (1999).

_____. *Philosophy and Social Hope*. New York: Pinguin Books, 1999.

Sellars, Willfid. *Empirisme et philosophie de l'esprit*. Richard Rorty (Pré.). Fabien Cayla (trad.). Paris: L'Eclat, 1992.

Shusterman, Richard. "Pragmatism and Liberalism between Dewey and Rorty." *Political Theory*. vol. 22, no. 3 (August 1994).

Van Den Bossche, Marc. *Ironie et solidarité: Une introduction au pragmatisme de Richard Rorty*. Paris: L'Harmattan, 2004.

المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/DBGJ2450 | القبول Accepted 2024-10-05 | التعديل Revised 2024-09-28 | التسلم Received 2023-09-09

خديجة زتيلي | Khadidja Zetili*

التربية بوصفها مؤسِّسة لأخلاق كونية: رهانات إدغار موران على أخلاق للجنس البشري

Education as the Founding of Universal Ethics: Edgar Morin's Wagers on Ethics for Humankind

ملخص: تجادل هذه الدراسة في أطروحات الفيلسوف الفرنسي إدغار موران، الذي لا يخفي امتعاضه من طرائق التربية المعاصرة التي فاقمت أزمات الإنسان بمناهجها، والتي لم تستطع أن تقدم خطابًا عقلانيًا ينتصر للإنسان أينما كان؛ فسقطت بذلك في امتحانها الأخلاقي. وفي هذا السياق، يقدم مقترحاته وبدائله المعرفية لإصلاح التعليم الذي يجب أن تتواصل فيه العلوم، لا أن تتباعد. ويقترح لتنفيذ مشروعه، من أجل أخلاق للجنس البشري أو أخلاق كونية، خريطة طريق تتضمن المبادئ الأساسية التي لا يمكن أن تستغني عنها أي منظومة تربوية مستقبلية، مؤكدًا ضرورة مراعاة خصوصيات المجتمعات وثقافاتها وقواعدها الأخلاقية للحفاظ على إنسانيتنا على هذا الكوكب المشترك "الأرض".

كلمات مفتاحية: التربية، التربية المستقبلية، أخلاق كونية، الصدام الحضاري، المنظومة التربوية.

Abstract: This research paper discusses the propositions of the French philosopher Edgar Morin, who expresses dissatisfaction with contemporary educational methods. These methods, according to Morin, have exacerbated human crises by failing to provide a rational discourse that champions humanity, thus failing their moral test. In this context, Morin offers his intellectual alternatives and proposals for educational reform, suggesting that sciences should continue to connect rather than diverge. To implement his project for an ethics of humanity or a universal ethics, Morin proposes a roadmap that includes fundamental principles essential for any future educational system. He also emphasizes the importance of considering the particularities of societies, their cultures, and moral codes to preserve humanity on our shared planet Earth.

Keywords: Education, Future Education, Universal Ethics, Civilizational Clash, Educational System.

* أستاذة التعليم العالي بقسم الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية، جامعة الجزائر 2، الجزائر.

Professor of Higher Education, Department of Philosophy, Faculty of Human Sciences, University of Algiers 2, Algeria.
khadidjazetili@hotmail.fr

مقدمة

اشتبك إدغار موران Edgar Morin (المولود في عام 1921) مع قضايا مجتمعه والقضايا التي طرحها الفكر المعاصر بعامة، وتبدو عنايته بالسياقات التاريخية واضحة من خلال استعراض أزمات الفكر والحضارة والسياسة والتعليم وغيرها؛ وإذ يفعل ذلك باقتدار، فمن أجل أن نفهم رغبته في ضرورة إصلاح الفكر وإعادة فهم الشرط الإنساني للبقاء على قيد الحياة والكرامة. وواضح أن الاتجاه نحو التركيز على تلك السياقات، من خلال عناوين هذه الدراسة، من شأنه أن يفسح مجالاً للقارئ حتى يستوعب نقده للحضارة المعاصرة والغربية بخاصة، ولفهم المسوغات التي جعلته يصر على إصلاح التعليم وإعادة النظر في التربية المعاصرة التي رسّخت، في نظره، القيم المشوهة والأيديولوجيات الفاسدة والعنصرية، وقد حان الوقت لتغييرها بتربية أخرى تراهن على التعقيد، وعلى مبادئ تربوية جديدة، تصلح الواقع وتتيح فرصة ترسيخ فكرة الإنسان الواحد – المتعدد The One – The Multiple في نسيج الثقافات والحضارات الإنسانية بعيدًا عن كل تراتبية هرمية.

أولًا: الذاكرة الحديثة المثخنة بالجراح

ليس من باب المبالغة القول إن الذاكرة الحديثة مثخنة بالجراح، وإنها راكمت على مدى القرون الأخيرة الماضية أفعالاً بربرية وحروبًا مؤلمة دمرت الشعوب واستولت على أوطانها، مع ما يصحب تلك الأفعال الهمجية من تصفية وتجهيل ومسح للهويات واستيلاء على المقدرات الطبيعية، فضلاً عن الإبادة، مثل ما حصل للسكان الأصليين في أستراليا الذين هم اليوم شبه منعدمين، ولسكان أميركا الجنوبية في جنوب تشيلي الذين جرت تصفيتهم كليًّا، وللهنود الحمر في أميركا الشمالية، وغيرها من الأمثلة. تغلبت الأطماع الاستعمارية ولم تصمد عقول أصحابها أمام امتحان الضمير والأخلاق والعفة، فأزهقت كثيرًا من الأرواح للوصول إلى تلك المآرب. والمفارقة العجيبة في كل ما حدث أن تلك البربريات كانت من صنع الغرب الأوروبي الذي بشّر الإنسانية قبل أزيد من أربعة قرون بقيم الحداثة والتنوير، ووعد في مشروعه بالانتصار لحرية الإنسان التي جعلتها الأفكار الظلامية للعصور السابقة مرتهنة لغير إرادته وحكمته. ليتبين لاحقًا أن النسق الحداثي لم يكن وفيًّا بشأن وعوده التي قطعها، وأن الشعوب غير الأوروبية لم تدخل يومًا في دائرة اهتماماته وحساباته، وكل يوم يمر يؤكد صحة هذه القناعة التي تتمظهر على الصعيد السياسي في ازدواجية الخطاب الغربي إزاء القضايا المصيرية للشعوب وفي عنصريته، فتتسع من جراء ذلك الفجوة بين سكان شمال الكرة الأرضية وجنوبها.

ثانيًا: البربرية داخل الحضارة وسؤال التناقضات

ما من شك في أن التقدم العلمي قد أتاح فرصة تجويد الحياة المعاصرة والراهنة، تحديدًا، بما جلبه من التقنيات والمعارف الجديدة التي تسبر أغوار الجسد الإنساني ودماغه ومحيطه وحياته، لكنه

جلب معه، في الوقت ذاته، بربريته الخاصة بفعل "تقنية تنفلت من عقالها بتخلصها من الإنسانية المنتجة لها"[1]. وهنا يشتد السجال المعاصر بين مقاومة هذا النوع من البربرية Barbarism الجديد وصعوبة ذلك؛ بوصفه جزءًا من الحضارة المعاصرة والمآل لتلك التطورات والاكتشافات العلمية، فالعلم اليوم كما آلت إليه تأملات موران "يطرح بشقين أساسين: فهو ينتج معارف جديدة تثور معرفتنا بالعالم وتمدنا بالمقدرات الهائلة لتنمية حيواتنا وتطويرها، لكنه في الوقت نفسه يطور قدرات هائلة للموت"[2]. فقد أفضى العلم والحماسة والمغامرة إلى صنع الأسلحة النووية والكيماوية والبيولوجية، التي ارتدّت على الإنسان لاحقًا وساهمت في تدهور حياته ومحيطه الحيوي؛ إذ أخذ تجار الحروب ورجال السياسة المتهورون يختبرون فاعليتها وقوتها من خلال افتعال الأزمات وإنشاء مناطق صراع قائمة على أسس أيديولوجية، وعرقية، وإثنية، ولغوية، وجغرافية. ويؤلبون الأطراف بعضها على بعض لتظل الحروب، التي تدرّ عليهم أرباحًا طائلة، مشتعلة بلا نهاية.

نما خطاب الكراهية وتعزز في هذه السياقات التاريخية، فقد اتسعت دائرة العنف بأشكاله المختلفة، وازداد الأغنياء غنًى والفقراء فقرًا، وتفاقمت الأزمات الروحية والنفسية، ولم يشمل ذلك الغبن الجزء الجنوبي من الكرة الأرضية؛ مرتع الأطماع والصراعات والحروب فحسب، بل شمالها أيضًا؛ نتيجة التطور المهول في مجال التقنية والإفراط في الحضارة المادية وتضخم الفردانية الذي أدى إلى عزلة الناس واغترابهم المجتمعي وفراغهم الروحي؛ ما جعل انبثاق وعي إنساني جديد يؤمن بفكرة الأرض - الوطن Earth–homeland وبأنّ المواطنة العالمية Global Citizenhip مسؤولية الجميع، ونحن ركاب "سفينة واحدة"، ونواجه جميعنا أخطارًا كبرى محدقة بنا، وعلينا أن نعي حقيقة أن "الأرض ليست جماع كوكب مادي ومحيط حيوي وبشرية. بل الأرض كلية مركبة مادية وحياوية [حيوية] وإنسانية، حيث الحياة انبثاق عن تاريخ الأرض والإنسان انبثاق عن تاريخ الحياة الأرضية. ولا يمكن تصور العلاقة بين الإنسان والطبيعة بطريقة اختزالية ولا بطريقة منفصلة. فالإنسانية كنه كوكبي وحيوي"[3]. وإن استيعاب هذا التداخل والتفاعل والترابط والتركيب بين كل ظاهرة وسياقاتها من أجل إصلاح الفكر، لكفيل بإدراك الكنه الحقيقي للهوية الأرضية؛ لأن ما يحدث على هذا الكوكب هو في نهاية المطاف حصيلة "التداخل بين التطورات الاقتصادية، والاجتماعية، والدينية، والقومية، والميثولوجية، والديموغرافية"[4].

ثالثًا: ضرورة إصلاح الفكر بوعي جديد

ركّز موران على أهمية فهم التداخل بين الأحداث وحرص في أكثر من سياق، في نصوصه ومحاضراته وندواته، على شرح منهاجه الذي يسعى من خلاله لتكريس التكامل الحضاري والتنوع الثقافي وتطوير

(1) إدغار موران، **ثقافة أوروبا وبربريتها**، ترجمة محمد الهلالي (الرباط: دار توبقال للنشر، 2007)، ص 6.

(2) إدغار موران، **هل نسير إلى الهاوية؟** ترجمة عبد الرحيم حزل (الرباط: أفريقيا الشرق، 2012)، ص 26.

(3) المرجع نفسه، ص 58-59.

(4) جان بودريارد وإدغار موران، **عنف العالم**، ترجمة عزيز توما، تقديم إبراهيم محمود (دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2005)، ص 73.

جودة الحياة. فقد دعا إلى الاهتمام بالكمّ والكيف معًا، لا بالحساب البارد، والفكر التكنوقراطي الذي "لا يتصور ما هو حي بشكل أنثروبولوجي واجتماعي [بل] حسب منطق تبسيطي للآلات الصناعية"[5]، مؤكدًا ضرورة أخلقة الحياة بالتوسل بـ إناسة سياسية Political Humanism توطن فكرة اشتراك البشرية، بتنوعها الثقافي، في مصير واحد هو الحياة والموت؛ ففي وسع هذه السياسة الجديدة أن تفكك الممارسات البربرية المعادية للإنسانية والحضارة. ومن أجل تحقيق هذا المبتغى اقترح موران نسقًا معرفيًا يتطلع من خلاله إلى المستقبل، وقد أطلق عليه الفكر المركب الذي ينأى بنفسه عن التجزئة والاختزال وينحو صوب فكر متعدد الأبعاد، يأخذ في الحسبان سياق الأحداث وصيرورتها ومقدماتها من أجل فهمها في كلّيتها فيما يسميه بإبستيمولوجيا التعقيد والتبسيط، وحسبه "إذا لم يكن التعقيد مفتاحًا للعالم، بل التحدي الذي ينبغي مواجهته، فإن الفكر المركب ليس هو ما يتجنب أو يزيل التحدي، بل هو الذي يساعد على رفعه، وأحيانًا يساعد على تجاوزه"[6].

إن المشكلة التي تواجه عالمنا اليوم ليست هي المعارف في حد ذاتها وإنما تشظي المعارف؛ لأنها لم تعد مرتبطة فيما بينها، ولم يعد فهمنا لها شاملاً وعميقًا وجامعًا، فغدت هشة وناقصةً بفعل الاختزال والتجزيء والتبسيط. فقد أفسد التخصص المعرفة ونأى بها عن سياقاتها الكلية؛ لأنه لم يكن في إمكانه النظر إلى المعضلات العلمية والمعرفية والإنسانية من زواياها المتعددة وإدراك أن الحقيقة الإنسانية معقدة ولا تتجلى دفعةً واحدةً. إنّ التركيز مثلاً، عند دراسة الإنسان، على الجانب النفسي وحده، أو الاجتماعي، أو الأنثروبولوجي أو التشريحي، يعطي صورة باهتة عنه مقسمة إلى شظايا متناثرة ومنفصلة عن صيرورات أخرى ذات صلة وأهمية بالموضوع، واتساقًا مع هذا الطرح، فإن أخطاء العقل لا تأتي، بحسب موران، من الجهل والتفكير المذهبي الضيق الأفق فحسب، بل أيضًا من إغفال التعقيد الذي لا تعيره العلوم والتقنية اليوم أهمية فيختفي من حياتنا المعاصرة تدريجيًا.

رابعًا: التبسيط والتعقيد (الفصل والوصل)

عطفًا عمّا سبق طرحه، فإن مصطلحَي التبسيط Simplicity والتعقيد Complexity من أقوى المصطلحات التي يدور في فلكها فكر موران، فقد أعاد صياغتهما بطريقة لا علاقة لها بالمجال التداولي الكلاسيكي ولا المعاصر؛ لكي يستجيبا لمشروعه الفكري الذي يهدف من خلاله إلى إصلاح العقل والمعرفة ونظام التعليم. وينبغي التذكير، هنا، بأن مقولة التبسيط هيمنت على الفلسفة الحديثة والإبستيمولوجيا المعاصرة، سواء أكان ذلك في مجال العلوم الطبيعية والفيزيائية والتقنية أم في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية، وجرى بموجبها اختزال الكون والإنسان في أجزاء مبسطة لُفّت بمفاهيم غير قابلة للنقاش، تقوقع داخلها الوجود بمصلحات شتى؛ مثل الثبات، أو الجوهر، أو الخلود، أو الهوية، أو الأصل، أو عدم التناقض. وقد انصاعت الفلسفة الغربية، من خلال أنساقها، لمنظومة التبسيط وسارت على هديها

(5) إدغار موران، **إلى أين يسير العالم؟** ترجمة أحمد العلمي (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009)، ص 35.

(6) إدغار موران، **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركّب**، ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي (الرباط: دار توبقال للنشر، 2004)، ص 11.

منذ رينيه ديكارت René Descartes (1596–1650) الذي فصلت فلسفته بين الروح والجسد. ومنذ ذلك الوقت، أوجدت تلك الفلسفة مفاهيمها ومبادئها التي ترتكز على أسس ثلاثة، هي: الفصل والاختزال والتعميم، ومن جرّاء ذلك اختزلت منظومة البساطة الكون في مبدأ أو قانون معين، وأصبحت بحسب تقدير موران "ترى إما الواحد وإما المتعدد، ولكنها لا ترى أن الواحد قد يكون في الوقت ذاته متعددًا. يكمن عمل البساطة إما في فصل ما هو مرتبط (الفصل) أو توحيد ما هو متعدد (الاختزال)"[7]. ولا شك في أن منظومة التبسيط أدت إلى تبسيط كثير من الحقائق.

درست منظومة التبسيط الإنسان بدعوى التخصص؛ إما بوصفه كائنًا بيولوجيًا يهتم به علم التشريح وإما بوصفه ثقافيًا واجتماعيًا يهتم به الأدب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، وفصلت، بذلك، بين العالمين الطبيعي والإنساني، متجاهلة أن الإنسان هو، في نهاية المطاف، كل هذه المكونات معًا. وبناءً على ما قيل، فإن التبسيط ينجم عنه تشويه العلوم والمعارف والحقائق؛ لأن المعارف المعزولة والمفصولة ليس باستطاعتها أن تملك نظرة شاملة وعميقة للأشياء. لذلك صار لزامًا على الفكر اليوم أن يصحح مساره ويزيل تلك الغشاوات باستحداث فكر جديد أطلق عليه موران التفكير المعقد والمركب، وتعني كلمة تعقيد Complexus عنده "مرتبط" أو "نسيج مشترك"، فـ"الفكر المعقد فكر يرتبط، من جهة بالسياق، ومن جهة أخرى يحاول فهم ما يعنيه النظام. ويسلط الفكر المعقد الضوء على ما تعنيه اليوم الكلمة الغريبة: النشوء. يعني النشوء الحدوث، فلكي نقدر على التفكير في شمولية المجتمع، من الضروريّ النظر في العلاقة الموجودة بين الأجزاء والكل"[8].

من الأهمية التنبيه، في هذا المقام، إلى أن مهمة التعقيد عند موران ليست أن يقضي على التبسيط كما قد يتبادر إلى الذهن، في الوهلة الأولى، بل أن يشمله بالإيضاح ويراقب صيغه المنحرفة والمشوهة والأيديولوجية التي تفضي إلى قصور في المعاني أو فسادها. ثمّ إنه لا يعتني بالتنوع فقط، بل بتلك العلاقة الموجودة بين الجزء والكل وبين الأجزاء والكل أيضًا، كما أن فكر التعقيد لا يعني، فضلاً عما قيل، أنه كامل وتام ومطلق، بل هو شامل لعدة معارف ويتوفر على نشاط مستمر لإنتاج فهمٍ واضح وعميق ومتعدد الأبعاد حول الإنسان ومحيطه. وهذا الفكر الجديد المقترح هو على استعدادٍ دائم للإبحار في اللايقينيات[9]. فالتحدي الذي تواجهه منظومة التعقيد اليوم هو كيفية الفصل بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية في مجال الدراسة والتخصص من جهة، وإعادة الوصل بينها وبين تخصصات أخرى وسياقات تاريخية معينة من جهة أخرى، مع إدراكنا لأهمية هذا الفعل وضرورته في حياتنا، فأنْ نملك القدرة والوعي على الفصل والوصل معًا هو ما يراهن عليه التعقيد. إذ تكمن مهمة الفكر اليوم في إعادة صياغة العالم وكسر فكرة الهويات الكلاسيكية النموذجية الجاهزة، وفي مناهضة المناهج الكلاسيكية التي قدمت لنا الفيزياء والبيولوجيا والأنثروبولوجيا وعلم النفس وعلم

(7) موران، **الفكر والمستقبل**، ص 61.

(8) Edgard Morin, *Penser global: L'homme et son univers* (Paris: Éditions Robert l'affont, 2015), p. 116.

(9) إدغار موران، "يجب أن نتعلم الإبحار في محيط اللايقين"، **الفينيق ميديا**، 2023/7/10، شوهد في 2024/10/27، في: https://linksshortcut.com/dALht

الاجتماع والآداب الإنسانية مجزوءة، في الوقت الذي وجب فيه أن تطرحها بصيغة التعقيد، بوصفه جملةً من الأحداث والتفاعلات والارتدادات والمصادفات وردود الأفعال والتحديات التي تحكم تلك المعارف وعالمنا وحياتنا، وتتيح فرصة ثمينة للفهم. فلا يعقل، مثلاً، دراسة الاقتصاد بمنأى عن السياسة، أو الأنثروبولوجيا باستبعاد التاريخ، أو الطب من دون الرجوع إلى تاريخ الطب والأوبئة، أو العمران، من دون العودة إلى تاريخ الثقافة والفنون، كما لا يعقل أن تشق العلوم والتقنية، بتطوراتها المعاصرة المذهلة، طريقها نحو المستقبل من دون أن تهتدي بفلسفة أخلاقية ترشدها وتحد من غلواء انفصال المعرفة عن الأخلاق والقيم النبيلة. لا شك في أنها أسئلة وجيهة وتستدعي فتوحات علمية جديدة.

خامسًا: تجديد الإنسانية والعيش المشترك

قبل سبعين عامًا دشن موران طريقته في المعرفة المتداخلة التخصصات Inter–Disciplinarity في كتابه **الإنسان والموت** *L'Homme et la mort* الصادر في عام 1951، ويعد هذا الكتاب أول منجز فكري له ينخرط في هذا الموضوع كما اعترف هو بذلك في أحدث مقابلاته الصحافية لـ **مجلة العلوم الإنسانية** *Sciences Humaines* الفرنسية: "يجب أن نتعلم الإبحار في محيط من اللايقينيات"[(10)]. لكن كتاب **الإنسان والموت** لم يُعتنَ به ولم يخضع لانتقادات من المتخصصين؛ فلم يتطرق أحد حتى ذلك الوقت إلى مواقف إنسانية في مواجهة الموت بالربط بين علمَي النفس والاجتماع، منبهًا في المقابلة الصحافية ذاتها إلى أنه اشتغل تلقائيًا بالربط بين الدين والتحليل النفسي والبيولوجيا، مستعينًا بميراث الفلسفة الجدلية الذي مكنه من مواجهة التناقضات الظاهرة في مختلف مجالات المعرفة، وهذا ما أطلق عليه التفكير المعقد.

بدأ موران مشروعه عبر كتابه **المنهج** *La Méthode*، لكنه قوبل بانتقادات من بعض الباحثين الذين وصفوه بالسطحية ونقص الكفاءة، ولا شك في أن مواقفهم السلبية تلك أثرت فيه وبقيت عالقة في ذهنه إلى حدّ جعله يستعيد ذكراها في كتابه: **دروس قرن من الحياة** *Leçons d'un siècle de vie* الذي صدر بمناسبة عيد ميلاده المئة. يقول موران في قسمه الأول: "كان يُنظر إليّ غالبًا بنظرة سيئة من بعض المتخصصين في حقول المعرفة، وكان يندّد بي لكوني غير كفء أو مبتذل، في الوقت الذي كنت فيه أعيد تفسير المعارف المشتتة والمتفرقة وربطها ببعضها وبناء طريقة تعالج التعقيدات"[(11)]. وقبل صدور **دروس قرن من الحياة** بستة أعوام، كان موران يواصل في كتابه **من أجل فكر شامل: الإنسان وعالمه** تطوير مشروعه وشرح أبعاده المعرفية والإنسانية، ويركز فيه على أهمية الوحدة مع الكون الفيزيائي التي تؤكدها كلماته الواردة في خاتمة كتابه: "نحن جزء من عالمنا الفيزيائي والبيولوجي والكوني، في الوقت الذي نختلف فيه بثقافتنا ووعينا وازدواجية هويتنا البيولوجية والأنثروبولوجية،

(10) ينظر:

Edgar Moran, "Nous devons apprendre à naviguer dans un océan d'incertitudes," *Revue des Sciences Humaines*, no. 342 (Décembre 2021).

(11) Edgard Morin, *Leçons d'un siècle de vie* (Paris: Éditions Denoël, 2021), p. 26.

وبازدواجية هويتنا الأنثروبولوجية والبيوكونية"[12]. إن العبارات الواردة في هذه الفقرة تحيل إلى ضرورة الوعي بالوحدة والاختلاف معًا، ومن شأن هذا الوعي أن يسهم في تحقيق ثقافة السلام والعيش المشترك.

سادسًا: الإنسان هو الكائن الـ "بيو-سوسيو-أنثروبولوجي" ودور التربية في ترسيخ هذا المفهوم

يهتدي موران في سياق طموحاته لتجديد الإنسانية، انطلاقًا من مبدأ التعقيد، إلى مفهوم مركب للإنسان أو إلى تعريف ثلاثي له يوجزه في عبارة الكائن: البيو-سوسيو-أنثروبولوجي bio–socio–Anthropological، وهو يعني أن الإنسان فرد بالدرجة الأولى (الأنا)، وثانيًا هو داخل المجتمع (النحن)، وثالثًا هو كائن بيولوجي، بمعنى الإنسان بوصفه فردًا ومجتمعًا ونوعًا في صيغة أخرى. ويوضح موران غرضه من هذا التعريف الثلاثي للإنسان في عبارته: "وإذ أتطرق إلى هذا الثالوث فلكي أشير إلى العلاقة

المتينة التي تجمع بين هذه المواضيع الثلاثة"[13]. وإن تلك العلاقة غير القابلة للفصل والاختزال والتبسيط يكرسها التعقيد ويدافع عنها، غير أن النظام التربوي المعاصر، بحسبه، يفصل بين هذه الأقطاب الثلاثة فيفسد التعليم وينأى به عن مبادئه النبيلة، ولا مناص من إصلاح برامجه واقتراح مبادئ جديدة لتربية مستقبلية تكون أكثر فهمًا وعمقًا وإحاطة بالإنسانية الرحبة. يقول الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724–1804) في تأملاته التربوية: "لا يستطيع الإنسان أن يصير إنسانًا إلا بالتربية. فهو ليس سوى ما تصنع به التربية. ولا بد من ملاحظة أن الإنسان لا يربى إلا من أُناس، ومن أُناس رُبّوا أيضًا"[14]. يستعيد موران روح هذا النص الكانطي في منجزه الفكري حول التربية حين يقول: "إن إصلاح المعرفة والتفكير رهن إصلاح التربية الذي هو بدوره مرتبط بإصلاح المعرفة والتفكير. [إن] تجديد التربية مرتبط بتجديد الفهم، كل الإصلاحات، إذن، مرتبطة"[15].

راهن موران، منطلقًا من مفهوم التعقيد، على إصلاح التعليم وتغيير نظرتنا إلى المعرفة ونظم التفكير، من أجل المضي بالعالم إلى حال أفضل من حاله اليوم وهو يجتاز أزمة أخلاقية غير مسبوقة تشابكت عوامل عدة في صنعها، منها العولمة. ولعل أفضل ما ينبه إليه، في هذه المسألة، حاجة الإنسان الملحّة إلى معرفة المعرفة Knowledge of Knowledge التي تطرحها إبستيمولوجيا التعقيد، وإلى إدراك أهميتها في بناء المفاهيم التي يكون في إمكانها إصلاح أعطاب المنظومات التربوية الحديثة. فبحسب

(12) Morin, *Penser global,* p. 22.

(13) Ibid., p. 12.

(14) إيمانويل كانط، **ثلاثة نصوص: تأمّلات في التربية، ما هي الأنوار؟ ما التوجّه في التفكير؟** ترجمة محمود بن جماعة (تونس: دار محمد علي للنشر، 2005)، ص 14.

(15) إدغار موران، **تعليم الحياة، بيان لتغيير التربية**، ترجمة الطاهر بن يحي (باريس/ بيروت: الملحقية الثقافية السعودية في فرنسا؛ منشورات ضفاف، 2016)، ص 167.

تقديره، "تخضع أفكارنا إلى برادايم الاختزال والفصل، وهو الأمر الذي لا نعيه لكنه، في حقيقة الأمر، يوجه كل نظام تعليمنا ومنظومتنا المعرفية والفكرية، ما عدا بعض الاستثناءات الهامشية. وفي ظل هيمنة هذا البرادايم تتراءى لنا كل الأشياء منفصلة ومختزلة إلى عناصرها البسيطة"[16]. وربما تتبع الإشارة إلى مشكلات التربية في ظل برادايم الفصل والاختزال أزمات أخرى إذا غابت عن الفعل استراتيجية تعمل على تكريس فكر عابر للاختصاصات وتأمين مستقبل قابل للعيش الأرضي المشترك.

سابعًا: في صياغة نظرية تربوية جديدة: مبادئ التربية المستقبلية الأساسية

انصرف موران في كتابه **المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل** *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*، الذي استهل به الألفية الثالثة، إلى عرض المشكلات التي تجاهلها التعليم، واقتراح "خريطة طريق" تتضمن المبادئ الأساسية التي لا يجب أن تتجاهلها، أو تحيد عنها، كل منظومة تربوية مستقبلية. فقد نبه إلى ضرورة مراعاة خصوصية المجتمعات وثقافاتها وقواعدها الأخلاقية، ووضح كيف يمكن أن تكون التربية قوة المستقبل وأداة فاعلة من أدوات التغيير الاجتماعي والحضاري، وكيف يمكنها أن تواجه التحديات الراهنة والمستقبلية وتبني إنسانًا متصالحًا مع ذاته ومع الذوات الأخرى. وتتمثل تلك المبادئ فيما يلي:

المبدأ الأول

على التربية، وفقًا لموران، أن تؤكد أنّ المعرفة عمومًا لا يمكنها أن تكون بمنأى عن الخطأ والوهم Error and Illusion، وأنها "ليست مرآة للأشياء وللعالم الخارجي، فكل الإدراكات هي، في الوقت ذاته، ترجمات وإعادات بناء"[17]. وإضافة إلى الخطأ الإدراكي "هناك الخطأ العقلي"[18]، فإنّ المعرفة وبناء التصورات عمليةٌ تأويلية سواء في جانبها التشكيلي البنائي أو أثناء عملية الترجمة، وهو الأمر الذي يتيح إمكانيات وقوع الذات في الخطأ، رغم بذلها الجهد حتى لا يحدث ذلك، وممارستها الرقابة الذاتية الصارمة. وعلاوة على مواطن الخطأ التي يذكرها موران، يضيف أن "أنظمتنا الفكرية (نظريات، مذاهب، أيديولوجيات) ليست فقط معرضة للوقوع في الخطأ ولكنها تقوم، أكثر من ذلك، بحماية أخطائها وأوهامها"[19].

وعلى صعيد ثانٍ، يعتني موران بمفهوم العقلانية الذي أصبح يشوبه الغموض والمبالغة، فالعقلانية ليست حكرًا على أحد أو على نسق فكري ما؛ وبناءً عليه، يجب تحيين مفهومها وتخليصه من المضامين القديمة التي تسيء إلى سمعته. إن العقلانية لا يجب أن تكون ضد الحياة والوجدان، بل عليها أن

(16) Morin, *Penser global*, pp. 126–127.

(17) إدغار موران، **تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل**، ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي (الرباط/ باريس: دار توبقال للنشر؛ منشورات اليونيسكو، 2002)، ص 21–22.

(18) المرجع نفسه، ص 22.

(19) المرجع نفسه، ص 23.

"تعي جيدًا حدود المنطق والنزعة الحتمية والنزعة الآلية [و] أن العقل الإنساني لا يمكنه معرفة كل شيء"[20]. ولعل في هذه العبارة ما يعرب عن النفور من الأحكام المطلقة والمفاهيم الناجزة. ثم إن العقلانية ليست حكرًا على العلماء والتخصصات التقنية، فقد يتحول هؤلاء في مجالات أخرى كالحياة الخاصة والسياسة إلى أشخاص غير عقلانيين وتتبدل الأحوال وفقًا للسياق.

يسترسل موران في هذا الباب في نقد العقلانية التي ظل الغرب يتشدق بها ويتصور أنها ملك له وحكر عليه، وينظر إلى الحضارات والثقافات الأخرى التي تقع خارج الثقافة الغربية نظرة دونية، واصفًا إياها باللاعقلانية وباستشراء الأوهام والخرافات فيها. لكن العقلانية في تصور موران هي أوسع من ذلك كثيرًا وموجودة في كل المجتمعات الإنسانية بما فيها المجتمعات البدائية، وتتجلى بعض صورها في "طريقة صياغة الأدوات وتقنيات الصيد ومعرفة النباتات والحيوانات والمحيط بموازاة الأسطورة والسحر والدين"[21]. وانطلاقًا من هذه النقاشات، فإن من مهمات التربية تدريب الناشئة على استيعاب فكرة الخطأ والوهم، ومناقشة الأفكار العنصرية المتطرفة، وبناء معرفة تتجدد باستمرار وتضع نصب عينيها فكرة عدم يقينية المعرفة Uncertain Knowledge.

المبدأ الثاني

يتضمن هذا المبدأ ضرورة وضع المعرفة في سياقيها الخاص والعالمي Particular and Global من أجل فهم الأشياء فهمًا أعمق؛ لأن "العصر الكوكبي يتطلب موضعة كل شيء في السياق"[22]، وهو الأمر الذي يستدعي تنظيم المعرفة والمحافظة على علاقة الكل بالأجزاء. والتربية تنبه إلى هذه المسائل، فكل محاولة لفهم المعرفة بمعزل عن سياقاتها ستظل منقوصة وبلا معنى، فكلمة "حب"، مثلاً، "يتغير معناها بحسب ما إذا كنّا في سياق ديني أو سياق دنيوي"[23]، كما يتغير معناها من ثقافة إلى أخرى، ولهذا يغدو الشرط السياقي ضروريًا للوصول إلى المبتغى. وفي هذا المبدأ، يجري تأكيد ترسيخ فكرة الكائن المتعدد الأبعاد Multidimensional، فـ"هو في الوقت ذاته كائن بيولوجي ونفسي، واجتماعي، ووجداني وعقلي. ويضم المجتمع أبعادًا تاريخية واقتصادية وسوسيولوجية ودينية"[24]. وعلى المعرفة أن تقر بهذا التعدد وترسخه في البرامج التربوية بوساطة منهجيات تعليمية مقترحة، وأن تنبه إلى أن الفصل بين المعارف تكون عواقبه وخيمة.

ومن المهمات التي يجب على التربية القيام بها، عطفًا عما قيل، مواجهة ما هو مركب Complex من خلال "علاقة الترابط والتفاعل والارتداد بين موضوع المعرفة وسياقها، بين الجزء والكل، بين الكل

(20) موران، **المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل**، ص 25.
(21) المرجع نفسه.
(22) المرجع نفسه، ص 35.
(23) المرجع نفسه، ص 36.
(24) المرجع نفسه، ص 37.

والأجزاء، والأجزاء فيما بينها"[25]. ويقع على كاهل التربية شرح هذه التفاعلات والتنبيه إلى أهميتها في عملية المعرفة والتحصيل العلمي من خلال تطوير مهارات المتعلمين، فليس كافيًا التنبيه إلى دور السياقَين الخاص والعام في عملية الفهم، بل يجب أيضًا شرح الفكر المركب الذي ينتج منهما معًا من جراء كل التفاعلات الممكنة.

وللأهداف نفسها، يستدعي الأمر من البرامج التربوية أن تطور قدرات الطالب ومهاراته الخاصة، وأن توقظ فيه ما تحاول البرامج التعليمية، عمومًا، أن تقضي عليه، متحججة بالتخصص أو قيم ما، أو بمقررات دراسية رسمية، غير عابئة بالمواهب والقدرات الخارقة لدى بعض الطلاب ولا بمناهج بديلة. على البرامج أن تنشئ فردًا لا يتقوقع في اختصاصه، بل يكون شغوفًا بالمعرفة ويستطيع أن يدرك ما يحيط به ويجادل في تخصصات أخرى، فتنمي فيه هذه العملية قيم المسؤولية والتضامن والتعاطف واحترام الغير، بدلاً من تربية تعلم الفصل والاختزال والتجزئة، ذلك أن "الرؤية المقطعة والمبعثرة والآلية والاختزالية والعازلة [تقوم] بتشتيت مركب العالم إلى قطع مفصولة عن بعضها البعض وبتجزيء المشاكل وبفصل ما هو مرتبط وبإضفاء الطابع الأحادي على المتعدد الأبعاد"[26]. وهذه الرؤية، في نظر موران، "قصيرة النظر غالبًا ما تتحول إلى رؤية عمياء. فهي تقتل في المهد إمكانات الفهم والتأمل وتقلل من فرص بناء الأحكام السديدة أو الرؤى البعيدة النظر"[27]. ويتطلب الأمر، في ضوء هذا النقاش، ميلاد عقلانية جديدة تستطيع سد الثغرات وتجاوز الصعاب.

المبدأ الثالث

يشترط هذا المبدأ في التربية المستقبلية تعليم الشرط الإنساني الشرط الإنساني Human Condition الذي يعترف بالتنوع الفردي والثقافي؛ فالإنسانية، بلا منازع، هي الإطار الموحد للبشر ولها مداخلها التي يحددها موران في مدخلين: "واحد حيوي فيزيائي، وآخر نفسي، واجتماعي وثقافي. وكلا المدخلين يحيلان إلى بعضهما"[28]. وهما يحققان في النهاية الأنسنة Humanisation التي هي عماد الدرس التربوي المقترح من طرف موران، حيث تتداخل فيها هذه العناصر: الفرد – المجتمع – النوع – الثقافة، وهي تنبه إلى إمكانية وجود "وحدة إنسانية بقدر ما يوجد تنوع إنساني"[29]. وتفضي هذه العبارة إلى أن الكائن الإنساني واحد ومتعدد في الوقت نفسه، فعلى الصعيد الفردي نجده يتميز بخصائصه الجينية والتشريحية والفيزيولوجية والدماغية والنفسية والعقلية، وهي خصائص مشتركة بين البشر. وعلى الصعيد الاجتماعي، تنطبق فكرة الوحدة والتعدد على التنظيمات الاجتماعية والثقافية، والتربية هي التي تستطيع ترسيخ فكرة الوحدة والتنوع.

(25) المرجع نفسه.
(26) المرجع نفسه، ص 41.
(27) المرجع نفسه.
(28) المرجع نفسه، ص 48.
(29) المرجع نفسه، ص 51.

في ضوء هذا العرض لفكرتي الوحدة والتنوع، ينبغي للقرن الحادي والعشرين، بحسب موران، "أن يتخلى عن الرؤية الأحادية التي تنظر إلى الإنسان من وجهة نظر عقلانية (الإنسان العاقل)، وتقنية (الإنسان الصانع)، ونفعية (الإنسان الاقتصادي)، ومن وجهة نظر حاجاته الضرورية (الإنسان النثري). إن الإنسان كائن مركب يتشكل من أزواج من الخاصيات المتعارضة. العقل/ الجنون، العمل/ اللعب، الواقع/ الخيال، لا يحيا فقط بالعقلانية والتقنية، ولكنه يجهد نفسه وينذرها للرقصات وللجذبات وللأساطير"[30]. إنه مركب من كل الوضعيات المتناقضة التي تشكل إنسانيته. ومن هذا المنطلق، يكون من مهمات التربية دراسة التعقيد الإنساني والتمظهرات المختلفة له والمتداخلة به.

المبدأ الرابع

ينخرط هذا المبدأ في تعليم الهوية الأرضية Learning Earth Identity، فكوكبنا اليوم مع كل التغيرات التي طرأت عليه – نتيجة الثورة التقنية والتواصلية والعولمة – ازداد تعقيدًا، وأصبح الأمر يتطلب تفكيرًا جديدًا ورؤية كونية تعي تمامًا جدوى تعدد الشرط الإنساني واستيعاب الثقافات المختلفة. فلا مراء في أن البشر، اليوم، يتقاسمون مصيرًا أرضيًّا مشتركًا؛ ولذلك، فإنهم مطالَبون بالتفكير بأسلوب يجعلهم ينتبهون إلى علاقة الكل بالأجزاء والبنية المركبة للعصر الكوكبي، وإلى إدراك الخاص والشامل والمتعدد والبنية المعقدة للأفكار. وغاية التربية أن تعمل على "تشكيل الهوية والوعي الأرضيين"[31]. صحيح أن الهوة اليوم تتوسع بين البشر بسبب انتعاش الهويات العرقية والطائفية التي تقاتل لتكريس هيمنتها وأيديولوجياتها، لكن الأمل معقود على هوية إنسانية مستقبلية لا تلغي الخصوصية والتفرد، بل تعلم احترامهما وتقديرهما في إطار التعددية التي هي "كنز الإنسانية"[32]، وتسعى لتحقيق فكرة الأرض الوطن.

يتوقف موران في هذا المبدأ عند العولمة Globalisation ذات الصلة بالموضوع، فيرى أنها في الوقت الذي وحدت فيه العالم قسمته أيضًا، وهذه مفارقة عجيبة للعصر الكوكبي. فقد سيطرت دول قوية على دول ضعيفة، وازداد السباق نحو التسلح، وتفاقمت الصراعات وازدادت الحروب، وتزامن ذلك مع تصاعد النزعة العنصرية والصراعات الإثنية والطائفية والثقافية، وتوحش العالم وتراجعت قيمة الإنسان، ولم يعد خافيًا على أحد أننا نمرّ بأزمة حضارية شائكة ومركّبة ليس لها مثيل. وإن مثل هذا الأمر يستدعي دورًا فعالاً للتربية لتعميق الشعور بمسؤوليتنا تجاه ما يجري من حولنا، وبخطورته على وجودنا واستمرارنا بوصفنا جنسًا بشريًا. ولذلك، "على التربية أن ترسخ فكرة وحدة التنوع البشري دون ضرب فكرة التنوع الذي يطبعه. كما ينبغي لها أن تعلم فكرة التنوع دون المساس بفكرة الوحدة. توجد وحدة إنسانية بقدر ما يوجد تنوع إنساني"[33].

(30) المرجع نفسه، ص 54.

(31) المرجع نفسه، ص 58.

(32) المرجع نفسه، ص 59.

(33) المرجع نفسه، ص 51.

إن الاتجاه نحو التركيز على التنمية فقط من منظورها التقنو-اقتصادي ينطوي على مخاطر لا يحسب لها الفكر العولمي أي حساب، وقد حان وقت الاستعانة بمفاهيم أكثر غنى تأخذ في الحسبان الجوانب العقلية والوجدانية والأخلاقية. وعلى صعيد آخر، يأتي القلق من المغالاة في تبجيل التقنية وكل ما هو قابل للحساب، في مقابل عدم الاكتراث بالمشاعر والأحاسيس والقيم الروحية، إضافة إلى مخاطر أخرى تتعلق بالبيئة والموت الذي يزحف عليها ويهدد بفناء الكائنات الحية بسبب الإشعاعات والنفايات الصناعية وجفاف منابع المياه، ومن المفيد التذكير بأن "احتمال الفناء – الذاتي سيظل شيئًا مرافقًا لمسيرة الإنسانية"[34]. ويتعاظم هذا الشعور في ظل التنامي المخيف للسلاح النووي وتدهور المحيط الحيوي وانتشار الفيروسات وازدياد ظاهرة تعاطي المخدرات وغيرها من الظواهر السلبية.

ولذلك، على التربية أن تحمل على عاتقها مهمة فتح نقاش جاد وعميق يعرض مخاطر الحضارة المعاصرة ويبحث لها عن مخارج نجاة بترسيخ إرادة التغيير وإعداد المواطن الكوكبي الذي يؤمن بالمواطنة العالمية ويتصرف وفق ما يقتضيه العصر الكوكبي، وتنضوي هذه الجهود إلى إصلاح الفكر والتغلب على الموت والاستعباد والفناء؛ لذلك، "علينا أن نتعلم كيف نكون هنا فوق الكوكب. ونعني بقولنا أن نكون هنا، أن نتعلم كيف نعيش، كيف نتقاسم الأشياء بيننا، وكيف نتواصل، وكيف نتوحد فيما بيننا"[35]. وهذا من أجل هوية كوكبية متعددة تستطيع أن "تدمج بداخلها كل من الهوية العائلية، والهوية المحلية، والهوية الإثنية، والهوية الوطنية، والهوية الدينية أو الفلسفية، والهوية القارية، والهوية الأرضية"[36].

المبدأ الخامس

يتعلق هذا المبدأ المقترح بشأن تعزيز التربية المستقبلية بمواجهة اللايقينيات. وأكبر الإنجازات التي يقوم بها العقل الإنساني، في هذا المضمار، قدرته على دحض أوهام التنبؤ بالمستقبل وأساطير الحتميات. إن المهمات المنوطة بالتربية هي تعليم الناشئة أن المستقبل مفتوحٌ على كل الاحتمالات ولا يمكن التنبؤ به، وأن اللايقين يطبع التاريخ والمستقبل بسبب السرعة الفائقة للتطورات والتحولات الحاصلة اليوم في مجالات الحياة والعلوم والتقنية، وبسبب تسارع السيرورات التي يصعب اللحاق بها ورصدها بدقة في هذا العصر الكوكبي. ووفقًا لذلك، على البرامج التربوية أن تعلم اللايقين التاريخي Historical Uncertainty، فـ "التاريخ لا يتقدم بشكل انسيابي، مثل تدفق النهر، بل يسير على شكل انحرافات مصدرها سواء أنواع التجديد والابتكار الداخلية، أو الأحداث أو الطوارئ الخارجية"[37]. ولا يسير خطيًّا؛ لأن أحداثه تتراوح بين فترات قارة وأخرى مضطربة تتشابك فيها كل التناقضات والمصادفات الممكنة؛ لأن له دائمًا "وجهين متناقضين: الحضارة والوحشية، البناء والهدم، البذور الجنينية للحياة وقوى التقتيل"[38].

(34) المرجع نفسه، ص 64.
(35) المرجع نفسه، ص 69.
(36) المرجع نفسه، ص 71.
(37) المرجع نفسه، ص 75.
(38) المرجع نفسه، ص 77.

ففضلاً عن لايقينية المعرفة Uncertain Knowledge التي يشوبها الخطأ والوهم، وقد جرت الإشارة إليها في سياق سابق، ولايقينية التاريخ؛ إذ لا يمكن التنبؤ بما سيحصل في المستقبل على نحو مطلق، هناك أيضًا لايقينية الواقع، فلا يمكن أن تكون النظريات انعكاسًا له، فهي تتفاعل معه، لكنها قد لا تتطابق معه بالضرورة، وعلى التربية أن ترسخ في الأذهان أن الواقع هو إمكانية مفتوحة على كل الاحتمالات، وأن قراءته معقدة وليست نهائية، مع الانتباه، في الوقت نفسه، إلى إمكانية صواب بعض التوقعات في المدى المنظور أو القريب، انطلاقًا من مقاربة مستقبلية أو استراتيجية، لكن تلك الاستشرافات، أو التوقعات، ربما لا تصلح للمدى البعيد. واستنادًا إلى ما سبق، فإن رفض التقدم الحتمي في التاريخ "لا يعني التخلي عن التقدم ككل، بقدر ما يعني الاعتراف بطابعه اللايقيني والهش"[39].

المبدأ السادس

يتعلق هذا المبدأ بـ الفهم Understanding. يقول موران في كتابه **تعليم الحياة**: "إن عدم الفهم مصدر للصراعات الدموية التي تعد مصدرًا لعدم الفهم. وإن عدم الفهم يحمل في صلبه بذور الموت"[40]. ولتجنب المآسي التي قد تصدر عن سوء الفهم، وجب في كل أطوار التعليم تنمية الفهم لإصلاح العقل، ويتم الأمر بالانفتاح على الآخر والتعاطف معه، وبالمشاركة الوجدانية وقبول الاختلاف، وتلك شروط قبلية للفهم. ولتجاوز ما يطرحه الفهم من مشكلات، وجب أن تأخذه التربية على محمل الجد، وأن تفرق بين طبيعة الفهم في العلوم الطبيعية والرياضيات وطبيعته في العلوم الاجتماعية والإنسانية، يقول موران لتوضيح الفرق: "يحيل الفهم الإنساني على معرفة الذات للذات. هكذا فإذا رأيت طفلاً يبكي سأفهمه، ليس اعتمادًا على قياس درجة ملوحة دموعه، ولكن اعتمادًا على الغوص في أعماقي واستخراج كل الشدائد التي عشتها في طفولتي، إذ أجعل هذا الطفل متماهيًا معي كما أجعل نفسي متماهية معه. إننا لا ندرك الغير إدراكًا موضوعيًّا فقط، بل إننا ندركه كذلك كذات أخرى نتطابق معها أو نجعلها متطابقة معنا، إنه أنا آخر"[41]. وفضلاً عن ذلك، على التربية أن تركز على الرسالة الأخلاقية التي يحملها الفهم، وعلى وصاياه المتمثلة في الاهتمام بالذات والسياق والنص معًا وتجنب الأحكام المطلقة.

ومن شدّة اهتمام موران بمسألة الفهم الإنساني Human Understanding، فإنه يجعل التقدم مرهونًا بهذا المبدأ الذي يختلف عن التفسير؛ فبينما ينجح التفسير في الفهم العقلي والموضوعي المتعلق بالأشياء المادية والمجردة، فإنه يخفق في الإحاطة بالمسائل الإنسانية والتعمق فيها نظرًا إلى محدودية قدراته. ويرصد هذا الباحث عوائق الفهم Obstacles to Understanding، وتتمثل العوائق الخارجية في "تعدد معاني مفهوم ما، الجهل بطقوس وعادات الغير، عدم فهم اتجاه الإلزامات الأخلاقية الخاصة

(39) المرجع نفسه، ص 85.

(40) موران، **تعليم الحياة: بيان لتغيير التربية**، ص 71.

(41) موران، **المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل**، ص 88.

بثقافة ما، واستحالة فهم بنية عقلية لبنية عقلية مغايرة"[42]. أما بخصوص العوائق الداخلية، فهي تتمثل في نزعة التمركز حول الذات، Anthropocentrism، ونزعة التمركز حول العرق Ethnocentrism، وفي الفكر الاختزالي الذي يختزل المركب إلى أحد عناصره، الأمر الذي يشوه المعرفة وخاصة في مجال الإنسانيات.

واتساقًا مع ما قيل، فإن أخلاق الفهم Ethics of Understanding، هي طريقنا إلى الأنسنة؛ لأنها تعلمنا فن العيش، وتنمي فينا الوعي بالطابع المركب للإنسان، وتحثنا على المضي نحو أخلاق كوكبية لا تتكبر فيها ثقافة على أخرى أو جنس على آخر، وتلك مهمات نبيلة على التربية أن تتولاها بعنايتها.

المبدأ السابع

يؤكد هذا المبدأ في التربية المستقبلية أخلاقًا للجنس البشري تأخذ في الحسبان الشرط الإنساني أو الإنسان في أبعاده الثلاثة المتسقة: (الفرد – المجتمع – النوع)، على نحو يدفع في اتجاه نضج الإنسانية واحترام الغير وتطوير أخلاق الفهم. ويركز هذا المبدأ على ضرورة تعليم الديمقراطية الحقيقية التي تستثمر العلاقة بين الفرد والمجتمع ولا تختزل ما هو سياسي فيما هو تقني، أو ما هو اقتصادي في مسألة النمو. كما يركز هذا المبدأ على إعادة إحياء قيم التضامن وترسيخ الإنسانية مفهومًا أخلاقيًا يساهم الجميع في تحقيقه لإنقاذ الأرض التي هي وطن الجميع. وإن تجديد التربية لَهُو مرتبط بتجديد الفهم وإصلاح الفكر والمعرفة من أجل أخلاق كونية للجنس البشري تحدّ من أنانيته وفردانيته ومغامراته العشوائية.

خاتمة

حاول موران، في ضوء قراءته للفكر المعاصر، وللتاريخ عمومًا، أن يراهن على التربية لتوجيه الإنسان نحو مستقبل أقل ظلمًا وظلامًا وبشاعة وتراجيدية، وتحقيق آماله في توطين ثقافة تعليمية جديدة تكرس أخلاقًا كونية نبيلة للجنس البشري. ولا نجد في مبادئ التربية المستقبلية المقترحة غلوًّا أو مبالغة أو ترفًا فكريًا، لكن السؤال الملحّ هو: أيجري الإنصات لدرس موران التربوي في دوائر صنع القرار – بوصف التعليم لا ينفصل عن السياسة – وتفعيل مضامينه في المؤسسات التربوية في الشرق والغرب على حد سواء، أم أن العوائق – مثل الأيديولوجيات المتطرفة والسياسات الاستعمارية والإمبريالية المتوحشة والعولمة – يمكن أن تحول دون تحقيق ذلك؟

المراجع References

العربية

بودريارد، جان وإدغار موران. **عنف العالم**. ترجمة عزيز توما. تقديم إبراهيم محمود. دمشق: دار الحوار للنشر والتوزيع، 2005.

(42) المرجع نفسه، ص 89.

كانط، إيمانويل. **ثلاثة نصوص: تأملات في التربية: ما هي الأنوار؟ ما التوجه في التفكير؟** ترجمة محمود بن جماعة. تونس: دار محمد علي للنشر، 2005.

موران، إدغار. **تربية المستقبل: المعارف السبع الضرورية لتربية المستقبل**. ترجمة عزيز لزرق ومنير الحجوجي. الرباط/ باريس: دار توبقال للنشر؛ منشورات اليونيسكو، 2002.

_____. **الفكر والمستقبل: مدخل إلى الفكر المركب**. ترجمة أحمد القصوار ومنير الحجوجي. الرباط: دار توبقال للنشر، 2004.

_____. **ثقافة أوروبا وبربريتها**. ترجمة محمد الهلالي. الرباط: دار توبقال للنشر، 2007.

_____. **إلى أين يسير العالم؟** ترجمة أحمد العلمي. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009.

_____. **هل نسير إلى الهاوية؟** ترجمة عبد الرحيم حزل. الرباط: أفريقيا الشرق، 2012.

_____. **تعليم الحياة: بيان لتغيير التربية**. ترجمة الطاهر بن يحي. باريس/ بيروت: الملحقية الثقافية السعودية في فرنسا؛ منشورات ضفاف، 2016.

الأجنبية

Morin, Edgard. *Penser global: L'homme et son univers*. Paris: Éditions Robert l'affont, 2015.

_____. *Leçons d'un siècle de vie*. Paris: Éditions Denoël, 2021.

_____. "Nous devons apprendre à naviguer dans un océan d'incertitudes." *Revue des Sciences Humaines*. no. 342 (Décembre 2021).

الخط الأحمر، وسائط مختلطة-زيت على قماش، 30x30 سم، 2024.
The Red line, Mixed media–oil on canvas, 30x30 cm, 2024.

التسلم Received 2024-01-08 | التعديل Revised 2024-7-14 | القبول Accepted 2024-9-12 | المعرّف الرقمي DOI https://doi.org/10.31430/UEIG2669

خالد بنشانع | Khalid Benchanaa*

الوجدان: من تحديد هايدغر الأنطولوجي إلى تأسيس هونيث لإتيقا الاعتراف

Affect: From Heidegger's Ontological Definition to Axel Honneth's Ethical Foundation of Recognition

ملخص: نسعى من خلال هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على تيمة الوجدان باعتبارها أحد مقومات الكينونة البشرية حيث تقتدر من خلالها الانفتاح على الوجود في العالم وعلى الغير، بناءً على التأويل الفينومينولوجي لمارتن هايدغر. فكيف خوّل هذا الإمكان الأنطولوجي أن يعتمده أكسيل هونيث أساسًا لإتيقا الاعتراف لتجاوز مظاهر الاحتقار والتشيُّؤ المتجسدة في المجتمعات المعاصرة؟ نؤكد هذا الإمكان استنادًا إلى نظريات علم نفس نموّ الطفل التي بيّنت أنّ العلاقة الأولية للطفل مع الغير تنبني على البعد الوجداني، واستنادًا إلى نتائج فلسفة اللغة مع ستانلي كافيل على مستوى فهم العلاقات الأولية للتفاعل بناءً على تحليله للمنطوقات اللغوية التي تكشف من خلالها الذات أحوالها الوجدانية للغير.

كلمات مفتاحية: الوجدان، الوجود، الكينونة البشرية، الاعتراف، العلاقة البينذاتية، الحب.

Abstract: This study explores affectivity as an essential component of human existence, through which a person opens up to being in the world and to the Other, based on Heidegger's phenomenological interpretation. This ontological possibility has allowed Axel Honneth to adopt it as a foundation for an ethics of recognition, aimed at overcoming the manifestations of contempt and objectification prevalent in contemporary societies. This possibility is further supported by theories of child developmental psychology, which have demonstrated that the child's primary relationship with the Other is rooted in affectivity. It is also reinforced by insights from the philosophy of language, particularly Stanley Cavell's analysis of linguistic utterances, which reveals how the self discloses its affective states to the Other.

Keywords: Affection, Existence, Dasein, Recognition, Intersubjective Relationships, Love.

* باحث مغربي، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب.

Moroccan Researcher Holds a Doctorate in Philosophy, Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco.

habermas_1975@hotmail.com

مقدمة

خصصت الفلسفة حيزًا من أسئلتها للجانب الوجداني، على الرغم من أنّ التوجه الذي وجّه مسارها هو منح الأسبقية للبعد العقلاني في الوجود الإنساني. فقد سعى زمرة من الفلاسفة إلى إعادة الاعتبار لهذه الخصيصة الإنسانية. فأرسطو Aristote (384–322 ق. م.) تناول مسألة الانفعال Pathos في كتابه **الخطابة** *Rhétorique* وكذلك في كتابيه **علم الأخلاق إلى نيقوماخوس** و**ما بعد الطبيعة**. وأفرد رينيه ديكارت René Descartes (1596–1650)، المجسد لروح عقلانية العصر الحديث، كتابًا في موضوع الانفعالات عنوانه **انفعالات النفس**. واهتم إيمانويل كانط (1724–1804) بمسألة الحساسية؛ إذ إنه يُعتبر أول فيلسوف ميّز بين الانفعالات Affects[1] والعواطف Passions، وبيّن أنّ الانفعالات على خلاف العواطف ليست معارِضة للعقل، لكون الانفعالات تعوق عمله فحسب، في حين أن العاطفة تعطّله. غير أنّ هذا التوجه الذي منح أسبقية وأفضلية للعقل على كل الأبعاد المشكّلة لإنسانيتنا في تاريخ الفلسفة، ستراجعه جذريًا، خلال القرن 19، مجموعة من الفلاسفة، من أبرزهم آرثر شوبنهاور Arthur Schopenhauer (1788–1860) وفردريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844–1900)، على نحو أتاح استكشاف جوانب من إنسانيتنا أشد عمقًا. وفي القرن العشرين، حظي مفهوم الوجدان بمكانة متميزة، خاصة في الفلسفة الألمانية مع مارتن هايدغر (1889–1976)، في مقابل برادايم الوعي الذي تجسد في العصر الحديث وجعل من الأساس المعرفي محددًا رئيسًا لعلاقة الإنسان بوجوده وعلاقته بالغير؛ فأدى إلى إفراغ الإنسان من كينونته وتشيّئه بفصله عن روابطه الأوّلية، أي مع وجوده لمصلحة عالم موضوعي خضع لسلطة العقل الأداتي. لم يرفض هايدغر فقط الأسبقية الأنطولوجية للعقل فحسب، بل إنه طوّر فهمًا وتأويلاً جديدَين للإنسان أيضًا، أو بالأحرى للكينونة البشرية Dasein[2]، التي يحتل فيها البعد الوجداني مكانة أساسية. فالوجدان يمثل بالنسبة إليه مع الفهم والكلام ثلاث كيفيات لانفتاح الكينونة البشرية على العالم وإحدى بناها التكوينية الأساسية. وبناءً عليه، تعدّ أنطولوجيا هايدغر

(1) نشير إلى أن ثمة لبسًا على مستوى التمييز بين الكلمات التالية: Affects, Passions, Sentiment, Emotions، وذلك راجع إلى عدم تمييز الفلاسفة في العصور القديمة والحديثة بينها، ومثال ذلك أن القديس أوغسطين يستخدم Passiones, Affectiones, Affectus بوصفها كلمات مترادفة. ينظر:

Marc Richir, "Affectivité," accessed on 10/9/2024, at: https://2u.pw/aPsgDmSF;

إن كانط أول فيلسوف ميز بين الانفعالات Affects والعواطف Passions في كتابه **نقد ملكة الحكم** في الفقرة المعنونة بـ "ملاحظة عامة حول عرض الأحكام الجمالية المفكرة"، بحيث تتسم الانفعالات بكونها هوجاء غير مفكَّر فيها، في حين أن العواطف ترتبط بملكة الرغبة فهي مفكَّر فيها وتستمر فترة أطول من الانفعال، ومثال ذلك أن "السخط" إذا حصل باعتباره غضبًا يعدّه انفعالاً. أما إذا تحوّل إلى كراهية (رغبة في الانتقام)، فهو يعدّ عاطفة. وخلص إلى أنّ الانفعال يعوق عمل العقل في حين أنّ العاطفة تعطّله. ينظر:

Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, Alain Renaut (trans.) (Paris: GF Flammarion, 2015), p. 249.

(2) الدازاين Dasein عند الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر هو مفهوم مركزي في فلسفته الوجودية، ويعني حرفيًا "الوجود-هنا" أو "الكينونة-في-العالم". ويشير إلى الإنسان باعتباره كائنًا واعيًا، منخرطًا في العالم من حوله، وليس مجرد كائن مستقل عن هذا العالم.

محاولة متفردة للكشف عن المنسي في تاريخ الفلسفة وهو نسيان الوجود الأصيل، المتمثل في العلاقة الأولية للإنسان ككينونة مع وجوده، أي من خلال الوجدان، رافعًا إياه إلى مرتبة المحدد الأنطولوجي لكينونة الإنسان، اعتمادًا على تأويله الفينومينولوجي. وقد جعل أكسيل هونيث Axel Honneth[3] هذا المنظور الأنطولوجي للوجدان إمكانًا لتطوير نظريته في الاعتراف الإتيقي، واعتبر المشاركة الوجدانية للإنسان أساسًا للعلاقة البينذاتية لتجاوز الأشكال السلبية على مستوى العلاقات الاجتماعية، كالاحتقار والتشيُّؤ، بغية تأسيس عدالة اجتماعية وتطوير شروط الديمقراطية من أجل حياة أكثر إنسانية.

نهدف، من خلال هذه الدراسة، إلى إضاءة زاوية من التفكير الفلسفي المعاصر تتعلق بمحاولة إبراز أولوية الوجدان على المعرفة، والكشف عن أنّ المعرفة ذاتها تتأسس على حال وجداني، وتتيح تقديم إمكانات تسمح ببناء علاقات اجتماعية سليمة. لذلك، سنحاول الإجابة عن هذه الأسئلة: كيف تمكّن هايدغر من الكشف عن بنية للوجدان الأنطولوجية بوصفها أولية للانفتاح على العالم وعلى الغير بناءً على مفهوم "العناية"؟ وكيف سيتخذ هونيث من برديم الوجدان إمكانًا فلسفيًا لهدم التصور التقليدي الذي يضع الذات المحايدة في مقابل العالم أو هدمه، وتقديم إتيقا الاعتراف بديلاً من مواصلة مشروع الحداثة، باستعادة علاقة الإنسان الأولية مع الوجود؛ من خلال استبداله مفهوم "العناية" الهايدغري بمفهوم "الاعتراف"؟ وكيف جعل المشاركة الوجدانية مقوّمًا أساسيًا للاعتراف؛ إتيقا مؤسِّسة لأولوية "المشاركة الوجدانية" مع الغير من أجل تحقيق اعتراف اجتماعي قوامه مشاعر الحب يسمح بتقدير الذات تجاوزًا لوضعية الاحتقار والتشيُّؤ التي صارت تطبع المجتمع الحديث؟ وما الدلالة التي حازها مفهوم الوجدان في تاريخ الفلسفة؟ وأين تتمثل جدّة تصور هايدغر للوجدان في تاريخ الفلسفة؟ وبأيّ معنى يُعدّ الوجدان بنية أنطولوجية للإنسان؟

أولًا: هايدغر، الوجدان بوصفه محددًا أنطولوجيًا لكينونة الإنسان

انشغل الفلاسفة وعلماء اللاهوت، على حد سواء، بتيمة الوجدان لقدرته على كشف الحقائق المستعصية على العقل المنطقي المجرد، وتوجيه أفعال الإنسان وأفكاره وقيمه، غير أنه سيصير مع

(3) ينتمي هونيث إلى جيل المدرسة النقدية الثالث، أو ما يُعرف بمدرسة فرانكفورت، بحيث مثّل امتدادًا للفلسفة الاجتماعية الرامية إلى إبراز التناقضات التي أضحت المجتمعات الحديثة تعانيها بفعل هيمنة العقلانية الأداتية على كل مناحي الحياة، وكذا سيطرة العولمة على مختلف أنماط الوجود البشري. وقد تولّى هونيث رئاسة معهد البحث الاجتماعي، عام 2001، وقد حظي بمكانة مرموقة في الأوساط الفكرية الألمانية والأوروبية لإسهاماته المتميزة في الفلسفة الاجتماعية والعملية. تابع دراسته الجامعية ببرلين وفي معهد ماكس بلانك Max–Planck–Institut الذي كان يشرف عليه أستاذه يورغن هابرماس Jürgen Habermas، وقد رشّحه لتدريس الفلسفة الاجتماعية والعملية في جامعة يوهان فولفغانغ فون غوته Goethe–Universität Frankfurt am Main. وهذا مكّنه من الانخراط في تقليد النظرية النقدية والعمل على تطويرها من خلال سعيه لتأسيس نظريته الأخلاقية والاجتماعية والسياسية التي تتمحور حول مفهوم الاعتراف.

هايدغر محددًا أنطولوجيًا لكينونة الإنسان، أي بوصفه الكيفية الأساسية لوجوده في العالم، وستصير "الأحوال الوجدانية" مقومًا لبنية الإنسان باعتباره كينونة، وليس مجرد أعراضٍ تتجلى في وضعيات معينة أو أحوال معيشة داخلية تطفو على العقل والإرادة. غير أن كلمَتي Befindlichkeit وStimmung اللتين اقترحهما هايدغر في مؤلفه **الكينونة والزمان** *Sein und Zeit* (1927) ستطرحان إشكالات على مستوى ترجمتهما سواء في اللغات الأجنبية أو العربية؛ لغياب مقابل لهما في هذه اللغات. وسيدفعنا ذلك في البدء إلى محاولة تذليل بعض هذه الصعوبات على مستوى الترجمة في اللغتين الفرنسية والإنكليزية؛ ومن ثمّ مساءلة قدرة اللغة العربية على توطين هذا المفهوم في بيئته، مع التعريج على بعض التصورات التي أولت هذا المفهوم أهمية، في تاريخ الفلسفة، والمعنى الذي حازته؛ لإدراك جِدّة تصوّر هايدغر.

1. الوجدان: إشكالية الترجمة والدلالة

ميّز هايدغر في بداية الفقرة (29) من كتاب **الكينونة والزمان** بين مفهومَي الوجدان Befindlichkeit والحال الوجداني Stimmung؛ لهذا ينبغي لنا التوقف عند هاتين الكلمتين لتحديد حقليهما الدلاليَين: كلمة Befindlichkeit مشتقة من الفعل Siche befinden، وتعني "وُجد" أو "وَجَدَ ذاته"، وهي تدل على معنى مزدوج: الأول، أجد نفسي هنا أو هناك (له معنى مقامي: المكان الذي هو فيه). أما الثاني، فهو: عندما أجِدُ نفسي في حال جيد أو سيئ (بمعنى استعداد داخلي: الحال الذي يجد الإنسان نفسه فيه). فالوجدان ليس إدراكًا موجّهًا نحو الباطن فحسب، بل هو أيضًا بنية تكشف أنّ الكينونة الإنسانية مقذوف بها في العالم سلفًا، بمعنى أنه موجود يجد نفسه موجودًا بعدُ بشكل ما، أي في عيانية سابقة. إنّ الوجدان يمثل الكيفية التي توجد بها الكينونة البشرية في وجودها في العالم، إنه الحال الذي نجد عليه أنفسنا متى بدأنا نشعر بأننا نحن. لذلك نحن لسنا نحن، بل ما وجدنا عليه أنفسنا في كل مرة. وما نجده من أنفسنا، وفي أنفسنا أيضًا، في كل مرة هو ما كنّا من قبل. و"ما كان" هو ما به يتعلق الوجدان. فالوجدان، إذًا، هو جهاز العلاقة مع النفس من جهة الماضي الذي تستدعيه في نفسها من دون أن تستطيع تحويله إلى كيانيّة أصلية[4].

ينبغي في البدء، الإشارة إلى اتفاق جل الباحثين المهتمين بفكر هايدغر على صعوبة ترجمة هذا المفهوم سواء في اللسان الفرنسي أو الإنكليزي وحتى العربي؛ لغياب مقابل له من جهة، وللتعدد الدلالي لكلمة Befindlichkeit المتواشجة مع مكانية كينونة الإنسان من جهة أخرى؛ ومن ثم مع معنى طوبولوجي آخر سيكشفه هايدغر في كلمة Stimmung المرادفة لها، التي تعني المزاج وكذلك المقام. لذلك، فإن ترجمته تعدّ بمنزلة "تأويل" لاستيعاب فلسفته في اللغة المترجمة. ومن بين الترجمات في اللسان الفرنسي الترجمة التي اقترحها ألفونس دو ويلانس Alphonse de Waelhens (1911–1981) Sentiment de la situation "شعور بالوضع"، وفرانسوا فيزن François Vezin الذي ترجمها بـ Disposibilité. أما إيمانويل مارتينو Emmanuel Martineau، فقد اقترح كلمة Affection مثبتًا معنى واحدًا لكلمة Befindlichkeit بإثبات المصطلح التقليدي

(4) مارتن هايدغر، **الكينونة والزمان**، ترجمة فتحي المسكيني (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012)، ص 591.

Affection[5] الذي يعود إلى affectio لدى القديس أوغسطين Saint Augustin (354–430). وبينت مارلين زاردر أنّ كلمة Befindlichkeit تدل على معنى "شعر بذاته" أو "وجد ذاته في وضعية ما"، ولا تُفهم باعتبارها حالة داخلية خالصة، بل بوصفها كيفية لإنجاز تجربة العالم، أو على نحو أدق تجربة تربط الذات والعالم[6]، وقد اقترحت ترجمتها بعبارة Sentiment de se trouver là "شعور بوجود هناك".

أما فيما يخص الترجمات لكلمة في اللسان الإنكليزي، فنجد ترجمة لجوان ستامبو[7] (1932–2013) هي "التناغم" Attunement، أي تحديد أحوالنا الوجدانية بوصفها طرائق للعثور على أنفسنا في العالم. واقترح ريتشارد بولت Richard Polt[8] كلمتين: Disposition، وDis–poseness (الاستعداد، أو المزاج، أو الاتجاه) لكونها تساعدنا على اعتبار أن الحال الوجداني يساعد أيضًا على تحديد مكاننا في العالم ويمنحنا توجهًا معيّنًا (Situatedness حالة معينة، Disposedness وضعية الاستعداد، Affectedness حالة التأثر، So – foundness حالة الوجود، Attuned self – finding إيجاد الذات المتناغمة، Where – you – are at – ness المكان الذي توجد فيه). واقترح ماكري وربينسون عبارة State – of – mind[9] بمعنى حالة نفسية[10].

(5) كلمة "الانفعال" هي ترجمة لكلمة Passion المشتقة من الكلمة اللاتينية passio، ومن اللفظ اليوناني pathos. ومن مرادفتها في اللغة اللاتينية affectus, affectio، ومن مرادفتها في اللغة الفرنسية Emotion، ومن مرادفتها في اللغة الألمانية Leiden, Leidenschaft, Affekt, Affektion, Gefühl، ومن مرادفتها في اللغة الإنكليزية Passion, Affection. و"انفعل" مطاوع "فعل"، وقد أطلق في اللغة العربية على إحدى مقولات أرسطو "أن ينفعل" Passion، وهي ضد مقولة "أن يفعل" Action. ويعبّر الانفعال عن حركة النفس التي تؤدي إلى تغيرات تظهر على المستوى الفيزيولوجي، بمعنى أنّ الانفعال هو التأثر وقبول الأثر ينتج منه تغيّر في الحساسية ناشئ عن سبب خارجي. إن دلالة الانفعال في الفلسفة الحديثة غير محددة، فهو يدل عند بعضهم على الاستعداد أو الحال أو التغير، سواء أكان سببه خارجيًا أم داخليًا، وهو يدل عند بعضهم على جميع التغيرات الوجدانية أو الفكرية، بحيث يدل الانفعال عند ديكارت، في كتابه **انفعالات النفس**، على التغييرات الداخلية التي تتعرض لها النفس تحت تأثير الجسم. وقد ذكر ستة انفعالات أولية (الدهشة، والحب، والبغض، والرغبة، والفرح، والحزن)، ويشير إلى ثمانية وثلاثين انفعالاً خاصًّا. أما الانفعال عند باروخ سبينوزا (1632–1677)، فهو الذي يزيد من قدرة الجسم على الفعل أو يقلل منها. ويذكر سبينوزا ثلاثة انفعالات أولية (الرغبة، والفرح، والحزن)، ويذكر خمسة وأربعين انفعالاً خاصًّا. هكذا، يمكن القول إن الانفعال هو حالة نفسية ذات صفة وجدانية قوية مصحوبة بتغيرات فيزيولوجية سريعة وبحركات تعبيرية كثيرًا تكون جليّة أو عنيفة. وينشأ الانفعال عادة عن إعاقة فجائية لميول أو رغبات قوية، أو عن إرضاء غير منتظر لهذه الميول والرغبات. والانفعال، في الحالتين، يعني أنه غير ممكن من دون صدمة. ينظر:

Baruch de Spinoza, *Éthique*, J.–G. Prat. (trad.), vol. 3 (Paris: Librairie Hachette, 1880), p. 3.

(6) Marlène Zarader, *Lire être et temps de Heidegger* (Paris: Vrin – Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 2012), p. 215.

(7) Martin Heidegger, *Being and Time*, Joan Stambaugh (trans.) (New York: Suny Press, 1996).

(8) ينظر:

Richard Polt et al. (eds.), *Heidegger's "Being and Time": Critical Essays* (United States: Lanham, Rowman & Littlefield, 2005).

(9) يتحفظ ريتشارد بولت عن هذه الترجمة (حالة نفسية) لأن هايدغر يتجنب كل ما من شأنه أن يوحي بالحضور مثل النفس أو العقل.

(10) محمد عناني، **مصطلحات الفلسفة الوجودية عند مارتن هايدغر: معجم ودراسة** (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2023)، ص 67، 70.

أما كلمة "وجدان" التي اخترناها عنوانًا للدراسة، فتتطلب وقفة على مستوى دلالتها اللغوية والاصطلاحية في اللسان العربي لتحديد مشروعية هذا الاختيار. إنّ الوجدان في **المعجم الفلسفي**[11] و**موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**[12]، من المصدر "وجد"، نقول: وجد المطلوب وجدانًا، أي أصابه، وأدركه. ويدلّ الوجدان عند الصوفية على الشعور الناجم عن مصادفة الحق تعالى. وعند الحكماء هو النفس وقواها الباطنة، أو هو القوى الباطنة فقط من جهة ما هي وسيلة لإدراك الحياة الداخلية[13]. فالوجداني هو ما يجده كل أحد من نفسه (كعلمنا بوجود ذواتنا، وبأفعال ذواتنا)، ويرادفه الحدسي، أو ما يدرك بالقوى الباطنة (كعلمنا بخوفنا، وشهوتنا، وغضبنا، ولذّتنا)، أي ما يحكم به العقل استنادًا إلى الحس الباطن. وتطلق الوجدانيات بالجمع على ما يكون مدرَكًا بالحواس الباطنة. وإذا علمت أنّ الحواس عند القدماء تشمل الحس المشترك والخيال، والمصورة، والمتخيلة والمفكرة، والوهمية، والحافظة، كان الوجداني غير مقصور على إدراك اللذة والألم والانفعال، بل كان مشتملاً على إدراك كل ما يظهر على مسرح النفس من الصور والمعاني. لكنّ المعجم الفلسفي الذي وضعه مجمع اللغة العربية يُطلق كلمة الوجدان على مجموع الظواهر الوجدانية، من لذّة وألم وانفعال. ويُطلق كلمة الوجداني على ما له صلة بالوجدانيات، كاللذة والألم، ويقابله الفكري والنزوعي من أحوال النفس.

فالملاحظ أنّ كلمة "وجدان" تحمل دلالات متعددة في اللسان العربي لا يجعلها مرادفة للكلمة الألمانية Befindlichkeit التي اختارها هايدغر للتعبير عن "شعور بالوجود هناك" أو "وجد ذاته في وضعية ما"، أي بوصفه الكيفية لإنجاز تجربة العالم أو على نحو أدق تجربة تربط الذات والعالم، بل يدل على بعض من معانيه من دون أن يحمل الدلالة الأنطولوجية. غير أنّ مشروعية هذا التأويل تتمثل في أنّ كلمة وجدان ترتبط بالوجود. لذلك، عندما نعود إلى بعض التحديدات المعاصرة لهذا المفهوم التي لا محالة أنها تستعيد تصورات من التراث العربي القديم، نتمكّن من تقديم الوجدان بوصفه مفهومًا يقترب من المعنى الذي سعى هايدغر لتبيانه، ومن ذلك المعنى الذي منحه تيسير شيخ الأرض؛ عندما جعل الوجدان محايثًا للوجود ومحلّ تلاقٍ للنظر مع العمل وشرطًا للحرية الإنسانية التي يمكنها استخدام حتميات وجوده لإقامة معالم حضارية معيّنة: "ومن هنا كان تلاقي النظر والعمل في الوجود، بعد تلاقيهما في الوجدان. وهذا معنى أنّ ما في الوجدان يتحقق في الوجود، وأنّ ما في الوجود يتحقق في الوجدان"[14]. والمعنى الذي منحه عبد الرحمن بدوي (1917–2002): "'وجدان' هو أنها تصلح أيضًا بمعنى الوجود، وفي هذا ما يقرب كثيرًا من التعبير الدقيق عن هذه التجربة الوجودية"[15]، التي من شأنها، باعتبارها ملكة،

(11) جميل صليبا، **المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية**، ج 2 (بيروت: دار التوفيق، 1994)، ص 557.
ومن الترجمات المقترحة لهذا المفهوم: الإدراك الداخلي أو النفسي، فعل المعرفة من خلال الوعي، من خلال الذكاء أو الفهم.

(12) محمد علي التهانوي، **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996)، ص 1758 (يقترح عدة مرادفات في اللغة الفرنسية Intuition, Conscience, Affectivité. أما مرادفاها في اللغة الإنكليزية، فهما Conscience, Affectivity).

(13) صليبا، ج 2، ص 557.

(14) تيسير شيخ الأرض، **الوجود والصيرورة والفعل** (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1994)، ص 12.

(15) عبد الرحمن بدوي، **الوجود الزماني** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955)، ص 206.

أن تنظر إلى الإنسان باعتباره وحدة تسمح بـ "أن تزيل مشكلة الذات والموضوع"[16]، وبوصف الوجدان "عالمًا للإدراك يختلف تمامًا عن عالم الإدراك الذي يكوّنه العقل"[17].

أمّا كلمة Stimmung، فهي كما بيّنت زاردر من العبارات النادرة، خاصة في الفرنسية، وليس ثمة مقابل لها في اللغات الأخرى. وقد ميز ميشال هار بين دلالتين: الأولى صوتية أو "طوبولوجية الوجدان"، وهي "الحال" الذي يخلقها صوت Stimme الوجود أو الضمير، والثانية "مقامية" Tonalité تدل على "المزاج" Humeur/ Mood الذي يعدّل أحوال الكينونة بحسب مقام واحد. فعلى أساس أنّ كينونة الإنسان تجد نفسها، في الغالب، لا تزال موجودة في العالم، فإنها تختبر وجدانها في مزاج أو حال وجداني. فالمزاج، أو الحال الوجداني، من المنظور الأنطولوجي، يتجاوز نطاق تكشّف المعرفة والإرادة؛ إذ يكشف عن الخاصية الجوهرية للوجدان؛ أنّ الكينونة ملقى بها في العالم. فالحال الوجداني هو ما يهاجمنا بحيث إنه لا يأتي من "الخارج" ولا من "الداخل"، بل يحدث من الوجود في العالم كنمط لهذا الوجود، فالأحوال الوجدانية ما بها يتكشف الوجود في العالم لكينونة الإنسان. فما الدلالة التي حازها مفهوم الوجدان في تاريخ الفلسفة؟

لم يتوانَ الفلاسفة، على مر تاريخ الفلسفة، في دراسة الوجدان، سعيًا لإبراز محدوديته أو سعته وشموله على العقل المنطقي؛ إذ تَشكَّل تقليد فلسفي رفع من شأن الوجدان في العصر القديم المتأخر مع طابع لاهوتي مسيحي يقوم على أساس النظرة الداخلية للعالم. ويُعدّ أوغسطين من أهم الوجوه الفلسفية واللاهوتية المعبّرة عن هذا التقليد، الذي أعلى من شأن مقولة الوجدان سعيًا للتخلص من سطوة المقولات المنطقية الأرسطية. وقد كشفت مساهماته التأسيسية عن هذا الجانب "اللغزي" في الإنسان ودوره الحيوي باعتباره قوة باطنية للنفس ونورًا تتكشف من خلاله الحقيقة الإلهية المتحجبة في موجوداته: "هو نور الإنسان الباطني وصوته وشَدْوه وقبلته"[18]. فالوجدان، في نظره، حدس باطني يسمح للنفس بالتمييز بين الحقيقة والخطأ يتجاوز مقدرات الحدس الحسي: "الحس الخارجي ليس سوى الأداة، ولا يمكنه أن يحكم على ما نراه. لنا حاسة أخرى، باطنية في الإنسان، تفضل وتسمو على الحواس الأخرى؛ بها نميز الصحيح من الخطأ، نميز الصحيح بواسطة شيء، قابل للفهم وغير الصحيح نميزه بواسطة الحرمان من تلك الحاسة"[19].

ومكنون هذا الوجدان[20] هو الشعور الصادر عن الحب الإلهي، باعتباره هبة عطاءاتها غير محدودة وغير منقطعة عند ولوجها أعماق النفس البشرية، فتؤثّر في قرارات "الإنسان الفاضل" واختياراته وأفعاله، فـ "ما إن تلج المحبة الإلهية إلى النفس، حتى تتجلى كماهية للحب، معطاء بلا حدود ومن

(16) المرجع نفسه.

(17) المرجع نفسه.

(18) القديس أوغسطينوس، **اعترافات**، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، التراث الروحي، ط 4 (بيروت: دار المشرق، 1991)، ص 197-198.

(19) القديس أوغسطينوس، **مدينة الله**، ترجمة الخوري يوحنا الحلو، ج 2 (بيروت: دار الشروق، 2007) ص 45-46.

(20) "أيها الرب، يا من تنكشف دومًا أمامه لجة الوجدان البشري"، ينظر: أوغسطينوس، **اعترافات**، الكتاب العاشر، ص 193.

دون كلل"[21]. لهذا يتحدد الفعل الإنساني باعتباره فعلاً قصديًا موجّهًا بغايات صادرة عن موقف دافعه شعور وجداني، ومن أهمه الحب. بهذا تمثّل المحبة الإلهية الموقف الذي على النفس أن تتبناه إزاء العالم باعتباره تعبيرًا عن "الحياة المسيحية": "إن وصف الحياة المسيحية، هو إبراز موقف النفس تجاه الأشياء حيث تسود محبة الله"[22]. وبما أنّ المحبة الإلهية الخالصة هي بهجة روحية تمثل الغاية النهائية أو الغبطة Béatitude[23]، فقد جعلها أوغسطين مبدأً للحياة الأخلاقية المبنيّة على قاعدة وجوب ملاءَمة الحب لمنزلة الأشياء التي نحبّها؛ بمعنى أنّ القاعدة المؤسِّسة للحياة الأخلاقية والاجتماعية تقوم على مبدأ أنّ الإنسان الفاضل يستخدم كل شيء ويفهم ذاته من أجل الله: "بعد أن يصل الإنسان إلى هذه الدرجة من الفضيلة، حيث ترتّب الإرادة وتنظم كل غاية بحسب قيمتها الفعلية، ويحبّها بحسب ما تستحقه، فإنّ الإنسان يصل إلى حياة أخلاقية على أكمل وجه ممكن؛ لذلك لا نستغرب أنّ حياته ستكون في مجملها مبنية على (المحبة، والشفقة)"[24]. لهذا ميز أوغسطين بين معيارَين للفعل الإنساني: "الاستمتاع والاستعمال". فالتمتع يثبت إرادة الإنسان في شيء نتيجة حبّه له، في حين أنّ الاستعمال هو استخدام شيء وسيلةً للحصول على شيء آخر: "يتمتع الإنسان بما يحبّ لما هو عليه ويستعمل ما يحبّ في سبيل هدف آخر: لهذا يجب على الإنسان أن يستخدم الأمور الدنيوية استحقاقًا للخيرات الأبدية، لا أن يتمتع بها"[25]. ومن ثمّ، يرتبط الاستمتاع والابتهاج بالغايات بوصفها مترابطة فيما بينها، وهي تصل إلى حد بلوغ الغاية النهائية والقصوى أو الغبطة، أما الموضوعات الأخرى فهي تعتمد على ذاتها باعتبارها وسائل لتحقيق غاياتها. جعل أوغسطين هذا التمييز القاعدة الأولى التي ينبغي للحياة المسيحية أن تقوم عليها، أي إن الابتهاج الرئيس يتمثل في الابتهاج الناتج من تصور أنّ الله هو الخير الأسمى، في حين أنّ باقي الموضوعات تُستخدم للاستمتاع والابتهاج بالله. من هنا، يستمد الإنسان عظمته من فكره وروحه، لا من جسده؛ لأنّ الله خلق الإنسان على صورته وشبيهه.

ويقتضي ذلك منه أن يستخدم الخيرات الخارجية والمادية لإشباع حاجات الجسد لغاية أعظم؛ هي إشباع حاجات الروح. ومن ثمّ، يعتبر الروح المبدأ الداخلي الذي يفصل الإنسان عن الحياة المادية وينفتح نحو الإلهي، "بما أنه لا شيء بين الروح والله، فإنّ الإنسان الذي يستخدم جسده لأجل روحه، يجب أن يستخدم روحه ليبهج الله"[26]. إن تصور أوغسطين للعلاقات الاجتماعية

(21) Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris: Vrin, 1949), p. 217.

(22) Ibid;

(23) الغبطة: Béatitude مشتقة من الكلمة اللاتينية Beatitudo التي تعني سرورًا دائمًا لا يعكّر صفوه شيء. وتُستعمل على نحو خاص في اللاهوت المسيحي للدلالة على سعادة الصفوة. وليست الغبطة مرادفًا للسعادة. فهي، من جهة، تشير إلى فكرة فرح روحاني، ناشط، يبلغه الفكر القويم الملازم له، أو يبلغه المكابد فيكون كرامة له. وهي تدل، من جهة أخرى، على الحياة الرفيعة أو المقبلة، وهي تتضمن تدخّل الله أو الدخول في الملكوت الإلهي، وتاليًا تكون الغبطة إشباعًا للوجود المتسامي أو العرفاني المتعالي فينا، أكثر ما تكون إشباعًا لميولنا الراهنة. ينظر: أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، ترجمة أحمد خليل عويدات، مج 1 (بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2008)، ص 130.

(24) Gilson, p. 220.

(25) أوغسطينوس، **مدينة الله**، ج 2، ص 41.

(26) Gilson, p. 219.

لم يحد عن تصوّره التيولوجي القائم على تراتبية بين الموجودات وفي هرمها الله؛ بحيث وضع ترتيبًا ونظامًا محددًا للنظام الاجتماعي، في أعلى مراقيه الأقارب، ثم الأصدقاء، وبعد ذلك الغرباء. فالغير يوجد، في نظره، في أعلى مراتب الخيرات الثانوية، المخلوقة من الله، التي يمكن استخدامها نتيجة لغايات إرادتنا. والسبيل إلى محبة الغير هو محبة الشخص لذاته التي تقصد الحب الإلهي المتحرر من الاعتبارات المادية: "يجب أن يحب الإنسان جسده من أجل روحه، وروحه من أجل الله؛ إذًا، إذَا وجب علينا أن نحبّ قريبنا كما نحبّ أنفسنا، فإنه لا ينبغي أن نحبّ فيه جسده إلا من أجل روحه، وروحه إلا من أجل الله"[27]. هكذا يُحمل الوجدان عند أوغسطين بطابعٍ روحي ديني سبيلاً لنيل الغبطة وموجّهًا لأفعال "المؤمن" ومواقفه نحو الوجود والعالم، وتحرره من العالم المادي؛ بمعنى أنه وجدان يخص أشخاصًا دون غيرهم، وسيمتد هذا المنظور إلى الفلسفة الحديثة مع توسيع نطاقه.

بسبب خضوع الفكر الفلسفي، في العصر الحديث لسلطة العلم، صار العقل محكومًا بهاجس الموضوعية وبوصفه الأداة الأساسية للمعرفة بما في ذلك الميتافيزيقا. لذلك ستُعاد مساءلة الوجدان ودوره في المعرفة، خاصة مع بليز باسكال Blaise Pascal (1623–1662)، الذي تأثر بالمنظور الأوغسطيني في هذا الجانب. وتكمن جدّته في كيفية استدلاله على هذا الاعتبار، بحيث رأى أن المجالات البرهانية تقتضي تصديقًا قلبيًا، سمح له بالتمييز بين المعرفة المنطقية والمعرفة الحدسية، أي إنّ إدراك الحقيقة يقتضي إعمال سبيلَين: سبيل العقل وسبيل القلب: "للقلب حججه التي لا يعرفها العقل"[28]، على اعتبار أنّ المبادئ الأولى المعتمدة في مجال العلم بوصفها مسلّمات لا يستدل عليها عقليًا، كوجود المكان والزمان والحركة والعدد، بل تنتج من التصديق القلبي الذي يُعدّ بمنزلة إدراك مباشر لا يحتاج إلى برهان: "المبادئ تحس، والقضايا تستنتج وكلها عن يقين ولو اختلفت الطرق"[29]. ثمة، إذًا، سبيلان للحقيقة: سبيل يقوم على البرهان العقلي وسبيل يقوم على الشعور القلبي ولا ينبغي الخلط بينهما، فلا يمكن العقل أن يطلب من القلب إثبات مبادئه الأولى للموافقة عليها ولا يمكن أن يطلب القلب من العقل أن يشعر بكل القضايا التي يثبتها ليتقبّلها: "نعرف الحقيقة ليس بالعقل وحده، بل بالقلب أيضًا. وإننا بهذه الطريقة الأخيرة نعرف المبادئ الأولى، وعبثًا يحاول العقل المعلّل الذي لا حصة له فيها أن يناهضها"[30]. ويخلص باسكال إلى أنّ إثبات وجود الله سبيله هو الشعور القلبي، الذي بموجبه تحصل السعادة، منتقدًا ديكارت لكونه سعى إلى إثبات الله عقليًا، وكذلك تصورات رجال الدين الذين سعوا إلى البرهنة على وجود الله من خلال دليل العلّة. هكذا، لا يختلف تصوّر باسكال عن أوغسطين للوجدان من جهة كونه حدسًا قلبيًا محكومًا بهاجس البحث عن الحقيقة، ومحكومًا بتصور ثنائية الكائن البشري: العقل والقلب، النفس والجسد. ومع التحولات الفلسفية الطارئة على مستوى منظور الإنسان باعتباره وحدة غير قابل للانفصال مع الفلسفة الفينومينولوجية

(27) Ibid., p. 220.

(28) بليز بسكال، **خواطر**، ترجمة إدوار البستاني (بيروت: المكتبة الشرقية، 1972)، ص 97.

(29) المرجع نفسه، ص 98.

(30) المرجع نفسه، ص 97–98.

التي ستظهر في ألمانيا، أي النظر إلى الشخص بوصفه كلاًّ غير قابل للاختزال في البعد العقلاني، سيُنظر إلى الوجدان باعتباره أحد مكونات الروح التي تمنح الشخصَ وحدةً من خلالها ينفتح على عالم.

من الدراسات الفلسفية المعاصرة التي اهتمت بالجانب الوجداني بوصفه يمثل "لغزية مستحكمة" لوجودنا في العالم، الفلسفة الفينومينولوجية مع ماكس شيلر Max Scheler (1874–1928)، وهي تهدف إلى تجاوز الثنائيات التي خلّفتها النزعة العقلانية، كثنائية العقل والواقع، أو الذات والموضوع، أو الأنا والغير ... إلخ، من خلال التوفيق بينها؛ إذ إنه تمكّن من توسيع دائرة البحث الفينومينولوجي بالانفتاح على دراسة فينومينولوجيا العواطف، لاهتمامه بمشكلة القيم، من خلال تحليل فينومينولوجي لـ "أفعال التفضيل والشعور والاشمئزاز والحب والكراهية"، بوصفها أفعالاً ذات مضمون قبلي تستقل عن كل تجربة استقرائية مثل قوانين الفكر الخالصة، وتؤسس لـ "أخلاق غير صورية للقيم"، "ليست بالضرورة، في حاجة إلى أن تكون 'عملية' أو 'مادية'، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ليقول بكونها قبلية (قبلي مادي في مقابل القبلي المثالي)"[31]، منتقدًا الأخلاق الصورية الكانطية المتعالية عن الوجود العيني. والسبيل إلى ذلك هو استجلاء دور "العواطف" وفهمه، لتأسيس "إتيقا التعاطف" التي تقوم على تحديدٍ وترتيبٍ دقيقَين للقيم القائمة على أفعال التفضيل وفي سلّمها قيمة الحب؛ بحيث كشف في فصل "القيم والشخص" من كتابه الأساس، **الإتيقا الصورية والإتيقا غير الصورية للقيم: محاولة جديدة لتأسيس شخصانية إتيقية** (1916)، عن العلاقة الوطيدة بين القيم والشخص، منتقدًا الإتيقا الصورية ومبرزًا حدودها لفهم تعقّد الحياة الأخلاقية، المتمثلة في أخلاق الواجب، التي تؤسس لأخلاقية على قواعد وواجبات مجردة، من دون الأخذ في الاعتبار حقيقة القيم والعواطف. وفي المقابل، اقترح "إتيقا مادية للقيم"، تعتبر أنّ القيم الأخلاقية هي حقائق موضوعية ومستقلة عن إرادتنا الفردية. ومن ثمّ، فإن للقيم تراتبية موضوعية تدرك من خلال مشاعر إنسانية، كالتعاطف[32] والحب، تسمح بالتعرف إلى القيم الموجودة في العالم والاستجابة لها. فالشخص هو المسؤول عن تحقق القيم الأخلاقية وتجسدها، وقادر على التوجه نحو قيم عليا، مثل الحب والعدالة، والتصرف بتوافق معها؛ بالنظر إلى أن المبدأ المحدد للشخص يكمن في "الروح"، باعتباره مبدأً داخليًا ينفلت من دائرة العضوي، وهو لا يقتصر على مضامين وأفعال صادرة عن العقل، بل لها علاقة بالانفعال والوجدان والإرادة والتقييم: "والتعيين الأساسي لكائن روحي هو انفصاله عن العضوي، هو حريته واستقلاله عن التبعية للعضوي وللحياة ولكل ما ينتمي إليها. هذا الكائن له عالم، إنه يستطيع أن يحوّل ما يحيط

(31) حسين ظريف، **مفهوم الروح عند ماكس شيلر** (القاهرة: دار النهضة العربية، 1997)، ص 49.

(32) يميز شيلر بين مفهومَي التعاطف Empathie (Einfühlung) والمشاركة الوجدانية Sympathie (Mitgefühl)، اللذين يُعتبران مفهومين أساسيَين في فلسفته، خصوصًا على مستوى فهم العلاقات الإنسانية وإدراك القيم الأخلاقية. فالتعاطف يدل على قدرة للشعور وفهم مشاعر الغير وتجاربه كما نحياها نحن. إنه نمط للتعرف الوجداني مع الغير، بحيث يسمح بإدراك ذاتي للعالم كما يحياه الشخص الآخر. من هنا، يؤدي التعاطف دورًا حاسمًا في فهم القيم الأخلاقية، وفي القدرة على تعرُّف إنسانية الآخرين. أما المشاركة الوجدانية فهي تتجاوز التعاطف، إذ إنها لا تتضمن القدرة على الشعور بمشاعر الغير وتجاربه فحسب، بل تمثل استجابة وجدانية وإرادة للتصرف وفقًا لذلك، من أجل تخفيف المعاناة أو تحقيق الحياة السعيدة. ينظر: المرجع نفسه.

به إلى موضوعات، وأن يفهم هذه الموضوعات من غير ربطه بدوافعه الحيوانية، وذلك على خلاف الحيوان الذي لا يعطي أهميةً إلاّ لدوافعه"[33].

يمثل التعاطف، إذًا، في نظر شيلر، كينونة الإنسان وماهيته، فلا ينبغي النظر إليه بوصفه "شيئًا" أو "جوهرًا"، بل إنه يمثل "الوحدة المعيشة"، فـ"الشخص هو الوحدة العينية والجوهرية لكينونة أفعال تختلف في ماهياتها في ذاتها [...] تسبق جلّ الأفعال - المختلفة على نحو جوهري (على وجه الخصوص اختلاف بين الإدراك الداخلي والخارجي، وبين الإرادة الداخلية والخارجية، وبين الإحساس الداخلي والخارجي، وبين الحب والكراهية، ... إلخ): إذًا، وجود الشخص هو 'أساس' كل الأفعال المختلفة اختلافًا جوهريًا"[34]. فوجود الشخص يتحقق من خلال أفعال ذات مضمون قصدي: "فعلاً، الشخص لا يوجد ولا يعبّر عن ذاته إلاّ بوصفه موجودًا ينجز أفعالاً، ولا يوجد بأيّ معنى 'وراء' أو 'فوق' الأفعال، أو شيء يوجد 'فوق' إنجاز وسيرورة الأفعال"[35]؛ ومن ثمّ النأي عن النظر إليه بوصفه مركزًا فقط للأفعال العقلية، بل أيضًا، هو محلّ للأفعال الإرادية والعاطفية، وذلك يقتضي اقتحام منطقة البينذاتية، فـ"من خلال إدراكه قيمة الأفعال فوق العقلية Extra–rational (يعني الأفعال التي تتجاوز العقل أو غير العقلية)، ومن خلال بيان أنّ الآخرين يمكن أن يوجدوا على هذا المستوى الأخير"[36]. وسيدفعه ذلك إلى الاعتراض على موقف إدموند هوسرل في مسألة إدراك الغير انطلاقًا من موقف عقلاني خالص على أنه "موضوع"، فـ"إذا أردنا أن نتكشف 'الآخر' على مستوى 'نحن'، فيما يقولون، فيجب التركيز على تحليل الأفعال الباطنية كتلك الموجودة في علاقاتنا الفعلية أو الواقعية بالآخرين، ينبغي لنا أن نتناول بالتحليل 'العواطف الاجتماعية' التي تكشف مباشرة عن حضور الكائنات الأخرى المماثلة لنا كـ'الحب' و'التعاطف' و'الحياء' و'الحقد' و'الندم' و'التوبة'"[37]. بناءً عليه، فإنّ العلاقة بين الذات والموضوع أو بين الأنا والعالم والآخر تتشكّل على أساس إقرار بالمستويين التجريبي والسيكولوجي وبقدرتهما على دعم الوجود والتعبير عن ثرائه وامتلائه. هكذا، فإنّ التعاطف، في رأي شيلر، في ماهيته فعل أوّلي بدئي من أفعال الوجدان لا يمكن ردّه إلى العقل لما له من طبيعة قصدية، يسمح بالمشاركة الوجدانية مع الغير لتَوجُّه الذات الدائم نحو ذوات أخرى؛ إذ إنها تتمكن في هذا التوجه من إدراك مشاعرها والتخلّي عن التمركز حول ذاتها من خلال الإحساس بأنّ ثمة مساواة معه في القيمة، ويسمح بإمكانية انفتاح القلب والعقل: "التعاطف: يحطم الأنانية والشرور الأخلاقية للأنا، ويفتح القلب والعقل أيضًا"[38]. هكذا يتوحد الوجدان والعقل من خلال

(33) مارتن هايدغر، **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: العالم - التناهي - الوحدة**، ترجمة وتقديم إسماعيل المصدق (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2023)، ص 22.

(34) Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non–Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism*, Manfred Frings & Roger Funk (trans.) (Evanston: Northwestern University Press, 1973), p. 383.

(35) Ibid., p. 385.

(36) ظريف، ص 53.

(37) المرجع نفسه، ص 54-55.

(38) Max Scheler, *The Nature of Sympathy*, Peter Heath (trans.) (London: Archon Books, 1970), p. 22.

الروح، الذي من خلاله ينظر إلى الإنسان على أنه شخص له عالمه وينفتح على العالم. ما الذي سيسمح لهايدغر بنقل الوجدان باعتباره تجربة باطنية يعيشها الإنسان إلى كونه بنية من كينونة الإنسان؟

1. أنطولوجيا الوجدان بوصفها محلّ انفتاح الكينونة البشرية

رفع هايدغر الوجدان إلى مرتبة المحدد الأنطولوجي لكينونة الإنسان، أي بوصفه الكيفية الأساسية لوجود الكينونة الإنسانية في العالم: "الوجدان محدد أنطولوجي لكون الإنسان"[39]. لذلك، عدّ الأحوال الوجدانية مقومًا لبنية الإنسان باعتباره كينونة، وليست مجرد أعراضٍ تتجلى في وضعيات معينة. فالكينونة لا تكون أحيانًا وفي مناسبات معيّنة في أحوال وجدانية، بل إن وجودها في حال وجداني معيّن هو جزء من بنيتها الأساسية[40]. بمعنى آخر، إن الوجدان يمثل الكيفية الأولية التي ينكشف بها للكينونة البشرية وجودها في العالم، "وعليه، فإنّ كل تصرف للكينونة سواء أكان نظريًا أم عمليًا، وسواء كان إزاء ذاتها أو الأشياء أو الآخرين، يكون قائمًا على أساس حال وجداني: فرح، حزن، دهشة، فضول، حنين، شوق، أمل، يأس، استياء، لامبالاة، وما إلى ذلك"[41].

لقد مثّل الانشغال بتحديد البنى العامّة للوجود البشري حجر الزاوية في بنيان فلسفة هايدغر، أي الانشغال بـ "الوجود العام" أو الكينونة البشرية" في كتابه **الكينونة والزمان**، "لفهم حقيقة الوجود بوجه عام"[42]. بهذا المعنى فإنّ الأنطولوجيا، في رأيه، تمثّل وجودنا نفسه. وكان سبيله إلى ذلك هو اعتماده على وجهة نظر فينومينولوجية تبتغي العودة إلى الأشياء ذاتها سيرًا على ما خطّه هوسرل لهذا العلم لتحديد المقومات الأنطولوجية للوجود الإنساني باعتبارها كينونة منفتحة على وجودها، إن "غرضه هو أنطولوجيا أساسية"[43]، لئلاّ ينظر إلى الإنسان بكيفية مجزَّأة يتمّ "تقطيع أوصالها"[44]، كما هو شأن المقاربات العلمية التجزيئية (علم الطبيعة، وعلم النفس، وعلم التاريخ)، التي اقتصرت على دراسة "الموجودات العينية الجزئية". وحصل الأمر ذاته للتقليد الفلسفي اليوناني الذي انصرف عن دراسة "الوجود بصفة عامة" إلى تحديد كيفيات "الموجود"، فآلت إلى "مجرد دراسة للمقولات التي تفهم على نحوها الأشياء"[45]. ولم تسلم كذلك الفلسفة الوسيطية من نقده لكونها أهملت التمييز بين "الوجود" و"الأشياء الموجودة"، فاعتبرت الإنسان "شيئًا" أو "جوهرًا" يتسم بكيفيات محددة ومندمجة في الزمان، في حين حددت الفلسفة الحديثة الكائن البشري من خلال "العقل" بوصفه الكيفية التي بموجبها يدرك بها العالم، أي النظر إليه من خلال الفعل المعرفي القائم بين الذات والموضوع، لهذا

(39) الشيخ أحمد أبو المعالي ولد سالم فال، "فينومينولوجيا الأحوال الوجدانية عند هايدغر"، **أبحاث محكّمة**، مؤمنون بلا حدود، 2022/1/20، شوهد في 2024/10/1، في: https://2u.pw/UVq0obG7

(40) مارتن هايدغر، **كتابات أساسية**، ترجمة إسماعيل المصدق، ج 2 (بيروت: المشروع القومي للترجمة، 2003)، ص 11.

(41) المرجع نفسه.

(42) زكريا إبراهيم، **الوجود والزمان لهيدغر**، تراث الإنسانية، مج 6 (الرباط: دار الرشاد الحديثة، 1965)، ص 528.

(43) هايدغر، **الكينونة والزمان**، ص 260.

(44) المرجع نفسه.

(45) زكريا، ص 528.

"نظروا إلى الوجود على أنه مقولة منطقية أو محمول عادي [...] أن يكون من أكثر المحمولات شكلية، وأشدها تجريدًا"[46].

كان سبيل هايدغر إلى ذلك هو محاولة إبراز البنية الأصلية الموحّدة لوجود الإنسان باعتباره كينونة تتحدد من خلالها إمكاناته الأنطولوجية والطرائق التي بها يوجد فينومينولوجيا لكشف طباعه على صعيد أنطولوجي. وإمكان ذلك، هو النظر إلى الطابع الأصلي للظاهرة من خلال "الوجود – في" à–être[47]، تجاوزًا لأيّ اشتقاق من ظواهر أخرى تنحو إلى تقطيع أوصالها كما حصل مع الأنطولوجيا التقليدية: "إن ظاهرة وحدة الأصل[48] بين اللحظات المقومة قد تم إغفالها في الأنطولوجيا، تبعًا لنزعة المنهج تطلق العنان للبرهنة على أنّ كل شيء وأيّ شيء صادر انطلاقًا من "علة أولى"[49]. والسبيل إلى ذلك هو "إدراك الكينونة الأصلية للدازين ذاته، أي العناية"[50].

إن المنظور الذي به يمكن النظر فينومينولوجيا إلى "الوجود في" بما هو كذلك، يتجلى في البدء في كونه متباينًا عن الوجود القائم أمامنا être–devant–nous، واعتباره نمطًا للإنسان باعتباره كينونة، على خلاف المقاربة المعرفية القائمة على الفصل بين الذات والموضوع، فجاء "الفحص التقليدي عن "مشكل المعرفة" مفهومًا بنفسه من ناحية أنطيقية، قد حرّف على المستوى الأنطولوجي بأوجه عدة إلى حدٍّ لم يعد معه منظورًا"[51]. وينبغي اعتباره، في نظر هايدغر، يمثل وجود "البين" نتيجة بين قائمين (الذات والموضوع). لذلك، فإنّ وجود الإنسان هو المحدد لماهيته، في حين أنّ التحديدات الأساسية للموجود البشري ما هي إلا أساليب كينونته أو أنحاء لوجوده. ومن ثمّ، فالإنسان يصير من خلال هذا المنظور هو "الكائن الذي يتكشف من خلاله معنى الوجود"[52].

إذا كانت ماهية الإنسان باعتباره كينونة تتقوّم كوجود – في – العالم être–au–monde[53]، أي باعتباره "هناك" التي تشير إلى "هنا" وإلى "هنالك" أو باعتباره "وجود – ملقى – به" être–jeté، فإنه بذلك

(46) المرجع نفسه.

(47) الوجود – في: تحديد أنطولوجي للإنسان باعتباره كينونة تختلف في كيفية وجودها عن نمط الوجود لليد l'à–portée–de–la–main، أو القائم أمامنا Sous–la–main. لذلك، ترتبط دلالته الأنطولوجية بالسكن والإقامة والألفة وبالعناية والتعود، على خلاف التحديد المكاني الذي يكون على شاكلة علاقة مكانية بين الكينونة والعالم.

(48) وحدة الأصل: تشير إلى التساوي الحاصل بين جميع بنى الكينونة البشرية، وهو بمنزلة امتياز وجوداني يمنع وجود أي "منطق" خطّي في ظهور تلك البنى. وشرط أصالتها هو أنها تحدث بكيفية متزامنة وتبادلية، تعبّر عن (كلية الكل البنيوي) الذي يشكله نمط وجود الكينونة البشرية بوصفه عناية.

(49) هايدغر، **الكينونة والزمان**، ص 260.

(50) المرجع نفسه.

(51) المرجع نفسه، ص 261.

(52) زكريا، ص 529.

(53) الوجود – في – العالم être – au – monde: إنّ الموجود البشري موجّه منذ البداية إلى العالم الخارجي، أي إنّ له علاقة خاصة بالعالم تتمثل في الاهتمام والانشغال. فالعالم ليس جوهرًا متحيزًا أو كيانًا مكانيًا، بل يمثّل بنية أنطولوجية يمتنع أن يكون الإنسان بمقتضاها مجرد "ذاتية" مغلقة. إنّ العلاقة بين الإنسان باعتباره كينونة والعالم هي علاقة وجودية قوامها الشعور بالاهتمام، لذلك فالموجود البشري متفتّح منذ البداية وموجّه وجدانيًا نحو العالم الخارجي.

يكون دائم الانفتاح وليس موجودًا قائمًا أمامنا، فـ "الدازين هو انفتاحه"[54]. وقوام هذا الوجود يتمثل في الوجدان والفهم والكلام، بوصفها بنى أساسية للكينونة البشرية: "الوجدان والفهم هما معيّنان على أصل واحد بواسطة الكلام"[55]. وسأقتصر على الوجدان باعتباره محلًّا لانفتاح الكينونة البشرية وأرضية سيؤسس عليها هونيث منظوره للاعتراف المتبادل. فما الإمكانات التي يمنحها الوجدان للإنسان باعتباره كينونة؟

إنّ الإنسان بما هو كينونة: يوجد على الدوام في حال وجوداني: "الدازين هو بعد دائمًا على مزاج ما"[56]؛ بمعنى أنه في جل أحواله كراحة البال أو في تعكّر المزاج وحتى في حال فقدانه للمزاج، يكون في حال وجداني ما. ومن ثمّ، فإنّ وجود الإنسان باعتباره كينونة في العالم مطبوع وجدانيًا، بحيث تمثّل الأحوال الوجدانية الكيفية الأصلية لانفتاحه على العالم مقدمة على أيّ إدراك معرفي، بل إنّ المعرفة ذاتها مطبوعة من خلال حال وجداني معيّن: "الأحوال الوجدانية بما هي كيفية أصلية للانفتاح سابقة على أيّ سلوك معرفي، وذات مدى أقصى من مدى المعرفة، بل إنّ المعرفة ذاتها لا تكون إلا في حال وجداني معيّن، وفوق ذلك الحال الوجداني يتضمن 'معرفة' بالعالم، غير أنها تبقى غير صريحة"[57]. وحتى في حال سعيه للتسيّد على أحواله الوجدانية من خلال أولية الإرادة والمعرفة، فإننا "لن نصير أبدًا أسيادًا على المزاج من دون مزاج، بل في كل مرة انطلاقًا من مزاج معاكس"[58].

يوجد الإنسان بما هو كينونة منفتحًا ضمن وجدان ما يكون على كيفية الوجود – في – العالم؛ بمعنى أنّ الوجدان يسمح له أن يُحمَل إلى أمام نفسه على نحو "يجد نفسه بوصفه على مزاج ما"[59]. من ذلك أنه يجد نفسه عبئًا متروكًا بوصفه وجودًا – ملقًى – به لما ينطوي عليه من لغزيةٍ ما في الغالب يخفيها أو يسعى للتخلص منها بالاشتغال بأمور متلاحقة. وطابع العبء الذي يكشفه الوجدان لا يرتبط بالأحوال الوجدانية فحسب المتعلّقة بالسرور، بل إنه يكمن أيضًا حتى في الحزن والكآبة: "إن طابع العبء ليس خاصًا بالأحوال الوجدانية المرتبطة بالحزن والكآبة، بل حتى عندما يكون الحال الوجداني غير ملحوظ"[60]. من هنا، فإنّ أول طابع أنطولوجي لماهية الوجدان أنه "يفتح الدازين ضمن كينونته – الملقى – بها وذلك في بادئ الأمر وأغلب الأمر على طريقة الإعراض الذي يتجنبها"[61]، ما يجعل الوجدان نمطًا من أنماط وجود الإنسان باعتباره كينونة في العالم، فهو "شكل لكوننا في العالم، وهذا الأخير هو منبع للأحوال الوجدانية"[62]. فالوجدان لا يأتي من الخارج ولا من الداخل،

(54) هايدغر، **الكينونة والزمان**، ص 263.
(55) المرجع نفسه، ص 264.
(56) المرجع نفسه، ص 266.
(57) أحمد أبو المعالي، ص 25.
(58) هايدغر، **الكينونة والزمان**، ص 270.
(59) المرجع نفسه، ص 268.
(60) أحمد أبو المعالي، ص 19.
(61) هايدغر، **الكينونة والزمان**، ص 270.
(62) أحمد أبو المعالي، ص 18.

لهذا يشبّه هايدغر الأحوال الوجدانية باللحن الموسيقي لعدم ثباتها على حال واحد، على خلاف ما ذهبت إليه التصورات التقليدية والسيكولوجيا لكونها اعتبرت الأحوال الوجدانية مشاعرَ (الفرح، الحزن، الغضب، الكآبة ... إلخ) كحالات للروح، لها وجود لحظي تتزايد حدّتها وتنقص. ونتج من ذلك تمييز بين التفكير والإرادة والشعور، في حين اعتبرت الأحوال الوجدانية في مرتبة ثالثة للمعيش على أساس منظورها للإنسان بوصفه كائنًا حيًّا عاقلاً. وهكذا، ينفي هايدغر أن يُعدّ الوجدان حالة نفسية فحسب أو ليس له تفكُّر، ومثال ذلك أنّ تعكّر المزاج يصير معه الإنسان باعتباره كينونة "أعمى عن ذات نفسه" و"العالم المحيط المنشغل به ينزاح وراء حجاب"، كما أنّ "التبصّر الذي للانشغال يضلّ عن وجهته"، لذلك قلّما يكون الوجدان متفكرًا لأنّ الأحوال الوجدانية تباغتنا: "تتحدد الأحوال الوجدانية أنطولوجيًا ولا تتحدد سيكولوجيًا في البداية، لأنها جزء أساسي في بنيتنا، إنها الأساس الذي يمنح للإنسان بما هو كينونة التماسك والإمكانية"[63]. من ثمّ، فإنّ الطابع الثاني للوجدان هو أنه "نمط وجوداني أساسي للانفتاح الأصلي المشترك للعالم، والكينونة - معًا والوجود، ومن أجل هذا الأخير هو ذاته من حيث الماهية كينونة - في - العالم"[64]. ويتمثّل الطابع الثالث للوجدان في فهم عالمية العالم بكيفية أكثر تبصّرًا، على أساس أنّ انفتاح الإنسان باعتباره كينونة على العالم والآخرين يتقوّم من خلال الوجدان، أي يسمح بملاقاة موجودات العالم على نمط نزوع قصدي ناتج من الوجدان: "إنه يضع الدازاين في علاقة مع الموجودات المختلفة المشكّلة للعالم"[65]، تجعل المرء، في وضعيات الاهتمام أو المقاومة أو التهديد، لا يكون ممكنًا من الناحية الأنطولوجية، "إلا متى كانت الكينونة، بما هي كذلك متعيّنة سلفًا، من الناحية الوجودانية، على نحو يُمكنها أن تصبح بهذه الطريقة معنيّة بما يلاقيها داخل العالم. إنّ هذا التعنّي إنما يتأسس في صلب الوجدان، الذي بصفته تلك هو مثلاً قد فتح العالم على جهة كونه تهديدًا ممكنًا"[66].

وتتحدد كينونة الإنسان دائمًا باعتبارها وجودًا مع الغير، لأنّ "الكون - في - العالم يتضمن كون الكينونة المشترك مع الآخرين"[67]. إنها علاقة تمثل جزءًا من البنية الأنطولوجية لكينونة الإنسان وتتجسد من خلال "العناية" Sollicitude بما هي "ضرب من الاهتمام يوجهه الاعتبار والتسامح حتى لو أخذا شكل الاستبعاد والتجاهل"[68]. وتفضي هذه العلاقة في نظر هايدغر إلى نتائج تأويلية وإبستيمولوجية ترتبط بمسألة الفهم والمعرفة الخاصة بالوجود - معًا، وتفضي إلى نتائج أنطولوجية تتمثل في أنّ الإنسان باعتباره كينونة يكون منفتحًا مسبقًا على الآخرين: "إنّنا في البداية لا نكتشف أنفسنا أولاً وبعد ذلك

(63) المرجع نفسه، ص 18-19.

(64) هايدغر، **الكينونة والزمان**، ص 271.

(65) Jean–François Houle, *Phénoménologie de l'angoisse et l'ennui chez Heidegger entre 1924 et 1930, approche des tonalités fondamentales (Grundstimmungen)* (Québec: Université du Québec, 2017), p. 23, accessed on 10/9/2024, at: https://2u.pw/ihOQ1OpJ

(66) هايدغر، **الكينونة والزمان**، ص 271-272.

(67) أحمد أبو المعالي، ص 11.

(68) المرجع نفسه.

نكتشف الآخر وإنما نكتشف أنفسنا بمعية الآخرين"[69]. وتتجسد هذه العلاقة من خلال شكلين فـ "أنا أرعى الآخر إما بأن أتحمّل إمكانيات وجوده؛ بمعنى أن أجرّده من أعباء وجوده بقيامي بما كان ينبغي له القيام به، وإما أن أحرره لكي يتحمل هو إمكانيات كونه وأعباء وجوده"[70]. هكذا، أسهم هايدغر، على وجه الخصوص في التقليد الألماني، من تخليص الوجدان من الاعتبارات الضيّقة المتمثلة في كونه آلية للكشف عن الحقيقة، بل جعله نمطًا من أنماط الكينونة التي تسمح له بالانفتاح على العالم وعلى الغير. وسيمثّل هذا الاعتبار منطلقًا تأسيسًا لأكسيل هونيث بشأن نظريته المتمثّلة في الاعتراف المتبادل الذي حاول إغناءَه بمقوّمات الدراسات السيكولوجية الحديثة وفلسفة اللغة؛ لأنّ غايته هي محاولة تجاوز الوضعيات السلبية التي تعيشها المجتمعات الحديثة كالاحتقار والظلم ... إلخ.

ثانيًا: الوجدان أساس إتيقا الاعتراف عند أكسيل هونيث

يكمن منطلق اهتمام هونيث بالوجدان في أسباب عملية تتمثل في معالجة إشكالات نتيجة هيمنة العقل الأداتي على كل مستويات الوجود الإنساني بما فيها العلاقات الاجتماعية، أي بوصفه أحد الاعتبارات التي يمكن أن تساهم في تطوير مشروعه للاعتراف الذي شغله على مدار مساره الفلسفي؛ إذ صرّح في كتابه **التشيؤ: رسالة صغيرة في النظرية النقدية** بأطروحة مفادها أنّ "الاعتراف سابق على المعرفة"[71]، على أساس أنّ مواقفنا ليست محايدة، بل هي نتاج لانخراطنا في هذا العالم بكيفية عفوية، فـ "الانخراط الوجودي في العالم هو أساس كل علاقة موضوعية مع العالم"[72]. إنه بذلك يتقاطع على نحوٍ ما مع التصور الأنطولوجي لهايدغر من جهة أنه يعتبر أنّ كينونة الإنسان تتحدد كوجود في العالم: "ما يميز الإنسان إنما هو أولاً وقبل كل شيء انخراطه في عالم يمثل مجال اهتمامه"[73]. غير أنه سلك طريقًا غير التي سلكها هايدغر، وهي طريق الفلسفة النقدية التي تتوخى علاج سلبيات المجتمعات الحديثة اعتمادًا على ما أفرزته نتائج سيكولوجيا النموّ ونتائج فلسفة اللغة؛ بخصوص تحليل المنطوقات اللغوية التي تمكّن من كشف أهمية البعد الوجداني في تشكل العلاقات الاجتماعية باعتبارها أولية للاعتراف؛ بمعنى أنه عمل على تأسيس مقاربته المعرفية على أرضية التصور الأنطولوجي للإنسان؛ بحيث استبدل مفهوم العناية بمفهوم الاعتراف.

1. التعاطف الوجداني بوصفه سبيلًا لتحقق الاعتراف

سعيًا لتأسيس إتيقا الاعتراف باعتبارها أولية للعلاقة التذاوتية بناءً على أولية الارتباط الوجداني مع الغير، الذي يتوافق من حيث المبدأ مع المنظور الأنطولوجي لهايدغر، أي الاعتبار الذي يجعل الوجدان الكيفية

(69) المرجع نفسه.

(70) المرجع نفسه.

(71) Axel Honneth, *La Réification: Petit traité de théorie critique*, Stéphane Haber (trad.) (Paris: Gallimard, 2007), p. 52.

(72) Ibid.

(73) زكريا، ص 529.

الأولية لانفتاح الإنسان باعتباره كينونة في العالم، انفتح هونيث على نتائج علم نفس النمو المعاصرة، ومن بينها دراسات جون بياجيه Jean Piaget (1896–1980)، وجورج هربرت ميد Georges Herbert Mead (1863–1931)، ودونالد دافيدسون Donald Davidson (1917–2003)، وسيغموند فرويد Sigmund Freud (1856–1939)، التي تركز على وجود ترابط بين القدرات المعرفية والعقلية عند الطفل مع العلاقات التذاوتية الأولية؛ بمعنى أنّ الطفل يتعلم كيفية الارتباط بالعالم الموضوعي أو السماح له بتبنّي منظور الغير: "تنمية مهارات الطفل على التفكير والتفاعل وجب أن تدرك باعتبارها عملية تأخذ مكان الآلية التي من خلالها يتبنّى الطفل منظور الشخص الآخر الذي يواجهه"[74]، ما ينتج منه تدريجيًا "التخلّي عن التمركز حول الذات" و"انبثاق الفكر الرمزي"، في الشهر التاسع، لهذا تعدّ هذه المرحلة العمرية، بالنسبة إلى هذه الدراسات السيكولوجية، أساسية في تشكّل علاقة الطفل مع العالم بناءً على العلاقة التي يقيمها مع الشخص المفضّل لديه. غير أنّ هذه التصورات من وجهة هونيث تغفل إغفالاً تامًّا الخاصية الوجدانية الناجمة عن علاقة الطفل بالغير، الشخص المفضّل لديه، وتمنح البعد المعرفي أهميةً لتفسير أصل النشاط العقلي. لهذا، عرّج على دراسات سيكولوجية تقارن بين الأشخاص المتوحدين والأسوياء بخصوص تأكيدها أهمية الوجدان في انفتاح الطفل على العالم بناءً على التماهي العاطفي مع الشخص المفضّل لديه في محيطه، الذي يقوده إلى تطور الفكر الرمزي. ومن أهم الدراسات، في هذا السياق، دراسات لبيتر هوبسون Peter Hobson (1949)، ومايكل توماسيلو Michael Tomasello (1950)، ومارتن دورنس Martin Dornes (1950). ولا يُردّ سلوك الشخص المتوحد إلى صعوبات معرفية مرتبطة باضطرابات وظيفية عقلية ولغوية فحسب، بل يعتبر العامل الحاسم في ذلك، إضافةً إلى الشروط العصبية والوراثية، عجزه عن التماهي مع الآخر. ذلك ما خلص إليه عالم النفس دورنس في دراسته للطفل التوحدي، بحيث تنعدم استجابته العاطفية ويظل منغلقًا على منظوره الشخصي حول العالم ولا يستطيع أن يتآلف مع أيّ منظور آخر. ومن هنا، وجد هونيث في هذه الدراسات مجالاً خصبًا لتزويد نظريته للاعتراف بالمقومات النفسية التي تتوافق مع التصورات الوجودية في الإقرار بالأسبقية الزمنية للاستجابة الوجدانية على الانتقال المعرفي الناجم عن العلاقة البينذاتية[75]، سبيلاً لفهم الدلالات الوجودية في الحياة اليومية.

وقد اهتمّ هونيث بتطوير تصوره للاعتراف المؤسس على منظور إتيقي القاضي بتقدير الذات، باعتباره أولية لتحديد هوية الشخص وللاعتراف المتبادل الذي يسمح بإدراك الشخص لذاته بناءً على تجاوز حالة سوء الفهم، بحسب تصوّر ستانلي كافيل Stanley Cavell (1926–2018) المتعلق بفهم العلاقات الأولية للتفاعل استنادًا إلى تحليله للمنطوقات اللغوية من أجل إبراز أنّ علاقتنا بالعالم مرتبطة بالقدرة على الاعتراف. فقد وجّه كافيل نقده إلى المنظور الذي يشكّك في إمكانية معرفة الأحوال العقلية للغير بادعاء أنها لا تكون في مستوى يقين الشخص الذي يحياها، لكونها تستند إلى منطلقات "نموذج العلاقة المعرفية"، في حين أنّ كشف الذات أحوالَها الداخلية للغير ينجم عن التفاعل بإثارة الانتباه نحوه. وهو

(74) Honneth, pp. 52–53.

(75) Ibid., p. 59.

في ذلك، يتفق مع جون بول سارتر Jean–Paul Sartre (1905–1980)، بخصوص ما عرضه في القسم الثالث من كتابه **الوجود والعدم** (1943)، والمتمثل في نقده للاتجاه الشكّي في إشكالية معرفة الغير، لكونه ينطلق من مقدمات تعتبر أنّ "علاقتنا بهذه الحياة هي في الأساس ذات طابع معرفي"[76]؛ وهذا يعني أن الذات نفسها لا يمكنها الوصول إلى حالاتها الداخلية باعتبارها موضوعات للمعرفة أو العلم. لذلك، فإنّ تجاوز وضعية التماثل بين الذات والغير يقتضي تصوّر هذه العلاقة خارج إطار النموذج الذي تتصور به الذات أحوالها الذهنية الخاصة، بل يجب تصوّرها باعتبارها ذاتًا وجودية مشاركة، أي إنها ذاتٌ توجد منفعلة من طرف الآخرين. لذلك، اعتبر كافيل أنّ المتكلم في إمكانه الكشف عن أحواله الداخلية بناءً على التعاطف والمشاركة الوجدانية مع المخاطب، وليس بناءً على يقين معرفي مسبق، فـ "الفهم اللغوي مقرون بالافتراض المسبق غير المعرفي للاعتراف بالغير"[77].

فالتعاطف، في نظره، شعور وجودي للذات المشاركة للغير وجدانيًا، يسمح بفهم التعبيرات للقيام بردّات فعل مناسبة تتيح تجاوز حالة اللامبالاة والاحتقار، فـ "قبل كلّ معرفة ممكنة تقصد الأحوال الداخلية الخاصة بذاتٍ أخرى، يجب أولًا وجود يقين توصّل إلى الحالة التي تشعر فيها هذه الذات – من الناحية الوجودية – بأنها مشاركة فعلًا في عالم الأحوال الداخلية الذي يشعر به الآخر. وما إن تحقق هذه "القفزة"، ويتمّ تحقيق نوع من الارتباط مع الغير، أستطيع أن أستوعب تعبيرات الأحوال التي يشعر بها بحسب مضمونها، أي باعتبارها مطالب موجّهة إليّ، لأقوم بردّة فعل مناسبة تجاهها"[78]. هكذا، يخلص هونيث إلى أنّ الاعتراف بالذات لا يحصل نتيجةً لموقف تواصلي، بل من خلال الاعتراف المتبادل الذي ينتج من تعاطف ومشاركة وجدانية تسمح بفهم تعبيرات الأحوال الداخلية درءًا للاحتقار والازدراء. وحتى سوء الفهم الناتج من غياب موقف إزاء تعبيرات الأحوال الوجدانية بسبب صور التواصل بين الناس المزيفة يعني "أنّ التعبير عن هذه الأحوال الداخلية لم يتم فهمه على نحو مناسب"[79]. ومن ثمّ، فإنّ إحلال نموذج يعتمد على التعاطف والمشاركة الوجودية محلّ النموذج المعرفي القائم على مبدأ التماثل بين الذات العارفة والآخر هو السبيل الأمثل، في رأي هونيث، لفهم أحوال الآخرين الداخلية المعيشة التي تتأثر بهم ضمن علاقاتهم بذواتهم. وهكذا يتبين أنّ منطلق هونيث هو منطلق أنطولوجي لكنه يأخذ بنتائج علم النفس وفلسفة اللغة، لأنّ غايته ذات طبيعة علاجية عملية.

2. الحب أساس تقدير الشخص لذاته

يرى هونيث أنّ كثيرًا من النزاعات الاجتماعية وأشكال عدم التفاهم يغذّيها إدراكنا لنظرة الآخرين إلينا، أو حتى إحساسنا بتلك النظرة فحسب. لذلك اعتبر المجتمع مجالًا لتقاطع الأفكار وتعارض المصالح المعنوية والمادية، إضافةً إلى أنه مجال لحصول التواصل البينذاتي القائم على الاعتراف المتبادل بين

(76) Ibid., p. 65

(77) Ibid., p. 67.

(78) Ibid., p. 66.

(79) Ibid.

الذوات، والصراع من أجله هو الكفيل بتحقيق الذات وتفعيل قدراتها. فالصراع الاجتماعي ناجم عن الاحتقار وشعور الفرد بأنه ضحية الظلم المسلط عليه؛ لهذا ميز هونيث بين ثلاثة أنواع من الاحتقار الناتجة من عدم الاعتراف: أولاً، الاحتقار الجسدي أو الفيزيائي وهو يضم كل أشكال الإهانة والاحتقار الصادرة عن العنف الذي يمسّ المستوى الجسدي، مثل التعذيب والاغتصاب، ما ينتج منه فقدان الثقة بالنفس وبالآخرين، وإحساس الفرد بالتبعية والخضوع لإرادة الغير. ثانيًا، الاحتقار الذي يشمل الحقوق المشروعة؛ فالاحتقار الاجتماعي ينتج من حرمان الفرد من الحقوق التي يفترض أن يحظى بها جميع أفراد المجتمع على قدر المساواة. ثالثًا، الاحتقار القيمي والمعياري المتجسد في الأحكام الصادرة على بعض المراتب الاجتماعية على نحو سلبي، ما يتولد منه إحساس بعدم الانتماء الفعلي إلى المجتمع وعدم اكتمال عضوية الفرد لأن حقوقه غير مكتملة.

هكذا، يسهم الاحتقار بأنواعه الثلاثة، الجسدي والاجتماعي والقيمي، في إذكاء الاحتقان الاجتماعي، ويفقد الشخص فاعليته داخل المجتمع. وقد استند هونيث في مقاربته النقدية إلى تحليل سيكولوجي اجتماعي. فهو قد استفاد في طرحه، مثلاً، من الدراسات السيكولوجية التي أنجزها دونالد وينكوت Donald Winnnicott (1896–1971) حول مفهوم "الموت النفسي للذات" La mort psychique الذي يحصل نتيجةً للحرمان الاجتماعي والحقوقي؛ ومن ثمّ، يفقد الشخص مكانته المناسبة باعتباره مشاركًا وفاعلاً اجتماعيًا، إضافةً إلى عدم الاعتراف، بالقدر نفسه، بالمسؤولية الأخلاقية التي يتمتع بها غيره، وقد اعتبر أنّ الأم هي المسؤولة عن إشباع حاجات طفلها البيولوجية والعاطفية. ولأنّ مقاربة هونيث نقدية اجتماعية، فإنه قدّم في المقابل إمكانات أخلاقية تتوخّى تجاوز وضعية الاحتقار. ولا سيما الاعتراف الناجم عن الحبّ من خلال إعطاء العلاقة الوجدانية الأولية الحاصلة بين الطفل والأم أهمية، لتتسع هذه العلاقة وتشمل الأفراد المحيطين به، على أساس أنّ الأم تمثّل النموذج الأول للاعتراف المتبادل؛ بحيث تسهم هذه العلاقة الوجدانية في إرساء الثقة بالنفس التي يكون لها الأثر في كلّ مساره. إضافةً إلى هذا الإمكان، اقترح الاعتراف القانوني والسياسي لضمان حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي مع ضرورة تحمّل المسؤولية الأخلاقية الناتجة من التنشئة الاجتماعية، ثمّ الاعتراف الحاصل عن التقدير الاجتماعي المرتبط بتقدير الذات من خلال دور الفرد داخل المجتمع بدلاً من مكانته المحددة من خلال مرتبته الاجتماعية.

خاتمة

حظي مفهوم الوجدان باهتمام الفلاسفة على مرّ تاريخ الفلسفة، إلا أنه ظل خاضعًا لصورة الفكر التي تحكم كل عصر؛ ليدلّ على حدسٍ باطني يمكّن من كشف "الحقيقة" المستعصية على العقل المنطقي والعلمي. غير أنه سيصبح، مع الفلسفة المعاصرة، إمكانًا للانفتاح على العالم، وعلى الآخرين؛ لذلك، فالإنسان في جل تصرفاته سواء النظرية أو العملية يكون في حال وجداني معيّن؛ بمعنى أنّ الوجدان بنية من بنى كينونته. وسيمنح هذا المنظور إمكانات فلسفية لمعالجة إشكالات نظرية وعملية، مقصدها الأساس تجاوز إخفاقات الفلسفة الحديثة التي أخضعت الوجود وأنحاءه

لمقتضيات العقل، ما أدى إلى تشييء الإنسان. وقد تجسّد هذا الحضور على نحو لافت مع الفلسفة الوجودية، التي جعلت الوجدان وأحواله كيفية لوجود الإنسان باعتباره كينونة، وليس مجرد معيش داخلي يطفو على العقل والإرادة. ومن ثم، صار ينظر إلى علاقة الإنسان بوجوده وبالغير على أنها انخراط وجداني سابق على ما هو معرفي، سيسمح بتأسيس مقولة الاعتراف على المشاركة الوجدانية للغير سعيًا لتجاوز سلبيات العلاقات الاجتماعية. ولا شك في أنّ لهذا المنظور جذوره الممتدة في التجربة الروحية الدينية، خاصة الفكر الإسلامي الصوفي بوصفه تجربة وجودية ومعرفية. وهذه التجربة تختلف أشكالها وأحوالها المتحققة في النفس، مثل المكاشفة والتجلّي والمشاهدة، أي إنّ الوجدان يمثّل الكيفية المباشرة لكشف أسرار العالم الإلهي، من أجل الشعور بالوحدة مع الله، ومنبعه الحب الإلهي الخالص وسبيله الوجد الذي يقتضي الاسترشاد بالوحي. ومن بين المحاولات الفلسفية العربية المبكرة التي حاولت استئناف القول الفلسفي العربي، الفلسفة الجوانية لعثمان أمين (1905–1978) التي أولت البعد الوجداني أهمية؛ سعيًا لتأسيس فلسفة أخلاقية مقوّمها الإيمان بوصفه جوهر الدين، ومبدؤها محاولة استنهاض الروح بالعودة إلى القلب في صفائه. وقد كان مسلكه في ذلك مساءلة التراث الإسلامي الصوفي. يُضاف إلى ذلك محاولة عبد الرحمن بدوي الذي اختار مسلكًا مخالفًا متمثلاً في البحث عن الالتقاء بين الفكر الصوفي العربي والفلسفة الوجودية، في كتابه **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي** (1982)، مقدّمًا إشارات وتأويلات تؤكد وجود تقاطعات عديدة بين الفكر الصوفي والفلسفة الوجودية، ومدار دراسته هو البحث عن أرضية لتصوره الوجودي بناءً على هذا التراث الروحي؛ "لهذا لا نملّ من الإلحاح في توكيد هذا المعنى حتى نفهم مدلول النزعة الصوفية على وجهها الأعمق: فهي ليست مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي، بل في جوهرها تحليل للوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي"[(80)]. لذلك، نعتقد أنّ ما يستدعي إمكانية الانفتاح على التفاعل بين الفكر الفلسفي خاصة الألماني والتراث العربي الصوفي على مستوى تصورهما للوجدان، باعتباره كيفية لانفتاح الإنسان على العالم وعلى الآخرين، هو أنّ كلمة الوجود تُشتق من الوجْد؛ بمعنى أنّ ما في الوجدان يتحقق في الوجود، وأن ما في الوجود يتحقق في الوجدان. ويمتلك التراث العربي إمكاناته لتأسيس تصور أخلاقي ملائم لمنظور العلاقة مع الآخر يقوم على منطلقات وجدانية تخص بنيته الفكرية، من أجل حلّ إشكالات تتعلق بالعالم العربي، وأبرزها الصراعات الطائفية وتهميش الأقلّيات.

المراجع References

العربية

إبراهيم، زكريا. **الوجود والزمان لهيدغر**. تراث الإنسانية. الرباط: دار الرشاد الحديثة، 1965.

بدوي، عبد الرحمن. **الوجود الزماني**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1955.

_____. **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي**. بيروت: دار القلم، 1982.

(80) عبد الرحمن بدوي، **الإنسانية والوجودية في الفكر العربي** (بيروت: دار القلم، 1982)، ص 74.

بسكال، بليز. **خواطر**. ترجمة إدوار البستاني. بيروت: المكتبة الشرقية، 1972.

التهانوي، محمد علي. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**. سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.

شيخ الأرض، تيسير. **الوجود والصيرورة والفعل**. دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1994.

صليبا، جميل. **المعجم الفلسفي: بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية**. بيروت: دار التوفيق، 1994.

ظريف، حسين. **مفهوم الروح عند ماكس شيلر**. القاهرة: دار النهضة العربية، 1997.

عناني، محمد. **مصطلحات الفلسفة الوجودية عند مارتن هايدغر: معجم ودراسة**. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2023.

القديس أوغسطينوس. **اعترافات**. ترجمة الخوري يوحنا الحلو. التراث الروحي. ط 4. بيروت: دار المشرق، 1991.

_____. **مدينة الله**. ترجمة الخوري يوحنا الحلو. بيروت: دار الشروق، 2007.

لالاند، أندريه. **موسوعة لالاند الفلسفية**. ترجمة أحمد خليل عويدات. بيروت/ باريس: منشورات عويدات، 2008.

هايدغر، مارتن. **كتابات أساسية**. ترجمة إسماعيل المصدق. بيروت: المشروع القومي للترجمة، 2003.

_____. **الكينونة والزمان**. ترجمة فتحي المسكيني. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012.

_____. **المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا: العالم - التناهي - الوحدة**. ترجمة وتقديم إسماعيل المصدق. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2023.

ولد سالم فال، الشيخ أحمد أبو المعالي. "فينومينولوجيا الأحوال الوجدانية عند هايدغر". **أبحاث محكّمة**، مؤمنون بلا حدود. 2022/1/20. في: https://2u.pw/UVq0obG7

الأجنبية

De Spinoza, Baruch. *Éthique*. J. G. Prat. (trad.). vol. 3. Paris: Librairie Hachette, 1880.

Gilson, Etienne. *Introduction à l'étude de Saint Augustin*. Paris: Vrin, 1949.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Joan Stambaugh (trans.). New York: Suny Press, 1996.

Honneth, Axel. *La Réification: Petit traité de théorie critique*. Stéphane Haber (trad.). Paris: Gallimard, 2007.

Houle, Jean–François. *Phénoménologie de l'angoisse et l'ennui chez Heidegger entre 1924 et 1930, approche des tonalités fondamentales (Grundstimmungen)*. Québec: Université du Québec, 2017. at: https://2u.pw/ihOQ1OpJ

Kant, Emmanuel. *Critique de la faculté de juger*. Alain Renaut (trans.). Paris: GF Flammarion, 2015.

Polt, Richard et al. (eds.). *Heidegger's "Being and Time": Critical Essays*. United States: Lanham, Rowman & Littlefield, 2005.

Scheler, Max. *The Nature of Sympathy*. Peter Heath (trans.). London: Archon Books, 1970.

Zarader, Marlène. *Lire Être et Temps de Heidegger*. Paris: Vrin – Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 2012.

ترجمات

Translated Papers

العاقول، وسائط مختلطة–زيت على قماش، 30x30 سم، 2024.
Maurorum, Mixed media–oil on canvas, 30x30 cm, 2024.

المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/ZAKY3696

ماتياس لمكيه | Matthias Lemke*
ترجمة عبد العظيم منادي إدريسي |
Translated by Abdeladim Mounadi Idrissi**

ما الذي تعنيه حالة الاستثناء؟ مقاربة تعريفية وتحليلية

What Does State of Exception Mean? A Critical and Analytical Approach

ملخص: يقدّم ماتياس لمكيه في هذه الدراسة منظورًا جديدًا متعلقًا بـ "حالة الاستثناء"، مسلطًا الضوء على الأبعاد السياسية والمناورات التي جرى فرضها. وتناقش الدراسة كيفية تبرير حالة الاستثناء وأهداف تطبيقها المبطنة، مثل استخدامها لتعزيز السلطة الفردية أو تعديل الدستور. يدعو لمكيه إلى تخطّي النظرة القانونية التقليدية التي تركّز على الجوانب الدستورية والتشريعية، والاهتمام بتأثير الاستثناء في الديمقراطية والممارسات السياسية. ويتتبع تاريخ المصطلح ليظهر أنّ حالة الاستثناء أصبحت جزءًا شائعًا في الأنظمة الديمقراطية الحديثة، مثل فرنسا وتركيا، ويحذّر من أنّ هذه الحالة تشكّل تهديدًا للديمقراطية؛ إذ إن الحكومات قد تستغلها لتوسيع سلطاتها، أو لإجراء تغييرات دستورية دائمة. وتتناول الدراسة كيفية استخدام الخطاب السياسي لتبرير الاستثناء وتطبيعه، وهو أمرٌ يسمح بتمديده. ومن خلال التحليل الخطابي، يوضح أن حالة الاستثناء تتعدى حدود القانون لتصبح ظاهرة سياسية معقدة تؤثر في الديمقراطية تأثيرًا مباشرًا.

كلمات مفتاحية: حالة الاستثناء، التفاعل السياسي، الديمقراطية، الممارسة السياسية، الدستور، الأزمات.

Abstract: In his article, Matthias Lemke presents a new perspective on the state of exception, highlighting the political dimensions and manoeuvres that accompany its imposition. The article discusses justifications for the state

* عالم سياسة ألماني، ومحاضر في جامعة العلوم الإنسانية "أكُّون" في العاصمة الألمانية برلين. تتركز أبحاثه في مجال العلوم السياسية والعلوم الإنسانية، خصوصًا في النظرية السياسية.

German Political Scientist and Professor at Akkon University of Human Sciences in Berlin. His research focuses on political and social science, particularly political theory.

matthias.lemke@akkon–hochschule.de

** باحث بسلك الإجازة في شعبة الفلسفة بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب.

Moroccan Researcher in Philosophy with a BA in English Studies from Sidi Mohammed Ben Abdullah University.

abdumounadi5@gmail.com

of exception and the underlying goals behind its application, such as using it to consolidate personal power or amend the constitution. Lemke calls for moving beyond the traditional legal view, which focuses on constitutional and legislative aspects, and paying attention to the impact of the state of exception on democracy and political practices. He also traces the history of the term to demonstrate how the state of exception has become a common feature in modern democratic systems, such as in France and Turkey. Lemke warns that the state of exception poses a threat to democracy, as governments may exploit it to extend their powers or enact permanent constitutional changes. The article further examines how political discourse is used to justify and normalize the state of exception, allowing for its prolongation. Through this discursive analysis, Lemke illustrates that the state of exception transcends legal boundaries, evolving into a complex political phenomenon that directly impacts democracy.

Keywords: State of Exception, Political Manipulation, Democracy, Political Practice, Constitution, Crises.

تقترح هذه الدراسة[1] في البداية تعريفًا لـ "حالة الاستثناء" State of Exception[2]. وقد تبيّن أن المنظور القانوني البحت غير كافٍ، وأنه كان من الضروري - بدلاً من ذلك - وخاصةً استنادًا إلى المفاهيم التحليلية، مراعاة العناصر الخطابية والعملية لفهم حالة الاستثناء على نحو أكثر شمولاً.

أولًا: مصطلح متعدد الطبقات

إن "حالة الاستثناء" تتردد على ألسنة الجميع؛ ذلك أننا نتحدث عن هذه الحالة بعد حدوث كارثة طبيعية (حدث ليس من صنع الإنسان)، أو بعد هجوم إرهابي (حدث من صنع الإنسان). وفي اللغة الألمانية، يُستخدم مصطلح حالة الاستثناء أيضًا لوصف الاحتفالات الاستثنائية، والأحداث الرياضية، وحتى العلاقات الغرامية. إنها بمنزلة مرادف لحالة الفوضى، واللانظام، والكارثة، والاضطراب، أو

(1) تكمن أهمية دراسة البروفيسور ماتياس لمكيه في طرح رؤيته لحالة الاستثناء من جهة إجراءاتها وممارستها العملية والسياسية، وانطلاقًا من مقاربة جديدة تروم البحث في الجوانب المتعلقة بالتلاعب السياسي المصاحب لفرض الاستثناء (محاولة تبرير اللجوء إلى الاستثناء)، والأهداف الخفية لتطبيق الاستثناء، وما قد يترتب على تطبيق بند الاستثناء من استغلال سياسي لخدمة أهداف ومصالح سياسية شخصية (التفرد بالحكم أو تغيير الدستور). ومن ثمّ، تكون الحاجة إلى تجاوز المقاربة القانونية البحتة التي تولي جانبَي الاستثناء الدستوري والتشريعي كلَّ الأهمية، من أجل التطرق إلى إشكالات متعلقة بالممارسة الفعلية للاستثناء وما ينجم عنها من قضايا، منها التطبيع مع الاستثناء، وقدرته على تقويض الديمقراطية، والممارسة السياسية خلال حالة الاستثناء. (المترجم)

(2) ظهر هذا المفهوم في عشرينيات القرن الماضي على يد الفيلسوف الألماني كارل شميت، وهو يتأسس على مبدأ القدرة السيادية على تجاوز سلطة القانون في حالات الأزمات الاستثنائية من أجل "الصالح العام"، من أجل استرجاع النظام العام إلى حالة ما قبل الأزمة. وقد قدّم شميت مفهوم الاستثناء أول مرة في دراسته "في الدكتاتورية"، متأثرًا بما وصفه نقطة ضعف دستور فيمار، وبالحاجة إلى حاكم قوي. (المترجم)

الحرب الأهلية. وباختصار، يُستخدم المصطلح لوصف كل ما لا يبدو طبيعيًّا، أو وصف ما يمكن توقعه، أو وصف أمرٍ مملّ يُنظر إليه على أنه غير عادي، أو غير متوقع.

إن ما هو أهم بالنسبة إلى العلم السياسي أن حالات الاستثناء حدثت أحيانًا كثيرة في السنوات الأخيرة – على سبيل المثال في فرنسا، وتركيا، والفلبين، وجزر المارشال، وفي بريطانيا العظمى وإسبانيا – مما قد يدفع المرء إلى فهمها على أنها أضحت وضعًا عاديًّا جديدًا في نُظم حكم الديمقراطيات الحديثة. لهذا، تعمل مساهمات لمكيه على إرساء فهمٍ أكثر دقة لهذا المصطلح. يصف مصطلح حالة الاستثناء، في هذا السياق، آلية دستورية للتدخل في حالات الأزمات، أو يحيل على الحالات المرتبطة بهذه الآلية. سنهتمّ في الفقرات الموالية بتعريف هذا الفهم القانوني والسياسي ومفهوم حالة الاستثناء وتحديده، ثمّ سنهتمّ بتبيان أيّ منظور يمكن أن يتيح لنا معالجة المخاوف التي تثار باستمرار، محذّرة من أن حالة الاستثناء من المحتمل أن تمثل خطرًا على الديمقراطية.

ثانيًا: إضفاء السمة النسقية والتعريف

تاريخيًّا، اشتق مصطلح حالة الاستثناء الحديث من تجربة الحصار ومحاولة الاستجابة له على نحو فاعلٍ. ولا تزال هذه الإحالة التاريخية تنعكس في معنى المصطلحات القانونية الحرفي المستخدمة حتى يومنا هذا، مثل المصطلح الألماني "Verteidigungsfall" الذي يعني حرفيًّا "حالة الدفاع"، أو "حالة الحصار" أو "حالة وهمية" في العبارتين: *Etat de siège* و*Etat de siège fictif*، وهي مصطلحات موجودة في المادة (36) من دستور الجمهورية الفرنسية الخامسة[3].

بالمعنى القانوني، يحيل مصطلح حالة الاستثناء على العديد من الآليات المختلفة المرتبطة بالاستجابة للأزمات، والموجودة في سياق دولي متباين. وتشترك هذه الآليات كلّها في أنها تعزّز سلطة الحكومات على التصرف واتخاذ القرارات؛ في حال استيفاء الظروف ذات الصلة لإعلان حالة الاستثناء نفسها. أمّا الهدف المعلن لهذه الأدوات، فهو العودة إلى وضع ما قبل الأزمة بأسرع وقت ممكن.

ومن منظور قانوني، يجب أن تأخذ أيّ محاولة لتمييز المصطلح العام حالة الاستثناء في الحسبان مؤسسات الاستثناء وإجراءاته، بحسب ما ينص عليه دستور الدولة. وإذا أخذنا في الحسبان هذه الأبعاد، فإنه يمكن تعريف هذه الحالة بأنها: (1) خارج إطار القانون Extra–Legal، أو (2) ضمن نطاق القانون Legally integrated. وفي هذه الحالة يمكن التمييز[4] بين التدابير (2.1) التنفيذية و(2.2) اللاتنفيذية. فَلنُلقِ نظرة عن كثب على هذه المتغيرات؛ كل واحدة منها على حدة:

(3) ذلك من دون الحاجة إلى طرح السؤال. فوضعٌ على هذا النحو لا يكون لمواجهة الكوارث أو في السياقات السياسية فحسب، بل يشمل الجوانب الاقتصادية أيضًا. ومنها، مثلاً، ما يتعلّق بـ "أزمة سداد الديون" بالنسبة إلى الحكومة اليونانية. (المؤلف)

(4) لمزيد من التمييز بين القانوني والخارج إطار القانون، ينظر:

Kim Lane Scheppele, "Legal and Extralegal Emergencies," in: Keith William Whittington, Daniel Kelemen & Gregory Caldeira (eds.), *The Oxford Handbook of Law and Politics* (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 165–184.

(1): تكون حالة الاستثناء خارج إطار القانون إذا كان إعلانها يعلق الدستور أثناء سريانها. ومن بين الأمثلة النموذجية تاريخيًا لهذه الحالة خارج إطار القانون تعيين منصب الدكتاتور Dictator[5] في الحقبة الكلاسيكية لجمهورية روما. ووفقًا لمصادر تاريخية مثل ليفي[6]، يمكن أن يعيّن مجلس الشيوخ الروماني دكتاتورًا في بعض الحالات، مثلاً: عندما يتعلق الأمر باندلاع حرب، أو تنظيم ألعاب السيرك. وما إن يتم تعيينه حتى يشرع في مهمته من دون أيّ تقيّد بالمبادئ القانونية الأساسية (مبدأ الزمالة في تولي الوظيفة العمومية مثلاً). وهكذا، يؤدي إرساء مجلسِ الشيوخ الدكتاتوريةَ إلى تعليق العمل بالدستور خلال فترة محددة تمتد إلى ستة أشهر مبدئيًّا[7]. وفي الحقبة الحديثة، تبنّى نيكولاي مكيافيلّي Niccolo Machiavelli (1469–1527) هذه الفكرة التي تؤكد أن الظروف الاستثنائية، في الجمهوريات على وجه الخصوص، قد تتطلب إجراءً متمركزًا لاتخاذ القرار. وبناءً على ذلك، أصرّ على أن مؤسسة الدكتاتورية Dictatorship هي "الدواء الوحيد" للجمهوريات في حالة الأزمات[8] الحادة[9].

(2): تكون حالة الاستثناء ضمن نطاق القانون في حال تعليق جزئي فقط للدستور، ويقدّم الدستور أو القوانين اللاحقة قواعد محددة لاختصاصات الحكومة، وتوزيع السلطات أثناء سريان الاستثناء، ومدة سريان حالة استثناء ما، والقيود المفروضة على الحقوق الأساسية في أثنائها. ويمكن تمييز حالة الاستثناء ضمن نطاق القانون أكثر فأكثر في حال التساؤل عمّا يلي: أيّ الأجهزة الدستورية تدخل في إعلانها؟ أيمكن أن تعلن السلطة التنفيذية حالة الاستثناء بمبادرتها الخاصة (2.1)، أم أنها تحتاج إلى التعاون مع القوى الدستورية الأخرى؛ مثل البرلمان (2.2)؟

(2.1): من أمثلة التكامل القانوني التي توجّهها السلطة التنفيذية، بشأن حالة الاستثناء، مثال يعزو سلطة إعلانه إلى السلطة التنفيذية، ونعني به قانون "حالة الاستثناء" Ausnahmezustand بحسب

---

(5) تختلف دلالة مفهوم "دكتاتور" Dictator في الحقبة الرومانية عمّا نفهمه اليوم منه. فقد كان الدكتاتور في الجمهورية الرومانية بمنزلة حاكم ينتدبه مجلس الشيوخ الروماني بسلطات استثنائية لحل أزمة عابرة، وإعادة النظام العام إلى سابق عهده في أرجاء الجمهورية. وينتهي منصبه هذا بانتهاء المهمة الموكلة إليه، فتعود السلطة إلى مجلس الشيوخ. وأشهر من تقلّد هذا اللقب يوليوس قيصر. (المترجم)

(6) Matthias Lemke, *Demokratie im Ausnahmezustand. Wie Regierungen ihre Macht ausweiten* (Frankfurt, A. M./ New York: Campus, 2017), pp. 53–59.

وتيتوس ليفيوس أو تيتوس ليفي Titus Livius (59 ق. م.–17 م.) هو مؤرخ روماني كتب تاريخ روما *Ab urbe condita*، وهو مؤلّف ضخم يسرد تاريخ روما منذ تأسيسها حتى عصره. وتعتبر أعماله من المصادر الرئيسة لفهم تاريخ روما القديم وأحداثها السياسية والعسكرية. (المؤلف)

(7) Thomas Robert Shannon Broughton, *Magistrates of the Roman Republic* (Chico: Scholars Press, 1984), pp. 3, 9; Marcus Tullius Cicero, *De legibus* (Berlin: De Gruyter, 2004).

(8) علّقنا في هذه الدراسة أساسًا على مقابلة لبيتر شولت (2018) أقيمت بالمعهد التاريخي الألماني بباريس. وتجادل شولت بأنّ ممارسة مهمة لحالة الاستثناء قد وُجدت في العصور الوسطى أيضًا، وأنه غالبًا ما يهمل مفهوم (Necessitas) في دراسات العلوم السياسية، إلا أنه يجب أن يؤخذ في الحسبان بالنظر إلى أنه يشكّل مرادفًا لمفهوم التدخل في الأزمات بمعناه الحديث. (المؤلف)

(9) Lemke, Matthias & Louise Zbiranski, "Ausnahmezustand – Ein Dialog über Epochen – und Disziplingrenzen hinweg," *dhip.hypotheses*, 8/8/2018, accessed on 28/2/2019, at: https://acr.ps/1L9zOM3

المادة 48 من دستور فيمار Weimar Constitution[10]، أو "حالة الطوارئ" Un état d'urgence في فرنسا الحديثة[11]؛ فكل منهما قائم على أولوية واضحة للسلطة التنفيذية، وتركيز الاختصاصات في يدها. وتهمّ هذه الاختصاصات كلًّا من الإعلان، والقدرة على التصرف في أثناء سريان الاستثناء. وفيما يتعلق بتاريخ الأفكار، فإن الأمثلة النموذجية الدالّة على التكامل القانوني الذي توجّهه السلطة التنفيذية إلى حالة الاستثناء هي ما يشكّل مفهوم الدكتاتورية المفوضة لدى كارل شميت Carl Schmitt[12] (1888–1985).

(2.2): يتمثل الضرب الأقل شيوعًا من حالة الاستثناء ضمن إطار القانون في التدابير الدستورية التي تمنح المشرِّع اختصاصات واسعة النطاق. وفي هذه الحالة، لا يمكن فرض حالة الاستثناء إلا بموافقة من البرلمان أو جزء منه. هذا هو الحال في قانون "حالة الطوارئ" Notstand الألماني، القائم على تجارب جمهورية فيمار، والذي حاول على نحو مدروس تجنّب السلطة التنفيذية المفرطة[13]. وبهذا المعنى، يمكن وصف التدابير المؤسساتية المماثلة بأنها متغيرات قانونية غير تنفيذية لحالة الاستثناء. وعلى الرغم من ذلك، ما إن يتم إعلان حالة الاستثناء حتى يصبح للسلطة التنفيذية صلاحية مركزية للتصرف.

ثالثًا: نحو تحليل نقدي

إنّ أنواع حالة الاستثناء الثلاثة التي سبق ذكرها، على الرغم من الاختلافات بينها، تشترك في أمرٍ واحد؛ بالنظر إلى أن هدفها المعلن هو استعادة نظام دستوري موجود سلفًا. فبعد أن هدّدته أزمةٌ حادة، صارت مدة تطبيق حالة الاستثناء – نظريًا على الأقل – محدودة زمنيًّا بالضرورة. وبهذا المعنى تحديدًا، يلخّص برنارد مانين Bernard Manin[14] الجوهر الوظيفي لحالة الاستثناء على النحو التالي: تسمح مؤسسات الاستثناء بتقييد قواعد دستورية بعينها بعض الوقت، إذا تطلبت الظروف ذلك[15]. وبطبيعة الحال، تشترط العديد من الدساتير حدًّا زمنيًّا يجب ألّا يُتجاوز حينما تطبّق حالة

(10) الدستور الخاص بالرايخ الألماني، وهو الدستور الذي حكم ألمانيا خلال حقبة "جمهورية فيمار" (1919–1933)، وقد بقي العمل به ساريًا خلال الحقبة النازية، إلى أن جرى حلُّه بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. (المترجم)

(11) ما يصطلح عليه "الصلاحيات الكاملة للرئيس" Pleins pouvoirs du président، كما عُرض في المادة 16 من دستور الجمهورية الفرنسية الخامسة، يشكّل حالة فاصلة. فعلى الرغم من أن القواعد مقنّنة دستوريًّا فإنه يمكن تأويلها عند تطبيقها، بحيث تقوم بتعليق النظام الدستوري. وفي هذه الحالة، لا تكون ضمن نطاق القانون. (المؤلف)

(12) عالم سياسة ومنظّر قانوني ألماني، معروف بنقده لليبرالية والديمقراطية البرلمانية، كان لأعماله تأثير كبير في النظريات السياسية والقانونية والفلسفة القارية، وفي فلاسفة مثل حنة أرندت Hannah Arendt (1906–1975)، ويورغن هابرماس Jürgen Habermas، وجاك دريدا Jacques Derrida (1930–2004) فيما بعد. (المترجم)

(13) Lemke, *Demokratie im Ausnahmezustand*, pp. 127–135.

(14) فيلسوف فرنسي متخصّص في الفكر السياسي، يشتهر بأعماله المتعلقة بمؤسسات الاستثناء ونظريات الليبرالية. (المؤلف)

(15) ينظر:

Bernard Manin, "Le paradigme de l'exception L'État face au nouveau terrorisme," *laviedesidees.fr*, 15/12/2024, accessed on 23/9/2024, at: https://acr.ps/1L9zOmR

الاستثناء. ويظهر هذا التحديد في أنّ هذه الحالة يراد بها دائمًا – بمعنى قانوني أو تقني خالص أو حتى إيجابي – أن تكون أداة لا غنى عنها في العمل على حماية نظام دستوري ما؛ وذلك في أوقات الأزمات الحادة.

وبداية من سنة 1948، أشار كلينتون روسيتر Clinton Rossiter[16] (1917–1970) إلى حقيقة أن حالة الاستثناء تميل إلى إدامة نفسها، بصرف النظر عن آليات الحماية التي يوفرها الدستور؛ فما إن يتمّ تركيز الاختصاصات كلها في يد السلطة التنفيذية حتى تغري الحكومة بالحفاظ على السلطات الاستثنائية الممنوحة من حالة الاستثناء أو حتى توسيعها. وقد تحاول بعض الحكومات تمديد فترة سريان حالة الاستثناء، في حين قد تستفيد حكومات أخرى من حالة الأزمة لإصلاح الدستور على نحو يلائم مصالحها الشخصية.

تشكّل التطورات الأخيرة في فرنسا (2015–2017)، وتركيا (2016–2018)، مثالَين مختلفين جدًّا ومثيرَين للانتباه في الآن ذاته بشأن مَيْل حالة الاستثناء إلى أن تديم نفسها. فالإصلاحات الفرنسية لقانون لحالة الاستثناء قد جرى تقديمها، بينما كانت حالة الاستثناء لا تزال سارية المفعول، وتضمّن الإصلاح دمجَ أجزاء من تشريع حالة الاستثناء ضمن القانون العادي. وفي تركيا، أُجريَ إصلاح دستوري تحت الضغط الآني لحالة الاستثناء، محوّلاً نظامًا حكوميًّا برلمانيًّا إلى نظام رئاسي، مع مَيْل استبدادي ظاهر للعيان. وكلتا الحالتين تمثلان نتيجتين نموذجيتين للإغراءات السياسية التي تقدّمها حالة الاستثناء: إضفاء الطابع الاعتيادي على الاستثناء، أو إبطال نظامٍ ديمقراطي إبطالاً كليًّا موجودٍ سلفًا.

ومن أجل النظر في كلتا الظاهرتين نظرة تحليلية – إضفاء الطابع الاعتيادي على حالة الاستثناء، وسلطتها غير الديمقراطية – من الضروري تجاوز التعريف التشريعي البحت لهذه الحالة. لذا، يحتاج المنظور التشريعي إلى أن يجتمع مع تحليل الممارسة السياسية على نحو وجيز قبل رفع حالة الاستثناء وأثناءها، وحتى بعدها.

ومن بين الأسئلة المركزية المتعلقة بالممارسة السياسية لحالة الاستثناء: كيف تُفرض حالة الاستثناء؟ وكيف يحدث أن يتفق الشعب والبرلمانات على التنازل عن جزء من سلطة كلّ طرف منهم، وعن حقوقه لتعزيز السلطة التنفيذية؟ لفهم هذا الاستعداد المتعلق بفقدان السلطة طواعيةً، وهو أمر قد يُعتبر تناقضًا في الظروف العادية، من الأهمية إلقاء نظرة عن كثب على الاستراتيجيات الخطابية المحيطة بتطبيقات حالة الاستثناء. وهذا الأمر صحيح في الديمقراطيات الليبرالية على وجه الخصوص؛ إذ إنّ عملية اتخاذ القرار قائمة على النقاش العمومي، ولا يمكن إدخال تعديلات قانونية بطريقة بسيطة، بل يجب، بدلاً من ذلك، الإحالة (على الأقل) على إجماع معطى بطريقة ضمنية ومطوّر خطابيًّا بين المواطنين. وباختصار يجب في الديمقراطيات الليبرالية أن تبرّر حالات الاستثناء.

(16) مؤرخ وعالم سياسة أميركي، عُرف بكتاباته في التاريخ الدستوري والسياسي الأميركي، بما في ذلك تحليلاته لنظام الحكم الأميركي والديمقراطية. (المترجم)

بناءً على ما سبق، اقترحت أن أفحص "استراتيجيات التبرير الخطابية" Plausibilization التي تصاحب فرض حالة الاستثناء، وأجمع بين هذا التحليل وتعريف بديل يتيح لنا أن نأخذ في الحسبان كلًّا من العناصر الخطابية لإعلان حالة الاستثناء، ومَيلها إلى إدامة نفسها ما أمكنها ذلك. فبحسب تعريفي البديل، يمكن وصف حالة الاستثناء بأنها "توسيع للاختصاصات التنفيذية ناجم عن ظروف الأزمات"[17]. ويتضمن هذا التعريف ثلاثة افتراضات تميزه من تعريف حالة الاستثناء القادم من وجهة نظر قانونية بحتة: أولًا، يتضمن هذا التعريف فكرة مفادها أن حالة الطوارئ في حالات الأزمة الواضحة للعيان، أو ما إن يتمّ الاتفاق على مبررها بغالبية ساحقة، وعادةً ما يتمّ ذلك، على نحو مشترك، تؤكّد أنه لا يمكن حلّها ضمن الصيغة العادية للدستور. ثانيًا، تأكيد أن تجاوز أزمة كهذه يتطلب تركيز السلطات في يد السلطة التنفيذية. ثالثًا، قد يوصف هذا التحول بأنه محدود زمنيًّا في المرحلة التمهيدية للتطبيق، لكنه ليس محدودًا في الزمان بالضرورة بعد ذلك؛ أي عندما يكون التدخّل في الأزمة جاريًا.

توفر المقاربة الخطابية – وهي بمنزلة تحليل يركز على استراتيجيات التبرير المرتبطة بحالة الاستثناء – ميزة كونها قادرة على النظر إلى حالة الاستثناء من جهة ديناميتها الإجرائية، والسياسية، والقانونية والاجتماعية. إنّ تبنّي هذا المنظور يمكّن البحث من أن يبيّن الإجابة عن السؤال الآتي: لماذا تقود آلية متطابقة وظيفيًّا للاستجابة للأزمات، في حالة أولى، إلى العودة إلى المعيار القانوني لما قبل الأزمة، في حين أنها تقود، في حالة ثانية، إلى إضفاء الطابع المألوف على الشروط التنظيمية لحالة الاستثناء، وتكون في حالة أخرى نقطة انطلاق نحو تغيير نظام الحكم بطريقة استبدادية في نظام سياسي ديمقراطي سابقًا؟ لقد مكّننا الأخذ في الحسبان باستراتيجيات التبرير، كما تحدث في النقاش العمومي حول الضرورة الملموسة إلى حالة الاستثناء، من القيام بمعالجة تحليلية واسعة النطاق لتطبيق حالة الاستثناء، كما طلب روسيتر. وتبدو فرضية واحدة حاسمة في هذا السياق: بشأن الملاحظات المتوقعة، قد يفترض المرء أنّ تمديد مدة تطبيق حالة الاستثناء يوازيه تراجع في المبررات أو في نوعية إضفاء المعقولية، وفي حدّتها، وتنوعها في النقاش العمومي أيضًا. إنّ تبني هذه الفرضية سيسمح بترجمة البحث التجريبي في حالة الاستثناء، اعتمادًا على معالجتها لغويًّا، إلى مؤشر دالّ على جودة الديمقراطية[18].

من وراء وجهة نظر مانين السكونية إلى حد ما، يمتلك فهم حالة الاستثناء كما عرضناه آنفًا ميزة أساسية؛ ذلك أنه يسمح لنا بفهمٍ دقيقٍ للخطر الذي يهدد الممارسة الديمقراطية والدستورية في كل مرة يتم فيها تطبيق حالة الطوارئ. وبعيدًا عن الجوانب القانونية والدستورية، يجب أن يأخذ البحث

(17) Matthias, *Demokratie im Ausnahmezustand*, p. 14.

(18) يُضاف إلى ذلك وجود حاجة تحليلية قوية لربط هذا التحليل بالسردية المهيمنة للنيوليبرالية. ففي دراستها "الديمقراطية تحت الحصار" مثلًا، تقول ويندي براون إنّ "دكتاتورية السلطة التنفيذية كانت نتيجة منطقية وسياسية لنيوليبرالية متعطشة للحرية والسلطة على حدّ سواء. تحتاج السوق إلى الحرية، في حين تحتاج الدولة إلى حالة الاستثناء". ينظر:

Wendy Brown, "Demokratie unter Beschuss: Donald Trump und der apokalyptische Populismus," *Blatter*, accessed on 23/9/2024, at: https://acr.ps/1L9zOHe

في حالة الاستثناء في الاعتبار الممارسة التطبيقية لحالة الطوارئ التي تمّ عرضها بأوجه مختلفة خلال المؤتمر: ما المدّة الزمنية التي تستغرقها حالة الاستثناء؟ ولماذا تُستدعى؟ وما تكلفتها؟ وما تأثيرها أيضًا؟ ثمّ في أي ممارسة لغوية تظهر نفسها؟ على علم السياسة ألّا يحدّد البتّة بحثه في حالة الاستثناء في المقاربة القانونية البحتة، بل يجب - بدلاً من ذلك - فهم تطبيق حالة الاستثناء بوصفها ظاهرة سياسية معقدة.

References المراجع

Broughton, Thomas Robert Shannon. *Magistrates of the Roman Republic*. Chico: Scholars Press, 1984.

Lemke, Matthias & Louise Zbiranski. "Ausnahmezustand – Ein Dialog über Epochen – und Disziplingrenzen hinweg." *dhip.hypotheses*. 8/8/2018. at: https://acr.ps/1L9zOM3

Lemke, Matthias. *Demokratie im Ausnahmezustand. Wie Regierungen ihre Macht ausweiten*. Frankfurt, AM/ New York: Campus, 2017.

_____. "What Does State of Exception Mean? A Definitional and Analytical Approach Was heißt Ausnahmezustand? Eine definitorische und analytische Annäherung." *Z Politikwiss*. vol. 28, no. 4 (2018).

Manin, Bernard. "Le paradigme de l'exception L'État face au nouveau terrorisme." *laviedesidees.fr*. 15/12/2024. at: https://acr.ps/1L9zOmR

مراجعات الكتب

Book Reviews

بلا عنوان، وسائط مختلطة–زيت على قماش، بمقاس 30x30 سم، 2024.
Untitled, Mixed media–oil on canvas, 30x30 cm, 2024.

المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/OMJT6285

هشام أشتوك | Hicham Ashtouk*
نزهة ويسران | Nouzha Wisran**

مراجعة كتاب:
مديح الهويات المرنة
لحسن رشيق

Book Review:
In Praise of Flexible Identities
by Hassan Rachik

عنوان الكتاب:	مديح الهويات المرنة.
المؤلف:	حسن رشيق.
المترجم:	حسن الطالب.
الناشر:	منشورات ملتقى الطرق.
سنة النشر:	1990.
عدد الصفحات:	220.

* باحث، حاصل على الماجيستر في علم الاجتماع من جامعة ابن زهر، أكادير، المغرب.
Researcher, holds a master's degree in Sociology from Ibn Zohr University, Agadir, Morocco.
hichamachtouk98@gmail.com

** باحثة، حاصلة على الإجازة في علم الاجتماع من جامعة ابن زهر، أكادير، المغرب.
Researcher, holds a bachelor's degree in Sociology from Ibn Zohr University, Agadir, Morocco.
nouzha.wisran8@gmail.com

تمهيد

يعتبر التفكير في مسألة الهوية والإشكالات أو الرهانات المرتبطة بها مسألة أساسية ومهمة، لا سيما مع وجود نقاشات وقضايا ذات صلة بالهوية والهجرة والعولمة، إضافة إلى الحديث عن أزمة الهوية أو الصراع حول الهويات، ويأتي كتاب الباحث حسن رشيق **مديح الهويات المرنة** ضمن هذا السياق أو الإطار العام، وقد ترجمه المغربي حسن الطالب.

يسعى المؤلف في هذا الكتاب للإجابة عن سؤال أساسي "مرتبط بالعلاقة بين الفردي والجماعي وبدرجة الاستقلالية المتروكة للأفراد المنتمين إلى هذه الهوية أو تلك" (ص 22)، لهذا يتوقف عند تحليل الهويات الجماعية (ص 25).

يتوزع مضمون هذا الكتاب على امتداد 121 صفحة، ويتألف من مقدمة للمترجم، ويحتوي أيضًا على مقدمة المؤلف للترجمة العربية، إضافة إلى تصدير وتمهيد عنوانه "الهوية والاستقلالية"، وجاءت مضامين الكتاب موزعة على تسعة فصول، فضلاً عن ملحقين.

أولًا: الأدلجة

يحاول المؤلف في هذا الفصل بناء التمييز بين نوعين في الإسلام، الأول ضمني يميز الجماعات التقليدية وطريقة تناولها للمسألة الدينية، أما النوع الثاني فيسميه الإسلام المبني على الممارسة الخطابية.

يرتبط الصنف الأول من الإسلام بما نجده عادة عند سكان القبيلة، فهم مثلاً يمارسون شعائرهم الدينية على نحوٍ لا مفكر فيه، أي من غير قاعدة خطابية تنظم هذه الممارسات. وكل ما يؤطر هذه الممارسات هو ترسانة القيم والأعراف التي تم تناقلها شفهيًّا، وهذا ما يسميه المؤلف العناصر البديهية أو المستبطنة؛ أي كل ما هو ضمني، ونقصد بالضمني في هذه الحالة "غياب ممارسة خطابية [...] إن العوام يعيشون انتماءاتهم الهوياتية من خلال الشفهية، وممارسة الطقوس عند الاقتضاء" (ص 28).

وفي نهاية القرن التاسع عشر، حدثت تحولات كبيرة (ص 28) كانت بمنزلة ترجمة لصدمة الحداثة التي واجهتها المجتمعات التقليدية. دفعت هذه التغيرات مجموعة من المفكرين الدينيين إلى اقتراح فهم ورؤية جديدين للإسلام بهدف مواجهة التحولات المجتمعية والاقتصادية والعلمية، التي لم تترك جانبًا من الحياة إلا أثرت فيه. كان الهدف من هذه الرؤية الحفاظ على الهوية الإسلامية، ومن هنا ظهر ما أصبح يعرف بالنوع الثاني من الإسلام.

يشير الكاتب، في السياق ذاته، إلى الدور الحيوي الذي أدته الأيديولوجيا في الحركة السلفية، حيث أصبحت هي المعيار الذي يحدد للناس مدى انتمائهم إلى الإسلام وولائهم له. وبهذا، تم الانتقال من هوية ضمنية وشفهية كانت تتشكل من الأعراف والطقوس المحلية غير المدروسة، وكانت ترتكز على العادات والتاريخ الشفهي، إلى هوية ممارسة خطابيًا Pratique discursive، أي أيديولوجيا تضع المعايير الصحيحة التي تحدد للناس كيف يفهمون التحولات الحديثة (ص 29)، وكيف يعيشون ويسلكون. على هذا النحو، نلمس الخاصية الحركية للأيديولوجيا،

فكل أيديولوجيا هي ممارسة، وفعل، ورغبة في التغيير والتأثير في العالم، أو لا تكون[1].

ثانيًا: الهوية الأحادية

يحدد المؤلف في هذا الفصل خصائص الهوية الأحادية، وبعض النماذج التي جسدت هذا النوع من الهوية ومارسته؛ إذ تحصر الهوية الأحادية الناس داخل أطر جاهزة قبليًا (ص 33)، إلا أن هذه الأطر واحدة ومتشابهة ولا يسمح باستبدالها أو بالاختيار بينها وبين الولاء لجهة أخرى، وتأتي الحركة السلفية نموذجًا مارس ونادى بضرورة رفض أي تعددية فيما يتعلق باختيار الهوية؛ لأن هذه الأخيرة دينية فقط (إسلامية). وهذا التحديد هو الفيصل، بل هو المحك الذي يجعلنا نقبل بانتماء شخص إلى الإسلام أو بإبعاده ورفضه، ويمكن أن نتحدث في هذا الصدد عن هوية حصرية، باعتبارها نمطًا من التحديد الأحادي والمنغلق لهوية الأفراد.

لا شك في أن هذا التحديد يسمح بتحكم أسهل في التابعين والموالين لهذه الهوية؛ لأنهم يتحولون إلى نسخ متشابهة، إلا أننا قد نجد داخل الهوية الأحادية نوعًا يتسم بشيء من النسبية (ص 35)، فمثلاً نجد أن الانتماء الوطني لا يقصي ولا يعدم إمكانية أن يكون للفرد انتماء ثقافي وإثني معين.

ويطرح المؤلف الحركة الأمازيغية نموذجًا للدفاع عن هذه الهوية الخالصة ذات الطابع الأحادي، فالهوية الأمازيغية مثلاً تجعل كل الروافد تنصهر وتذوب فيها من دون أن تضيع في صلبها، ويمكن استحضار المثقف الأمازيغي علي الصافي[2] الذي كان له دور في تأكيد هذا التصور (ص 37)؛ فالثقافة الأمازيغية بالنسبة إليه "حجر راسخ في واد"، ولا يمكن أن ينزعها الإسلام أو اللغة العربية عن جذورها، ويأتي هنا تعبير البوتقة ترجمةً لهذه الهوية التي يجتمع فيها كل شيء، إلا أنها لا تقبل أن تمتص.

نجد في الجانب الآخر توجهًا يدافع عن العروبة بصفتها رابطة وحيدة للأمة العربية (ص 38)؛ فحيثما يتم تحديد اللغة العربية مثلاً رابطةً وحيدة معترفًا بها من الدولة بصفتها لغة رسمية للمواطنين، فإن مختلف اللغات والهويات الأخرى تختفي في الظل والهامش، ومن ثمّ فالحل بالنسبة إلى المؤلف لا يتعلق باستبدال هوية أحادية بأخرى؛ لأن الاستقلالية الفردية تنبذ وتتجاوز كل أنواع الحصر داخل أطر أو قالب من القوالب مهما كان شكلها.

ثالثًا: الهوية التراكمية

بعد أن يفصّل المؤلف في تحليل الهوية الأحادية وأشكالها، يطرح نمطًا آخر من الهوية، يسميه الهوية التراكمية؛ وهي نوع من الانتماء الهوياتي، قد يكون مزدوجًا أو متعددًا، ولا شك في أن المؤلف يضع هذا النوع في مرتبة أعلى من النوع الأول (الهوية الأحادية). ولكن ثمّة مشكلة أخرى يطرحها هذا النوع متعلقة بالتصنيف والترتيب؛ فنحن لا نختار هوياتنا بطريقة عشوائية، بل بالعكس تمامًا؛ إذ توجد بعض الحالات التي نميل فيها إلى تقديم أحد انتماءاتنا على ما سواها، بينما تكون الجوانب الأخرى من هوياتنا مغيبة

(1) ينظر: حسن رشيق، "المعرفة المشتركة في حياة الناس اليوميّة: اللباس والتديّن"، **عمران**، مج 1، العدد 2 (صيف 2012)، ص 85-98.

(2) هو مثقف أمازيغي معروف بمساهمته في الحركة الأمازيغية.

كليًّا أو نسبيًّا، ويتحدث المؤلف هنا عن مثال الاختيار بين الولاء للوطن أو الولاء للدين.

نجد في هذا الإطار مفكرين كثرًا ممن جعلوا الهوية المزدوجة جسرًا يربط بين الأفراد داخل المجتمع، شأن الحركة الوطنية في المغرب مع علال الفاسي الذي دعا إلى عدم إقصاء اليهود من المشهد السياسي، بل جعلهم أسوة بإخوانهم المسلمين، حيث أصبح الإسلام هنا إحدى دعائم الأمة وليس أساسها الوحيد، أما في الجانب الثاني فنجد مفكرين من قبيل جمال الدين الأفغاني الذي يركز على مسألة الانتماء الديني (ص 40)، باعتبار أن الرابطة الدينية يجب أن توضع فوق كل اعتبار؛ فالولاء يجب أن يكون للإسلام أولاً وقبل كل شيء. ويلاحظ المؤلف أنه كلما شعرت هوية ما بالتهديد، حاولت أن تبني جدارًا كبيرًا لحماية نفسها، وهذا حال الحركة السلفية في بلدان المغرب العربي؛ إذ يمكن تفسير ظهورها بأنها ردة فعل بعد صدمة الحداثة من أجل إعادة المجد الضائع للإسلام.

يؤكد المؤلف أن الأيديولوجيا القومية العربية قامت في الأساس على مبدأ العروبة أساسًا للوحدة، وأنها قد انتشرت في خمسينيات القرن العشرين وستينياته، ووضعت القومية العربية فوق أي انتماء آخر؛ إذ اتحد المسلمون والمسيحيون تحت اسم واحد هو مبدأ العروبة (ص 43).

إذا كان هنالك نوع من الهويات يجبر الناس على الاختيار بين انتماءاتهم، وعلى تفضيل جانب من هوياتهم على آخر، فإن الهوية المتعددة تسمح للفرد بأن يعيش في مجتمعه بانتماءاته المختلفة من دون أن يكون ذلك سببًا في إبعاده أو وصمه، بل إن الأمر على عكس ذلك؛ إذ نجد أن تعدد انتماءات الفرد أصبحت في الدول المتقدمة مثلاً طريقًا نحو النجاح وإبراز الذات. غير أن هذا النوع بحسب المؤلف يظل قليل الانتشار، خاصة في البلدان التقليدية، فلا نجد هذا النوع من الهويات إلا لدى أقليات أو لدى مثقفين غير ملتزمين (ص 45). وهذا ما سبق لعبد الكبير الخطيبي أن أشار إليه، حينما اعتبر أن بلدان العالم العربي تعاني الوهم الوحدوي، فثمّة دائمًا خلط بين التعدد والتنوع الموجود على مستوى الواقع الموضوعي والعيني، وبين الوحدة المرجوة على مستوى الفكر من جهة أخرى (ص 45-46).

رابعًا: الهوية المكتسبة

يميز المؤلف بين الهوية المفروضة والهوية المكتسبة؛ إذ ترتبط الهوية الأولى بالمجتمعات التقليدية، وتتسم بالطابع الوراثي والثابت، في حين تحمل الهوية المكتسبة بذور الحرية والاستقلالية، لأنها تؤمن أو تحقق مسألة التحرر من التراث الثقافي، وتقطع مع الخطاطات التي يصنعها الأسلاف. زيادة على ذلك، تحمل الهوية المكتسبة طابعًا ديناميًّا؛ ما يسمح للفرد بأن يكون فاعلاً، على نقيض ما نصادفه داخل الهوية المفروضة، فهذه الأخيرة مبنية على التصور الجوهراني، في حين ترتكز الهوية المكتسبة على التصور الذاتي. هذا التمييز هو ما وقف عنده بالقول "إذا كان التصور الجوهراني يفرض على الأفراد هوية خارجية عنهم فإن الهوية الذاتية تأخذ في اعتبارها وجهة نظر الأفراد في اختيار هوياتهم، وتأويلها" (ص 60).

يقدم المؤلف مثالاً في هذا الصدد، لتوضيح المقصود بالهوية المكتسبة المبنية على التصور الذاتوي؛ إذ "يجب على المغاربة الذين لا يتكلمون اللهجات الأمازيغية أن يدافعوا عن

المكون الأمازيغي في الهوية المغربية" (ص 60)، وبالموازاة مع هذا نجد مثقفين ومناضلين من أصل أمازيغي لا يتبنون خطاب الحركة الأمازيغية، الأمر الذي يجعلنا نقول إنه "ليس مبرر كون آبائهم أمازيغ هو ما يفرض عليهم فطريًا الدفاع عن الأمازيغ" (ص 61)، وهذا ما سيتضح لنا عند استحضار تجربة المفكر محمد عابد الجابري (1935–2010)، فعلى الرغم من أصله الأمازيغي فإنه يدافع عن العروبة والهوية العربية، زيادة على ذلك لا يعطي الجابري تعريفًا واحدًا للهوية، على اعتبار أنها تشير إلى الوجود والماهية في الوقت نفسه (ص 61).

إن الهوية، بهذا المعنى الذي أشرنا إليه، لا تتعلق على الإطلاق بوجود جامد أو ماهية ثابتة جاهزة، بل هي عبارة عن صيرورة من التشكل، ومن هنا يستحضر رشيق نقد المفكر عبد الكبير الخطيبي (1938–2009) للذاكرة العربية واشتياقها إلى ما هو متجاوز، ويذكر أنها مبنية على حنين ميت (ص 62).

خامسًا: الهوية الشمولية

ينتقل المؤلف في الفصل التالي للحديث عن الهوية الجماعية، فيعرّفها بأنها "نظام من المبادئ التي يجب التقيد بها في الحياة اليومية" (ص 65)، بمعنى أن هذه الهوية تفرض مجموعة من القواعد وأنماط السلوك التي يجب الالتزام بها، مثل طرائق اللباس وإفشاء السلام، وكل ما يتعلق بالمراسيم والآداب. وهذا ما يجعل الهوية الجماعية "هوية آمرة"، كما يشير المؤلف (ص 65)، لأنها تعكس الإكراه والصرامة، وتفرض إقصاءً رمزيًا على كل من يخالفها، وقد يُتهم من يخرقها بالإساءة إلى المقدسات الوطنية، مثل اللغة والدين، مما يقودنا إلى مسألة الأيديولوجيا؛ إذ "تنحو أدلجة الهويات الجماعية إلى تصريف الهوية بوصفها إلزامًا على أساس نمط سلطوي استبدادي" (ص 66).

لكن ينبغي أن نميز داخل الهوية الجماعية بين الهوية الشمولية والهوية الانتقائية. فالأولى تسعى لـ"تنظيم دوائر الحياة كلها داخل المجتمع" (ص 67)، ويتجلى ذلك في فرض أساليب اللباس (مثل الطربوش والجلابة) وتقنيات الجسد (كالشعر المتدلي وحلق الرؤوس)، إضافة إلى طرائق إفشاء السلام. لفهم هذه الهوية، يقدم المؤلف مثالاً متعلّقًا بإعلان الإخوان المسلمين سنة 1952، الذي سعى لتطبيق دستور شرعي يفرض وضع الحجاب، إلى جانب إحجام النساء عن مد أيديهن لمصافحة الرجال (ص 67).

أما الهوية الثانية، فيسمّيها الباحث الهوية الانتقائية، التي تتيح للأفراد التعبير عن ذواتهم، أي تمكنهم من تحديد من يكونون. وهكذا، توجه الهوية الانتقائية الأفراد نحو ما يتعين القيام به في مناسبات محددة، بل ضمن قطاعات معينة من الحياة الاجتماعية، مثل الأعياد والاحتفالات العامة والعائلية.

يتضح إذًا أن هناك اختلافًا واضحًا بين الهوية الشمولية التي تتسم بالصرامة والإكراه، والهوية الانتقائية، التي تتميز بأنها هوية "نسبية وسياقية ومنفتحة" (ص 76).

سادسًا: العلاقة مع الآخر

ينطلق المؤلف من فرضية أساسية مفادها خضوع أفعال الأفراد وسلوكهم لخطاطات ثقافية تمثل الأداة الموجهة لها. وقد أكد ذلك

بقوله: "وفقًا للثقافة، يتصرف الناس في حياتهم اليومية ويختارون" (ص 77)؛ بمعنى أن الأفعال والسلوكيات تمارس تحت تأثير المعتقدات والأفكار التي لها تأثيرات واقعية.

يمكن توضيح هذه القضية من خلال مسألة ممارسة التجارة والتعامل مع الأجانب؛ إذ تخضع هذه الممارسات لاعتبارات أيديولوجية وفقًا للمعتقدات. وهذا يجعل الهوية عنصرًا علائقيًا، فهي تُحدد العلاقة مع الآخر وفقًا لهذه الهوية، مما يؤدي إلى تعريفات متنوعة للآخر، مثل: "أجنبي، خائن، كافر، مرتد، مارق، أو ضالّ" (ص 78). لذلك، فإن "المعتقد (بعد ثقافي) يوجه الفعل الاجتماعي، ويؤثر في العلاقة الاجتماعية (بعد سوسيولوجي)" (ص 78).

تتخذ العلاقة بالآخر أشكالاً متعددة، منها إعلان الاختلاف الذي يتجلى، على سبيل المثال، في اللباس. فالمسلم يجب أن يتميز بلباس معين، مثل العمامة ومعيار السترة، ويُعتبر تقليد غير المسلمين خروجًا عن الملة. ومن الأشكال الأخرى لهذه العلاقة الافتتان والرفض الجزئي أو الكلي. ويستعرض المؤلف هذه التمظهرات من خلال أمثلة توضيحية مستمدة من تجارب بعض المفكرين؛ مثل أبي الأعلى المودودي، وحسن البنا، وسيّد قطب.

سابعًا: مديح الهويات المرنة

يقارن المؤلف بين نموذجين من الهوية: الهوية الصلبة والهوية المرنة، محددًا خصائص كل منهما. وتُظهر الهوية الصلبة بُعدًا جوهريًا وشموليًا يميل إلى اختزال الجماعة في وحدة واحدة، بينما تتسم الهوية المرنة بالتراكم والتعدد والانفتاح. وتقوم الهوية الصلبة "على تصور أحادي للهوية بصورة حصرية" (ص 92)، وتسعى لبناء نموذج من التماثل، وهو ما يتجلى في ارتداء اللباس نفسه، وشكل اللحية، وممارسة المهنة نفسها؛ مما يؤدي إلى إقصاء كل ما هو فردي.

تتميز الهوية الصلبة بأنها هوية مفروضة؛ إذ يرثها الفرد من الماضي والأجداد. ونتيجة لذلك، ينتمي إليها بالقوة، على الرغم من رغبته وإرادته. وهي هوية جماعية لا يستطيع الفرد تغييرها؛ ما يجعلها عبئًا خارجيًا وقسريًا وفقًا لرأي المؤلف.

يرفض المؤلف الهوية الصلبة، معتبرًا أنها تبالغ في الدفاع عن مقوماتها، وكأنها قانون طبيعي؛ ما يؤدي إلى محو الفردانية، ويضطرّ الأفراد إلى الإذعان والانصياع لها. وعلى نقيض ذلك، يدافع عن الهوية المرنة، التي تُبنى على تصور العيش المشترك وتتميز بالتنوع الثقافي والسياسي للمجموعات التي تنتمي إليها. فهي هوية تراكمية وذاتية، لا تفرض من الخارج، وتبتعد عن الإكراه والقسر. إنها هوية منفتحة وحوارية، تمنح الأفراد حرية اختيار ذواتهم[3].

يمثل هذا الفصل، إجمالاً، مرافعة لمصلحة الهوية المرنة؛ إذ يُظهر المؤلف دعمه لهذه الهوية الحيوية والنشطة.

(3) "لم نعد اليوم ورثة. فالقطائع الاجتماعية، سواء بين الأجيال أو بين الثقافات، قد أغرقت العالم في مزيد من الحيرة وعدم اليقين. وكل فاعل من العاملين في المجتمع يجد نفسه مرغمًا على أن يبدع هويته الخاصة عن طريق تركيب تلفيقي [...] لقد أصبحنا الآن صناع أشكال وجودنا، مع ما نتمتع به من هوامش يزداد اتساعها أو يقلّ". ينظر: دافيد لوبروتون، **علامات هوية "وشوم وثقوب وأمارات جسدية أخرى"**، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي (الرياض: دار صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2021)، ص 21.

خاتمة

تتمثل أهمية هذا الكتاب في محاولة المؤلف بناء نمذجة للهويات المنتشرة في مجال المغرب الكبير والشرق الأوسط، إضافة إلى حرصه على تناول موضوع الهوية انطلاقًا من مرجعية أنثروبولوجية، الأمر الذي يبرره وقوفه عند التعامل وتحليل ممارسات اشتهرت بكونها هامشية، وهذا ما يبدو في تحليله لبعض تمظهرات الهوية في اللباس والجسد والشعر والوشم ... إلخ؛ فقد ركز على تناول الهويات الجماعية، وقدم تصنيفات لها (أحادية، شمولية، مفروضة، مكتسبة، انتقائية ... إلخ)، إضافة إلى مرافعته المتعلّقة بالهويات المرنة.

يدخل هذا الكتاب ضمن الإطار العام للاهتمامات العلمية للباحث، لهذا يمكن القول إنه بمنزلة نسخة ذات طابع مدرسي أو ديداكتيكي لثمرة اشتغاله وانشغاله بقضايا الهوية الجماعية والتباساتها، وهذا ما أكده بالقول "بدأت في سنة 1982 بدراسة الاستعمال السياسي للهويات القبلية [...] وبدءًا من سنة 1998 وسّعت حقل دراساتي ليشمل الإنتاجات الأيديولوجية للمثقفين الوطنيين، ثم ما أنتجه المثقفون المدافعون عن الهوية الأمازيغية"[4].

إضافة إلى ذلك، تكتسي الأسئلة التي طرحها المؤلف أهمية كبيرة، خاصة أن إشكالية الهوية تُعدّ من القضايا الملحّة التي تؤرق مجتمعات المغرب الكبير والشرق الأوسط والعالم عمومًا. وقد أصبح هذا الإشكال أكثر وضوحًا في سياق مشكلات الهجرة؛ إذ إنّ كل هوية لا تبدأ في الدفاع عن نفسها إلّا عندما تشعر بأنها مهددة أو معرضة للسخرية بوجود الآخر المختلف، سواء من حيث اللغة أو الدين أو العرق (ص 22).

لذلك، يقترح المؤلف دعم الهوية المرنة التي لا تقبل حصر الناس داخل أطر قبلية ومعايير صلبة يجب عليهم احترامها. وفي هذا السياق، يمكن الاستشهاد بتصور فتحي المسكيني الذي يميز أيضًا بين الانتماء الحيوي والانتماء الهووي[5]، فالحيوي هو ذلك الانتماء الذي لا يطالبك بأن تكون (أ) ولا شيء غير (أ)، ويؤكد المسكيني كذلك أنه إذ قمنا بتربية أطفالنا على أن يكونوا مسلمين مثلاً، ولا شيء غير مسلمين فنحن نهيئ جيلاً قد يشكل خطرًا بنيويًا على عدة مستويات، لأن ذلك لا يؤهلهم للهجرة نحو الإنسانية. إن الحيوي إذًا هو انتماء صحي لا يلغي فردانية الأفراد واختلافاتهم، ففي المجتمعات الحديثة والديمقراطية نجد أن اختلافات الأفراد أساس لاندماجه داخل المجتمع؛ لذلك دائمًا ما يحظى الإبداع والاختلاف بالاعتبار والتقدير ويكتسي أهمية بالغة في هذه المجتمعات.

إن التفكير في واقع المجتمعات المعاصرة، وهو يتسم بالتعقيد والتشابك، خصوصًا فيما يتعلق بتعدد الهويات، وما قد ينجم عن ذلك من صراع أو أزمة أو تنافس أو رفض لمبدأ التعددية، يبرز أهمية موقف رشيق الذي يكمن في الانتصار أو الدفاع عما سماه "الهوية المرنة"؛ لأن الهوية كما أشرنا إلى ذلك سلفًا هي بناء وليست معطى جاهزًا. لهذا، "ليس هناك أبدًا هوية محصلة أو محققة ينتهي

(4) حسن رشيق، **ديناميات الهويات الجماعية بالمغرب**، ترجمة حسن الطالب (أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن زهر، 2008)، ص 4.

(5) فتحي المسكيني، **الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة** (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011)، ص 239.

إليها"[6]؛ إذ يتمتع الفرد باستقلالية تشكيل هويته، حتى لو لم يكن الأمر على نحوٍ مطلق كليًّا، لأنه يمتلك عقلانية مبدعة بالأساس، ولا يعد مجرد "دمية" خاضعة لمختلف ضروب الحتميات.

يمكن القول إن الدفاع عن الهوية المرنة يعني أيضًا القبول بمبدأ الاختلاف والتعددية؛ ومن ثمّ تجاوز أي انغلاق أو تحجر، ومن ثمّ البحث عن سبل العيش المشترك بصفته هدفًا أو أفقًا إنسانيًّا رحبًا.

(6) جاك دريدا، **واحدية لغة الآخر**، ترجمة محمد موهوب (مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2021)، ص 49.

المراجع References

رشيق، حسن. **ديناميات الهويات الجماعية بالمغرب**. ترجمة حسن الطالب. أكادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة ابن زهر، 2008.

_____. "المعرفة المشتركة في حياة الناس اليوميّة: اللباس والتديّن". **عمران**. مج 1، العدد 2 (صيف 2012).

_____. **مديح الهويات المرنة**. ترجمة حسن الطالب. الدار البيضاء: منشورات ملتقى الطرق، 2021.

لوبروتون، دافيد. **علامات هوية "وشوم وثقوب وأمارات جسدية أخرى"**. ترجمة عبد السلام بنعبد العالي. الرياض: دار صفحة سبعة للنشر والتوزيع، 2021.

المسكيني، فتحي. **الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة**. بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2011.

دريدا، جاك. **واحدية لغة الآخر**. ترجمة محمد موهوب. مراكش: المطبعة والوراقة الوطنية، 2021.

المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/VEAC4300

محمد العربي العياري | Mohamed Arbi Ayari*

مراجعة كتاب:
التسارع: نقد اجتماعي للزمن
لهارتموت روزا

Book review:
Accélération: Une critique sociale du temps
by Hartmut Rosa

عنوان الكتاب الأصلي:	*Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Modern.*
عنوان الكتاب:	*Accélération: Une critique sociale du temps.*
المؤلف:	هارتموت روزا.
المترجم:	ديدييه رينو.
الناشر:	La Découverte.
سنة النشر:	2010.
عدد الصفحات:	480.

* باحث في الفلسفة السياسية، تونس.

Researcher in Political Philosophy, Tunisia.

activiste83@gmail.com

مقدمة

يُجادل هارتموت روزا[1] في مشروعه النقدي حول مجتمعات الحداثة المتأخرة، من خلال مفهوم "التسارع" بوصفه السمة الأبرز لهذه المجتمعات، انطلاقًا من الأطروحة التي تتمحور حول فكرة "أن الزمن في عصرنا هذا أصبح يكتسي طابعًا مضطربًا"[2]. في هذا السياق، يشرح روزا دلالات "الشعور بالتسارع الهائل للزمن ولحركة التاريخ"[3]، وتأثيره في السياق السوسيوسياسي للمجتمعات، وآثار التحوُّلات البنيويّة والوظيفيّة التي لامست المؤسسات السياسية والاجتماعية والثقافية للحداثة المتأخرة، وتغيُّر علاقات الذات بالعالم وتمثُّلات الأفراد للعلاقات الاجتماعية، ولطبيعة الأدوار والوظائف الممكنة ضمن نسق العالم المعيش أيضًا. يعرض روزا نتائج هذه التحوُّلات ومُخرجاتها، وسياقات إعادة تشكيل وتعريف كلّ من الهوية والثقافة والمجتمع، ضمن ما يعتبره تجربة جديدة في أفق أطروحات التقدم والاستقلالية والحرية والعقلانية وغيرها من وعود الحداثة.

في سياق بحث علاقات التسارع بجُملة تلك التغيرات، واسترجاع سؤال الزمن ومشروع النقد الاجتماعي، انطلاقًا من التحيين النسقي لبردايمات التشيؤ والاغتراب والحرية وغير ذلك، يشرح روزا في كتاب *Beschleunigung: Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Modern* الصادر في عام 2005، والذي ترجمه ديدييه رينو Didier Renault في عام 2010 إلى الفرنسية بعنوان: *Accélération: Une critique sociale du temps* عن دار La Découverte في باريس، علاقات التدمير والاغتراب والباثولوجيات الاجتماعية Social Pathology التي تُؤوّل من جهة أنطولوجيا أسئلة الحرية والاستقلالية سياقات بروز ممارسات جديدة كانت "الوضعية التقنية" عنوانها الأبرز. ويتعرّض في كتابه لكيفية ظهور علاقات التدمير والاغتراب في ممارسات جديدة كانت "الوضعية التقنية"؛ وهي وضعية أنتجت تآكُلًا للملامح التقليدية للذات، ولتمثُّلاتها للاجتماعي والثقافي والسياسي؛ إذ لم نعد نتحدث عن الذات الفاعلة اجتماعيًّا، أو عن التفاعل في "وضعية وجهًا لوجه The face–to–face Situation"[4]، بل أصبح التفاعل خاضعًا لقوة الروابط الضعيفة، تلك التي ترتبط بأجزاء نائية في الشبكة الافتراضية وتخضع لعامل "الزمن اللامتحرك"[5]، على العكس من روابطنا القوية مثل العائلة والأقرباء[6]. وقد عمّقت هذه التحولات شكل التناقض وطبيعته بين الذات التي تستهلك نفسها في الحاضر والديناميكية الجديدة للمجتمع التي تتمظهر في "تغيّر علاقاتنا بالعالم بسبب تقنيات الرقمنة وعملياتها"[7]. يُترجمُ هذا

(1) هو عالم اجتماع وفيلسوف ألماني معاصر من أبرز الأعلام في مجال علم الاجتماع النقدي. اكتسب شهرة واسعة من خلال دراساته المتعلقة بمفهوم التسارع الاجتماعي، وتأثيره العميق في حياة الأفراد في المجتمعات الحديثة. من أبرز مؤلفاته: **التسارع: نقد اجتماعي للزمن**.

(2) Hartmut Rosa, *Accélération: Une critique sociale du temps*, Didier Renault (trad.) (Paris: La Découverte, 2010), p. 28.

(3) Ibid.

(4) Peter Berger & Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité* (Paris: Armand Colin, 2012), p. 76.

(5) Rosa, p. 30.

(6) حول مفهوم "الروابط الضعيفة" التي صاغها عالم الاجتماع الأميركي مارك غرانوفيتر، ينظر:

Mark Granovetter, "The Strength of Weak Ties," *American Journal of Sociology*, vol. 78, no. 6 (1973), p. 1366.

(7) Hartmut Rosa, *Rendre le monde indisponible*, Olivier Mannoni (trad.) (Paris: La Découverte, 2020), p. 92.

التغيُّر في صلتنا بالزمن وخضوع الاجتماعي للافتراضي، بمعنى بروز تحوُّلات في الخطاب وتشكيلات المعرفة والسلطة والمحاكاة والواقع، والتي أصبحت تُكوّن عاصفة اتصالات أكثر من كونها أنساقًا اجتماعية ثابتة ومُحدّدة بوضوح.

أولًا: التسارع والنقد الاجتماعي للزمن: في إمكانية استئناف المشروع النقدي وأسئلة الحرية والهيمنة والاغتراب

يدفع روزا في كتاب **التسارع: نقد اجتماعي للزمن** إمكانية التفكير من زاوية الرابطة الافتراضية (التقنية) التي حلّت في بعض تمظهراتها محل الرابطة الاجتماعية. ويشرح، على امتداد الفصول الثلاثة عشر للكتاب، كيفية اشتغال أطروحة "التسارع" بما هي محاولة لرسم ملامح الأشكال التقنية الجديدة للحياة، وتعبير عن أن الزمن أصبح مقولة أساسية في نسيج الواقع الاجتماعي نفسه[8]، وتأويل لكيفية بروز ثلاث قوى في زمن الحداثة المتأخرة، وهي "عقلنة الزمن وقوة الثقافة وقوة إضفاء الطابع الزمني على تعقيد الأنساق"[9]، مُعبّرة عمّا يُعرف بالأبعاد أو المستويات الثلاثة للتسارع، وهي التسارع التقني وثورة نظام الزمان والمكان[10] وتسارع التغيُّر الاجتماعي وتسارع إيقاعات الحياة وتناقضات تجربة الزمن[11].

يعمل التسارع - بوصفه مفهومًا معياريًّا - داخل دائرة التجربة الإنسانية التي تتموضع بين مُقدّسَين، هما المجتمع والتقنية. ويشرح روزا كيفية ترجمة هذه القداسة من خلال الوعي بالزمن، وبالكيفية التي يقع من خلالها استثمار هذا الزمن اجتماعيًّا. وفي السياق نفسه، يرسم خطوط التقاطع بين الاجتماعي والافتراضي، من خلال سيرورة التأثير المتزايد للتسارع التقني الذي غيّر من ملامح الهوية الفردية عبر إزاحتها من وضعية الاجتماعي العيني إلى وضعية التخفّي أو الاختفاء، ويرسم الملامح الاجتماعية والثقافية والسياسية للحداثة المتأخرة، من خلال مفهوم "التسارع" باعتباره المدخل الفلسفي الأكثر تعبيرًا، من وجهة نظره، عن جُملة التحولات والانتقالات والتصدعات التي تطبع عالم الحداثة المتأخرة. ويُعيد مفهوم التسارع أيضًا استدعاء السؤال الأنطولوجي حول التقنية وتناقضات الحداثة المتأخرة، ضمن محاولة جديدة لرسم تقاطعات الزمن بفضاء التجربة والتفاعل.

تتموضع القيمة الاجتماعية للزمن بوصفها نقطة الارتكاز في مشروع روزا النقدي، في علاقة بمحاولات الكشف عمّا يمكن أن يكون عليه الزمن بوصفه قيمة كميّة قابلة للقياس، وبما هو "مسألة سياسية"[12]؛ بالنظر إلى القوى التي يخدمها أو "الظواهر الإضافية والعارضة"[13] التي يُسهم في بروزها. ويُشير إلى أثر التسارع في النظام زمنيًّا ومكانيًّا، وكيفية إدراك هذا النظام في الحياة الاجتماعية. لذلك، أصبح الزمن الحاضر يتحدد بالمدة الزمنية التي تتزامن كمّيًّا مع مكان التجربة (الماضي) وأُفق الانتظار (المستقبل)[14]. وفقًا لهذا المنظور، تحوّل الزمن

(8) للمزيد حول أطروحة التسارع، ينظر: Rosa, *Accélération*.

(9) Antoine Chollet & Catherine Coquio, "Sociologie ou politique de l'accélération? Entretien avec Antoine Chollet," *Accélérations*, vol. 1, no. 16 (2016), pp. 59–65.

(10) عنوان الفصل الرابع، في: Rosa, *Accélération*, p. 125.

(11) عنوان الفصل السادس، في: Ibid., p. 151.

(12) Ibid., p. 412.

(13) Ibid., p. 37.

(14) ينظر: Ibid.

في الحداثة المتأخرة إلى "نظام يصعُب التعايش معه"[15]؛ نظرًا إلى بروزه مسرحًا لعمليات اجتماعية متعددة ومؤشرًا دالًّا على معانٍ قانونية وسياسية وثقافية متداخلة، ومن خلالٍ إنتاجه بوصفه ظاهرة سياسية واقتصادية بسبب التنظيم البيروقراطي للمجتمعات أيضًا. ويُحاجّ روزا في هذا السياق بأهمية فهم الديناميكيات الجديدة لاشتغال مجتمعات الحداثة المتأخرة، وبضرورة تحيين فهمنا للعلاقة بين سياسة الزمن من جهة، والعلاقات الاجتماعية من جهة أخرى، حتى لا يظل "فهمنا للحداثة ولسيرورة التحديث قاصرًا [...] أمام التحولات البنيوية والأمثلة الزمنية للمجتمع ولسيرورات التحديث"[16].

ويطرح تصوُّرًا يقوم على استحضار فكرة الزمن "بوصفها ظاهرة اجتماعية"[17] للاستدلال على استحالة قيام سياسة للزمن مستقلة عن العلاقات الاجتماعية، وليشرح من خلالها كيفية توزيع السلطة السياسية في مجتمعات الحداثة المتأخرة استنادًا إلى استراتيجيات متعلقة بالزمن. ويساعد هذا التصوُّر، في جزئه المُتعلّق بمحاولة فهم كيفية اشتغال الأنساق الرئيسية والأنساق الفرعية (الدولة/ السياسة/ المجتمع)، على إدراك خصوصية العلاقة بين القيمة الاجتماعية للزمن، واستخلاص الدلالات الفلسفية للتسارع بوصفه حالة ديناميكيّة ثقافية واجتماعية وسياسية ومصدرًا من مصادر الاختفاء المبرمج لإحدى القيم الأساسية للحداثة وهي الوعد بالاستقلالية[18]، التي يُفرد لها فصلين من كتابه؛ هما الفصلان الحادي عشر والثاني عشر من الكتاب. وضمن التأطير الأنطولوجي نفسه لعلاقة التسارع بمنطق التفاعل بين الأنساق داخل المجتمع، يشرح كيف تخلق الأدوات السياسية التي تخدم المشروع الاجتماعي والثقافي للحداثة المتأخرة، المحكومة بسطوة التقنية، حالةً يُكرّس فيها العلم نفسه بوصفه "لعبة زمن" كما وصفها مارتن هايدغر Martin Heidegger (1889–1976). ولتفسير هذه الحالة (لعبة الزمن)، والتوقف عند تقاطعات عالم التجربة اليومية (ديالكتيك التمثيل) مع عالم الإنسان والطبيعة بوصفه عالم سطوة التقنية (ديالكتيك العمل)[19]، والاشتباك مع سؤال الحرية وعلاقته بالزمن بصفته صورة جديدة من صور الاغتراب، يستعيد روزا مقاربة هايدغر لجدلية العلاقة بين الذات والعالم، وبين الأشياء والموضوعات من زاوية الانشغال الأنطولوجي بتحولات المنطق الأساسي للعصور الحديثة؛ حتى يشرح أزمة الإنسان الحديث وتناقضات الثقافة والأداتية المُفرطة والهوس بالأزمنة التقنية الجديدة.

(15) ينظر: أنطوني جيدنز، **الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية**، ترجمة أحمد زايد ومحمد محيي الدين (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010).

(16) Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération: Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Thomas Chaumont (trad.) (Paris: La Découverte, 2012). p. 57.

(17) Jonathan Martineau, *Time, Capitalism and Alienation: A Socio–Historical Inquiry into the Making of Modern Time*, Historical Materialism Book Series (Leiden: Brill, 2015), p. 4.

(18) ينظر:

Thijs Lijster, Robin Celikates & Hartmut Rosa, "Beyond the Echo–chamber: An Interview with Hartmut Rosa on Resonance and Alienation," *Journal for Contemporary Philosophy*, vol. 39 no. 1 (2019), pp. 64–78.

(19) للمزيد حول ديالكتيك العمل وديالكتيك التمثيل الواردين في رسائل "يينا" Jena (محاضرات جامعة يينا Universität Jena) لفريدريش هيغل (الشاب) Friedrich Hegel (1770–1831)، ينظر:

Jean Marc Ferry, *Habermas: L'éthique de la communication* (Paris: PUF, 1987), p. 341.

ثانيًا: نحو تصوُّر جديد للعلاقة بالزمن: فينومينولوجيا الزمن وإشكاليات الحداثة المتأخرة

يُوظّف روزا التناظر بين مسألة التقنية والعمليات الاجتماعية التي يقوم التسارع فيها وأثناءها بدور المُحدّد لطبيعة العلاقات القائمة ونوعيتها ومداها، وهي تُمظهر مجتمعات الحداثة المتأخرة في "شكل من التنظيم السياسي داخل الزمن"[20] لفائدة مشروع الإنقاذ الأنطولوجي لعلاقتنا بالزمن. وفي هذا المستوى، تبدو مسألة السلطة بما هي سؤال حول الهيمنة والتحكُّم - في حالة الحداثة المتأخرة - غير قادرة، من وجهة نظر روزا، على إمكانية ممارستها لوظيفتها وللشرط الاجتماعي لاستمرارها؛ ذلك أن التسارع "لم يعد يُختبر بوصفه قوّة مُحرّرة، بل بوصفه ضغطًا استعباديًّا"[21]. ويشرح روزا جدليّة التسارع والتحولات البنيوية التي تمرّ بها المؤسسات السياسية للحداثة المتأخرة؛ إذ إنّ "مفارقة الزمن السياسي تعود إلى التطور المتباين لآفاقها الزمنية التأسيسية والعلاقة بين الموارد الزمنية والحاجة إلى الزمن"[22]؛ ويعني ذلك أن الحاجة إلى الزمن والموارد الزمنية قد فرضت استهلاكًا لزمن الحاضر وطلبًا مُتزايدًا على الزمن نفسه: "أصبح يُرهق علاقتنا بالعالم أكثر فأكثر، إلى درجة أنه أصبح يُعبّر عن علاقة إشكالية بهذا العالم"[23]. وتدل هذه الحاجة المتزايدة من جهة النظرية النقدية، على ظهور التسارع بوصفه باثولوجيا اجتماعية Social Pathology ينضاف إلى جُملة "أمراض" المجتمع الحديث الذي أصبح يتميّز بكونه "ليس مُنظمًا ومُنسقًا وفق قواعد معيارية تفسيرية، بل وفق قواعد معيارية صامتة ذات طبيعة زمنية تبرُز في أشكال التحديد الزمني والأجندات والحدود الزمنية"[24]. وفي الوقت الذي تحمل فيه النظرية النقدية للتسارع على عاتقها "تفسير تحوُّلات أنظمة الإنتاج والاستهلاك في الحداثة منذ بداياتها إلى حدود الحداثة الكلاسيكية ثم الحداثة المتأخرة"[25]، فإنّ تصوُّرَ شكل الحياة المُمكنة والمجتمع الجيّد والتحليل النقدي للقوانين والقوى التي تحكم طريقة وكيفية اشتغال مجتمعات الحداثة المتأخرة، يفرض كلّه تعريفًا وتحديدًا لوضعية الاغتراب والتشيؤ انطلاقًا من الداخل؛ أي من خلال تفكيك جدليّة العلاقة بين هذه الوضعيات، وبين المستويات الأنثروبولوجية والنقدية والتحديثية للمجتمع.

ثالثًا: مستويات التسارع والتأصيل الأنطولوجي لشروط إمكان نظرية نقدية

يلجأ روزا إلى البحث في الطبيعة الأنثروبولوجية والنقدية والتحديثية لمستويات التسارع، مُستفيدًا من أعمال تشارلز تايلور Charles Taylor حول "تشكُّل الهوية الحديثة"[26]؛ من أجل شرح الوقائع الاجتماعية ومناحي ارتباطها بالمرجعية الثقافية للمجتمعات. وفي هذا الإطار، تُمثّل فكرة الأزمة الثقافية داخل المجتمعات المعاصرة

(20) Rosa, *Accélération,* p. 307.

(21) Rosa Hartmut, *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World* (Cambridge: Polity Press, 2019), p. 8.

(22) Rosa, *Accélération*, p. 319.

(23) Rosa, *Resonance*, p. 36.

(24) Ibid., p. 57.

(25) Ibid., p. 71.

(26) ينظر: تشارلز تايلور، **منابع الذات: تكوين الهوية الحديثة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014).

(المجتمعات النفعية)، نقطة الانطلاق في إعادة النظر في العقل باعتباره "هو الذي يحكم"[27] ويُحدّد ماهية العلاقات الممكنة مع العالم. ومن خلال الاستدارة النقدية نحو البنية الثقافية لمجتمعات الحداثة المتأخرة، وإشكالية التسارع وهيمنة التفسير الزمني لقضية السياسة والهوية، تكون أطروحة تايلور بمنزلة "تشخيص علاجي للحاضر"[28]. وفي هذا المستوى، يُقرأ التسارع بوصفه عملية ثقافية – سلوكية ضمن دائرة المنطق الثقافي للممارسات اليومية المُعبَّر عنها بواسطة أشكال التفاعل، ومن خلال عمليات التحيين اليومي للهوية وتقديم الذات بوساطة التقنية والأبعاد الزمنية للسياسة والثقافة.

إن هذه الاستعادة المزدوجة لإشكالية الثقافة والسياسة داخل مجتمعات الحداثة المتأخرة، تدلّ على راهنية البحث في الطاقة التحريرية للعلم وكيفية انفصاله عن براءته الأيديولوجية وفق يورغن هابرماس Jürgen Habermas، و"ضياع العقل العلمي في التقنية؛ ما جعل الخطاب الأداتي يغوص في أغوار بوتقة مغلقة ودوغمائية مُكبّلة بالمصادرات العلمية"[29]، كما تعني هذه الاستعادة استمرارية المشروع النقدي لمُخرجات الحداثة في حالتها/ وضعيتها المتأخرة وعند نقاط تمفصل الزمن الذي أصبح المُحدّد لعلاقتنا بالأشياء، والاغتراب بما هو تعبير أنطولوجي عن الصراع بين الرغبة في التحرر من جهة، ومحاولة "عزل أنطولوجيا العلاقات الاجتماعية عن أشكال الإنتاج"[30] من جهة أخرى. وتنفتح هذه المحاولة على اختبار القدرة على إمكانية التعويل على "نشاط" التحرر في إطار توفير شرط "استقلالية الإنسان التي تتطوّر دائمًا على أساس تجربةٍ وموقفٍ تجاه العالم الذي يتشكّل على المستويات العاطفية والوجودية والمادية والبدنية والاجتماعية والاقتصادية"[31]. واختبارًا لهذه الإمكانية، يُقدم روزا نقدًا إيتيقيًّا للرأسمالية عبر طرح السؤال حول العلاقة بين التسارع الاجتماعي والاغتراب في صوره المتصلة بالعلاقة مع الفضاء والأشياء والأفعال الإنسانية والزمن والذات والآخرين[32].

وقد تبلور هذا النقد الإيتيقي للاغتراب ضمن مشروع النظرية النقدية[33]، وأضاف روزا من خلاله فكرة البنية الجديدة للزمن وشرح كيفية تمدُّد الاغتراب بفعل التسارع. وهو يُؤصّل، من خلال هذا النقد مجالات الاغتراب وفق القراءة الماركسية لعلاقات الإنتاج (الاغتراب عن العالم، وعن الآخرين، واغتراب الذات عن نفسها)، لمجالات أخرى للاغتراب تنطلق من زاويتين رئيسَتين. فالزاوية الأولى تتعلّق بإعادة بناء النظرية النقدية "من وجهة نظر موحدة للأمراض الاجتماعية في الوقت الذي أصبح فيه الزمن يتسارع ويُمارس ضغطًا متزايدًا على

(27) المرجع نفسه، ص 187.

(28) المرجع نفسه.

(29) Pierre Burgelin, "Martin Heidegger: Qu'appelle–t–on pensé?" *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, vol. 40, no. 1 (1959), pp. 93–94.

(30) Karl Marx, "Critique de l'économie politique," Maurice Husson (trad.), *Marxist Internet Archives*, accessed on 22/9/2024, at: https://acr.ps/1L9zOMJ

(31) Rosa, *Résonance*, pp. 36–39.

(32) Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération: Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Thomas Chaumont (trad.) (Paris: La Découverte, 2012), pp. 114–123.

(33) Hartmut Rosa, "On Defining the Good Life: Liberal Freedom and Capitalist Necessity," *Constellations*, vol. 5, no. 2 (1998), pp. 201–214.

حياتنا العادية"[34]. أما الزاوية الثانية من النقاش، فتهتم بما أصبح يعنيه الاغتراب من حيث الدلالات والمجالات انطلاقًا من تأثير التسارع الذي يشمل علاقات الإنتاج في زمن الحداثة المتأخرة. وبذلك، تنضاف مجالات أخرى إلى الاغتراب، وهي تهم الفضاء والزمن والأفعال الإنسانية. ويشتغل روزا بمجالات الاغتراب وفق الرؤية الماركسية، غير أنه يُدمج البعد الزمني في علاقة ببروز التسارع وتغلغله ضمن علاقة الذات بنفسها، وبالعالم، وبالآخرين، من دون "طرح السؤال حول منطق التغيير الزمني إنْ كان ذا طبيعة اقتصادية أم لا"[35]. ولا يعني عدم طرح السؤال حول جدلية الاقتصاد والزمن، نفيًا لطابع الزمن الاقتصادي في الحداثة المتأخرة، غير أن استنفاد الإجابة في طبيعتها الاقتصادية، قد يُعيد استحضار مسألة قيمة الزمن في علاقاتها بالبنية الثقافية للمجتمعات والأفراد؛ ومن ثمّ اختزال التسارع في دوائر علاقات الإنتاج فحسب من منظور ماركسي. وفي الوقت الذي يعمل فيه الاغتراب وفق أطروحة روزا، بوصفه مؤشرًا دالًّا على تحولات في الأنماط الاجتماعية لعلاقات الإنتاج، و"زيادة في وتيرة التغيير الاجتماعي، أي ما يخص أنماط الترابط الاجتماعي وأشكال الممارسة الاجتماعية"[36]، خضعت القوى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية – المعرفية لتحوّلات وظيفية تُعبّر (من جهة الدلالات الفلسفية، ومن جهة أنطولوجيا الزمن) عن إشكاليات ذات طابع عملي، أثّرت في مجتمعات الحداثة المتأخرة وشروط الحياة الجيّدة.

(34) Fabian.

(35) Rosa, *Aliénation*, p. 115.

(36) Fabian.

ويجد سؤال السياسة راهنيته في ظل أزمات الحداثة المتأخرة من خلال هيمنة التسارع وجدلية العلاقة بين السياسة والزمن. ونتيجةً لهذه التحولات، أصبح "التسارع الاجتماعي قوّة توتاليتارية داخلية في الحداثة المتأخرة والمجتمعات الحديثة"[37]. وضمن هذا التحوُّل المعياري للسياسة بسبب هيمنة التسارع، يستعيد روزا فحص شروط الحياة الجيّدة ورهاناتها واختبار المداخل النظرية التي تُؤمّن الحرية الجديدة. ولا يقتصر مفهوم التوتاليتارية في مشروعه النقدي على مدلوله السياسي، بل إنّه يشمل السؤال عن قواعد اللعب الجديدة وإشكالية السياسة بين ما يجب أن تكون عليه طبيعة القرار السياسي من جهة، وتأثير الزمن في صناعة القرار وإمكانية الإجابة عن سؤال هو: "ماذا يجب أن يكون عليه الإنسان حتى يكون النظام السياسي قابلاً للعيش"[38].

ضمن محاولة الإجابة عن هذا السؤال، يسترجع روزا مسألة الثقافة باعتبارها أحد أضلع ثالوث ما يطلق عليه مستويات التسارع. فإضافة إلى التسارع التقني وتسارع وتيرة الحياة الاجتماعية، تعيش مجتمعات الحداثة المتأخرة على وقع تسارع في التغيير الاجتماعي؛ إذ أصبحت هذه المجتمعات تخضع لضغط الحاضر Gegenwartsschrumpfung وفقًا لهيرمان لوبه Hermann Hoppe[39]؛ ما يعني إعادة تموضع الثقافة وتحولاتها في سيرورة التحديث وضغط الحاضر اللذين يشملان مجتمعات الحداثة

(37) Rosa, *Aliénation*, p. 84.

(38) ينظر:

John Lucas, *Principles of Politics* (New York: Clarendom Press; Oxford: Oxford University Press, 1985).

(39) Hermann Lubbe, *Employment and Transfert of Technology* (London: Springer Verlag, 1986).

المتأخرة. ومن خلال عملية الضغط التي يُمارسها زمن الحاضر على تجربة التفاعل بين الماضي والمستقبل باعتباره الأفق الزمني لتلك التجربة، يُدمَجُ التسارع في مشروع الإنتاج الاقتصادي ومؤشرات الاستهلاك للتقنية ومخرجاتها. فإذا كان "التسارع ينطلق من فعل وتأثير الاقتصاد والتقنية، فإنه قد أصبح ذا بعد ثقافي لارتباطه بالإنتاج والاستهلاك"[40]، كما تجد قوى التسارع في الثقافة أحد تمظهراتها الاجتماعية. ويُعرّف روزا حالة التغيير الاجتماعي، الذي ينطبع بمسألة الثقافة والعلاقة بين الاقتصاد وتكوُّن أنماط جديدة من الثقافة، بأنها "وضعية الحاجات ذات الخصوصية الثقافية"[41]، وهي الوضعية التي يُشير إلى تماثُلها من حيث الدلالات، مع أطروحة ماكس فيبر حول الاقتصاد الرأسمالي والأخلاق البروتستانتية، أو المنظومة الثقافية التي تشكّلت ضمن التقاطع بين الاقتصاد والدين في زمن صعود الرأسمالية. وبذلك، تكون الثقافة بنية فوقية للاقتصاد ومحركاته التقنية ومستوياته ذات الصلة بالتسارع.

خاتمة

يوفر مفهوم التسارع ضمن المشروع النقدي لهارتموت روزا، إمكانية استئناف النقاش المتعلق بالمفاهيم الأساسية للحداثة ووعودها؛ مثل الحرية، وغيرها من مطالب العقلانية والأنوار. غير أن هذه الوعود، تتعرّض في مستوياتها التفاعلية – بمعنى إمكانية تحوُّلها من الممكن إلى الضروري – لعوائق وتعثرات ربما كان من أهمها انزياح العقلانية عن إحداثياتها السوسيوفلسفية وتحوُّلها إلى إشكالية تشقُّ مجتمعات الحداثة المتأخرة. وفي إطار تتبُّع ملامح هذا المشروع النقدي، فإن الكشف عن دلالات مفهوم التسارع السوسيوفلسفية يساهم في فهم جُملة التغيرات الطارئة على الذات، والهوية، وملامح العالم الاجتماعي، وإمكانية شرح عملية التفاعل الاجتماعي في زمن الحداثة المتأخرة أيضًا. وفي هذا السياق، يبرز مفهوم التسارع بوصفه تكثيفًا لأزمة الزمن، وسببًا لغياب الاجتماعي وإحلال الافتراضي بديلاً منه. لكنّ هذا الغياب لا يجمع كلّ مُبرّراته الأنطولوجية في علاقة بنظريات المعرفة الجديدة، كما أن إمكانية نقد هذا المشروع/ المفهوم تجد جذورها في الإرث النقدي لمدرسة فرانكفورت؛ حيث لا يُكوّن مفهوم التسارع كلّ الملامح السوسيوفلسفية لتحولات العلاقة بين الذات والأشياء. فمن جهة، يُعدّ التسارع – وفقًا لروزا – ميزة رئيسة من مُميّزات التواصل الوحيدة أو أشكاله، إلا أنه يمكن أن يكون نتاجًا لعقلانية أُحادية، أو عقلانية ممكنة من مجموعة عقلانيات متعددة. ربما تتيح القراءات المتعددة لمفهوم التسارع، وتطويعه لفائدة حَسْم صراعات اللاعدالة واللاتكافؤ، توسيعَ مجالات استعماله نقديًّا، وتنزيله عمليًّا في خط المواجهة الأول ضد الهيمنة والسيطرة ومحاولات الإخضاع. وربما تبدو هذه المفاهيم مشحونة بمفردات المعجم السياسي الفلسفي، لكنها تشمل في الوقت نفسه الجانب المتعلق بالبحث الفلسفي؛ الهادف إلى الكشف عن ميكانيزمات الهيمنة والإخضاع التي أصبحت تشتغل تقنيًّا وتنساب إلى ثنايا الاجتماعي انطلاقًا من ضيق زمن الاجتماعي نفسه، والطلب على إعادة تشكيل الهوية؛ استنادًا إلى ثقافة، أو ثقافات جديدة، تجد في دلالات زمن التجربة، وفي أفق التفاعل، صورةً من صور الحرية التي تتقاطع عند حدود الافتراضي والواقعي.

(40) Rosa, *Accélération*, p. 215.

(41) Ibid., p. 216.

المراجع

العربية

تايلور، تشارلز. **منابع الذات: تكوين الهوية الحديثة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2014.

جيدنز، أنتوني. **الطريق الثالث: تجديد الديمقراطية الاجتماعية**. ترجمة أحمد زايد ومحمد محيي الدين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.

References

الأجنبية

Berger, Peter & Thomas Luckmann. *La construction sociale de la réalité*. Paris: Armand Colin, 2012.

Burgelin, Pierre. "Martin Heidegger. Qu'appelle–t–on pensé?" *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*. vol. 40, no. 1 (1959).

Chollet, Antoine & Catherine Coquio. "Sociologie ou politique de l'accélération? Entretien avec Antoine Chollet." *Accélérations*. vol. 1, no. 16 (2016).

Ferry, Jean Marc. *Habermas: L'éthique de la communication*. Paris: PUF, 1987.

Granovetter, Mark. "The Strength of Weak Ties." *American Journal of Sociology*. vol. 78, no. 6 (1973).

Hartmut, Rosa. *Resonance: A Sociology of Our Relationship to the World*. Cambridge: Polity Press, 2019.

Lijster, Thijs, Robin Celikates & Hartmut Rosa. "Beyond the Echo–chamber: An Interview with Hartmut Rosa on Resonance and Alienation." *Journal for Contemporary Philosophy*. vol. 39, no. 1 (2019).

Martineau, Jonathan. *Time, Capitalism and Alienation: A Socio–Historical Inquiry into the Making of Modern time*. Historical Materialism Book Series. Leiden: Brill, 2015.

Rosa, Hartmut. "On Defining the Good Life: Liberal Freedom and Capitalist Necessity." *Constellations*. vol. 5, no. 2 (1998).

Rosa, Hartmut. *Accélération: Une critique sociale du temps*. Didier Renault (trad.). Paris: La Découverte, 2010.

Rosa, Hartmut. *Aliénation et accélération: Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Thomas Chaumont (trad.). Paris: La Découverte, 2012.

Rosa, Hartmut. *Aliénation et accélération: Vers une théorie critique de la modernité tardive*. Thomas Chaumont (trad.). Paris: La Découverte, 2012.

Rosa, Hartmut. *Rendre le monde indisponible*. Olivier Mannoni (trad.). Paris: La Découverte, 2020.

مراجع إضافية

كرانغ، مايك. **الجغرافيات الافتراضية: أجسام وفضاء وعلاقات**. ترجمة عدنان حسن. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011.

نيكولاس جين [وآخرون]. **مستقبل النظرية الاجتماعية**. ترجمة يسري عبد الحميد رسلان. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2017.

هابرماس، يورغن. **بعد ماركس**. ترجمة محمد ميلاد. دمشق: دار الحوار، 2002.

هوسرل، إدموند. **أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية**. ترجمة إسماعيل المصدق. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/XIMY7940

محمد عبد الرزاق حسين | Mohamed A. razak Hussein*

مراجعة كتاب:
معنى الحياة في العالم الحديث
لعبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي

Book review:
The Meaning of Life in the Modern World
by Abdullah bin Abdul Rahman Al Wahaibi

عنوان الكتاب:	**معنى الحياة في العالم الحديث.**
المؤلف:	عبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي.
الناشر:	ابن النديم للنشر والتوزيع؛ دار الروافد الثقافية-ناشرون.
سنة النشر:	2024.
عدد الصفحات:	454.

* باحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، ماجستير الإدارة العامة من معهد الدوحة للدراسات العليا.
A researcher in social sciences and humanities, holding a master's degree in public administration from the Doha Institute for Graduate Studies.
mhu002@dohainstitute.edu.qa

مقدمة

تُنتج معايشتنا للواقع الحديث المعاصر، بتعقيداته المتشابكة، أزمات مختلفة تطرح مجموعة من الأسئلة. وتُعتبر أزمة المعنى وأسئلتها التي تثيرها في مقدمة هذه الأزمات والأسئلة. ويلاحَظ أن أساس أزمة المعنى في الواقع المعاصر نتاجٌ للتغيرات الرئيسة في التاريخ الغربي الحديث، خاصة على المستويَين الإبستيمولوجي والأخلاقي، مع الأخذ في الاعتبار كذلك تَعلْمُن النظرة إلى الوجود على نحوٍ شبه كلي. وقد تزايدت أسئلة المعنى مع تزايد دواعي التمحور حول الحياة الشخصية، والاشتغال بالذات مع تأثير ما عُرف بـ"الثورة الفردانية الثالثة". في هذا السياق، يتنزل كتاب **معنى الحياة في العالم الحديث** لعبد الله الوهيبي، فهو يناقش النقاط المشار إليها بشيء من التفصيل، ويتكون من تسعة فصول، إضافة إلى مقدمة ومدخل نظري وخاتمة.

يهدف الكتاب إلى دراسة جذور أزمة المعنى، وتتبّع خلفياتها التاريخية، ومن ثم دراسة التمظهرات والأشكال التي يسعى الفرد المعاصر من خلالها إلى أن يسبغ معنى معيّنًا على حياته. ويحاول تنظيم جوانب تفسيرية تساعد على فهم واقع الذات الحداثية، ومن ثم تتبّع علاقة هذه الذات الحديثة بأسئلة المعنى وأزماته.

ويبين الارتباط بين سؤال المعنى والإطار التفسيري للوجود الإنساني؛ فكلما استطاع الفرد معرفة الهدف من الوجود الإنساني من ناحية ومآله من ناحية أخرى، ساهم في اتضاح أسئلة المعنى في حياته. وهو ما يعني أن معنى الحياة وسؤال المعنى هما تفسير وجود الإنسان، والغرض من حياته، ودلالة أفعاله، ومعاناته كذلك. ويناقش الكتاب الأسئلة المتكررة التي تبرز مع غياب المعنى في حياة الفرد، خاصة تلك المتعلقة بأفعالنا اليومية الجزئية، وطبيعة علاقتها بأهداف الفرد الكلية، خاصة في ظل سياقات معيّنة، كالشعور بالملل والضجر، أو الألم والمعاناة، أو لحظة إدراكٍ لحقيقة الموت، أو فقد قريب أو حبيب.

ويؤكد المؤلف أن الأفكار والمنتجات الثقافية الغربية، التي تستهلكها المجتمعات في دول العالم المختلفة، تُعتبر نتاجًا لصيرورة ثقافية معيّنة. ويستند في تأكيد ذلك إلى إثبات تاريخانية هذه الأفكار والمنتجات الثقافية التابعة لها، وكونها نتاجًا لظروف تاريخية محددة، ومن ثم الانطلاق إلى هدم سطوة هذه الثقافة المعاصرة، وصولاً إلى إبراز خطورة الارتهان لمثل هذه السرديات التي تتسبب في تشكيل أعطاب روحية وهوياتية من دون وعي بأصلها أو بطبيعة تشكّلها. ولا يعني ما سبق نفي التشابه السياقي في بعض ملامحه بين المجتمعات العربية في لحظتها الراهنة والمجتمعات الغربية في لحظات بروز الدعوات الفردانية والخلاص الفردي، خاصة في الجوانب الاجتماعية والسياسية.

أولًا: سعيًا للإجابة عن سؤال المعنى

يراد بمعنى الحياة على المستوى الكلي مخطط الوجود برمّته، في حين أنه يقصد به عادةً معناه الجزئي، والمرتبط بمعنى حياة الفرد، والهدف النهائي من أفعاله الجزئية، وماهية الإطار الناظم لهذه الأفعال البشرية. ويشير الكتاب إلى أن معنى الحياة يتضمن مجموعة من الأسئلة الوجودية، والمتمثلة في: 1. لماذا وُجد الفرد؟ ولماذا وُجد

الآخرون؟ 2. وهل لهذا الوجود من هدف ما؟ وباعتبار وجود هدف ما، فما طبيعته؟ 3. هل أفعال الفرد في حاجة إلى أن تؤسس على شيء ما؟ وإذا كان ذلك ضروريًا، فما هو؟ 4. لماذا يكتظ العالم بالألم والمعاناة؟ 5. كيف ينتهي العالم؟ أترتبط النهاية بالموت الأبدي أم أن هناك عالمًا آخر؟ (ص 24-25).

يرى الوهيبي أن بروز أزمة المعنى في المنظومة الحداثية يرجع إلى نتائج الفهم العلمي Scientific Understanding للعالم، ومن ثم انفصال الأسئلة الأخلاقية والمعايير القبلية عن المعارف والعلوم من ناحية، والأدوار الحياتية من ناحية أخرى. وهو يرتبط أساسًا بمسار تطورات العلمنة والعقلنة في تاريخ الغرب الحديث؛ والذي هدف في الأساس إلى إبعاد أيّ روابط ميتافيزيقية عن الواقع المعيش. ونتج من ذلك أيضًا فردنة سؤال المعنى، وتقلّص دور المجتمع في تشكيل شخصية الفرد في تعزيز الأزمات المتعلقة بسؤال المعنى. فقد كان الفرد في المجتمعات القديمة يندمج في الفضاء الاجتماعي والثقافي السائد في محيطه، ويكتسب من خلاله الإطار العام للوجود، وتتشكل شخصيته وهويته المجتمعية بناءً على ذلك. ونتيجة لفقدان سياق مشابه، أصبح الإنسان المعاصر غير معنيٍّ بالأسئلة الوجودية الكبرى، أو يسعى لكبت هذه الأسئلة أو تجاهلها، أو التعايش مع مواقف لاأدرية تجاهها (ص 31-33).

وعلى الرغم من كل ذلك، يواجه الإنسان الحداثي الأسئلة المتعلقة بالحياة على نحوٍ ما، خاصة في سياقات المنغصات الحياتية، والتي يشعر فيها المرء بحدوده البشرية وضعفه الإنساني، وهشاشته المفرطة، كالموت والخوف والألم، وغيرها من المواقف (ص 34-48). ففكرة الموت، كما يؤكد آلان دو بوتون Alain de Botton، تعيد ترتيب أولوياتنا بالابتعاد عن العالم الدنيوي والاقتراب من البعد الروحي، كما أن المرض يسقط أسباب المحبة الدنيوية بين البشر[1]، وذلك على الرغم من محاولات الحداثة المتكررة في تفكيك الموت وتجريده من رهبته باعتباره مجرد نتيجة لعجزٍ ما عن مواجهة خطر أو مرض[2].

ينطلق المؤلف في الكتاب من إمكانية تصنيف محاولات الإجابة عن سؤال المعنى في الأدبيات المتخصصة إلى ثلاثة أصناف. ويحاول الصنف الأول نفي مشروعية السؤال عن طريق النفي أو التشكيك، في حين أن الصنف الثاني يتعمد الهروب من مواجهة سؤال المعنى ولوازمه، عن طريق الإقرار الشكلي بأهمية السؤال، ومن ثم تقديم إجابات هلامية، وطرح آليات للإلهاء الذاتي. أما الصنف الثالث، فيثبت أهمية السؤال، ويطرح نتيجةً لذلك مجموعة من الإجابات المتعددة، التي يرى فيها أصحابها إمكانية إجابتها عن سؤال المعنى. وسنستعرض إجابات الصنف الثالث في ثنايا هذه المراجعة.

ثانيًا: تشكلات أزمة المعنى وتأثيرات الحداثة

انعكست التغيرات التي صاحبت النماذج الثقافية للذات والهوية على أزمة المعنى وأسئلته. وتُعتبر التطورات التي طرأت على الأساليب العلاجية في الحقل النفسي، والأزمات العمرية، كأزمة المراهقة وأزمة منتصف العمر، أهم الظواهر

(1) آلان دو بوتون، **قلق السعي إلى المكانة: الشعور بالرضا أو المهانة**، ترجمة محمد عبد النبي (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2018)، ص 236-238.

(2) زيجمونت باومان، **الخوف السائل**، ترجمة حجاج أبو جبر (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر،2017)، ص 14.

التي يمكن من خلالها رصد هذه الانعكاسات (ص 74–76). فمع ثلاثينيات القرن العشرين تنامى دور المحلل النفسي في المجتمع الغربي، وهو ما ارتبط بازدياد المحاولات النظرية والتطبيقية لمعالجة الأزمات النفسية المختلفة، وكذلك تقلبات الواقع الاجتماعي والثقافي، والتي نتج منها تنامي ظاهرة الشعور بالخواء بين أفراد المجتمع. ويلاحظ المؤلف أن الأساليب العلاجية في التحليل النفسي المعاصر تسعى أساسًا لفهم المشاعر المؤذية كالاكتئاب والقلق؛ وذلك للحدّ من ألمها، وتمكين الفرد من التعايش معها، دون استحضار دور الأبعاد الأخلاقية (ص 88–89). ويعود الفضل في نجاح العديد من أشكال العلاج النفسي إلى القدرة على احتواء التبعثر الهوياتي الذي يعيشه الفرد، والمساعدة في تنظيم الهوية الذاتية وتصحيحها، أو إعادة بنائها، وباستخدام ممارسات دينية في كثير من الأحيان.

أما فيما يتعلق بظاهرة المراهقة، واستنادًا إلى العديد من الدراسات والاقتباسات، فيربط المؤلف بين تنامي الاهتمام بهذه الظاهرة وانهيار التقاليد الاجتماعية والثقافية في المجتمعات الغربية، والتي أدت إلى تشوش الهويات، وتفكك الأسر والجماعات الحاضنة؛ وذلك نتيجة لتلاشي آليات تناقل الأجيال للقيم، وضعف أدوات التنشئة الهوياتية، وتضييع حكمة الأجيال المجربة في معمل التاريخ كما يصفها ويل ديورانت William Durant (1885–1981) (ص 92–97).

برز في السياق الغربي، مع أواخر الثمانينيات، تصور "تحقيق الذات"، الذي لم يعد يكتفي بملامح النجاح السائدة وقتها، ويتمظهر المفهوم على أرض الواقع في السعي لتحديد الذات وملامحها عن طريق الذات، ومن ثم إنتاج الواقع من هذه الذات، إضافةً إلى البحث الدائم عن إشباع الحاجات الجديدة، والرغبة في الحياة المفعمة والثرية. وتجلى هذا التصور أشد وضوحًا، كما يشير المؤلف، في قطاعات الإدارة والأعمال التي استطاعت، عن طريق الاعتناء باستراتيجيات الموارد البشرية، توصيل فكرة سعي الشركات لتشكيل حيز يسمح للموظفين بتحقيق ذواتهم، وتكرار إبراز ذلك في إعلانات التوظيف. ولا يخفى هدف قطاعات الأعمال من تبنّي مثل هذا النهج الذي يسعى لتحويل الطاقة النفسية للموظفين إلى قوة عمل (ص 104–105).

ويناقش المؤلف ما يمكن تسميته متتالية الفردانية المعاصرة، التي تشير إلى كون المنظومة الفردانية المعاصرة لا تتوقف عند ما يُعرف بالحرية السلبية، بل تتجاوز ذلك للمطالبة بالتحرر من كل المؤثرات الخارجية في تحديد الذات، وخاصة مطالب المجتمع، والضرورات الطبيعية كذلك، والتي وصلت إلى مرحلة إعادة تعريف الواقع في حالة فشله في الاتساق مع الذات ورغباتها. ويقدّم مثالاً على ذلك بمخرجات الجدالات الجندرية المعاصرة التي أضحت تعترف بحق الفرد في تحديد هويته الجنسية، وتُخضع ذلك للاختيار الذاتي (ص 107–110). في هذا السياق، يشير تشارلز تايلور Charles Taylor إلى أن خلفية الهوية الحديثة تستند في تشكلها إلى مجموعة من أسس الأنطولوجيا الأخلاقية، مثل: قوننة احترام الذات والعلاقات الاجتماعية، ومسؤولية الذات عن نفسها وتحررها، والتركيز على الحياة العادية، والتحرر من السلطات، والمخاوف من النزعة الذرية والنفعية[3].

(3) رشيد الحاج صالح، "لماذا عادت الهويات لتتصدر عالم اليوم؟ نقد تايلر للحداثة وعلمانيتها"، **تبين**، مج 11، العدد 41 (صيف 2022)، ص 74–76.

استنادًا إلى ما سبق، يفتح المؤلف نقاشًا حول أسباب تفشي الأمراض النفسية في العصر الحديث، ويستفيض في نقل النقاشات التي تشير إلى ارتباط ذلك بفشل الإنسان المعاصر في تحقيق مطالب الاستقلالية والحرية الشخصية التي يفرضها المجتمع المعاصر على الفرد، والهوس المتزايد بتحقيق الذات، حتى لو تطلّب الأمر التضحية بكل شيء (ص 110–119). يضاف إلى هذه الأسباب المحاولات الحثيثة في البحث عن المكانة أو السعي للحفاظ عليها، وما يرافق ذلك من قلق وأسف وحسرة، وشعور بالعجز والفشل[4].

يرتكز التصور الحداثي في إجابته عن سؤال الأنا على اعتقاد تفرد الذات، واحتوائها على جوهر داخلي، من دون الاكتراث لماهية سابقة للوعي. ويستدل الكتاب على ذلك باستعراض نصوص وكتابات القديس أوغسطين Saint Augustine (354–430) ورينيه ديكارت René Descartes (1596–1650)، ويربط بينهما ويبين نقاط الالتقاء من ناحية، ونتيجة التراكم الفكري والفلسفي بينهما من ناحية أخرى، مع الاختلاف في الوجهة بطبيعة الحال (ص 124–128). وتُعتبر الأفكار التي رافقت تطور الحركة الرومانتيكية أحد الروافد الأساسية في تشكل "الذات الحديثة"؛ فقد عمّق هذا التراث النزعة الفردانية بسبب الرؤية الرومانتيكية لعلاقة الفرد بالمجتمع باعتبارها علاقة صراع ونزاع مستمر. وقد أدى ذلك لاحقًا إلى الإيغال في البحث عن الأصالة الفردانية، ومن ثم تكريسها والاستناد إليها لتمنح حياة الفرد المعنى والقيمة، ومن ثم تطلُب الانسجام الباطني والاتساق الداخلي، مع التأكيد على وجود التناقض بين التيارات الحديثة ذاتها في هذه المسألة، والتي يرى بعضها نفي مركزة الذات والتركيز على اللغة بدلاً منها. إلا أنها تشترك إجمالاً في بناء اليقين على أساس مستقل عن المعارف والأفكار الخارجية، وتأطير المنظومة الأخلاقية بصيغة إنسانية بحتة.

يشير بيري ساندرز Barry Sanders إلى أن طوفان التنظيم الزماني والمكاني، والتأسيس المادي للوجود، وتآكل المشاعر الإنسانية، عوامل أدت إلى اختفاء الكائن البشري[5]. انطلاقًا من ذلك، وسعيًا للإجابة عن سؤال: ما دور الثقافة المدينية الحديثة في تصاعد النزوع الفرداني؟ يسرد المؤلف العديد من الأفكار والأطروحات المؤكدة للدور المحوري لهذه الثقافة في تدعيم ازدياد معدلات النزعات الفردانية في المجتمعات (ص 146–149)، وذلك من دون إغفال تأثير شبكات التواصل الاجتماعي في استثمار التقنية لإنتاج واقع يتقاطع مع رؤية الفرد لذاته؛ بمعنى إنشاء حياة منقحة بوساطة التقنية، واستخدام هذه الشبكات لتمثّل إحدى أدوات إضفاء الاتساق في حياة الفرد.

ثالثًا: إضفاء القداسة ومحاولات البحث عن المعنى

تمثل حاجة الإنسان إلى وجود مبدأ أو مبادئ عامة ينطلق منها إحدى حاجاته الأساسية؛ إذ إنه يصعب على المرء التعامل مع الحياة عند فقدان مقدس في تصوراته ورؤيته للوجود والحياة. ونتيجةً لذلك نجد المحاولات المتكررة في إيجاد البديل من حالة العزوف عن الأديان التقليدية،

(4) دو بوتون، ص 5–7.

(5) بيري ساندرز، **اختفاء الكائن البشري**، ترجمة سهيل نجم (بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر، 2018)، ص 16.

والتي تسببت في حالة من النقص الوجودي في معنى الحياة وقيمتها. ويتزامن ذلك مع فشل جل المحاولات الأخرى في الحفاظ على أسس أخلاقية واضحة تتفق عليها المجتمعات، خاصة فيما يتعلق بالجوانب الاجتماعية، وسعي المجتمعات الحثيث لإيجاد أساس ما، كما يشير إلى ذلك بصفة تفصيلية تايلور[6].

في إطار هذه الفكرة، يناقش المؤلف الاتجاهات العدمية، وذلك في نظرتها إلى الوجود، وطبيعة أطروحاتها الساعية لتعقيد الأجوبة عن أسئلة المعنى؛ إذ إن هذه الاتجاهات العدمية في مجملها تعمل على حصر المعنى في إطار اللامعنى، هروبًا من تبعات حالة اللاجواب عن أسئلة المعنى (ص 202–206). ونجد أن المحلل النفساني ماريو جاكوبي Mario Jacoby (1925–2011) يؤكد هذه الفكرة، فيقول: "من يتحدثون باستمرار عن عبث الحياة الحديثة ولامعقوليتها يبدو أنهم لاشعوريًا يجدون معنى في معرفتهم بحقيقة أن الحياة بلا معنى!"[7].

يمثل الجسد إحدى أدوات مقاومة الهشاشة الوجودية الناتجة من اضمحلال المعنى، في ظل تزايد موجات العدمية والنسبية، وتراجع السرديات الكبرى، ويوفر شيئًا من اليقين الحسي في عالم يزداد تجريدًا. وقد أدى هذا التمركز حول الجسد إلى التعامل معه بوصفه ظاهرة يجب تشكيلها، وتكثيف شعورها، وإثبات تفرّدها وأصالتها على نحوٍ دائم ومستمر، والإحساس بحدود ذاتها. وتقود مثل هذه الأهداف إلى تعريض الجسد للمشاقّ والآلام الطوعية. وتمثل العمليات التجميلية، وظاهرة الوشوم والثقوب الجسدية، ومشاريع الصحة والحمية، والخوف من الشيخوخة، وممارسة الرياضات العنيفة والخطرة، أبرز الأمثلة على ذلك. وهو ما يقود إلى السعي لتكثيف جرعات الألم على الجسد؛ في محاولة لاستدامة الكثافة الشعورية، وإبعاد الرتابة من الحياة والوجود (ص 208–218). وكما يشير عبد الوهاب المسيري (1938–2008)، فقد جرى منح الجسد أسبقية معرفية وأخلاقية على كل شيء، وتمّ إحلاله محلّ الإله[8].

في السياق ذاته، يجري تحميل الحب والعلاقات الحميمة مسؤولية استنقاذ معنى لحياة الأفراد في الواقع المعاصر؛ إذ يجري إضفاء القدسية على مشاعر الحب، ومن ثم التعامل مع الشريك على هذا الأساس، ومطالبته بتوفير الاحتياجات الروحية والأخلاقية (ص 292–300).

ومثّل الولاء للدولة القومية الحديثة أحد أهم البدائل من الأديان المؤسسية، وذلك سعيًا لخلق همّ مشترك، ومشاعر جماعية، وأساس وحدوي لأفراد المجتمع، بدلًا من الارتباط بما هو ميتافيزيقي. بعبارة أدقّ، جرى استبدال الثالوث الديني المقدس (الأب، والابن، والروح القدس) بثالوث دنيوي (الأرض، والأمة، والدولة) (ص 228–229). وعلى غرار بقية الأديان نجد حضورًا مكثفًا للطقوس؛ سعيًا لترسيخ المقدسات الجديدة، والتي يمكن أن نجدها بوضوح في الممارسات الطقوسية المصاحبة للاحتفالات الوطنية المختلفة. وفي الحصيلة، احتلت الدولة

(6) Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), pp. 505–513.

(7) ماريو جاكوبي، **التفرد والنرجسية: سيكولوجية الذات في أعمال يونج وكوهت**، ترجمة عبد المقصود عبد الكريم (القاهرة: دار العين للنشر، 2020)، ص 119.

(8) عبد الوهاب المسيري، **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود** (القاهرة: دار الشروق، 2002)، ص 50.

القومية الحديثة المقام المخصص للإله في الحب والولاء والتضحية (ص 233–236)، فهي تتوخى في الوقت ذاته كل الوسائل الممكنة لتحافظ على قدسيتها، وذلك بممارسة أدوار البستاني والمهندس والطبيب، كما يشير إلى ذلك زيغمونت باومان Zygmunt Bauman (1925–2017)[9].

يرى المؤلف أن دعوات البحث عن دين خاص أو شعور روحاني، لا يرتبط بأي من المؤسسات الدينية التقليدية ولا يستلزم أي تمظهر في الحياة العامة، مثّلت بديلاً آخر من العقائد الجماعية. وتهدف مثل هذه الممارسات، كما يقول راينر فونك، إلى "القيام بتجارب والتمتع باللحظة والعيش في الآن والهنا، وتجاوز حدود الفضاء والزمن عن طريق تمارين وممارسات دينية وروحية". ويعني هذا الحفاظ على قدر من الاتزان النفسي المساعد على الإجابة عن أسئلة المعنى، مع التخفف من أي حمولات دينية مباشرة (ص 244–260).

وبالمنطق نفسه، تُعتبر الرياضة الحديثة أيضًا بديلاً آخر، وهي تشكّل إطارًا للمعنى؛ فالاستناد إلى التحالفات الرياضية هدفه بناء الولاءات والعداوات والمعارك، وتحقيق درجات من الإشباع البدني والفكري. ويمكننا أن نسقط الفكرة نفسها، ولكن بدرجة أقل، على النشاطات والمنتجات الاستهلاكية، وآليات الشركات لاستدامة الشراء والاحتفاظ بالعملاء (ص 260–270).

أما الفن فيوفر بديلاً من المتع الروحانية، التي لا تستلزم الارتباط بدين معيّن، خاصة مع استقلال الفنون لتصبح موازية للدين (ص 323–328). وتسمح الفنون بالإشباع الروحي المؤقت وتأجيل أسئلة المعنى بصفة مستمرة ومتكررة، ويمثل الواقع الحالي، بكثرة فنونه المتاحة ومضامينه المتنوعة، بعدًا آخر يعزز قدرة الفن الاستلابية وإخراج الأسئلة الوجودية وأسئلة المعنى من دائرة اهتمام الفرد المعاصر (ص 352–353).

من المهم الإشارة إلى أن الأيديولوجيات السياسية، الشيوعية والنازية والفاشية على سبيل المثال، مثّلت أبرز البدائل التي جرى تصديرها في بدايات موجات الحداثة. وقد تسببت هذه الأيديولوجيات لاحقًا في العديد من الصراعات وموجات الاحتراب في القرن العشرين، ما ولّد عداءً لكل العقائد الجماعية، متزامنًا (هذا العداء) مع بروز الدعوات الفردانية، التي أفضت في نهاية المطاف إلى الإيغال في الاهتمام بالخيارات الفردية، واعتبارها بديلاً من إقصاء أي مطلق في الإطار السياسي العام. إجمالاً، يمكننا القول إن هذه الإجابات المطروحة ترتبط بإشكاليات جوهرية تتمثل في السعي للبحث عن تحقيق المعنى من خلال الآخر، أو حقيقة كون هذه الإجابات إجابات أرضية دنيوية ناقصة، تتصف بعدم قدرتها على الاستمرار وإيجاد المعنى بطريقة متصلة ومتسقة. وقد عبّر الفيلسوف الأميركي وليم هوكنغ William Hocking (1873–1966) عن ذلك بقوله "كل ما يرجى منه أن يضفي المعنى على الحياة ينتهي إلى هدم ذلك المعنى"[10].

(9) حجاج أبو جبر، **نقد العقل العلماني: دراسة مقارنة لفكر زيجمونت باومان وعبد الوهاب المسيري** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 118–119.

(10) وليام إرنست هوكنج، **معنى الخلود في الخبرات الإنسانية**، ترجمة مترى أمين (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، ص 111.

في مقام الخاتمة

يناقش المؤلف في الفصلين الأخيرين من الكتاب (ص 355-425) واقع استحالة تأسيس نظام متين وفعال للمعنى، بمعزل عن أي سردية تاريخية عامة؛ فبناء المعنى شخصيًا وتاريخيًا يتم عبر الربط بين الماضي والحاضر والمستقبل. وهو ما يعني عدم إمكانية استنباط معنى للحياة وتأسيسه من دون استحضار سردية تاريخية وزمانية ممتدة، تستوعب هذه السردية الماضي، وتمهد للمستقبل، وتساعد على فهم آلام الحاضر وتحمّل مسؤولياته. ووجود مثل هذه العلائق والامتداد الزمني الواضح في مجتمع ما، يمنحانه الأساس في بناء لحمته، ويشكّلان كينونته وذاته المجتمعية المتسمة بالديمومة[11].

وتقدّم الأديان السماوية، على نحوٍ متفاوت، مثل هذه السرديات المتماسكة والقادرة على الإجابة عن أسئلتها اللازمة. ويستدل المؤلف على ذلك بتقديم الإسلام تصورًا عامًّا للتاريخ؛ يرتسم هذا التصور في صورة خطّية تبدأ منذ أن بدأ الخلق، وتمتد حتى انفتاح الزمان على الأبدية. وتتسم هذه السردية بقدرتها على الحفاظ على الاتساق؛ فهي تبين طبيعة الأزمنة الثلاثة وموقع الإنسان داخلها ومصيره في الوقت ذاته، والتي تفسر الحالة الإنسانية في أدق معضلاتها الوجودية، وذلك على عكس سرديات أخرى تتجاهل الأبعاد الجوانية الخفيّة للإنسان، وتكابر في تقبّل موته المطلق من غير رجعة، وتتناسى أشواقه الباطنة إلى الخلود، وعطشه العميق للحياة الأبدية. ويفصل المؤلف في هذه النقاشات، مع تأكيده عدم حصر مبررات وجود الأديان في الإجابة عن أسئلة المعنى.

وفي ختام هذه المراجعة، نود أن نؤكد أن الحديث عن الأفكار المجردة ومناقشتها نظريًا، لا يعني كون هذه الأفكار نتيجة لتأملات نظرية مجردة، بل هي نتاج للسياق السياسي والاقتصادي والتدافع المجتمعي، إضافةً إلى حركة الوقائع التاريخية. وهو ما يؤكد أهمية السياق ومحورية استحضاره الدائم عند قراءة هذه الأفكار ومناقشتها، في هذا الكتاب وفي غيره. فالواقع الإنساني أشد تعقيدًا من أن يتم اختزال تشكله ومناقشة ظواهره على المستوى النظري، وإغفال حقيقة الواقع المركبة من الفعل الإنساني الفاعل والمنفعل في الوقت ذاته.

ختامًا، يُحسب للمؤلف قدرته على استحضار الشواهد للأفكار محل النقاش، والتي أضفت سمة مميزة على الكتاب، الذي من المفيد التعامل معه باعتباره فهرسًا للأجوبة المنثورة في الأدبيات عن أسئلة المعنى والنقاشات المؤطرة لهذه الأجوبة، خاصة أن مراجعه بلغت أكثر من 300 عنوان.

(11) الطيب بوعزة، "مفهوم الرؤية إلى العالم بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي"، تبين، مج 2، العدد 8 (ربيع 2014)، ص 24.

المراجع

References

العربية

أبو جبر، حجاج. **نقد العقل العلماني: دراسة مقارنة لفكر زيجمونت باومان وعبد الوهاب المسيري**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

باومان، زيجمونت. **الخوف السائل**. ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

بوتون، آلان دو. **قلق السعي إلى المكانة: الشعور بالرضا أو المهانة**. ترجمة محمد عبد النبي. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2018.

بوعزة، الطيب. "مفهوم الرؤية إلى العالم بوصفه أداة إجرائية لقراءة تاريخ الفكر الفلسفي". **تبين**. مج 2، العدد 8 (ربيع 2014).

جاكوبي، ماريو. **التفرد والنرجسية: سيكولوجية الذات في أعمال يونج وكوهت**. ترجمة عبد المقصود عبد الكريم. القاهرة: دار العين للنشر، 2020.

الحاج صالح، رشيد. "لماذا عادت الهويات لتتصدر عالم اليوم؟ نقد تايلر للحداثة وعلمانيتها". **تبين**. مج 11، العدد 41 (صيف 2022).

ساندرز، بيري. **اختفاء الكائن البشري**. ترجمة سهيل نجم. بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر، 2018.

المسيري، عبد الوهاب. **اللغة والمجاز: بين التوحيد ووحدة الوجود**. القاهرة: دار الشروق، 2002.

هوكنج، وليام إرنست. **معنى الخلود في الخبرات الإنسانية**. ترجمة مترى أمين. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015.

الأجنبية

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

تيار أسود، وسائط مختلطة-زيت على قماش، 220x190 سم.
Black Stream, Mixed Media–Oil on canvas, 190x220 cm

عروض الكتب

Featured Books

أوراق المدينة، وسائط مختلطة–زيت على قماش، 150x150 سم.
Leavings of city, Mixed Media–Oil on canvas,150x150 cm.

المعرّف الرقمي DOI
https://doi.org/10.31430/DJVE8276

عنوان الكتاب: البرهان في الفلسفة.

عنوان الكتاب في لغته:

L'idée de preuve en métaphysique.

المؤلف: محمد بديع الكسم.

المترجم: جورج صدقني.

الناشر: الدوحة/ بيروت:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

سنة النشر: 2024.

عدد الصفحات: 280.

صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب **البرهان في الفلسفة**، ضمن سلسلة "طي الذاكرة"، وهو من تأليف الباحث السوري محمد بديع الكسم، وقد ترجمه جورج صدقني إلى العربية. يقع الكتاب في 280 صفحة، ويشمل ببليوغرافيا وفهرسًا عامًا.

الكتاب في الأصل أطروحة دكتوراه قدمها المؤلف باللغة الفرنسية بعنوان "فكرة البرهان في الميتافيزيقا" عام 1959، وصدر عن دار المطابع الجامعية في باريس. في عام 1991، نشرته وزارة الثقافة السورية بترجمة صدقني، الذي مهّد له بمقدمة ثرية تناولت حياة المؤلف وأعماله. وأعاد المركز العربي نشره نظرًا إلى أهميته وندرة نسخه المتاحة.

حاز الكتاب اهتمامًا لافتًا من الفلاسفة وأساتذة الجامعات منذ نشره أول مرة بالفرنسية، وأُعيدت طباعته في سويسرا وفرنسا، كما أشار المترجم في مقدمته. وقد كتب أنطون مقدسي دراسة عن الكتاب بعنوان "من المنطق إلى الميتافيزيقا"، نُشرت في مجلة "المعرفة" السورية عام 1991.

يمتاز المؤلِّف في هذا الكتاب بقدرته على استعراض أفكار أكثر من 250 فيلسوفًا ومفكرًا من الغرب والشرق، من أمثال سقراط وأفلاطون وكانط وديكارت وهيغل، إلى جانب مفكرين عرب مثل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم. ويعكس هذا الكم الهائل من المعرفة الموسوعية اطلاع المؤلف الواسع على الفلسفة والعلوم الإنسانية؛ ما أكسبه احترامًا كبيرًا بين أساتذته وطلابه.

يتناول المؤلف في كتابه هذا مفهوم البرهان الفلسفي، ويستعرض بمهارة تقنيات البرهان المعتمدة في الفلسفة، فهو لا يقتصر على البرهان في حد ذاته، بل يتعمق في تحليل النظريات المرتبطة به. ويركز في تحليلاته على أهمية الرجوع إلى موقف الفيلسوف وليس نقل المعلومات عنه فحسب. ومن أبرز النقاط التي تميز عمله الشجاعة الفكرية التي اتسم بها في مناقشة المواضيع الفلسفية، وتقديم حلول فلسفية إنسانية تدعو إلى السلام والتفاهم بين البشر.

وعلى الرغم من اعتراف العديد من المفكرين بقيمة أعمال المؤلف، فقد واجه مؤاخذات بالإقلال من الكتابة وبإهمال وضع نهج خاص به. لكن حقيقة الأمر، كما يشير صدقني، هي أنه كان حريصًا جدًا على الدقة في اختيار كلماته، وهو ما يعكس التزامه العميق بالحقيقة.

على مر السنين، كتب المؤلف مقالات ومحاضرات عديدة تناولت موضوعات مثل "دور الفلسفة في توحيد الفكر العربي"، و"الحقيقة الفلسفية"، إضافة إلى محاضراته عن الفلسفتين الغربية والهندية. وساهم في إثراء النقاشات حول العلاقة بين الحرية والحقيقة والقيم في الفلسفة.

أخيرًا، يُعتبر **البرهان في الفلسفة** من أهم الكتب الفلسفية التي صدرت في العقود الستة الأخيرة، وإعادة نشره تُعدّ فرصة ثمينة للاطلاع على منهجية المؤلف ورؤيته الفلسفية. ويتوفّر الكتاب على سمات بحثية، تمكّن القراء من متابعة آخر التطورات في الفلسفة والمنطق؛ ما يجعله ضروريًا لكل من يهتم بالفلسفة.

عنوان الكتاب: فلسفة موسى بن ميمون وأثر الفكر الإسلامي فيها: بحث في الأخلاق والتأويل.

عنوان الكتاب في لغته:
The Philosophy of Moses Maimonides and the Influence of Islamic Thought on It: A Study in Ethics and Hermeneutics.

المؤلف: عبد القادر ملوك.

الناشر: الدوحة/ بيروت:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

سنة النشر: 2024.

عدد الصفحات: 360.

يعرض كتاب **فلسفة موسى بن ميمون وأثر الفكر الإسلامي فيها: بحث في الأخلاق والتأويل** لعبد القادر ملوك، الصادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أفكار ابن ميمون، وهو فيلسوف يهودي بارز عاش في فترة ازدهار الحضارة الإسلامية. يتناول الكتاب فلسفته الأخلاقية والتأويلية، ومدى تأثره بالفكر والفلسفة الإسلاميَين، في سياق حضاري كان فيه المسلمون واليهود والمسيحيون يعيشون في جو من التسامح والتلاقح الفكري.

أولًا: فلسفة ابن ميمون الأخلاقية والتأويلية

موسى بن ميمون، المولود في قرطبة، كان عالمًا بالتوراة، وفيلسوفًا وطبيبًا، يرى أن العلوم ملك للجميع وليس لأمة معينة. اهتم بدراسة الفلسفة الإسلامية وخصوصًا الفارابي، وكان يرى أن العقل والدين متكاملان، وليس بينهما تعارض؛ إذ إن العقل هبة إلهية والوحي من الله. التأويل كان منهجه في الربط بين العقل والدين، معتبرًا أنه يتطلب الحكمة والموازنة بين الاثنين.

تأثر ابن ميمون بالفلسفة الإسلامية، ولكنه لم يكن مجرد تابع أو مقلد. كان فكره معقدًا، يجمع بين التأثر بفلاسفة الإسلام واستقلالية فكره الأخلاقي الخاص. ويشير الكتاب إلى أن ابن ميمون كان يتجنب الإفصاح عن بعض آرائه الفلسفية لأسباب تتعلق بخوفه من العامة الذين قد لا يتفهمون الفلسفة؛ إذ يرى أن الفلسفة محصورة في النخب الفكرية.

ثانيًا: إشكاليات فلسفة ابن ميمون

يتناول الكتاب عدة إشكاليات حول فلسفة ابن ميمون، وأبرزها: أكان مجددًا في تأويله للأخلاق أم مجرد تابع للفكر الإسلامي؟ كما يناقش الكتاب قدرة ابن ميمون على التوفيق بين الشريعة

الموسوية والفلسفة الأخلاقية، ويطرح أسئلة حول دوافعه لاستخدام العقل والتأويل في قراءة الشريعة.

أحد الأسئلة المهمة التي يعالجها الكتاب عن مدى تأثر ابن ميمون بفلاسفة الإسلام: أكان تأثرًا انتقائيًا لدعم الدين اليهودي، أم أنه كان مفكرًا كونيًا يعالج القضايا من منظور عالمي؟ يحاول الكتاب أيضًا فهم كيفية التوفيق بين تأثره بالفلسفة الإسلامية ودفاعه عن أسطورة "الشعب المختار"، وهي نقطة تبدو متناقضة مع العقلانية التي تميز فلسفته.

ثالثًا: المنهجان التاريخي والمقارن

يتّبع الكتاب منهجين: المنهج التاريخي الذي يعيد بناء السياق الذي عاش فيه ابن ميمون، والمنهج المقارن الذي يقارن بين أفكاره الأخلاقية وأفكار فلاسفة الإسلام. يحتوي الكتاب على ثلاثة أقسام رئيسة:

القسم الأول: يتناول فلسفة الأخلاق عند ابن ميمون، ويتساءل: أكانت توجد فلسفة يهودية مستقلة أم أنها امتداد للفلسفة الإسلامية؟ يناقش الفصل الأول هذه الإشكالية، بينما يعرض الفصلان الثاني والثالث مقدمات فلسفية حول الأخلاق وتوجهات ابن ميمون.

القسم الثاني: يتعمق في منهج ابن ميمون التأويلي، وتستعرض فصوله الثلاثة الفرق بين التأويل الفلسفي والتوراتي، ومراتب التأويل عند ابن ميمون، وتأويله لنبوة الأنبياء من منظور أخلاقي.

القسم الثالث: يتناول حدود الإبداع والاتباع في فلسفة ابن ميمون الأخلاقية، حيث يناقش مسائل مثل النفس الإنسانية والأخلاق، والحرية الإنسانية وعلاقتها بالعناية الإلهية، ومفهوم السعادة والإدراك.

خلاصة الكتاب

يركز الكتاب على فلسفة ابن ميمون الأخلاقية وتأثره بالفكر الإسلامي، ويقدم رؤية متكاملة عن تأويلاته الفلسفية التي تجمع بين الشريعة اليهودية والفلسفة الإسلامية. ولا يقتصر الكتاب على تحليل أفكار ابن ميمون، بل يتطرق إلى كيفية فهم الفلاسفة العرب لفكره؛ ما يفتح آفاقًا جديدة لفهم التلاقح الثقافي والفكري في العصور الوسطى.

عنوان الكتاب: نماذج الديمقراطية.

عنوان الكتاب في لغته:

Models of Democracy.

المؤلف: ديفيد هِلد.

المترجم: فاضل جتكر.

الناشر: الدوحة/ بيروت:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

سنة النشر: 2024.

عدد الصفحات: 560.

يقدم كتاب **نماذج الديمقراطية** لديفيد هِلد، الصادر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ضمن سلسلة "ترجمان"، دراسة عميقة وشاملة لتطور الديمقراطية عبر التاريخ. وتُظهر الترجمة التي أعدها فاضل جتكر دقة هذا العمل الأكاديمي وتاريخه الحافل، حيث يتناول الكتاب الديمقراطية منذ بداياتها في اليونان القديمة حتى يومنا هذا، مع التركيز على التطورات السياسية والاجتماعية التي أثرت في الديمقراطية فكرةً وممارسةً.

يقع الكتاب في 560 صفحة، ويتألف من ثلاثة أقسام تضم أحد عشر فصلاً، ويناقش مفهوم الديمقراطية من منظور تاريخي وجغرافي، بدءًا من أثينا القديمة وصولاً إلى الديمقراطيات الحديثة في الغرب والعالم. يبرز المؤلف الصعوبات التي تواجه الديمقراطيات المعاصرة، خاصة مع التحديات الأمنية التي تلت أحداث 11 سبتمبر 2001، التي أثرت في مفاهيم الديمقراطية والحريات الفردية.

من أبرز مواضيع الكتاب محاولة فهم كيفية تفاعل الديمقراطية مع الأزمات العالمية، مثل الحروب على الإرهاب وتغير الأنظمة السياسية، وخاصة في العراق وأفغانستان. ويتساءل المؤلف في كتابه عن مدى قدرة الديمقراطيات على الحفاظ على الأمن والاستقرار في أثناء التهديدات المعاصرة، ويشير إلى أن الديمقراطية، على الرغم من كونها النظام الأمثل للحكم، ليست خالية من العيوب والتحديات.

يعرض الكتاب أيضًا فكرة أن الديمقراطية ليست مفهومًا ثابتًا بل هو خاضع للتطور والنقاش المستمرين. في هذا السياق، يركز المؤلف على العديد من الأسئلة الجوهرية المتعلقة بالديمقراطية مثل: من هو الشعب؟ وكيف يمكن أن يمارس حكمه؟ وما الظروف التي يجب أن تتوافر لضمان نجاح الديمقراطية؟ ويطرح كذلك أسئلة حول دور الثروة الاجتماعية في دعم الأنظمة الديمقراطية، ودور الديمقراطية في أوقات الطوارئ والحروب.

يناقش القسم الأول من الكتاب أربعة نماذج للديمقراطية عبر التاريخ، بما في ذلك الديمقراطية الكلاسيكية في أثينا القديمة والديمقراطية الجمهورية. ويستعرض تطور صيغ الديمقراطية الليبرالية، مثل الديمقراطية الحمائية، والديمقراطية التنموية. كما يتطرق إلى التصور الماركسي للديمقراطية المباشرة.

أما القسم الثاني فيعالج نماذج الديمقراطية في القرن العشرين، حيث يناقش ديمقراطية النخبة التنافسية وتأثيراتها في الرأسمالية والاشتراكية. ويتناول ديمقراطية المشاركة والديمقراطية التداولية في وضع تسود فيه رأسمالية الشركات والدولة. كما يستعرض الأزمات التي واجهتها الديمقراطيات بعد الحروب، مثل تقييد الحريات وازدياد أعباء الديون.

في حين يركز القسم الثالث على بعض القضايا الجوهرية المتعلقة بتطبيق الديمقراطية في العالم المعاصر، بما في ذلك تأثير العولمة في الديمقراطيات "القومية" ومدى شرعية الديمقراطية في أثناء التدفقات غير المتحكم فيها. يشير المؤلف إلى أن الديمقراطية تتطلب مرونة وقدرة على التكيف مع التحديات الجديدة التي تواجهها، سواء داخل حدود الدول أم على المستوى العالمي.

يُعتبر الكتاب مرجعًا مهمًا لفهم تطور الديمقراطية وتعقيداتها، وهو محاولة جادة لتحليل أبعاد هذا المفهوم عبر التاريخ. وقد هدف المؤلف أساسًا إلى تقديم رؤية نقدية للديمقراطية وتحليل شتى صيغها، موضحًا أن الديمقراطية هي نظام دائم التطور والتغيير، يتطلب جهدًا مستمرًا لتطبيقه وحمايته في مختلف السياقات السياسية والاجتماعية.

وفي المجمل، **نماذج الديمقراطية** هو عمل شامل يغطي جوانب متعددة من الفكرة الديمقراطية، من أصولها القديمة إلى تجلياتها الحديثة. ويقدم الكتاب رؤية متوازنة حول مزايا تطبيق الديمقراطية وصعوباته، ويشجع على التفكير النقدي في مستقبل هذا النظام السياسي في أثناء التحولات العالمية الراهنة.

شمعة في الظلام، وسائط مختلطة-زيت على قماش، 158x150 سم، 2012.
Candle in Darkness, Mixed Media–Oil on canvas,150x158 cm, 2012.

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 دورية "تبين" في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للدورية، 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 الدورية مستلات أو فصولًا من رسائل جامعية أُقرّت إلّا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في الدورية، 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 الدورية واهتماماتها البحثية.

6. تهتم الدورية 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 الدورية 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، وللدورية 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 الدورية موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.
- **خامسًا:** تلتزم الدورية 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 الدورية مكافآتٍ ماليّة عن المواد – من البحوث والدراسات والمقالات – التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى الدورية 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 4.5%"، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- "معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية"، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في دورية تبين

1. تعتمد دورية 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 الدورية البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد دورية تبين قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد دورية 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 الدورية في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم الدورية 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 دورية 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 دورية تبين بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على الدورية 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 دورية تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
31. المجانية: تلتزم دورية 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.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

معهد الدوحة للدراسات العليا

The Doha Institute for Graduate Studies (DI) is an independent institute for learning and research in the fields of Social Sciences, Humanities, Public Administration and Development Economics in Doha.

Through its academic programs and the research activities of its professors, the DI aims to achieve its mission of contributing to the formation of a new generation of academics and intellectually independent researchers who are proficient in international scholarship standards and modern interdisciplinary research methodologies and tools, and leading professionals who can advance human knowledge and respond to the needs of the Arab region, resulting in social, cultural and intellectual development.

The institute seeks to establish an intellectual hub that will benefit the Arab region in particular. The Institute supports academic research that deals with Arab issues, in an atmosphere of institutional and intellectual freedom.

The Institute works in cooperation with the Arab Center for Research and Policy Studies and the Doha Historical Dictionary of Arabic Language to facilitate its students and faculty members in their research of the most important current issues related to the Arab world and the wider international community. The involvement of students in the most important research projects is at the heart of the Institute's interests.

The Institute adopts Arabic as its official and primary language for education and research. English serves as an accompaniment to Arabic, with both languages used in presenting and research.

معهد الدوحة للدراسات العليا مؤسّسة أكاديميّة مستقلّة للتعليم العالي والأبحاث في العلوم الاجتماعية والإنسانية والإدارة العامّة واقتصاديات التنمية.

يهدف المعهد من خلال برامجه الأكاديمية ونشاطات أساتذته البحثية إلى تحقيق رسالته المتمثلة في المساهمة في تكوين جيلٍ جديدٍ من الأكاديميين والباحثين المستقلين فكريًا والمتمكّنين من المعايير العلمية العالميّة والأدوات البحثية المنهجية الحديثة القائمة على مبدأ تداخل التخصصات، ومن القادة المهنيين القادرين على الدفع قُدُمًا بالمعرفة الإنسانية والاستجابة إلى حاجات المنطقة العربية في سبيل التطوّر الفكري والاجتماعي والمهني.

ويسعى المعهد لتأسيس نواة لصرح فكري يفيد العالم العربي على نحو خاص. ويدعم المعهد البحوث العلمية التي تهتم بالقضايا العربية، في جوّ من الحرية المؤسسية والفكرية.

يعمل المعهد بالتعاون مع المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ومعجم الدوحة التاريخي للغة العربية على فتح المجال لطلبته وأعضاء هيئته التدريسية للبحث في أهم القضايا الراهنة التي تتعلق بالعالم العربي والمجتمع الدولي. ويعتبر إشراك الطلبة في أهم المشاريع البحثية في صلب اهتمامات المعهد.

يعتمد المعهد اللغة العربية أداةً للبحث العلمي، ولغةً رسمية في الخطاب العام، ولغةً أساسية للتعليم والبحث. وتُعدّ اللغة الإنكليزية لغةً مرافقة في التعلّم والبحث العلمي. وتستعمل اللغتان في طرح المواضيع المختلفة ودراستها.

دعوة للكتابة

ترحب دورية "تبيُّن" للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح الدورية 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 بالدورية
tabayyun@dohainstitute.edu.qa

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 الدورية ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org
طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.

المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

يعقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الدورة العاشرة لمؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية
في الفترة 12-14 نيسان/ أبريل 2025

وموضوع هذه الدورة هو:

وسائط التواصل الاجتماعي:
جدلية تدفق المعلومات وحرية التعبير والمراقبة والسيطرة

وتُعدّ البحوث التي ستقدم في المؤتمر كافةً متنافسة لنيل الجائزة العربية لتشجيع البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية، إلّا إذا رغب المشارك في الاكتفاء بالمشاركة في المؤتمر فقط، دون أن يدخل في منافسة الجائزة، وعبّر عن ذلك برسالة تُرسَل مع البحث عند اكتماله.

للاطلاع على الورقة الخلفية لموضوع المؤتمر على هذا الرابط:
https://www.dohainstitute.org/ar/Events/10th-social-sciences-conference/Pages/index.aspx

---

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org

المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الاشتراكات السنوية

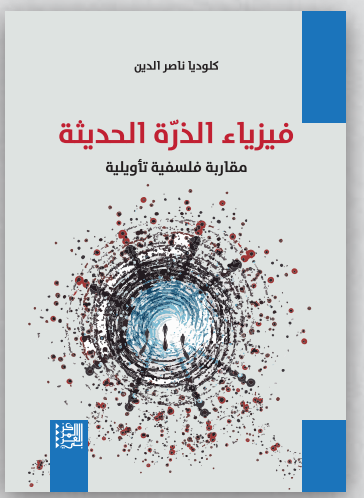
(أربعة أعداد)

لبنان	35 $ للأفراد	45 $ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	60 $ للأفراد	80 $ للمؤسسات
الدول الأوروبية	100 $ للأفراد	120 $ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	120 $ للأفراد	160 $ للمؤسسات

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون
ص.ب.: 4965-11 رياض الصلح 2180-1107 بيروت - لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: 8/7/991836 1 961+ فاكس: 991839 1 961+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US DollarS)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US DollarS)
Swift Code: SGLILBBX

من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



- للحصول على منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،
يرجى الاطلاع على قائمة موزّعي الكتب والمجلات على موقعنا الإلكتروني: www.dohainstitute.org
- بالنسبة إلى البلاد التي لا يوجد فيها موزعون إلى الآن، يرجى الاتصال مباشرة بقسم التوزيع في مكتب بيروت:
هاتف: 837 991 1 961+ أو على البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.edu.qa

أيضًا في هذا العدد

ترجمات

ماتياس لمكيه

ما الذي تعنيه حالة الاستثناء؟
مقاربة تعريفية وتحليلية

ترجمة: عبد العظيم منادي إدريسي

مراجعات الكتب

مديح الهويات المرنة لحسن رشيق
مراجعة: هشام أشتوك – نزهة ويسران

التسارع: نقد اجتماعي للزمن لهارتموت روزا
مراجعة: محمد العربي العياري

معنى الحياة في العالم الحديث لعبد الله بن عبد الرحمن الوهيبي
مراجعة: محمد عبد الرزاق حسين

عروض الكتب

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
51
9 772305 246001