



ISSN 2305-2465

عماد الجميعي

في تأنيث الأخلاق: العناية مقابل العدالة
خمسّي الدريدي
المفهوم المترحل والمقاربة البيئية:
مفهوم "الصنمية" نموذجًا

محمود سيد أحمد

العلاقة بين الأخلاق والقانون عند كانط

محمد عثمان محمود

الدولة والدولة العربية
في مشروع بشارة الديمقراطية:
مقاربات فلسفية سياسية

منير الكشوّ

الوضعية القانونية وإشكال الفصل
والوصل بين القانون والأخلاق

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 بنكراد
Sabry Hafez	صبري حافظ
Abd Al-Salam Al-Masdi	عبد السلام المسدي
Aze-eddine Bouchikhi	عز الدين البوشخي
Fathi Nguzezou	فتحي إنقزو
Fathi Meskini	فتحي المسكيني
Fehmi Jadaane	فهيمي 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

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 السهموري
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 Fayeck	آمال فياش
Abdelwaheb Souissi	عبد الوهاب سويسسي
Nabil Mahmoud Hussein	نبيل محمود حسين

The Designated Licensee	صاحب الامتياز
The General Director of the Arab Center for Research and Policy Studies	المدير العام للمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

صورة الغلاف: "بدون عنوان" 2017 واللوحات في الداخل للفنان فائق رسول

ولد عام 1955 في كركوك، بکردستان العراق. خريج معهد الفنون الجميلة، بغداد في عام 1980. يعمل في فيينا منذ عام 1988، وكان مدير معرض International M-Art في فيينا خلال الفترة 2000-2005، ومدير "كلاين جاليري" في فيينا منذ عام 2007. وأسس عام 2016 صالون "مودينا" Modena للفن في فيينا. ومنذ عام 1977، شارك في العديد من المعارض في جميع أنحاء العالم.

Cover image No title 2017, and featured images painted by Faek Rasul.

Born 1955 in Kirkuk, Kurdistan, Iraq. Arts graduate of the Institute of Fine Arts, Baghdad, Iraq in 1980. Lives and works in Vienna, Austria, since 1988. 2000-2005, director of International Gallery M-Art, Vienna, Austria. Since 2007, director of "kleine galerie", Vienna Austria. 2016 founded Salon Modena Art in Vienna, Austria. Since 1977 several exhibitions worldwide.

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

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

تَبَيُّن

Tabayyun

فصلية محكمة تُعنى بالدراسات الفلسفية
والنظريات النقدية

A Quarterly Peer-reviewed Philosophical Studies
and Critical Theories Journal

العدد 52 – المجلد 13 – ربيع 2025
Issue 52 – Volume 13 – Spring 2025

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

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES



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



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



آثار، 39.5 x 29.5 سم، وسائط مختلطة على قماش، 2015.
Traces, 29.5 x 39.5 cm, Mixed media on canvas, 2015.

Contents

المحتويات

Articles	5	دراسات
Mohammad Othman Mahmoud State and Arab State in Bishara's Project of Democracy: Political-Philosophical Approaches	7	محمد عثمان محمود الدولة والدولة العربية في مشروع بشارة الديمقراطي: مقاربات فلسفية سياسية
Mounir Kchaou Legal Positivism and the Problem of Separation and Connection between Law and Morality	37	منير الكشو الوضعية القانونية وإشكال الفصل والوصل بين القانون والأخلاق
Imed Jmei On the Feminization of Ethics: Care Versus Justice	69	عماد الجميعي في تأنيث الأخلاق: العناية مقابل العدالة
Khomsy Dridi The Nomadic Concept and Interdisciplinary Approach: The Concept of "Fetishism" as a Model	103	خمسي الدريدي المفهوم المترجل والمقاربة البينية: مفهوم "الصنمية" نموذجًا
Mahmoud Sayed Ahmed The Relationship between Morality and Law in Kant's Philosophy	133	محمود سيد أحمد العلاقة بين الأخلاق والقانون عند كانط

ترجمات 151 Translated Papers

- ريتشارد رورتي 153
حقوق الإنسان بين النزعتين العقلانية والعاطفية
ترجمة: محمد جديدي
مراجعة: مايكل مدحت يوسف
- Richard Rorty
Human Rights, Rationality and Sentimentality
Translated by Mohamed Djedidi
Revised by Michael Medhat Youssef

مراجعات الكتب 175 Book Reviews

- جلة سماعيل 177
مراجعة كتاب:
فلسفات التعددية الثقافية
لبول ماي
- Djella Smaine
Book Review:
Philosophies of Multiculturalism
by Paul May
- زهير سوكاح 191
مراجعة كتاب:
الهوية والذاكرة الجمعية:
إعادة إنتاج الأدب العربي
قبل الإسلام - أيام العرب أنموذجًا
لعبد الستار جبر
- Zouheir Soukah
Book Review:
*Identity and Collective Memory: Reproducing
Pre-Islamic Arabic Literature - Ayyam Al Arab
(Days of the Arabs) as a Model*
by Abdul-Sattar Jabur
- زبيدة مونية بن ميسي 197
مراجعة كتاب:
السياسة الحيوية من منظور
الفلسفة الاجتماعية
(دراسات في الجسد والمرض والعنصرية
والعدالة الصحية في النظام الدولي الجديد)
ل الزواوي بغورة
- Zoubeida Mounya Benmissi
Book Review:
*Biopolitics from the Perspective
of Social Philosophy
(Studies on Body, Disease, Racism, and Health
Justice in the New International System)*
by Zwawi Beghoura

عروض الكتب 209 Featured Books

دراسات
Articles



آثار، 150×150 سم، وسائط مختلطة على قماش، 2021.
Traces, 150×150 cm, Mixed media on canvas, 2021.

محمد عثمان محمود | Mohammad Othman Mahmoud *

الدولة والدولة العربية في مشروع بشارة الديمقراطية: مقاربات فلسفية سياسية

State and Arab State in Bishara's Project of Democracy: Political-Philosophical Approaches

ملخص: تتناول الدراسة موضوع الدولة في مشروع عزمي بشارة الفكري الديمقراطي، من خلال مقاربات فلسفية سياسية في اليوتوبيا والرولزية والمواطنة والمجتمع المدني والعدالة، ولا سيما ضمن السياق العربي، وتنطلق من الأسئلة التالية: ما موقع أطروحات الدولة عند بشارة في سياق مشروعه؟ وما علاقة الدولة، بما هي مواطنة في جزء مهم من تعريفها، بالمجتمع المدني والعدالة؟ وما وجه المقارنة بمقاربات جون رولز واليوتوبيا السياسية؟ وتحتاج الدراسة بأن الإجابة (الفرضية) هي: لم يشغل رولز بنظرية الدولة، بل بأسئلة مطروحة في إطار الدولة الديمقراطية الليبرالية الراسخة (العدالة إنصافاً بوصفها يوتوبيا سياسية واقعية)، في حين يركز بشارة جهده على تطوير نظرية الدولة وبلورة مفهومها (أطروحاته في الدولة بوصفها يوتوبيا سياسية واقعية أيضاً). هدف بشارة الرئيس هو تأكيد شروط الوصول إلى نظم ديمقراطية في السياق العربي، والمسألة عنده تبدأ منطقياً بالدولة، وما له صلة بنشوتها وتطورها (العلمنة، والأمة، والقومية والطائفية... إلخ)، وتنتهي بالديمقراطية وما له صلة بها (المواطنة والمجتمع المدني والعدالة والانتقال الديمقراطي... إلخ). وتتوسل الدراسة، من أجل تأكيد فرضيتها ومقارباتها والإجابة عن أسئلتها، منهجية جدلية (محاجات) تحليلية مقارنة.

كلمات مفتاحية: دولة، دولة عربية، ديمقراطية، جون رولز، عدالة، عزمي بشارة، مجتمع مدني، مواطنة، يوتوبيا سياسية.

Abstract: This research deals with the question of state in Azmi Bishara's intellectual project of democracy, through philosophical and political approaches in utopia, Rawlsianism, citizenship, civil society and justice, especially within the Arab context. This research deals with the following questions: what is the position of Bishara's state-related theses in the context of his project? What is the relationship of state, insofar as it is citizenship in an important part of its definition, to civil

* أكاديمي وباحث في الفكر الفلسفي والسياسي، ومحرر ومدقق بالعربية. من أهم مؤلفاته: العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

Academic Researcher in Philosophical and Political thought and Editor and Proofreader of Arabic. His key Publications include *Constitutional Social Justice in Contemporary Political Liberal Thought* (2014).

mohamothm@hotmail.com

society and justice? Is it be possible to compare that with the Rawls' approaches and political utopia? This paper seeks to confirm the following hypothesis: Rawls was not concerned with theory of state, but with questions raised within the framework of the established liberal democratic state (justice as fairness as a realistic political utopia), while Bishara's effort is focused on developing theory of state and forming its concept (his theses on state as also a realistic political utopia). Bishara's main goal is to confirm the conditions for achieving democracy in the Arab countries, and for him the issue logically begins with the state, and what is related to its emergence and development (secularism, nation, nationalism, sectarianism, etc.), and ends with democracy and what is related to it (citizenship, civil society, justice, democratic transition, etc.). To confirm its hypothesis and answer its questions, this research uses dialectical analytical comparative methodology.

Keywords: State, Arab State, Democracy, John Rawls, Justice, Azmi Bishara, Civil Society, Citizenship, Political Utopia.

مقدمة

يتابع بشارة، الذي تتناول أعماله قضايا ذات أهمية نظرية وعملية راهنة عربيًا، مشروعه الذي يمكن وصفه بأنه مشروع عربي تنويري ديمقراطي، من خلال إصدار مؤلفه الأحداث الدولية العربية: بحث في المنشأ والمسار (2024)؛ ما يأتي إيفاءً منه بما وعد في مؤلفه التأصيلي مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات (2023). يتوج بشارة في هذين المؤلفين المتكاملين مشروعه الذي بدأت ملامحه العامة وأطروحاته ومقولاته الرئيسة تدخل حقل التداول العربي والتأثير فيه لدى المشتغلين بالعلوم السياسية والاجتماعية والإنسانية عامة، والفلسفة السياسية والنظرية السياسية خاصة، منذ حوالي ثلاثة عقود، أي منذ أن صدر المجتمع المدني: دراسة نقدية (1996)، وبعد أن صدرت المؤلفات الآتية تترى: في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (2007)، والدين والعلمانية في سياق تاريخي بجزأيه ومجلداته الثلاثة (2013-2015)، والانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة (2020)⁽¹⁾.

مشروع بشارة عربي أولاً، لأن المسألة العربية تقع في موضع القلب منه، في سياق اهتمامه الفكري السياسي العام ودراسته نماذج وتجارب نظرية وعملية عالمية تاريخية وراهنة مقارنة، والإفادة منها في السياق العربي، وقد عبّر عن ذلك بقوله: "لا مجال إلا لتفعيل العقل في استنباط نماذج نظرية، انطلاقاً من قيم كونية، مع نظرية استقرائية للواقع العربي"⁽²⁾. ومشروعه تنويري أيضاً، لأن أحد همومه الرئيسة يتمثل في إزالة المغالطات والالتباسات المتعلقة بالمفاهيم المهمة المتداولة في الخطاب الفكري والسياسي

(1) صدرت لبشارة أيضاً أعمال مرجعية في الشأن الإسرائيلي والقضية الفلسطينية، بالعربية والإنكليزية، وأعمال أخرى في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ومؤتمراته وندواته ودورياته المحكمة (أحسبه الأهم عربيًا، من حيث سعة التأثير والنشر والانتشار، إلى جانب معهد الدوحة للدراسات العليا ومركز حرمون للدراسات المعاصرة). أسس قبل ذلك في فلسطين عدداً من المؤسسات وأمضى سنوات في مقاومة السياسات الإسرائيلية، قبل الانتقال إلى الدوحة، ثم اعتزل العمل السياسي وتفرغ للفكر البحتي.

(2) عزمي بشارة، مقالة في الحرية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 188.

والإعلامي والثقافي والشعبي والشعبي والثقافوي النخبوي العربي وغير العربي، منذ إصداره المجتمع المدني: دراسة نقدية، الذي يوضح فيه الأهمية الحاسمة لربط المفهوم بالسياسة وما له من صلة بالدولة، ويصفه طريقاً إلى الديمقراطية ويوصف الدولة شرطاً له. بعد ذلك، ولا سيما في مرحلة الربيع العربي وما تلاها، تناول بشارة مفاهيم الشعبوية والسلفية والطائفية والحرية والعدالة والثورة (ثورات الربيع العربي خاصة) وعلاقة الجيش بالسياسة والعلمانية والدولة عامة والدولة العربية خاصة، وميّز بين القومية والأمة وأكد أهمية مفهوم أمة الدولة، وهي أمة المواطنين في دولة، في مقابل المفهوم التقليدي بشأن الدولة-الأمة التي باتت مرادفاً للدولة القومية في التداول العربي، وعلاقة ذلك بالمواطنة التي يحاجّ بشأن أهمية إدراجها في تعريف الدولة الحديثة المعاصرة وأطروحاتها. أخيراً، لا حاجة إلى قول آخر لتوضيح أن المقولة الرئيسة المفتاحية في مشروع بشارة هي الديمقراطية (عامة وفي السياق العربي خاصة)، وما يرتبط بها من موضوعات الدولة والمواطنة والمجتمع المدني والعدالة⁽³⁾.

ما تزال الدراسات المهمة بمشروع بشارة تخطو خطواتها الأولى مقارنةً بغزارة إنتاجه وضرورته وجدته وأصالته. وجلّ ما نشر مما له صلة حتى الآن، بما له من أهمية كبيرة، مراجعات كتب ومناقشاتها. ومن أمثلة ذلك قراءات وجيه كوثراني ومحمد جمال باروت ومحمد الطاهر المنصوري (1955-2016) للمؤلف الموسوعي الذي لاقى انتشاراً وتأثيراً أوسع من غيره، وهو الدين والعلمانية في سياق تاريخي، إلى جانب قراءة عبد الوهاب الأفندي لكتاب الانتقال الديمقراطي وإشكالياته، وحيدر سعيد لكتاب الطائفة، الطائفية والطوائف المتخيلة وآفاق الدراسات ذات الصلة بعده، وطارق متري وخالد زيادة وأنطوان سيف وساري حنفي لكتاب مسألة الدولة. هنا، ثمة ما هو جدير بالملاحظة في فهم مقاربات بشارة، بما هي مقاربات عابرة للتخصصات والمناهج، فالقراءات التي تناولت مشروعه في مؤلفه الموسوعي هذا (الدين والعلمانية في سياق تاريخي) جاءت في سياق الدراسات السياسية والقانونية (الدستورية خاصة)، ولا سيما فيما تطرق إليه بشأن الدولة، والأمر ذاته ينطبق على جزء مهم من مؤلفاته. لم تأت أهمية هذا العمل، وانتشاره الواسع والسريع وتأثيره الكبير من جهة أنه مهم في ذاته وموضوعه فحسب، بل من جهة أنه تأسيسي إرهابي لكثير من مقاربات بشارة في الديمقراطية والمواطنة والمجتمع المدني والطائفية، والدولة عامة والدولة العربية خاصة. يُضاف إلى ذلك أن "قصة الدولة"، في وجه رئيس من وجوهها، هي "قصة العلمنة وتمايز المجال السياسي من مجالات أخرى، مثل الدين والأخلاق"⁽⁴⁾. ثم "إن أي مقارنة مفيدة للدولة، حتى لو انطلقت من الفلسفة السياسية المشتقة من فلسفة الأخلاق، يجب أن تجمع بين الاستفادة من عمل المؤرخين بشأن نشوء الدول ونظريات علم الاجتماع، وكذلك العلوم السياسية والقانونية"⁽⁵⁾.

(3) يذهب الحدس والرجاء إلى توقع أن أعمالاً مرجعية تأسيسية أخرى ستصدر لبشارة بعنوانين من مثل الديمقراطية، وتجدر الإشارة إلى أهمية أن تترجم أعمال بشارة العُمد كلها إلى الإنكليزية، لكي ينال مشروعه حقه في الانتشار والتأثير العالميين.

(4) عزمي بشارة، مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023)، ص 142؛ للتوسع، يُنظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/ المجلد الأول: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 303-304.

(5) بشارة، مسألة الدولة، ص 87.

يناقش سهيل الحبيب هذا المؤلف الموسوعي الدين والعلمانية في سياق تاريخي، في كتاب عنوانه العلمانية من سالب الدين إلى موجب الدولة: راهنية مشروع بشارة عربياً⁽⁶⁾، ومصطفى أيت خرواش في كتاب عنوانه نظرية العلمانية عند عزمي بشارة: نقد السرديات الكبرى للعلمنة والعلمانية⁽⁷⁾. يتناول الأول، على نحو رئيس، العلمانية عند بشارة في هذا المؤلف⁽⁸⁾، ومؤلفين آخرين هما: في المسألة العربية والمجتمع المدني، الأمر الذي لا يغطي موضوع الدراسة التي بين أيدينا تغطية مباشرة، باستثناء ما له صلة بالانتقال من "سالب الدين إلى موجب الدولة"، وخصوصاً في الفصلين الثاني والسادس، ما يمكن عدّه النقطة التي يتوقف عندها المؤلف، قبل أن تُتابع مقولات بشارة ذات الصلة لاحقاً، في مسألة الدولة والدولة العربية، وهما لاحقان منطقياً ويكملان الدين والعلمانية في سياق تاريخي. وينطبق الأمر ذاته على كتاب خرواش، باستثناء أنه لا يرهص لموضوع الدولة و"الوعي الدولي" الذي قاربه الحبيب، فهو معني أساساً بتتبع ملامح نظرية بشارة في العلمانية والظاهرة الدينية، إلى جانب وقوفه المهم على مقارباته الناقدة للمغالطات السائدة ذات الصلة، كونياً وعربياً (نقد السرديات الكبرى).

يضاف إلى ذلك بعض الأبحاث التي لا تغطي مباشرة موضوع الدراسة التي بين أيدينا، ولا تتطابق معها في الأسئلة والأهداف والمقاربات البحثية، وإنما تتقاطع معها ضمن السياق العام لمقاربات بشارة بشأن الدولة والديمقراطية والعدالة والمجتمع المدني، وأهمها دراسة الحبيب "مشروع عزمي بشارة في التحول الديمقراطي عربياً: دراسة مقارنة في زمن البحث عن شروط القابلية لتطبيق الديمقراطية"⁽⁹⁾، ودراسة يوسف بن عدي "نقد المفاهيم في المشروع الفكري العربي: عزمي بشارة نموذجاً"⁽¹⁰⁾، ودراسة محمد حمشي "المجتمع المدني والدولة في الجنوب الكبير: ما القيمة المضافة لكتاب 'المجتمع المدني، دراسة نقدية' في دراسات الجنوب الكبير؟"⁽¹¹⁾. يأتي عمل بشارة في مسألة الدولة بوصفه الأساس الذي يسبق منطقياً أعمالاً مرجعية أخرى، فضلاً عن أن هذه الأعمال مكمله له، في سياق الهدف الرئيس للمشروع (الديمقراطية)، ولا سيما المجتمع المدني والانتقال الديمقراطي والدولة

(6) ينظر: سهيل الحبيب، العلمانية من سالب الدين إلى موجب الدولة: راهنية مشروع بشارة عربياً (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).

(7) ينظر: مصطفى أيت خرواش، نظرية العلمانية عند عزمي بشارة: نقد السرديات الكبرى للعلمنة والعلمانية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019).

(8) ينظر: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول: الدين والتدين (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)؛ عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/ المجلد الأول: عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/ المجلد الثاني: العلمانية ونظريات العلمنة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015).

(9) ينظر: سهيل الحبيب، "مشروع عزمي بشارة في التحول الديمقراطي عربياً: دراسة مقارنة في زمن البحث عن شروط القابلية لتطبيق الديمقراطية"، تبين، مج 2، العدد 3 (شتاء 2013).

(10) ينظر: يوسف بن عدي، "نقد المفاهيم في المشروع الفكري العربي: عزمي بشارة نموذجاً"، دراسات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019/6/20، شوهده في 2025/3/12، في: <https://acr.ps/1L9zRgu>

(11) محمد حمشي، "المجتمع المدني والدولة في الجنوب الكبير: ما القيمة المضافة لكتاب 'المجتمع المدني: دراسة نقدية' في دراسات الجنوب الكبير؟"، تبين، مج 12، العدد 38 (خريف 2021).

العربية، إلى جانب إمكان عدّه محايداً لأعمال أخرى، أو لاحقاً بها، ومكملاً لها، وخصوصاً الدين والعلمانية في سياق تاريخي والطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة.

أولاً: أطروحات الدولة: المثال السياسي المعياري واليوتوبيا السياسية الواقعية

لا بد من تكثيف ما خلص إليه بشارة في مسألة الدولة وأكدّه في مقدمة الدولة العربية، بوصفه أساساً مرجعياً في فهم أطروحاته التي يخلص إليها في السياق العربي. إنّ الدولة الحديثة المعاصرة، بما هي محاكاة للنموذج الذي تطور في أوروبا، جاءت نتيجة تمايز السياسي من غيره وإخضاعه له، بما في ذلك الديني (علمنة بما هي فصل وإخضاع)، وهي تحتكر العنف القانوني والتشريع في نطاق حدودها⁽¹²⁾، إلى جانب مؤسساتها اللاعنفية، وجبايتها الضرائب وما لها من مؤسسات أخرى وبيروقراطية وحدود ترابية، وهو أمرٌ بات نموذجاً ناجزاً جلب فرضه نزاعات. وتتمايز هذه الدولة من النظم والأشخاص، وتقوم على المشترك بين الحكام والمحكومين، وهو ما يتمثل في المواطنة بوصفها عضوية في دولة، لا جماعة قومية (وأي انتماء دون وطني أو متجاوز له)، وإن تطابقتا في حالات، والسيادة فيها ليست للحاكم، بل لهذا المشترك وما يقتضيه من سيادة للقانون، أي للمواطنة التي تعني الانتماء إلى أمة الدولة أو أمة المواطنين لا الدولة-الأمة أو الدولة القومية التي نشأت تاريخياً بوصفها انتماءً إلى الجماعة القومية؛ ما يقتضي شمول تعريف الدولة المواطنة والوقوف على التوتر القائم بين مفهومها (المواطنة) ومفهوم السيادة، فالمواطنة مركّب من الحقوق والواجبات التي تنظم العلاقة بين الفرد والدولة، إلى جانب التوتر بين مفهومَي الدولة وواقعها. ومن شأن الأيديولوجيا كذلك قصر مفهوم الدولة على مبدأ واحد، وهو أمرٌ يجدر بالفلسفة ذات الصلة تلافيه. ولا تنشأ الدولة بمعزل عن منظومة دول تتبادل الاعتراف بالسيادة، ولديها مصالح في المحافظة على إطار كل دولة منها⁽¹³⁾. والأهم في هذا السياق أن الدولة العربية المعاصرة محاكاة لنموذج الدولة الناجز⁽¹⁴⁾، وهذا ينطبق على الدول العربية بنوعيّها العريق؛ وهو نوع ذو نواة ترابية قبل الاستعمار وفي أثنائه وبعده (مصر وتونس والمغرب والأقل عراقة؛ وهو ما نشأت حدود سيادته من تقاسم وتقسيم وتجميع استعماريّين (سورية والجزائر وليبيا والأردن والسودان مثلاً)، مع ملاحظة أن الفرق بينهما يكمن في مدى قوة الشرعية التاريخية للدولة، وأن الأطروحات أعلاه تحتاج بشأن عدم اقتصار الشرعية على التاريخية منها، وأنه لم يعد ثمة فرق بين هذه الدول لناحية مصادر شرعيتها والإجماع عليها⁽¹⁵⁾.

(12) يفصّل بشارة القول في التنظيمات العثمانية، في السياق العربي الإسلامي، ودورها في الشروع بالعلمنة واحتكار التشريع (والانتقال إلى أمة الدولة والمواطنة) في القسم/ الفصل الأول من الدولة العربية، ويقول إن قادة الدول العربية الأوائل، وهم "نتاج التنظيمات العثمانية"، كانوا أكثر انفتاحاً على التعددية وقبولاً بها من "القادة الذين نشؤوا في ظل الاستعمار". ينظر: عزمي بشارة، الدولة العربية: بحث في المنشأ والمسار (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2024)، ص 98.

(13) المرجع نفسه، ص 16-17.

(14) المرجع نفسه، ص 177.

(15) للتوسع ينظر: المرجع نفسه، ص 101 وما بعدها.

يخلص بشارة إلى هذه الأطروحات باتباع أدوات منهجية كثيرة تكاد تغطي الممكنات ذات الصلة كلها، الأمر الذي حقق له توازناً فكرياً أو تأملياً واسعاً⁽¹⁶⁾ تتسم به النظرية السياسية المعيارية وفلسفتها السياسية⁽¹⁷⁾، ومكّنه من الإحاطة بموضوع الدولة من جوانبه كلها تقريباً، فلم يغفل عمّا له صلة بهذا الموضوع من بدائل واقعية ومثالية ونظرية وعملية وأيديولوجية وفلسفية وتاريخية وراهنّة، وذلك بطريقة نقدية، سلبياً أو وإيجابياً، ولجأ إلى "التحليل التاريخي لنشأة [الدولة الحديثة] وتطورها، والاستقراء من الدول القائمة"، وتطوير مفهوم نظري بشأنها، "وهو يختلف، بما هو نظري، عن واقع الدول القائمة"⁽¹⁸⁾، الأمر الذي ما إن يُسرّ له الشيوع حتى نشأ توتر بينه وبين الواقع؛ إذ لم يعد تعريف الدولة مقتصرًا، نظريًا ووفق مقتضيات الواقع وتطوراتها، على احتكار العنف الشرعي (ماكس فيبر، من دون اختزال تام) والسيادة (بطريقة اختزالية، من جان بودان Jean Bodin (1530-1596) إلى كارل شميث Carl Schmitt (1888-1985))⁽¹⁹⁾؛ لأن وظائف أخرى باتت متوقعة من الدولة، وأهمها ما له صلة بالشرعية والمواطنة⁽²⁰⁾. إن ما يخلص إليه بشارة من أطروحات يمثل، وفق تعبيره، ما "ينبغي أن تكون عليه"⁽²¹⁾ الدولة من ناحية مفهومها نفسه، وهو أمرٌ لا يخرج في جوهره عن دور رئيس يؤديه فيلسوف السياسة، وهو تقديم المثال السياسي أو الـ "ما ينبغي السياسي" أو "اليوتوبيا [السياسية] الواقعية"، وهي "سبر لحدود الإمكان السياسي العملي" وتأمل في الممكن الذي لا توجد حدوده في الواقع على

(16) منهجية التوازن التفكري الواسع Wide Reflective Equilibrium، وهي الأكثر شيوعاً في النظرية السياسية المعيارية التوجيهية Normative Prescriptive المعاصرة، منذ أن طرحها رولز في نظريته بشأن العدالة. إنها حال من التوازن والتماسك في مبادئنا وأفكارنا ومقارباتنا وفرضياتنا ومحاجّاتنا، والوقوف على البدائل المتاحة والتأمل فيها، لتسويغ هذه المبادئ والأفكار والمقاربات والفرضيات والمحاجّات، وصوغها. للتوسع، ينظر:

John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), pp. 18-19, 42-44, 104, 379, 381, 507-508; John Mikhail, "Rawls' Concept of Reflective Equilibrium and Its Original Function in A Theory of Justice," *Washington University Jurisprudence Review*, vol. 3, no. 1 (2010), pp. 23-28; Norman Daniels, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics," *The Journal of Philosophy*, vol. 76, no. 5 (1979); "Reflective Equilibrium," *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, 27/11/2023, accessed on 10/4/2025, at: <https://acr.ps/1L9zQrB>

(17) أطروحات الدولة عند بشارة تنسجم وما تقف المقاربات الفلسفية والنظرية السياسية المعيارية عليه من تمييز بين الواقع والممكن المرجو سياسياً، ويمكن للمنهجية في النظرية السياسية المعيارية أن تكون وصفية وتوجيهية في آن معاً، فهي توجيهية تشير إلى الـ "ما ينبغي" ووصفية تشير إلى القيود الواقعية لحالات بعينها، الأمر الذي يتيح نطاقاً واسعاً من معالجة المعايير وطريقة تطبيقها في ظل القيود الواقعية. تُعرف النظرية السياسية المعيارية بالنظرية السياسية التحليلية أيضاً. ينظر:

Chandran Kukathas & Philip Pettit, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics* (Cambridge: Polity Press, 1990), pp. 1-2; Christian List & Laura Valentini, "The Methodology of Political Theory," *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology* (Oxford: Oxford University Press, 2016), p. 1; Laura Valentini, "Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map," *Philosophy Compass*, vol. 7, no. 9 (2012), p. 654; Dorota Pietrzyk-Reeves, "Normative Political Theory," *Teoria polityki*, no. 1 (2017), p. 179.

يُنظر أيضاً تمييز بشارة الدقيق بين النظرية السياسية والفلسفة السياسية، والصلة بينهما في: بشارة، مسألة الدولة، ص 61 وما بعدها. (18) المرجع نفسه، ص 426.

(19) المرجع نفسه، ص 306؛ يعرف فيبر الدولة، من ناحية سوسيولوجية وظيفية، من خلال وسيلتها النوعية، لا الوحيدة، متمثلة في احتكار العنف الفيزيائي المادي (أو الجسدي) الشرعي أو القانوني في حدود ترابية أو أرض معينة (نطاق السيادة). ينظر: ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 262-263.

(20) بشارة، مسألة الدولة، ص 427.

(21) المرجع نفسه.

نحو دائم، بحسب جون رولز (1921-2002) في العدالة بوصفها إنصافاً⁽²²⁾، ف "ما يظهر من الواقع، في أحيان كثيرة، يكون فقيراً إزاء الممكنات الكامنة فيه"⁽²³⁾. كذلك، فإن ما قصده مانهايم بمصطلح "اليوتوبيا النسبية" هو ذلك التصور الذي يسعى لكسر قيود الواقع القائم وتجاوز حدوده. وهذا النوع من اليوتوبيا يتميز من الأيديولوجيات التي تُعدّ وعياً زائفاً يعمل على إخفاء حقيقة الواقع وتشويهه⁽²⁴⁾، وهو يختلف أيضاً عن اليوتوبيات المثالية التي تطرح تصورات خيالية بعيدة من إمكانيات التحقق الفعلي.

في حال اتفاق بشارة والمهتمين بمشروعه، كلياً أو جزئياً، مع حسابان أطروحاته، في صورتها المثالية التي استمدتها من الواقعي والراهن والتاريخي والاجتماعي والسياسي والنظري الفلسفي والفكري العام، يوتوبيا واقعية نسبية كامنة في مفهوم الدولة نفسه وممكنة من حيث المبدأ في كل دولة على حدة (عند رولز، هي دولة ناجزة فعلاً لمجتمع ذي تقاليد ديمقراطية ليبرالية يراد لها أن تكون عادلة اجتماعياً وفي المستويات المؤسساتية كلها)، وخصوصاً أن الواقع يشي بتأكيد الدولة وشرعيتها في السياق الدولي، حتى في حالات دول مخففة وفاقة لشيء من احتكارها العنف الشرعي ضمن نطاق سيادتها، فإنه (بشارة) لا يبدو متفائلاً بشأن إمكان اليوتوبيا الواقعية في العلاقات بين الدول أو المجتمعات في المستوى الكوني، بالصورة التي حاول رولز المحاجة بها بين الشعوب الديمقراطية الليبرالية المساواتية وما دعاه "المجتمعات الهرمية التشاورية السمحة"، في كتابه المهم قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام. فالعلاقات الدولية المعاصرة لا تسير في هذا الاتجاه ولا تحاكيه، وهي تشهد انتهاكات خطيرة سافرة للقانون الذي تواضعت عليه ودعته قانوناً دولياً، ولا سيما ما يرتبط بانتهاك سيادة الدول وحقوق الإنسان وتقرير المصير⁽²⁵⁾، مثل احتلال العراق وانتهاك سيادته من خارج إطار الشرعية الدولية المزعومة، والتعامي عن الجرائم الإسرائيلية المستمرة حتى الآن في حق الفلسطينيين (تهجير، وتطهير عرقي، وفصل عنصري... إلخ)⁽²⁶⁾، فضلاً عن المساهمة فيها ودعمها (دول غربية)، وغير ذلك كثير.

(22) جون رولز، العدالة كإنصاف: إعادة صياغة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 90-91.

(23) محمود، ص 154.

(24) كارل مانهايم، الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة محمد رجا الديريني (الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980)، ص 160-163، 257.

(25) للوقوف على قول بشارة بشأن يوتوبيا رولز في العلاقات الدولية، ينظر: بشارة، مسألة الدولة، ص 303-304؛ وبشأن انتهاك سيادة الدول والقانون الدولي ومعايير الغرب المزدوجة والعلاقات الدولية التي يصفها بـ "المأساة المروعة"، وبات مبدأ اعتماد كل دولة على قوتها الذاتية هو المعمول به، لا على شرعية وقوانين أو مبادئ إنسانية دولية، ينظر: المرجع نفسه، ص 285 وما بعدها، 296؛ للتوسع بشأن يوتوبيا العلاقات بين المجتمعات في المستوى الكوني، وبشأن "المجتمعات الهرمية التشاورية السمحة"، ينظر: جون رولز، قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام، ترجمة محمد خليل (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007)، ص 31، 104 وما بعدهما؛ طور رولز فكرة قانون الشعوب التي قال بها أولاً إيمانويل كانط في رسالته المعنونة بـ مشروع للسلام الدائم، وهو السباق إلى فكرة "حلف شعوب" أو "جامعة أمم"، بما هي صيغة يوتوبيا تعاقدية كونية لم يتحقق منها حتى الآن إلا "الأمم المتحدة" التي أخفقت في ضمان السلام العالمي بين الدول وفي داخلها (حروب أهلية وانتهاكات أنظمة غلبة قمعية)، إذ تسير الأمور واقعياً في اتجاه معاكس لما طمح إليه كانط (ورولز وغيرهما) في يوتوبيا قانون الشعوب. ينظر: إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952)، ص 41-59؛ محمود، ص 105-106.

(26) في هذا السياق وللتوسع، تجدر الإشارة على مؤلّفي بشارة المهمين: عزمي بشارة، قضية فلسطين: أسئلة الحقيقة والعدالة، ترجمة باسم سرحان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2024)؛ عزمي بشارة، الطوفان: الحرب على فلسطين في غزة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2024).

ثانياً: أطروحات الدولة بوصفها يوتوبيا سياسية واقعية كاشفة للزيف الأيديولوجي: بين بشارة ورولز

جاءت المقاربة الرولزية، بوصفها يوتوبيا سياسية محورها قيمة العدالة في دولة راسخة مستقرة نسبياً ومجتمعها ذو تقاليد ثقافية ليبرالية ديمقراطية (توازن نسبي معقول بين الحريات وصور المساواة)؛ ما من شأنه تنفيذ المزاعم الأيديولوجية للنيوليبرالية (فريدريش فون هايك Friedrich August Hayek (1892-1992)، وميلتون فريدمان Milton Friedman (1912-2006)) والفلسفة الليبرتارية التي تؤسس لها وتسوغها (نوزيك) وهي القائلة بالرجوع إلى المقاربة الليبرالية الجذرية، ومفادها التشكيك في شرعية الدولة وأنها تحتل قدرًا كبيرًا من الدمار (آدم سميث، 1723-1790)، والدعوة إلى الحد من دورها وتدخلاتها ووظائفها (دولة الحد الأدنى)، أي أن يترك كل شيء لتعاملات المواطنين واتفاقاتهم، ما عدا الجيش ومؤسسات إنفاذ القانون⁽²⁷⁾، إلى جانب كشفها أوجه الخلل والقصور في الأيديولوجية الماركسية والاشتراكية الجذرية غير الليبرالية بشأن مفهوم الدولة ووظائفها. أما مقاربة بشارة ومحورها الدولة، والمواطنة جزء رئيس في تعريفها وبوصفها طريقاً إلى الديمقراطية، بتوسط المجتمع المدني على نحو رئيس (إذ لا مجتمع مدنيًا قويًا فاعلاً بلا مواطنة قوية فاعلة، ولا دولة قوية بلا مجتمع قوي)، فقد جاءت أيضًا لكشف أوجه الخلل والقصور في خطاب الأيديولوجيات السائدة ذاتها، ولكن ليس من ناحية التركيز على حقيقة العلاقة الوثيقة بين قيمتي الحرية والمساواة وأن أي تفريط في أحدهما واقعياً يؤدي إلى خلل كبير في الأخرى؛ ما يفقد المجتمع والدولة توازنهما واستقرارهما، إنما من ناحية شرعية الدولة ورسوخها وتعمق وظائفها وأدوارها وتوسعها يوماً بعد يوم⁽²⁸⁾، وهو ما تحرص المنظومة الدولية على المحافظة عليه رسميًا، دولاً ذات سيادة، حتى في حالات دول فاشلة جزئياً أو كلياً⁽²⁹⁾. يضاف

(27) كذلك، والفلسفة المؤسسة للأيديولوجيا التي يقوم عليها نموذج الدولة الرعائية، بصورة أقل حدة. الأيديولوجيا النيوليبرالية إحياء لمقاربات الليبرالية الرأسمالية الجذرية، في نفعيتها وحدها من تدخل الدولة (الحرية الليبرالية قائمة على مبدأ عدم التدخل، تدخل الدولة، وهي الحرية السلبية بالمعنى الذي جادل أشعيا برلين Isaiah Berlin (1909-1997) بشأنه، مستعيراً إياه من فريدريش هيجل Friedrich Hegel (1770-1831)، ولا سيما في النشاط الاقتصادي والسوق (دعه يعمل، دعه يمر)، وهي تقوم على مبدأ "اليد الخفية" لآدم سميث Adam Smith (1723-1790)، بديلاً من يد الدولة (من باب التندر قيل: "دولة الحارس الليلي وشرطي السير") في تحقيق الخير الاجتماعي العام. في هذا السياق، يميز نوزيك في كتابه *اللا دولة والدولة واليوتوبيا* الدولة من اليوتوبيا التي يرى أن الطرح الرولزي يمثلها، خاصة في الوضع الأصلي، بما هو صورة افتراضية من الحالة الأولى في نظريات العقد الاجتماعي. الدولة بهذا المعنى حد وسط بين بؤس الفوضى واقعياً ونعيم اليوتوبيا تأملياً. ينظر:

Robert Nozick. *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 282-292; Robert Nozick, *Invariances: The Structure of the Objective World* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), pp. 77, 250, 289, 391, 399; Robert Nozick. *The Nature of Rationality* (Princeton: Princeton University Press. 1993), pp. 68, 192, 194;

يُنظر بشأن ما ورد أعلاه: جون كينيث جالبريث، تاريخ الفكر الاقتصادي: الماضي صورة الحاضر، ترجمة أحمد فؤاد بليغ، سلسلة عالم المعرفة 261 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000)، ص 76؛ أشعيا برلين، أربع مقالات في الحرية، ترجمة عبد الكريم محفوظ (دمشق: وزارة الثقافة، 1980)، ص 60-61، 276-277، 285؛ محمود، ص 57-64؛

Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations* (University Park, PA: The Pennsylvania State University, 2005), pp. 19, 364, 579-590.

(28) للتوسع، ينظر: بشارة، مسألة الدولة، ص 33 وما بعدها.

(29) ينظر: المرجع نفسه، ص 9؛ بشارة، الدولة العربية، ص 18.

إلى ذلك التمييز بين النيولبرالية والليبرالية الجديدة المتفقة والعدالة الاجتماعية، فالثانية سياسية قامت على مبدأ "دولة أقل ومجتمع أكثر"، بينما الأولى جذرية مكرسة للتفاوتات والمظالم الاجتماعية (إفراط في الحريات وتفريط في المساواة)، وجاءت لاحقاً تعبيراً عن أزمة الدولة الرعائية أو ما يعرف بدولة الرفاه، وهي ليست كذلك، لأنها اجتماعية في الحد الأدنى وجاءت إنقاذاً لأزمات الليبرالية الرأسمالية، لا تحقيقاً للرفاه⁽³⁰⁾.

إلى جانب ذلك، تنجح مقارنة بشارة في إزالة التشويش الذي يأتي به الجدل غير المفيد مما تثيره الجماعية، وهي ما تفضي إلى تأكيدها المقاربات التعددية الثقافية (ويل كيمليكا وتشارلز تاييلور، وغيرهما) على نحو ما⁽³¹⁾، في مواجهة مزاعم الحياد الليبرالي في الشأن العام عامة⁽³²⁾، أي في مستوى الدولة ومؤسساتها، إلى جانب السائد من مغالطات بشأن معاهدة ويستفاليا ودورها التاريخي في نشوء الدولة في العصر الحديث⁽³³⁾، والعقد الاجتماعي الذي يُقدّم بوصفه المقاربة الليبرالية والديمقراطية الحصرية، وبات خطاباً أيديولوجياً وثقافياً ضاق أفاقه بشأن الدولة وشرعيتها التعاقدية المفترضة؛ فمقاربات العقد الاجتماعي (هوغو غروتوس Hugo Grotius 1583-1645)، وتوماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679)، وصامويل بوفندورف Samuel von Pufendorf (1632-1694)، وجون لوك John Locke (1632-1704)، وجون جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)، وإيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، وحتى رولز) لاحقة لنشوء الدولة الحديثة أو محايثة في البدايات، وما هي إلا محاولات لفهمها وتفسيرها فكرياً تأملياً⁽³⁴⁾. إن "الدولة في حد ذاتها لا تنشأ في عقد اجتماعي"، فهو "في أفضل الحالات نظرية في فهم الدولة [ما يسوغ] رؤية

(30) بشارة، مسألة الدولة، ص 83، 215؛ بشأن دولة الرعاية بالمعنى أعلاه، ينظر: محمود، ص 67 وما بعدها.

(31) من صور النزعة الجماعية الثقافية في سياق الدولة والمواطنة والمجال العام عموماً، تأتي مشكلة الطائفية، الأمر الذي غطاه بشارة بحثاً في: عزمي بشارة، الطائفة، الطائفية والطوائف المتخيلة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)؛ تشير التعددية الثقافية إلى نموذج دولة يأخذ في الحسبان المطالبات الجماعية الثقافية وتحديات نزاعاتها، ويجادل كيمليكا بأن العدالة السياسية يجب أن تعتمد على العضوية الجماعية الثقافية والحقوق ذات الصلة "خارج حقوق المواطنة العامة". ينظر:

Will Kymlicka. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press, 1995), p. 206 no. 1.

(32) هذا ما يعرف بالليبرالية العمياء فيما يخص الاختلاف والتنوع، ولا سيما الجماعية الثقافية، ومن الأمثلة المهمة في السياق أن تاييلور يجادل بالقول إن "الليبرالية ليست أرضية لقاء محتملة للثقافات جميعها، ولكنها تعبير سياسي عن نطاق واحدة من الثقافات، وغير متوافقة تماماً مع النطاقات الأخرى [...] ولا يمكن ولا ينبغي لها ادعاء [...] الحياد الثقافي [...] الليبرالية هي أيضاً عقيدة قتالية". فيما يتعلق بالحالات ذات الأغلبية المسلمة أو المسلمة كلياً، يجادل تاييلور بأن في "تيار الإسلام السائد لا وجود لمسألة فصل السياسة عن الدين بالطريقة [...] التي] في المجتمع الليبرالي الغربي [...] علاوة على ذلك، يدرك كثير من المسلمين جيداً أن الليبرالية الغربية ليست تعبيراً عن النظرة العلمانية ما بعد الدينية التي تصادف أنها تحظى بشعبية بين المثقفين الليبراليين، بما هي ثمرة أكثر عضوية للمسيحية - على الأقل - كما يُرى في وجهة نظر الإسلام المفضلة البديلة". ينظر:

Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in: Charles Taylor et al., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 62, 44.

(33) بشارة، مسألة الدولة، ص 52، 54، 99، 244، 271-272، 298.

(34) للتوسع، ينظر: المرجع نفسه، ص 163-181.

معينة لها ولصلاحيتها، ولمفهوم العدالة فيها⁽³⁵⁾. المقاربة الرولزية ذاتها تعاقدية افتراضية يُرجى أن تجد ما يسوغها ليبرالياً في العقل العام وفق مقارنة الإجماع المتشابك المعيارية، ولكن ذلك يكون حول مبادئ العدالة الدستورية في دولة ديمقراطية راسخة؛ ما يجعلها، بهذا المعنى، بعيدة راهناً من السياق العربي وهمومه بشأن ما يبدو أنه أزمة شرعية الدولة ذاتها ومدى رسوخها (أزمة نظم حاكمية وشرعيتها لا شرعية دولة، وفق ما يحاجّ بشاره)، فضلاً عن أنها دولة ما زالت تعاني مشكلات عميقة في الشروع بالانتقال الديمقراطي، مع ملاحظة أن رولز يحاجّ نظرياً بشأن تأكيد أهمية الحياد السياسي الليبرالي (الديمقراطي) فيما يخص الهويات والانتماءات الجماعية الثقافية، وهي جزء مهم مما يسميه المذاهب والعقائد الشاملة المعقولة، سياسياً ليبرالياً أو ديمقراطياً، من أجل احتوائها في ظل المواطنة بوصفها هوية أمة الدولة، وهو أمرٌ يتفق معه بشاره ويعمل على التأسيس له عربياً.

تقف مقارنة بشاره أيضاً على مغالطات الخطاب الأيديولوجي للقوميين والإسلاميين الجذريين وتفنده، على الرغم من تراجع حدته وتأثيره في الفضاء العربي العمومي، بشأن الدولة والمواطنة؛ إذ في حين نشأت المواطنة بوصفها عضوية في جماعة متخيلة هي القومية التي تشكل مدخلاً إلى العضوية في الدولة في العصر الحديث، فإن المواطنة في الدولة الحديثة المعاصرة تجاوزت ذلك وتحولت إلى رابطة من الحقوق والواجبات قائمة بذاتها، فنشأت أمة الدولة المؤلفة من المواطنين بغض النظر عن قوميتهم، والمغالطة تأتي هنا من المطابقة بين الرابطين الوطنية والقومية الإثنية نظرياً، حتى لو اقتربتا من ذلك في الواقع؛ ما يأتي ردّاً على التشدد القومي الأيديولوجي القائل إن "الأمة هي القومية الإثنية التي قد تكون عابرة للحدود من جهة .. والقائل بـ [أثنية الشعب داخل الدولة من جهة ثانية. لكن وجود فرق لا يعني بالضرورة وجود تناقض بين هوية الأغلبية وثقافتها القومية بوصفها عنصر تماسك من جهة، والأمة المواطنة التي تشمل جميع المواطنين من جهة أخرى"⁽³⁶⁾، وهو ما ينطبق نقدياً (سلبياً) على الخطاب "القومي العربي الوحدوي [الذي] ينطلق من وجود أمة عربية لم تحقق استقلالها في دولة"، وعلى الخطاب الإسلامي الجذري السائد⁽³⁷⁾ القائل بأولوية الانتماء سياسياً إلى الأمة الإسلامية والسعي لاستعادة يوتوبيا الخلافة التي توحدتها⁽³⁸⁾.

إن ما يميّز، جوهرياً، اليوتوبيا السياسية الواقعية النسبية التي تمثلها مقارنة بشاره من يوتوبيا الأمة الإسلامية الواحدة في ظل خلافة إسلامية موحدة، ويوتوبيا الأمة العربية كلها في دولة واحدة (من دون إغفال الفرق بينهما، ولا سيما أن القومية مثلت مدخلاً إلى تطور أمة الدولة في حالات حديثة كثيرة، وهي ما يمكنها أن تمثل في حالات عمقاً هويتياً ثقافياً في إطار الدولة وأمتها) يكمن في أن يوتوبيا الخلافة لا تستند إلى استقرار واقع الدولة الحديثة المعاصرة ونشأتها وتطورها في السياق العربي

(35) بشاره، مقالة في الحرية، ص 186.

(36) بشاره، الدولة العربية، ص 19؛ للتوسع، ينظر: بشاره، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020)، ص 325 وما بعدها.

(37) ألاحظ أن الخطاب الإسلامي ما يزال أكثر شيوعاً وتأثيراً من القومي في الثقافة العامة لدى الأكثرية غير النخبوية في الدول العربية.

(38) بشاره، الدولة العربية، ص 22.

والإسلامي والدولي، بل إلى نصوص دينية تنبئية (صحيحة، وفق معايير علوم الحديث)⁽³⁹⁾، ولكنها غير محددة زمنياً ومكانياً وكيفية، إلى جانب أنها تعبير عن حنين إلى استعادة تاريخ مجيد، منذ انهيار آخر دولة وحدت جزءاً مهماً من المسلمين سياسياً، وخصوصاً في المنطقة العربية ومحيطها الإقليمي، وهي الدولة العثمانية (خلافة عند بعضهم)، أو يمكن القول إنها تعلق بشرعية تاريخية تجاوزتها الدولة الحديثة المعاصرة إلى صور أخرى من عناصر الشرعية وقوتها، بالمعنى الذي يجادل بشأنه بشارة في مسألة الدولة والدولة العربية. تعبّر يوتوبيا الخلافة الإسلامية والدولة العربية الواحدة (من المحيط إلى الخليج!) عن حلول تأملية غير واقعية لأزمات عميقة لا حلول واقعية ممكنة لها، وهو أمر يجد ما يسوغه في الوعي الجمعي، تاريخياً، وثقافياً، ولغوياً وعقائدياً. والمشكلة الأخطر لا تكمن في الوعي اليوتوبي في ذاته، بل في تطوره إلى وعي أيديولوجي جذري يحدّ من رحابة الأبعاد الأخلاقية والإنسانية والحضارية الكامنة في الإسلام والعروبة؛ فالأيديولوجية تعمل في أحيان كثيرة على تضيق أفق الثقافات والفلسفات والأديان وانفتاحها ورحابتها، وتؤدي بها إلى منظومات فكرية إقصائية مغلقة، على العكس من اليوتوبيا الواقعية النسبية بما تمثله من أمل وطموح بشأن واقع اجتماعي سياسي أفضل.

يضاف إلى ذلك، أنه حتى الإسلاميون الساعين إلى حكم الدولة القطرية القائمة، باسم الدين لتطبيق الشريعة، والتخلي عن الأمل الذي تمثله يوتوبيا الخلافة، يسلبون الدولة ذاتها احتكارها التشريع (كلياً أو جزئياً)⁽⁴⁰⁾، وهو أساس تعريف الدولة الحديثة، إلى جانب القفز عن تاريخ تطورها وهو تاريخ علمنة؛ ما يعني نكوصاً إلى مراحل عدم الفصل بين المجالين العام والخاص وإساءة "تقدير قوة الدولة العربية واتساع قاعدتها الاجتماعية"⁽⁴¹⁾. إن ما يميز مقاربة اليوتوبيا الواقعية النسبية من غيرها يتمثل في أساسها الواقعي وإمكانية التحقق تحقّقاً ملموساً، فهي نموذج يتميز ببنية محددة؛ ما يجعلها مفهوماً دائماً الضرورة للمجتمعات الإنسانية، بعيداً من المعنى الخيالي الذي يحط من قدرها. وهذا ما تحاول الأيديولوجيات السائدة قوله؛ ليس لأن اليوتوبيا المضادة غير واقعية، بل لأنها تكشف الزيف الأيديولوجي وغياب الشرعية السياسية اللذين تحاول إخفاءهما⁽⁴²⁾. يؤكد بشارة في هذا السياق "أن فهم الظواهر الاجتماعية المركبة جدّاً، مثل الدولة، انطلاقاً من مبدأ واحد، مهما كان عقلياً أو أخلاقياً، يمكن أن يتحول إلى أيديولوجيا"⁽⁴³⁾. وهو الأمر الذي يتفق تماماً وما يذهب إليه رولز في ليبراليته السياسية القائمة على

(39) ولا سيما الحديث الشريف، مختصراً وما معناه: "تكون نبوة، ثم خلافة على منهج النبوة، ثم ملكاً عاضاً، ثم ملكاً جبرياً، ثم خلافة على منهج النبوة". ينظر: أحمد بن حنبل، المسند، ج 30 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999)، ص 355.

(40) يمكننا القول إن صيغة ما منسجمة مع منطق الدولة الديمقراطية الحديثة تتمثل في قبول الفقه الإسلامي (والشريعة الإسلامية عموماً) مصدراً (قد يكون رئيساً) من مصادر التشريع الذي تحتكره الدولة ممثلة في المشرعين المنتخبين والمعينين. في الحد الأدنى، تكون الشريعة الإسلامية قانوناً للأحوال الشخصية، والأمر ذاته ينطبق على الشرائع الدينية الأخرى لأتباعها، فالتشريع الذي تحتكره الدول الحديثة، في أكثر التجارب العالمية المتقدمة، ليس بعيداً من ثقافة مجتمعاتها، أدياناً وأعرافاً وتراثاً... إلخ.

(41) بشارة، الدولة العربية، ص 181.

(42) مانهايم، ص 248، 257؛ رولز، ص 373؛ عن سؤال الشرعية واليوتوبيا والأيديولوجيا، ينظر: بول ريكور، محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا، ترجمة فلاح رحيم (بيروت: دار الكتب الجديدة المتحدة، 2002)، ص 258.

(43) بشارة، مسألة الدولة، ص 426.

مبدأي العدالة الدستورية، ويتمثل في "عدم تحول الدولة إلى أداة أيديولوجية [...] تفرض رؤيتها وعقيدتها [...] بما في ذلك المذهب الليبرالي [...] ذاته، وأي عقيدة علمانية أخرى، في حال أريد لها أن تتحول إلى أيديولوجيا"⁽⁴⁴⁾.

إن هدفًا رئيسًا لبشارة في مسألة الدولة يتمثل في الإرهاص نظريًا لمسألة الدولة العربية خاصة؛ إذ يقدم "مساهمة نظرية [...] في] تطوير تعريف الدولة ودلالة شمول المواطنة فيه، والعلاقة بين السيادة والشرعية والمواطنة، [...] والعلاقة بين الأمة والقومية، والتمييز بين الدولة ونظام الحكم"⁽⁴⁵⁾. يعاني السياق العربي مشكلات عميقة ذات صلة واقعة فعلاً، إلى جانب الوعي المشوش السائد، وهو وعي أيديولوجي في جزء كبير منه، بشأن الدولة والمواطنة والسيادة والشرعية والأمة والقومية ونظم الحكم؛ ما يبقي الدول العربية متعثرة في عملية الانتقال الديمقراطي والاستقرار بنظم ديمقراطية مستدامة تمثل هدفًا رئيسًا لمشروع بشارة. لذلك، لا بد من الوقوف على الأهمية الحاسمة لإدراج المواطنة في تعريف الدولة، وربط ذلك بما استهل به بشارة مشروعه بشأن المجتمع المدني، خدمةً لهدفه الرئيس المتمثل في الديمقراطية؛ فالدولة التي تحقق في التعرف إليها الأطروحات المذكورة، بنسبة كبيرة، هي دولة تنشُد الكمال النسبي الذي يطرحه المثال السياسي، وهي دولة مألها إلى أن تحكم بنظم ديمقراطية. أما واقع الدولة العربية الراهن، فهو تحقيق الحد الأدنى لوصف الدولة واستمرارها، ما يتمثل في "البيروقراطية المركزية والجيش النظامي والحدود الترابية الثابتة، وأخيرًا الجنسية/ المواطنة"⁽⁴⁶⁾؛ أي إنها ما تزال بعيدة من محاكاة مثال الدولة في أكمل صورها الواقعية الممكنة، ولو نسبيًا جزئيًا، ما يعني أيضًا أنها ما تزال بعيدة من تحقيق المواطنة، بما هي وجه آخر للسيادة وحقوق وواجبات (سيادة القانون)، لا جنسية أو تبعية للدولة فحسب⁽⁴⁷⁾، فضلًا عن أنها ما تزال مفترقة إلى مجتمع مدني مؤثر سياسيًا.

من الممكن القول إن الدولة، بوصفها مثالًا سياسيًا يشمل في تعريفه المواطنة بالمعنى الذي يؤكد به بشارة، هي دولة آيلة إلى أن تكون دولة ديمقراطية، أو دولة متكاملة وكاملة الأركان ومحكومة بنظم ديمقراطي في مرحلة تالية من تطورها. فالدولة الأوروبية حققت، في العصر الحديث، جزءًا مهمًا مما خلص إليه بشارة من أطروحات، قبل أن تحكم بنظم ديمقراطية حديثة معاصرة متفاوتة في محاكاة المثال السياسي الديمقراطي الليبرالي، عبر طرائق شتى أتت على نظم حكم غلبة غير ديمقراطية، لا على الدولة ذاتها التي باتت واقعًا ومفهومًا مؤكدًا. هنا تبرز أسئلة رئيسة في سياق مشروع بشارة: لماذا الدولة أولاً؟ ولماذا المواطنة، بما هي جزء مهم في تعريف الدولة؟ ما علاقة الدولة، بما هي مواطنة في جزء مهم من تعريفها، بالمجتمع المدني والعدالة، ولا سيما في السياق العربي؟ تحاول الدراسة فيما يأتي الإجابة عن ذلك باعتماد المقاربة والمحاكاة لتأكيد فرضيتها الرئيسة.

(44) محمود، ص 156؛ ينظر أمثلة المعنى ذاته من نصوص رولز أيضًا، في: رولز، ص 321، 377.

(45) بشارة، مسألة الدولة، ص 11.

(46) المرجع نفسه، ص 386.

(47) بشارة، الدولة العربية، ص 178.

ثالثاً: المواطنة جزءاً من تعريف الدولة وشرطاً للديمقراطية

لا تمثل المواطنة، عند بشارة، العنصر الأهم من بين مقومات الديمقراطية ومقدماتها فحسب، بل إن فهم تطور الديمقراطية لا يعدو كونه تطوراً للمواطنة وتعميماً لها، وإن "فكرة المواطنة وممارستها، حتى قبل أن تكون ديمقراطية، مقدمة النظام الديمقراطي"⁽⁴⁸⁾. إنها المواطنة بمعنى العلاقة بين الفرد والدولة لا الجماعة، سواء أكانت قومية أم إثنية أو طائفية، أي هوية اجتماعية سياسية لأمة الدولة لا جماعية، فمثلاً يقتضي القول بأمة دولة قول مجتمع دولة مؤلف من مواطنيها، مثل مجتمع مصري ومواطن مصري، وهو ما لا يتناقض والقول مواطن مصري ثم قبطي، من باب أن الهوية السياسية الاجتماعية الجامعة الأساس هي مصري، أما قبطي فهي هوية جماعية ثقافية ينتمي الفرد إليها أو إلى غيرها من دون أن يضر ذلك بالحقوق والخيارات الفردية ذاتها التي تؤكد المواطنة في الدولة المصرية، لا الانتماء الجماعي الثقافي بذاته. إن ما طرحه الجماعية (والمقاربات التعددية الثقافية) يبتعد بالمواطنة من جوهرها في الفضاء العمومي، ويتم الخلط في سياقها بين التعددية الجماعية، وهي واقعة لا مندوحة من الوقوف عليها في إطار المواطنة بما هي حقوق وواجبات وبوصف الانتماء إليها خياراً فردياً (أو يفترض أنه كذلك، مع أن الانتماء إلى جماعة ما ليس خياراً فردياً غالباً)، وبين التعددية الحزبية السياسية. وفي حال تطابق التعددية الحزبية والتعددية الجماعية، فإن الدولة لا تسير في اتجاه أن تحكم بنظام ديمقراطي ما، بل في اتجاه نموذج محاصصة توافقية⁽⁴⁹⁾. ومن أمثلة ذلك النظم القائمة راهناً في لبنان (طائفية) والعراق (طائفية، وقومية إثنية وثقافية ولغوية)⁽⁵⁰⁾ والصومال (قبلية)، وهي نماذج محاصصة يفترض أن تكون توافقية.

إن الثقافة الديمقراطية، بما هي ثقافة عامة لمواطنين في دولة (أمة الدولة)، لا إمكانية لانتشار مضمونها المتمثل في احترام قواعد اللعبة الديمقراطية وثقافة الحقوق، فيما يخص علاقة الفرد بالدولة والشركاء في المواطنة، من دون ممارسة ديمقراطية لا إمكانية لتوافر شروطها قبل وجود نظام ديمقراطي لا سبيل إليه من دون دولة راسخة تمثل فيها المواطنة وجهاً آخر للسيادة. فالمواطنة، حتى قبل تداول السلطة بالانتخاب، هي الإمكانية الوحيدة لممارسة سيادة القانون والمساواة أمامه، ولممارسة حد أدنى من الحقوق أمام تعسف السلطات والنظم، والمطالبة بالحقوق السياسية؛ إذ يتوقع المواطن حقوقاً سياسية بحكم هويته الرئيسة (المواطنة) التي تجاوزت تماماً في الدولة الحديثة المعاصرة المأمولة المنشودة عربياً، وفي حالات مشابهة، هوية الرعاية التي لا تتوقع حقوقاً وحرية سياسية وإنسانية عامة، بل معاملة حسنة وتسامحاً. في الديمقراطية، يتحقق مفهوم الدولة مثلما يتحقق مفهوم المواطنة، ولا تكون المطالبة بالديمقراطية من أجل تداول السلطة سلمياً فحسب؛ فممارسة الديمقراطية تقود أيضاً إلى توسيع مفهوم المواطنة ذاته واستكماله، وتأكيد أن حكم الأغلبية من خارج منطلق المواطنة

(48) ينظر: عزمي بشارة، "نوعان من المواطنة - كلمة الدكتور عزمي بشارة بمناسبة منحه جائزة ابن رشد للفكر الحر"، موقع جائزة ابن رشد للفكر الحر، 2002/12/14، شوهد في 2025/3/12، في: <https://acr.ps/1L9zQHe>

(49) عزمي بشارة، في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007)، ص 190-191.

(50) يتناول بشارة الحالة العراقية، عميقاً وموسعاً، ولا سيما ما له صلة بمشكلة الطائفية في: بشارة، الطائفة، ص 575-789.

ولغرض آخر غير تعميق حقوق المواطن وتنظيمها هو في الواقع دكتاتورية باسم الأغلبية. فالديمقراطية (الإجرائية) ليست حكم الأغلبية، بل حكم ممثلي الأغلبية وفق قيم ومبادئ أهمها المواطنة⁽⁵¹⁾. يؤكد بشارة أن كياناً سياسياً ينقسم بين دولة ورعايا، لا مواطنين، لا تتطور فيه جدلية تقود إلى ديمقراطية، لأنه لا تتفاعل فيه جدلية الفرد والمجتمع والدولة، وهي الوحدة التي تنبت جدلية مواطن ومجتمع مدني ودولة ديمقراطية. إن الدولة من دون مواطنة لا تجسد فكرة سيادة الشعب، وهو أمة الدولة من المواطنين، ولا تمثل مصدر شرعية سياسية، بما في ذلك شرعية الدولة ذاتها (من ذلك حق أي شعب في تقرير مصيره السياسي والبقاء في دولة ما أو الاستقلال عنها، عبر استفتاء مباشر مثلاً)، ولا تعزز فكرة الحقوق وتطورها، ففي دولة ديمقراطية تشتق الحقوق من المواطنة، الأمر الذي تطور إلى درجة عدّ الهوية والحقوق الجماعية أحد الاشتقاقات الممكنة من حقوق الفرد، بما هو مواطن. بهذا المعنى، تُعدّ المواطنة، بما هي هوية يتساوى بها الجميع في دولة، ناظماً حصرياً للعلاقة بين الفرد والدولة؛ ما يحدد الهويات الدينية والقومية وغيرها في علاقة الفرد بالدولة، من دون سلب الحق في الانتماء إليها، ما دام ذلك لا يتعارض وحقوق المواطنة، بما بلغته من درجة تطور ديمقراطي ليبرالي⁽⁵²⁾.

مع تطور المواطنة بدأ التمييز بين هوية أمة الدولة وهي أمة المواطنين، بما هي وجه آخر السيادة، وهوية قومية أو دينية تحافظ على التماسك الوطني، من دون أن يكون لها دور سياسي في الدولة الديمقراطية التي لا يمكن أن تكون دولة دينية، أو قومية إثنية أو طائفية ميسّسة للطوائف أو أي مزاعم ومطالبات جماعية. فالانتماء إلى المكونات الجماعية في الدولة الديمقراطية الليبرالية يقارب نظرياً بوصفه خياراً فردياً لكي يقوم على فكرة المواطنة، لا على حسابها. إن أي تنظير بشأن الدولة ونموذجها لا يركز على المواطنة، بهذا المعنى، يفضي بالضرورة إلى نماذج تستند إلى انتماءات ما قبل وما دون وما يتجاوز الوطنية (الجماعية وامتداداتها السياسية، داخلياً وخارجياً)، أي نماذج لا تسير في اتجاه ديمقراطية ليبرالية مساواتية مواطنة، ومن ذلك ما يعرف بنموذج "الديمقراطية التوافقية" التي يرى بشارة عدم صحة وصفها بالديمقراطية أصلاً⁽⁵³⁾.

(51) ينظر: بشارة، "نوعان من المواطنة"؛ إذ يكشف بشارة زيف مقولات الدولة والمواطنة والديمقراطية وواقعها في الحالة الإسرائيلية، قائلاً: "إن التحدي الأساس الذي يواجه القوى الديمقراطية في الدولة غير الديمقراطية هو ممارسة تحدي المواطنة، وتعويد الفرد أن يتصرف كمواطن، وتعويد القوى السياسية المختلفة أن تتبنى مفهوم المواطنة المتساوية والمساواة أمام القانون. أُنتم تعلمون أنني أنتمي إلى شعب محروم من المواطنة، لأنه يرزح تحت الاحتلال ويحرم من حق تقرير المصير ومن السيادة، ولا يمكن الحديث عن مواطنة في ظل الاحتلال ودون سيادة كاملة، لقد أسلفنا أن المواطنة هي الوجه الآخر للسيادة. كما أنني مواطن في دولة تعتبر الانتماء الديني أو القومي أساس علاقة الفرد بالدولة. إنني مواطن في دولة ليست لمواطنيها". للتوسع والتعمق في هذا الشأن نُحيل إلى كتاب: عزمي بشارة، من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقضات الديمقراطية الإسرائيلية، ط 2 (القاهرة: دار الشروق، 2004)؛ كذلك، يصف بشارة الحالة الإسرائيلية بأنها "دولة استعمار استيطاني" وتمييز عنصري. ينظر: بشارة، مسألة الدولة، ص 413 هامش 41؛ بشأن الثقافة الديمقراطية في سياق الثقافة السياسية؛ ينظر: عزمي بشارة، "الثقافة السياسية: ملاحظات عامة"، تبين، مج 12، العدد 45 (صيف 2023)، لا سيما ص 23-29؛ بشارة، الانتقال الديمقراطي وإشكالياته، ص 407 وما بعدها.

(52) بشارة، "نوعان من المواطنة".

(53) بشارة، في المسألة العربية، ص 149-150؛ أبرز المنظرين للديمقراطية التوافقية آرنست ليههارت Arend Lijphart في مؤلفات عدة أبرزها: آرنست ليههارت، الديمقراطية التوافقية في عالم متعدد، ترجمة حسني زينة (بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006)؛ تم الترويج لهذا النموذج وتطبيقه عربياً في العراق ولبنان، الأمر الذي فنده بشارة وبين مشكلاته النظرية والواقعية. ينظر: بشارة، الطائفة، ص 511-571.

رابعاً: الدولة بما هي مواطنة شرطاً للمجتمع المدني والديمقراطية

لا سبيل إلى فهم موضوع المجتمع المدني، على الرغم من إمكان تمييزه من بين مجالات عمومية أخرى، وتفسيره والتنظير له والوقوف على دوره النقدي الديمقراطي، من خارج المجال السياسي والدولة، بما هي مواطنة بالمعنى المشار إليه أعلاه عند بشارة الذي يؤكد أن المجتمع المدني "يقود إلى الديمقراطية، لأنه عملية تطور الديمقراطية ذاتها [...] والمعركة الحقيقية للمجتمع المدني، في الدول التي لا يتوافر فيها [نظم حكم ديمقراطية، هي] معركة الديمقراطية [ضمن] مجال الدولة"⁽⁵⁴⁾، وأن أمة الدولة القائمة على أساس المواطنة هي "أمة نحو الخارج ومجتمع مدني نحو الداخل"⁽⁵⁵⁾، وأن "المجتمع المدني صيرورة فكرية وتاريخية نحو المواطنة والديمقراطية عبر مجموعة من التمهصلات والتمايزات في العلاقة بين [...] المجتمع والدولة"⁽⁵⁶⁾؛ ما يعني أن العلاقة بين الدولة الحديثة المعاصرة والمواطنة والمجتمع المدني والديمقراطية علاقة جدلية مركبة، يفضي أحد عناصرها إلى الآخر ويقتضيه وجوداً زمنياً أو/ ومنطقياً، مع ملاحظة أن نقطة الانطلاق هي أن الدولة وشرعية وجودها لم يعودا موضع شك.

يزيل بشارة الالتباس المتأتي من استعارة مقولات جاهزة، لا تلائم سياقات دول بنظم غير ديمقراطية أو انتقالية، مثل السياق العربي، بشأن المجتمع المدني، ولا سيما عند القول إن الأخير تمثله منظمات غير حكومية وإنه لاسياسي، وهو أمرٌ يأتي نتيجة غياب إدراك الدور الذي أداه تاريخياً في تطور الديمقراطية في السياق الغربي، وهو دور سياسي مرتبط بالدولة وتحديد سلطاتها. لا يتطور المجتمع المدني في أثناء ضعف الدولة، فهو "وليد قوة الدولة، ومن أجل موازنة هذه القوة"، وهو "نتاج تحديد صلاحيات الدولة [...] وعلاقتها بالمجتمع" لأن هناك خوفاً من أن تُخضع الدولة المجتمع كلياً، فتصير في حالات قوة أيديولوجية شمولية. إن "المجتمع المدني ليس نتاج هدم الدولة أو تراجعها أو زعزعتها، وإنما هو نتاج تحديد العلاقة بينها، كمجال السلطة واحتكار القوة، وبين المجتمع المفترض فيه أن يكون مصدر شرعيتها"⁽⁵⁷⁾. يخلص بشارة، في هذا السياق، إلى أنه لا سبيل إلى فضّ العلاقة بين المجتمع المدني والمواطنة وأمة الدولة، بما يتجاوز نسبياً مفهوم الدولة الأمة والقومية (الثقافية الهوياتية واللغوية)، ويميز الأخيرة من القومية الإثنية وغيرها من انتماءات دون وطنية ومتجاوزة لها، ويرسم حدودها (القومية) ودورها ولا يغفل أهميتها، بوصفها مدخلاً إلى تطور أمة الدولة في سياق تطور الدولة الحديثة المعاصرة⁽⁵⁸⁾. إن عدم التطور إلى مرحلة أمة الدولة، على أساس المواطنة، يعني استمرار صعود هذه الانتماءات، وهو ما تستثمره أنظمة

(54) بشارة، المجتمع المدني، ص 49.

(55) المرجع نفسه، ص 8.

(56) المرجع نفسه.

(57) المرجع نفسه، ص 75.

(58) يُنظر الفصل المعنون بـ "الأمة والقومية والمجتمع المدني"، في: المرجع نفسه، ص 243-295.

غلبة انتهازية للاستمرار في السلطة، إلى جانب أنها لا تعمل على (وفي أفضل حالاتها أخفقت في) إنجاز الاندماج الاجتماعي (على أساس المواطنة) الذي يلحّ بشارة على تأكيد أهميته الحاسمة في الوصول إلى مرحلة أمة الدولة، وبغير ذلك "لا ينشأ في الوعي مجتمع مدني قائم على العلاقة بين المواطن، بانتمااته المختلفة في حيزه الخاص، وبين الأمة (التي يتسع فيها المجال للعديد من الانتماءات) والدولة التي تعبر عن الكيان السياسي للأمة"⁽⁵⁹⁾.

يعيد بشارة الاعتبار السياسي وما له صلة بالدولة والمواطنة والديمقراطية إلى فهم المجتمع المدني، وخصوصاً في السياق العربي، فمقولة المجتمع المدني مرتبطة بـ "مقولة الأمة [أمة الدولة] وكلاهما يقف أمام الدولة كمصدر لشرعيتها في الحالة الديمقراطية [...] أما إن لم تجد الأمة تعبيراً سياسياً عنها في الدولة [أو في التوق إليها على الأقل] فلا مكان للأمة الحديثة، أمة المواطنين، الأمة السياسية، ولا للمجتمع المدني. والعلاقة المباشرة بين الموضوعين، في الحالة العربية، هي فقدان [أنظمة قائمة] للشرعية [...] ومن غير الممكن أن نبحث عن المجتمع المدني العربي [...] إلا بعلاقة متينة مع عملية تشكل الكيان السياسي للأمة (العربية) في الوعي على الأقل [من دون القول بضرورة قيام دولة عربية واحدة متخيلة] فعدم تحقق الأمة في الوعي لا يقيم مقامها أمة سورية وأخرى يمنية [...] إلخ"⁽⁶⁰⁾، بل انتماءات جماعية وشائعية وما إلى ذلك من انتماءات دون قومية ودون وطنية أو متجاوزة لهما (مثل سني وعلوي وشيعي وجنوبي وشمال، وكرد وعرابي إثنيًا لا ثقافيًا هويتيًا ولغويًا... إلخ). لا بد، إذًا، من الالتباه عربيًا إلى ضرورة عدم "تحويل المجتمع المدني إلى شاهد زور" أو غائب أو مُغيّب عن هموم السياسة والدولة، لأسباب ثلاثة، هي: "إن المجتمع المدني يقوم فقط في فضاء العلاقة المتبادلة مع الدولة [...] وإن هنالك ارتباطاً لا تنفصم عراه بين تشكيل الأمة وتشكيل المجتمع المدني الذي يعني انتماءً قائماً على المواطنة [...] وإن المعركة من أجل الديمقراطية هي معركة سياسية"⁽⁶¹⁾.

خامساً: المواطنة عدالةً وديمقراطيةً اجتماعيةً

يؤكد بشارة أن المواطنة "منظومةٌ حقوق وواجبات"⁽⁶²⁾، وهذا الأمر لا بد من أنه مفضّ إلى التفكير في العدالة، وهي في ديمقراطية ليبرالية عدالةٌ تبدأ بالدستور وتمر بما دونه من قوانين وتشريعات ولا تنتهي عند أقل مسألة تخص المواطنين في دولة، وهي صيغة متوازنة معقولة في التوفيق بين الحريات وصور المساواة. وهذا يعني أن من بين نماذج كثيرة للديمقراطية يذهب التفكير إلى صورة من صور الديمقراطية الاجتماعية، الأمر الذي لا يتعد بشارة من المقاربة الرولزية في نهاية المطاف، ولكن بعد تحقيق رسوخ الدولة، بما هي مواطنة أولاً؛ ومن ثم السير في اتجاه أن تحكم بنظام ديمقراطي، يبدو أنه

(59) المرجع نفسه، ص 31.

(60) المرجع نفسه.

(61) المرجع نفسه، ص 32.

(62) عزمي بشارة، في المسألة العربية، ص 150.

وفق هذا المنطق الاجتماعي، مع الانتباه دائماً إلى أن العدالة الرولزية دستورية اجتماعية لمجتمع مستقر بنظام ديمقراطي ليبرالي ما زالت المجتمعات العربية بعيدة عنه⁽⁶³⁾.

إن صلة الحقوق بالعدالة تعني ربط العدالة بالمواطنة⁽⁶⁴⁾ في دولة حديثة معاصرة، وإن ربط المواطنة بالمال الديمقراطي، أي بالديمقراطية، يعني ربط الديمقراطية بالعدالة؛ ما يعني في نهاية المطاف أن تماسك أي دولة واستقرارها على نحو مستدام يعني أن تحكم بنظم ديمقراطية اجتماعية⁽⁶⁵⁾ توازن في دساتيرها وقوانينها وسياساتها بين قيمتي الحرية والمساواة. فالحرية من دون قدر من المساواة، بمعنى التمكين أو القدرة التي ينظر لها أمارتيا سن⁽⁶⁶⁾ غير البعيد في جوهر طرحه ومقتضاه من رولز وبشارة، تصوير شعاراً أيديولوجياً زائفاً وإن كان ليبرالياً في ظاهره (النوليبرالية والرعاية). ويؤكد بشارة في هذا السياق أنه "ما عاد ممكناً تخيل عدالة لا تنظم العلاقة بين مبدأي المساواة والحرية"، وعلينا أن نبحث عن مفهوم أو نظرية لها "تشمل جماعات الانتماء أو الهويات، من دون أن تأتي على حساب الحرية والمساواة، بل على قاعدتيهما"⁽⁶⁷⁾. العدالة عند بشارة مرتبطة بالدولة، بما هي مواطنة في جزء مهم من تعريفها، وبآليات الاندماج الاجتماعي، بما هي أساس راسخ لبناء أمة الدولة الحديثة المعاصرة⁽⁶⁸⁾، وهي "تصح في الدولة [...] ولا يمكن إلا نظرياً أن يُعامل بمفاهيم العدالة نفسها بين ما هو داخل الدولة وما هو خارجها [...] إن التوافقية بين المكونات الجماعية] من دون المساواة في المواطنة [هي تسمية أخرى] لحرب أهلية باردة يمكنها أن تشتعل حرباً ساخنة في أي وقت. من هنا، ليست العلاقة بين الاندماج الاجتماعي والعدالة مسألة رفاهية، بل قضية جوهرية لا يمكن للدولة الحديثة، ولا سيما الديمقراطية منها، أن تتجاوزها"⁽⁶⁹⁾.

العدالة، إذًا، سياسية مرتبطة بالدولة؛ بما هي إطار رئيس لها وميدانها الأهم لسيادتها⁽⁷⁰⁾، الأمر الذي يتفق بشارة ورولز بشأنه. ولئن انطلق رولز من الحس الأخلاقي العام بالعدالة وأخلاق الواجب الكانطية الخاصة ليؤسس نظريته في العدالة السياسية، وهي مبادئ العدالة إنصافاً بما هي مبادئ فوق دستورية

(63) تجدر هنا الإشارة على: عزمي بشارة، "مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي"، تبين، مج 1، العدد 1-2 (صيف 2013).

(64) بشارة، مقالة في الحرية، ص 150.

(65) تُعدّ "ديمقراطية امتلاك الملكية" أو ما ذهبت، من دون إصرار، إلى تسميته بـ "ديمقراطية الملكية المقيدة بالقانون"، أحد أهم وأحدث النماذج النظرية المطورة في سياق الرولزية والديمقراطية الليبرالية الاجتماعية عامة، وهي ما يمكن وصفها أيضاً بأنها ذات نزعة اشتراكية. للتوسع، ينظر: محمود، ص 259-278؛ مراد ديان، حرية - مساواة - كرامة إنسانية: طوباوية العدالة من منظور النموذج الليبرالي الإسكندنافي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016)، ص 257-315.

(66) يمكن الوقوف على مقاربات أمارتيا سن المهمة جداً في: أمارتيا سن، فكرة العدالة، ترجمة مازن جندلي (بيروت: ناشرون، 2010)؛ أمارتيا سن، التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 371 (الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2004).

(67) بشارة، مقالة في الحرية، ص 187.

(68) المرجع نفسه، ص 189.

(69) المرجع نفسه، ص 190.

(70) بشارة، "مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي"، ص 11.

أو ما يقوم عليه الدستور في دولة ديمقراطية ليبرالية ناجزة ينبغي لها أن تكون عادلة لضمان الاستقرار الاجتماعي السياسي على نحو مستدام، وتأكيد القيم الليبرالية ذاتها، ولا سيما الحرية التي تصير زائفة بلا قدر معقول من المساواة والتمكين، فإن بشارة ينطلق من أطروحات الدولة، في صورتها المثالية ممكنة التحقق واقعيًا ومستمدة من الواقع (يوتوبيا سياسية واقعية) وبما هي مواطنة في جزء مهم من تعريفها، إلى جانب مقارباته بشأن المجتمع المدني والعدالة، لبحث في إمكان ديمقراطي واقعي في السياق العربي الذي ما زال يعاني مشكلات عميقة ومعوقات كثيرة في الانتقال الديمقراطي. في هذا السياق، إن كان بشارة غير معني، بطريقة مباشرة وبالطريقة الرولزية الكانطية وأي نظرية أو مقارنة ذات صلة أخرى، بالتأسيس الفلسفي الأخلاقي المحض لمقارباته، بصورة عامة، على الرغم من أنه يناقش فلسفات أخلاقية في سياقات ذات صلة، فإن مؤدى مقارباته وأطروحاته أخلاقي اجتماعي غيري، وهو إن تحقق، ولا سيما في السياق العربي، فمن شأنه حفظ كرامة الإنسان وحرية وحقوقه ومساواته بشركائه في المواطنة، بل في الإنسانية وفي مجتمعات أكثر تقدمًا في إنجاز العدالة لمواطنيها، على الأقل صوريًا سياسيًا وفي الحريات العامة وحقوق الإنسان والأنظمة الاجتماعية الرعائية، مثلما هي الحال في حالات غربية⁽⁷¹⁾. يضاف إلى ذلك أن الديمقراطية الليبرالية التي يؤكد بها بشارة متأثرة بجذورها الفلسفية الأخلاقية، ولا سيما الليبرالية الواجبية، بشأن استقلال الذات الإنسانية وحرية ومساواتها بذوات الآخرين وكونها غاية في ذاتها لا وسيلة؛ ما يترجم في المستوى السياسي بالقول إن الدولة الشرعية تقوم على مبادئ قبلية هي حرية كل فرد في المجتمع بوصفه إنسانًا، ومساواته بالآخرين جميعهم بوصفه ذاتًا، واستقلاله في الكيان العمومي بوصفه مواطنًا⁽⁷²⁾.

الليبرالية الواجبية مؤسسة على أولوية الحق والواجب على الخير أو النافع⁽⁷³⁾، والاستقلال الليبرالي الذاتي يعني قدرة كل شخص على أن يقرر لنفسه بنفسه ما الخير أو النافع وحرية في ذلك⁽⁷⁴⁾؛ ما يعني في الواقع أن الدولة ينبغي لها أن تكون محايدة سياسيًا بشأن ما يرى المواطنون، أفرادًا وجماعات، أنه خير أو نافع لهم في المجال الخاص، بما في ذلك المعايير الجماعية الثقافية، سواء كانت دينية أو طائفية أو إثنية، وغير ذلك مما يمكن أخذه في الحسبان في قوانين أحوال شخصية خاصة مثلًا في السياق العربي، والتعامل معهم مساواتيًا في المجال العمومي، بوصفهم مواطنين وفي ظل المواطنة الدستورية وما دونها من قوانين وتشريعات. يأتي ذلك بالتزامن مع برامج الاندماج الاجتماعي الذي يؤكد بشارة دائمًا على أسس المواطنة، وهو ما لم تسع لتحقيقه نظم عربية في دول تعددية جماعيًا ثقافيًا وشائجيًا، من أجل الوصول إلى واقع مجتمع الدولة وتأكيد، فجاءت النتائج كارثية. يضاف إلى

(71) لا أبلغ من القول "سلوك كانطي داخليًا وميكافيلي خارجيًا" في توصيف حال أكثر الدول الغربية. ينظر: طارق متري [وآخرون]، "مناقشة كتاب عزمي بشارة مسألة الدولة"، مراجعات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، كانون الثاني / يناير 2024، ص 8؛ مع إضافة "كانطي داخليًا صوريًا"، بسبب الخلل في تحقيق نسبي معقول لقيمة المساواة، ولا سيما التمكينية، الأمر الذي يمكن تعميمه نسبيًا في التعامل مع الآخر، دولًا ومجتمعات وأفرادًا، وما ظهر بصورة فجوة وقحة في غزة منذ طوفان الأقصى (وقبله خلال عقود في فلسطين كلها) وحالات أخرى كثيرة.

(72) بشارة، مسألة الدولة، ص 164.

(73) للتوسع ينظر: محمود، ص 182 وما بعدها.

(74) ينظر: Taylor, "The Politics of Recognition", p. 57.

ذلك ما يشير بشارة إلى أهميته في سياق فلسفة هيغل بشأن الدولة وفهم ثلاثية الدولة والفرد والمجتمع وفي مواضع أخرى، وهو الأخلاق العمومية ومعاييرها للسلوك في الفضاء العمومي المتجاوز للجماعية والوشائجية، ومن مكونات هذه الأخلاق المتفق عليها ضمناً الواجب والمسؤولية تجاه الآخرين والثقة بالمجتمع والدولة ومؤسساتهما. وهذا الأمر من شأنه، إن لحقه التشويه على نحو واسع وعميق، أن يعرقل الانتقال الديمقراطي وبناء نظم ديمقراطية⁽⁷⁵⁾. في هذا السياق، تجدر الإشارة إلى أن في مقاربات بشارة بشأن الدولة، في وجهها الفلسفي، مؤثرات هيغلية واضحة، ولا سيما عند تفنيده مقاربات العقد الاجتماعي ذات الصلة، وقوله إن مفهوم الدولة كيان "أخلاقي / عقلائي"⁽⁷⁶⁾، والأخلاقي هنا هو ما ينطلق من الاجتماعي العمومي، لا التأملي الترانسندنتالي الذي ينطلق من الذات المجردة واستقلالها (كانط ورولز).

سادساً: الدولة العربية في سياق المشروع

يقف بشارة، في سياق مشروعه الفكري العام وبشأن الدولة التي يريد لها في السياق العربي مآلاً ديمقراطياً، على مشكلات الدولة العربية وأسئلتها الأهم، ومنها التمييز بين شرعية الدولة والنظام الذي يحكم فيها، الأمر الذي بات ضرورة ملحة راهنة، ولا سيما في مرحلة الربيع العربي والثورات العربية وما تلاها من محاولات الشروع في الانتقال الديمقراطي في حالات أجهضت (مصر) وأخرى يجري إتمام عملية إجهاضها (تونس)، وحالات جاءت النتائج فيها كارثية؛ إذ فقدت دولها جزءاً من سيادتها واحتكارها العنف الشرعي والتشريع في نطاق حدودها، فضلاً عن أزمة شرعية النظم التي تحكمها، ما بدا أنه أزمة في شرعية الدولة القائمة ذاتها (مثل سورية واليمن وليبيا، والعراق بعد الاحتلال). إن ما يأتي الالتباس في فهمه هنا هو علاقة الأبعاد الجماعية، عصبية عائلية وطائفية ودينية وإثنية وقومية دون وطنية أو متجاوزة لها، بالدولة ومدى شرعيتها نتيجة لاستشارتها وتوظيفها من نظم غلبة انتهازية للبقاء في السلطة. وما يبدو ضعفاً في شرعية دولة عربية ما ليس إلا أزمة نظامها الحاكم وشرعيته؛ فالمشكلة تتمثل في إخفاقه في إدماج المواطنين، وهو ما أفضى إلى صراع معه وإحداث شروخ اجتماعية.

لقد عوّق تطوّر المواطنة سياسات هذه الأنظمة في التعامل مع الجماعات من زاوية الولاء لها، وضعف المؤسسات الخدمية والإدماجية غير العنيفة فيها، والأهم هو أن "ضعف مركب الحقوق والواجبات في المواطنة التي تبقى من دونها [...] مواطنة شكلية رسمية، أي جنسية"⁽⁷⁷⁾ ما تزال كلّها بعيدة جداً من تحقيق جزء مهم من أطروحات بشارة المثالية والممكنة واقعياً في آن واحد، بشأن الدولة الحديثة المعاصرة، ما يعني البقاء بعيداً من الديمقراطية والانتقال إليها؛ إذ لا دولة حديثة، وفق مقتضيات

(75) بشارة، "الثقافة السياسية"، ص 16-17؛ يرى هيغل أن "الدولة تجسيد للأخلاق الاجتماعية العمومية في مؤسسة قادرة على تمثيلها وتطبيقها"، ينظر: بشارة، مسألة الدولة، ص 186-187، 195.

(76) بشارة، المجتمع المدني، ص 173.

(77) بشارة، الدولة العربية، ص 17-18.

مقارباته ومحاجّاته (بشارة)، بلا مواطنة في جزء من تعريفها، ولا مجتمع مدنيًا وديمقراطية بلا مواطنة، ولا مواطنة وديمقراطية ومجتمع مدنيًا إلا في صلب التعرف إلى الدولة وفي إطارها. يخلص بشارة إلى أن الدولة العربية استقرت "بفعل التغذية الذاتية وصراع البقاء وتوسع قاعدتها الاجتماعية، ومصصلحة النظام الدولي بالحفاظ على الدول القائمة، ولا فرق في ذلك بين الدول العريقة [ذات النوى الترابية] وتلك التي تعدّ دولاً ناجمة عن التقسيم [والتقاسم] الاستعماري. لم يعد ثمة صراع على وجود الدولة العربية، بل على نظم الحكم، ولكن الصراع على نظام الحكم في بعض الدول يهز استقرار الدولة ذاتها، وإن لم يكن هذا هدفه. ولم تعد عوامل الاستقرار مرتبطة بالمنشأ، بل بدرجة تداخل البنى الاجتماعية مع بنية نظام الحكم [...] وذلك على شكل شبكات ولاء اجتماعية تقابلها فئات اجتماعية مقصاة، وباستعداد الفئات الحاكمة إلى شق المجتمع واستخدام العنف في مواجهة أي تهديد لسلطتها"⁽⁷⁸⁾، وهو الأمر الذي شهدته حالات عربية راهنة حرقياً منذ ثورات الربيع العربي، مثل سورية التي يشخص بشارة حالها بأن ما ميزها هو خصوصية مجتمعها "المركب دينياً وطائفيًا وإثنيًا"؛ ما عوّق "تبلور هوية وطنية جامعة تسمح بفصل المجتمع عن النظام والنظام عن الدولة"⁽⁷⁹⁾. وقد انخرط النظام السابق المخلوع فيها، إلى جانب شبكات ولاء طائفية (علوية) وقلة انتهازية من الأكثرية السنية والأقليات الأخرى وثالثة أجنبية طائفية أيضًا، في العنف غير الشرعي؛ ما أفقد الدولة ذاتها جزءًا من سيادتها واحتكارها العنف الشرعي والتشريع ضمن نطاقها الترابي الرسمي.

يضاف إلى ذلك أن النظام المخلوع ذاته، في هذه الحالة، لم يعمل خلال عقود طويلة من حكمه على برامج الاندماج الاجتماعي على أساس المواطنة واستثارة، عندما باتت سلطته مهددة، الانتماءات الطائفية (علوي وشيعي في مقابل سني... إلخ) والقومية الإثنية (كردي في مقابل عربي... إلخ)، فأدخلها في دوامة عنف كارثية (من دون إغفال التدخلات الخارجية التي استدعى جزءًا منها وتسبب في حضور أخرى)، فضلًا عن أنه استثار أقليات دينية وطائفية بزعم حمايتها (مسيحي ودرزي وإسماعيلي... إلخ) من خطر مزعوم تمثله الأكثرية الدينية (السنية). يشير بشارة، على الرغم من ذلك، إلى أنه "لم تظهر في سورية نزعات انفصالية جديدة"، بل ظهرت "مكامن ضعف الدولة" حين تعرّض النظام لأزمات؛ ما تجلّى في "تسييس الشيوخ الاجتماعية" الناجمة والمتعمقة في ظل غياب برامج الاندماج هذه، ونشوب صراع على كنه "مشارك الدولة [...] أهو مواطني أم قومي أم طائفي؟" وظل الجميع متمسكًا "بوحدة الدولة نظريًا، مع أن أراضيها مقسمة عمليًا بين عدة سلطات وخاضعة لتأثير عدة دول، وتتمسك المنظومة الدولية كذلك بوحدة الدولة السورية". هنا، يطرح بشارة سؤالًا استشرافيًا معبرًا عن قلق شديد، هو: "هل يدوم هذا التمسك بوحدة الدولة إذا استمر الانقسام فترة طويلة؟"⁽⁸⁰⁾، الأمر الذي ازدادت احتمالات تحقيقه بعد سقوط نظام الغلبة الشمولي الطائفي ومحاولة جهات إقليمية تعزيز توجهات التقسيم على أسس طائفية (مثلاً، مزاعم إسرائيل بشأن حماية الدروز).

(78) المرجع نفسه، ص 181.

(79) عزمي بشارة، سورية: درب الآلام نحو الحرية (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 31.

(80) بشارة، الدولة العربية، ص 23، 357-358؛ بشارة، مسألة الدولة، ص 333.

من الأمثلة المهمة في هذا السياق محاولة قوات سورية الديمقراطية (قسد) التي يهيمن عليها الكرد، والتي تمثل انتماءات جماعية قومية إثنية (كردية وعربية وسريانية) دون وطنية أو قبل وطنية وامتدادات سياسية تتجاوزها (ترتبط على الأقل أيديولوجيًا إن لم يكن تنظيميًا، في جزء مهم منها، بحزب العمال الكردستاني)، إجراء انتخابات محلية في المناطق التي تسيطر عليها من البلاد، قبل سقوط نظام الغلبة الشمولي الطائفي بأشهر، وهو أمر الذي لم يكن في جوهره إلا محاولة لإضفاء شرعية ديمقراطية على سيطرتها واحتكارها العنف في النطاق الترابي المحدد بشرق الفرات ضمن الحدود السورية الرسمية، وهي سيطرة قائمة على منطق العكبة ولا شرعية لها إلا وفق منطق الأمر الواقع، مستندة في ذلك إلى ما سمّته "عقدًا اجتماعيًا" لم يُستفّت السوريون بشأنه، ولا تبدو فيه المواطنة، في دولة سورية حديثة مأمولة، قيمة رئيسة مؤسسة، فضلًا عن أن مجرد طرحه بهذه الطريقة وهذه الصيغة وهذا المضمون - ووفق هذا الفهم الذي لا يقف على الأصل الافتراضي للفكرة وإمكان الانتقال بها إلى الواقعي الراهن بشروطه ومحدداته ومعوقاته وعوامل نجاحه - يدلّ كلّه على مدى الالتباس (والجهالة) عند تداول مقولة العقد الاجتماعي ذاتها. يضاف إلى ذلك أن بقية المكونات السورية رفضت ما حاولت قسد الذهاب إليه، رفضًا قاطعًا، ولم تشجع المنظومة الدولية عليه أو تدعمه، على الأقل حتى الآن، وما زالت لا تعترف إلا بالدولة السورية في صورتها المعروفة قبل الثورة والدخول في دوامة العنف وما آلت إليه البلاد من انقسام إلى مناطق نفوذ ثلاث (قبل سقوط النظام)، ثم ما أعقب سقوط النظام وما زالت المخاوف من تبعاته الانفصالية تتزايد حاليًا (الدروز في جبل العرب جنوبي البلاد، والعلويون في الساحل غربي البلاد، والكرد في شرق الفرات شرقي البلاد)؛ ما يدعو حذرًا إلى قلق حول استمرار سورية دولةً واحدة (ولو بصيغة فدرالية تبدو الأكثر واقعية مستقبلًا). بناءً على ذلك، تجدر الإشارة مجددًا إلى تأكيد مدى ضرورة مشروع بشارة التنويري وراهنيته، في السياق العربي خاصة، بشأن العقد الاجتماعي وغيره من المقولات التي تصدى لإزالة المغالطات السائدة في فهمها وتوظيفها والسياقات التي نشأت وتطورت فيها، إلى جانب تمييزها من مقولات قريبة منها أو متطابقة أو متداخلة معها أو مرادفة لها، وفق ما رأينا أعلاه⁽⁸¹⁾.

في السياق العربي عامة، بات واقع الدولة وحدودها السياسية ونطاق سيادتها الترابي عوامل متغيرة؛ إذ انقسم السودان إلى دولتين رسميًا (استفتاء واعتراف دولي)، إلى جانب نزاعه الحالي (بين الحكومة الرسمية وميليشيا الدعم السريع) وما قد يقتضيه، وثمة حالات انقسام ونطاقات نفوذ وكيانات سياسية (شبه دولية في حالات) مثل سورية (ثلاث مناطق قبل السقوط: النظام وقسد والمعارضة)، واليمن (ثلاثة نطاقات نفوذ رئيسة موزعة بين الحكومة الرسمية والحوثيين والمجلس الانتقالي الجنوبي)، وليبيا (آلت العلاقة بين الشرق والغرب إلى كونفدرالية تقريبًا)، والصومال (أرض الصومال مستقلة فعليًا من غير اعتراف دولي)، والعراق (إقليم كردستان مهيبًا للانفصال، في حال إقرار استفتاء تأييده

(81) للاطلاع على ما يخص انتخابات قسد وما دعت "عقدًا اجتماعيًا"، ينظر: علاء رجب تباب، "انتخابات "قسد".. تفاوض على استحياء وإلغاء بنكهة التأجيل"، الجزيرة نت، 2024/6/8، شوهد في 2025/3/12، في: <https://acr.ps/1L9zRc6>؛ "العقد الاجتماعي للإدارة الذاتية لشمال وشرق سوريا، طبعة 2023"، مركز معلومات شمال وشرق سوريا، شوهد في 2025/3/23، في: <https://acr.ps/1L9zQLb>

وحيثما تدعمه المنظومة الدولية). إنّ ذلك يعني، من حيث المبدأ، أنه لا يمكننا الركون إلى واقع الدولة العربية منذ ما بعد الاستقلال، وهي لم تستقر بعد على نحو راسخ مستدام؛ فما حافظ على حدودها السياسية "دافع الدولة المتغذي ذاتياً، من خلال مصالح سلطاتها ومؤسساتها لفرض سيادتها على الأرض والسكان، وتضخم جهازها وتمدد نفوذه، ونشوء فئات اجتماعية واسعة معتمدة في معاشها على الدولة، وأيضاً دفاعها عن حدودها في مقابل الجيران [...] و [...] الخوف من أن يؤدي فتح مسألة الحدود إلى فوضى شاملة [...] وللسبب نفسه حافظ عليها ما يسمى النظام الدولي، بوصفها دولاً معترفاً بها، على الرغم من واقعها [...] وفي حالات الانقسام والاحتراق [...]".⁽⁸²⁾ بعبارة أخرى إن الدولة العربية ما زالت بعيدة جداً من بلوغ نموذج الدولة الحديثة الذي تقاربه أطروحات بشارة، وهي (الدولة العربية) ما يرجى لها أن تكون ديمقراطية منطلقة من مبدأ أخلاقي عمومي يقوم على أساس المواطنة بما هي وجه آخر للشرعية والسيادة.

تعاني الدولة العربية الراهنة أيضاً مشكلات تمنعها من تحقيق العدالة لمواطنيها، فالعدالة مرتبطة بالدولة، بما هي مواطنة في جزء مهم من تعريفها، وبآليات الاندماج الاجتماعي، بما هي أساس راسخ لبناء أمة الدولة الحديثة المعاصرة⁽⁸³⁾، الأمر الذي أخفقت الأنظمة العربية في تحقيقه (إن حاولت أصلاً)؛ ما نتج منه نكوص إلى انتماءات جماعية دون وطنية ومتجاوزة لها، وأدى إلى صراعات أهلية خطيرة ذات صلة (حروب دموية في حالات عربية معاصرة وراهنة، مثل سورية واليمن وليبيا والعراق ولبنان). فبدت الأزمة ظاهرياً على أنها أزمة شرعية الدولة ذاتها، لا أزمة أنظمة غلبة مخففة. ما تزال الدولة العربية، إذًا، بعيدة من تحقيق العدالة بهذا المعنى، أي من ناحية ضعف (أو غياب) برامج الاندماج الاجتماعي على أساس المواطنة فيها، إلى جانب ما اقتضته التوجهات النيوليبرالية (في الحالة العربية، لبرلة اقتصاد من دون لبرلة أو ديمقراطية سياسية)؛ ما أضرب "الحقوق الاجتماعية" وصور المساواة والتمكين، وظلت المواطنة، بما هي مركب من "الحقوق والواجبات [...] مسألة مفتوحة [...] لأن المواطنة بقيت عضوية شكلية [أي جنسية ... و] أوهى من أن تشكل حجر الأساس في الدولة [...] ما ولّد توترًا بين واقع الدولة العربية ومفهوم الدولة المعاصر"⁽⁸⁴⁾. وهكذا، فإن هذا الواقع ما زال بعيداً من الشروع في انتقال ديمقراطي ومن ثم مقارنة صعبة ما من صيغ الديمقراطية الاجتماعية (عدالة اجتماعية: موازنة معقولة بين الحريات السياسية وغياب المساواة والتمكين الاقتصادي وغير ذلك)، وهو الأمر الذي تجادل الدراسة بأن مشروع بشارة يقتضيه ويطمح إليه عربياً.

لا يشي واقع الدولة العربية بتلاشي إمكان الوحدة السياسية بين مكوناتها فحسب، سواء أكان ذلك تحت عنوان قومي عروبي أو إسلامي؛ إذ بات ذلك مما لا يعدو كونه يوتوبيا خيالية، بل هو زيادة انقسام لما قُسم. لم تقم الدولة العربية "بوصفها تجسيداً لمبدأ أخلاقي، كالتعبير عن حقوق جماعة قومية [عروبية أو إسلامية] أو وطنية"، وهو ما أخل بـ "وظيفة الدولة بوصفها مرجعية أخلاقية" وأحال العقلانية

(82) بشارة، الدولة العربية، ص 126، ص 435-436، 439-440.

(83) بشارة، مقالة في الحرية، ص 189.

(84) بشارة، الدولة العربية، ص 115.

الأداتية المطلوبة في دولة حديثة إلى عقلانية لا تهدف إلا إلى المحافظة على السلطة بدلاً من تحقيق الخير العام، وتركزت أهم السلطات في شخص الحاكم ويات منصبه، إن لم يكن شخصه، رمزاً للسيادة الوطنية، "ما مسخ مفهوم السيادة الحديث، وأعاد عنصراً سلطانياً متأخراً في الممالك والجمهوريات العربية"؛ إذ أخضعت شؤون الدولة ومؤسساتها لقرارات الحاكم وفئة متحلقة حوله (غالباً، انتهازية متململة)⁽⁸⁵⁾. لم تكن الوحدة العربية همّاً حقيقياً عند الحاكم العربي وشركائه في نظامه، مقارنةً بهمّهم الرئيس؛ الاستمرار في السلطة، وخاصةً في حالة الأنظمة التي ظلت ترفع شعارات أيديولوجية قومية وحدوية، مثل شعارات النظام المصري في عهد جمال عبد الناصر (1918-1970)، والليبي في عهد معمر القذافي (1942-2011)، والعراقي في عهد صدام حسين (1937-2006)، والسوري في عهد بشار الأسد وحافظ الأسد (1930-2000)، فالنظام السوري مثلاً لم يحافظ على وحدة بلاده وسيادتها في إطار الدولة (حتى سقوطه: ثلاث مناطق نفوذ وانتهاك سيادة بتدخلات خارجية، وكسر احتكار العنف الشرعي والانخراط في العنف غير الشرعي والتسبب فيه)، إلى جانب أنه كان دائماً في عمقه وممارساته طائفياً، لا وطنياً سورياً ولا قومياً عربياً. في نهاية المطاف، "لم تنشأ وحدة عربية، وقد فات أوانها، إذ لا يمكن تجاوز وجود دول ذات سيادة، كما لم ينشأ اتحاد عربي من دول قائمة بسبب عدم استعداد النظم السلطوية للتنازل عن أي عنصر من عناصر سيادة الدولة التي تعدّها سلطات النظام [...] ولم تحقق القومية العربية التحول إلى أمة في دولة من جهة، ولم تتمكن الدول [العربية] من إنتاج هوية وطنية متماسكة من جهة أخرى [...] بسبب ضعف المواطنة [...] كذلك] لم تنشأ قومية محلية بديلة من القومية العربية، ولكن نشأت هوية وطنية محلية يسهم المكون الثقافي القومي العربي في تشكيل هوية الأكثرية فيها، والبدائل الناجمة عن إنكار القومية العربية هي هويات تحت وطنية"⁽⁸⁶⁾. يؤكد بشارة، في هذا السياق، أن "العلاقة بين الدولة والقومية العربية ليست علاقة تطابق ولا علاقة تناقض. ويمكن أن يكون التكامل بين أُمم مواطنية، تشكل القومية العربية هوية الغالبية الإثنية فيها، هدفاً واقعياً"⁽⁸⁷⁾.

لقد تراجع حضور الخطاب الأيديولوجي الوحدوي المشكك في شرعية الدولة العربية القطرية القائمة، أكان وحدوياً قومياً عربياً أم إسلامياً، في حين يجري الاتجاه إلى واقع تجزئي، على أسس جماعية ومناطقية (في سورية واليمن وليبيا والعراق والصومال)، والمشكلة في الحالة التجزئية جاءت غالباً نتيجة خلل في شرعية النظام الذي أتى بها، لا شرعية الدولة ذاتها؛ وهي مشكلة الإخفاق في تحقيق الاندماج على أساس المواطنة وتقوية المجتمع، لا الجماعات؛ ففي الدولة الضعيفة "مجتمع ضعيف وجماعات قوية"، وأما المجتمع القوي فينشأ "في ظل دولة قوية تحظى بشرعية لدى مواطنيها [...] والعامل الرئيس في ضعف الدولة العربية هو تسييس البنى الاجتماعية [الجماعية]"

(85) المرجع نفسه، ص 451-452.

(86) المرجع نفسه، ص 453.

(87) المرجع نفسه، ص 455.

وتغليب الولاء لها على الولاء للدولة⁽⁸⁸⁾، وإن أي مسعى في اتجاه زيادة إضعاف الدولة العربية والتشكيك في شرعيتها من شأنه تعويق الديمقراطية وصعود المجتمع المدني، لمصلحة صعود نزعات جماعية لا تقوم على أساس المواطنة ومقتضياتها⁽⁸⁹⁾. لقد جاءت مقاربات بشارة التنويرية الاستشرافية، التي استلهمها منذ حوالى ثلاثة عقود، بوصفها ضرورة ملحة (لما يؤخذ بها، بطريقة جديّة مدركة لأهميتها، إلا في حالات فكرية نخوية وأكاديمية)، في مرحلة ساد فيها الانسحاب من الهمّ السياسي إلى فهم مغلوّط للمجتمع المدني⁽⁹⁰⁾، أي كونه ما ليس سياسةً وما لا صلة له بالدولة ونظم حكمها؛ ما خدم أنظمة الغلبة الحاكمة القائمة التي احتكرت المجال السياسي والفضاء العام كله، بقمعها أي معارضة سياسية، ولا سيما الحزبية الوطنية المنظمة. فكان البديل لاحقاً ثورات شعبية عفوية غير منظمة (الربيع العربي)، أفضى قمعها المفرط إلى بروز معارضات من بنى اجتماعية جماعية ووشائج عنفية دون وطنية ومتجاوزة لها، فأدّى ذلك إلى تهديد سيادة الدولة، بتدخلات خارجية مباشرة، واحتكاكها العنف الشرعي، وحتى شرعيتها ذاتها بسبب التداخل بينها وبين نظم الغلبة الحاكمة فيها. ويجمل بشارة هذا الأمر بقوله: "إن مقولة المجتمع المدني قد تكون مفيدة في المعركة العربية من أجل الديمقراطية، إذا تم فهمها فهماً تاريخياً، أي نقدياً، بكشف حدودها التاريخية، ثم كشف الطاقة الكامنة فيها. لكنها قد تكون مقولة ضارة بقضية الديمقراطية وتحرر الإنسان العربي، إذا تحولت إلى أداة لتحجيدها سياسياً، وأداة تجنب طرح مسألة نظام الحكم"⁽⁹¹⁾.

أخيراً، تتناقض الدولة العربية المراد لها أن تكون حديثة بمجتمع مدني فاعل سياسياً لتحقيق ديمقراطية، على نحو رئيس، مع تسييس "البنى الاجتماعية الجماعية الرفضية لاحتكاكها العنف والتشريع"؛ ما يمكن عدّه فرقاً رئيساً بينها وبين القوى الوطنية "الحديثة المتصارعة على السلطة" في إطار الدولة، وإن اضطرت إلى توسل العنف⁽⁹²⁾. ثم إن الحالة العربية هشّة بـ "شروخ اجتماعية عميقة تخترق حتى جهاز الدولة"، إلى جانب "ضعف المواطنة، بوصفها عضوية في الدولة تترتب عليها حقوق وواجبات، وضعف الهوية الوطنية في مقابل تسييس انتماءات إلى جماعات تحت وطنية، وضعف أجهزة الدولة [الخدمية]" في مقابل قوة أجهزتها الأمنية؛ ما يفسر المخاطر (أو قل المهالك) التي نجمت عن محاولة إطاحة نظمها الحاكمة بالثورة أو التدخل الخارجي (العراق عام 2003، ثم سورية واليمن وليبيا والسودان منذ عام 2011)، وتمثلت (المخاطر) في "تضعف جهاز الدولة وتحول الصراعات عليها إلى حروب أهلية بين جماعات"، وما يدعو إلى القول إن السعي لتغيير هذه الأنظمة بـ "الإصلاح تدريجياً" كان الأجدر والأسلم. لقد فات أوان ذلك ولم يكن من سبيل إلى تجنب هذه المخاطر، لأن جموع "الغاضبين الخارجين في انتفاضة عفوية ضد صنوف الظلم"⁽⁹³⁾ لا تتوافر لهم شروط (وما ينبغي لهم)

(88) المرجع نفسه، ص 454.

(89) المرجع نفسه، ص 455.

(90) بشارة، المجتمع المدني، ص 8-9.

(91) المرجع نفسه، ص 19.

(92) بشارة، الدولة العربية، ص 449.

(93) المرجع نفسه، ص 455-456.

الإحاطة بنظريات الدولة وأطروحاتها وتمييزها من النظام (وغير ذلك من مقاربات العلوم السياسية وفلسفاتها بشأن الثورات وحركية المجتمعات ومحاذيرها... إلخ، وحتى النخب التي قادت انتفاضات الربيع العربي وثوراته ساد لديها شواش شديد في فهم الشعارات والمطالب المرفوعة الخاصة بالدولة والنظام والحرية والعدالة والمجتمع المدني والمواطنة والديمقراطية، وما إلى ذلك من قضايا وهموم يحاول بشارة التنوير بشأنها والتنبيه إليها منذ حوالي ثلاثة عقود.

خاتمة: نتائج الدراسة وخلاصاتها

انطلقت الدراسة من فرضية محددة، حاولت فيما سبق مناقشتها والمحااجة من أجل تأكيدها، ويمكن إجمال نتائجها وخلاصاتها في الآتي:

- تعتمد أطروحات الدولة عند بشارة على تكامل التخصصات وتنجح في العبور الدقيق بينها؛ ما يمثل إضافات مهمة وأصيلة معرفيًا. لقد توسل في ذلك منهجيًا وموضوعيًا العلوم الاجتماعية والإنسانية، ولا سيما الفلسفية والسياسية والتاريخية والسوسيولوجية، إلى جانب سبر إمكانات الواقع واستقراءاتها، ثم الاستدلال على ما يمكن صوغه نظريًا في صورة أطروحات.
- سياق عمل رولز هو المثال السياسي لدولة محكومة بنظام ديمقراطي ليبرالي فعلاً، بهدف الوصول بها إلى أن تكون اجتماعية مساواتية (عدالة اجتماعية سياسية محايدة دستورياً، ثقافياً جماعياً، باسم المواطنة وفي ظلها)، وهذا الأمر يتفق فيه بشارة مع مبدئه ومثاله السياسي ويطمح إلى تحقيق صورة من صوره واقعياً في سياق الدولة العربية التي ما زالت تعاني مشكلات عميقة في رسوخها واستدامتها، من حيث هي كذلك، فضلاً عن أنها ما زالت متعثرة في الشروع بالانتقال إلى أن تحكم بنظم ديمقراطية. ويلاحظ أن بشارة لا يتفق ومقاربات العقد الاجتماعي وأساسها الافتراضي، ورولز استمرار لها، في فهم الدولة وتفسير نشوئها وتطورها، من دون إغفال أن الأخير لم يكن مهموماً بذلك، بل بالبناء المثالي على مفهوم دولة قائمة فعلاً بمجتمع ذي تقاليد ديمقراطية ليبرالية (يدعوه في صورته المثالية مجتمعاً منظماً، على نحو جيد).
- تمثل أطروحات الدولة عند بشارة يوتوبيا سياسية واقعية نسبية أو نموذجاً واقعياً قائماً في مفهومه للدولة، بما هو أمل مستقبلي ممكن التحقق والمحاكاة من حيث مبدؤه، على الرغم من أن الواقع العربي ما زال بعيداً من ذلك. لكن من شأن شيوع هذه الأطروحات، في الأوساط الفكرية والسياسية والنخبوية والتشريعية والثورية والإصلاحية والثقافية العامة... إلخ، أن يحدث تغذية راجعة في وعيها وأن يؤثر في توجهاتها وممارساتها، والأهم أن يحدث توتراً بين مقولاتها ومفاهيمها والواقع؛ ما قد يعني تقدماً وضرورة في كليهما (الأطروحات نظرياً والواقع عملياً).
- ينجح بشارة، في سياق مشروعه الفكري الديمقراطي وبشأن الدولة والدولة العربية خاصة، في "نفذ الغبار" عن المفاهيم والمقولات ذات الصلة ويطورها ويميزها من غيرها وفيما بينها

(التنوير)، مثل مفهوم الدولة الحديثة والمواطنة والسيادة والشرعية والأمة والقومية وتمييز الدولة من النظام والسلطة.

• أدرج بشارة، بطريقة واضحة مباشرة، المواطنة في تعريف الدولة الحديثة نفسه، مميزاً بين ما يدخل في التعريف وما له صلة بوظائفها ونشئها وتطورها. وقد نجح في محاجّاته المدافعة عن أهمية ذلك في الانتقال بالدولة إلى أن تحكم بنظم ديمقراطية.

• يأتي تأكيد بشارة المواطنة، بما هي جزء من تعريف الدولة ومنظومة حقوق وواجبات، وصلتها الوثيقة بالمجتمع المدني والعدالة، وصلة كل ذلك بالدولة، في سياق سعيه لتأكيد الديمقراطية الليبرالية التي يفهم من مقتضيات مقارباته في المواطنة والعدالة أنها ذات توجه اجتماعي مساواتي.

• ما تزال الدول العربية بعيدة جداً من المثال السياسي الذي تمثله أطروحات بشارة في الدولة، وهي فضلاً عن ابتعادها من طموحات الوحدة، باسم القومية العروبية أو الإسلامية، تتجه في حالات معيّنة إلى زيادة تجزئة الدولة القطرية ذاتها، وهو ما يبدو أنه أزمة الدولة وشرعيتها، بينما هو في حقيقته أزمة نظم حاكمة أخفقت في تحقيق الاندماج الاجتماعي باسم المواطنة، فكانت النتيجة صعود انتماءات جماعية تحولت إلى أساس لاحترا ب أهلي، وفقدان الدولة جزءاً من سيادتها والقدرة على احتكار العنف الشرعي والتشريع في حدود نطاقها الترابي الرسمي، إلى جانب انخراط النظم ذاتها، في حالات مثل سورية (النظام المخلوع)، في العنف غير الشرعي واستغلال قوى خارجية والتسبب في حضورها (انتهاك السيادة). يضاف إلى ذلك، وبسببه أيضاً، أن الحالة العربية ما زالت مفتقرة إلى مجتمع مدني فاعل سياسياً في مواجهة نظم الغلبة، من أجل الانتقال بالدولة إلى المآل الديمقراطي.

• تأكيد الفرضية الرئيسة التي انطلقت منها الدراسة، وهي كما يلي: انشغل رولز بأسئلة مطروحة في إطار الدولة الديمقراطية الليبرالية الراسخة، وخصوصاً سؤال العدالة (العدالة إنصافاً بوصفها يوتوبيا واقعية نسبية)، في حين يركّز بشارة جهده على تطوير نظرية الدولة وبلورة مفهومها. هدف بشارة الرئيس هو تأكيد شروط الوصول إلى نظم ديمقراطية في السياق العربي، والمسألة عنده تبدأ منطقياً بالدولة، وما له صلة بنشئها وتطورها (العلمنة والأمة والقومية والطائفية ... إلخ)، وتنتهي بالديمقراطية وما له صلة بها (المواطنة والمجتمع المدني والعدالة والانتقال الديمقراطي ... إلخ).

References

المراجع

العربية

بشارة، عزمي. الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الأول: الدين والتدين. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

_____. الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني/ المجلد الأول: العلمانية والعلمنة: الصيرورة الفكرية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.

- _____. الدين والعلمانية في سياق تاريخي، الجزء الثاني / المجلد الثاني: العلمانية ونظريات العلمنة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- _____. الدولة العربية: بحث في المنشأ والمسار. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2024.
- _____. مسألة الدولة: أطروحة في الفلسفة والنظرية والسياقات. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2023.
- _____. مقالة في الحرية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.
- _____. في المسألة العربية: مقدمة لبيان ديمقراطي عربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2007.
- _____. الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.
- _____. الانتقال الديمقراطي وإشكالياته: دراسة نظرية وتطبيقية مقارنة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2020.
- _____. المجتمع المدني: دراسة نقدية. ط 6. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.
- _____. سورية: درب الآلام نحو الحرية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.
- _____. "الثقافة السياسية: ملاحظات عامة". تبين. مج 12، العدد 45 (صيف 2023).
- _____. "مداخلة بشأن العدالة: سؤال في السياق العربي". تبين. مج 1، العدد 1-2 (2013).
- _____. قضية فلسطين: أسئلة الحقيقة والعدالة. ترجمة باسم سرحان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2024.
- _____. الطوفان: الحرب على فلسطين في غزة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2024.
- _____. من يهودية الدولة حتى شارون: دراسة في تناقضات الديمقراطية الإسرائيلية. ط 2. القاهرة: دار الشروق، 2004.
- برلين، أشعيا. أربع مقالات في الحرية. ترجمة عبد الكريم محفوض. دمشق: وزارة الثقافة، 1980.

- بن حنبل، أحمد. المسند. ج 30. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999.
- بن عدي، يوسف. "نقد المفاهيم في المشروع الفكري العربي: عزمي بشارة نموذجًا". دراسات. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2019/6/20. في: <https://acr.ps/1L9zRgu>
- جالبريث، جون كينيث. تاريخ الفكر الاقتصادي: الماضي صورة الحاضر. ترجمة أحمد فؤاد بلع. سلسلة عالم المعرفة 261. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2000.
- الحبيب، سهيل. العلمانية من سالب الدين إلى موجب الدولة: راهنية مشروع بشارة عربيًا. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.
- _____. "مشروع عزمي بشارة في التحول الديمقراطي عربيًا: دراسة مقارنة في زمن البحث عن شروط القابلية لتطبيق الديمقراطية". تبين. مج 2، العدد 3 (شتاء 2013).
- حمشي، محمد. "المجتمع المدني والدولة في الجنوب الكبير.. ما القيمة المضافة لكتاب المجتمع المدني: دراسة نقدية في دراسات الجنوب الكبير؟". تبين. مج 12، العدد 38 (خريف 2021).
- خرواش، مصطفى أيت. نظرية العلمانية عند عزمي بشارة: نقد السرديات الكبرى للعلمنة والعلمانية. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.
- دياني، مراد. حرية - مساواة - كرامة إنسانية: طوباوية العدالة من منظور النموذج الليبرالي الإسكندنافي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016.
- رولز، جون. العدالة كإنصاف: إعادة صياغة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- _____. قانون الشعوب وعود إلى فكرة العقل العام. ترجمة محمد خليل. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007.
- ريكور، بول. محاضرات في الأيديولوجيا واليوتوبيا. ترجمة فلاح رحيم. بيروت: دار الكتب الجديدة المتحدة، 2002.
- سن، أمارتيا. فكرة العدالة. ترجمة مازن جندلي. بيروت: ناشرون، 2010.
- _____. التنمية حرية: مؤسسات حرة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر. ترجمة شوقي جلال. سلسلة عالم المعرفة 371. الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، 2004.
- فيبر، ماكس. العلم والسياسة بوصفهما حرفة. ترجمة جورج كتورة. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011.

- كانط، إيمانويل. مشروع للسلام الدائم. ترجمة عثمان أمين. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952.
- ليبهارت، آرنت. الديمقراطية التوافقية في عالم متعدد. ترجمة حسني زينة. بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، 2006.
- مانهايم، كارل. الأيديولوجيا واليوتوبيا: مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة. ترجمة محمد رجا الديريني. الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980.
- عثمان محمود، محمد. العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في نموذج رولز. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

الأجنبية

- Daniels, Norman. "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics." *The Journal of Philosophy*. vol. 76, no. 5 (1979).
- Kukathas, Chandran & Philip Pettit. *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Cappelen, Herman. Tamar Gendler & John P. Hawthorne (eds.). *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Mikhail, John. "Rawls' Concept of Reflective Equilibrium and Its Original Function in A Theory of Justice." *Washington University Jurisprudence Review*. vol. 3, no. 1 (2010).
- Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.
- _____. *Invariances: The Structure of the Objective World*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- _____. *The Nature of Rationality*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Pietrzyk-Reeves, Dorota. "Normative Political Theory." *Teoria polityki*. no. 1 (2017).
- Rawls, John. *Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations*. University Park, PA: The Pennsylvania State University, 2005.
- Taylor, Charles et al. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Amy Gutmann (ed. & int.). Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Valentini, Laura. "Ideal vs. Non-ideal Theory: A Conceptual Map." *Philosophy Compass*. vol. 7, no. 9 (2012).



يوسف بن عدي

مسارات الجدل والبرهان في التراث الفلسفي العربي مراجعات نقدية

يوضح هذا الكتاب علاقة الجدل بالبرهان في نصوص فلسفية عربية، وتراثية مبكرة وكلاسيكية متنوعة، ومختلفة: منطقية، ميتافيزيقية، طبيعية، كلامية ومدنية؛ إذ يبدو لدى جزء من الباحثين والدارسين غياب اللقاء الناجع بين الجدل والبرهان، ولقاؤهما يعني خصوصية تاريخية، وفشلاً على غرار لقاء ابن رشد بابن عربي. فالجدل عند المتكلمين هو أداة لتحقيق النصر والغلبة، وتزييف آراء الخصوم كما قال الفارابي، وهذا يعني أن المتكلمين لم يستعملوه كما ورد عند الفلاسفة والمناطق، وعجزوا عن بناء نظرية فيه. لقد كان الجدل عندهم سبب هاجس البحث في الوجود الإلهي. أما البرهان الفلسفي فهو اللقاء الناجع بين الجدل والبرهان، وهدفه بيان أن الأفعال الطبيعية والإنسانية تبقى مستقلة بذاتها، ووظائفها على أساس الكلية والسببية والضرورة؛ فهذا التصور العلمي-البرهاني هو الطريق إلى تأمل الوجود، والعمل على إعطاء حرية الإنسان ضمن المعقولية والقوانين. كما أن هذا الكتاب لا يقدم سرديات جديدة للخروج من المأزق الفكرية والأيدولوجية فحسب، بل يبين أيضاً أن الجدل عند الفلاسفة أداة برهان للوصول إلى اليقين والحق ومعرفة الوجود؛ وهذا يعني أن توسل البرهان الفلسفي، بمفاهيم مثل الأعرف عندنا والأعرف عند الطبيعة ودليل السبب ودليل البرهان في علم ما بعد الطبيعة، نقد مباشر وصريح لأطروحة قياس الشاهد على الغائب.

منير الكشو | Mounir Kchaou*

الوضعية القانونية وإشكال الفصل والوصل بين القانون والأخلاق

Legal Positivism and the Problem of Separation and Connection between Law and Morality

ملخص: تستعرض هذه الدراسة الحجج التي قدّمتها فلسفة الوضعية القانونية لدعم أطروحة الفصل بين الأخلاق والقانون التي دافع عنها منظّروها، وعلى وجه خاص هاربت هارت وهانز كلسن، وتقدم النقد الذي واجهته هذه الفلسفة من فقهاء وفلاسفة قانون أمثال لون فولر ورونالد دووركين وغوستاف رديروخ، الذين دافعوا بدرجات متفاوتة عن صيغة من الوصل بين الأخلاق والقانون مؤكدين وجود افتراضات أخلاقية مضمرة أحياناً ومعلنة أحياناً أخرى في مساقات وضع القوانين وصناعة الأحكام القضائية لا يمكن إقصائها من مجال القانون من دون نفي مفهوم القانون ذاته. وتدافع الدراسة عن ضرورة تجاوز نظرية القانون الفصل التقليدي بين نظريتي القانون الطبيعي والوضعية القانونية، وبين الالتزامات القانونية والواجبات الأخلاقية؛ حتى تكون قادرة على إيلاء مبدأ سيادة القانون دوراً مركزياً، وحتى يمكنها المساعدة على حماية الحقوق وتحقيق العدالة في السياقات المؤلمة من الجور والاستبداد والعنف والقتل الجماعي والتهجير القسري، التي حفل بها تاريخ الإنسانية الحديث ويحفل بها حاضرننا في العديد من بلدان العالم.

كلمات مفتاحية: القانون، الأخلاق، الوضعية القانونية، القانون الطبيعي، الواجبات الأخلاقية، الحقوق، العدالة.

Abstract: The paper reviews the arguments presented by the philosophy of legal positivism to support the separation thesis between morality and law as defended by some theorists, in particular Hart and Kelsen. Then it presents the criticism that this philosophy faced from jurists and legal philosophers such as Fuller, Dworkin, and Radbruch, who pleaded for linking morals and law and emphasized the existence of moral assumptions in the concept of the law itself. The paper argues also that legal theory should go beyond the traditional separation between theories of natural law and theories of legal positivism and between legal obligations and moral duties so that it can give the principle of the rule of law a central role in protecting human rights and achieving justice in contexts of injustice, tyranny, violence, mass killings and forced displacement that abound in modern human history in many countries of the world.

Keywords: Law, Ethics, Legal Positivism, Natural Law, Moral Duties, Rights, Justice.

* باحث وأكاديمي تونسي، أستاذ تعليم عالٍ في الفلسفة بجامعة تونس، متخصص في الفلسفة السياسية والأخلاقية الأنغلو-أميركية.

A Tunisian Researcher and Academic, A Professor of Philosophy at the University of Tunis, Specializing in Anglo-American Political and Moral Philosophy.

kchaoum5@gmail.com

مقدمة

ميّز عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر Max Weber (1864-1920)⁽¹⁾ سيادة القوانين بوصفها الصيغة الحديثة للمشروعية من الصيغتين الأخريين للسيادة المشروعة، وهما سيادة "الأمس الأبدي"، الذي تجسّده الأعراف ويجسّمها شخص البطريك أو رجل الدين أو شيخ القبيلة، وسيادة ذوي "الشخصيات الكاريزمية"، الذين يستمدون المشروعية ويحصلون على الولاء بفعل اقتناع الناس بقدراتهم على القيادة واستعدادهم للانصياع لأوامرهم. وتتميّز الصيغة الأولى من المشروعية بمعقولية مستقلة عن الأفراد وعن ميولهم وفضائلهم ودوافعهم الخاصة سواء كانوا ينفذون القانون أو يخضعون له وتقتضي التسليم بقانونية الإجراءات المتّبعة وبحق من يعطون الأوامر والتوجيهات في ممارسة المهنة في الحدود التي رسمها لهم القانون والإجراءات التي يقتضيها تأويله وتفعيله وتطبيقه. وتوسّع فيبر، في دراسته علاقة الاقتصاد والمجتمع، في توضيح معنى المشروعية القانونية والعقلانية مشدّدًا على أن الاختلاف بين القانون والعرف يكمن في أنّ ما يضمن نفاذ الثاني على نحو خارجي هو احتمال تعرّض من يخرقه إلى استنكار اجتماعي عامّ وبارز، في حين أن ما يضمن نفاذ الأول على نحو خارجي هو احتمال تعرّض من ينتهكه إلى قسر في شكل تهديد بعقاب تسلطه عليه مؤسسة اجتماعية استُحدثت للغرض تجبر الناس على احترام النظام القانوني وتعاقبهم إن خرقوه.⁽²⁾

ولئن استندت ملاحظات فيبر حول الاختلاف بين القانون والعرف إلى الوقائع والمعاينات والاستقرارات السوسيولوجية، التي تؤكد أن القانون يستمد قوة نفاذه من وجود مؤسسات اجتماعية قادرة على فرض سريانه، سعت فلسفة الوضعية القانونية إلى تأسيس ذلك نظريًا، بالتشديد على العقلانية المتأصلة في القانون التي تجعله كافيًا بذاته ليكون مُلزمًا ولا يحتاج إلى قوة المعتقدات أو سلطة مؤسسة دينية، ولا إلى مشاعر أخلاقية راسخة، ولا إلى أعراف اجتماعية حتى يتوفر على قدرة على توجيه الأفعال الفردية، من خلال ضربٍ من القوة المعيارية الداخلية الخاصة به. فالقوانين في رأي الوضعيين القانونيين، أمثال الفقيهين الإنكليزي هيربرت هارت Herbert Hart (1907-1992) والنمساوي هانز كلسن Hans Kelsen (1881-1973)، تسري على الجميع لا بفعل أنها مسنودة من سلطة مخوّلة قادرة على معاقبة من لا يمثل لها فحسب، بل لأنها تتوفر فضلًا عن ذلك على عنصر إلزامي أصيل فيها يحظى بقبول واسع بين الناس يجعلهم يستجيبون لما تطلبه منهم من دون حاجة إلى قوة قسرية أو دعم من أخلاق اجتماعية. وبفضل هذه المقاربة للقانون حق للوضعية القانونية، مثلما يقول عنها الفيلسوف الألماني إيريك فوجلان Erich Voegelin (1901-1985)، أن تزعم أنها "علمية" في عصر العلم، وأن يرمي أنصارها معارضيههم بالسذاجة، ذلك النعت الذي بات يخشاه الإنسان الحديث أكثر من أي شيء آخر، حتى غدت "إدانة المرء لالتزامه بنظريات القانون الطبيعي ضربًا من الذمّ الاجتماعي"⁽³⁾.

غير أن سطوة الوضعية القانونية أخذت تخبو في بداية خمسينيات القرن العشرين، فقد أثار استبعادها للمعايير الأخلاقية من مجال القانون اعتراضًا ونقدًا شديدَيْن من عدد من فقهاء القانون وفلاسفته،

(1) ماكس فيبر، العلم والسياسة بوصفهما حرفة، ترجمة جورج كتورة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2011)، ص 264-268.

(2) ماكس فيبر، مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، ترجمة صلاح هلال (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011)، ص 65-70.

(3) Erich Voegelin, "Kelsen's Pure Theory of Law," *Political Science Quarterly*, vol. 42, no. 2 (1927), pp. 268-269, 276.

على نحو خاص، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وإرساء محكمتي طوكيو ونورنبرغ؛ لمحكمة قادة الجيش والمسؤولين الكبار في الدولتين اليابانية والألمانية على مسؤوليتهم في الجرائم التي ارتكبت في أثناء الحرب في ظل قوانين وطنية وضعية. وبرز ضمن الناقدين للوضعية القانونية على نحو خاص الأميركيان لون فولر (1902-1978) ورونالد دووركين (1931-2013) والألماني غوستاف رادبروخ (1878-1949). ففي مقال بعنوان "الوضعية والوفاء للقانون: ردٌّ على الأستاذ هارت"⁽⁴⁾، رفض فولر إبعاد هارت الأخلاق من مجال القانون، مؤكداً أن مفهوم القانون لا يخلو في حد ذاته من افتراضات أخلاقية دنيا متأصلة فيه يقبل بها القانونيون من دون تحقُّظ على طابعها الأخلاقي. ودافع، أيضاً، دووركين في سلسلة مقالات، صدر بعضها فترة السجال بين هارت وفولر، ثم في كتابه أخذ الحقوق على محمل الجد عام 1978⁽⁵⁾، عن رأي مفاده أن الأحكام القضائية، التي تُعتبر جزءاً ممّا نسميه القانون الحيّ، لا تعتمد فقط على قواعد قانونية، مثلما تزعم الوضعية القانونية، بل تدافع أيضاً عن مبادئ يستند بعضها إلى الأخلاق المتواضع عليها اجتماعياً؛ ما يجعل فكرة قانون خالص من كل الافتراضات الأخلاقية مجانبية للواقع. أما فقيه القانون الألماني رادبروخ فقد قدّم رؤية للقانون بديلة من الوضعية القانونية تروم التوفيق بين متطلبي الأخلاق والقانونية.

وسندافع في هذه الدراسة عن الرأي الذي يعتبر أنّ الوضعية القانونية، لئن حققت منجزاً مهماً يتمثل في الدفاع عن استقلالية القانون وعلويته؛ ما يسر بلورة فهم واقعي لمبدأ حكم القانون وتبيين سبل تفعيله، وكانت محققة أيضاً في رفض اختزاله في الأعراف والأخلاق أو جعله مجرد حصيلة لقرارات سياسية متغيرة وفق إرادة الحكّام، فإنها أخطأت حينما اعتبرت أن كل حضور لقيم أو معتقدات أخلاقية في مجال القانون يسيء إلى عقلانيته ويخلّ بشرط صرامته المنطقية ورفضت كل تقييم أخلاقي للقوانين. وفي نظرنا، لا بدّ لنظرية في القانون من أن تتوخى مرونة تتجاوز من خلالها الفصل التقليدي بين نظريتي القانون الطبيعي والوضعية القانونية وبين الالتزامات القانونية، من جهة، والواجبات الأخلاقية، من جهة أخرى؛ حتى تكون قادرة على إيلاء مبدأ سيادة القانون دوراً مركزياً، وحتى يمكنها المساعدة على تحقيق العدالة القانونية في السياقات المؤلمة من الجور والاستبداد والعنف والقتل الجماعي والتهجير القسري التي حفل بها التاريخ الحديث للإنسانية ويحفل بها حاضرنّا في العديد من بلدان العالم.

ولبيان ذلك، سنعرض في مرحلة أولى أطروحة الفصل بين الأخلاق والقانون في النظريتين الوضعيتين الكبيرتين اللتين مثلهما هربرت هارت وهانز كلسن، ثم نتوقف في القسم الثاني عند نقد فولر ودووركين للوضعية القانونية، وسنستعرض في القسم الثالث حيثيات الجدل الذي حصل في ألمانيا وخارجها، بعد الحرب العالمية الثانية وسقوط النازية، وأظهر محدودية النظرية الوضعية القانونية عندما واجهت مسائل من قبيل كيفية إنصاف ضحايا فترة من الاستبداد المتوحش الذي يتذرّع بالقانون مثلما هو حال النظام النازي، وستتطرق إلى مساهمات كل من رادبروخ وفولر وهارت في هذا الجدل، وفي القسم

(4) Lon Fuller, "Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart," *Harvard Law Review*, vol. 71, no. 4 (1958), pp. 630-672.

(5) ينظر: رونالد دووركين، أخذ الحقوق على محمل الجد، ترجمة وتقديم منير الكشو (تونس: المركز الوطني للترجمة، 2015).

الرابع ندافع عن الرأي الذي يعتبر أن الوضعية القانونية، رغم فقدانها البريق الذي كان لها قبل الحرب العالمية الثانية، لا تزال اتجاهًا مؤثرًا في نظرية القانون تتأكد أهميته في المسائل التي ينعدم فيها الوفاق المجتمعي، ونكون فيها في حاجة إلى الحسم السياسي من خلال التشريع.

أولاً: الوضعية القانونية وانفصال القانون عن الأخلاق

يمكن أن نلخص الأطروحة الأساسية للوضعية القانونية وفق ما يلي: يستمد القانون وجوده ومضمونه من الوقائع الاجتماعية وليس من مزاياه وخصاله، وقد عبّر عن ذلك جون أوستن مؤسس المذهب حينما كتب: "إن وجود القانون أمر ومزيته أو عيبه أمر آخر. فأن يكون موجودًا أو غير موجود هو مبحث، وإن كان مستجيبًا لمعيار متواضع عليه أم غير مستجيب له، مبحث آخر. إن القانون الموجود فعلاً هو القانون رغم أننا قد لا نرضى عنه أو أنه قد لا ينسجم مع القاعدة التي على أساسها نحدد رفضنا أم قبولنا له"⁽⁶⁾.

إنّ الوضعية القانونية نظرية في طبيعة القانون تتطلع إلى أن تكون وصفية وأن تقف عند حدود تدقيق المفاهيم الخاصة به وتحليلها. ووفق هذا التصور لا تكون لدراسة القانون في نظر الوضعية القانونية استتباعات على الكيفية التي بها يجري الفصل في النزاعات والقضايا أو تلك التي بها يقع تأويل النصوص القانونية وتكييفها على الحالات موضع النظر، أو أيضًا تلك التي يجري بها تنظيم المؤسسات ذات الصلة بالقانون وكيفية اشتغالها. وأكثر ما يمكن أن تساعد فيه نظرية القانون هو تبين السبل لمعالجة حالات قضائية وقانونية، وأن تساعدنا في تحديد هوية القانون وتمييزه من سواه، لكنها لا تفيدنا في معرفة كيفية وجوب تقييمه أو إصلاحه. وفي هذا السياق غالبًا ما تعدّ نظرية الوضعية القانونية تحليلية ووصفية وتفسيرية؛ إذ إن غرضها ينحصر في تقديم توصيف دقيق ومطابق للقانون كما هو فعلاً، بدلاً من تقديم تصور عما ينبغي له أن يكون. لذلك تعارض الوضعية القانونية نظرية القانون الطبيعي لما تعدّه إهمالاً للتمييز المنطقي بين الوصف والإلزام ولخلطها بين تحليل القانون ونقده. وفي رأي الوضعيين القانونيين يمكن تبديد الغموض الذي تسببه نظرية القانون الطبيعي من جراء خلطها بين القانون بوصفه واقعة وبين القانون في صورته المثالية، بالتمييز بين الالتزامات المقترنة بمضمون القانون وتلك المتعلقة بشكله. ومن حيث إنها هي أيضًا، مثل ما هو الأمر في نظرية القانون الطبيعي، ترى أن القانون يفرض على الأفراد التزامات وموجبات قانونية تكون الوضعية القانونية نظرية معيارية تروم تحديد ما ينبغي أن يكون القانون حتى يكون صحيحًا Valid، لا من حيث مضمونه بل من حيث صورته فحسب⁽⁷⁾.

يُعدّ تعريف جون أوستن John Austin (1790-1859)، في كتابه: *مقاطعة القانون محدّدة*⁽⁸⁾، القانون بأنه أمر يصدر عن صاحب السيادة مصحوبًا بتهديد بالعقاب في حال عدم الامتثال له، أول تجسيد لفكرة الوضعية القانونية؛ إذ إنه يؤكد الطابع المدني للقوانين باستبعاده كل مصدر متعالٍ لها. فالقانون

(6) John Austin, *The Province of Law Determined*, Wilfrid E. Rumble (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press 1995), p. 157.

(7) Brian Bix, "Legal Positivism," in: Martin P. Golding & William A. Edmundson (eds.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory* (Chichester: Blackwell Publishing ad Ltd, 2005), pp. 29-49.

(8) Austin, pp. 11-12.

الكنسي Canon Law لا تكون له صفة القانون ما لم يأمر به صاحب السيادة، وما لم يحدّد العقوبات التي تنجم عن عدم إطاعته، وكذلك الأمر بالنسبة إلى القانون الإلهي والأخلاق والأعراف والقواعد الضابطة لنشاط جمعيات أو شركات أو اتحادات أو نوادٍ أو كنائس، أو غيرها، فكلها تظلّ فاقدة لصفة القانون ما دامت لم تصدّق عليها السلطة العليا صاحبة السيادة التي تبسط نفوذها وولايتها على مجال جغرافي ما. وبهذا يكون القانون بالنسبة إلى الوضعية القانونية، سواء مع جيل المؤسسين الأوائل أمثال أوستن وجيريمي بنتام Jeremy Bentham (1748-1832) أو مع اللاحقين، أمثال كلسن وهارت، تعبيراً عن إرادة إنسانية لتنظيم حياة البشر وتفاعلاتهم من خلال قواعد تكون بيّنة تصدرها جهة واحدة مخوّلة لذلك بحكم امتلاكها السيادة؛ لتحمي الأفراد من استبداد السلطات الدينية والتقليدية، وكذلك من القضاة وتأويلهم للقواعد العرفية وللسوابق القضائية للقانون المشترك Common Law وفق مفهوم موسّع للمفقه التأويلي⁽⁹⁾. ويمتاز هذا التصور للقانون من غيره من التصورات الرائجة في عصر أوستن بأنه يعتمد نموذجاً بسيطاً ويركز على الجزاء وعلى أهمية القوة والنفوذ القسري لمنح القانون صفة النفاذ والسيان. ولأنه لا يزعم أيضاً التعبير عن وجهة نظر طرف معيّن بالمنظومة القانونية ونمط اشتغالها، إن كان عادلاً أم جائراً مثلاً، فهو يبتعد عن التأييد الأخلاقي للقانون أو رفضه.

غير أن أوستن وبنتام، مثلما يشير هارت⁽¹⁰⁾، اللذين عرّفا القانون بوصفه أمراً من صاحب السيادة، وسعّا من نطاق مفهوم الأمر ليشمل القانون العرفي والقواعد التي يضعها القضاة لتسوية أحكامهم في الحالات التي لا توجد فيها قاعدة قانونية أو سابقة قضائية أي حكم سابق يمكن الاستناد إليه للبتّ في الحالة موضع النظر. وقد استندوا في ذلك إلى فكرة الأمر الضمني أو غير المباشر، وفق مبدأ أنّ كلّ ما يسمح به صاحب السيادة فهو يأمر به، ويعني ذلك أنّ القضاة بالنسبة إلى بنتام وأوستن لا يضعون القواعد ويستخدمون سلطتهم التقديرية إلا متى سمح صاحب السيادة لهم بذلك. ونظراً إلى احتكاره استخدام العنف الشرعي وقدرته على التهديد بالمعاقبة، يحوّل قواعدهم القانونية وأحكامهم القضائية إلى قوانين نافذة وإلى سوابق قضائية تسري على الحالات اللاحقة المثلثة لتلك التي استُحدثت لغرضها. فالتلويح بالعقاب يميّز الأمر من الالتماس أو الطلب في حين أنّ صدوره عن صاحب السيادة يميز الأمر القانوني من غيره من الأوامر التي يمكن أن تصدر عن أيّ طرف متمكّن من أسباب القوة والنفوذ.

شدّد كلسن، على غرار أوستن، على أنّ العقوبات هي في الوقت نفسه أمر جوهري في القانون وضروري لوجوده⁽¹¹⁾، لكنه ميّز رأي أوستن وصحّحه بتأكيد أنّ المعايير القانونية تظلّ في جوهرها توجيهات للمسؤولين لفرض عقوبات في حال اتجه سلوك الناس صوب سُبل حدّدها القانون على أنّها مستوجبة للعقاب ومستحقة له. وما يمنح المسؤولين أهلية فرض تلك العقوبات هو أنّها تتطابق مع

(9) حول وظيفة القاضي في المنظومة القانونية للقانون الأنكلوسكسوني المشترك، ينظر:

"The Common Law and Civil Law Traditions," UC Berkeley School of Law, accessed on 5/12/2024, at: <https://acr.ps/1L9zQZs>

(10) Herbert Hart "Legal Positivism," in: Paul Edwards (ed.), *Cambridge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5 (London: Collier-Macmillan Limited, 1967), pp. 237-239.

(11) Hans Kelsen, *Pure Theory of Law* (New Jersey: The Law book, Exchange Ltd, 2005), p. 26.

قاعدة تكون ناتجة من قاعدة معيارية أشمل منها وتشكّل بالنسبة إليها مقدّمة معيارية أساسية، فالقاعدة التي تحجّر مثلاً قيادة العربية بسرعة تتجاوز 50 كيلومتراً في الساعة أو تلك التي تحجّر الكذب أو شهادة الزور قاعدة فرعية تترتب على قاعدة أعمّ وأشمل هي بمنزلة المصدر لها يمكن أن تصاغ وفق مفردات منطوق كلّ من قبيل "لا ينبغي إلحاق ضرر لا طائل منه بالآخرين"؛ أو تلك التي لا تجيز "استخدام الآخرين مجرد أدوات لغرض شخصي"؛ أو يمكن أيضاً أن تكون وفق مفردات السلطة الأمرية، من قبيل "افعل ما يأمرك الله به مهما كان" أو "افعل وفق القواعد التي وضعتها الأغلبية البرلمانية". فالقاعدة لا تكون هنا صحيحة بسبب أنّ لها مضموناً ما أو أنّ مضمونها مستنبط منطقياً من قاعدة تكون أساساً لها فحسب، بل لأنها قبل كل شيء مستحدثة على نحو حدّدته قاعدة أساسية مفترضة⁽¹²⁾.

فبمجرد أن يؤكد الشخص قاعدة قانونية ما، مثل تلك التي تحجّر تجاوز حدّ من السرعة في الطرقات العامة، يفترض صحّة معيار قانوني، وضميناً، يوافق على صحة العلاقة التأسيسية وصلاحيته التي تكون بين سلسلة القواعد المعيارية التي تربط بين القاعدة الجزئية والقاعدة العامة التي تكون بمنزلة الأساس لها، والتي تتأسس على قاعدة أو معيار أشمل منها وأرقى درجة إلى أن نصل، بحسب كلسن، إلى ما يسميه المعيار الأساسي، مثل ذلك الذي يكون في صيغة "ينبغي للمرء القيام بكل ما يسمح به الدستور الذي كان تاريخياً الأول للبلاد". فعلى غرار أوستن الذي حمل المعايير القانونية على معنى الأمر الصادر عن صاحب السيادة، تمثّل كلسن كامل منظومة المعايير في شكل صيغ من منطوق قانوني أساسي يُمنح بمقتضاه تحويل لموظّف عام بفرض عقوبات إن لم يُحترم الضابط القانوني الذي جرى إقراره، مع اختلاف مهمّ، وهو أنّ أوستن عمل على تقديم توصيف للجوانب المعيارية للقانون بمفردات خبرية Empirical تامّة، في حين أصرّ كلسن دوماً على أنّ ما هو معياري لا يُختزل في ما هو خبري أو يُرجع إليه⁽¹³⁾. فالطابع الأمري للمعيار القانوني لا يستند، في نظر كلسن، إلى عنصر مادي متمثل في التهديد بالعقاب فحسب، مثلما هو الحال لدى أوستن، بل لا يكون صحيحاً ويستوجب العقاب لمن يخرقه، إلا لأنه وُضع طبق القواعد والإجراءات التي حدّدتها معايير قانونية سارية أعمّ وأشمل منه وُضعت هي أيضاً في انسجام مع معايير شاملة وشكلية تضبط إجراءات إصدار القوانين. ومن ثمّ، ليست المعايير القانونية، بالنسبة إلى فقيه القانون النمساوي صاحب كتاب النظرية الخالصة في القانون (1934)، متساوية من حيث الدرجة والمكانة، مثلما هي لدى أوستن، بل متفاوتة في القيمة بما أنها تندرج ضمن منظومة مرتّبة تفاضلياً يكون السابق منها من حيث الدرجة والشمولية مصدر صلاحية اللاحق له بداية من المعيار الأول والأساسي، الذي يفترضه كل دستور، ثم الدستور باعتباره أساساً ومصدراً للنظام القانوني ثم المعاهدات الدولية والقوانين والأعراف التي تستمد صلاحيتها من انسجامها معه ثم المراسيم الحكومية والأوامر الإدارية التي لا تكون نافذة إلا متى كانت منسجمة مع القوانين والأعراف التي أقرّها الدستور، والذي هو أعلى درجة منها⁽¹⁴⁾.

(12) Ibid., pp. 99–198.

(13) ينظر الفصل 35، "البنية الهرمية للنظام القانوني"، في: Kelsen : "The Hierarchical Structure of the Legal Order," in:

(14) حول هرم كلسن، ينظر:

Emmanuel Picavet, *Kelsen et Hart: La norme et la conduite* (Paris: PUF, 2000), pp. 43–48; Eric Millard, "La hiérarchie des normes. Une critique sur un fondement empiriste," *Revus*, vol. 21, no. 1 (2013), pp. 163–199.

وبما أنّ كلّ من يقيم مقارنته للقانون من خلال استقراء الوقائع القانونية، من حيث هي وقائع اجتماعية، ومن الممارسات الظاهرة للعيان في الأنظمة القانونية القائمة، فإنه يعتبر أنّ صحة المعايير القانونية لا تتأتى من عنصر أخلاقي خارج عن نظامها الداخلي بل من اندراجها في بناء هرمي ينحدر من المعيار الأساسي الذي يكون مفترضاً وغير منصوص عليه في أيّ منطوق قانوني، حتى لو كان قانوناً أساسياً مثل الدستور ويظلّ افتراضاً ضرورياً، في نظره، بالنسبة إلى كل من يعتبر الأنظمة القانونية أنظمة معيارية. ومن حيث هو فقيه قانون وضعي لم يكن كلّ من ليروم تأسيس القوة المعيارية للضوابط القانونية على مدى صحتها الأخلاقية، بل يجعل هذه متأنية من فكرة القانون ذاته، وهو ما يجعل نظريته خالصة ومجردة من كل الاعتبارات الأخلاقية.

وبنى أيضاً فقيه القانون الإنكليزي هارت، صاحب كتاب مفهوم القانون (1960)⁽¹⁵⁾، نظريته على قاعدة التصور الوضعي للقانون الذي صاغه أوستن، لكنه عارض نظرية الأمر الأوستينية وعمل على تجاوز ما بدت له جوانب قصور فيها. فعلى خلاف أوستن، الذي أرجع كل القوانين إلى أصل واحد ورئيس هو إرادة صاحب السيادة ورغباته التي صيغت في شكل أوامر، شدّد هارت على تنوع القوانين؛ فالمنظومات القانونية لا تتكون من ضرب واحد من القوانين، بل تتوفر على ضربين أساسيين؛ فهناك قوانين موجهة إلى المواطنين فحسب، وأخرى موجهة إليهم وإلى موظفي الدولة والمسؤولين فيها، على نحو خاص، ترشداهم إلى كيفية التعرف على القانون وتمييزه مما سواه من القواعد الأخلاقية والعرفية والمواضعاتية Conventional والاجتماعية، ونسخه وتطبيقه على الحالات الخاصة. لذلك تتضمن، في رأيه، الأنساق القانونية ضربين من القواعد؛ واحد يضم تلك التي تفرض واجبات والتزامات على عموم المواطنين، وآخر يضم تلك التي تسند إلى موظفي الدولة ومسؤوليها وإلى المواطنين مؤهلات وقدرات على الفعل والتدبر وإنجاز مهمات ووظائف وتحقيق أغراض ما. فينبغي أن نميّز، إذًا، بين القواعد القانونية من حيث هي قواعد أولية توجه الأفعال وتقرّ حقوقاً وتفرض واجبات على أفراد الجماعة، مثلما هو الحال عندما نتحدث عن مدونة القانون الجزائي التي تتضمن العقوبات التي تنجر عن أفعال يجرمها القانون، وجملة الأعراف السارية المتواضع عليها داخل كلّ جماعة بشرية مهما كانت درجة تطورها؛ إذ تمنح حقوقاً وقدرات على الفعل للأفراد وتفرض واجبات والتزامات يترتب على مخالفتها تعرض مرتكبها للعقاب المادي أو النبذ الاجتماعي.

وهناك قواعد ثانوية لا يكون موضوعها السلوك والأفعال الفردية بل القواعد الأولية الضابطة للسلوك. تمكّن هذه القواعد الثانوية من التعرف على القاعدة القانونية وتمييزها من غيرها من القواعد السارية على الأفعال الفردية وتضبط كذلك طريقة وضع القوانين وسنّها وسبل تعديلها ونسخها. فالمدونة الجزائية التي تتضمن توصيفاً للأعمال التي يحجرها القانون ويوصّفها جرائم أو انتهاكات لحقوق الغير وتضبط الجزاء الذي يلحق بمرتكبها، تندرج ضمن القواعد الأولية، لكنّ مدونة الإجراءات الجزائية، التي تحدّد مواصفات الفعل الذي يصنّف جرمياً وتضبط إجراءات التقاضي وشروط المحاكمة طبق القانون لمرتكب الجرم وحقوق الشاكي والمعتدى عليه وحقّ المتهم في الدفاع عن نفسه، تندرج ضمن القواعد الثانوية.

(15) ينظر: Herbert Hart, *The Concept of Law* (New York: Oxford Clarendon Press, 1961).

فالعقد (إيجار، زواج، بيع وشراء ... إلخ) مثلاً يمنح حقوقاً للأطراف المتعاقدة ويفرض عليها التزامات، أما شروط صحته Validity التي تجعله وثيقة قانونية نافذة ومُلزمة للأطراف المتعاقدة فينبغي لنا أن نبحث عنها في القوانين الثانوية مثل قانون الالتزامات والعقود، حينما يتعلق الأمر بالبيع أو الشراء أو الإيجار لحقوق عينية، أو قانون التجارة وإبرام الصفقات حينما يتعلق الأمر بالتجارة والتبادل للسلع أو قانون مدونة الأحوال الشخصية، عندما يتعلق الأمر بعقد زواج مثلاً. فإذا كانت القواعد الأولية تمنح حق الفعل أو تمنعه وتفرض التزامات على الفاعلين، فإن القواعد الثانوية تمنح أو تفوض سلطة وأهلية ولا تفرض التزامات، ومن ثم، لا تتضمن عقوبات. فعدم الامتثال للقاعدة الثانوية التي أسندت بمقتضاها أهلية التدبر يُبطل المفاعيل القانونية المترتبة على الفعل، ولا تترتب عليه مسؤولية جزائية يحاسب عليها قانونياً مثلما هو الأمر بالنسبة إلى القواعد الأولية. ويؤاخذ هارت نظرية أوستن في القانون بتركيزها على الجوانب الخبرية القابلة للملاحظة وحصرها الاهتمام في ميل بعضهم لإطاعة أوامر غيرهم، واستعداد آخرين لإعطاء الأوامر وفرض عقوبات على كل مخالفة لها من دون تمييز بين طبيعة هذه الأوامر وسياقاتها التداولية⁽¹⁶⁾. وقد انتقد هارت نزوع أوستن إلى اختزال القانون في الوقائع واستخدامه مفردات مثل اتجاهات وميول وتوقعات، وهو يعني أنه لا ينظر في القانون إلا إلى جانبه الخبري القابل للملاحظة الخارجية ما حجب عن ناظره، في رأيه، جانباً أساسياً تقوم عليه الممارسة القانونية في المجتمعات الحديثة يتمثل في قبول المواطنين وموظفي الدولة ومسؤوليها بالمعايير القانونية باعتبارها تمثل أسباباً معقولة للفعل ودوافع له⁽¹⁷⁾.

فإمكانية القبول العام من الشعب، بغض النظر عما إذا كان هذا القبول مسوّغاً أخلاقياً أم لا، تميز النظام القانوني من القوة المجردة والاعتباطية التي يفرضها قاطع الطريق ورئيس العصابة والحاكم المستبد على أفراد عزّل مكسوري الإرادة. وفي هذا السياق، يندرج نقد هارت لفقهاء القانون الدنماركي ألف روس Alf Ross (1899-1979)، رائد الواقعية القانونية في البلدان الإسكندنافية، الذي اعتبر، على غرار أوستن، أنّ فاعلية القانون لا تنفصل عن القوة الخارجية القادرة على فرض الاحترام له وشعور الخوف والذنب الذي ينتاب الناس عند مخالفته⁽¹⁸⁾. وعلامات هذه المشاعر الاحترام والخوف والإحساس بالذنب تكون قابلة للملاحظة الخارجية، مثلما يشير إلى ذلك هارت في مقالته الصادرة عام 1959 بعنوان "الواقعية الإسكندنافية"؛ إذ إنه يقول: "يعتبر روس المنطوقات الصحيحة قانوناً (على غرار "هذه القاعدة صحيحة في القانون الدنماركي") بمنزلة منطوق واقعة خارجية تتوقع حصول سلوك وشعور قضائي. بيد أن الاستخدام الرئيس لعبارة "صحيح قانونياً" هو منطوق معياري داخلي من ضرب خاص. ويعود فشل روس في تقديم شرح مقنع لصدور مثل هذه العبارة من فم قاضٍ، على نحو تكون فيه خاصيتها الداخلية بيّنة، إلى فشل أعم في القبول باستخدامات غير وقائية وغير توقعية للغة لا تنفصل عن استخدام القواعد. فهذا المنطوق الداخلي "هذه قاعدة صحيحة" من حيث هو متميز من المنطوق الخارجي والتوقعي

(16) Austin, pp. 21-26; Hart & Green, *The Concept of Law*, pp. 81-82.

(17) Hart, *The Concept of Law*, pp. 13, 8-55.

(18) للاطلاع على تقديم لأهم تصورات المدرسة الواقعية في القانون، ينظر تقديم فهد الزميع للترجمة العربية لكتاب روسكو باوند، في: روسكو باوند، مدخل إلى فلسفة القانون، ترجمة صلاح دباغ، مراجعة أحمد مسلم، تقديم فهد الزميع، ط 2 (بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2023)، ص 64-76.

"في إنكلترا سيتبعون هذه القاعدة"، يكون مناسباً حين يتضمن النظام القانوني قواعد، مثلما هو الحال في سائر الأنظمة القانونية، لا أولية فحسب، تشكّل ضوابط قانونية للفعل، بل أيضاً قواعد للتعرف أو مقياساً عاماً لتمييز القواعد الأولية للنظام القانوني من خلال بعض العلامات. لذلك، حين يعترف قاضٍ بصحة أحكام قانونية ما فهو يحددها بوصفها قواعد أولية مستخدمة في هذا الغرض لقاعدة تعرف Recognition لم يقع التخصيص عليها، من قبيل "إنّ ما تسنّه الملكة في البرلمان هو الضابط القانوني للسلوك"⁽¹⁹⁾.

ويطلق هارت على المجتمعات التي تتوفر على قواعد أولية، مثل الأعراف والتقاليد، تضبط السلوك الفردي وتفرض على الأفراد واجبات والتزامات في حين تفتقر إلى قواعد ثانوية تحدد القواعد الأولية ومجال نفاذها وكيفية التعرف عليها ونسخها بأخرى تنضاف إلى القواعد الأولية، اسم مجتمعات ما قبل قانونية⁽²⁰⁾. أما المجتمعات القانونية فهي التي يكون فيها القانون اتحاداً بين القواعد الأولية والقواعد الثانوية. وهذه القواعد الثانوية ضرورية حتى تستمر القواعد الأولية في الاضطلاع بوظائفها الاجتماعية وتبرهن على فاعلية في توجيه السلوك الفردي. فالجماعات السكانية المتماسكة والصغيرة الحجم والمنغلقة على نفسها يمكنها أن تحافظ على كيانها وديمومتها بالاعتماد على قواعد أولية فحسب ضابطة للسلوك، غير أنّ نظام قواعد سيظل جامداً ومتكلساً لا يقدر على مسيطرة الواقع عندما يتغير، ولا على معالجة حالات عدم اليقين ويعجز عن التنسيق بين الأفعال الفردية، ولا على جعل توقعات الأفراد مستقرة ويوفر لهم الأمان القانوني الذي يمكنهم من توقع المستقبل. وتمكّن القواعد الثانوية من رسم الطريق لمعالجة هذه المشاكل والصعوبات التي تعترض القواعد الأولية ومن اتخاذ التدابير اللازمة قانوناً؛ للتغلب عليها، مثل نسخ القواعد الأولية عن طريق التشريع أو اعتماد فقه قضاء تأويلي في حالات التقاضي⁽²¹⁾. فقاعدة التعرف كما يقدمها هارت: "تحدّد سمة أو جملة سمات يُعدّ توفرها في قاعدة ما مقترحة إشارة إيجابية وحاسمة بأن الأمر يتعلق بقاعدة من زمرة القواعد التي تُستند بالضغط الاجتماعي الذي تحدّثه"⁽²²⁾. ومثل ما هو الأمر لدى كلسن يحدّد النظام القانوني، لدى هارت الدور الأساسي الذي تؤديه قاعدة التعرف؛ إذ يتعيّن على كل معيار يضبط ما يستطيع وما لا يستطيع الفرد القيام به أن يتأسس على منطق معياري أكثر شمولاً منه يمنحه التسوية والصحة.

ويتعين على فلسفة القانون أن تجد الجواب عن سؤالين: يتعلق الأول بمعرفة السبب الذي يفرض على الناس الامتثال لمعايير القانون الوضعي، بتعبير كلسن، أو قواعده، بتعبير هارت. ويتعلق الثاني

(19) Herbert Hart, "The Scandinavian Realism," *The Cambridge Law Journal*, vol. 17, no. 2 (1959), pp. 233–240.

لا تكون قاعدة التعرف على القانون بالضرورة منصوباً عليها في أي مدونة قانونية وتقتضي معرفتها ضرباً من التأويل؛ ما يعني أنه لا يمكن اكتناها معناها بيسر من خلال مقارنة خبرية. ويبدو أن إقحام هذا البعد قد جعل هارت، مثل ما هو الأمر بالنسبة إلى كلسن أيضاً، ينحو أكثر نحو اعتماد مقارنة هرميوطيقية من دون أن يمنعه ذلك من تأكيد الصبغة الوصفية لنظريته. وقد اجتهد الباحثون، الذين اشتغلوا ضمن هذا التقليد الوضعي، في تحديد المدى الذي يجوز فيه توصيف نظرية الوضعية القانونية بنظرية وصفية محايدة أخلاقياً وخالصة من كل تقييم، عدا ذاك الذي يجيزه الجانب الشكلي للقانون.

(20) Hart, *The Concept of Law*, pp. 92–93.

(21) Ibid., pp. 5–92.

(22) Ibid., p. 94.

بالبحث عن سبل تجنبنا اللجوء إلى أمر واقع لتسوية صحة المعايير أو القواعد الوضعية. في ما يتعلق بالسؤال الأول، يكون الجواب عامة كما يلي: نكون مجبرين على الامتثال للمعايير الوضعية لأن صاحب السيادة سواء كان ملكاً أو برلماناً يريد ذلك ويأمر به. وهو جواب مثيل لذلك الذي تقدّمه حين يتعلق الأمر بالزامية المعايير الأخلاقية. إننا ملزمون بالامتثال لها لأنّ الله أو الضمير أو العقل العملي يأمرونا بذلك. غير أن العيب في مثل هذا الجواب، كما يشير إلى ذلك كلسن، هو أننا حينئذ نسوّج المعيار من خلال واقعة (أمر الله أو الملك أو البرلمان أو العقل ... إلخ) في حين أنه لا يجوز منطقيّاً ذلك⁽²³⁾؛ إذ إنه ينبغي أن يسوّج في رأيه كل معيار من خلال معيار آخر وليس من خلال واقعة. فرغم أن القضيتين، "ينبغي أن أمتثل لأنّ ز' يأمرني بذلك"، و"ينبغي أن أمتثل لأنّ عليّ أن أمتثل لـ ز"، تحمّلان نفس المضمون من الناحية المادية فإنهما تختلفان من الجهة الشكلية؛ لأنّ الأولى تفترض منطقيّاً الثانية التي تتضمن إجابة عن سؤال الصحة Validity، ومن ثم، تمنحنا تسويغاً. فبالنسبة إلى كلسن وإلى الوضعيين عمومًا، لا يمكن أن يسوّج المعيار بواقعة، بل بمعيار آخر يكون منطقيّاً متقدّمًا عليه⁽²⁴⁾؛ فمثلاً حين تقوم ثورة تلغي نظاماً قانونيّاً قائماً نكون أمام واقعة تتمثل في ثورة أطاحت وضعاً قانونيّاً، لكنّ هذا الوضع القانوني يمكنه أن يواصل ادّعاء الصحة؛ لأنه لم يقع إلغاؤه وفق معايير قانونية تماماً مثلما أنّ النظام القانوني الذي أقامته ثورة ما يمكنه أن يدّعي الصحة القانونية؛ لأنّ النظام القديم لم يقع تركيزه من البداية وفق إجراءات قانونية. ويكمن المشكل بالنسبة إلى كلسن في أننا لا نستطيع أن نسوّج قانونيّاً صحّة نقطة الانطلاق التي تصلح أساساً للنظام القانوني التي يستمد من خلالها سريانه وفاعليته ما يجعلها مشوبة بضرب من الاعتبارية: "إن المعيار الأساسي هو نقطة الانطلاق المُفترضة للإجرائية أي إجرائية إحداث القانون الوضعي"⁽²⁵⁾.

حيال هذه الصعوبة، تجنّب كلسن اللجوء إلى واقعة مثل فاعلية القانون وقدرته على توجيه السلوك؛ لأنّ ذلك يقود إلى جعل الخوف من مكروه أو شرّ يحلّ بإزالة العقاب محدّداً لإطاعة القوانين، ويستند بدلاً من ذلك إلى المنطق المعياري ليؤكد أنّ نقطة البداية لا يمكن أن تكون إلّا معياراً، أي مبدأً أساسيّاً يتم من خلاله تسوية صحة معيار من معايير القانون الوضعي. وهو ما يفترض ضرورة

(23) Kelsen, pp. 8–12.

(24) يميز كلسن نظريته في المعيار الأساسي من قاعدة هارت في التعرف على القانون، فوفق قاعدة التعرف لا تكون قاعدة القانون الوضعي الأولية صحيحة إلا متى اعترف بها الأفراد الخاضعون لها وتصرف كل منهم طبقاً لها. هذا القبول والاعتراف حاصل فعلاً حتى إن لم يكن من الممكن إثباته، فهو يُعدّ من باب القبول الضمني أو المُضمّر. وفي نظر كلسن، تفترض نظرية قاعدة التعرف على نحو واع أو غير واع المثل الأعلى للحرية الفردية باعتبارها تحديداً ذاتيّاً، والذي يكون هنا بمنزلة معيار للفعل يقتضي من الفرد ألا يأتي من الأفعال إلّا تلك التي يريدّها حقاً. وهذه الفكرة هي، في نظر كلسن، المعيار الأساسي الذي تفترضه نظرية هارت في قاعدة التعرف على القانون والاعتراف به. والاختلاف بين نظريته في المعيار الأساسي للنظام القانوني، مثلما تدافع عنه نظريته الخاصة في القانون ونظرية قاعدة التعرف بينّ وواضح في رأيه؛ إذ لا تكون وفق هذا قاعدة التعرف على القانون والاعتراف به ذات معنى إلّا بالنسبة إلى ذوات حرة ومستقلة بنفسها لا تخضع إلّا إلى مشيئتها؛ ما يجعل هذه القاعدة لا تنطبق إلّا على المجتمعات التي يسميها هارت قانونية تتوفر منظومتها القانونية على قواعد ثانوية إلى جانب قواعد أولية، وتعرف للفرد بالحرية في الاعتراف بالقانون أو عدم الاعتراف به؛ أي إنها مجتمعات ليبرالية. وبنّيه كلسن إلى أن ذلك يجعل نظرية هارت قائمة في الأخير على حكم قيمة ولا تنطبق على كل الأنظمة القانونية، ينظر الهامش 83 في: Kelsen, p. 218.

(25) Ibid., p. 199.

التمييز بين القانون مُعتبرًا من جهة الفاعلية والقانون مُعتبرًا من جهة المعيارية⁽²⁶⁾. فاعتبار القانون من جهة الفاعلية يجعل مضمونه خاضعًا لعوامل حسّية وخبرية، ومن ثمّ، يندرج ضمن نظام الوقائع؛ أي ما هو كائن، في حين أنّ الثاني؛ أي القانون مُعتبرًا من جهة المعيارية، يجعل الإطاعة محدّدة بما ينبغي أن يكون عليه السلوك⁽²⁷⁾. وبعد أن حيدّ كلّسن فرضية استنتاج صحة المعيار القانوني من نظام الوقائع، ليؤكد، على غرار كانط وهيوم، عدم إمكانية تأسيس معايير الفعل على الوقائع الداخلية والخارجية، يعود إلى السؤال حول المعيار الأساسي الذي ينبغي له أن يكون القاعدة الخلفية لكل البناء الهرمي للقانون، ليؤكد أنه لا يمكن أن يكون إلّا مفترضًا؛ وذلك نظرًا إلى أنّ كل معيار جزئي لا يكون صحيحًا إلّا متى كان متأسسًا على معيار أرقى منه، مثلما أسلفنا، وأنّ هذا الأخير لا يكون صحيحًا إلّا متى أُسند بمعيار آخر أرقى منه هو أيضًا. ونكون بهذا أمام تأسيس نسبي فحسب؛ لأنّ كل معيار يقوم بدور التأسيس لمعيار آخر يكون في حاجة إلى تأسيس يستمدّه من معيار آخر أشمل منه، وأنّ كل تأسيس منطقي ومعقول للمعايير القانونية يقتضي تصوّرًا منضوية جميعها ضمن منظومة واحدة من المعايير متكاملة ومتماسكة ترتبط برمتها بمعيار وحيد ومؤسّس ذي صحّة مطلقة. فصحة كل منظومة قانونية تظلّ مقيدة بالمعيار الأساسي الخاص بها؛ ما يفسح المجال لتعددية المنظومات القانونية وفقًا لتعدد المعايير الأساسية التي تقوم عليها كل واحدة منها⁽²⁸⁾.

وسواء اعتمدنا المقاربة الوضعية لكلّسن القائمة على البناء الهرمي للنظام القانوني أو مقاربة هارت التي تقوم على التمييز بين القواعد الأولية والقواعد الثانوية، ننتهي إلى النتيجة نفسها، وهي: أولاً، إقصاء الأعراف الاجتماعية من دائرة القانون ما لم تقع صياغتها وفق شروط المعايير الشكلية للقانون وإدماجها فيه. وثانيًا، إبعاد الأخلاق والأحكام القيمية من كل نظر موضوعي وعقلاني في المنظومات القانونية. فالقانون الوضعي سواء كان مدنيًا، ومتعلّقًا بالأشخاص وعلاقاتهم ببعضهم وبالأشياء العينية، أو جزائيًا،

(26) نشير ههنا إلى أننا نترجم معيارية Normativism ومعيار Norm مثل ما هو متداول وشائع وليس سننية وسّنة Norm مثلما فعل محمد حمودة، ينظر: محمد حمودة، فلسفة القانون، ط 2 (تونس: مجمع الأطرش للكتاب المختص، 2024)، ص 243-245. طرح المعيارية الكلّسنية صعوبات كبيرة أمام قراء كلّسن، وتصعّب فهم جانب مهمّ من فكره القانوني. ويبدو لنا أن كلّسن، مثلما بيّن ستانلي بولسن أحد شراحه الأميركيين، قد نحا طريقًا وسطًا بين النظريتين المتعارضتين في تقليد فقهي يرمي بجذوره إلى العصر الإغريقي، وهما نظرية القانون الطبيعي وتأسيسها العقلاني والأخلاقي للقانون ونظرية الوضعية القانونية وتصورها الوقائي للقانون؛ حيث لا ترى فيه إلّا وقائع ومواضع واتفاقات وقرارات مسنودة بقوة مادية. وفي نظر بولسن تكمن جدّة نظرية كلّسن في جمعها بين أطروحتي الفصل بين الأخلاق والقانون التي تقول بها الوضعية القانونية من جهة والمعيارية التي تقول بها نظرية القانون الطبيعي. وتكون بهذا، في رأي بولسن، شقّت طريقًا وسطًا بين النظريتين القديمتين محتفظة من الوضعية القانونية بالفصل بين الأخلاق والقانون ومن نظرية القانون الطبيعي بفكرة المعيارية في الوقت الذي تخلّت فيه عن الواقعية، المميزة للوضعية القانونية، وعن أطروحة أخلاق القانون، المتأصلة في نظريات القانون الطبيعي. ينظر ستانلي بولسن في مقدمة كتاب:

Stanley Paulson & Bonnie Paulson (eds.), *Normativity and Norms, Critical Perspectives on Kelsian Themes* (Oxford: Clarendon Press, 1998), p. XXXII.

(27) Kelsen, p. 193.

(28) يرفض كلّسن أن تكون هناك معايير أخلاقية مطلقة يمكن أن تشكل الأساس المشترك بين كل الأنظمة القانونية؛ فحتى لو اعتبرنا السّلم، مثلاً، قيمة أخلاقية مطلقة أو قيمة مشتركة بين كل الأنظمة القانونية الوضعية، فإنّ تأمين السّلم وإحلاله داخل الجماعة القانونية لا يمكنه أن يُعدّ قيمة أخلاقية جوهرية مشتركة بين كل المنظومات القانونية، وهو ليس الحد الأدنى الأخلاقي المشترك بينها جميعًا، ينظر: Ibid., p. 37.

ومتعلقًا بالأفعال التي يجزّمها، يختلف عن القانون الأخلاقي في أنه نتيجة لسباق مداولة وقرار صادر عن سلطة مخوّلة بوضعه أو فوّض لها أمر وضعه⁽²⁹⁾. في حين أن القانون الأخلاقي هو قاعدة من قواعد يتّفق على أنها جزء من الأخلاق المشتركة، أو الشعبية، بتعبير كانط، تكون بمنزلة تشريع ينبع من العقل العملي وفق التصور الكانطي، أو موضوع مواضعة تعترف جماعة ما بعقلانيته لتوافقه مع مبدأ تراه أساسيًا، كأن يكون مبدأ المنفعة الذي يجعل الغاية الأخلاقية للفعل تحقيق "أكبر سعادة لأكبر عدد"، كما يقول المذهب المنفعي، أو لضرورته للحفاظ على تماسك الجماعة وديمومة نمط حياتها عبر الأجيال.

ورغم وجود مواقف وآراء لدى إيمانويل كانط (1724-1804) تجعل بعضهم يشير إلى قرابة فلسفته في القانون من فلسفة الوضعية القانونية، يظل هناك اختلاف جوهري بينهما في مسألة صلة القانون بالأخلاق. فكانط يبدو من جهة قريبًا من الوضعية القانونية في تمييزه بين القانون والأخلاق، وفي تأكيده أنّ سريان القانون يتعلق بالتوافق الخارجي بين الإرادة الحرة لكل شخص، من حيث هو حكم حرّ، مع إرادة الشخص الآخر بما هو أيضًا حكم حرّ؛ وفي ربطه أيضًا القانون بملكية القسر، لكن كانط كان، من جهة أخرى، على منوال كلسن وهارت، منشغلًا بتحديد الشروط التي تجعل من نظام قسّر قانوني مقبولًا من المواطنين ولا تكون إطاعتهم له مجرد خضوع يمليه الخوف من شرّ العقاب. والحلّ الذي ارتآه يقوم على توضيح العلاقة بين القانون الوضعي والقانون الطبيعي، إذ إنه يقول: "يمكننا إذا تصوّر شرع خارجي لا يتضمن شيئًا غير القوانين الوضعية، عندها ينبغي أن يسبقه قانون طبيعي لتأسيس سلطة الشارع (أي التخويل له بإجبار الآخرين بحكم مشيئته فحسب)"⁽³⁰⁾. وفق هذا الرأي لكانط لا يستطيع نظام قانوني ما أن يكتسب صحّة، لا تكون ذاتية فحسب يقوم فيها الإجبار على سلطة تحكّميّة تفرض إرادتها أمرًا واقعيًا، إلّا متى استندت قوانينه إلى معيار أو قاعدة غير وضعية وهو القانون الطبيعي. بناءً عليه، يكون القانون الوضعي الوجه الخارجي للأمر الأخلاقي المطلق، مثلما يقول كانط في بداية الجزء الأول من كتاب *ميتافيزيقا الأخلاق*⁽³¹⁾، فالقانون يفرض على الذوات الفاعلة العاقلة واجبات صارمة *Strict Duties* وتقييدية تتبدى في سلوك قابل للمعاينة في حين يكون الوجه الأخلاقي للأمر القطعي هو ذاك الداخلي والمتعلق بالنية الثابتة وراء الفعل، التي إما أن تجعل الفعل يستهدف الواجب الأخلاقي في ذاته ولذاته وإما أن تجعل إطااعته وسيلة لغاية أخرى، مثل تجنّب العقاب أو الظهور بوجه أخلاقي أمام الآخرين طمعًا في الحظوة وسمو المكانة الاجتماعية. فالفعل القانوني الممثل للواجب، وفق كانط، ليس بالضرورة أخلاقيًا إذا غابت عنه النية الطيبة التي ترفع الإرادة إلى مستوى العقل العملي وتحولّها إلى إرادة خيرة⁽³²⁾.

غير أن الوضعيين القانونيين (كلسن وهارت) لا يشاطرون كانط رأيه في أنّ الواجب القانوني هو الوجه الخارجي للأمر الأخلاقي القطعي؛ ولئن حدّد القانون للذوات العاقلة "ما ينبغي" *Ought* لها فعله،

(29) للاطلاع على تحليل جيد لهذه الفكرة ينظر: Ibid., pp. 171-173.

(30) Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, Mary Gregor (trans. & ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 51.

(31) Ibid., p. 46.

(32) حول هذه النقطة ينظر: منير الكشوّ، "من وجهة أخلاق الفعل إلى وجهة أخلاق الفاعل: جدل النتائجية والأدبية وأخلاق الفضيلة في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة"، تبين، مج 12، العدد 47 (شتاء 2024)، ص 119-152.

فإنّ هذا الـ "ينبغي" لا يستمدّ مشروعيته من تعاليم العقل الخالص العملي أو توصياته وأوامره، مثلما هو الأمر لدى كانط، بل من واقعة Fact وهي القانون الذي جرى إقراره وفق الإجراءات التي حددتها المعايير الأساسية، في رأي كلسن، أو القواعد الثانوية المعمول بها، في نظر هارت، ومن فاعليته أي من صفاته المعيارية التي تجعل الناس يرونه واجباً Duty مُلزماً لهم، ومن ثمّ، يكونون مستعدين لإطاعته باعتبار أن السلطة التي سنّته مخوّلة لذلك وقادرة على توفير أسباب تفعيله وفرض احترامه من خلال عمل القضاة وموظفي الدولة ومسؤوليها⁽³³⁾.

ويبدو الموقف الكانطي حول علاقة القانون بالأخلاق مرتبكاً أيضاً يتجاوزه اتجاهان؛ الأول، يؤكد أسبقية القانون الطبيعي العقلاني، ومن ثمّ، الأخلاقي كما يجسّده الأمر الأخلاقي القطعي، على القانون الوضعي. والثاني، يؤكد عكس ذلك. وبالنسبة إلى الوضعيين القانونيين، أمثال كلسن، ينبغي التركيز على المقاطع من كتابات كانط التي يؤكد فيها أسبقية القانون الوضعي والتخلّي عن النزعة الأخلاقية التي يجسدها المثال الأعلى الأخلاقي للقانون لدى كانط، والاحتفاظ بالوجهة الوضعية القانونية لديه وتفنيد أخلاقيته⁽³⁴⁾.

ففي رأيهم، ينبغي استبعاد معايير العادل والحقّ أخلاقاً من مجال الشرعية القانونية ومن حقل نظرية القانون وفقهه. فبنثام وأوستن وكلسن وهارت يعتبرون أنّ دراسة القانون غير معنيّة بالبحث عن منظومة قانونية مثالية بل بالقانون، فقط، من حيث هو واقعة وموضوع محايد أخلاقياً وسياسياً وقيماً ينتج معياريته من لدنه ولا يستمدّها من مصدر خارجي أخلاقي أو ديني أو اجتماعي. فينبغي أن تقتصر دراسته على المعايير الشكلية التي تجعل منه قانوناً لغرض تحديد البنية المميزة للنظام الذي يندرج فيه وتحليل المفاهيم الأساسية المتواترة فيه، مثل الحقّ والواجب والالتزام والملكية والشخصية القانونية... إلخ. وقد حرص هؤلاء الفقهاء على تمييز فقه القانون التحليلي هذا، كما يسمونه، من الدراسة التقييمية والنقدية للقانون؛ إذ إن الوضعية القانونية ترى أنّ القرارات القانونية الصحيحة Valid هي فقط تلك التي تحددها قواعد قانونية سابقة أو معايير عليا أو أساسية، وأنّ على المحاكم أن تضع قراراتها من خلال الاستنتاج المنطقي والربط الصحيح بين جملة من منطوقات تتعلق بقواعد قانونية وجملة أخرى من المنطوقات تتعلق بوقائع الحالة موضوع النظر. لذلك، لا يكون هناك مجال في نظرهم لتدخل التقييم الأخلاقي للقوانين، سواء خلال مسار وضعها وسنّها أو خلال مسار تفعيلها في الأحكام القضائية وفي عمليات التقاضي. وقد سمّى

(33) Kelsen, pp. 67–69; Hart, *The Concept of Law*, p. 172.

(34) ينظر: الفصل الثاني في: Kelsen؛ وحول المنحى الوضعي القانوني في فكر كانط، ينظر:

Jeremy Waldron, "Kant's Legal Positivism," *Harvard Law Review*, vol. 109, no. 7 (1996), pp. 1535–1566;

وفي إطار الدفاع عن الفلسفة الوضعية القانونية لكانط، ينظر الفصل الثالث في:

Jeremy Waldron, *The Dignity of Legislation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999);

حول مواضيع الالتباس والتردد في فكر كانط، ينظر:

Ridha Chennoufi, *Droit et méthode chez Hans Kelsen* (Tunis: Publications de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 1995), pp. 146–148.

هارت هذه الفكرة، التي يراها أساسية في الوضعية القانونية، أطروحة الفصل بين الأخلاق والقانون⁽³⁵⁾. غير أن هذا الاستبعاد للمعايير الأخلاقية من مجال القانون من قبل الوضعية القانونية كان، كما أسلفنا، موضوع اعتراض فقهاء وفلاسفة قانون ونقدتهم، وتحديدًا فولر ودوركين ودربروخ، الذين دافعوا بدرجات متفاوتة عن صيغ من الوصل بين الأخلاق والقانون.

ثانيًا: الوضعية القانونية والصلة الضرورية بين الأخلاق والقانون

1. فولر والأخلاق الدنيا المضمرة في القانون

عرض فقيه القانون الأميركي فولر في كتابه أخلاقية القانون (1964)، ما عدّه مبادئ ملازمة لأي منظومة قانونية من دونها، أو بافتقادها أحدها، لا يحقّ لمجتمع ما أن يدّعي امتلاك نظام قانوني قادر على توجيه سلوك الناس. هذه المبادئ التي هي بمنزلة شروط إمكان القانون، في رأيه، هي: الشمولية والوضوح والانسجام والعالية والاستباقية وقابلية الإنجاز والاستقرار في الزمن والتطابق بين القواعد وأفعال المسؤولين في الدولة⁽³⁶⁾. وقد ذكر أنّ مبادئه تشكّل "الأخلاق الداخلية للقانون" التي يسلم بها ضمّنًا الفقهاء، ومن ثمّ، تؤسس لرباط وصل بين مجالي القانون والأخلاق. فلئن اتفق مع الوضعية في أن النظام القانوني لا يقوم على قواعد اجتماعية عرفية أو أخلاقية واستبعد أيضًا فرضية قانون أعلى من القانون الوضعي يمدّه بالصحة والشرعية مثل القانون الطبيعي، أكّد في المقابل وجود ضرب من الأخلاق المحايثة للقانون لا تنفصل عن مفهومه ويسلم كل الفقهاء بها، وهو معنى عنوان الفصل الثاني من كتابه السالف الذكر الأخلاق التي تجعل القانون ممكنًا⁽³⁷⁾. وسنستعرض هذه المبادئ بصورة عامّة.

أ. الشمولية: تعني أنّ أيّ مدوّنة قوانين لا تُعدّ نظامًا قانونيًا إلّا متى اشغلت من خلال معايير عامّة وشاملة. ويميز فقه القانون المعاصر من جهة بين مفاهيم الأمر أو التعليم أو الإيعاز التي تتميز بطابعها الخاص والجزئي حيث يكون المنطوق موجّهًا إلى شخص أو مجموعة أشخاص محدّدين أو من الممكن تحديدهم، وتستهدف حالة خاصة في الزمان والمكان وتكون ظرفية وتقتضي تنفيذًا آنيًا للفعل المأمور به في حيز زمني محدّد، مثل ما هو الحال بالنسبة إلى أمر القائد العسكري لأحد جنوده. ومن جهة أخرى، القاعدة التي تتسم بالشمولية والتجريد والدوام، فمن حيث هي شاملة تتوجه القاعدة إلى جمع غير محدّد من الأنفار، ومن حيث هي مجرّدة تنطبق على حالات محدّدة من دون تنصيب على واقع بعينه في الزمان والمكان، ومن حيث هي دائمة لا تنتهي صلاحيتها بإنجاز الفعل الموعز به⁽³⁸⁾، فالقانون الذي يحجّر القتل مثلاً يسري على كامل الضرب من السلوك وليس على حالة مخصوصة منه. ولئن انطبق على كل حالة على حدة، فلأنها حالة لا حدًا قائمًا بذاته لا يخضع لأيّ معيار شامل. وتكون معظم القواعد القانونية العامة بهذا المعنى الأول

(35) Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals," p. 172.

(36) ينظر:

"The Morality that Makes Law Possible," in: Lon Fuller, *The Morality of Law* (New Haven: Yale University Press, 1964).

(37) Ibid.

(38) Hart, *The Concept of Law*, pp. 20-22.

(أي بمعنى عدم ارتباط صلاحيتها بحالة محددة بعينها) عامة أيضاً بالمعنى الثاني؛ أي إنها تكون موجهة إلى فئة من الأشخاص وليس إلى فرد بعينه أو إلى المجتمع برمته، مثلما هو حال العديد من القواعد القانونية. فالقانون الذي يحظر القتل، مثلاً، يروم تنظيم سلوك الجميع على قدم المساواة لا أفراداً بعينهم. فكل قاعدة عامة من قواعد النظام القانوني، إذاً، تنطبق على نوع معين من السلوك وليس فقط على حالة منه، ومعظم هذه القواعد موجهة إلى فئات عامة من الناس وليس إلى أفراد. وبالنسبة إلى فولر، كما هو الأمر بالنسبة إلى رولز أيضاً، تحول هذه الصفة المميزة للقواعد القانونية من دون استخدام القانون لاستهداف أشخاص، وهي الأساس أيضاً لمبدأ مساواة الجميع أمام القانون وللقاعدة التي تنص على أن "الحالات المثيلة ينبغي أن تُعامل بالمثل"، أو قاعدة "توازي الإجراءات"⁽³⁹⁾.

ب. **العلانية في إصدار القانون:** لا يمكن أي نظام من القوانين العامة أن يوجّه السلوك البشري إذا كانت مضامين قواعده ومعايير غير معلنة كلها لعامة من يخضعون له. وباعتباره آلية لتنظيم السلوك البشري، وليس مجموعة من الصيغ المجردة التي لا تحدث أثراً في نظام الأشياء، ينبغي للنظام القانوني أن يجعل أوامره ونواهيه يسيرة النفاذ والعلم والإدراك من قبل من تنطبق عليهم. وفي رأي فولر لا بد من أن يضمن النظام القانوني مبدأ النشر والعلانية الذي من دونه يفقد فاعليته في توجيه سلوك الناس وتنظيم الأفعال والتنسيق بينها. فوجود منظومة من القوانين والقرارات الحكمية المنشورة والعلانية يمكن الفواعل القانونية من اختيار مسارات السلوك المناسبة لهم عند تدبير أفعالهم فيحجمون عن تلك التي يحجرها القانون؛ ما يوفر إمكانيات أكبر للتنسيق الاجتماعي التلقائي بين الأفعال ويقلل من ركون النظام القانوني إلى أساليب القسر وإنزال العقاب. فمبدأ النشر على نطاق واسع لا يمثل شرطاً ضرورياً لسيادة القانون فحسب، بل لأي حكم يعامل البشر بوصفهم كائنات حرة وعاقلة ذات كرامة أيضاً.

ج. **اللا رجعية:** تعني بمعناها البسيط أن القوانين حال إصدارها ونشرها تنطبق على الحالات القادمة وليس على الحالات السابقة أو الراهنة. والامتثال لهذا المبدأ ليس أمراً أساسياً لاشتغال المنظومة القانونية على نحو فعال فحسب، بل لوجودها أيضاً. فالحديث عن حوكمة السلوك وتوجيهه من خلال قواعد ستصدر في قادم الأيام كلام لا معنى له في نظر فولر⁽⁴⁰⁾. فلو كانت قوانين مجتمع ما ذات أثر رجعي برمتها، لن يكون هناك في أي وقت من الأوقات قوانين تحدد العواقب القانونية المترتبة على سلوك جرى اتخاذه في وقت محدّد باعتبار أن مثل تلك القوانين لن تصدر وتُنشر إلا في وقت لاحق وستكون حين إنجاز الفعل قوانين افتراضية ورغم ذلك فاعلة. وهو ما يخالف قواعد العقل؛ ما جعل فولر ينعت القوانين ذات المفعول الرجعي بأنها فظيعة رغم أنه يقرّ بضرورتها أحياناً لتصحيح بعض القرارات القانونية الخاطئة أو الجائرة مثلما سنرى ذلك فيما بعد⁽⁴¹⁾.

(39) جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011)، ص 299.

(40) Fuller, *The Morality of Law*, p. 53

(41) Ibid.

سنعود في القسم الثالث من هذه الدراسة إلى مسألة القوانين ذات الأثر الرجعي في حالات ما يسمى بالعدالة الانتقالية حين لا تسمح القوانين القائمة بإضفاء ضحايا أعمال قمعية لنظام استبدادي حصلت في الماضي.

فنظام قانوني يعمل بالكامل من خلال القوانين الرجعية سيكون غير فعال؛ لأن غياب قواعد مستقبلية يؤدي إلى انعدام قواعد تمكّن المسؤولين المخوّلين من النظام القانوني من تنفيذ مهماتهم المفترضة. وحينئذ سيفتقد المواطنون التوجيه القانوني لأعمالهم وستندم الأسس القانونية التي تُفوّض بمقتضاها الصلاحيات الضرورية للمسؤولين في إدارات الدولة لإنجاز مهماتهم. فضلاً عن هذا، مثلما يلاحظ جون رولز John Rawls (1921-2002)، يخلّ وجود قوانين ذات مفعول رجعي بقاعدة أساسية، وهي: "ما من ذنب دون قانون" *lege Nullum crimen sine* التي تتأتى من فكرة نظام قانوني⁽⁴²⁾.

د. وضوح القوانين: من دون وضوح المحتوى والمطلوب يفشل النظام القانوني وقواعده كلياً أو جزئياً في تحقيق الغرض الأساسي المنوط به، وهو توجيهه السلوك صوب اتجاه ما وإبعاده عن مسارات أخرى. فإحدى أهم الصفات المميّزة لدولة القانون أنها ترسل إلى الناس إشارات بيّنة حول ما تطلبه منهم، وحول ما يجوز فعله وما لا يجوز. حينما لا تحرّر القوانين والتراتيب الإدارية والأحكام القضائية وغيرها من النصوص القانونية، على نحو جليّ وقابل للفهم والاستيعاب، لن يقدر الناس على اتباع تعليمات المنظومة القانونية السارية. ولئن لم يكن من المطلوب من النصوص القانونية أن تكون مصوغة ومحررة في لغة يسيرة لأفهام عامة الناس ممّن لم يتلقوا تكويناً في القانون ولا يمتلك الثقافة القانونية لإدراك تفاصيلها وسبل تكييفها على الحالات الخاصة، فإن محكّ اختبار مدى دقة اللغة التي حرّرت بها ووضوحها يظل هو مدى قدرة الخبراء في القانون على فهمها ومدى رضاهم عن مقروئيتها وقابليتها للفهم. وكلما زاد غموض النص والتباس معناه اتسع هامش اللجوء إلى التأويل وكبرت السلطة التقديرية للقضاة وموظفي الدولة في تطبيق تلك النصوص⁽⁴³⁾.

هـ. عدم تناقض القوانين: يؤكد هذا المبدأ سمة أساسية في القانون وهي خاصية الاتساق المنطقي. ومدى توافر هذه الخاصية في المنظومة القانونية يجعلها تنجح أو تفشل في تحقيق مبدأ سيادة القانون، فأن يوجد، مثلاً، في بلد ما قانون يحجر بيع المشروبات الكحولية لبعض السكان، وقانون آخر يجيز لهم ذلك وينظم أوقات بيعها لسائر لمواطنين، هو مثال على التناقض داخل النظام القانوني⁽⁴⁴⁾.

(42) رولز، ص 300.

(43) Fuller, *The Morality of Law*, pp. 63-64.

(44) مثال على ذلك ما ورد في مجلة الالتزامات والعقود التونسية من تحجير لبعض عقود البيع والشراء على أساس التفريق الديني، مثل تحجير بيع المشروبات الكحولية للمسلمين وإجازته لغيرهم من السكان وصدور قانون آخر عام 1998 يتعلق بتنظيم تجارة المشروبات الكحولية الموجهة لكل السكان من دون نسخ يّين لما ورد في مجلة الالتزامات والعقود. ويعتبر تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة الصادر في 1 جوان [حزيران/ يونيو] 2018 في تونس أن "العديد من هذه الأحكام قد وقع نسخه ضمناً. فتحجير ما حجر الشارع بيعه بين المسلمين يتعارض مع قانون 18 فيفري [شباط/ فبراير] 1998 المتعلق بتنظيم تعاطي تجارة المشروبات الكحولية المعدّة للحمل"، ينظر:

الجمهورية التونسية، رئاسة الجمهورية، تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة، تونس، 1 جوان [حزيران/ يونيو] 2018، شوهد في <https://2h.ae/MJYd>، في: 2024/12/6

و. عدم طلب المُحال: يعني أنه لا يكفي أن تكون القوانين واضحة واستباقية ومنشورة وعملانية وخالية من الالتباسات التي تفسح المجال لتأويلات متضاربة حتى تكون معقولة وصحيحة؛ إذ إن مضامين هذه القوانين يمكن أن تطلب من الناس ما لا طاقة لهم بفعله. والجدير بالملاحظة أن المبدأ ذاته قد صاغه رولز في قاعدة "ما ينبغي يفترض الاستطاعة" التي تمكّن، في رأيه، من تمييز الخصائص الثلاث التالية للأنظمة القانونية. تتمثل الخاصية الأولى في أن يكون من اليسير توقّع أنّ الناس يستطيعون القيام بالفعل الذي يأمر به القانون والإحجام عنه عندما ينهى عنه، فنظام قانوني موجه إلى كائنات عاقلة لتنظيم سلوكياتهم لا بد من أن يهتم بما يستطيعون وما لا يستطيعون إتيانه، ولا يمكن أن يفرض عليهم واجب فعل ما لا يُستطاع⁽⁴⁵⁾. والثانية، أن هذه الفكرة تفترض إضمار حسن النية في المشرّع؛ إذ إنه يجب على المشرّعين والقضاة وغيرهم من المسؤولين في النظام القانوني أن يكونوا مؤمنين حقاً بأن طاعة القوانين التي يضعونها ممكنة، وأنّ كل توجيه أو إيعاز يصدر عنها قابل للتنفيذ. ولا يكفي، في رأي رولز، أن يتصرف المسؤولون في مختلف دوائر القرار عن حسن نية فحسب، بل ينبغي أيضاً أن تُضمّر الفواعل القانونية الخاضعة لأوامرهم وتعليماتهم حسن النية فيهم. والثالثة، أن هذه القاعدة تقتضي أن يعترف النظام القانوني بأن استحالة الإنجاز حجة مقبولة لدفع تهمة خرق القانون عن النفس أو على الأقل تمتّع المتهم بالظروف المخفّفة للعقاب. فنكران وجهة هذه الحجة سيضع على الحرية وزراً لا يُحتمل، في نظره، حين لا يكون موجب العقاب محصوراً في الأفعال التي تقع ضمن دائرة ما يقدر المرء عليه⁽⁴⁶⁾.

ز. استقرار القوانين في الزمن: لم يكن غرض فولر من وراء هذا المبدأ تأكيد أن نظام القوانين الجيد هو ذلك الذي يظل ثابتاً عبر الزمن بل كان التشديد على ضرورة وضع قيود على الوتيرة التي بها تتغير القواعد القانونية وعلى حجم ذلك التغيير حتى يتسنى للقانون القيام بوظائفه. فإذا كانت التغييرات التي تطرأ على القوانين متلاحقة وواسعة النطاق ستنهار قدرته على توجيه سلوك الناس الخاضعين لأوامره. ويشير فولر إلى أنّ المشاكل الناجمة عن التغييرات المفردة التكرار والعميقة في القانون تشبه تلك الناجمة عن كثرة التشريعات التي تطبّق بأثر رجعي⁽⁴⁷⁾.

ح. التطابق بين أفعال المسؤولين والموظفين والصيغ القانونية السارية: يستلزم أي تحقيق مُرض لهذا المبدأ الموضوعية والنزاهة من المسؤولين؛ ما يقتضي الكفاءة في الفهم والتفسير للقانون وتكييفه على الحالات الخاصة. وإن لم يفلح المسؤولون القانونيون في استيعاب معنى القواعد والنصوص القانونية جيداً، فلن يقدروا على جعلها ذات تأثير مستمر. فالعوامل المختلفة التي تؤدي إلى

(45) المثال الذي يورده فولر على هذا الضرب من القوانين هو ما تضمنته المدونة القانونية التي أصدرها ريكس، وهو ملك يتخيل فولر وجوده، من مواد توصّف جرائم إتيان بعض الأفعال في حضرة الملك، من قبيل السعال والعطس والفواق والإغماء أو التظاهر بالسقوط، يعاقب عليها بالسجن عشر سنوات. وتضمنت أيضاً مواد أخرى تصفّ خيانة عدم فهم أو عدم الإيمان أو اعتناق نظرية تطور الأنواع الداروينية. ينظر: Fuller, *The Morality of Law*, p. 36.

(46) رولز، ص 299-300.

(47) Fuller, *The Morality of Law*, p. 80.

الابتعاد عن الحياد، مثل تغليب المصلحة الذاتية والتحيزات والجهل والاندفاع لا تتناسب مع اقتضاء الدقة والتجرد والموضوعية والبحث عن القرارات الصائبة قانونيًا وإجراءيًا⁽⁴⁸⁾.

يعتبر فولر أنّ الامتثال لهذه المبادئ أو الضوابط الثمانية يملي على القاضي والمشرع التقيد بضرب من الأخلاق الضمنية أو الداخلية للقانون، وفي نظر دووركين، لا توفر هذه المبادئ إلا حضوراً باهتاً للأخلاق في مجال القانون، فضلاً عن أنها لا تطابق واقع الممارسة الفعلية للقانون التي تشهد بتداخل قوي بين الأخلاق والقانون يتجاوز المدى الذي حدده فولر.

2. دووركين والصلة القوية بين الأخلاق والقانون

لئن كان من الجيد، في نظر دووركين، أن تدفعنا مفاهيم القانون ولغته إلى التقيد في صناعة القوانين بمبادئ أخلاقية دنيا وداخلية، فإن ذلك لا يعدّ ذلك كافياً، في نظره، لبلوغ مطلب قوانين وأحكام قضائية عادلة لا صحيحة فحسب. فالطاغية الذي يخطط لاستعباد أقلية من المجتمع يمكنه الالتزام بهذه الاشتراطات الأخلاقية الدنيا النابعة من الأخلاق الضمنية للقانون، وأن يجعل قوانينه واضحة وقابلة للتطبيق وذات أثر مستقبلي لا رجعي، وغيرها من المبادئ، غير أنه عند قيامه بذلك لا يكون في إمكانه الالتزام بمبادئ أخلاقية مثل النزاهة واللياقة؛ لأنّ هذه الأخيرة خلافاً للصيغة الشكلية للقانون، التي توفرها الأخلاق الضمنية للقانونية مثلما صاغها فولر، لا تقدّم له أيّ تعليل أخلاقي لفعله⁽⁴⁹⁾.

ويعيد دووركين بناء حجة فولر حول الأخلاق الضمنية للقانون على النحو التالي:

أ. أن يكون القانون صحيحاً، فذلك هو الشرط المسبق لوجود القانون الجيد، فلا يمكن أن يكون لنا قانون جيد من دون أن نلتزم بما تمليه الأخلاق الضمنية علينا.

ب. الأخلاق الضمنية تقتضي النشر والعلانية وهو ما يقيد إرادة المستبد الذي يخشى الإخبار عن الأعمال الشريرة التي ينوي إنجازها من خلال التشريع.

ج. تقتضي الأخلاق الضمنية قدراً من الدقة يعسر على المرء ضمانه حين ينوي سنّ قوانين جائرة.

د. تفترض الأخلاق الضمنية نظرة للإنسان باعتباره "فاعلاً مسؤولاً"، وسيتجنب كل مشرع تسوّل له نفسه سنّ قوانين ظالمة الاصطدام بـ "كرامة الإنسان من حيث هو فاعل مسؤول". وتبدو نية فولر هنا، وفق دووركين، تأكيد أن وضع قوانين سيئة يقتضي أيضاً الالتزام بما عدّه مبادئ أخلاقية والتقيد بإطارها. غير أن مقارنة مثل هذه لن تؤدي، في رأيه، إلى استتبعات مهمة على صعيد الممارسة، وستكون مضلّة؛ لأن الابتزاز والإبادة الجماعية يمكنهما أن يرتديا أيضاً عباءة القانون ويتوافقا مع الأخلاق الضمنية الملازمة له التي يتحدث عنها فولر؛ إذ يقول دووركين: "إذا حوّلنا

(48) Ibid., p. 82.

(49) Ronald Dworkin, "Philosophy, Morality, and Law, Observations Prompted by Professor Fuller's Novel Claim," *University of Pennsylvania Law Review*, vol. 113, no. 5 (1965), pp. 668-690.

'القواعد' إلى 'أوامر' في المبادئ الثمانية (لفولر)، سيفشل المبتز المحتمل لو أهمل أيًا منها تمامًا كما فعل الملك ريكس، ولا يمكن أي إباداة جماعية أن تنجح من دون اتباع المبدأ الأخلاقي الذي ينصّ على أنه ينبغي معاملة الحالات المثلثة بالمثل⁽⁵⁰⁾.

ولا يرى فولر، في نظر دووركين، أي صلة ضرورية بين الأخلاق الضمنية للقانون والأخلاق الجوهرية المتواضع عليها اجتماعيًا؛ فأخلاق القانون لديه تستحق أن تُدعى أخلاقًا خاصة بالقانون ولها صفة الأخلاق من دون أن تكون متصلة بالأخلاق الجوهرية أو فرعًا منها⁽⁵¹⁾. ويعتبر دووركين فك الارتباط، الذي نشهده لدى فولر، بين الأخلاق الجوهرية والقانون بمنزلة رسالة طمأنة للوضعيين؛ إذ لا يتعارض جوهرًا مع الموقف الوضعي الكلاسيكي القائل إن القانون والأخلاق منفصلان مفهوميًا. وفي نظره، ظلّ فولر تحت تأثير سحر أطروحة الفصل الوضعية بين الأخلاق والقانون، ولم يجرؤ على القطع معها. فالقبول بمعنى نحيل للقانون الطبيعي وباشترطات أخلاقية دنيا يراها متضمنة في فكرة القانون ذاتها لا يُخرج فقه القانون من الردب الذي وضعته فيه الوضعية القانونية؛ إذ يشبه موقف فولر هنا موقف من يقول إن قواعد النحو تمتلك صفة أخلاقية في احترامها قول الحقيقة لا الكذب. ومثلما لا تمنع قواعد النحو الكذب والمغالطة، فالمبادئ الأخلاقية المفترضة لفكرة القانون لا تمنع سنّ قوانين جائرة لا تليق بالبشر⁽⁵²⁾.

مقابل ذلك، يقدم دووركين نقدًا للوضعية القانونية يعتمد أسسًا أخلاقية مضمرة هي الأخرى في القانون لكنها ذات صلة قوية بالأخلاق الجوهرية، وليست نحيلة وخاصة بالقانون مثل تلك التي قدمها فولر. ويتطرق صاحب كتاب أخذ الحقوق على محمل الجد⁽⁵³⁾ إلى وجهين أساسيين في الوضعية القانونية يجدهما لدى هارت على نحو خاص؛ الأول، هو ما يسميه منوال القواعد؛ إذ تعتبر الوضعية أن القانون يتكون أساسًا من قواعد، وأن دور القاضي ينحصر في تطبيقها، وذلك في الحالات التي تتوافر فيها القاعدة المطابقة للحالة موضع النظر. أما الوجه الثاني فيتمثل في السلطة التقديرية للقاضي؛ ففي الحالات التي تنعدم فيها القاعدة، ينبغي للقاضي أن يفتش في الحالات السابقة والأحكام التي صدرت بشأنها مستخدمًا سلطته التقديرية أو أن يستحدث القاعدة المناسبة ويطبّقها على الحالة موضع النظر. وفي رأي دووركين، يفتح غياب القاعدة القانونية مجالًا للقاضي لاعتماد ضوابط ومعايير غير قانونية، لا تعترف الوضعية بها، يكون بعضها مبادئ سياسية أو أخلاقية تنتمي إلى الأخلاق الاجتماعية المواضعيّة Conventional أو إلى القانون المشترك⁽⁵⁴⁾.

وباعتبار أنّ سلطة التقدير لا تكون غير مقيّدة، ينبغي للقضاة البتّ في الحالات الصعبة التي لا تنضوي تحت قاعدة قانونية واضحة ومعلومة، باعتماد ضوابط ومعايير يمكن الدفاع عنها علانية عقليًا.

(50) Ibid.

(51) Fuller, *The Morality of Law*, p. 168.

(52) Dworkin, pp. 668–690.

(53) ينظر: دووركين.

(54) حول علاقة القانون بالأخلاق بين هارت ودووركين، ينظر: محمد عبده أبو العلا، "جدل القانون والأخلاق في النظرية القانونية الأنجلو-أمريكية: هارت ودووركين نموذجًا"، عالم الفكر، العدد 170 (تشرين الأول/أكتوبر - كانون الأول/ديسمبر 2016).

ولئن لم تكن هذه الضوابط قواعد قانونية، فإنه يمكن أن تعتبر مبادئ أو ضوابط توفر أسباباً معقولة وتسويغات مقبولة لقرارات يتخذها القاضي أو الشارع وتغدو لها صفة القانون الساري. وهو ما يعني، أولاً، أن المبادئ الأخلاقية التي يعتمدها القاضي في الحالات الصعبة تكون لها أحياناً صفة القانون. لذلك، يرفض دووركين اختزال هارت القوانين في القواعد. ثانياً، إذا كانت هذه المبادئ تضطلع بدور القانون فليس لأنها تستجيب لقاعدة التعرف Recognition لهارت باعتبار أنها تفتقد أي مصدر مؤسستاتي، ولم تُحدثها أي هيئة أو مؤسسة اجتماعية وقانونية⁽⁵⁵⁾. وهو ما يعني أن صفتها القانونية تتأتى من مضمونها، وتحديدًا هنا من قيمتها وجدارتها الأخلاقية. وإذا اعتبرنا أنها مُلزِمة، بفعل أنها تعبر عن صفتي الإنصاف والعدل، فينبغي حينئذ التخلي عن أطروحة الفصل التي ترفض أن تكون صفة القانونية متأصلة على صفة الأخلاقية⁽⁵⁶⁾. ومن ضمن دراسته لجملة من الحالات الصعبة التي نظرت فيها المحاكم العليا في الولايات المتحدة وأصدرت قرارات قضائية في شأنها، يذكر دووركين قضية "ريغز ضد بالمر" التي تمثلت في قيام وارث يقتل مورثه الذي حرّر لصالحه وصية تنقل له بمقتضاها، بعد مماته، كل تركته. وقد ورد في نص الحكم أن الوارث لئن استحق التركة بناءً على وصية صحيحة، وفقاً لإجراءات كتابة الوصايا وأحكام نقل التركات، ولانعدام أي مانع قانوني وإجرائي أيضاً يحول دون نقل التركة له، فذلك لأن جميع العقود والمعاملات تخضع في تنفيذها لأحكام وسياسات عامة وفقاً للقانون المشترك Common Law الذي لا يسمح بأن يستفيد شخص من غشٍّ مارسه أو أن يجني ربحاً من خطأ ارتكبه أو أن يحصل على ممتلكات من جريمة اقترفها. هذا المبدأ الذي كرسه الأحكام والسياسات العامة وفقاً للقانون المشترك هو جزء من الأخلاق المتواضع عليها اجتماعياً، ما يعني أن الأخلاق تضع حدوداً للسلطة التقديرية للقضاة، وأن الافتراضات الأخلاقية حاضرة في المبادئ التي تحل أحياناً محل القواعد⁽⁵⁷⁾.

وينبغي لنا أن نميز في نظر دووركين بين ضربين من المشاكل يجد القضاة والمشرعون أنفسهم حيالها؛ الأول، ذو طبيعة تقنية يوجد، في شأنه، اتفاق عام على نوع المواد القانونية المناسبة أو الحجج المقدمة أو الوقائع التي يمكن التعلل بها لحسم الخلاف بين الأطراف المتنازعة؛ والثاني، يتعلق بأمور ذات طابع تقني وسياسي، ولها صلة بالأخلاق الاتفاقية والاجتماعية أحياناً. والمثال على ذلك حينما لا يكون خلاف القانونين في الفهم السليم للنص القانوني وإن كان ساري المفعول ومناسباً للنزلة موضوع النظر، بل في تحقيق العدل أو عدم تحقيقه. وعادة، تكون مسائل مختلطة وملتبسة من هذا القبيل مستعصية على المعالجة القانونية؛ إما لطابعها السياسي وإما لخلفياتها السياسية والأخلاقية المختلف فيها. ومع تراجع سطوة الاتجاه الوضعي القانوني اتجه فقه القانون صوب معالجة تأخذ في الحسبان وجود قضايا متشعبة تتداخل فيها شواغل القانون بشواغل السياسة والأخلاق⁽⁵⁸⁾.

(55) دووركين، ص 82-85.

(56) المرجع نفسه، ص 129-134.

(57) المرجع نفسه، ص 75.

(58) حول هذه النقطة، ينظر: عبد السلام الكيكلي، "نظرية المبادئ في مواجهة نظرية القواعد: قراءة في كتاب أخذ الحقوق على محمل الجد"، مجلة الباب، العدد 8 (شتاء 2016)، ص 227-237.

فالسؤال المتعلق بالواجب الأخلاقي الذي يفرض على المرء إطاعة القاعدة القانونية بات يفرض نفسه بقوة ولم تعد شروط الصحة الشكلية كافية، مثلما تزعم الوضعية القانونية، ولم تعد أحكام القضاء والقانون تحظى بقبول الناس ورضاهم؛ إذ إن الضابط القانوني يمكن أن يستجيب لشروط الصحة الشكلية، مثل التطابق مع القواعد الثانوية لهاترت أو شروط التراتبية والاتساق لكلسن، وأن يظل الناس مع ذلك يشعرون بالضييق والحييف كلما أطاعوه. لذلك يرى دووركين ضرورة التخلي عن المقاربة الوضعية وعن وهم الصرامة التقنية والفكرية المحايدة تجاه القيم والإقرار بوجود مسائل من طبيعة أخلاقية وجوانب قيمية متضمنة في عملية صنع القانون، وفي أشكال تفعيله وتطبيقه على النوازل⁽⁵⁹⁾. ولم يقيم القانونيون، في رأيهم، بالعمل الضروري للبحث في مبادئ القانون وربط فكرته بتلك القضايا الأخلاقية التي تفرض نفسها باستمرار على الشارع والقاضي عند سنّ القانون أو صناعة الحكم القضائي. فالقاضي في المادة الجزائية، مثلاً، يعالج على نحو متواتر مسألة الذنب ويحكم وينزل عقوبات بالجنّة وفق ما تقتضيه مواد القانون، عملاً بقاعدة لا جريمة من دون وجود نص تشريعي محدث لها، غير أننا لا نكاد نعثر، في رأي دووركين، على تفكير لدى القانونيين في مفهوم الذنب وفق المدونة القانونية أو في لغة الاستعمال اليومي لدى عامة الناس. فرجال القانون يختلفون في مفهوم الذنب؛ لأنهم يستخدمون ببساطة في شأنه مفهوماً من طبيعة غير قانونية، يختلف فيه الناس. فالقانوني يعتبر أنّ معاقبة شخص من دون ذنب اقترفه مخالفة لمبدأ القانون، لكنه يتجنب طرح الأسئلة التي من شأنها أن تضع المبدأ ذاته محلّ شك. فهل يمكن مثلاً أن نعتبر إنساناً مذنباً، في حال ارتكابه إثماً بسبب ظروف لم يكن في إمكانه توقّع حصولها؟ الجواب عن سؤال مثل هذا يقتضي، في نظر دووركين، تحليلاً للمعنى الأخلاقي للذنب لا تحليلاً قانونياً تقنياً فحسب⁽⁶⁰⁾. لذلك، يعتبر أنّ سعي الوضعية القانونية لعزل مجال القانون عن المجالات المجاورة له والمتداخلة معه مثل مجال الأخلاق والسياسة وثقافة المجتمع والمواقف والتصورات التي تحملها وتؤثر في صناعة الأحكام القضائية وفي بناء الحجج في المداولات والمرافعات العامة، مجافياً للواقع؛ إذ لا يمكن أن تكون لغة القانون مجردة وتتوخى الموضوعية على شاكلة لغة علوم الطبيعة⁽⁶¹⁾.

ثالثاً: ردبروخ والجدل حول جواز اتصاف القوانين النازية بالقانون

أكّد فولر، في معرض ردّه على أطروحة الفصل بين الأخلاق والقانون التي دافع عنها هارت، عدم صحة القوانين التي صدرت في فترة الحكم النازي؛ لإخلالها بالأخلاق الضمنية للقانون⁽⁶²⁾. ويشهد بذلك وجود قوانين سرّية، كتلك التي تجيز استهداف أشخاص بسبب لونهم أو عرقهم أو دينهم، أو تلك التي تفرض على الأولياء إبلاغ السلطات عن أطفالهم الذين يعانون إعاقة، حتى تتكفل بالتخلص منهم في

(59) ينظر مقدمة المترجم لكتاب: دووركين، ص 18-20.

(60) المرجع نفسه، ص 46-47.

(61) ينظر: نوفل الحاج لطيف، "مراجعة كتاب: أخذ الحقوق على محمل الجد"، مراجعات، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/1/13، شوهد في 2024/12/6، في: <https://acr.ps/1L9zR6S>

(62) Lon Fuller, "Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart," *Harvard Law Review*, vol. 71, no. 4 (1958), pp. 630-672.

إطار برنامج الحزب النازي لتحسين نسل العرق الآري، أو تعلّق الأمر باستغلال التباس في القانون حول إذا ما كان يخصّ المجال العام أو الخاص، مثل ذلك الذي يمنع انتقاد المؤسسة العسكرية وقائد القوات المسلحة، والذي بمقتضاه حُكِمَ على أناس بالإعدام بسبب وشاية أحد أقاربهم بهم، أو تعلّق بمسارات تطبيق القانون مثل حادثة "تطهير روهم" Röhm Purge، حيث جرت تصفية جسدية لأعضاء في الحزب النازي خارج إطار القانون، ثم أصدر هتلر بعد ذلك قانوناً يصدّق على العملية وأصدرت المحكمة العليا قراراً لاحقاً يقضي بشرعيتها باعتبارها تطبيقاً لقانون أصدره الفوهرر بأثر رجعي⁽⁶³⁾. وقد أيد فولر موقف فقيه القانون الألماني رديروخ وفقهاء القانون والقضاة الألمان بعد سقوط النازية في رفض شرعية القوانين النازية ومساندة محاكمة المذنبين فترة الحكم النازي، في حين رفض هارت موقف رديروخ والقضاة الألمان في القول ببطالان القوانين النازية معتبراً أنها كانت صحيحة بصرف النظر عن موقفه الأخلاقي حيالها، ومعتبراً رأي فولر وفقهاء القانون الألمان رأياً أخلاقياً مجرداً من صفة القانون⁽⁶⁴⁾.

إثر عام 1945، بعد أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها، واجهت المحاكم الألمانية مشكلة إعادة بناء أركان حكم القانون وإنصاف ضحايا المظالم التي ارتكبت في فترة الحكم النازي. ومن وجهة النظر الفقهية، أعادت هذه المواجهة مع الماضي طرح المشكل المتعلق بالصلة بين القانون والأخلاق. فهل يتعين أن نعتبر قانوناً كل القواعد القانونية التي كانت صحيحة شكلياً وفق مفردات النظام القانوني النازي، بصرف النظر عن بطلانها الأخلاقي؟ أم أنه ينبغي رفض إضفاء صفة القانون عليها والقول إنها كانت "شريرة إلى حدّ لم تُعدّ فيه قوانين"؟ وفي التعامل مع هذه المسائل، اعتمدت المحاكم في

(63) حول وضع مؤسسات القانون والقضاء أثناء الحكم النازي، ينظر:

Ingo Muller, "The German Legal System From 1933 to 1945," in: Ingo Muller, *Hitler Justice: The Court of the Third Reich*, D. L. Schneider (trans.) (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992) pp. 27-35;

ينظر:

"Une violence congénitale," in: Philippe Burrin, *Fascisme, nazisme, autoritarisme* (Paris: Seuil, 2000), chap. 8;

حول حادثة روهم واستخدام النظام النازي لقوانين ذات أثر رجعي ينظر:

Fuller, "Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart," p. 650.

يتعلّق الأمر هنا بتصفية كتيبة SA، وهي منظمة شبه عسكرية تابعة للحزب النازي يقودها ضابط سابق في الجيش الألماني انضم إلى الحزب النازي يُدعى أرنست روهم Ernest Röhm (1887-1934)، ساهمت بدور فاعل إلى جانب كتيبة أخرى هي الـ S.S. يقودها هنريك هيملر Heinrich Himmler (1845-1900) في صعود الحزب النازي الألماني إلى الحكم عام 1933. وقد قرر هتلر صيف عام 1934 التخلص من كتيبة SA ومن قائدها لعصيانه وأوامره وتطلّعه إلى دور قيادي في الحزب، ينظر:

Joseph Peter Stern, *Hitler, le Führer et le peuple* (Paris: Flammarion, 1995), pp. 205-214.

(64) يكتسي هذا الجدل أهمية خاصة في مجال فلسفة العدالة الانتقالية باعتباره يتعلّق بمدى شرعية القوانين الدولية المحدثّة لمحكمتي نورنمبرغ وطوكيو إثر الحرب العالمية لمحاكمة قادة الجيش والمسؤولين الكبار على الجرائم ضد الإنسانية التي ارتكبتها الدولتان الألمانية واليابانية في أثناء الحرب. حول أهمية النقاش بين هارت وفولر بالنسبة إلى النظرية المعيارية في العدالة الانتقالية، ينظر:

Ruti Teitel, *Transitional Justice* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 12-14; Martin Krygier, "The Hart-Fuller Debate, Transitional Societies and the Rule of Law," in: Peter Cane (ed.), *The Hart-Fuller Debate in the Twenty-First Century* (Oxford: Hart Publishing Ltd, 2010), pp. 107-134.

ألمانيا الغربية، بعيد الحرب، على مبادئ العدالة الجوهرية مثلما صاغها رديبروخ. ففي عام 1952، مثلاً، صدر قرار من محكمة العدل الفدرالية الألمانية يتعلق بانخراط مسؤولين في الدولة في عمليات تهجير لليهود الألمان يستند في تأكيد صفتها الجرمية إلى رأي رديبروخ الذي اعتبر أن القانون يفقد صفته تشريعاً قانونياً حينما يبلغ تناقضه مع العدالة "حدّاً لا يُحتمل". ومفاد استدلال المحكمة يتمثل فيما يلي: لا يمكن قوانين، يُفترض منها أن تعمل على تحقيق العدالة، أن تنتكر للمساواة على نحو مقصود وتدوس أبسط الضوابط الإنسانية التي تشترك فيها جميع الشعوب المتحضرة، وأن تدّعي في الوقت نفسه صفة القانون. لذلك، انتهت المحكمة إلى اعتبار كل الأفعال التي ارتكبت على أساس هذه القوانين باطلة وإلى نزع الشرعية عن كل التدابير التي اعتدت، على نحو فاضح وصارخ، على المقومات الأساسية للعدل والكرامة الإنسانية⁽⁶⁵⁾.

وعلى خلاف ما تبناه رديبروخ في كتاباته السابقة لصعود النازية من مواقف تندرج ضمن الرؤية التقليدية للوضعية القانونية، دافع في مقالته لعام 1946 عن ضرورة منح الأولوية لقيمة العدالة⁽⁶⁶⁾؛ إذ إنه ينبغي في نظره أن يحقق القانون أغراضاً ثلاثة بها يكون قوامه: وهي اليقين Certainty والغائية Purposiveness والعدالة Justice. ففي كتاباته الأولى؛ أي قبل 1945 وتحديدًا في فترة جمهورية فايمر (1919-1933) التي كان فيها رديبروخ، فضلاً عن صفته فقيه قانون، ناشطاً سياسياً يسارياً في صفوف حزب الديمقراطية الاشتراكية ووزيراً للعدل⁽⁶⁷⁾، بدا مغلباً لمقتضى اليقين الذي يوفّره القانون على مطلب عدالته لاستحالة الجواب القاطع في شأن ما هو عدل، ولضرورة تفضيل مقتضى القانونية على مقتضى الحقيقة؛ لأن الامتثال التام للقانون يحقق مطلب اليقين، ومن ثم، يوفّر الأمان القانوني⁽⁶⁸⁾. فبإنفاذ القانون الوضعي، مهما كان مضمونه، يضمن القضاة حماية الأمن والنظام العام باعتبارهما المهمة الأولى للقانون⁽⁶⁹⁾.

أما في كتاباته بعد الحرب العالمية الثانية فبات يرى ضرورة تغليب قيمة العدالة على قيمتي اليقين والغائية، في بعض الظروف. والصيغة الجديدة التي أصبح رديبروخ يتبناها هي التالية: يكون الأحسن تفضيل القانون المُسنّ جيّداً والمسنود من سلطة الدولة، حتى لو لم يكن عادلاً ولا يفلح في خدمة

(65) من تلخيص لقرار المحكمة، ينظر:

Frank Haldeman, "Gustav Radbruch vs. Hans Kelsen: A Debate on Nazi Law," *Ratio Juris*, vol. 18, no. 2 (June 2005), pp. 162-170, 178.

(66) Gustav Radbruch, "Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law," Bonnie Paulson & Stanley Paulson (trans.), *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 26, no. 1 (Spring 2006), pp. 1-11.

(67) للاطلاع على سيرة الفقيه رديبروخ، ينظر:

Le Bouëdec Nathalie, *Gustav Radbruch: Juriste de gauche sous la République de Weimar* (Québec: l'Université Laval, 2011).

(68) يقتبس في هذا رديبروخ قول الشاعر الألماني يوهان غوته (1749-1832): "من الأحسن أن تشكو الظلم من أن يكون العالم دون قانون"، ينظر: Haldelman, pp. 78-162, 164.

(69) Edwin Patterson (ed.), *The Legal Philosophy of Lask, Rudburch* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1950), pp. 107-111.

مصلحة الشعب، إن لم يبلغ تضاربه مع العدالة حدًا يصبح فيه "قانونًا زائفًا". ولئن أقرّ باستحالة الفصل الحادّ بين التشريعات الظالمة وتلك التي تكون صحيحة رغم ما يعتورها من مثالب، فإنه يقول بإمكانية الفصل بقدر من الوضوح بين حالتين؛ الأولى، ينعلم فيها السعي لإقامة العدالة وتكون المساواة، التي هي جوهرها من حيث إنها الأساس لمبدأ معاملة الحالات المثلثة بالمثل وتساوي الناس أمام القانون، منتهكة عن قصد عند سنّ القانون. وفي حالة مثل هذه لا يكون القانون معيًّا Flawed فحسب، بل فاقدًا تمامًا لمقومات القانون. والثانية حالة تكون فيها القوانين، رغم ما يشوبها من عيوب، صحيحة عمومًا، ولا تتنكر تمامًا للعدالة والمساواة. وفي حالة مثل هذه تظل القوانين رغم نقائصها منظومة ومؤسسة تستمد معنى وجودها من خدمة مقتضى العدل⁽⁷⁰⁾.

بناءً على ذلك، حين تبلغ القوانين الوضعية حدًا من الظلم يصبح فيه التناقض بينها وبين العدالة لا يُحتمل تفقد صفة القانون. وبهذا، يكون ردبروخ متوافقًا مع أطروحة فولر حول الأخلاق الضمنية للقانون ورفضًا للتصور المثالي الشكلي والمجرد من كل التزام قيمي أخلاقي، الذي اعتنقه مؤسسو فلسفة الوضعية القانونية، وخصوصًا كلسن، في الفترة التي سبقت صعود النازية في ألمانيا، بل إنه حمّل في نص أصدره عام 1946 الوضعية القانونية مسؤولية توفير المناخ الفكري المناسب لوضع السلطات النازية يدها على القضاء وفرض الانقياد الكامل للقضاة الألمان لرغباتها، إذ إنه يقول: "إن القانون صحيح لأنه قانون، وهو قانون إذا كانت له القدرة على فرض نفسه في عموم الحالات. إن هذه النظرة إلى طبيعة القانون وصلاحيته (نسبها النظرية الوضعية) جعلت الفقيه والشعب عاجزين عن الدفاع عن أنفسهم ضدّ القوانين، مهما كانت تعسفية أو قاسية أو إجرامية. وفي النهاية، تعادل النظرية الوضعية القانون بالقوة، فلا يوجد قانون إلا حيث توجد قوة"⁽⁷¹⁾.

وقد كان رأي ردبروخ الداعي إلى معالجة ماضي الحقبة النازية باعتماد تشريعات جديدة تكون ذات أثر رجعي وتفعيل القضاء مناطً الجدل الذي دار عام 1958 بين هربرت هارت وفولر. وكان منطلقه رواية حالة قضائية حصلت في ألمانيا بعد الحرب أصدرت في شأنها محكمة استئناف ألمانية حكمًا. وتتلخص القضية، التي عُرفت في الجدل القضائي والقانوني اللاحق بقضية المُخبرة الحانقة، في أن امرأة رغبت في فترة الحكم النازي في التخلص من زوجها، الذي سُرح من الخدمة العسكرية في أثناء الحرب وعاد إلى بيته، فوشّت به للسلطات النازية زاعمة أنه أسرّ لها بأقوال مهينة للفوهرر هتلر. وحُكم عليه إثر ذلك بالإعدام، لكنّ السلطات اختارت عدم تنفيذ الحكم وإرساله من جديد إلى إحدى جبهات القتال. وقد قضت محكمة الاستئناف الألمانية بعد نهاية الحرب بإدانة تلك السيدة وسجنها⁽⁷²⁾. وكان مدار النقاش بين فولر وهارت هو مسألة العلاقة بين صحة القوانين وبطلانها الأخلاقي في ظل منظومة قانونية جائرة. وفي نظر هارت، يكمن عيب رأي ردبروخ، القائل إن بعض القوانين تفتقد صفة

(70) ينظر: "Radbruch, 'Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law'".

(71) Gustav Radbruch, "Five Munities of Legal Philosophy," in: Joel Feinberg & Hayman Gros (eds.), *Philosophy of Law*, 4th ed. (California: Wadsworth Publishing Company, 1991), p. 103.

(72) David Dyzenhauss, "The Grudge Informer Case Revisited," *New York Law Review*, vol. 83, no. 4 (2008), pp. 1000-1034.

القانون بسبب فسادها الأخلاقي، في أنه يطمس المشكلة⁽⁷³⁾. فالحل الذي قدّمه ردبروخ يخفي عنا، في رأي هارت، حقيقة مفادها أنّ إدانة المجرمين النازيين تطرح على فقه القانون معضلة أخلاقية؛ إذ إنها تضعه أمام اختيار بين أمرين كلاهما شرّ، وهما شرّ المعاقبة من خلال قوانين ذات أثر رجعي، وشرّ ترك الشخص، الذي ارتكب عملاً مداناً أخلاقياً، من دون عقاب. وفي نظر هارت، يسمح التصور الواسع للقانون، الذي لا يقصي القوانين الباطلة أخلاقاً من مجال القانون، بتمييز القوانين غير الصحيحة من الباطلة أخلاقياً، وله أيضاً فضل الصراحة؛ إذ إنه يعلن من دون مواربة أنّ علينا الاختيار، في ظروف قصوى، بين شرّ وما هو أشدّ شرّاً منه⁽⁷⁴⁾.

ويرى أن المقاربة الوضعية للقانون تحفز الجدل والنقد الأخلاقي، فالجواب السليم لوجود قوانين فاسدة وجائرة يكون في الاعتراف بأنّ "القوانين هي قوانين رغم أنها بالغة الشرّية حتى تُطاع"⁽⁷⁵⁾. هذا التمييز بين صحة القوانين من جهة وطاعتها من جهة أخرى هو ما لا يوافقه فولر، الذي يسجّل تحفظه حياله على النحو التالي: "يبدو أنّ المسلّمة الأساسية للوضعية، التي تقول إن القانون ينبغي أن يُفصل على نحو قاطع عن الأخلاق، تنفي إمكان أيّ جسر بين واجب طاعة القوانين وأي واجبات أخلاقية أخرى. فلا يستطيع أي مبدأ وسيط تقدير ما يطلبه كل منها من الضمير؛ لأنها توجد في عوالم منفصلة تماماً عن بعضها"⁽⁷⁶⁾؛ لذلك اعتبر أن صياغة هارت لمعضلة الاختيار في فترة بعد النازية بين واجب طاعة القانون وواجب التدبير الأخلاقي للأفعال خالية من المعنى لأن هناك ارتباطاً، في الواقع، بين نظام القانون ونظام الخير، أي الأخلاق. فالقوانين تتضمن تصوراً وفهماً ما للتطلعات الأخلاقية المتأصلة في صميم القانون، والتي اعتبرها متطلبات الأخلاق الضمنية للقانون⁽⁷⁷⁾. وبناءً على هذه الوجهة المناهضة لأطروحة الفصل بين القانون والأخلاق، اقترب فولر من مقارنة ردبروخ لكيفية إقامة العدالة في ألمانيا بعد الحرب عبر إعادة تأهيل النظرية الكلاسيكية في القانون الطبيعي في حدّها الأدنى في صيغة أخلاق ضمنية للقانون، ومن ثمّ، انحاز إلى الموقف الداعي إلى تجريد القوانين النازية الجائرة من صفتها القانونية؛ إذ إنه كتب: "بالنسبة إليّ لا أجد شيئاً صادماً في القول إن دكتاتورية تزيّن نفسها بهرج قانوني قد تبتعد كثيراً عن نظام الأخلاق، وعن الأخلاق الضمنية للقانون نفسه، إلى الحد الذي يجعلها تتوقف عن كونها نظاماً قانونياً"⁽⁷⁸⁾.

(73) Herbert Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals," *Harvard Law Review*, vol. 71, no. 4 (1958), pp. 593-629.

(74) Herbert Hart, *The Concept of Law*, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1994), p. 212.

(75) Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals," p. 620.

هذا الرأي لهارت يفصل بين صحة القانون وواجب طاعته، فأن يكون القانون صحيحاً لا يعني أن طاعته واجبة، وهو موقف يبدو غير منسجم مع الرأي الذي دافع عنه بعد ذلك في كتابه مفهوم القانون الصادر في طبعته الأولى عام 1961، حيث اعترض على ربط أوستن طاعة القانون بالقوة وجعل الطاعة متأنية من صحة القانون ذاته. للاطلاع على نقاش مهم لهذه النقطة في فكر هارت، ينظر: Thomas Mertens, "Radbruch and Hart on the Grudge Informer: A Reconsideration," *Ratio Juris*, vol. 15, no. 2 (2002), pp. 186-205.

(76) Fuller, "Positivism and the Separation of Law and Morals," p. 656.

(77) Ibid., p. 645.

(78) Ibid., p. 660.

ينبغي الإشارة، أيضاً، فيما يتعلق بضرورة معاقبة المذنبين النازيين، إلى أن هارت وفولر يتفقان على ضرورة اعتماد تشريعات ذات أثر رجعي (مع فارق أن هارت يعتبر ذلك شراً لا بد منه)، غير أنهما يختلفان حول السؤال المتعلق بموقف المحاكم الألمانية إن لم تبادر السلطات التشريعية إلى إصدار قوانين، فحيال حالات ما عُرف بالمُخبر الحائق، مثل تلك التي ذكرناها، يبدو أنَّ هارت يميل إلى الرأي القائل إنه في العموم سيكون من الأسوأ إدانة المُخبر الحائق من دون قوانين ذات أثر رجعي من جعله يبقى من دون عقاب. في حين أن موقف فولر متسق مع فلسفته في القانون؛ إذ إنه اعتبر القوانين النازية باطلة وعلى المحاكم أن تنظر في الحالات التي تمثل أمامها على أساس أن إدانة المحاكم السابقة لهؤلاء المتهمين لا أساس لها من الصحة. فقد رفض تأويل القوانين النازية وفق مبادئ التأويل القانوني النازي الشائعة حيثُتد بين القضاة، واعتبر أن اعتماد تقنيات التأويل نفسها اليوم محلّ أخلاقياً⁽⁷⁹⁾. ويمكن الخلاف الأساسي بين وجهتي نظر هارت وفولر في مرجعية تصوّر كل منهما للقانون، فهارت يفكر من خلال أطروحة الفصل التي تعرّف صحة القانون استناداً إلى مقاييس شكلية خالصة ومنفصلة تماماً عن مضمونه؛ ما يجعل القوانين النازية صحيحة لأنها مطابقة للقواعد الثانوية السارية في ذلك الوقت، وتحكم عمل المسؤولين في الدولة وطريقة سنّهم القوانين وتطبيقها ونسخها. أما فولر، فأتساقاً مع فلسفته في القانون التي بلورها لاحقاً في كتابه *أخلاقية القانون*، عارض ذلك وجرد القوانين النازية من صفة القانونية، وهو ما يجعله يساند مسار نزع النازية *Denazification* من القوانين والمؤسسات، وإنصاف ضحايا الحكم النازي الذي انخرطت فيه مؤسسات القانون في ألمانيا الغربية بعد الحرب.

رابعاً: الوضعية القانونية ومراد القطع مع القانون الطبيعي

نعود، في هذا القسم الأخير من الدراسة، إلى الأطروحة التي قدّمناها في البداية، التي تقترح معالجة لعلاقة الأخلاق بالقانون تتوخى طريقاً وسطاً بين نظرية القانون الطبيعي والنظرية الوضعية، حتى لا يجرد القانون من ضمانات أخلاقية ضرورية للوصول بينه وبين القيم المتواضع عليها مجتمعياً، ولا يتحوّل إلى مجرد معالجة تقنية شكلية للقضايا المتنازع فيها. وتعرّف هذه الأطروحة أيضاً بوجهة المقاربة الوضعية القانونية في المسائل التي هي موضوع خلاف مجتمعي، ولا يمكن الفصل فيها باستدعاء القانون الطبيعي، ومن ثمّ، تقتضي قراراً سياسياً تتخذه سلطة تشريعية ذات تمثيلية ديمقراطية، إثر حوار مجتمعي ومداومات عامة. لذلك، نروم هنا الدفاع عن أفكار ثلاث؛ تتمثل الأولى في الرأي الذي يعتبر أن نظرية وضعية في القانون لا يمكنها اجتناب القيام بتنازلات لمصلحة القانون الطبيعي، ولا تستطيع تجسيد نزوعها نحو الكونية والكلية إلا إذا حصرت هذه التنازلات في الحد الأدنى من دون أن تخفيها حتى يمكن أن تكون موضوع نقد وجدال. وليس بالخفيّ وجود مثل هذه التنازلات لدى فلاسفة الوضعية القانونية المعروفين. فهارت يسميها أحياناً حقائق أولية أو نوافل، وأحياناً أخرى، الخصائص البيئية للكائنات الإنسانية أو المضمون الأدنى للقانون الطبيعي. من بين هذه النوافل نجد العطوية

(79) Fuller, "Positivism and the Separation of Law and Morals," p. 655.

ومحدودية الموارد الإنسانية والإيثار المحدود والحق الطبيعي في الحرية⁽⁸⁰⁾. ونجد هذه التنازلات للقانون الطبيعي لدى كل من أثناء عرضه للنظرية الخالصة في القانون، حين يقرّ بمحدودية القانون الوضعي في توجيه السلوك الإنساني، ويكتب مثلاً أن قدرة القانون الوضعي على تنظيم السلوك البشري محدودة تقنياً؛ ما يعني أن التسليم بفكرة الطبيعة البشرية كافتراض للقانون تكون مبررة هنا، أو عندما يقول إن "أفعال القسر التي تقوم بدور العقاب تشعر بها الفواعل القانونية السلبية بمنزلة الشرور"⁽⁸¹⁾. أما فولر فقد كان واضحاً، واعتبر أن رفض المزاعم الكونية للقاعدة القانونية يجردها من المضامين الأخلاقية ويفقد القانون مقوماته الأساسية. لذلك، يستغرب أن تصبح معاداة الكونية سمة مميزة لعصره حين يكتب: "أن تُرفض قاعدة لا يمكن أن يكون أحد حَكَمًا في قضية هو خصم فيها *nemo iudex in sua causa* لأنها متأتية من القانون الطبيعي، يخبرنا الكثير عن عصرنا الذي باتت فيه كل إحالة إلى طبيعة الإنسان أو إلى طبيعة الأشياء تُعتبر مجرد قناع تخفي وراءه تفضيلات ذاتية"⁽⁸²⁾. ونعتقد أن الفلسفة الوضعية بصفة عامة، لا الوضعية القانونية فقط، قد فقدت الألق والتأثير اللذين كانا لها في العصر الذي كتب فيه إريك فوجلان شهادته، وكذلك فولر الذي كتب ملاحظته حول مدى سطوة الوضعية وتأثيرها الفكري في زمنه. وعلى خلاف ما ذهب إليه الوضعية القانونية وفلسفات الظن والاشتباه بالميثافيزيقا، فيما بعد، من رفض لأفكار القانون الطبيعي والحق الطبيعي بسبب ما بدا لهم أن خلفيات فلسفية مشبوهة تتضمنها، نعتقد أن هذه الأفكار كانت مهمة، ولا تزال، في تيسير التحولات السياسية الكبرى التي عرفها العصر الحديث، وفي إعادة صياغة معالم العقد الاجتماعي وبناء منظومة القانون العقلاني والدفاع عن كونية حقوق الإنسان.

أما الفكرة الثانية، فتتصر للوضعية القانونية إلى حدّ ما، فيُحسب لها أنها جلبت الانتباه إلى قصور القانون الطبيعي في المسائل الخلافية التي تنقسم آراء المجتمع فيها ويصبح كل طرف يبنّي استدلالاته على قناعات أساسية لا يشاطره الآخرون إياها، بالضرورة. عند ذلك، تبرز أهمية التشريع والقرار السياسي الذي ينبغي له أن يتخذ، في نظر الفيلسوف الوضعي القانوني المعاصر جيريمي والدرون Jeremy Waldron، على أساس الديمقراطية وضمن مؤسسات تمثيلية إثر حوار مجتمعي ومداولات عامة. ويسوق والدرون مثال الوصية التي تنقسم في شأنها آراء أعضاء جماعة ما. هل يحق للمُورث إقصاء أحد أبنائه، الذي لا يزال على قيد الحياة، من التمتع بأمواله بعد مماته؟ الذين ينتصرون إلى حرية المُورث وحقه في التوصية وتقرير مصير أملاكه بعد موته يجيبون بأن له الحق؛ إذ إن الأمر يتعلق بملكيته التي ينبغي أن تُنقل وفق مشيئته، في حين يعترض آخرون على ذلك الرأي مؤكدين أنه بعد وفاة المُورث يصبح احترام تفضيله أقل أهمية من ضمان حياة جيدة لذريته. ويرى والدرون أن هذا الضرب من المسائل سياسي بامتياز، ليس لأن المواطنين يختلفون فيه فحسب، بل لأن المختلفين في مزايا

(80) Herbert Hart, *The Concept of Law* (New York: Oxford University Press, 1961), pp. 188–189, 195.

(81) Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Charles Eisenmann (trad.), 2nd ed. (Paris: Dalloz, 1962), p. 59.

ورد ذكره لدى:

Drieu Godefridi, "État de droit, liberté et démocratie," *Politique et Sociétés*, vol. 23, no. 1 (2004), p. 144.

(82) Fuller, *The Morality of Law*, p. 101.

الوصية يؤمنون بأن الجماعة في حاجة إلى أن تصل إلى حل لهذه القضية الخلافية. فهذا الضرب من القضايا ليس من قبيل ذلك الذي يمكن أن نتفق على أنه لا ضرر في الاختلاف فيه مثلما حين يتعلق الأمر بآراء ووجهات نظر متعددة بشأن أي مسألة عامة. إن الأمر يتعلق هنا بقرار ينبغي للجماعة أن تتخذه، يكون موقفها الرسمي حول حقوق أصحاب الملكية وما يقدررون على فعله بها وما لا يقدررون. وباعتبار أن الموضوع حول الموقف الرسمي والنهائي خلافي، نحتاج، في نظر والدرون، إلى عملية سياسية لتحديده. وحين نصل، في الختام، إلى قرار سياسي في شكل تشريع قانوني ينبغي له حينئذ أن يُعتبر قانون الجماعة بأسرها الذي اتفقت حوله⁽⁸³⁾.

وتتعلق الفكرة الثالثة بالنقاش المحتمل اليوم بين أنصار الدستورية، الآخذين من القانون الطبيعي، والذين يدافعون عن علوية الدستور على بقية التشريعات ويجعلونه فوق إرادة الشعب التي تعبّر عن نفسها من خلال ممثليها المنتخبين في السلطة التشريعية، ويوكلون أمر حمايته إلى هيئات قضائية مثل المحاكم الدستورية وليس إلى المجالس التشريعية، وأنصار مبدأ الأغلبية الذين يعترضون على سعي الدستورية، في رأيهم، إلى سلب الديمقراطية روحها وتهميش السلطة التشريعية، وجعل أمر إقرار القوانين أو إسقاطها متوقفاً على إرادة هيئة من القضاة ليست لهم شرعية انتخابية. وجسد هذا الخلاف بين النزعتين، على نحو خاص، الخلاف بين جون رولز نصير الدستورية الأميركية وعالم السياسة الأميركي المعروف روبرت دال⁽⁸⁴⁾. وهو يعكس في جانب ما الخلاف القديم بين أنصار القانون الطبيعي، أو صيغة محدثة منه؛ أي الدستوريين، وأنصار القانون الوضعي الذين ينتصرون عموماً للسلطة التشريعية وحققها في حسم الخلافات سياسياً.

خاتمة

سعت هذه الدراسة إلى أن تبين أن الفلسفة الوضعية القانونية التي مثّلت، ولا تزال، الاتجاه الغالب في فقه القانون المنتشر بين القانونيين إلى حدّ غدت فيه مثيلة لما وسمه الفيلسوف الفرنسي جان توسان ديسانتي Jean-Toussaint Desanti (1914-2002) بالفلسفة الصامتة للعلماء أو فيلسوف فرنسي آخر، لويس ألتوسر Louis Althusser (1918-1990)، بالفلسفة العنوية للعلماء، وعملت على إقصاء الاعتبارات الأخلاقية والسياسية من مجال دراسة القانون متأسيّة بمبدأ الحياد الأكسيولوجي الذي جعله ماكس فيبر شرط موضوعية المعرفة العلمية. وقد عرضنا في القسم الأول من الدراسة الأسباب والحجج التي قدّمتهما النظريتان الكبيرتان الوضعيتان لدعم أطروحة الفصل بين الأخلاق والقانون، وللدفاع عن استقلال القانون والعقلانية المعيارية التي تميزه من غيره من الظواهر والمؤسسات الاجتماعية الموجهة للسلوك الفردي. وفي القسمين الثاني والثالث، عملنا على إبراز الصعوبات التي واجهتها الفلسفة الوضعية في تخليص القانون على المستويين التشريعي والقضائي من تدخل

(83) Waldron, *The Dignity of Legislation*, pp. 36-37.

(84) حول رولز، ينظر الفقرة 44 في: "الديمقراطية الدستورية مقابل الديمقراطية الإجرائية"، في: جون رولز، العدالة كإنصاف، إعادة صياغة، ترجمة حيدر الحاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص 309-314؛ بالنسبة إلى دال، ينظر:

Robert Dahl, *How Democratic Is the American Constitution?* (New Haven, CT/ London: Yale University Press, 2001).

الأحكام القيمية أو تسريبها، ومن ثم، الافتراضات الأخلاقية المضمرة أو المعلنة في صياغة النصوص القانونية. ولئن اختلف الفيلسوفان الناقدان للوضعية فولر ودووركين ودربروخ حول طبيعة الحضور للقيم والافتراضات الأخلاقية في مجال القانون وحول درجات الفصل والوصل بين القانون والأخلاق المتواضع عليها اجتماعيًا، فإنهما اتفقا على أن صيغة ما من الوصل بينهما ضرورية؛ إما لأجل صحة القوانين والأحكام القضائية، بالنسبة إلى فولر، وإما لحماية الحقوق والتصدي للاستبداد وتحقيق العدالة بمعناها الأخلاقي الواسع وليس القانوني فحسب، بالنسبة إلى دووركين.

أما فقيه القانون ردربروخ الذي خصصنا له القسم الثالث من الدراسة فقد تأثر نقده للوضعية القانونية، التي كان قريباً منها في المرحلة الأولى من حياته الأكاديمية والسياسية، بما حصل، في ألمانيا في فترة حكم النازية، من توظيف للقضاء وللنانون وتنكيل للشعب وقمعه وإخضاعه لإرادة السلطة السياسية، في ظل سيادة تصور وضعي للقانون بين القضاة والفقهاء يقضي منه الاعتبارات الأخلاقية. لذلك، عمل ردربروخ والقضاة وفقهاء القانون الألمان بعد الحرب على إعادة تأهيل نظرية القانون الطبيعي وترسيخ الالتزامات الأخلاقية للقانون في عمل الأجهزة التشريعية والقضائية. وفي الجزء الأخير، حاولنا أن نبين وجهة أطروحتنا في توخي سبيل ثالثة بين الوضعية القانونية والموقف الداعي لاعتماد صيغة قوية من حضور الأخلاق في القانون تركز على فكرة القانون الطبيعي. وذلك لاعتبارات ثلاثة: الأول، يتمثل في أن الوضعيين أنفسهم (كلسن وهارت) يقرّون بحاجة القانون الوضعي إلى صيغة من الحد الأدنى للقانون الطبيعي حتى يكون فاعلاً. والثاني، أن بعض القضايا الخلافية جداً تقتضي معالجة سياسية وقرارات تشريعية؛ لأن الناس يختلفون أحياناً فيما هو أخلاقي أو لأخلاقي. وثالثاً، الجدل حول مدى علوية الدستور على التشريعات التي تصدر عن سلطة تشريعية منتخبة وممثلة للإرادة الشعبية الذي يعيد اليوم إلى الواجهة الجدل بين الوضعية القانونية ونظرية القانون الطبيعي.

References

المراجع

العربية

- أبو العلا، محمد عبده. "جدل القانون والأخلاق في النظرية القانونية الأنجلو-أمريكية: هارت ودووركين نموذجاً". عالم الفكر. العدد 170 (تشرين الأول/أكتوبر-كانون الأول/ديسمبر 2016).
- حمودة، محمد. فلسفة القانون. ط 2. تونس: مجمع الأطرش للكتاب المختص، 2024.
- دووركين، رونالد. أخذ الحقوق على محمل الجد. ترجمة وتقديم منير الكشو. تونس: المركز الوطني للترجمة، 2015.
- رولز، جون. نظرية في العدالة. ترجمة ليلي الطويل. دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011.
- _____. العدالة كإنصاف: إعادة صياغة. ترجمة حيدر الحاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

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

_____. مفاهيم أساسية في علم الاجتماع. ترجمة صلاح هلال. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011.

الكشو، منير. "من وجهة أخلاق الفعل إلى وجهة أخلاق الفاعل: جدل النتائجية والأدائية وأخلاق الفضيلة في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة". تبين. مج 12، العدد 47 (شتاء 2024).

الكيكلي، عبد السلام. "نظرية المبادئ في مواجهة نظرية القواعد". مجلة الباب. العدد 8 (شتاء 2016).
لطيف، نوفل الحاج. "مراجعة كتاب: أخذ الحقوق على محمل الجد". مراجعات. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. 2016/1/13. في: <https://acr.ps/1L9zR6S>

الأجنبية

Austin, John. *The Province of Law Determined*. Wilfrid E. Rumble (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Burrin, Philippe. *Fascisme, nazisme, autoritarisme*. Paris: Seuil, 2000.

Cane, Peter (ed.). *The Hart–Fuller Debate in the Twenty–First Century*. Oxford: Hart Publishing Ltd, 2010.

Chennoufi, Ridha. *Droit et méthode chez Hans Kelsen*. Tunis: Publications de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 1995.

Dahl, Robert. *How Democratic Is the American Constitution?* New Haven, CT/ London: Yale University Press, 2001.

Dworkin, Ronald. "Philosophy, Morality, and Law, Observations Prompted by Professor Fuller's Novel Claim." *University of Pennsylvania Law Review*. vol. 113, no. 5 (1965).

Dyzenhauss, David. "The Grudge Informer Case Revisited." *New York Law Review*. vol. 83, no. 4 (2008).

Edwards, Paul (ed.). *Cambridge Encyclopedia of Philosophy*. vol. 5. London: Collier–Macmillan Limited, 1967.

Feinberg, Joel & Hayman Gros (eds.). *Philosophy of Law*. 4th ed. California: Wadsworth Publishing Company, 1991.

Fuller, Lon. "Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart." *Harvard Law Review*. vol. 71, no. 4 (1958).

_____. *The Morality of Law*. New Haven, CT/ London: Yale University Press, 1964.

Godefridi, Drieu. "État de droit, liberté et démocratie." *Politique et Sociétés*. vol. 23, no. 1 (2004).

Golding, Martin P. & William A. Edmundson (eds.). *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

Haldeman, Frank. "Gustav Radbruch vs. Hans Kelsen: A Debate on Nazi Law." *Ratio Juris*. vol. 18, no. 2 (June 2005).

Hart, Herbert. "Positivism and the Separation of Law and Morals." *Harvard Law Review*. vol. 71, no. 4 (1958).

_____. "The Scandinavian Realism." *The Cambridge Law Journal*. vol. 17, no. 2 (1959).

_____. *The Concept of Law*. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 1994.

_____. *The Concept of Law*. New York: Oxford University Press, 1961.

Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*. Mary Gregor (trans. & ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Kelsen, Hans. *Pure Theory of Law*. New Jersey: The Lawbook Exchange Ltd, 2005.

_____. *Théorie pure du droit*. Charles Eisenmann (trad.). 2nd ed. Paris: Dalloz, 1962.

Mertens, Thomas. "Radbruch and Hart on the Grudge Informer: A Reconsideration." *Ratio Juris*. vol. 15, no. 2 (2002).

Millard, Eric. "La hiérarchie des normes. Une critique sur un fondement empiriste." *Revus*. vol. 21, no. 1 (2013).

Patterson, Edwin (ed.). *The Legal Philosophy of Lask, Rudburch*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1950.

Paulson, Stanley & Bonnie Paulson (eds.). *Normativity and Norms, Critical Perspectives on Kelsian Themes*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

Picavet, Emmanuel. *Kelsen et Hart: La norme et la conduite*. Paris: PUF, 2000.

Radbruch, Gustav. "Statutory Lawlessness and Supra-Statutory Law." Bonnie Paulson & Stanley Paulson (trans.). *Oxford Journal of Legal Studies*. vol. 26, no. 1 (Spring 2006).

Stern, Joseph Peter. *Hitler, le Fuhrer et le peuple*. Paris: Flammarion, 1995.

Teitel, Ruti. *Transitional Justice*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

"The Common Law and Civil Law Traditions." UC Berkeley School of Law. at: <https://linksshortcut.com/ZXany>

Voegelin, Erich. "Kelsen's Pure Theory of Law." *Political Science Quarterly*. vol. 42, no. 2 (1927).

Waldron, Jeremy. "Kant's Legal Positivism." *Harvard Law Review*. vol. 109, no. 7 (1996).

_____. *The Dignity of Legislation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.



ريبيكا شريقة طالقاني

ترجمة: حازم نهار

أدب السجون السوري

بويطيقا حقوق الإنسان

يدرس هذا الكتاب أدب السجون السوري ومضامينه عن الإنسانية وحقوق الإنسان، علاوة على تطور أشكاله الإبداعية وتنوعها عبر الزمن، متناولاً الروايات والمذكرات وأنواعاً أدبية أخرى، مثل القصة القصيرة والمسرح والشعر وغيرها. لكنه لا يتعرّض لتاريخ السجون السورية، ولا لنشاط حركات حقوق الإنسان في سورية، ولا يسعى أيضاً لتوثيق الاعتقالات والتعذيب وانتهاكات حقوق الإنسان الأخرى في سورية، على الرغم من أننا نطل على شيء من ذلك كله فيه، بل تركز مؤلفته، من خلال تحليلها نماذج عدة ومتنوعة من أدب السجون في سورية، على ضرورة إعادة بناء منظومة حقوق الإنسان وإصلاح النظام الدولي لهذه الحقوق وإعادة هيكلته، على أن تأتي هذه التغييرات من المحرّرين أنفسهم؛ لأن أساليب تعبيرهم الأدبية في مواجهة الظلم تسمح بصوغ مفهوم جديد وممارسات جديدة ومتنوعة وفاعلة لحقوق الإنسان العالمية، من شأنها أن تؤدّي إلى مستقبل تغيب فيه السلطات القمعية عن الوجود أو تتضاءل قدرتها كثيراً على الإفلات من العقاب في الحد الأدنى.

عماد الجميعي | Imed Jmei *

في تأنيث الأخلاق: العناية مقابل العدالة

On the Feminization of Ethics: Care Versus Justice

ملخص: تستكشف هذه الدراسة أهمية أخلاقيات العناية في الفكر الأخلاقي الغربي المعاصر، وكيفية تحدي المقاربة الليبرالية لفهم الذات ومعالجة الاحتياجات الاجتماعية والسياسية؛ وترفض أخلاقيات العناية فكرة الذات باعتبارها كياناً مجرداً ومعزولاً، وتسلب الضوء بدلاً من ذلك على الترابط والاعتماد المتبادل بين الأفراد في المجتمع. وتهدف إلى البرهنة على أن المقاربة الليبرالية، القائمة على مبدأ المساواة، تفشل في استيعاب تعقيد العلاقات الإنسانية، وتتجاهل أهمية قيم مثل الحب والرحمة والحساسية العاطفية. وتجادل الدراسة بأن دمج أخلاقيات العناية في الممارسات الديمقراطية يمكن أن يقدم منظوراً مختلفاً للأخلاق، ويضفي طابعاً رعائياً على العمليات السياسية؛ وليس الهدف من ذلك تأنيث الأخلاق، كما يدعي بعض النقاد، بل تعزيز العدالة الليبرالية بفهم أعمق للتجارب الإنسانية والهويات السردية.

كلمات مفتاحية: أخلاقيات العناية، العدالة الليبرالية، الاعتمادية، الحساسية، تأنيث الأخلاق، ديمقراطية العناية.

Abstract: This study explores the significance of the ethics of care in contemporary Western moral thought and how it challenges the liberal approach to understanding the self and addressing social and political needs. The ethics of care rejects the notion of the self as an abstract and isolated entity, emphasizing instead the interconnectedness and interdependence of individuals within society. It aims to demonstrate that the liberal approach, based on the principle of equality, fails to capture the complexity of human relationships and neglects the importance of values such as love, compassion, and emotional sensitivity. The study argues that integrating the ethics of care into democratic practices can offer a different perspective on morality and infuse political processes with a nurturing character. The goal is not to feminize ethics, as some critics claim, but to enrich liberal justice with a deeper understanding of human experiences and narrative identities.

Keywords: Ethics of Care, Liberal Justice, Interdependence, Sensitivity, Feminization of Ethics, Care Democracy.

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

A Secondary Education Teacher with a Doctorate in Political Philosophy at the University of Tunis.

jmeiimed@gmail.com

مقدمة

إن الغلبة التي حققتها أخلاق العدالة الليبرالية وفكرة الحقوق الفردية، سواء ارتكزت على أخلاق الواجب الكانطية أو أخلاق المنفعة الرأسمالية، لم تمنع ظهور أخلاق العناية، التي لا ينظر إليها أصحابها بوصفها مجرد منهج تصحيحي يتبناه التيار النسوي، ويهدف إلى علاج كل المظالم التي تسببت فيها سياسات تأويل الحاجات البشرية على قاعدة تصور للذات يختزلها في بعدها العقلاني المجرد والقانوني الحقوقي، بل باعتبارها قيمة وممارسة وبديلاً معيارياً أكثر كفاءة وقدرة على الانتباه إلى الأبعاد السياقية والواقعية للفعل الأخلاقي، الذي يضيف قيمة أكبر على الطابع العلائقي والتبادلي والاعتنائي للتفاعل الإنساني. وإذا كانت النظريات أو الفلسفات المعروفة باسم "أخلاق العناية" قد نشأت بعد دراسة نشرتها كارول جيليجان في الولايات المتحدة الأميركية⁽¹⁾، وهي دراسة استقصائية لعلم النفس الأخلاقي، سلطت الضوء على حقيقة أن معايير اتخاذ القرارات الأخلاقية تختلف عند الرجال الذين يفضلون منطق الحساب العقلي والرجوع إلى الحقوق عنه عند النساء اللاتي يفضلن قيمة العلاقات، مع التركيز على ما يمكن أن يدعم العلاقات الشخصية ويطور التفاعل الاجتماعي، فإن ذلك أدى إلى تأسيس نموذج أخلاقي جديد للعناية بوصفها القدرة على الاهتمام بالآخرين ورعايتهم. وبعيداً عن اختزال هذا النموذج الجديد في "أخلاقيات أنوية"، تجاوزت أخلاق العناية حدود الدراسات النسوية، لتلقي ضوءاً جديداً على الأنثروبولوجيا الأخلاقية والأخلاق المعاصرة، من خلال دراسة الصلة بين البعد الشخصي للعلاقات وبعدها الاجتماعي، والتساؤل عن كيفية الاهتمام بالمجتمع والعالم الذي نعيش فيه.

هنا، إذاً، سنحاول التعرف إلى أهمية أخلاقيات العناية بصفقتها نظرية أخلاقية وسياسية لدراسة ما تعنيه رعاية الآخرين، على المستويات الفردية والأسرية والاجتماعية والإنسانية، واستكشاف سبل تعزيز الاهتمام بالعناية من خلال الأفراد والمجموعات المتنوعة. وسنربط هذه الأهمية المتصاعدة لأخلاق العناية في مجالات التفكير الأخلاقي والممارسة السياسية، بما تتعرض له أنماط التفكير العقلاني للأنوار والمراس الليبرالي للعدالة من مأزق سواء في علاقة بما تولّد منها من نوازع هيمنة أيديولوجية وسياسية واقتصادية أو في علاقة بما تمخض عنها من أشكال تفاوت وتمييز على أساس العرق والجندر والانتماء الطبقي. وسنعمل من خلال هذه الدراسة على بيان منزلة أخلاق العناية وقيمتها في التفكير الأخلاقي الغربي المعاصر، وما تطرحه من تحديات للمنوال الليبرالي وما يمكن أن تقدمه من آفاق نظرية في تمثّل مغاير للفعل الأخلاقي خارج الاختزالية الليبرالية ولطبيعة العلاقات الاجتماعية، وما تقترحه من حلول مؤسسية من خلال إضفاء الطابع الاعتنائي على الممارسات الديمقراطية، وما تعدنا به من إمكانات لإعادة النظر في العلاقات الدولية والسياسة العالمية.

ومن ثمّ، تتمثّل الإشكالية الأساسية لهذه الدراسة في المقابلة الفكرية بين نظرية العدالة الليبرالية وأخلاق العناية من خلال امتحان الأفكار والآراء التي تعتقد أنّ أخلاقيات العناية في استطاعتها أن

(1) ينظر: Carol Gilligan, *Une voix différente: Pour une éthique du care* (Paris: Flammarion, 2008).

تمنحنا تصورات ورؤى أساسية لتحقيق هذه المهمة، ليس على المعنى الذي يُنظر به إليها ويتمهما بكونها نمطاً من تأنيث الأخلاق الذي تسعى لفرضه الأخلاق النسوية إزاء هيمنة الأخلاق العقلانية وفي سياق حربها المفتوحة على كل أشكال الهيمنة الذكورية، وإنّما في معنى تغذية أخلاق العدالة الليبرالية بمنابع فكرية وعملية تُمكن من إعادة الاعتبار لقيم الحب والتعاطف والرعاية والحساسية الشعورية ولتجارب الأشخاص الواقعية بوصفهم هويات سرديّة لا ذوات مستقلة ومتحققة ميتافيزيقياً.

فما أخلاق العدالة؟ وكيف يمكن اعتبارها محاولة لتجاوز مآزق الليبرالية في الإيفاء بوعودها في المساواة والتوزيع العادل للخيرات والموارد والحقوق؟ وإلى أي حدّ يمكن اعتبارها نزوعاً إلى الهيمنة الذكورية على الأخلاق والسياسة؟ وكيف نفهم أخلاقيات العناية؟ أي مجرد منظور نسوي يسعى لتأنيث الأخلاق من دون قدرة على ضمان حلول واقعية لمشكلات التمثيل الأخلاقي والتدبير السياسي للعيش الإنساني، أم هي مقارنة مغايرة وصوت مختلف يسعى لإعادة النظر في العيش الإنساني على قاعدة الطابع الاعتنائي والرعائي في تدبير الوجود للأفراد والمجتمعات والعالم؟

إن معالجة مسألة أخلاقيات العناية وعلاقتها بمشكل العدالة والأخلاق الليبرالية تستدعي تقسيم عملنا إلى أربع إشكاليات أساسية:

1. الإشكالية الأولى: سنحاول الاشتغال بطبيعة العلاقة بين نظرية العدالة وأخلاق العناية على جهة تقديم تعريفات واضحة لما نقصده بأخلاق العدالة عند جون رولز John Rawls (1921-2002)، مع الإحالة إلى الأصول والمصادر الفلسفية الكانطية لنظريته في العدالة وعرض أهم الانتقادات التي وُجّهت إلى طابعها الشكلائي والقانوني الذي يغذي نزوعاً فردياً تملّكياً لا يتبّه إلى أشكال التفاوت ويخفي مفاعيل هيمنة استراتيجية داخل نمط العلاقات النفعية والمصلحية التي يكرّسها النظام الرأسمالي؛ ثم بيان الأصول الفلسفية لأخلاقيات العناية ومنزلتها، من خلال التساؤل حول إذا ما كانت هذه الأخلاق مجرد منظور نسويّ للفعل الأخلاقي يسعى لتأنيث الأخلاق من خلال توسيع معيار الأمومة الأسري داخل الفضاء العمومي والسياسة العامة بداعي التحرّر من الهيمنة الذكورية على مجالات الأخلاق وسياسة العيش المدني، أم قيمة ومعيّاراً وممارسة أخلاقية وسياسية يتجاوز النظر إليها بوصفها شكلاً تصحيحياً وعلاجياً للمظاهر المرضية التي تفتك بالمجتمعات الديمقراطية، لكي ينزّلها منزلة البديل الفكري والعملية لنظريات العدالة في تمثّل العيش الإنساني وتدبيره.

2. الإشكالية الثانية: سيكون مدار البحث فيها التساؤل عن وجهة القول بوجود اختلاف في الأسس والمنطلقات الفلسفية بين أخلاق العدالة الليبرالية ذات المرجعية الكانطية العقلانية الصرفة وأخلاقيات العناية بمصادرها داخل فلسفة الأخلاق التجريبية لديفيد هيوم David Hume (1711-1776) أو تصورات الفلسفة النسوية للعناية من خلال مبدأ الأمومة، باعتباره النمط الأمثل الذي في مقدوره أن يستوفي البنية الاعتنائية للكائن الإنساني في أبعاده الأنطولوجية والمعرفية والعملية، يتجاوز المنظورات الليبرالية للفرد المستقل والقادر على الفعل العقلاني.

3. الإشكالية الثالثة: سيكون موضوعها مسألة المقابلة بين أخلاق العناية ونظرية العدالة الليبرالية في مستوى تمثل الفعل الأخلاقي ومبادئ الاجتماع الإنساني، حيث سنحاول اختبار الرأي الذي يقيم التمييز الجذري بين النزوع التقعيدي والقانوني لأخلاق العدالة والمقاربة السياقية لأخلاقيات العناية، التي تدعو إلى عدم التفكير في الحقوق السياسية والعدالة بمصطلحات تقليدية يهيمن عليها الحقل الدلالي للنموذج التعاقدية، وتقتترح إعادة صياغة تفكيرنا حول الحقوق بصيغة بديلة تركّز على الاهتمام والرعاية والحساسية والتعاطف ضمن النموذج الاعتنائي.

4. الإشكالية الرابعة: تتعلق بمسألة تسييس العناية، حيث سنحاول استشكال مزاعم أخلاق العناية في تجاوز النزوع الليبرالي إلى التمييز بين المجال الخاص والمجال العام، من خلال إعادة النظر في الحدود المرسومة بين هذين المجالين، وفي أسس المواطنة من حيث التمتع بالحقوق الاجتماعية والسياسية الأساسية، حتى تشمل العاملات والعاملين في مجال العناية من النساء والمهاجرين من دون تمييز. ومن ذلك، سننتهي إلى البعد العالمي لأخلاقيات العناية من جهة التساؤل حول وجهة اعتبارها أفقاً أخلاقياً بديلاً من فهم التدبير السياسي للعيش داخل العالم، من خلال التأسيس لأخلاقيات العناية النقدية، في سياق العلاقات الدولية في عالم معولم⁽²⁾.

أولاً: الأخلاق الليبرالية وأخلاقيات العناية

من الضروري تأكيد أن النقاش الفلسفي حول مسألتَي نظرية العدالة وأخلاقيات العناية قد أخذ يفتكّ مساحات واسعة من الاهتمام في الأوساط الأكاديمية في الفترة نفسها تقريباً؛ أي في ثمانينيات القرن العشرين. وقد مثل كتاب رولز نظرية في العدالة (1971) من جهة، وكتاب جيليجان صوت مختلف (1982) من جهة أخرى، الأساسين الفكريين للنقاش المفتوح والمتعدد الاختصاصات حول مسائل العدالة والأخلاق والعناية. واللافت للنظر، في هذا الإطار، هو السياق النظري والسياسي الذي ظهرت فيه هذه النقاشات، حيث تزامنت مع بدايات انهيار وعود دولة الرعاية لما بعد الحرب العالمية الثانية والنزوع السياسي إلى بدء مرحلة جديدة من التدبير الليبرالي للعالم، من خلال السعي لتحرير الأسواق من القيود القانونية والأخلاقية والوعد بالرفاه العالمي. وإذا كان رولز يريد "صياغة نظرية في العدالة الاجتماعية، تنهض على جملة من القيم الأخلاقية المشتركة بين مواطني مجتمع ديمقراطي تعددي، تقدم التسوية السائد في المجال الأنكلو-أميركي للعدالة الاجتماعية ولسياسات دولة الرفاه، بديلاً من النظرية المنفعية"⁽³⁾، فإنّ جيليجان أرادت تأكيد قصور التصور الليبرالي للاستقلالية الذاتية والاختيار العقلاني؛ إذ إنها لفتت الانتباه إلى ما تصفه بالتحيز المنهجي والمفاهيمي الكبير في تشكيل المعرفة الأخلاقية، والذي يميل إلى تهمين المنظور العقلاني الذكوري على حساب إهمال وإغفال لمنظور اعتنائي شعوري يتعلق بالنساء والأسرة والأمومة؛ ذلك أنّ أخلاقيات العناية، كما صاغتها جيليجان،

(2) ينظر:

Fiona Robinson, *Globalizing Care, Ethics, Feminist Theory and International Relations* (Boulder, CO: West View Press, 1999).

(3) منير الكشو، "نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها"، تبين، مج 9، العدد 36 (ربيع 2021)، ص 50.

هي الصوت المختلف، والتي تستند في تسويق شرعيتها إلى مفهوم مغاير للذات بوصفها ذاتاً متصلة بالآخرين وليست منفصلة، وإلى مفهوم بديل للقدرات الأخلاقية يركز على الحساسية والاهتمام باحتياجات الآخرين والاستجابة لها. وهكذا رأت أنّ هذا الصوت المختلف الذي تصفه، لا "يتميّز بطابعه الجندري، بل بموضوعه، وكونه مرتبطاً بالنساء هو نتيجة ملاحظة تجريبية؛ وإذا تمكنت من تحديده وتتبع مراحل من خلال الاستماع إلى أصوات النساء، فإنّ هذا الارتباط ليس مطلقاً"⁽⁴⁾.

1. أخلاق العدالة الرولزية

قدّم رولز قراءة مبتكرة ومصمّمة بصدق على إمكانية التأسيس لمجتمع قائم على المساواة؛ فمن خلال إصراره على أهمية وجود مجال سياسي خارج السوق وبعيداً عن الهدف النفعي المتمثل في مجرد توزيع الرفاه، نظّر للحاجة إلى مجتمع عادل وفضاء سياسي خاص به، حيث يمكن معاملة جميع الناس على أنهم أحرار ومتساوون. وهكذا اعتبر أن العدالة هي الفضيلة الأساسية للمؤسسات الاجتماعية، حيث يتم فهم المجال السياسي من خلال مقارنة معيارية تصل إلى حد التساؤل عن طبيعة المجتمع العادل. وهنا، تجد هذه الليبرالية قوتها في النزعة الكونية المجردة المزعومة والعقلانية الموروثة عن نظريات جون لوك John Locke (1632-1704) وجان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)، وإيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804) حول العقد الاجتماعي في تأسيس مجتمع عادل وابتكار ثقافة عمومية.

إن العقد الاجتماعي، بالنسبة إلى رولز، ليس "حالة طبيعة" مصممة لتبرير الحاجة إلى بناء مجتمع معيّن أو لتأسيس شكل محدّد من أشكال الحكم، بل هو وضع أصلي يتيح الاعتراف بمبادئ العدالة في فضاء مشترك؛ وهذه المبادئ "سوف يقبلها أفراد أحرار وعقلانيون، يهتمون بتحقيق مصالحهم الذاتية في وضع مبدئي من المساواة، على أنّها تحدّد الشروط الأساسية لرابطتهم"⁽⁵⁾. وهكذا تبدو نظرية العدالة عند رولز الصيغة التعاقدية الحديثة الأشد تأثيراً في الفكر الليبرالي، والتي تستبدل فكرة حالة الطبيعة الموجودة في النظريات التعاقدية الكلاسيكية بحالة تعاقدية مثالية وافترضية؛ ففي الوقت الذي يتعيّن فيه على الأفراد أن يحدّدوا، عن طريق التداول، مبادئ العدالة التي ستنظّم علاقاتهم وتضع الشروط العادلة لتعاونهم، يتم وضع شركاء العقد الاجتماعي تحت "حجاب الجهل"، الذي يجعلهم محرومين من بعض المعلومات المتعلقة بخصوصياتهم الفردية ووضعهم الاجتماعي ومصيرهم في التوزيع العشوائي للخيارات والقدرات، وكذلك مفهوم الخير الذي يفضلونه. وهنا، سيختار الشركاء مبادئ للعدالة: "مبدأ الحريات المتساوية للجميع ومبدأ الاختلاف"⁽⁶⁾، والذي بموجبه يفترض عدم المساواة من حيث المنافع الاجتماعية الأولية المتاحة للمواطنين، التي يجب أن تكون لصالح الأشخاص الأشد حرماناً وتضرراً.

(4) Gilligan, p. 12.

(5) جون رولز، نظرية في العدالة، ترجمة ليلي الطويل (دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 2011)، ص 39.

(6) المرجع نفسه، ص 43.

وقد وجدت فلسفة رولز السياسية ذروتها في الفكر القانوني، حيث إنّ العدالة يجب أن تجعل من الممكن إقامة توافق ديمقراطي يطيع من خلاله المواطنون القوانين التي اختاروها بأنفسهم، من أجل احترام المساواة والحرية المتأصلة في جميع البشر. ومن ثمّ، فالأسس الدستورية للمجتمعات والنظم القانونية كافية لتأسيس ديمقراطية متجدّدة، تمنح الجميع فرصة تحقيق إمكاناتهم في دولة تحكمها سيادة القانون؛ ويفترض هذا التأويل للوضع الأصلي، الذي يطرح خيار المجتمع من منظور عقلائي، أن يتم تصور الأعضاء أفراداً مستقلين يلتزمون طوعية بنظام تعاون اجتماعي. وهذا التصور المشتق من نظريات العقد الاجتماعي لتوماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679)، ولوك وروسو وكانط، يختزن فكرة ضمنية واحدة من دون تغيير: العقد الاجتماعي يتم إبرامه بين الذكور البالغين وأرباب الأسر البيض الذين يكونون عقلانيين إدراكياً ولاثنين بدنياً، حيث يكون الأشخاص ذوو الإعاقة والنساء اللواتي يعتنين بهم على هامش العقد الاجتماعي.

لقد كانت نظرية رولز للعدالة موضوع العديد من الانتقادات منذ ثمانينيات القرن العشرين، وغالباً ما تركز النقاش المتعدد الأصوات على مفهوم "الشخص" الذي يعمل باعتباره ذاتاً مستقلة وموضوعاً لمبادئ العدالة. وهنا، تعرّض مفهوم الشخص بوصفه فاعلاً مستقلاً وقائماً بذاته لانتقادات من مصادر مختلفة؛ إذ أشار الجماعاتيون والمدافعون عن سياسات الهوية إلى الفردية المفرطة التي تميّز هذه المقاربة التي يُنظر فيها إلى الشخص المستقل على أنه موجود قبل صياغة الغايات والانتماءات، التي تشكّل توجهه القيمي وهويته. وشجب أنصار ما بعد الحداثة افتراضات الذات المستقرة والشفافة، التي تحدّد خياراتها العقلانية من خلال الاسترشاد بمبادئ موضوعية للأخلاق. أما النسويون، فأشاروا إلى التحيز الجندري المتضمن في تمييز الفرد المستقل الذكر والخالي من الروابط الأسرية وعلاقات العناية. وهكذا، من خلال جعل عقلانية الذات الفاعلة قوة أخلاقية ضرورية لمشاركته في العقد الاجتماعي، الذي تم تصوره في شكل الوضع الأصلي تحت ستار الجهل، فإنّ رولز، مثل كانط من قبله، يستبعد ضمناً الأشخاص ذوي الإعاقات المعرفية وحتى الجسدية، حيث إنّ هذه النظريات، بحسب مارثا نوسباوم، "لا تترك مجالاً لأولئك الذين لا يتساوون فترات طويلة من حياتهم، أو حتى طوال حياتهم، في مستوى مساهمتهم في الإنتاجية أو الذين يعيشون حياة غير متكافئة بسبب حالة التبعية"⁽⁷⁾. كما أن الافتراض، الذي يعتبر أن طرفي العقد متساويين على المعنى الأخلاقي، يغفل المنزلة الهامشية لقطاعات العمل الاعتنائي داخل المجال العائلي، والذي تقوم به عادة النساء من دون تمييزه اقتصادياً، والعمل الرعائي الذي يرتبط بمجالات الأعمال الوضيعة والمهمّشة التي يقوم بها عادة النساء والمهاجرون.

وإذا اكتفت بعض النسويات الليبراليات، مثل سوزان مولر أوكين (1946-2004)⁽⁸⁾، بالدعوة إلى توسيع مبادئ العدالة لتشمل مؤسسة الأسرة أو الدفاع عن مقاربة الاختلاف في القدرات بين البشر

(7) Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice* (London: Harvard University Press, 2006), p. 28-34.

(8) ينظر: Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989).

عند مارثا نوسباوم، أو نقد آنتيت باير (1929-2012)⁽⁹⁾ وإيفا فيدر كيتاي⁽¹⁰⁾ للبرالية رولز بسبب فشلها في التعبير عن علاقات التبعية، بوصفها مؤشراً حقيقياً على الضعف الإنساني وعلى حالات الظلم، حيث تُحال هذه العلاقات إلى عالم ما دون السياسة، لأنها لا تتكشف وفقاً لروابط العدالة التي تحددها حصرياً المعاملة بالمثل بين الأشخاص الأحرار والمتساوين، فإن المدافعات والمدافعين عن أخلاقيات العناية يعتقدون أن المشكل في الأخلاق الليبرالية هو مسألة بنيوية، حيث يرى مايكل سلوت أن "البرالية في بعض الحالات المعاصرة المهمة تقدم في الحقيقة إجابات خاطئة عن أنواع الأسئلة التي نناقشها، وهذا في حد ذاته يعطينا سبباً للتشكيك في تركيزها العقلاني على الاستقلالية ومنهجها الشامل في رؤية القضايا السياسية والأخلاقية"⁽¹¹⁾. ومن ثم، فهو يرى من الضروري التشريع لمقاربة جديدة وأن نبداً في التنظير للأمور على نحوٍ مختلف؛ حيث إن "أخلاقيات العناية تعطينا طريقة للقيام بذلك قد تؤدي إلى إجابات معيارية صحيحة من خلال مجموعة واسعة من القضايا السياسية"⁽¹²⁾.

2. أخلاقيات العناية

جرى تطوير أخلاقيات العناية على النقيض من أخلاقيات العدالة، ويمكن تحديد بداياتها في أوائل ثمانينيات القرن العشرين، مع استكشاف سارة روديك Sara Ruddick ونيل نودينغز لمبدأ الأمومة⁽¹³⁾ والتفكير الذي ينطوي عليه، واهتمامات جيليان النفسية المتعلقة بالتمييز بين منظور ذكوري يهتم بالجانب العقلي للفعل الأخلاقي ويشرع لمعيار العدالة، ومنظور نسائي يهتم بالبعد العلائقي في تمثيل السلوك الأخلاقي الجيد من خلال أخلاقيات العناية، التي وقع استبعادها سابقاً ولم يتم الاعتراف بأهميتها الأخلاقية. وهكذا، كان للعمل المبكر للباحثة في علم النفس جيليان في أوائل الثمانينيات حول ما تسميه بـ "الصوت المختلف"، الدور الأساسي في إشاعة هذا المفهوم؛ إذ أثناء إجراء بحث باستخدام مقياس التطور الأخلاقي الذي طوره الباحث في علم النفس لورانس كولبرغ Lawrence Kohlberg (1927-1987)، اندهشت جيليان من التحيز المنهجي في مقارنة الأداء الضعيف للفتيات الصغيرات في حلّ المعضلات الأخلاقية، مقارنة بالأولاد الذين كانوا في مستويات أعلى من النصيح

(9) ينظر: Annette Baier, *Moral Prejudices. Essays on Ethics* (Cambridge: Harvard University Press, 1994).

(10) ينظر:

Eva Feder Kittay, *Love's Labor, Essays on Women, Equality, and Dependency* (New York: Routledge, 2020).

(11) Michael Slote, "Care Ethics and Liberalism," in: Daniel Engster & Maurice Hamington (eds.), *Care Ethics and Political Theory* (New York: Oxford University Press, 2015), p. 43.

(12) Ibid., p. 44.

(13) تنطلق نودينغز من ملاحظة أن النساء يفكرن على نحوٍ مختلف عن الرجال؛ إذ يمكن أن تعطي المرأة أسباباً لأفعالها، لكنها تعتقد أن "هذه الأسباب غالباً ما تشير إلى العواطف والاحتياجات والانطباعات والشعور الشخصي بالمثل الأعلى بدلاً من المبادئ العالمية وتطبيقاتها". وبالنسبة إليها فإن العلاقة الأمومية هي النموذج الأصلي؛ ذلك أن الأمهات هن مقدمات الرعاية الرئيسات؛ وهي لا تعتبر العناية نوعاً من التفكير الأخلاقي الفردي، بل تراها شكلاً من العلاقة التي توجد بطريقة طبيعية خاصة بين الأم وطفلها. ينظر:

Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (California: University of California Press, 1984), p. 3.

الأخلاقي وفقاً لمقياس التطور الأخلاقي لكولبرغ⁽¹⁴⁾، مع الإشارة إلى التساوي في جميع الأشياء الأخرى، مثل العمر ومستوى التعليم.

وقد أُجري الاستطلاع الذي أسس عليه كولبرغ نظريته في التطور الأخلاقي بين الفتيان الصغار في مدرسة ثانوية خاصة في شيكاغو، وكان موضوع الاستطلاع "معضلة هاينز" الشهيرة، كما كانت تستخدم في ذلك الوقت في التحقيقات في علم النفس الأخلاقي. وهاينز هذا يعيش في بلد أجنبي مع زوجته المريضة ولم يكن معه المال الكافي ليشتري لها الدواء، بينما الصيدلي لديه دواء يمكن أن ينقذها، ورفض إعطائه إيّاه. وهنا طُرح السؤال - المشكل: هل يجب على هاينز سرقة الدواء؟ جيك، وهو صبي يبلغ من العمر أحد عشر عاماً، ليس لديه شك في أن هاينز يجب أن يسرق الدواء، ويضيف أنه إذا تم القبض عليه، فإن القاضي سيتفهم ويجب عليه أن يفرض أخف عقوبة. أمّا إجابة إيمي، وهي فتاة صغيرة من العمر نفسه، فكانت مختلفة، حيث تعتقد أن هناك طرائق أخرى لتدبر الأمر من دون الحاجة إلى سرقة الدواء؛ إذ ترى أنّ في إمكان هاينز اقتراض المال، على سبيل المثال، لكن يجب عليه ألا يسرق ولا ينبغي أن تموت زوجته في الآن نفسه. وهنا تشير إيمي إلى أنّ ذهاب هاينز إلى السجن، بسبب السرقة، سيجعل زوجته عرضة للفقر والحاجة خاصة إذا مرضت مرة أخرى؛ ومن ثم، تقترح أن يتحدث هاينز وزوجته عن ذلك، وأن يجدا سبلاً أخرى لجمع الأموال اللازمة أو إقناع الصيدلي⁽¹⁵⁾.

وإزاء ملاحظة وجود اختلاف كبير في نوع التفكير الأخلاقي، الذي يبدو أن البنات يظهرنه، وهو اختلاف كان كولبرغ قد استبعده من خلال افتراض أنّهن أقل نضجاً على المعنى العقلاني، اعتبرت جيليجان أنّ التوصيف التسلسلي للتطور الأخلاقي في نموذج كولبرغ، يعكس أنماط التطور الأخلاقي لدى الأولاد على وجه الخصوص، ويتجاهل أو حتى ينكر إمكانية وجود نمط تطوري مختلف عند النساء قد يتجلى في الاهتمام بالآخرين؛ وهو يساوي بصورة خاطئة بين هذا الاختلاف والدونية. وهنا توضح جيليجان أنّ إجابتي جيك وإيمي على التوالي تحيلان إلى منظورين مختلفين: يتعلق الأول بأخلاقيات العدالة ويرتبط الثاني بأخلاقيات العناية. تتناسب إجابة جيك تماماً مع نظام كولبرغ النظري الذي يضع التفكير المنطقي الاستدلالي في قمة سلم النضج الفكري والأخلاقي من خلال إدراك جيك منذ البداية البنية المعرفية الداخلية للمعضلة، أي الأولوية المنطقية للحق في الحياة على الحق في الملكية، ويستخدم هذا المنطق لتبرير السرقة ثم اللجوء إلى ظروف التخفيف داخل القانون؛ بينما تحدّد إيمي أصل المشكلة في رفض الصيدلي تلبية احتياجات الآخرين، وليس في تأكيد حقوقه؛ وهي لا ترى في

(14) طوّر كولبرغ، عالم النفس الذي اتبع منهجاً تطورياً مستوحى من جون بياجيه في علم النفس، نظرية التطور الأخلاقي للفرد، من الطفولة إلى البلوغ منذ أواخر الخمسينيات وما بعدها. وقد استند نموذجه التطوري في البداية إلى دراسة نفسية لأربعة وثمانين صبيّاً أجراها جزءاً من أطروحته للدكتوراه؛ وفي ثمانينيات القرن الماضي كان يمثل النموذج السائد في علم النفس، الذي يتألف من تسلسل هرمي مرتّباً ترتيباً هرميّاً للأحكام الأخلاقية، حيث تنقسم المراحل الست للتطور الأخلاقي إلى ثلاثة مستويات، يظهر الفرد وفقاً لها نمط تفكير متزايد التمايز والتجريد والشمولية ويمكن التعرف إلى النضج الأخلاقي للفاعل الأخلاقي من خلال قدرته على ممارسة حكم محايد يعبر عن مصالح قابلة للتعميم، في حين أن حساسيته واهتمامه بالآخرين وانشغاله بالحفاظ على العلاقات الإنسانية هي أكثر دلالة على عدم نضج الفاعل الأخلاقي.

(15) Gilligan, p. 50.

المعضلة مشكلةً تنطوي على القدرة على استخدام منطق الاستدلال العقلاني، بل قصة علاقات إنسانية تمتد آثارها على مدى الزمن وتتكون "رؤيتها للعالم من العلاقات الإنسانية التي تُنسج معاً لتشكّل كلاً متماسكاً، وليس من أفراد معزولين ومستقلين تحكم علاقاتهم أنساقٌ من القواعد"⁽¹⁶⁾.

هكذا، يبدو أنّ كلا الطفلين يدرك الحاجة إلى الاتفاق، ويكمن الفرق في كون الولد جيك يعتقد أنه يستطيع تحقيقه على نحوٍ غير شخصي من خلال وساطة المنطق والقانون، بينما ترى البنت إيمي أن ذلك لا يتحقق إلا على نحوٍ شخصي، حيث "لا تتصور المعضلة مشكلةً رياضية بل سرّداً للعلاقات الإنسانية التي تمتد آثارها بمرور الوقت"⁽¹⁷⁾. وإذا كان نظام كولبرغ يعتبر تفكير إيمي أقل أخلاقية من تفكير جيك، فإنّ جيليجان تشير إلى التحيز الجندي إزاء الأطفال الذكور دون الإناث، وهي تجادل بأن المنظور الفكري، وكذلك بناء الحقل التجريبي، لا يجعلان من الممكن تفسير هذه الطريقة الأخرى لتصور الأخلاق: صوت مختلف يصدر عن النساء والرجال معاً، مع إعطاء اهتمام خاص لأصوات النساء اللواتي تم استبعادهن من النظريات النفسية السائدة في أوائل الثمانينيات؛ ولذلك تم فهم العديد من قراء أخلاقيات العناية على أنها أخلاقيات أنثوية.

وإذا كان تأنيث أخلاقيات العناية هو مصدر نجاح جيليجان من جهة أنّها تقدم أفكاراً ومفاهيم مختلفة وتعطي تماسكاً لتجربة العديد من النساء، ومن ثمّ تساعد على زيادة الثقة التي يمكن أن تكون لديهن بهذه التجربة⁽¹⁸⁾، فإنّ المنزع الأخلاقي يخفي، بحسب جوان تروننتو Joan Tronto، خطورة ألاّ ينجح في انتزاع الصوت الأخلاقي المختلف من المجال الخاص، حيث تظل المشاعر الأخلاقية والمرأة محصورة فيه، وتظل أخلاقيات العناية وأفكارها والأنشطة التي يتم من خلالها تعليمها وممارستها خارج المجال العام. وبناء على ذلك، ليس من المبالغة القول إن تحليلات العناية قد مثّلت نقطة تحوّل أو على الأقل منعطفاً خطيراً في المنظورات النسويّة حول تجاهل وجهات نظر النساء وتجاربهن في النظريات الأخلاقية والسياسية، حيث ستُعتبر نموذجاً مضاداً أو بديلاً من براديم العلاقات التعاقدية.

هكذا، من الضروري تأكيد أنّ أخلاق العناية ليست مجرد منظور نسوي لمغالبة هيمنة التصورات الليبرالية العقلانية على التفكير الأخلاقي والسياسي، بل هي مقارنة أخلاقية مختلفة، بل هي "بديل مستقل بذاته"⁽¹⁹⁾؛ ذلك أنّ "منظور العدالة ينظر إلى الأشخاص بوصفهم أفراداً مستقلين ذاتياً، بينما يرى منظور العناية الأشخاص بوصفهم أفراداً علائقيين. وبينما تفترض العدالة أنّ الأشخاص مستقلون،

(16) Ibid., p. 50.

(17) Ibid., p. 53.

(18) ترى جيليجان أن أخلاق العدالة ليست أخلاقاً، بل توجهاً أخلاقياً ذكورياً، وهي تقترح وجود توجه أخلاقي آخر، أنثوي الهوى، لا ينبغي اعتباره أقل شأنًا، بل هو مختلف. ولذلك بعد العمل التجريبي الذي شمل إيمي وجيك، أجرت دراسة على تسع وعشرين امرأة تراوح أعمارهن بين خمسة عشر وثلاثة وثلاثين عاماً اضطررن إلى اتخاذ قرار الإجهاض. وكان هدفها معرفة "كيف تأخذ النساء هذا القرار؟". وقد خلصت في هذه الدراسة إلى أن هؤلاء النساء لا ينظرن إلى المعضلة الأخلاقية على أنها "مسألة حقوق وقواعد" بل بوصفها: "مشكلة مسؤوليات ومخاوف بشأن رفاهية [رعاية] الآخر". ينظر: Gilligan, pp. 118-121.

(19) فيرجينيا هيلد، أخلاق العناية، ترجمة ميشيل حنا متياس، سلسلة عالم المعرفة 356 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008)، ص 77.

فإن العناية تفهم على أنها بدلاً من أن نكون أفراداً على المعنى الهوبزي أو اللوكي أو الكانطي، نولد جميعاً أطفالاً رضعاً لا حول لنا ولا قوة؛ ولولا الرعاية التي تتضمن قيمًا مختلفة عن قيم النظريات الأخلاقية السائدة، لما بقينا على قيد الحياة، وسنظل مترابطين إلى بقية حياتنا، مندمجين في العلاقات الاجتماعية⁽²⁰⁾. وهنا يكمن الأساس الأخلاقي لنموذج العناية في مبدأ الاستضعاف وفي العلاقة الاعتنائية بين طرفين، حيث يحتل الأول موقعاً يمكنه من تلبية احتياجات الثاني ويكون الالتزام أخلاقياً كلما كان الفرد في موقع يمكنه من الاستجابة لحاجات الآخرين. ومن ثم، لا يستند نموذج الاستضعاف، على عكس نموذج الإرادة، إلى حرية الشخص وقدرته على الاختيار العقلاني، بل إلى العلاقة التي تنشأ بين إنسان محتاج وإنسان آخر قادر على تلبية تلك الحاجة. وهذه العلاقة الاعتمادية تشرع لإمكان الحديث عن مصادر ومنابع فلسفية مختلفة، تميز أخلاقيات العناية، وتحدد هويتها على المعنى الأنثروبولوجي والإبستمولوجي والأخلاقي.

ثانياً: في اختلاف الأسس الفلسفية: من الذاتية المستقلة إلى الاعتمادية المتبادلة

على الرغم من أن أخلاقيات العناية أخذت مسوغاتها النظرية والفكرية من الدراسات النفسية حول دوافع الفعل الأخلاقي وتمييز منظورات الإنانث من منظورات الرجال، ومن علوم التربية والعناية حول فكرة الأمومة داخل المجال العائلي، كما نظرت لذلك نودينغ⁽²¹⁾، فإنها سرعان ما تحولت إلى نظرية أخلاقية وسياسية شاملة تكشف من جهة أولى عن أساس أنثروبولوجي يؤسس لتصور مختلف للإنسان لا باعتباره ذاتاً عاقلة مستقلة ومكتفية بذاتها على المعنى الذي شرعت له الحداثة منذ ديكارت وأخذ صورته المكتملة من خلال مبدأ الاستقلالية الكانطي، وإنما على معنى الاعتمادية المتبادلة والهشاشة الأنطولوجية والاستضعاف الطبيعي والهوية السردية؛ ومن جهة ثانية، تكشف عن أساس إبستمولوجي يتجاوز المعنى الإدراكي والعقلاني والاستدلالي في تمثل الأفعال الأخلاقية وتمييزها، بوصفها مجموع قواعد كلية منطبقة على المعنى الإنساني، ويشرع للفعل الأخلاقي على قاعدة المشاعر والحساسية والثقة معياراً لكل علاقة اعتنائية؛ ومن جهة ثالثة، تُبرز أساس نمط من الأنطولوجيا الاجتماعية التي لا تكتفي بالبعد التعاقدية فرضية فلسفية في نظرتها إلى الرابط الاجتماعي وشكل تحقق البناء الاجتماعي، بل تضرب بعروق المبدأ الرعائي والاعتنائي في تربة الطبيعة الإنسانية والجينوم البشري وأنماط العيش البدائية.

1. من الاستقلالية الذاتية إلى التبعية والاستضعاف: أخلاقيات بلا أنطولوجيا

تتناول المناقشات النظرية الأخيرة حول الأخلاق الليبرالية مجموعة واسعة من القضايا، في مقدمتها طبيعة الذات الفاعلة المستقلة، والتي تعتبر وجهة نظرها ومصالحها أساسية لاشتقاق المبادئ الليبرالية.

(20) Virginia Held, "Care and Justice, Still," in: Engster & Hamington (eds.), p. 49.

(21) ينظر:

Nel Noddings, *Starting at Home, Caring and Social Policy* (Berkeley: University of California Press, 2002).

وسواء أكان ذلك ضمناً أم صريحاً، فإن الأسئلة الحاسمة التي أثارت عن مقبولة المشروع الليبرالي تتوقف على الأسئلة عن معنى الذات الفاعلة المستقلة وعن حياديتها؛ فمذ أوائل العصر الحديث، اكتسب مفهوم الحرية والاستقلالية انتشاراً في الفلسفة الغربية أو في الحياة اليومية، والذي شكل بصورة حاسمة فهمنا الحالي للعدالة الاجتماعية⁽²²⁾. ومع سعي الأفراد على نحو متزايد لاتباع مساراتهم المستقلة في الحياة، كان هناك ميل متزايد إلى استخلاص المعنى المعياري القائل إن الحرية الشخصية والاستقلالية هي مسألة السماح للأفراد بتطوير مساعيهم المختارة شخصياً من دون عائق، وبرز الحدس الموجّه بأنّه كلما قلّت القيود التي يفرضها الآخرون على تصرفات الفرد، زادت قدرته على الفعل وفقاً لتفضيلاته الخاصة. وهكذا، "اخترع كانط مفهوم الأخلاق على أساس مبدأ الاستقلالية الذاتية"⁽²³⁾، وأصرّ على أنّ الحرية والاستقلالية يجب أن تكونا مقيّدتين بالشرط الأخلاقي؛ حيث يجب أن تكون الأفعال التي يختارها المرء متوافقة مع استقلالية الآخرين.

وعلى الرغم من التمييز الحاصل بين الاستقلالية الأخلاقية، التي تشير إلى القدرة على إخضاع الذات للمبادئ الأخلاقية الكلية، بوصفها المبدأ الأساسي المنظم لكل الأخلاق بالمعنى الكانطي، والاستقلالية الشخصية، التي يُقصد بها سمة محايدة أخلاقياً يمكن الأفراد إظهارها بالنسبة إلى أي جانب من جوانب حياتهم، ولا تقتصر على مسائل الالتزام الأخلاقي، فإنّ هذا المفهوم المعياري للاستقلالية يتناسب جيداً مع الروايات المعيارية لليبرالية حول الذات الفاعلة والقدرة على الاختيار الفردي. وهكذا، يتم التعبير عن هذه القدرة على الفعل في المجالات المتعددة للتدخل البشري، من خلال القدرة على القول والقدرة على التصرف في مجرى الأمور والتأثير في الآخرين، إضافةً إلى اعتبار الذات هي الصانع الحقيقي لأفعالها. والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن بعد ذلك يتعلق بالصلة بين فكرة اعتبار شخص ما هو الفاعل الحقيقي لفعل ما وفكرة

(22) إن هذا المفهوم الفردي للاستقلالية ليس له أصل تاريخي فحسب، بل أصبح يبدو للكثيرين أيضاً مجرد مفهوم بديهي؛ فهو يعكس المسار التاريخي المهم الذي من خلاله، وفي السياق الاجتماعي للحدائق، تخلص الأفراد على نحو متزايد من الروابط الاجتماعية التقليدية وتوصيفات الأدوار التقليدية المرتبطة بسعيهم الخاص لتحقيق السعادة. وهذا لا يعني أن هذا المفهوم يساوي بين الاستقلال الذاتي والعزلة؛ وكجزء من هذا التطور، تسلسل المفهوم الفردي للاستقلالية الشخصية إلى نظريات العدالة الاجتماعية الحديثة، وأصبح يُنظر إلى الهدف من إنشاء مجتمع عادل على أنه السماح للناس بأن يكونوا أقل اعتماداً على الآخرين على قدر الإمكان. وقد كانت العواقب الفكرية لهذه النزعة الفردية هائلة، حيث لا تشمل فقط الفكرة القائلة بأن الاستقلالية تزداد مع امتلاك الثروة، بل تشمل أيضاً الفكرة القائلة بأن العضوية غير الاختيارية في مجتمع ما تمثل تهديداً للاستقلالية الشخصية. ينظر:

Joel Anderson & Axel Honneth, "Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice," in: John Christman & Joel Anderson (eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

(23) Jerome Schneewind, *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 3.

"كان تفسير كانط لهذا الاعتقاد أكمل وأشد جذرية من أي تفسير آخر؛ فهو يقترح وحده إعادة تفكير ثورية حقيقية في الأخلاق؛ وكان يرى أننا نحكم أنفسنا بأنفسنا لأننا مستقلون. وهو الأمر الذي يعني به أننا نحن أنفسنا نشرّع القانون الأخلاقي، وأننا نخضع للقانون الأخلاقي فقط بسبب الفعل التشريعي لإرادتنا الذاتية؛ والفعل نفسه هو ما يمكن الجميع دائماً من أن يكونوا ملتزمين بالقانون [...] إن نظريته، بطبيعة الحال، لها أكثر من أهمية تاريخية: فهي منخرطة انخراطاً كاملاً في الأخلاق الفلسفية الحالية أكثر من أعمال أي مفكر آخر من المفكرين المعاصرين الأوائل، باستثناء هوبز على الأرجح". Ibid., p. 6.

وضع هذا الفعل تحت مقتضى الإلزام. وهذا هو أساساً معنى العملية التركيبية التي قام بها كانط في نحتة مفهوم الاستقلالية التي تربط بين الذات Auto والقانون Nomos؛ أي بين الذات، بوصفها المشرّعة للقانون، والقانون الذي يُلزم. وبالفعل، تركزت النظرة الجديدة التي ظهرت، بحلول نهاية القرن الثامن عشر، في اعتقاد أنّ جميع الأفراد العاديين قادرون على العيش معاً في ظل أخلاقيات الاستقلالية، والتي تفترض أنّ لدينا قدرة متساوية على الفعل، بغض النظر عن التهديد أو الجزاء الذي يمكن أن يصدر من الآخرين، وأنّ كل الناس مؤهلون بالقدر نفسه باعتبارهم فاعلين أخلاقيين. وهكذا، وفّر مفهوم الأخلاق كاستقلالية إطاراً مفهوماً لمساحة اجتماعية أمكن كل فرد أن يدّعي بواسطتها توجيه أفعاله من دون تدخل من الدولة أو الكنيسة أو الجيران أو أولئك الذين يدّعون أنّهم أفضل أو أكثر حكمة مثلاً.

من البديهي، إذًا، ملاحظة أن التفكير الأخلاقي الليبرالي تأسس على قاعدة الافتراض الأنثروبولوجي في وجود ذات إنسانية مستقلة وقادرة، وتملك الكفاءة على الاختيار الحرّ والعقلاني؛ وهو الافتراض الذي شرّع له كانط من خلال اختراعه مبدأ الاستقلالية وأسس عليه رولز نظريته في العدالة. وهذا التصور يُضمر اعتقاداً في الصلابة الأنطولوجية للإنسان من جهة أنّه كائن متحقق بذاته على المعنى الميتافيزيقي ويحمل القوة والقدرة على أن يشرع لذاته قواعد أفعاله، باعتباره الكائن الذي ينتمي إلى مملكة الحرية. وهكذا، في حين تحاول النظريات الأخلاقية العقلانية، لا سيما الكانطية منها، إضفاء الطابع المثالي والمتعالي على المجالات النفسية والبيولوجية والعملية للنشاط الإنساني، فإن أخلاقيات العناية تعطي الميول الطبيعية للرعاية الكامنة في البشر الموجودين صوتاً⁽²⁴⁾؛ إذ من خلال تقديم أدلة على وجود نزعة فطرية للعناية لدى البشر، تتحدى هذه المقاربة الأفكار الغريبة التقليدية حول الطبيعة البشرية منذ القرن السابع عشر، حيث كانت إحدى القصص الرئيسة التي أخبرنا بها الغرب عن أنفسنا: وهي أنّنا بطبيعتنا مخلوقات أنانية وتنافسية. وقد أثّرت هذه القصص، ليس فقط في كيفية تصرفنا ونظرتنا إلى الآخرين، بل أيضاً في ما نعتبره ممكناً من الناحية الأخلاقية والسياسية.

وإذا بنينا على ذلك، يمكن، من خلال إعادة دمج مجالات كاملة من النشاط الإنساني المهم في مجال الأنشطة الاجتماعية المهمة التي أهملتها النظرية الاجتماعية والأخلاقية، أن نعتبر أنّ مقاربات العناية تطرح تساؤلات حول التعريفات المقبولة للحقائق الاجتماعية والأخلاقية، وتدعونا إلى إعادة النظر في التقسيم الحاصل بين سجلات النشاط الإنساني التي عادة ما تكون مفكّكة. وهكذا، فإن "الأسئلة البديهية المطروحة من منظور العناية - من يعتني بماذا؟ وكيف؟ - تستدعي نوعاً مختلفاً

(24) غالباً ما توصف أخلاقيات العناية بأنها فلسفة طبيعية؛ إذ يؤكد العديد من المنظرين لها، على خطى هيوم، أنّ لدى البشر نزعة فطرية لرعاية الآخرين، وهي نزعة متجذّرة في السمات الطبيعية النفسية أو البيولوجية للبشر؛ وهذه الخاصية الطبيعية لأخلاقيات العناية تمثل، بحسب بعض الروايات، إحدى سماتها المميزة. ينظر:

Eva Feder Kittay, "The Ethics of Philosophizing: Ideal Theory and the Exclusion of People with Severe Cognitive Disabilities," in: Lisa Tessman (ed.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal* (Dordrecht: Springer, 2009), pp. 165-183.

من الأنثروبولوجيا، يحتضن الاستضعاف والحساسية والتبعية في حركة واحدة⁽²⁵⁾. ومن هنا، تقترح أخلاقيات العناية تصوراً مغايراً من الأنثروبولوجيا يتجاوز مجال الميتافيزيقا سواء من خلال مدخل لغوي يصرّ على "الحاجة إلى إعادة الأخلاق - مثلها مثل اللغة - إلى الأرض" "لوعرة" لليومي، إلى حقلها الخاص، مجال ممارساتنا - بالطريقة التي أراد بها لودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889-1951) إعادة الكلمات من استعمالها الميتافيزيقي إلى استعمالها العادي⁽²⁶⁾، حيث لا توجد مفاهيم أخلاقية أحادية يمكن تطبيقها ببساطة على الواقع، لأنّ مفاهيمنا الأخلاقية تعتمد في تطبيقها ذاته على السرد أو الوصف الذي نقدمه لحياتنا وعلى ما هو مهم بالنسبة إلينا، وما أسماه بوتنام مؤخراً، في إشارة أيضاً إلى فيتغنشتاين، "أخلاقيات بلا أنطولوجيا"⁽²⁷⁾؛ أو من خلال مدخل تأويلي يتجاوز من خلاله بول ريكور Paul Ricœur (1913-2005) نموذجي الكوجيتو المتعالي عند رينيه ديكارت René Descartes (1596-1650) والكوجيتو المذلول عند فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900)، ليؤسس لنموذج الكوجيتو المعجورح، حيث يتجاوز فكرة الاقترار والمنزلة الأنطولوجية المستقلة للذات نحو اعتبارها لحظة سردية تتضافر في تشكيلها كهوية سردية في الآن نفسه: الاستقلالية والضعف، والقدرة والعجز، والصلابة الأنطولوجية والهشاشة الأنثروبولوجية. وهكذا، يتم تأسيس شكل من الاستقلالية التي ترتبط بعلاقة زواج خلاق ومبدع مع الهشاشة الوجودية.

إنّ أخلاقيات العناية تستند في تبرير مشروعيتها إلى تصور مغاير للذات الإنسانية، وهو تصور يعمل على تخليصه من شوائب الميتافيزيقا والمنزع العقلاني، الذي يؤسس مبدأ الاستقلالية الذاتية في تمثلنا لذواتنا. ولعل ريكور، في تصوره للذات هويةً سردية تتداخل في تشكيلها الاستقلالية والهشاشة في الآن نفسه، قد أسعف المنظور النسوي في فهم الحاجة إلى منظور أخلاقي جديد يقوم على العناية. وهكذا، فالإنسان بقدر ما يميّز بالاستقلالية خاصيةً جوهريةً للذات الحاملة للحقوق، تكون هذه الاستقلالية، بحسب ريكور، "استقلالية كائن هش وضعيف، حيث الهشاشة لن تكون أكثر من حالة مرضية إذا لم تكن هشاشة كائن مدعو إلى أن يصبح مستقلاً، لأنه كان دائماً كذلك، بطريقة معينة"⁽²⁸⁾. وهنا يمكن القول، إن هذه المقاربة الفلسفية تعيد التأسيس للذات على ثلاثة معانٍ مغايرة:

- يتعلق المعنى الأول بمسألة الارتباط الوثيق بالإيتيقا نفسها؛ إذ سيتم تعريفها من خلال أولوية الآخر، وإعادة تأسيسها من خلال نزع تمرکز الذات الحديثة على ذاتها بالنسبة إلى ريكور، حيث عارض تشكيل الآخر على أساس الأنا المتعالية عند إدموند هوسرل Edmund Husserl (1859-1938) ومقارباته الفينومينولوجية، التي كانت تعاني العيب نفسه، أي طمس الفارق بين الذات والآخر، لا سيما من خلال اختزال "الآخر" إلى "أنا" بديلة، أي إلى ذات أخرى بالمعنى الحرفي للكلمة؛ في

(25) Patricia Paperman & Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres: Éthique et politique du care* (Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005), p. 11.

(26) Ibid., p. 16.

(27) Ibid., p. 15.

(28) Paul Ricœur, "Autonomie et vulnérabilité," in: Anne-Marie Dillens (ed.), *La philosophie dans la cité* (Bruxelles: Presses universitaires Saint-Louis, 1997), p. 121.

حين أنه كان من الضروري الحفاظ على غيرية الآخر، من خلال مبدأ التعاطف الذي يضمن في نهاية المطاف علاقة ملموسة مع الآخرين. وكنتيجة طبيعية، يميز ريكور بصورة قاطعة بين الأخلاق والإيتيقا.

• أما المعنى الثاني، فهو من طبيعة أنثروبولوجية، يتعلق الأمر بهويتنا بصفتنا بشراً؛ وهنا تبرز حقيقة أنّ هشاشتنا وضعفنا يحتلان الآن الأسبقية على الاستقلالية الأخلاقية؛ ويرافق هذا التحول العودة إلى وجودنا الجسدي من خلال مفهوم الكوناتوس ⁽²⁹⁾ Conatus السبينوزي، حيث إنّ هذا الكائن البشري القادر يبقى بالنسبة إليه ضعيفاً أساساً، لأنّ كل فعل إنساني مرتبطاً مأساوياً بالمعاناة. لذلك، فإنّ أخلاق العناية ليست مجرد أخلاق نسوية، بل هي نزوع متأصل داخل البنية الأنثروبولوجية للإنسان، بوصفه كائناً يحتاج إلى العناية والرعاية والاهتمام من الآخر بفعل الهشاشة الأنطولوجية لشكل وجوده.

• أما المعنى الثالث، فيرتبط بتقديم مفهوم هرمينوطيقي للذات؛ لا يقصد بها الذات بمعنى الهوية الخالصة المتماهية مع ذاتها، وهي هوية تنتمي إلى سجل التطابق، بل بمعنى العلاقة مع الذات، التي لا يمكن إدراكها إلا من خلال الأفعال التي تؤدي إليها قوة الفعل، أي الكلام، والفعل والسرد والمسؤولية. وهكذا، بإعادة النظر في مفهوم الذات من جهة تأكيد البعد العلائقي والاعتنائي يمكن التسويع لأخلاقيات العناية. وعندما نعرّف العناية بهذه الطريقة، يتغير مفهومنا للعالم وفجأة لم يعد في مقدورنا أن "نرى العالم ببساطة مجموعة من الأفراد المستقلين الذين يسعون لتحقيق غايات عقلانية ومشاريع حياة، لكننا نرى العالم مجموعة من الأشخاص المحاصرين في شبكات العناية والملتزمين بتلبية احتياجات العناية من حولهم" ⁽³⁰⁾. ونتيجة لذلك، تتأكد عند كثير من المشتغلات بالتفكير الأخلاقي حقيقة أنّ أخلاقيات العناية "ليست مبدأً أنطولوجياً عامّاً ولا قيمة أخلاقية مجردة، وأنها ليست شيئاً مذهلاً؛ إنّها إحدى تلك الظواهر التي تُرى ولا تلاحظ، والتي تضمن الحفاظ على العيش داخل عالم إنساني" ⁽³¹⁾.

هكذا، يستدعي منظور أخلاقيات العناية الإقرار بأنّه لا يوجد أفراد مستقلون من جهة وأفراد ضعفاء يعتمدون على الآخرين من جهة أخرى، بل تأكيد أنّ الضعف والاستقلالية متشابكان إلى الحد الذي يجعل من تجاربنا المعيشة متحققة من خلال الاعتماد المتبادل؛ فمن دون هذا النشاط الإبداعي والعلائقي، لن يكون في مقدور الإنسان خلق عالم صالح للعيش. وبدلاً من اعتبار العناية شكلاً من التفكير الأخلاقي الفردي ينبغي اعتبارها نوعاً من العلاقة، التي توجد بطريقة طبيعية، خاصة بين الأم وطفلها؛ وهذه العلاقة تتميز بالاهتمام بالآخر والالتزام الأخلاقي بالاستجابة لحاجاته، حيث تؤكد نيل نودينغز الحساسية والبعد الشخصي. وإذا كان تصور الأخلاق وفق نموذج العدالة والقانونية يقودنا إلى إهمال بعض أهم أبعاد الحياة

(29) يُعتبر مفهوم الكوناتوس إحدى الركائز الأساسية في فلسفة باروخ سبينوزا Baruch Spinoza (1632-1677)، حيث يمثل القوة الداخلية أو الجهد الذي يبذله كل كائن من أجل البقاء والاستمرار في وجوده. ورد هذا المفهوم في كتابه الأخلاق *Ethica* ضمن سياق فلسفته الطبيعية والأنطولوجية، التي تربط بين الإنسان والطبيعة كجزء من وحدة كلية واحدة.

(30) Joan Tronto, "Care démocratique et démocraties du care," in: Pascale Molinier & Sandra Laugier & Patricia Paperma (eds.), *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité* (Paris: Éditions Payot & Rivages, 2009), p. 31.

(31) Paperman & Laugier, p. 10.

الأخلاقية وأصعبها، أي ممارساتنا ودوافعنا ومشاعرنا وعلاقاتنا لصالح مفاهيم بعيدة عن أسئلتنا العادية، مثل الالتزام والعقلانية والواجب، فإن أخلاقيات العناية ستسمح لنا بأن ننصف صفات مثل الرعاية والعطف والتعاطف وأن نعيد الاعتبار إلى الإحساس والانفعال الشعوري في الأخلاق، بل إن الطابع الحساس للمفاهيم الأخلاقية والطابع الإدراكي للنشاط المفاهيمي هما اللذان يعملان في المقاربة الاعتنائية للواقع.

2. من المعنى الإدراكي إلى الحساسية التعاطفية: معيار الثقة بدلاً من الاستدلال العقلاني

لقد ارتبطت الأخلاق الليبرالية بتعريف الإنسان من جهة أنه كائن عاقل، حيث ينظر إلى الفعل الأخلاقي على قاعدة القدرة الذاتية للإنسان على التشريع للقواعد الأخلاقية ذات الطابع الكوني والكلّي؛ وقد اعتبر كانط، ومن ورائه الكثير من الفلاسفة، أن المعايير الأخلاقية هي نتاج طبيعي لمملكة الاستدلال الفكري التي تميّز الرجال وتفصلهم عن عالم المشاعر بوصفها ميزة للنساء وجب استبعادها وإهمالها. فكانط والكانطيون عموماً يرسمون صورة للفعل الأخلاقي على قاعدة الصواب والخطأ ويعتبرون الفعل الأخلاقي الصحيح هو الذي يكون خالياً من الميول الطبيعية ومن الأهداف الخارجية مثل تحقيق المنفعة والسعادة؛ ذلك أن الفعل الأخلاقي هو ما يتطابق في صورته مع ما تشّعه الذات العاقلة لذاتها من قواعد ملزمة لأنها نابعة من الإرادة الخيرة باعتبارها تجسّد الخير المطلق؛ ومن ثمّ، يجب على الإنسان أن يطيع الأوامر القطعية لأنها أوامر صادرة عن القانون الأخلاقي. وهكذا، فإن الدافع الطبيعي بالمعنى الذي يقترحه هيوم، عندما يعتبر أن "سعادة الآخرين ويؤسهم ليسا نظارات غير مبالية تماماً بنا"⁽³²⁾، يبقى غير كافٍ لضمان صحّة الفعل الأخلاقي داخل فلسفة الأخلاق الكانطية؛ ذلك أن جاذبية هذا المنظور تعتمد على المعقولة البديهية أو المنطقية لهذا الافتراض، الذي دفع العديد من العقلانيين إلى الاعتقاد أننا في حاجة إلى اتباع المبادئ أو الأحكام الأخلاقية الصحيحة، التي نستدلّ عليها بالعقل ونلتزم بها من أجل ضمان أننا نتصرف على نحو صحيح.

وإزاء هذا الإهمال المقصود للبنية الانفعالية وللمشاعر في تمثّل الحكم الأخلاقي من جانب التفكير الليبرالي، الذي تبدو فكرته قد ازدهرت، كما يؤكد سلوت، "في أعقاب أوجه القصور المعروفة في العاطفة التاريخية، لكنها اعتمدت أيضاً على غياب أي محاولة أحدث لإظهار كيف يمكن أن تعمل المشاعر الطبيعية فعلاً، بصفتها أساساً مناسباً للتفكير الأخلاقي والحياة الأخلاقية؟ ولماذا؟"⁽³³⁾، استند

(32) David Hume, *Traité de la nature humaine, Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux*, Livre II: *Des passions*, Philippe Folliot (trad.), Collection Les classiques des sciences sociales (Paris: 2006 [1739]), p. 57.

"ولذلك فمن المؤكد أن الإنسان إذا نظر إلى نفسه في الصورة نفسها التي يظهر بها أمام معجبيه، فإنه سيحصل أولاً على سرور منفصل ثم على فخر، ورضا عن النفس، بحسب الفرضية التي شرحناها آنفاً. والآن ليس هناك ما هو طبيعي بالنسبة إلينا أكثر من أن نأخذ بأراء الآخرين في هذه النقطة، سواء عن طريق التعاطف الذي يجعل كل مشاعرهم حاضرة في أذهاننا بصورة حميمة أو عن طريق المنطق الذي يجعلنا نعتبر حكمهم نوعاً من الحجة لصالح ما يؤكدونه. وهذان المبدآن، مبدأ السلطة ومبدأ التعاطف، يؤثران في جميع أرائنا تقريباً؛ ولكن يجب أن يكون لهما تأثير خاص عندما نحكم على قيمتنا وشخصيتنا". Ibid.

(33) Michael Slote, *Moral Sentimentalism* (New York: Oxford University Press, 2010), p. 97.

منظرو أخلاقيات العناية إلى مصادر فلسفية بديلة مثل النظرية الأخلاقية في عصر التنوير الإسكتلندي في القرن الثامن عشر؛ وهي نظرية ما قبل كانطية، موروثه عن أرسطو، تولي المشاعر الأخلاقية مكانة مهمة. ولهذا السبب جرى تعريف العناية بوصفها "فعل الحب" الذي يتم من خلاله القيام بنشاط خاص أو حميمي في حالة عاطفية معينة؛ إذ تعتقد نودينغز أن النساء يفكرن بطريقة مختلفة عن الرجال، وهي ترى أنّ المرأة "يمكن أن تعطي أفعالها أسباباً، لكنّ هذه الأسباب غالباً ما تشير إلى العواطف والاحتياجات والانطباعات والشعور الشخصي بالمثل الأعلى بدلاً من المبادئ الكونية وتطبيقها"⁽³⁴⁾. وتبدو علاقة الأمومة، بالنسبة إليها، هي النموذج الأصلي والأمهات هن مقدمات العناية الرئيسات⁽³⁵⁾؛ ومن ثمّ، يمكن تعريف نزعة الاهتمام، بحسب دانيال أنغستر، بأنّها "أي شعور أو حدس أو أي حالة داخلية أخرى تدفعنا إلى مساعدة الآخرين، أو الرغبة في رؤية الآخرين يساعدوننا، من خلال مواساتهم أو حمايتهم أو إطعامهم أو تهدئتهم أو الاهتمام باحتياجاتهم بطريقة أخرى"⁽³⁶⁾.

إنّ المقصود بمقتضيات العناية هو الدوافع الداخلية والحدس والعواطف التي تحفّز الاهتمام برعاية الآخرين؛ وقد تشمل هذه الحالات الداخلية مشاعر التعاطف أو العطف أو الشفقة أو الاهتمام أو القلق أو الحنان أو الحزن أو الضيق. وعلى الرغم من أن فلاسفة أخلاقيات العناية يختلفون في أيّ هذه المشاعر هي الأكثر أهمية في تحفيز سلوكيات العناية، سواء كانت عاطفة الأمومة عند نودينغز أو التعاطف عند سلوت، فإنهم يتفقون على أنّ أساس الأخلاق لا يكمن في المعايير والأحكام المطلقة، ولا في الحقوق المجردة أو المعتبرة عقلياً أو البديهية مثل الاستقلال الذاتي أو الاستدلال العقلاني، بل في "علاقتها بحساسياتنا الإنسانية المتعاطفة مع قضايا الرفاهية الإنسانية وواقعها"⁽³⁷⁾. ومن ثمّ، من الضروري الإشارة هنا إلى أنّ الاهتمام التعاطفي بالآخرين أو العناية هما محدّدان معياريان للفعل الأخلاقي الصحيح، حيث يساعدنا "التعاطف على التعرف إلى مشاعر الآخرين وآلامهم حتى لو لم يكن لنا دور في التسبّب فيها؛ ذلك أنّ الحساسية الأخلاقية ليست مجرد مسألة عدم التسبّب في الألم، بل هي التي يجب أن تقودنا إلى تخفيف الألم مهما كان سببه"⁽³⁸⁾.

إذاً، بدلاً من الاعتماد على الاستدلال العقلاني على صحة مبدأ كوني لتحفيز أفعال الذات، يفعل الإنسان ما هو مطلوب لأنه يهتم بالآخر؛ ذلك أنّ مشاعر المرء في التعاطف والاهتمام والإحسان والحب تحفّز فعل العناية المرهق للغاية في كثير من الأحيان. ومن منظور أخلاقيات العناية، يحضر المرء بحساسية تجاه الآخرين المعيّنين في السياقات الواقعية والشخصية ويسعى لبناء علاقة سليمة بالآخرين، من خلال الاستجابة لحاجاتهم وتحقيق رفاهيتهم إلى جانب رفاهيته. وهنا، سيستبدل معيار المطابقة بين الفعل الأخلاقي والصلاحية الكونية للقانون الأخلاقي بمعيار الثقة في مجالات الأسرة أو الصداقة أو المجتمع

(34) Noddings, *Caring*, p. 3.

(35) Ibid.

(36) Daniel Engster, "Care in the State of Nature," in: Engster & Hamington (eds.), p. 231.

(37) Slote, "Care Ethics and Liberalism," p. 45.

(38) Nel Noddings, "Complexity in Caring and Empathy," *Abstracta*, vol. 5, no. 5 (2010), p. 8.

أو حتى في السياق الإنساني؛ ومعيّار الثقة الطبيعي يعتبر أنّ "الثقة، لكي تكون ثقة، يجب أن تكون عمياء جزئياً"⁽³⁹⁾، حيث نستدل بها على أن الأخلاق لا تخصّ الفرد المستقل والمكتفي بذاته فحسب، كما شرّعت لذلك الأخلاق الكانطية، بل هي علاقة بين ذاتية تفترض رابطاً ضرورياً بين "الثقة والاعتمادية"⁽⁴⁰⁾. وهنا، نتحدث آيت باير عن "الثقة البدائية والأساسية"، أو "الاطمئنان البدائي والأساسي"⁽⁴¹⁾. ويؤكد هذا الحديث السمة الطبيعية للثقة؛ إذ إنه "من الصعب تخيل حياة بشرية لا تنطوي على مثل هذه الثقة"⁽⁴²⁾.

وفي مقابل الرؤية العقلانية لعصر التنوير المرتبطة بالتصور الهوبزي، التي ترفض قبول الدعاوى الفكرية على قاعدة معيار الثقة، وتعتبر الريبة والحذر بمنزلة الموقف الطبيعي في حالة العيش ما قبل التعاقدية، الذي يفترض من الفاعل الفردي أن يتغلّب عليه بواسطة التجربة والتفكير العقلاني⁽⁴³⁾، تعمل أخلاقيات العناية على تحفيز سلوكيات الرعاية وتوفير بعض البديهيات ما قبل الإدراكية والموجهة للعمل، وهي توفر الأساس لما تسميه نودينغز "الرعاية الطبيعية التي تختلف عن الرعاية الأخلاقية"⁽⁴⁴⁾. وإذا قلنا إنّ البشر يميلون طبيعياً إلى الاهتمام بالآخرين، أيّني ذلك أنّنا مبرمجون مسبقاً لمشاعر وأفعال معينة، أم أنّ مسار تربيتنا وتجاربنا ونظرتنا إلى العالم وطريقة تفكيرنا وظروفنا تؤدي جميعها أدواراً مهمة في تحديد الطبيعة الدقيقة لمعتقداتنا وأفعالنا؟

3. من الطبيعة التنافسية إلى الميول الاعتنائية: الطبيعة الاعتنائية في مقابل التعاقدية الاجتماعية

غالباً ما توصف أخلاقيات العناية بأنها فلسفة طبيعية؛ إذ يؤكد العديد من المنظرين أن لدى البشر نزعة فطرية لرعاية الآخرين؛ وهذه النزعة متجذّرة في السمات الطبيعية النفسية أو البيولوجية للبشر؛ وفي حين تحاول النظريات الأخلاقية العقلانية، لا سيما الكانطية منها، إضفاء الطابع المثالي والمتعالي على المجالات النفسية والبيولوجية والعملية، التي تهتمّ بالنشاط الإنساني، فإن أخلاقيات العناية تولي الميول الطبيعية الرعاية الكامنة في البشر أهمية، وتتحدى الأفكار الغربية التقليدية حول الطبيعة البشرية، حيث كانت إحدى القصص الرئيسة التي كرّستها الأفكار الأساسية في التفكير السياسي، منذ القرن السابع عشر، أنّنا كائنات أنانية وتنافسية. وهكذا تقدّم نظرية العناية سردية مضادة، ترى أنّ البشر على الرغم من صفات الأنانية والتنافسية، فإنهم يحملون نوازع فطرية إلى العناية والرحمة والتعاطف، وأنّ علم الأحياء التطوري وعلم الأعصاب والدراسات السلوكية كلها تدعم هذا الاستنتاج الذي يعتبر أخلاقيات العناية، بعيداً عن كونها نظرية أخلاقية وسياسية طوباوية، "متجذّرة بقوة في الطبيعة البشرية"⁽⁴⁵⁾.

(39) أولي لاغرسبيتز، الثقة والأخلاق والعقل البشري، ترجمة مصطفى سمير عبد الرحيم (بيروت: دار الروافد الثقافية، 2021)، ص 23.

(40) Annette Baier, "Trust and Antitrust," *Ethics*, vol. 96, no. 2 (1986), p. 232.

(41) لاغرسبيتز، ص 15.

(42) المرجع نفسه، ص 29.

(43) المرجع نفسه، ص 31.

(44) Noddings, *Caring: A Feminine Approach*, p. 33.

(45) Engster, "Care in the State of Nature," p. 243.

إنّ الاجتماع السياسي تبرّره الطبيعة التنافسية للإنسان؛ حيث هذا "الإنسان الهوبيز، ليس طيباً، كما يظن كل لاهوت متفائل، ولا هو شرير كما قد يعتقد أيّ لاهوت متشائم، ولكن له قوة تؤدي إلى الحرب إذا لم توجه من خارجه توجيهاً صائباً"⁽⁴⁶⁾. وهكذا، تتأسس الأفكار الليبرالية في السياسة والاجتماع على الأولوية المطلقة للفرد بصفته: "مبدأ الدولة وأصل المجتمع ومرجع الحق"⁽⁴⁷⁾؛ وهذه المنزلة الأنثروبولوجية للذات الحاملة للحقوق أضفى عليها كانط طابع الحرية من خلال مبدأ "استقلالية الإرادة"، حيث ينطلق من فردانية أنثروبولوجية تعارض الهلامية الوسيطة والقديمة، ويعتبر أنّ "الانعزال الفردي الذي يتسم بالخوف من الآخرين لا من الميل الطبيعي إليهم"⁽⁴⁸⁾، هو الذي يبرّر القول بالطبيعة الشريرة للإنسان، ويسوّغ التأسيس لمبدأ التعاقد الاجتماعي. وفي هذا الإطار، تشرّع فكرة العقد الاجتماعي للنظر إلى البشر وحاجتهم إلى العيش المدني المشترك على قاعدة البردايم الفردي، الذي ينكر وجود وضعية اعتنائية سابقة زمنياً ومنطقياً للوجود السياسي للبشر.

لا شك في أنّ البشر هم، في جزء منهم، كائنات ذات مصلحة ذاتية. وعلى الرغم من ذلك، من الواضح أيضاً أننا نخترن استعداداً فطرياً للعناية بالآخرين؛ وهذا الميل إلى الرعاية ليس هو الشعور الوحيد أو ربما السائد فينا، ولكنه شعور أساسي لا يمكن إنكاره. وأيّ نظرية في السياسة أو الأخلاق تتجاهل هذا الشعور ستكون مضلّة من نواح عديدة؛ لأنّ أفكار هوبز ولوك وروسو عن حالة الطبيعة هي، كما يلاحظ فرانس دي وال (1948-2024): "رواسب من أجواء فكرية ما قبل داروينية، تأسست على صورة خاطئة تماماً لجنسنا البشري"⁽⁴⁹⁾. وهنا يقدم أنغستر، معتمداً على الأبحاث الحديثة في نظرية التطور وعلم الأعصاب وعلم الأخلاق وعلم النفس التطوري، أدلة على أنّ البشر لديهم نزعة فطرية إلى رعاية الآخرين؛ ومن ثمّ يؤكد أنّ نظرية التطور تشير إلى "أنّ الميل العام إلى العناية بالآخرين في المجموعة ربما تم اختياره على الأرجح بين البشر الأوائل، بسبب ميلهم إلى تعزيز فرص البقاء على قيد الحياة لأقاربهم الوراثيين الذين كانوا سيحملون بعض هذه الميول نفسها"⁽⁵⁰⁾. وفي حين أنّ التصورات التقليدية لحالة الطبيعة ونظريات العقد الاجتماعي أغفلت البعد الاعتنائي، سعى منظرو

(46) صالح مصباح، فلسفة الحدائث الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط (بيروت: دار جداول للنشر والتوزيع، 2011)، ص 19.

(47) المرجع نفسه، ص 217.

(48) المرجع نفسه، ص 194.

(49) Frans de Waal, *The Age of Empathy, Nature's Lessons for a Kinder Society* (London: Three Rivers Press, 2009), p. 21.

(50) Engster, "Care in the State of Nature, p. 233;

وهو يضيف قائلاً إنّ "الوصف أعلاه للحياة البشرية في حالة الطبيعة ما قبل المدنية يتحدى بعض الفرضيات الأساسية لنظرية العقد الاجتماعي، على العكس من آراء المنظرين الليبراليين الكلاسيكيين؛ حيث عاش البشر بالفعل في مجموعات منظمة نسبياً مع ممارسات ضبط النفس الفعالة إلى حد ما في حالة الطبيعة في أواخر العصر ما قبل الزراعي. وعند الانتقال إلى حضارات زراعية أكبر وأكثر استقراراً، لم تكن المشكلة الأخلاقية والسياسية الرئيسة هي صياغة الأخلاق والنظام من الفوضى لتشجيع الأفراد الذين كانوا موجودين بالفعل في العائلات والمجموعات على العناية بالآخرين خارج أقاربهم وقيّانهم، بل كان الدافع الرئيس لهذه الخطوة هو تحسين فرص العناية من خلال تأمين مصادر غذائية أكثر انتظاماً [...] وفي جميع الحالات، يكمن التحدي الأخلاقي والسياسي المركزي في دمج المجموعات معاً، وجعل الأفراد يهتمون بالآخرين خارج نطاق مجموعاتهم المحددة ذاتياً (العائلات، والقبائل، والجماعات العرقية، والجماعات الدينية). ولذلك فإن انهيار سيادة الدول والعودة إلى حالة الطبيعة لا يؤديان إلى الفوضى، بقدر ما يؤديان إلى صراع جماعي وأحياناً إبادة جماعية". ينظر: Ibid., pp. 242-243.

أخلاقيات العناية لإظهار مركزيتها في المجتمع والسياسة، من خلال البرهنة على أنّ منشأ الاجتماع البشري من العلاقات الاعتنائية؛ إذ لا تزال مشاعر الثقة والرعاية تؤدي دوراً مهماً في الحفاظ على الاستقرار والنظام السياسيين. ولا تكمن المشكلة السياسية المركزية في ربط الأفراد المعزولين معاً في المجتمع، بقدر ما تكمن في التغلب على الانتماءات الضيقة وتعزيز التعاطف عبر المجموعات؛ ذلك أنّ العناية ليست تحت السياسة أو خارجها، كما يفترض عادة، ولكنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة تأسيس النظام الاجتماعي والحفاظ عليه.

هكذا، إذا، تؤكد نظريات العناية أنّ البشر ليسوا كائنات منعزلة ذات مصلحة ذاتية ضيقة، وأننا ولدنا جميعاً مع استعداد طبيعي لرعاية الآخرين. وهذا السلوك الاعتنائي حساس جداً تجاه العوامل البيئية. ومع ذلك فهو مكتوب في جيناتنا والكيمياء الحيوية⁽⁵¹⁾. وإذا كان من الغباء تجاهل الدوافع الأنانية والتنافسية داخل البشر، فسيكون من حماقة كذلك أن نتجاهل ميولنا الفطرية إلى العناية؛ وبتجميع الأفكار من النظرية التطورية وعلم الأعصاب والدراسات السلوكية، يستنتج أنغستر أنّ "دوائر العناية فطرية في البشر وربما تكمن وراء جزء كبير من سلوكنا الأخلاقي"⁽⁵²⁾؛ أو كما كتب دي وال: "قد نفترض أن التعاطف تطور أولاً في سياق رعاية الوالدين، وهو أمر إلزامي في الثدييات، ثم توسع ليشمل الاهتمام بالأقارب وأعضاء المجموعة الآخرين"⁽⁵³⁾. وهنا، تعارض أخلاقيات العناية مبادئ التفكير التعاقدي، من خلال تأكيد أنغستر النقاط التالية: "أولاً، لم تكن حالة الطبيعة بالتأكيد حرباً للكل ضد الكل؛ إذ كان من الممكن أن يواجه الأفراد صعوبة كبيرة في البقاء على قيد الحياة خارج مجموعاتهم، ولم يكن الأطفال على وجه الخصوص يعيشون من دون شبكات الأقارب؛ [...] ثانياً، لم يكن البشر يعيشون بصفة طبيعية في أسر أبوية تقليدية، أو يتبعون أي قانون أخلاقي عالمي من النوع الذي تخيله وافترضه لوك؛ [...] ثالثاً، تحمل الحالة التاريخية للطبيعة القليل جداً من التشابه مع رؤية روسو للبشر بصفته مخلوقات منعزلة ومكتفية ذاتياً؛ ومع أن روسو اعترف بالشفقة خاصة إنسانية فطرية، فإنه قلّل إلى حد بعيد من الدرجة التي نميل فيها بصفة طبيعية إلى العناية بأطفالنا وأقربائنا وتشكيل مجتمعات من حولهم"⁽⁵⁴⁾.

على الرغم من أن نوازعنا الفطرية لرعاية بعضنا بعضاً توفر أساساً طبيعياً لوجود الاجتماع الإنساني، فإن طابعها الضيق يمكن أن يضع عقبات كبيرة أمام إنشاء مجتمعات سياسية واسعة النطاق والحفاظ عليها؛ ذلك أنّ البشر يميلون بطبيعتهم إلى الاهتمام بالأفراد القريبين منهم أو الذين يتماثلون معهم،

(51) Ibid., p. 242;

وهو يؤكد كذلك أنّ "أصول هذا السلوك الطبيعي للعناية هي تخيلية، وهناك أسباب وجيهة للاعتقاد أنها تطورت في البداية من تكيف أساسي للغاية للثدييات (أو شبه الثدييات) لرعاية النسل، وتوسعت في النهاية إلى الثدييات الاجتماعية لتشمل رعاية الأقارب وأعضاء المجموعة الداعمين الآخرين (كما لو كانوا أقرباء)؛ وبحلول الوقت الذي تطور فيه أسلافنا من البشر إلى بشر معروفين، كانوا يسكنون حالة طبيعية ولكنها كانت اجتماعية بالفعل، وتحتوي على قدر كبير من العناية داخل المجموعات (على سبيل المثال: الأبوة والأمومة)؛ وبقدر ما كانت الحياة بلا شك وحشية وقصيرة بالنسبة إلى هؤلاء البشر الأوائل، لم تكن منعزلة أو حتى سيئة بالضرورة". ينظر: Ibid., p. 242.

(52) Ibid., p. 243.

(53) De Waal, p. 24.

(54) Engster, "Care in the State of Nature," p. 242.

ويميلون بطبيعتهم إلى عدم الاكتراث بالغرباء الذين لا تربطهم بهم صلة قرابة أو حتى بالبشرية جمعاء. وهنا، إذًا، نشير إلى أهمية أخلاقيات العناية بصفتها نظرية أخلاقية وسياسية، حيث حدّد منظرو العناية مجموعة من الاستراتيجيات لتوسيع ميولنا الطبيعية إلى العناية لتشمل الآخرين الغرباء؛ وهنا دعت نودينغز إلى أهمية تعليم العناية والتدريب على التصرفات الاعتنائية وتوجيهها نحو غايات أخلاقية أوسع، كما اقترحت فرجينيا هيلد Virginia Held، وجوان ترونو، وغيرهما من منظرات أخلاقيات العناية، مجموعة متنوعة من الأفكار لتطوير المؤسسات السياسية والسياسات الاجتماعية التي تدعم العناية بالآخرين وتسهيلها، حيث يبدو أن بناء مؤسسات اجتماعية واقتصادية وسياسية عادلة ومنظمة ضروريٌّ، بصفة خاصة، لتعزيز علاقات أكثر رعاية بين الغرباء؛ إذ "عندما تنشئ الدول مؤسسات حكم عادلة وسياسات رعاية اجتماعية سخية، يميل الأفراد إلى إظهار المزيد من الثقة لأفراد المجتمع الآخرين ويكونون أكثر استعدادًا لتقديم الاهتمام والعناية لهم؛ وعلى النقيض من ذلك، تميل المؤسسات السياسية الفاسدة والغارقة في المحسوبة إلى تعزيز مشاعر العناية المحدودة"⁽⁵⁵⁾.

ثالثًا: بين أخلاق العناية ونظرية العدالة الليبرالية

من الواضح أنّ التحدي الرئيس للأخلاق والسياسة لا يكمن في توليد الاهتمام الأخلاقي والنظام السياسي من الفوضى، بقدر ما يكمن في توسيع نطاق أفعالنا الطبيعية، والضيق، في العناية لتشمل الغرباء والآخرين البعيدين. لذلك يعتقد أغلب المهتمين بأخلاقيات العناية أنّ في إمكان مشاعر العناية الطبيعية أن تأخذنا إلى حد بعيد في تحفيز الاهتمام بالآخرين؛ إذ إنّ الجدل الأخلاقي وبناء المجتمع والمؤسسات السياسية، وغير ذلك من النشاط الإنساني، ضرورة لسد الفجوة بين مشاعر العناية الطبيعية لدينا والاهتمام الاجتماعي الواسع بالآخرين. وهكذا، يجب تجاوز الافتراض الأنثروبولوجي بوجود أفراد معزولين في حالة طبيعية غير منظمة، لأنّه لا يبدو مناسبًا للتفكير في المشكلات السياسية الأساسية؛ وبدلًا من ذلك يجب إقناع الأفراد بتقديم قدر من العناية التي يشعرون بها تجاه العائلة والأصدقاء إلى آخرين مجهولين. وفي هذا الإطار، فإن "الرؤية الاعتنائية للسياسة، وإنشاء المؤسسات التي تقيم الروابط وتولّد الثقة بين الغرباء، لا تقل أهمية لتحقيق النظام والاستقرار عن إنشاء المؤسسات السياسية العنيفة وإنفاذ القوانين"⁽⁵⁶⁾.

إنّ نكتة الإشكال في مسألة العلاقة بين نظريات العدالة الليبرالية وأخلاقيات العناية تكمن، كما أشرنا سابقًا، في اختلاف الأسس الفلسفية والمنظورات الأنثروبولوجية التي يمكن إيجازها في المعنيين التاليين:

1. إذا كانت أخلاق العدالة تؤكد الاستقلالية الشخصية والفرد الحامل للحقوق، فإنّ أخلاقيات العناية تركز على مبدأ العلائقية والاعتمادية المتبادلة، وهي تخاطب: "القضايا الأخلاقية التي تنشأ من علاقات بين أشخاص غير متساوين وغير مستقلين، وهي علاقات محمّلة غالبًا بالانفعالات وغير طوعية، ومن ثم فهي تدرك كيف تنطبق هذه الصفات، ليس فقط على الأسرة، بل على المجتمع

(55) Ibid., p. 243.

(56) Ibid., p. 244.

الأوسع أيضًا"⁽⁵⁷⁾. ومن هنا، فهي تسلّم بأن الباعث أو الدافع الأصلي للفعل الاعتنائي هو فكرة الارتباط بالآخرين والاهتمام بهم باعتبارها أساسًا أخلاقيًا؛ وبينما تحمي "العدالة المساواة والحرية، فإنّ العناية تعزّز العلاقات الاجتماعية والتعاون"⁽⁵⁸⁾. وهذا الاختلاف هو نتيجته الإقرار بعجز منظور العناية في التعامل تعاملًا سليمًا ومرضيًا مع القضايا السياسية. وبما أن الأخلاق الكانطية والنفعية ومختلف أشكال العقلانيات الأخرى يمكن أن تدّعي تغطية الأخلاق كلها، سواء الأخلاق الخاصة أو السياسية، فإن أخلاقيات العناية ستبدو أقل شمولًا، بل ستكون نوعًا من الأخلاق الهجينة.

2. بينما تؤكد أخلاق العدالة المجال العمومي، وتنظر إلى الأفراد بصفتهم ذواتٍ متملكة للحقوق وتمتّع بمنزلة قانونية مبدؤها المساواة واحترام الحقوق، تسلّط أخلاقيات العناية الضوء على المجال الخاص، باعتبار أنّ الأسرة والأمومة والصداقة هي المجالات الأصلية التي ظهرت داخلها فكرة العناية؛ ومن هنا، تتأكد مشكلة أخرى أيضًا مع الإقرار بضرورة اقتصار أخلاقيات العناية على المجال الخاص. وإذا كان لأخلاقيات العناية أن تمثل بديلًا منهجيًا من المقاربات العقلانية للأخلاق، فعليها أن تتحدث بأسلوب مقنع عن القضايا السياسية. ولكنها في هذا الإطار تعاني عيبًا ملحوظًا في مقابل وجهات النظر الليبرالية الكانطية أو الرولزية حول الحقوق بسبب الأسلوب الذي تفكر به عادةً في الحقوق السياسية ومبادئ العدالة.

السؤال الذي يُطرح في هذا السياق هو: أيّ طريقة مناسبة تتيح لأخلاقيات العناية أن تفكر في الحقوق السياسية والعدالة لا بمصطلحات تقليدية، بل من خلال صيغة فلسفية بديلة حول الحقوق، تتأسس على قيم الاهتمام والحساسية التعاطفية؟ هنا بالفعل، اقترح المهتمون بأخلاقيات العناية طرائق متعدّدة لتجاوز هذا المأزق المركّب في تمثّل مسائل الحقوق والقانون والمساواة خارج المقاربات الليبرالية أو بموازاتها. وإذا سعت جيلغان ومن بعدها هيلد إلى رسم فاصل نفسي وأخلاقي بين منظوريّ العناية والعدالة، مع اقتراح الاحتفاظ بـ "التمييز فكريًا بين هذين التصورين ورسم المجالات التي يحتلّ فيها كل من هذين التصورين الأولوية"⁽⁵⁹⁾، فإنّ سارة رديك تنظر إلى "العدالة دائمًا على أنّها متناغمة مع العناية"⁽⁶⁰⁾؛ كما أنّ سوزان مولر أوكين Susan Moller Okin (1946-2004)، وأنيث باير، وإيفا فيدر كيتاي، وإن كنّ ينتقدن ليبرالية رولز بسبب فشلها في التعبير عن علاقات التبعية ومظاهر الضعف الإنساني المتجذّرة في العلاقات غير المتكافئة بين الأشخاص التابعين ومن يرعاهم، ومن ثمّ بالنسبة إلى كل حالات الظلم، فإنهنّ يقين متشبّثات بضرورة الربط بين مقتضيات العناية ومطالب العدالة.

لقد أكّد رولز، من خلال إصراره على أهمية وجود مجال سياسي خارج السوق بعيدًا عن الهدف النفعي، المتمثل في مجرد توزيع الرخاء، الحاجة إلى وجود مجتمع عادل وفضاء سياسي خاص به،

(57) هيلد، ص 19.

(58) المرجع نفسه، ص 22.

(59) المرجع نفسه، ص 25.

(60) Sara Ruddick, "Injustice in Families: Assault and Domination," in: Virginia Held (ed.), *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics* (New York: Routledge Press, 1995), p. 217.

حيث يمكن معاملة جميع الناس على أنهم أحرار ومتساوون. ومن هذا المنظور، رأى من الضروري تطوير المؤسسات الأساسية، بوساطة مبادئ توجيهية لتحقيق قيم الحرية والمساواة؛ إذ تمثل إحدى المشكلات السياسية الرئيسة في التصحيح المنهجي لأوجه عدم المساواة الهيكلية من خلال العلاقة المركزية بالعدالة، التي يتم إدراكها عن طريق القواعد والمؤسسات والأفراد العقلانيين المتملكين للحقوق. وهنا يأتي "الاختلاف مع أخلاقيات العناية، حيث لا يمكن فصل المجال السياسي بسهولة عن المجال الاجتماعي والأنثروبولوجي الذي بقدر ما يشير إلى الوجود الكلي لعلاقات القوة أو الاستغلال، يدعو إلى ضرورة مراعاة السياق والأشخاص الحساسين ذوي الاحتياجات"⁽⁶¹⁾. وتقرح هيلد التوفيق بين العدالة والعناية من دون المزج الكلي بينهما، الذي قد يغطي على المبادئ الأولية لكل منهما، حيث ترى أنه من الواجب "في المجال القانوني على العدالة ضمان الحقوق التي تحتل الأولوية، على الرغم من أن الاعتبار الإنسانية للعناية يجب أن تكون حاضرة؛ وفي مجال الأسرة والأصدقاء، يجب أن تُعطى الأولوية للعناية الفسيحة، على الرغم من أنه من الضروري أيضًا وبكل تأكيد تلبية متطلبات العدالة الإنسانية"⁽⁶²⁾. وتقرح كيتاي تقديم أجر على العمل الاعتنائي الذي تقوم به المرأة داخل المنزل تحقيقًا لتوزيع أكثر إنصافًا لهذا العمل الذي كان متروكًا تاريخيًا للنساء⁽⁶³⁾؛ وهذا الاقتراح يشبه نموذج العناية في دولة الرفاهية الذي أشارت إليه نانسي فريزر باسم "نموذج التكافؤ لمقدم الرعاية"⁽⁶⁴⁾. وهكذا، منذ ثمانينيات القرن الماضي، غيّرت التحليلات النسوية تدريجيًا مسار التفكير في تكافؤ الفرص، حيث يتطلب تحقيق المساواة من الآن فصاعدًا مراعاة الاحتياجات الخاصة بالمرأة؛ وهذا هو الطريق الذي اتخذته المطالبة بالتعويض المالي عن عمل مقدّمي الرعاية الأسرية والمطالبة بالاعتراف الاقتصادي بالعمل المنزلي وتربية الأطفال.

إذا كان بعض منظري أخلاقيات العناية يقبلون بالنظريات الأخلاقية القائمة، مثل الأخلاق الكانطية، ويستنتجون أنّ علينا واجب تغذيتها بمصادر شرعية جديدة من خلال الاهتمام بالمنظورات الأخلاقية للعناية، فإنّ هناك من يعتقد أنّ هذه المقاربة لا تذهب بعيدًا بما فيه الكفاية في الإحاطة بالأهمية الجذرية للعناية: إما على معنى الادعاء أنّ العناية غير قابلة للترجمة إلى نظرية أخلاقية وسياسية عامة، كما أشارت إلى ذلك نودينغز⁽⁶⁵⁾، بسبب اختلاف مبادئها الأنطولوجية، حيث تُفهم بمعزل عن وجهة نظر الشخص

(61) Fabienne Brugère, *L'éthique de "care"* (Paris: Presses Universitaires de France, 2017), p. 51.

(62) هيلد، ص 25.

(63) ينظر: Kittay, *Love's Labor*.

(64) Nancy Fraser, *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, Estelle Ferraraise (trad.) (Paris: La Découverte, 2012), p. 157.

وفقًا لهذا النموذج، فإن الأمر يتعلق بتحقيق المساواة بين الجنسين لا على معنى المطالبة بوصول المرأة على قدم المساواة إلى سوق العمل التي كان يهيمن عليها الذكور تاريخيًا، بل بضمان الاعتراف الاقتصادي والاجتماعي على قدم المساواة بعمل المرأة الرعائي غير الرسمي تقليديًا في الأسرة؛ ويسعى هذا النموذج، مدفوعًا بفكرة أنه من الممكن أن تكون متساويًا في الاختلاف، لتحديد التكاليف المرتبطة باختلاف المرأة عن طريق التعويض المالي عن مهمات العناية التي تؤديها في سياق الأسرة؛ ولهذا النموذج العديد من المزايا، أهمها: معرفة كيفية مواجهة التمركز الذكوري؛ أي تكوين مؤسسات المجتمع وقيمه على قاعدة المنظور الذكوري النموذجي.

(65) Noddings, pp. 3-81.

كفرد ليبرالي: حُرّ ومستقلّ ومكتفٍ بذاته، أو على معنى اجترح طريقة مغايرة لإعادة تصور مُثلنا السياسية على أسس أخلاق العناية، من خلال تأكيد سلوت أن المقاربة "المألوفة والتقليدية غير ملائمة من الناحية المعيارية، ولا يمكن أن تنجح ببساطة"⁽⁶⁶⁾. وهو يعتقد أن عدم نجاحها مرتبط بعدد من الأسس النظرية التي تركز عليها؛ إذ إنه يرى، أولاً، أنها تسلم بأن "الدافع الأصلي وراء أخلاقيات العناية، المتمثل في فكرة الارتباط بالآخرين والاهتمام بهم باعتبارها أساساً أخلاقياً، لا يمكن أن يساعدنا على التعامل بطريقة مناسبة وشاملة مع القضايا السياسية"⁽⁶⁷⁾، في مقابل ادعاء الأخلاق الكانطية ومختلف أشكال العقلانية الأخرى القدرة على تغطية مجال الأخلاق كلها، سواء الأخلاق الخاصة أو السياسية؛ وأنها، ثانياً، تدفع إلى حصر أخلاقيات العناية داخل المجال الخاص بادعاء عدم ملائمتها للمسائل ذات العلاقة بالحقوق والعدالة.

وإزاء هذا الاختلاف بين أخلاقيات العناية ونظرية العدالة، الذي تترتب عليه أحكام أخلاقية ومعيارية متعارضة في علاقة بمجموع القضايا السياسية والقانونية، يرى مايكل سلوت أنه من الأفضل لنا ألا نحاول تسخير أخلاقيات العناية لمنطق الليبرالية السياسية لأن ذلك يؤدي إلى أشكال من التناقضات التي يجب تجنبها. ومن ثم، يدعو أخلاقيات العناية إلى أن نتحدث عن القضايا السياسية بصوتها المختلف، مع النزوع نحو تغطية كل القضايا والوضعيات الشخصية والسياسية أو الخاصة والعامة؛ أي إنه "لا ينبغي لنا أن نفكر في الحقوق السياسية والعدالة بمصطلحات تقليدية، بل يجب إعادة بناء تفكيرنا حول الحقوق بصيغة أقل شيوعاً وهي الاهتمام والحساسية التعاطفية"⁽⁶⁸⁾؛ وهذه الطريقة الجديدة تستدعي أرضية فكرية مغايرة وإطاراً مفاهيمياً مختلفاً، حيث يكون المفهوم الأهم الذي يجب أن نبدأ الحديث عنه هو التعاطف⁽⁶⁹⁾. ومع أننا نتعاطف مع معاناة من نعرفهم ونهتم لأمرهم أكثر من تعاطفنا مع معاناة الغرباء أو الأشخاص الذين نعرفهم معرفة أقل، فإن هذه الحقائق المتعلقة بالتحيز لا يمكن أن تمنعنا من "استنباط وجهات نظر معقولة حول الحقوق والعدالة من الاعتبارات المتعلقة بالتعاطف والاهتمام العاطفي بالآخرين [...] وهذا يعطي أخلاقيات العناية نقطة دخول للحديث عن قضايا العدالة الاجتماعية (أو الدولية) من منظور التعاطف ومن دون الحاجة إلى جلب مفاهيم عقلانية وليبرالية (أو وجهات نظر نفعية أو ليبرالية) لاستكمال ما يجب أن نقوله عن الالتزامات والأفعال الأخلاقية الفردية"⁽⁷⁰⁾.

ويعرض سلوت مسألة التسامح مثلاً لتقديم مقارنة مختلفة لأخلاقيات العناية عن التصورات الليبرالية؛ إذ غالباً ما يُعتقد أن الحريات الدينية تحتاج إلى أن تكون متحققة على أساس عقلاني في حقوق الاستقلالية، لأن الشعور المحض سيقود الناس أحياناً إلى عدم التسامح مع الممارسات الدينية التي يجدونها بغیضة أو مثيرة للاشمئزاز. وإذا كان الاستنتاج الليبرالي النموذجي يتمثل في واجب الاحترام الكامل للحق في حرية العبادة مع تحييد مشاعرنا تجاه من لا نحب دينهم بشدة، وأن "نُظهر هذا

(66) Slote, "Care Ethics and Liberalism," p. 39.

(67) Ibid., p. 38.

(68) Ibid., p. 39.

(69) ينظر: Michael Slote, *Michael, The Ethics of Care and Empathy* (London: Routledge. 2007).

(70) Slote, "Care Ethics and Liberalism," p. 40.

الاحترام والتسامح مع الآراء والممارسات التي لا نحبها انطلاقاً من قناعة أو حدس بأنّ للناس حقاً أساسياً في اعتناق تلك الآراء والمشاركة في تلك الممارسات⁽⁷¹⁾، فإن هذه المقاربة تبدو مشوهة أخلاقياً؛ ذلك أنّ الشخص الذي يسمح للآخرين بالعبادة بحرية على الرغم من أنّه لا يملك سوى الازدراء لهؤلاء الآخرين أو لوجهات نظرهم، لا يمكن أن يُظهر الاحترام الكامل والحقيقي لهم. وهكذا، سيكون أكثر "احتراماً" إذا حاول المرء، بطريقة مفتوحة، أن يرى الأشياء من وجهة نظرهم وإذا كان في إمكانه حشد بعض التعاطف مع وجهة نظرهم، وأن لا يسمح لنفسه ببساطة أن يكره أو يحتقر ما يفكر فيه الآخرون أو يفعلونه⁽⁷²⁾. وإذا كان الليبراليون والعقلانيون الأخلاقيون يعتقدون أن العدالة والحقوق مرتبطة بالاحترام، فإن هذا الافتراض، بحسب سلوت، يعمل في الواقع ضد رؤيتهم السياسية ولصالح أخلاقيات العناية التي تركز على التعاطف والعاطفة، ذلك أنّ "الليبرالية لا تعترف بأهمية محاولة التعاطف مع من يختلف المرء معهم أساساً للاحترام الكامل"⁽⁷³⁾.

يمكن القول إنّ اهتمام أخلاقيات العناية بجميع أشكال الضعف والهشاشة ينتمي إلى هذه الحركة في العلوم الإنسانية، التي تتجاوز فكرة الإنسان الاقتصادي ومنظور عقلانية الفعل التي تنظمها المصلحة، وأن الإشارة إلى العناية هي جزء من تساؤل أعمق، يهدف إلى الابتعاد عن أوجه قصور الليبرالية من أجل تعزيز منطق اجتماعي آخر غير منطق السوق. ومع ذلك، فإن الأسئلة المتعلقة بترجمة مبادئ العناية إلى الواقع الملموس للمؤسسات الاجتماعية والسياسية للدول الديمقراطية ما زالت تبحث عن إجابات ممكنة ومناسبة؛ ولذلك غالباً ما وقع تجاهل هذا الانتقال من الأخلاقيات المعيارية إلى تطوير مقترحات تهدف إلى إصلاح المؤسسات من العديد من منظري أخلاقيات العناية. ولذلك، عمدت هيلد إلى اقتراح رؤية لأخلاقيات العناية تجعلها بمنزلة الأخلاق الشاملة، حيث يكون من المناسب النظر إليها على أنها قابلة للتطبيق على المجالات المحدودة للقانون والسياسة. أما ترونو فدعت إلى تجاوز الجدل الذي يضع الرعاية تقليدياً في مواجهة العدالة، وطرحت فكرة مفادها أن الاستبصار الأخلاقي في العناية ينبغي أن يثري التنظير السياسي حول العدالة؛ ومن ثمة، فإن التفكير في العناية ينطوي على مقارنة اجتماعية وسياسية، تنزع عنها الطابع الرومانسي جذرياً، وتظهر أيضاً عنف التكاليف بالرعاية وألعاب السلطة في مثل هذه العلاقات؛ أي تسييس أخلاقيات العناية.

رابعاً: سياسات العناية: في إضفاء الطابع الاعتنائي على الديمقراطية

1. العناية بالديمقراطية وديمقراطيات العناية

في الواقع، كانت الليبرالية نظرية سياسية تتبنى منظوراً للنظام السياسي يتأسس على فكرة الفصل بين المجال الخاص الذي يهتم الأسرة والصدقة الذي تعتبره خارج الإلزام القانوني، والمجال العام الذي

(71) Ibid.

(72) Ibid.

(73) Ibid., p. 41.

يهم علاقات المواطنة وينتظم وفق مبدأ المساواة القانونية. وهذه الأيديولوجيا الليبرالية، التي تجعل من الفرد المستقل قيمة أخلاقية وصورة مثالية للمساواة المجردة، تخفي توزيعاً غير متساوٍ للسلطة والموارد والفروق الاجتماعية. ومن ثم، فإن التشكيك في حدود الأخلاق الليبرالية يعني التشكيك في القيمة الأخلاقية للفردانية واقتراح تطوير سياسات أخلاقية جديدة تكون شيئاً آخر غير الأساس العقلاني للسياسة، الذي يجعل المجتمعات الديمقراطية، خلال ترك مسألة العناية خلف الجدار الذي أقامه التمييز الليبرالي الحديث الصارم بين الحياة الخاصة والعامة، تستمر في ممارسة أشكال متعدّدة من الإقصاء والتمييز على الأسس العرقية أو الجندرية أو الطبقيّة.

هكذا، بتعريف ترونتو للعناية، بوصفها كل "نشاط مميز للجنس البشري، يشمل كل ما نقوم به من أجل الحفاظ على عالمنا وإدامته وإصلاحه، حتى نتمكن من العيش فيه بأفضل ما يمكن. ويشمل هذا العالم أجسادنا وأشخاصنا وبيئتنا، وكل ما نسعى لربطه معاً في شبكة معقدة لدعم الحياة"⁽⁷⁴⁾، فإن العناية نفسها أصبحت معياراً أخلاقياً أو نموذجاً إرشادياً في ميدان الأخلاق والمجتمع والقانون والسياسة، حيث سيتغير مفهومنا للعالم ولم يعد في مقدورنا أن ننظر إلى أن المجتمع ببساطة مجموعة من الأفراد المستقلين الذين يسعون لتحقيق غايات عقلانية ومشاريع حياة، بل مجموعة من الأشخاص المحاصرين في شبكات من الاهتمام والعناية والتعاطف والملتزمين بتلبية احتياجات الرعاية من حولهم. ونتيجة لذلك، تتطلب منا هذه الحقائق أن نفكر بطريقة أكثر إبداعاً في جعل أخلاقيات العناية فرضية تأسيسية للمجتمع الديمقراطي، بدلاً من أن تكون مجرد أخلاق نسوية، حيث ستكون بذلك قادرين على الدفاع عن فكرة إنشاء مجتمع ديمقراطي ينمي الروح الاعتنائية.

تبعاً لذلك، إذا قبلنا الفرضية القائلة إنه يجب أن نمارس العناية بطريقة تطور الديمقراطية، فإننا ندرك المشكلة التي تفرضها هذه الأخلاقيات على الديمقراطية؛ ذلك أن هذه المقاربة تفترض على نحو قبلي علاقات التبعية والاعتمادية بدلاً من فكرة المساواة المضلّلة، فالبشر ليسوا متساوين في القدرات، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار الأصغر سناً والأشدّ عجزاً وهشاشة في المجتمع. ولذلك، كانت الممارسات الديمقراطية عبر التاريخ تستبعد الأشخاص التابعين والعاجزين وغير العقلانيين جزئياً من المواطنة، مثلما كان الأمر بالنسبة إلى الديمقراطية اليونانية الناشئة التي استبعدت العبيد والنساء؛ وحتى في العصور الحديثة، لم يتم توسيع مبدأ المواطنة الكاملة إلا بعد نضالات قوية وحاسمة، حيث حصل الرجال الفقراء وأولئك الذين ينتمون إلى الطبقة العاملة والنساء على الحق في التصويت"⁽⁷⁵⁾.

وانطلاقاً من تأكيد ترونتو حقيقة أن ديمقراطيات السوق، الملتزمة بإعطاء الأولوية لقيم التبادل، وصلت إلى نقطة "تعجز فيها عن الاستجابة للأهداف الديمقراطية المتمثلة في تحقيق المزيد من الحرية والمساواة والعدالة، أو أهداف العناية المتمثلة في ضمان أن يكون لكل من مقدمي الرعاية ومتلقيها مكانهم المناسب في المجتمع، حيث إنّ طريقة 'نحن نهتم الآن' تسيء فهم الحرية على أنها 'اختيار'

(74) Joan Tronto, *Un Monde vulnérable: Pour une politique du care* (Paris: La Découverte, 2009), p. 13.

(75) Tronto, *Care démocratique*, p. 33.

بغض النظر عن الهيمنة، وتديم عدم المساواة، وتجعل من المستحيل إثارة مسائل العناية بصفتها قضايا عدالة⁽⁷⁶⁾، فإنها أضفت على التفكير في العناية بعداً سياسياً أنزلها منزلة النموذج الفكري والممارسة الجيدة، التي ستساهم في تقديم منابع شرعية جديدة للديمقراطية ومسائل المواطنة والحقوق تركز على نموذج الاستضعاف والهشاشة الأنثروبولوجية، حيث تُفهم العناية بكونها ذلك "الاهتمام المسؤول بالآخرين الذي يتخذ شكل نشاط أخلاقي وسياسي لصالح الضعف البشري، إما بهدف الحفاظ على استقراره وإما محاولة التقليل منه"⁽⁷⁷⁾. ومن ثم، سعت ترونتو لتجاوز المفهوم الاختزالي لأخلاقيات العناية باعتبارها أخلاقاً نسوية، من خلال النظر إليها على أنها "نشاط عام يشمل كل ما نقوم به للحفاظ على عالمنا وضمان ديمومته وإصلاحه، حتى نتمكن من العيش فيه بأفضل صورة ممكنة؛ ويشمل هذا العالم أجسادنا وأنفسنا وبيئتنا التي نسعى جميعاً لربطها في شبكة معقدة لدعم الحياة"⁽⁷⁸⁾. وحددت أربع مراحل ضرورية للنشاط الاعتنائي:

1. تعرّف المرحلة الأولى من العناية بـ "الاهتمام" Caring about: وتتمثل في ملاحظة وجود حاجة ما، وإدراك الحاجة إلى الاستجابة لها وتقييم إمكانية هذه الاستجابة. وهنا نكتشف تمييزاً دقيقاً بين الضرورة الأخلاقية والإمكانية العملية، حيث لا تُفهم الضرورة على معنى الالتزام بالواجب الأخلاقي الكانطي، بل على معنى الإدراك الواقعي لحاجة الآخر. وفي هذا الإطار تحتوي العناية على ثنائية الالتزام بالإدراك (الملاحظة) والذكاء العملي (التقييم).

2. تتضمن المرحلة الثانية مسألة "تحمل المسؤولية" Taking Care of: تُفهم المسؤولية هنا على أنها شكل من أشكال الكفاءة. وتقدّم ترونتو مثال الاهتمام بالأطفال الجياع في العالم الثالث، حيث تشير إلى أنه إذا علمنا أن أي طعام يتم إرساله سوف يُسرق، فـ "لا فائدة في إرسال المال لشراء الطعام"⁽⁷⁹⁾. وتُفهم الحكمة العملية هنا على أنها سلوك براغماتي معلق على احتمال تحقيق الهدف.

3. تتمثل المرحلة الثالثة في "تقديم العناية" Care Giving: وهي تشير إلى التواصل المباشر مع الآخرين من خلال احتياجاتهم، وتقصد النشاط في بُعد التواصل مع الناس، حيث تأكيد خصوصية العناية من جهة التركيز على البعد العلائقي للعناية، إلى درجة أننا نميل إلى اختزالها تلقائياً في هذا الجانب من الاتصال المباشر: من جسد إلى جسد بلا وساطة. وتؤكد ترونتو أنها ليست نشاطاً مرتجلاً وعفوياً بل وظيفة، حيث إنّ الكفاءة من حيث هي صفة أخلاقية تتوافق مع تقديم الرعاية.

4. ترتبط المرحلة الرابعة بمسألة "تلقي العناية" Care Receiving: وهذا البعد من العناية يتعلق بمتلقي الرعاية وبالتعرف إلى الطريقة التي يتفاعل بها الشخص الذي يتلقاها. وهذه المرحلة

(76) Joan Tronto, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice* (New York: University press, 2013), p. 139.

(77) Fabienne Brugère, *Le sexe de la sollicitude* (Paris: Seuil, 2008), p. 19.

(78) Tronto, *Care démocratique*, p. 43.

(79) Tronto, *Moral boundaries*, p. 148.

تجعل من الممكن تقييم عملية الرعاية بأكملها، من خلال رد فعل الشخص الآخر معياراً لتقييم النجاح أو على الأقل معرفة مدى ملاءمة إجراءات العناية مع الحاجات التي يراد تحقيقها.

في الواقع، إذا قبلنا الفرضية القائلة إننا يجب أن نمارس العناية بطريقة تُطوّر الديمقراطية، فإننا ندرك على الفور المشكلة التي تفرضها أخلاقيات العناية على الديمقراطية؛ ذلك أنّ العديد من علاقات العناية ليست علاقات مساواة بسبب أن البشر ليسوا متساوين في القدرات، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار الأصغر سناً والأشدّ عجزاً وهشاشة في المجتمع؛ وهنا سيختلف هذا "المنظور الواسع للعناية في المجتمع بطرائق مهمة عن منظور السوق، أو منظور الأفراد، أو منظور معظم العلوم الاجتماعية؛ فالعناية الجيدة تتطلب الاعتراف بأن هذه العناية أمر علائقي: لا يمكن الحكم على إذا ما كانت العناية جيّدة من منظور فردي: لا من منظور مقدّمي العناية أو متلقّيها"⁽⁸⁰⁾. ولتحقيق ذلك، يجب أن نلتزم بجعل العناية قيمة مركزية لمجتمعاتنا الديمقراطية وأن نلتزم بإضفاء الطابع الديمقراطي عليها، حيث تتأكد حقيقة أنّ "العناية إذاً ليست تحت السياسة أو خارجها، كما يفترض عادة، ولكنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسؤال السياسي الأساسي: كيف يمكن تأسيس النظام والحفاظ عليه؟"⁽⁸¹⁾. وقد سعت الموجة الثانية من أخلاقيات العناية للنظر إليها على أنها أخلاقيات منفصلة عن الجنس؛ أي أخلاقيات يمكن أن يتبناها كل من الرجال والنساء وتستحق إعادة تأهيلها على أنها فلسفة أخلاقية صالحة، على مستوى أخلاقيات العدالة أو أخلاقيات الفضيلة نفسه؛ وتهدف هذه المقاربات إلى تحديد المبادئ السياسية التي تنطبق على المجالين العام والخاص، والتي من شأنها أن تجعل من الممكن التحرك نحو مجتمع أكثر عناية.

إنّ هذا المنظور يعني أن العناية لم يعد يُنظر إليها من الزاوية العاطفية؛ أي بصفتها استعداداً أخلاقياً للاهتمام باحتياجات الآخرين، بل بصفتها نشاطاً إنسانياً قائماً على الحب والاهتمام والتعاطف. ويعني تأسيس العناية، عند تروننتو وكيثاي وأوكين، نزع الطابع الجندري عنها وجعلها نشاطاً منفصلاً عن النوع الاجتماعي. وهنا، تلاحظ تروننتو أن الوظائف المتعلقة بالرعاية، مثل المربية أو عاملة التنظيف، غالباً ما تشغلها النساء من أصل مهاجر باعتبارها من الأعمال غير المثمّة اقتصادياً والمحتقرة اجتماعياً. لذلك، فإن الأمر يتعلق بإعادة الاعتبار للأعمال الرعائية وجعلها مرئية، بحيث يتم الاعتراف بأهميتها الاجتماعية. ولكي نجعل من العناية قيمة ديمقراطية قابلة للحياة، تقترح تروننتو الالتزام بثلاث مجموعات من الأفكار: أولاً، يعني افتراض أننا ضعفاء التحلي عن مبدأ الاستقلالية الكاملة، والاعتراف الحقيقي بضعفنا وتبعيتنا يمكن أن يغيّر من طريقة تفكيرنا في المسؤوليات الاجتماعية. ثانياً: تأكيد أنّ المحافظة على الديمقراطية فترة طويلة غير ممكن إذا استمر اختلال التوازن بين تنمية الثروة وطرائق توزيعها وإعادة توزيعها، حيث إنّ تحقيق الهدف الديمقراطي المتمثل في تكافؤ الفرص والمنافسة العادلة على المناصب الاجتماعية مشروط كذلك بالمساواة في الحصول على الرعاية الجيدة لمن يحتاج إليها من الفئات الهشة؛ ذلك أنّ "حياة الخصاصة، التي يعيشها الآباء الفقراء لا تسمح لهم برعاية أطفالهم مثل

(80) Tronto, *Caring Democracy*, p. 140.

(81) Engster, *Care in the State of Nature*, p. 244.

الآباء الميسورين؛ وإذا لم نعالج هذا الخلل في التوازن، سيستمر التفاوت في الصعود⁽⁸²⁾. ثالثاً: يتعلق الأمر بالاهتمام بالتنوع والاختلاف، الذي يوفر لنا الأساس الجوهري الذي يجب أن تدور حوله هذه المسائل؛ وإذا كانت قضايا المساواة محورية عندما نهتم بالديمقراطية، فإنه بالطريقة نفسها يجب أن تعكس معالجة الاختلافات الثقافية الالتزام بالتطور الديمقراطي للعناية.

وتبعاً لذلك، سيتضمن التجسيد السياسي الحقيقي لأخلاقيات العناية دمج الممارسات المتعلقة بالرعاية في مختلف برامج التفكير الديمقراطي والتمكين للأشخاص المعنيين سواء مقدمي الرعاية أو المستفيدين منها. وهكذا، فإن تسييس العناية سيعني أكثر من مجرد إدخال القضايا الجوهرية لتبعية المتعددة في المدينة؛ إنه يسلط الضوء، كما تعتقد ترونتو، على ما يشكل مصدراً للألم والعار في مجتمعنا: "رفض أولئك الذين لا ينتمون إلى دائرة المواطنين ذوي الامتيازات الكاملة والذين يظهرون كمواطنين من الدرجة الثانية"⁽⁸³⁾. وهنا، يمكن سماع أصوات المهمشين في المدينة؛ إذ بقدر ما تنطوي أخلاقيات العناية على إعادة رسم الحدود بين المجالين الخاص والعام والمجالات الأخلاقية والسياسية وإعادة تشكيل حدود النوع الاجتماعي، فإنها تتضمن أيضاً إعادة النظر في أسس المواطنة بحيث تشمل، على الأقل من حيث الوصول إلى الحقوق الاجتماعية والسياسية الأساسية، العامات في مجال الرعاية، اللاتي يهاجرن إلى البلدان الغنية بأغلبية ساحقة من أماكن أخرى. وتطرح باسكال مولينييه السؤال الضروري: "كيف يمكننا أن نتجنب أخطار سياسة استعمارية وأبوية قد تهتم بالفعل بهؤلاء العمال من أماكن أخرى، ولكنها في الوقت نفسه تدعم غايات غريبة عن غايات الديمقراطية التي تتضمن قيم العناية وعن غايات العناية التي يتم تنظيمها وتنفيذها بطريقة ديمقراطية؟"⁽⁸⁴⁾.

2. التأسيس لأخلاقيات العناية النقدية في سياق العلاقات الدولية

إن علاقات العناية والمسؤوليات التي تولدها تمتد إلى ما هو أبعد من دائرة الأسرة والمدينة والدولة القومية؛ ومن ثم، يعتقد بعض منظري أخلاقيات العناية أن الأسس الواقعية لفكرة حقوق الإنسان يمكن أن تساعدنا على اجترار رؤية ومراس عالميين على قاعدة بردايم العلاقات الاعتنائية؛ والسؤال المناسب الذي يطرح هنا: هل يمكن أخلاقيات العناية القائمة على التعاطف أن تتعامل تعاملاً معقولاً مع جميع الجوانب المختلفة للعدالة الاجتماعية أو الدولية أو القانونية؟ يجادل الفكر الليبرالي ويجب بالنفي، حيث تطرح مسألة التسامح بصفاتها حجة تبرهن على الحاجة إلى شيء آخر غير الشعور المحض والدافع القائم على الشعور من أجل التعامل مع حقوق الناس في الحرية الدينية؛ إذ غالباً ما يُعتقد أن الحريات الدينية تحتاج إلى أن تكون قائمة على أساس عقلائي يكمن في الحق الأخلاقي في الاستقلالية؛ لأن الشعور المحض سيقود الناس أحياناً إلى عدم التسامح مع الممارسات الدينية التي يجدونها بغیضة أو مثيرة للاشمئزاز. وهكذا يفترض الاستنتاج الليبرالي النموذجي: "أننا يجب أن نحترم الحقوق المنفصلة عن المشاعر في حرية العبادة لمن لا نحب دينهم بشدة احتراماً كاملاً، وأن نظهر

(82) Tronto, "Care démocratique et démocraties du care," p. 43.

(83) Ibid., p. 45.

(84) Molinier, Laugier & Paperman, p. 23.

هذا الاحترام إذا تسامحنا مع الآراء والممارسات التي لا نحَبِّها انطلاقاً من قناعة أو حدس بأن للناس حقاً أساسياً في اعتناق تلك الآراء والمشاركة في تلك الممارسات⁽⁸⁵⁾.

تبدو هذه الصورة بأكملها مشوّهة أخلاقياً، بحسب سلوت، الذي يرى أنّ الشخص الذي يسمح للآخرين بالعبادة بحرية، على الرغم من أنه لا يملك سوى الازدراء لهؤلاء الآخرين أو لوجهات نظرهم، لا يُظهر الاحترام الكامل والحقيقي تجاههم. ولذلك، يعتبر أنّ رؤية الأمر من منظور أخلاقيات العناية، ونموذج التعاطف، سيُمكن المرء من أن يكون "أكثر احتراماً إذا حاول بطريقة منفتحة أن يرى الأشياء من وجهة نظرهم، وإذا كان في إمكانه حشد بعض التعاطف مع وجهة نظرهم، ولا يسمح لنفسه ببساطة بأن يكره أو يحتقر ما يفكر فيه الآخرون أو يفعلونه"⁽⁸⁶⁾. بل إنّ إقامة "علاقة أخلاقية مع المستضعفين تعني إدخال منظور الاحترام، من خلال النظر في موقف الآخر كما يعبر عنه وليس من خلال افتراض أن الآخر مطابق تماماً للذات"⁽⁸⁷⁾. وعلى عكس ما يعتقد المنظور الليبرالي والأخلاق العقلانية، فإنّ هذا الافتراض يعمل في الواقع ضدّ مثلهم السياسية ولصالح أخلاقيات العناية التي تركز على التعاطف والعاطفة، حيث يبدو "أنّ جميع أصناف الاضطهاد، التي حدثت على مر التاريخ، قد حدثت في غياب أي محاولة لرؤية الأمور من وجهة نظر أولئك الذين يتعرّضون للاضطهاد"⁽⁸⁸⁾. ومن ثمّ، يجزم سلوت أنّ "أخلاقيات العناية التي تؤكد على التعاطف (والانفتاح التعاطفي) يمكنها أن تستبعد التعصب الديني والاضطهاد استبعاداً كلياً كما تفعل الليبرالية"⁽⁸⁹⁾.

تبعاً لهذا الإقرار، تعتقد هيلد أنّ النظريات الأخلاقية، التي تنظر إلى مجال العيش الإنساني على قاعدة نموذج الفردانية الباحثة عن مصالحها، ضمن حدود القواعد الكلية، غير مناسبة للتعامل مع النموذج الاعتنائي في السياق العالمي. ولذلك، ترى أنّ لـ "أخلاق العناية موارد لتفهم الروابط الجماعية والثقافية والعلاقات بين الفئات التي تشترك في تواريخ وسيطرة استعمارية أو مصالح في التطور الاقتصادي اللّاسوقي"⁽⁹⁰⁾. وهنا تلاحظ فيونا روبنسون أنّ رد الفعل الليبرالي على الترابط المتزايد في العالم، باعتباره شكلاً من "العودة إلى عالمية كانط"⁽⁹¹⁾، مشير للسخرية؛ لأنّ الفهم الحقيقي للعولمة يجب ألاّ يقودنا إلى تقدير الاختلافات بين الأفراد فحسب، بل بين الجماعات والأمم والثقافات أيضاً، لأنّ الخطأ الشائع في التصور الكسموسياسي للعولمة هو افتراض أننا جميعاً نتشارك مفهوماً مشتركاً للعدالة ونعطي الحقوق الفردية القيمة نفسها؛ بينما غالباً ما يؤدي هذا المفهوم الخاطئ للكونية إلى الأبوية أو حتى الهيمنة في محاولة لتشكيل مجتمعاتهم على صورة النموذج الغربي.

(85) Slote, *Care Ethics and Liberalism*, p. 40.

(86) Ibid., p. 41.

(87) Bruguère, *L'éthique de "care"*, p. 49.

(88) Slote, "Care Ethics and Liberalism," p. 41.

(89) Ibid., p. 42.

(90) هيلد، ص 225.

(91) Robinson, p. 45.

في مقابل ترحيل الواقعيين والواقعيين الجدد النموذج الهوبزي لتدبير السياسة على المعنى النزاعي إلى ميدان العلاقات الدولية، وجعل الحرب والتنافس العسكري معياراً محدداً لنجاح الدول، تعتبر هيلد أنّ أخلاق العناية تنفهم "أهمية تنمية علاقات الثقة والإصغاء إلى اهتمامات الآخرين وتعزيز التعاون الدولي وتقدير الاعتماد التبادلي"⁽⁹²⁾. وعلى عكس التصورات الاختزالية، التي ترى أنّ أخلاقيات العناية شخصية وخاصة وضيقة الأفق، ومن ثمّ غير قادرة على معالجة المشكلات الاجتماعية أو العالمية الكبيرة، تقترح روبنسون ما تسميه "أخلاقيات العناية النقدية"، التي "تتميز بأنطولوجيا علائقية، أي إنها تنطلق من إدراك أنّ الناس يعيشون في العالم ويتمثلونه داخل علاقات اجتماعية"⁽⁹³⁾؛ وهي تؤكد ضرورة تأسيس نظرية معيارية جديدة تتجاوز المفاهيم الأخلاقية الليبرالية المستخدمة في العلاقات الدولية مثل: الحقوق، والالتزامات والعقود، والإنصاف، والمعاملة بالمثل، والاستقلالية والعدالة، لأنها تبريرية؛ فبقدر ما تركز في الظاهر على نموذج ترويج المبادئ العقلانية والكونية ذات الأساس الكانطي، تختزن في باطنها نموذج واقعية شرسة تخضع العلاقات الدولية لسياسة القوة، باعتبارهما "مجرد نبعين توأمين من منابع الحداثة"⁽⁹⁴⁾.

وفي المحصلة، إذا أدركنا أنّ المبادئ المحددة لنظريات الواقعية الجديدة والليبرالية الجديدة في العلاقات الدولية، مثل الاستقلالية والسيادة والمعاملة بالمثل، قد تشكلت تاريخياً من خلال التقاليد السائدة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية الغربية، فسنفهم أنّ "الأخلاق يجب ألا يُنظر إليها على أنها شيء منفصل عن العلاقات الدولية، بل إنها شيء متأصل فيها وفي فهمنا الديناميكي والاجتماعي لها"⁽⁹⁵⁾، بحيث لا يمكن فصل نظرية العلاقات الدولية عن تلك الأفكار في الفلسفة الأخلاقية والسياسية التي استمدت منها. ولذلك من الضروري، في نظر روبنسون، أن نغذي العلاقات الدولية بمصادر معيارية قد توفر فيها أخلاقيات العناية النقدية "نقطة انطلاق مفيدة لتحقيق التغيير الاجتماعي والسياسي على نطاق عالمي"⁽⁹⁶⁾، في ارتباط بتقييم أشكال التدخل العسكري والإنساني ومعالجة الفقر؛ لأنه إذا "اقتصرت الأخلاقيات الدولية على الأسئلة المتعلقة بالسيادة والتدخل والعدالة التوزيعية الدولية، فإنها لن تتقدم أبداً إلى ما هو أبعد من الأنطولوجيا الثابتة والأطر التحليلية الثنائية والأنماط الضيقة من التفكير الأخلاقي التي تتسم بها حالياً"⁽⁹⁷⁾.

خاتمة

إنّ أخلاقيات العناية، على الرغم مما يشاع عن إحالتها إلى شعور وحساسية أنثوية نموذجية، تقدّم نفسها بوصفها نظرية أخلاقية وسياسية منافسة للنظريات التقليدية المهيمنة في التفكير والمراس الحديثين؛ ومن وجهة نظر مقبولة، فإن تأنيث العناية ما هو إلا انعكاس للمهيمنة الذكورية التي تخفيها

(92) هيلد، ص 231.

(93) Robinson, p. 2.

(94) Ibid., p. 4.

(95) Ibid., p. 6.

(96) Ibid., p. 163.

(97) Ibid.

هذه النظريات الليبرالية وتعيد إنتاجها خلف المثل الأعلى الحديث للفرد المستقل المتملك للحقوق وذي القدرة على الاختيار العقلاني. ووفق هذا المنظور، لم تعد العناية تشير ببساطة إلى مجرد نزعة أخلاقية في أذهان الفاعلين، بل أصبحت تمثل في الواقع الملموس الأساس النهائي لاختبار الهيمنة الجندرية القائمة على تقسيم غير متساوٍ بين أعمال الرجال وأعمال النساء ذات الطابع الاعتنائي. ولذلك تخترع أخلاقيات العناية لنفسها مسوغات فكرية تنطلق من الإقرار بأننا جميعنا ضعفاء، بغض النظر عن الجنس، بمن في ذلك مقدّمو الرعاية، وبأن الاهتمام لا يقتصر على مجال نشاط واحد، بل يشكل نمط وجودنا الاعتنائي في علاقتنا بالأشياء وبالأخرين، وبأن هذا التغيير في الأخلاق لن يؤدي إلى تحرر المرأة فحسب، بل إلى تحرر الإنسانية كلّها، لأن الاهتمام بالآخر يتعارض مع فكرة الهيمنة التي تتمثل في ممارسة السلطة على الآخر. ومن هنا، فإن إعادة النظر في الضعف ومعالجته تعني اجترار طرائق جديدة لإدارة اقتصاديات السوق تتجاوز مجرد الاهتمام بمطلب السعادة وتوزيع أكثر عدالة للثروة؛ وهذا ما يمكن أن تحقّقه أخلاقيات العناية، من خلال اقتراح مفهوم للعلاقات مغروس في الاعتراف بمبدأي التبعية والاعتمادية.

وهكذا، تبدو أخلاقيات العناية أخلاقاً شاملة للمجتمع كلّ والمجال الأوسع للعيش الإنساني، حيث تصبح النظرية الأخلاقية والسياسية معنّية بدراسة ما نقصده بأخلاق العناية بالأخرين، على المستويات الفردية والأسرية والاجتماعية والدولية، واستكشاف سبل تثمين الاهتمام الرعائي بالأفراد وداخل المجموعات المتنوعة. وهكذا، فإن إعادة أخلاق العناية إلى الواجهة تعني الكشف عن مدى انخراطنا في الاعتناء بحياة كائنات إنسانية يجب أن نعيش معها من دون أن نضعها في خطر أو تحت السيطرة، بل على العكس من ذلك نحاول أن نؤسس لها حياة قابلة للعيش، عبر التشريع لآفاق معيارية أخرى وطرائق عيش مغايرة. وإذا بنينا على ذلك، يمكن أن نعلن أننا في حاجة إلى التمكين لنقله نوعية في العلوم الإنسانية لإعادة النظر في طبيعة الوجود الإنساني بالانطلاق من حقيقة أننا جميعاً مترابطون. وكما كتبت جيليجان، "نحن، بوصفنا بشرًا، كائنات ذات علاقات، مسؤولية وحساسة، [...] نحن نولد مع صوت وفي علاقة: وهو شرط الحب وأيضاً شرط المواطنة في مجتمع ديمقراطي"⁽⁹⁸⁾.

References

المراجع

العربية

- رولز، جون. *نظرية في العدالة*. ترجمة ليلي الطويل. دمشق: منشورات وزارة الثقافة السورية، 2011.
- الكشو، منير. "نظرية جون رولز في العدالة التوزيعية ونقادها". تبين. مج 9، العدد 36 (ربيع 2021).
- لاغرسبيتز، أولي. *الثقة والأخلاق والعقل البشري*. ترجمة مصطفى سمير عبد الرحيم. بيروت: دار الروافد الثقافية، 2021.

(98) Carol Gilligan, "Une voix différente: Un regard prospectif à partir du passé," Patricia Paperman (trad.), in: Patricia Paperman & Sandra Laugier (dir.), *Le souci des autres: Éthique et politique du care* (Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011), p. 43.

مصباح، صالح. فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط. بيروت: دار جداول للنشر والتوزيع، 2011.

هيلد، فيرجينيا. أخلاق العناية. ترجمة ميشيل حنا متياس. سلسلة عالم المعرفة 356. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2008.

الأجنبية

Baier, Annette. "Trust and Antitrust." *Ethics*. vol. 96, no. 2 (1986).

_____. *Le sexe de la sollicitude*. Paris: Seuil, 2008.

Brugère, Fabienne. *L'éthique de "care"*. Paris: Presses Universitaires de France, 2017.

Christman, John & Joel Anderson (eds.). *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

De Waal, Frans. *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*. London: Three Rivers Press, 2009.

Dillens, Anne-Marie (ed.). *La philosophie dans la Cité*. Bruxelles: Presses Universitaires Saint-Louis, 1997.

Engster, Daniel & Maurice Hamington (eds.). *Care Ethics and Political Theory*. New York: Oxford University Press, 2015.

Fraser, Nancy. *Le féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*. Estelle Ferraraise (trad.). Paris: La Découverte, 2012.

Gilligan, Carol. *Une voix différente: Pour une éthique du care*. Paris: Flammarion, 2008.

Held, Virginia (ed.). *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*. New York: Routledge Press, 1995.

Hume, David. *Traité de la nature humaine, Essai pour introduire la méthode expérimentale de raisonnement dans les sujets moraux, Livre II: Des passions*. Philippe Folliot (trad.). Collection Les classiques des sciences sociales. Paris: 2006 [1739].

Kittay, Eva Feder. *Love's Labor, Essays on Women, Equality, and Dependency*. New York: Routledge, 2020.

Molinier, Pascale, Sandra Laugier & Patricia Paperman (eds.). *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2009.

Noddings, Nel. *Caring A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. California: University of California Press, 1984.

_____. *Starting at Home: Caring and Social Policy* (Berkeley: University of California Press, 2002).

_____. "Complexity in Caring and Empathy." *Abstracta*. vol. 5, no. 5 (2010).

Nussbaum, Martha. *Frontiers of Justice*. London: Harvard University Press, 2006.

Okin, Susan Moller. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books, 1989.

Paperman, Patricia & Sandra Laugier (dir.). *Le souci des autres: Éthique et politique du care*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2005.

_____. *Le souci des autres: Éthique et politique du care*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2011.

Robinson, Fiona. *Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory and International Relations*. United States of America: Westview Press, 1999.

Schneewind, Jerome. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Slote, Michael. *Moral Sentimentalism*. New York: Oxford University Press, 2010.

Tessman, Lisa (ed.). *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*. Dordrecht: Springer, 2009.

Tronto, Joan. *Un Monde vulnérable: Pour une politique du care*. Paris: La Découverte, 2009.

_____. *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: University Press, 2013.



مذكرات فاروق الشرع

الجزء الثاني: 2015-2000

هو الجزء الثاني من مذكرات فاروق الشرع، ويغطي فترة من رئاسة بشار الأسد، واصل في خلالها الشرع شغل منصب وزير الخارجية، ثم نائب رئيس الجمهورية، إلى أن قرر الاعتكاف في منزله في عام 2013.

كان المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات قد نشر الجزء الأول من مذكراته تحت عنوان الرواية المفقودة، شاملاً الرواية السورية بتفاصيلها حول المفاوضات السورية-الإسرائيلية في عهد الرئيس حافظ الأسد، والتي ظلت غير معروفة إلى أن اقتنع الأستاذ فاروق بكتابتها ونشرها بالتعاون مع المركز، وسدّ في ذلك فراغاً في الكتابة التاريخية والسياسية عن هذا الموضوع.

ننشر في هذا الكتاب تجربة فاروق الشرع في المؤسسة السورية الحاكمة وعلاقاتها الدولية في مرحلة حكم بشار الأسد، وروايته ورؤيته للأحداث التي عصفت بسورية مع اندلاع ثورة عام 2011، بوصفه مسؤولاً وإنساناً، وصولاً إلى اعتزاله العمل السياسي، وإصدار بشار الأسد التعليمات للمسؤولين بعدم التواصل معه. وتتضمن المذكرات حقائق تُنشر أول مرة، وتحليلات وملاحظات ذكية، وأيضاً انطباعات إنسانية، أوصى المؤلف بنشرها بعد وفاته، لكن بعد سقوط النظام الحاكم في سورية في كانون الأول/ديسمبر 2024، أصبح في الإمكان نشرها في حياته.

خمسي الدريدي | Khomsi Dridi* المفهوم المترحل والمقاربة البينية: مفهوم "الصنمية" نموذجاً

The Nomadic Concept and Interdisciplinary Approach: The Concept of "Fetishism" as a Model

ملخص: تبحث هذه الدراسة في مسألة المفاهيم المترحلة ودورها في تعزيز المقاربة البينية، مع التركيز على مفهوم الصنمية/ الفيتشية نموذجاً للمفهوم المترحل. بناءً على ذلك، تطرح السؤالين التاليين: إلى أي حد يساهم ترحل المفاهيم في دعم المقاربة البينية؟ وما الخصائص الملازمة لمفهوم الصنمية التي تجعله قادراً على أداء هذا الدور الوسائطي والبيني؟ ولتفكيك هذه الإشكالية، اعتمدت الدراسة بدايةً على مقاربة مفهومية، ثم تتبعت مسار ترحل هذا المفهوم، بدءاً من نشأته في مجال الأنثروبولوجيا مروراً بالفلسفة الكلاسيكية والاقتصاد السياسي، وصولاً إلى الخطاب الجمالي في المجتمعات الحديثة "المبرمجة"، وأخيراً إلى أهم الخطابات الحديثة التي ساهمت في إحيائه. وتُظهر أن مفهوم الصنمية، الذي تحول في بعض الخطابات إلى نظرية، يتمتع بخصائص تمنحه مرونة وقدرة على التكيف والانزياح؛ ما يجعله قادراً على تجسير الفجوة بين مختلف الخطابات المعرفية. ومع ذلك، تواجه الدراسة التحديات التي اعترضت هذا المفهوم، سواء على الصعيد المنهجي أو على مستوى الاعتراف المؤسساتي، على نحو يبرز أهمية استكشاف هذه الصعوبات والتعامل معها بعناية.

كلمات مفتاحية: البينية، الصنمية، الترحل، نزع الأرضنة، التشيؤ، انزياحات المعنى.

Abstract: This study examines the issue of nomadic concepts and their role in promoting interdisciplinarity, focusing on the concept of fetishism as a model of a nomadic concept. Accordingly, the study poses the question: To what extent do nomadic concepts support interdisciplinarity? And what inherent characteristics of the concept of fetishism enable it to perform this mediatory and interdisciplinary role? To address this issue, the study initially adopts a conceptual approach and then traces the journey of this concept, starting from its origins in anthropology, through classical philosophy and political economy, to its adoption in the aesthetic discourse of "programmed" modern societies, and finally to the key modern discourses that contributed to its revival. The study demonstrates that the concept of fetishism, which has evolved into a theory in some discourses, possesses qualities such as flexibility, adaptability, and the ability to transcend boundaries, enabling it to bridge gaps between various intellectual discourses. However, the study also highlights the challenges this concept faces, both methodologically and in terms of institutional recognition, underscoring the importance of exploring and addressing these difficulties.

Keywords: Interdisciplinarity, Fetishism, Nomadic Concepts, Deterritorialization, Reification, Semantic Shifts.

* أستاذ مختص في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، المعهد العالي لأصول الدين، تونس.

Professor specializing in modern and contemporary philosophy, higher institute of theology, Tunisia.

khomsi.dridi@uvt.tn

مقدمة

يُعدّ إبداع مفهوم ما حدثاً فكرياً بالغ الأهمية، أطلق عليه جيل دولوز Gilles Deleuze (1925-1995) "الحدث المفهومي" بوصفه حدثاً يؤسس لنقطة جديدة ونوعية في التفكير. وتزداد قيمة هذا الحدث كلما لاحظنا انتقاله المستمر من حقله الذي نشأ فيه إلى حقل آخر، ويمكن أن نسمي حركته نحو أقاليم جديدة هجرة أو ترحلاً أو ارتحالاً Nomadisme؛ فما نلاحظه أن المفاهيم حيّة تحلّق فوق الأقاليم، ليس استجابة لنداء ما، بل ربما يكون ذلك من أجل ترسيخ التفاعل بين الخطابات المعرفية وتداخلها وتكاملها، أو ما يطلق عليه "المعارف البينية"، وخاصة في هذا العصر الذي هيمن عليه "الفكر المبسط" بعبارة إدغار موران Edgar Morin؛ فكر يصير على إقامة حواجز بين الخطابات بصورة نهائية ودائمة، ويختزل الظاهرة في بعد أحادي ويسعى إلى الفصل بدلاً من التآليف، والحال أن الواقع على درجة من التركيب والتعقيد، بحيث لا يقدر خطاب واحد على تفكيك شفراته والإحاطة بآليات اشتغاله وتنوع مساراته. وإذا كانت "المقاربة البينية L'interdisciplinarity تكمن ضمن برنامج الحياة الفكرية المعاصرة⁽¹⁾" بعبارة جورج غوسدورف (1912-2000)، فإنه لا مناص من التفكير اليوم ضمن أفقها ووفق مقتضياتها. ويتمثل مدار اهتمامنا في التساؤل عن إمكانية التفكير بوساطة المفاهيم المترحلة في إقامة حوار وتفاعل بين خطابات في أفق بيني أو عابر للاختصاصات.

ولمعالجة هذا الإشكال، سنأخذ نموذجاً من هذه المفاهيم المترحلة، ألا وهو الصنمية⁽²⁾ أو "الفيتشية" Fétischism بحسب بعض الترجمات السيكلوجية. وما يسترعي الانتباه أنّ هذا المفهوم نشأ خارج أطر الفلسفة التقليدية، ومع ذلك فهو يستجيب لأهم رهاناتها، وخاصة منها النقدية والتحررية، وقد تبلور هذا المفهوم، كما بين ألفونسو إياكونو، في إطار الإثنولوجيا Ethnology بما هي خطاب يدرس الأعراق القديمة، وتحديدًا الشعوب المسماة بدائية أو "متوحشة"، وخاصة مع الكاتب الفرنسي شارل دي بروس Charles de Brosses (1709-1777)⁽³⁾، الذي دوّن أطوار العديد من الرحلات التي قام بها الأوروبيون، وخاصة البرتغاليين والإسبان، إلى غرب أفريقيا وبعض الجزر الآسيوية، ثم استعارت الفلسفة مع إيمانويل كانط (1724-1804) ودافيد هيوم David Hume (1711-1776) المفهوم ليعبر عن حالة اعتقاد بدائية. ثم اتخذ هذا المفهوم بعداً نقدياً جذرياً بمجرد انتقاله إلى مجال الاقتصاد السياسي مع كارل ماركس Karl Marx (1818-1883)، الذي منحه وجهة جديدة تختلف اختلافاً

(1) Georges Gusdorf, "Passé, présent, avenir de la recherche interdisciplinaire," *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 29, no. 4 (1977), p. 38.

(2) الصنمية: مصطلح عربي يقابله في الفرنسية Fétichisme، وفي الإنكليزية Fetichism، وفي الألمانية Fetischismus، وتتفق هنا مع المترجمين العرب لهذا المصطلح إلى "صنمية" والوارد خاصة في المجلد الأول من رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، لكارل ماركس، ونذكر من هؤلاء على سبيل المثال فالح عبد الجبار، ينظر: كارل ماركس، رأس المال، المجلد الثالث: عملية إنتاج رأس المال ككل، ترجمة فالح عبد الجبار (بغداد: دار الفارابي، 2021)؛ وفهد نقش، ينظر: كارل ماركس، رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة فهد نقش، مج 1 (موسكو: دار التقدم، 1985)؛ وراشد البراوي، في: فريدريك إنجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ترجمة راشد البراوي (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1947). غير أنّ بعض الباحثين في علم النفس، وخاصة علم النفس التحليلي يميلون إلى نقل هذا المصطلح مباشرة "فيتشية".

(3) Alphonso Iacono, *Le fétichisme, histoire d'un concept* (Paris: PUF, 1992), p. 40.

نوعيًا عن منشئها الأصلي. ومن هنا فصاعدًا، سيظل هذا المفهوم مبطّنًا بهذه الشحنة النقدية كلما حلّ بخطاب أو إقليم جديد، سواء تعلّق ذلك بالفلسفات الاجتماعية اللاحقة، مع جورج لوكاتش György Lukács (1885-1971) وأكسل هونيث Axel Honneth، أو التحليل النفسي الفرويدي أو الإستيقا السالبة لتيودور أدورنو Theodor Adorno (1903-1969)، أو الأنثروبولوجيات الجديدة لجان بودريار Jean Baudrillard (1711-1776)، وتيتزيه دي بور Tjitze de Boer (1866-1942) ... إلخ. ولأمر كهذا تساءل فريديريك دربالي عند معالجته العلاقة بين المفاهيم المترحلة والمعارف البينية: "كيف تتحرك المفاهيم والنظريات أو المناهج، وتنتقل فيما بينها وتحوّل أثناء الانتقال من تخصص إلى آخر؟ وكيف تكون الممارسة البينية قيمة مضافة خلّاقة في إنتاج معارف جديدة، وأيضًا في تحليل وتفسير مسائل من المستحيل حلّها انطلاقًا من نظر تخصص واحد"⁽⁴⁾. وفي محاولة لاقتفاء ترّحل هذا المفهوم ورصد أبعاد انزياحاته في علاقة بالمعارف البينية نطرح الإشكال التالي: بأيّ معنى يخدم الترحّل المعارف البينية؟ وعلى نحو أدقّ، كيف أسهم "المفهوم المترحل" (الصنمية/ الفيتشية نموذجًا)، في إقامة هذا التفاعل بين خطابات متنوعة في أفق بيني؟ وما التحديات التي تواجه أيّ مفهوم مترحل أو مهاجر عند اضطراره بدور وسائطي بيني؟

أولاً: مقارنة مفاهيمية: الترحّل والبينية والصنمية

1. الترحّل من الفكر إلى المفهوم

للترحّل معانٍ عديدة، وفي لسان العرب نجد بعضًا منها؛ "فارتحل فلان فلانًا إذا علا ظهره وركبه [...] وقيل معنى ترحّلهم أي: تنزلهم المراحل، وقيل: تحملهم على الرحيل [...] ورجل رحول وقوم رحل أي: يرتحلون كثيرًا [...] والترحل والارتحال: الانتقال وهو الرحلة [...] والمُرتحل: نقيض المُحل"⁽⁵⁾.

يسترعي الانتباه في هذه التعريفات للارتحال التركيز على البعد الحسي؛ أي التنقل في المكان. خلاف ذلك يبدو المعنى الروحي للترحّل من أوكّد اهتمامات الصوفي الذي يتجاوز في الغالب المواضع في التعريف، ولعلّ هذا ما نلمسه لدى محيي الدين بن عربي (558-638هـ / 1165-1240م)، فالترحّل لديه هو سفر، والسفر سّنة كونية ومصير محتوم لا يقتصر على معنى أو شخص أو جماعة، بل يخص البشرية قاطبة: "وعلى الحقيقة، فلا نزال، في سفر أبدًا من نشأتنا ونشأة أصولنا إلى ما لا نهاية له، إذا لاح لك منزل تقول فيه هذا هو النهاية، انفتح عليك منه طرائق أخرى، تزوّدت منه وانصرفت فما من منزل تشرف عليه، إلّا ويمكن أن تقول هو غاييتي، ثم إنك إذا وصلت إليه، لم تلبث أن تخرج عنه راحلاً"⁽⁶⁾، يبدو عندئذ الوجود في سفر لا في إقامة، ليس السفر أو الترحّل مجرد حركة في المكان،

(4) Frédéric Darbelly, *La circulation des savoirs. Interdisciplinarité, concepts nomades, anaalogies, métaphores* (Lausanne, Switzerland: Peter Lang Verlag, 2012), p. 13.

(5) محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، ج 11، ط 3 (بيروت: دار الفكر، 1994)، ص 276.

(6) محيي الدين بن عربي، رسائل بن عربي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، ص 351.

إنه رحلة وجودية روحية ومعرفية أعمق. وإجمالاً يبدو سفر/ ترحّل السالك بالمعنى الصوفي سفرين: سفر في الكون، وهو سفر خارجي يساعد السالك على معرفة عظمة الخلق؛ وسفر في النفس، أي سفر داخلي يفضي إلى معرفة الذات والخالق، وهكذا، فإنّ السفر، مهما كان معناه، فإنّه يؤدي إلى معرفة الحقّ.

عموماً، استخدم العرب قديماً معنى الترحّل والارتحال تعبيراً عن السفر معنئ وحسّاً، سواء في التصوف أو الأدب أو الشعر أو الفلسفة ... إلخ، وحديثاً، قد يكون دولوز أبرز من حوّل "الترحّل" إلى إشكالية فلسفية في ظل تأثير جليّ لفريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900)، تحديداً في كتابه: ألف هضبة *Mille Plateaux* (1980)، حيث يقدّم مفهوم "نزع الأرضنة" *Déterritorialisation* و"الترحّل" *Nomadisme* باعتباره نمطاً لمقاومة كل أشكال البنى المستقرّة للدولة، وأيضاً في مقال مهمّ بعنوان: "الفكر المترحّل"⁽⁷⁾، ويقرّ فيه بأنّه إذا كان نيتشه لا ينتمي إلى الفلسفة فربما لأنّه الأوّل الذي تصوّر ضرباً من الخطاب الذي يكون مناهضاً للفلسفة؛ أي لخطاب مترحّل لا تكون قضاياها من إنتاج "الآلة العقلانية البيروقراطية، أي من تأليف هؤلاء الفلاسفة بوصفهم بيروقراطي العقل المحض، ويُقصد بهم الفلاسفة المثاليون، من أفلاطون Platon (427 ق.م-347 ق.م) إلى كانط، إنها على خلاف ذلك، من إنتاج "آلة الحرب المتحرّكة [...] ربما يعود عمق نيتشه إلى قطعه مع طائفة من الفلاسفة، وتحديداً إلى جعله من الفكر آلة للحرب، جعله من الفكر قوة مترحّلة"⁽⁸⁾. وتبعاً لهذا المنظور، جعل دولوز من فلسفة نيتشه نموذجاً للفكر المترحّل، فهو الذي "نزع الأرضنة" عنها كي تنتقل إلى آفاق جديدة، فلا غرابة أن نجد أطروحاتها ومجازاتها ومقالاتها محلّ اهتمام الموسيقي والسينمائي والناقد الأدبي والسيميولوجي ... إلخ.

فضلاً عن ذلك، فإنّ نيتشه اشتغل، استناداً إلى المنهج الجينيولوجي، بانتقال المفاهيم والأحكام الخلقية عبر التاريخ، "فالمفاهيم تهاجر كما الإنسان، إنها تتغيّر وتتقنّع وتتخذ نبرات جديدة، وأحياناً، تنبئ في الطريق"⁽⁹⁾، وفي ذلك دلالة على نسيبتها، وأنها تتكوّن تدريجياً من خلال التجارب والحاجات العملية، فهي ليست حقائق ثابتة وأزلية البتة. وبذلك، تهاجر المفاهيم والأحكام الخلقية عبر الزمن، وما يبدو عيباً في زمن قد يبدو فضيلة في زمان آخر.

واستلهاماً من تقاليد فلسفية متنوعة تنهل من نيتشه وموريس ميرلوبونتي Maurice Merleau-Ponty وجان باتوشكا Jan Patocka (1907-1977) مروراً بدولوز، عمل الباحث التونسي عبد العزيز العيادي جاهداً على بلورة "فلسفة مترحّلة" من أجل تشخيص عالمتا الراهن⁽¹⁰⁾؛ فلسفة لا تستقر عند نسق،

(7) ينظر: Gilles Deleuze, "Pensée nomade," in: *L'Île déserte et autres textes (1953-1974)* (Paris: Minuit, 2002).

(8) Ibid., pp. 361-362.

(9) ينظر: الفصل التاسع، الفقرة 638، في:

Friedrich Nietzsche, *Humain, Trop Humain*, Angèle Kremer-Marietti (trad.) (Paris: Livre de poche, 1995), p. 422.

(10) Abdelaziz Ayadi, *Philosophie nomade, un diagnostic de notre temps*, Préface d'Angèle Kremer Marietti (Paris: L'harmattan, 2009).

تشقّ طريقها بين الأفكار، دائمة الانفتاح، وفي حالة حركة دائبة. وهكذا، فإنّ الفلسفة لا تنظر إلى الترحّل هنا باعتباره نمط وجود وطريقة في العيش فحسب، بل أيضًا باعتباره مجازًا للتفكير في المعرفة والوجود، ومن ثمة يتعلّق هذا النمط من الفلسفة الترحّل وسيلةً للقطع مع البنى المتكلسة للفكر وأداةً للالتحام بالفعل والتعدد. وكما يقول مقدّم كتابه أنجيل كريم ماري (1927-2013): "تطرح هذه الفلسفة (المرحلة) مسألة إيتيقية أساسية أو دنيا، لفعل مطيع للقيم السامية للحرية والإنصاف والحقيقة وللتضامن المزدوج البيولوجي والثقافي و[ال] منتظم ضمن تعايش التبادلات والتماسات المعنى وعطاءاته"⁽¹¹⁾. وتتميز "الفلسفة المترحلة" ههنا بطابعها الخلاق؛ لأنها تبدع قيمًا داست عليها الحدّثة ولا تنفصل عن بعدها المقاوم، فهي "أفق بلا سقف" تتفكّر ما "هو خارج" Le dehors أو لنقل "المتخارج". وبنبرة غاضبة ساخطة، يقرر العيادي: إنها تسأل كلّ أطيافه وأشكاله، سواء تعلق الأمر بـ "المتخارج عن الحدّثة ألا وهو اللامفكر فيها، أو عن الفكر الذي يدفعه إلى التفكير [...] أو عن السلطة وهو المتمثّل في المقاومة، وعن الجمود وهو المتمثّل في الحياة، وعن الامتلاء وهو الشرخ، وعن اليأس ألا وهو الغضب"⁽¹²⁾.

وضمن هذا السياق نفسه، لا تركّز إليزابال ستينغرز على ترحّل الفكر والفلسفة بقدر انشغالها بترحّل المفاهيم، فهي تبدو، من هذه الجهة، أكثر تخصيصًا من غيرها عند دراستها لهذه الظاهرة الفكرية، ولا سيما حين أشرفت على موسوعة تكرّس هذا التوجّه المعرفي الواعد بعنوان: من علم إلى آخر، المفاهيم المترحلة⁽¹³⁾، تلاحظ ههنا أنه حين يهاجر مفهوم ما فإنه يغيّر من معناه ويتخذ دلالات جديدة بحسب الأرض أو الإقليم الذي يحلّ به، ففكرة "مفهوم مهاجر" تتعارض مع الفكرة القائلة إن للمفاهيم تعريفات ثابتة وكونية. ويبدو المفهوم المهاجر من الطراز المغاير لبقية المفاهيم المألوفة، فهو شديد التأثير بالسياقات ويتطور بالاستعمالات، والمتأمل لحركيته يستخلص دون عناء أنه ذو قدرة عجيبة على تجاوز الحدود الفاصلة بين الخطابات، وذلك بتغيير معانيها، ومن هنا، ليست المفاهيم العلمية المهاجرة عامة مجرد أدوات بسيطة ومحيدة تُستخدم لوصف الواقع وتصنيف مواضعه، بل إنها عناصر تسافر بين الخطابات وتدرّك وضعا يصل حدّ تغيير معايير المعقولة العلمية، وهي بذلك حمالة لرهانات معرفية كبيرة. وكما تقول ستينغرز "لا تحصل مواجهة المفاهيم فحسب ضمن مهمتها المتمثلة في تنظيم الحقل الظاهراتي على نحو تتمّ فيه صياغة الأسئلة الملائمة لموضوعاتها، بل النظر إليها كما لو كانت مشاريع ملتزمة، وحصيلة لطموحات ومحاولات غزو، وفي كلمة واحدة: لمغامرات حاملة لتغيير معايير العلمية La scientificité"⁽¹⁴⁾.

وضمن السياق نفسه، يندرج جهد موران الذي سبقها إلى تأكيد ثراء هذا التوجّه التفاعلي بين تخصصات المعرفة حين خصص فصلاً في كتابه: مدخل إلى الفكر المركب بعنوان: "المفاهيم المهاجرة"، ويؤكد فيه

(11) Ibid., p. 6.

(12) Ibid.

(13) ينظر: Isabelle Stengers, *D'une science à l'autre. Des concepts nomades* (Paris: Seuil, 1987).

(14) Ibid., p. 13.

أن المفاهيم تهاجر، ومن الأفضل أن يحصل تحركها بصورة سرّية؛ لأنها بهذا التحرك تسمح للخطابات بأن تتخلّص من حالة الاختناق والانسداد التي تردّت فيها، ووفق عبارته: "يختنق العلم بشكل تامّ إذا لم تهاجر المفاهيم بصورة سرّية"⁽¹⁵⁾. ويلاحظ موران، بنبرة لا تخلو من طرافته المعهودة، أن أكبر الاكتشافات هو الذي يكون ثمرة لارتكاب أخطاء في نقل المفاهيم من حقل إلى آخر، ولا بدّ من أن يكون الباحث موهوباً حتى يرتكب هذا الخطأ الذي يغدو بمرور الوقت ثمراً. لا شك في أن تثنين موران لظاهرة "هجرة المفاهيم" يندرج ضمن مشروعه المنتظم حول بردايم "الفكر المركب" ويخدم مقاصده وغاياته، وهو فكر يقدّم نفسه على أنه يتوسط العلم والفلسفة، ومسكون بهاجس التفاعل بين الاختصاصات المعرفية وعدم اختزال الواقع ضمن بعد واحد. وتبعاً لذلك، نخلص إلى قناعة مهمة تقوم على التسليم بأنّ التداخل بين المعارف، أو لنقل "المعارف البينية"، غدا واقعاً علمياً متأكّداً على إثر ما آل إليه "الفكر المبسّط" من أحادية النظرة واختزالية التوجّه وتفكير للواقع العلمي. وبالأحرى، تكون "هجرة المفاهيم" أحد السبل المهمة من أجل تجسير الهوة بين خطابات وتخصصات معرفية متباينة.

2. المعارف البينية

يُعدّ موضوع المقاربة البينية "أحد مظاهر فكرة العلم ذاتها منذ جذور الثقافة الغربية"⁽¹⁶⁾. وإعادة إحيائه اليوم يمكن اعتبارها ردّة فعل ثانوية على التفكك المحتوم الذي أصاب المشهد العلمي المعاصر، وبحثاً عن تعويض، وإجراءً دفاعياً عنيداً، كما يرى غوسدرف؛ للحفاظ على نزاهة العلم وتكامل بنائه. إجمالاً، يمكن تعريف البينية Interdisciplinarity على أنها نقطة التقاء بين خطابين أو أكثر سعيًا إلى تبادل المعطيات وإثراء بعض المباحث وحلّ بعض المشاكل التي يتعذّر معالجتها من منظور أحادي ضيق. وهذا التعريف الإجمالي لا يخفي غياب إجماع حول تحديد "البينية"، على الرغم من أن هذه الممارسة صارت تفرض نفسها اليوم باعتبارها بردايمًا للبحث العلمي، على أنه يمكن تعيين توجّهين في هذه الممارسة⁽¹⁷⁾: يحدّدها الأوّل ليس انطلاقاً من تجاور العديد من الاختصاصات فحسب، بل أيضاً بالعلاقات المتبادلة التي ينبغي أن يقيمها المختصون المهنيون المعنيون. بيد أن التوجّه الثاني يُدرج "البينية" ضمن روح الاندماج، ويرى القائلون بهذا التوجّه أنّ "البينية" الحقيقية تتجسّم حين تتجاوز آفاق كل اختصاص حدوده للاندماج ضمن واقع أكثر شمولية. ويبدو التوجّه الأول هو الأكثر واقعية وشيوعاً في العلوم الإنسانية؛ أي البينية باعتبارها علاقات متبادلة لا باعتبارها اندماجاً كلياً بين الاختصاصات.

وإلى جانب مفهوم "الصنمية"، نذكر العديد من المفاهيم المترحلة أو المهاجرة التي تتحرك ضمن هذا الأفق البيني، والتي ذكرتها إ. ستانغرس وأوليفيه كريستين⁽¹⁸⁾، في معجمهما حول المفاهيم المترحلة:

(15) Edgar Morin, "Les concepts migrants," in: *Introduction à la pensée complexe* (Paris: Seuil, 1990), p. 154.

(16) Gusdorf, p. 12.

(17) Yves Lenoir, "L'interdisciplinarité: Aperçu historique de la genèse d'un concept," *Cahiers de la recherche en éducation*, vol. 2, no. 1 (1995), pp. 227-265.

(18) ينظر: Olivier Christin, *Dictionnaire des concepts nomades en sciences humaines*, vol. 2 (Paris: Métailié, 2016).

التنظيم الذاتي والفوضى والضمور والنوع والشخص والأمة والتعددية الثقافية ... إلخ. ويمكن إضافة مفاهيم أخرى كاللاشعور والنسق. وتسمح المقاربة البينية بتجاوز تلك المقاربة الاختزالية للواقع التي تنتهي في الغالب إلى تشويهه بقصد الانتقال رأسًا إلى مقارنة شمولية ومنظومية *Systemique*⁽¹⁹⁾ لهذا الواقع المركّب والمتعدد الأبعاد والمستويات، وكما يقول موران: "يمكن أن تقيم المعارف البينية تعاونًا مثمرًا، بيد أنها يمكن أن تظل سطحية إذا لم تتضمن تحويلًا وإحياء لاختصاصات في إطار الالتقاء ببعضها"⁽²⁰⁾. ونشير هنا إلى عدة آليات ومحددات تجعل من هذا الالتقاء ممكنًا بل ضروريًا بين المعارف أو الاختصاصات، أبرزها الاشتراك في موضوع البحث، وسحب منهج موحد على خطابات متنوعة مثلما نلاحظ ذلك في المنهج الوضعاني *Positivist method* الذي شهد تطبيقًا واسعًا في الفلسفة ومختلف فروع العلوم الإنسانية استنادًا إلى مبدأ إميل دوركهايم *Émile Durkheim* (1858-1917) الشهير، والقائل بضرورة معاملة الظواهر الإنسانية كما لو كانت أشياء، وما يترتب على ذلك من تطبيق المنهج التجريبي عليها. ونذكر أيضًا محدّدًا آخر لتجذير المقاربة البينية لا يقل أهمية، ألا وهو الاشتراك في الموضوع، فمثلًا الإنسان هو وحدة غير قابلة للتجزئة، ومع ذلك تتناوله العلوم الإنسانية والبيولوجية من أكثر زوايا النظر اختلافًا، "ولا يمكن أن نأمل في تقدّم في تحليل مشكلة وحدة تعدد الإنسان كما عرضناها إلّا باللّجوء إلى اختصاصات متعدّدة، بعضها يعود إلى البيولوجيا (مثل علم الأوليات *Primate Science*، والأنثروبولوجيا البيولوجية، وعلم الوراثة السكاني، والبيوكيمياء، وعلم البيئة)، والبعض الآخر إلى العلوم الإنسانية (مثل الأنثروبولوجيا الثقافية، وعلم النفس، والتاريخ، وعلم الاجتماع). ولا يكفي الاقتصاد على استدعاء هذه الاختصاصات حول مائدة مستديرة، ما يهمّنا هنا لا يتعلق بمجاورة هذه العوامل المعزولة لبعضها [...] بل يتصل بتفاعلاتها في صلب نسق شمولي"⁽²¹⁾، بعبارة موران وبياتلي بالماريني.

ونضيف عاملًا آخر يرسّخ المعالجة البينية، يتمثّل في اعتراف أعضاء الجماعة العلمية بأهمية التخصصات المعرفية المجاورة وجدوى الإسهام الذي تقدّمه، وهذا ما يُطلق عليه بعضهم مقولة "الاعتراف المؤسّساتي". وبناءً على ما سبق، "فإنّ موضوع المقاربة البينية لا يعني البحث عن أكبر قاسم مشترك، إنه يثير الفضاء الإبتيمولوجي الشمولي الذي تُبسّط في صلبه المعارف الخصوصية باعتبارها دروبًا نحو المجهول"⁽²²⁾.

(19) المقاربة المنظومية (أو السيستمية) صارت تفرض نفسها اليوم على المنهجيات المعاصرة في الإنسانيات، وخاصة بعد ما تبين بما لا يدع مجالاً للشك قصور المقاربة التحليلية التي تضرب بجذورها إلى رينيه ديكارت *René Descartes* (1596-1650)، وعلميًا إلى التوجه الوضعي مع أوغست كونت *Auguste Comte* (1798-1857)، ويبرز اللجوء إليها اليوم الطابع المركب للأساق والظواهر، فضلًا عن كونها غير قابلة للتوقع في طور مستقبلي لاحق، ومن أهم مفاهيمها نذكر: النسق والتركيب والتفاعل والأثر الارتجاعي ... إلخ.

(20) Edgar Morin, *La méthode, Tome I, La nature de la nature* (Paris: Seuil, 1998), p. 145.

(21) Edgar Morin & Massimo Piattelli-Palmarini, *L'unité de l'homme*, vol. 3 (Paris: Seuil, 1974), p. 208.

(22) Georges Gusdorf, "Passé, présent, avenir de la recherche interdisciplinaire," in: Léo Apostel Léo et al. (eds.), *Interdisciplinarité et sciences humaines*, vol. 1 (Paris: Unesco, 1983), p. 48.

3. "الصنمية" نموذجًا لمفهوم مترحل

مفهوم الصنمية أو الفيتشية هو نموذج حي للمفهوم المترحل، وتشهد بذلك تاريخيًا حركيته بين الخطابات. ووفق جان بويون (1916-2002) "لكلمة صنمية (أو فيتشية) استعمالات على غاية من الاختلاف على نحو يكون فيه من غير الممكن إيجاد تعريف موحد لها"⁽²³⁾. ويمكن هنا اعتماد التحديد الذي وضعه المعجم الفلسفي لأندرية لالاند (1867-1963) باعتباره تعريفًا أوليًا ما دام هذا المفهوم لا يتوفر على معنى نهائي وثابت. إنه يعني "استعمال الأصنام Les fétiches (أو الأوثان) وعبادتها [...] أي الموضوعات المادية الصغيرة التي جرى اعتبارها تجسيدًا، أو على الأقل تطابقًا مع روح، وإثر ذلك، باعتبارها مالكة لسلطة سحرية"⁽²⁴⁾.

وبحسب المعجم الفلسفي لأندرية كونت سبوفيل الذي أضاف هنا أبعادًا جديدة لهذا المفهوم، فإن الفيتيش Fétiche أو الصنم (أو الوثن) يعني "قطعة صغيرة من الواقع، بمنحها قدرات سحرية (وهذا هو المعنى الواسع للكلمة) أو قيمة فيها مبالغة (وهذا هو المعنى المجازي)، مثل الطوطم في الديانات البدائية، البضاعة أو المال بالنسبة إلى ماركس، واللباس أو جزء من الجسد بالنسبة إلى فرويد"⁽²⁵⁾. أما الفيتشية أو الصنمية فهي تفيد كما يقول سبونفيل: "أن نحس الموضوع بدلًا من الذات، الرمز بدلًا مما يرمز إليه، أو الجزء بدلًا من الكل، مثال ذلك التمثال عوض الإله، القيمة التبادلية أو المال عوض القيمة الاستعمالية أو العمل (ماركس)، أو اللباس عوض الجسد برمته أو الجسد الجنسي (سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856-1939) [...] وعمومًا الصنمية هي كل حب يظل سجينًا لموضوعه، والذي يعتقد أنه تابع له"⁽²⁶⁾.

ومن منظور مؤرخ الأفكار رنهارت كوزلاك (1923-2006)⁽²⁷⁾ فإن ما يميز المفهوم عادة من المصطلح العادي أو الكلمة هو أولاً، عموميته، وثانيًا، تعدد معانيه Généralité et polysémie؛ أي له مستويات دلالية متنوعة ويحيل على أكثر من سياق ومستوى من الوجود، فمثلاً في سياقه الإثنولوجي، مفهوم الصنمية أو الفيتشية يعني أحد ضروب الاعتقاد الديني البدائي، وفي سياق التحليل النفسي، يفيد انحرافًا للدوافع الجنسية حيث ينتقل الانجذاب من موضوع مثير للشهوة الجنسية Erogène إلى موضوع جامد، (لباس أو حذاء لمحبوب... إلخ)، وفي الغالب يرمز إلى جزء من الجسد، ومن هذه الجهة، تبدو الصنمية سلوكًا منحرفًا Perversion⁽²⁸⁾ ولا واعيًا يستدعي العلاج.

(23) Jean Pouillon, "Fétiches sans fétichisme," *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, vol. 1, no. 2 (1970), p. 136.

(24) André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. 1, 2nd ed. (Paris: PUF, 2010), p. 347.

(25) André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, 4th ed (Paris: PUF, 2013), p. 518.

(26) Ibid., p. 519.

(27) Reinhart Koselleck, *Contribution à la sémantique des temps historiques* (Paris: Editions de l'EHESS, 1990), p. 182;

يستحضر كوزلاك قوله معبرة لنيته: "جميع المفاهيم التي تلخص على نحو سيميائي عملية برمتها، تبقى عصية على التعريف؛ لأن ما يمكن تعريفه هو فقط ما ليس له تاريخ". ينظر: Ibid., p. 109.

(28) Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (Paris: Gallimard, 1989), p. 42.

يبدو أن التناول الفلسفي لمفهوم الصنمية يثير إشكاليات بالنسبة إلى الفيلسوف أو الباحث في العلوم الإنسانية، حيث يظل مربكًا لعدم استقرار تعريفه أو وضع حدوده بوضوح. ويمكن وصف حالته، باستخدام عبارة جيل غاستون غرانجي Gilles-Gaston Granger (1920-2016) بأنه لم يحقق بعد توازنه الإبيستيمولوجي. لهذا السبب، جرى التعامل مع الصنمية في بعض الأحيان باعتبارها مجازًا، وأحيانًا أخرى باعتبارها مفهومًا، أو مسارًا أو نظرية. في ضوء هذا الغموض، يمكن فهم دعوة بعض الباحثين، مثل الأنثروبولوجي الفرنسي مارسيل موس (1872-1950)، إلى التخلي عن استخدام هذا المصطلح بالكامل بسبب افتقاره إلى الدقة⁽²⁹⁾، في حين اعتبر فريدريك هيغل Friedrich Hegel (1770-1831) أن عبادة الصنمية تناسب وضعًا بشريًا يغيب فيه التاريخ، والوعي بالذات، أما إدوارد تايلور فقد ماثل بين الصنمية والإحيائية. واعتبر بعض المحدثين أن الانطلاق من الصنمية أو الفيتشية المقتربة بسلعة Marchandisation كل شيء هو المقدمة الضرورية لتقدم المجتمع الرأسمالي (ماركس)، أو "المجتمع المبرمج" (أدورنو)، أو "المجتمع الاستهلاكي" (بودريار)، أو "مجتمع المشهد" (غوي دي بور).

وهكذا، فإن مفهوم الصنمية يتقاطع دلاليًا مع مفاهيم مهمة مثل السلعة والاغتراب والتشيؤ والاستلاب... إلخ، من دون أن يفقد ههنا أصالته وطابعه الخصوصي والملتبس في بعض الأحيان. وكما ذهب إلى ذلك بول لوران أسون، فإنّ (مفهوم الصنمية) "نموذج للمفهوم الجامع بين التخصصات Interdisciplinary، إن لم نقل الموسوعي الذي يتطلب التحرك جيئةً وذهابًا بين الاستعمالات والأنظمة المفهومية الأكثر تنوعًا وتضامنًا في آن واحد"⁽³⁰⁾.

ثانيًا: مسيرة ترّحل مفهوم "الصنمية"

1. الصنمية: من الحقل الإثنولوجي إلى الفلسفة

كان فريدريك دربالي محققًا حين أفترّ بأنّ "الاهتمام بإشكالية انتقال المعارف هو في المقام الأول مجابهة مفهوم متعدد الأشكال"⁽³¹⁾، فمفهوم الصنمية في شكله المتعدد متحوّل وتتظم حول انزياحاته معارف متنوعة منذ تكوّنه الأوّل إلى آخر تشكيلة خطابية تحرك في صلبها. يعود الأصل الاشتقاقي لمصطلح Fétichisme إلى Fétich أو Feitiço، وتحيل في اللغة البرتغالية على الشيء المصنوع أو المصطنع، أو حتى ما هو خاطئ جرى التلاعب به بواسطة التقنيات السحرية.

وأوّل من صاغ مصطلح الصنمية أو الفيتشية هو شارل دي بروس، عام 1760، في كتابه: في عبادة الآلهة الصنمية *Du culte des dieux fétiches*. وهو سياسي وإثنولوجي، حاول دراسة هذه الظاهرة

(29) يقول مارسيل موس (1872-1950): "ينبغي أن يختفي مصطلح فيتشية نهائيًا من العلم [...] فهو لا يناسب شيئًا محددًا [...] فهذا الموضوع الذي يستخدم بوصفه صنمًا قد جرى تحديده بواسطة شفرة السحر والدين". ينظر:

Marcel Mauss, *Œuvres II* (Paris: Minuit, 1969), pp. 244-247.

(30) Paul Laurent Assoun, *Le fétichisme* (Paris: PUF, 1994), p. 5.

(31) Darbelly, p. 12.

الدينية من خلال تدوينات الرحالة البرتغاليين حول السكان الأصليين في غرب أفريقيا. وقد حدد الصنمية أو الفيتشية بوصفها شكلاً من الديانة البدائية، تكون في ظلها موضوعات العبادة (كائنات حية أو جامدة) محل تأليه أو قداسة. وسعى في الآن ذاته إلى تمييز الصنمية من عبادة الأصنام Idolâtrie حيث تكون للصنم في إطار الصنمية وظيفة تمثل، ولا تكون لهذا الشيء أو موضوع العبادة أي وظيفة رمزية، وبذلك تختلف الصنمية، وفق دي بروس، عن عبادات المصريين القدامى وعن ديانات الوحي، بل حتى عن الديانات البدائية. ويعتبر، في المقابل، الصنمية "عبادة طفولية" تنحصر في تعظيم شيء ما أو إجلاله، وهي ديانة غير نظرية ناجمة عن مسار أعمى اندفاعي وعاطفي مصحوب بمجموعة من الانفعالات والحاجات والمخاوف.

استعاد ديفيد هيوم David Hume (1711-1776) من دي بروس مصطلح الصنمية، واضطلع بمعالجتها من منظور فلسفة الأديان في اتجاه تجذيرها، وبالنسبة إليه يوجد منذ البدء دين حقيقي منزّه، ثم سرعان ما انحلّ بفعل تطور التاريخ إلى "ديانات مشوّهة"، كديانة الطبيعة أو الطوطمية أو الصنمية أو الإحيائية... إلخ. ولم يذهب دي بروس إلى اعتبار الدين البدائي الأول متمثلاً في تعدد الآلهة كما زعم هيوم، بل على خلاف ذلك، أرجعه إلى الصنمية بوصفها نمطاً من التدين البدائي والكوني، والتي تعكس علاقة حدسية وعفوية بالعالم.

ووفق منظوره، يتعلّق السكان السود بوصفهم السكان الأصليين بغرب أفريقيا بالأشياء والحيوانات بصورة عشوائية وفي غياب تام للتعلّل والذكاء، فنحن هنا إزاء فكر بدائي تمثّل الصنمية التعبير البسيط عنه، وحيث لا نعثر فيه على أي أثر للعقل أو التبصّر، بل نتبين فحسب تأثير الخوف والجنون. ويقتضي هذا الفكر البدائي القول إن العبادة الصنمية تحصل بصورة مباشرة؛ أي إنّ البدائي يتوجّه إلى الشيء من دون أن يتوجّه إلى تمثّلات متجسدة فيه. ويرى دي بروس أنّ الصنم أو الشيء المتشبيّه Fetish لا يمتلك أي بعد رمزي في عيون الأفارقة السود.

وقد استخدم كانط مفهوم الصنمية/ الفيتشية في كتابه الدين في حدود مجرّد العقل معتبراً هذه الحالة ناجمة عن الحاجة إلى إشباع بعض الرغبات بصورة مباشرة، ويجعل هذا منها ديناً فاقداً للأسس الأخلاقية. وبحسب قوله: "إن الإنسان الذي يستخدم أفعالاً لا تمتلك في حدّ ذاتها أي شيء مفيد لله، كوسائل للحصول على الرضا الإلهي، ومن ثمّ لإشباع رغباته، هو يقع في وهم امتلاك فنّ يتيح له أن ينتج تأثيراً ما فوق طبيعي بواسطة وسائل مادية خالصة، وقد تعوّدنا على تسمية محاولات من هذا النوع بالسحر [...] وسنقوم بالاستعاضة عن هذا المصطلح بمصطلح آخر معروف بالصنمية Fétishism"⁽³²⁾. وفي تقدير كانط، الصنمية أو الفيتشية هي موقف سحري يتمثل في "صنع آلهة"، ومن ثمّ، فإنّ الصنم أو Fetish لا يندرج ضمن مسار السموّ الأخلاقي بالكائن البشري أو ضمن سيرورة السعي إلى متابعة سلوك يكون متطابقاً مع العقل العملي، بل ضمن إشباع لمبدأ اللذة والمكافأة المباشرة، وهذا يجعل منه نظيراً مغترّباً للدين الحقّ، وفق عبارة كانط. تبدو الصنمية عندئذ ظاهرة دينية لا معقولة ولا أخلاقية ومنحطة،

(32) Immanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison* (Paris: Vrin, 1994), pp. 232-233.

ولا يتردد كانط في استخدام مصطلح الصنمية لوصف بعض مظاهر الدين في عصره، مثل الكهنوت الذي يعمل على مدح الإله من دون أن يكون له علاقة بالسلوك الأخلاقي.

غير بعيد عن المنظور الكانطي، حاول هيغل دراسة الصنمية من زاوية فلسفة التاريخ هذه المرة، ففي كتابه العقل في التاريخ اعتبر أن الصنمية قدرة ذاتية لدى الإنسان يجري إسقاطها على موضوعات لتكتسي ضربًا من الفضيلة الخارجية. إنَّ الصنم (أو الموضوع الفيتشي) هو صورة أو هالة قدسية يجري منحها للموضوع الذي يحلّ فيه أولًا، ويجري "الارتقاء به إلى طور العبقرية"⁽³³⁾. ولعلّ ما يضفي طرافة على طرح هيغل هنا هو قوله إنَّ الصنم The fetish يظلّ صورة ويبقى محدّدًا بإرادة مالكة من البشر. إنَّ الحضور الموضوعي الخارجي للصنم (أو للشيء الفيتشي) يوحى باستقلاليتها، بيد أن هذه الموضوعية الزائفة ليست سوى نتيجة لأهواء الشخص الذاتي الذي يتمثله، فهذا الشخص هو في نهاية المطاف سيّد على صورته أو موضوعه الفيتشي، فإذا حصل مثلاً إزعاج لم يتمكّن الصنم من السيطرة عليه، أو إذا تراجعت كمّيات الأمطار أو إذا تدنّت المحاصيل الزراعية، فإنّ السكان يضربون الصنم أو يحطّمونه أو حتى يُنشئون صنمًا آخر، ولديهم القدرة على فعل ذلك وتكراره كما يرى هيغل الذي يتبنّى هنا تصوّر الأدوات للصنم: بمعنى اتخاذه وسيلة لتحقيق الرغبات. عمومًا، إنَّ الصنم قبل أن يكون موضوع عبادة ليس سوى القدرات التي منحها الإنسان له ثم اتخاذه بعد ذلك أداة لتحقيق الرغبات، "فليس لهذا الصنم إذًا، أيّ استقلالية دينية أو فنية. إنه يظلّ مخلوقًا"⁽³⁴⁾.

وخلافًا لبروس الذي اعتبر عبادة الصنمية ظاهرة بدائية كونية تخص كل الشعوب في مرحلة تكونها البدائي الأول، فإنّ هيغل أرجع هذه العبادة حصريًا إلى مولدها الأصلي؛ أي أفريقيا⁽³⁵⁾. فهني تخصّ وضعية يغيب فيها التاريخ تمامًا، لا سيما حين لا توجد دولة تحدّد لنفسها هدفًا. ولا يمكن الحديث عن دولة ولا عن تاريخ في الموطن الذي تسود فيه الصنمية، بل عن مجموعة أشخاص يتصارعون ويحطّم بعضهم بعضًا، ومن ثمّة تتلازم الصنمية مع حالة من غياب الوعي بالذات. ووفق "فلسفة الوعي"، يقتضي الوعي بالذات أمرين أساسيين: من جهة، الفكر المستقل عن السحر والكهنوت أو الأساطير. ومن جهة أخرى، القرار الحرّ للإرادة؛ أي الحرية التي تكتسب موضوعيتها في إطار الدولة. ووفق المنظور الهيجلي، توقّف الأفارقة السود عند أولى مراحل تطور "الروح" Geist، ولم يخضعوا لمنطق صيرورة التاريخ. وهكذا، يبدو طور الصنمية بمنزلة حالة تغيب فيها الدولة، فلا تاريخ ولا ذاتية للشعوب التي تسود فيها هذه العبادة، إنها طور البراءة البدائية التي تعكس "اللاوعي بالذات"⁽³⁶⁾.

(33) Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (Paris: Vrin, 1967), p. 76.

(34) يقول هيغل: "إن أي صنم أو فيتش ليس له أي استقلالية دينية أو فنية، إنه فقط مخلوق يعبر عن إرادة خالقه ويظل على الدوام بين يديه، وباختصار لا وجود لعلاقة تبعية في هذا الدين"، ينظر: Ibid.

(35) Hegel, *La raison dans l'histoire*, K. Papaioannou (trad.) (Paris: UGE, 1965), p. 247.

(36) Ibid., p. 251.

حدّد هيغل إطارًا جغرافيًا مخصوصًا لممارسة الصنمية، ألا وهو ربوع أفريقيا (استثنى هنا مصر من "الغيباء الأفريقي")، وأقصى سكّانها السود من دائرة التاريخ. خلاف ذلك، أقرّ أوغست كونت August Comte (1798-1857) بأنّ الصنمية تمثّل حالة أولية بدائية لا تخصّ شعوبًا أو أعراقًا بعينها، بل تعيشها الإنسانية وتشكّل بالفعل بداية تاريخها، ومن هنا، طابعها الكوني لا الجغرافي الخصوصي. ويتجلى ذلك في "قانون الحالات الثلاث" الذي عرفه الفكر أو الذكاء البشري: الحالة اللاهوتية (المرحلة القديمة والوسيطّة)، والميتافيزيقية (مرحلة فلاسفة الأنوار والعقد الاجتماعي)، والوضعانية أو العلمية (أي المرحلة العلمية التي تعيشها الإنسانية ابتداءً من الزمن الذي عاصره كونت). وتندرج الصنمية ضمن المرحلة الأولى؛ أي الحالة اللاهوتية التي تتضمن ثلاثة أطوار: الصنمية، وتعدّد الآلهة Polythéisme وديانة التوحيد Monothéisme. إن الصنمية، في رأيه، هي التعبير التلقائي والطبيعي عن حاجة البشر إلى كشف القناع عن أسباب الظواهر المجهولة والمستعصية عن الفهم". وضمن الدرس 52 من "دروس في الفلسفة الوضعية" يرى أنّ "الصنمية الخاصة" تقدّس بصورة عفوية كلّ جسم أو ظاهرة تكون قادرة على جلب انتباه الإنسانية الناشئة. وتُخرج الصنمية عندئذ الكائن البشري من حالة أصلية تتسم بالخمول أو الكسل الفكري Léthargie من أجل إسقاط شعوره بالوجود نحو خارج ذاته. ويرى كونت أن الصنمية دين أصيل للبشر، وأنّ الآلهة الصنمية أو الفيتيشية هي فردية بالأساس، وأنّ لكلّ واحدة منها إقامتها الخاصة والدائمة في موضوع محدّد؛ ما يجعل الكهنوت أمرًا غير ذي جدوى أو معنى. وهذا ما يمثل تعارضًا مع الموقف الكانطي الذي اعتبر الكهنوت تجسيدًا للروح الصنمي.

اعتبر كونت، في كتابه دروس في الفلسفة الوضعية، أنّ ما يميّز الصنمية هو "الصعود الحر والمباشر لميلنا البدائي إلى إدراك كلّ الأشياء الخارجية، طبيعية أو اصطناعية، باعتبارها موجهة بحياة مماثلة تمامًا لحياتنا مع بساطة الاختلافات المتبادلة للكثافة"⁽³⁷⁾. وينجم عن هذا التحديد أنّ الخاصية الأساسية للصنمية تتمثّل في كونها تمنح الحياة لأجسام خارجية تكون أكثر نشاطًا بفضل مقدرتها السحرية. الصنم هو مصدر لفائض من الطاقة، وهذا ما يسمح لمالكه باكتساب قدرات أكبر، ومن ثمة التأثير في العالم وفق سببية غائية.

وقد تعرّض المنظور الكونتي للفيتيشية إلى النقد، وخاصة مع إدوارد تايلور Edward Tylor (1832-1917)، الذي اعتبر الصنمية مجرد مقولة فرعية للإحيائية Animism التي تسبق تاريخيًا ديانة تعدّد الآلهة والتوحيد، وتعني إسناد أرواح أو نفوس لكائنات جامدة، وتحديدًا تتمثّل في أطروحة الأرواح المتجسدة في موضوعات مادية، أو أرواح تمارس تأثيرًا بوساطة هذه الموضوعات.

ومن منظور فلسفي معاصر، لا تستجيب الصنمية/الفيتيشية باعتبارها عبادة لمعايير المنطق (الهوية، عدم التناقض، الثالث المرفوع... إلخ)، ولا تتبنّى قطعًا أدنى تصوّر للسببية الفيزيائية باعتبارها مبدأ منظمًا للأشياء والظواهر لإيمانها بضرب من التأثير السحري في الظواهر، وهي بوصفها ممارسة تعبديّة

(37) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. 2 (Paris: Hermann, 1975), p. 242.

بدائية تمتزج بالإحيائية؛ إذ إنها لا تسمح لمعتنقيها بالقدرة على التجريد والتمثّل الموضوعي للظواهر، ولعلّها تجسّد على نحو أفضل مقولة "العقلية ما قبل المنطقية" لليفي برويل (1857-1939)⁽³⁸⁾، أو بلغة هيجلية هي تعكس عجز الفكر عن إقامة نفسه على نحو مستقل.

2. الصنمية في الاقتصاد السياسي: أو الصنمية آلية للنقد

يلاحظ ألفونسو إياكونو أن ماركس وفرويد يتميّزان وحدهما من بين المفكرين الذين درسوا مفهوم الصنمية بتغيير السياق الذي نشأ في كنفه هذا المفهوم وتطور، فنحن ندرك معهما أنّ وصف الظواهر وتحليلها هذه المرة يقوم بهما باحثون من داخل المجتمع وليسوا باحثين هم بمنزلة "آخر" يتموقع ثقافيًا خارجًا عن الظواهر المدروسة كما هو الشأن بالنسبة إلى الباحثين الإثنولوجيين الذين درسوا شعوب أفريقيا وآسيا. "إن التغيير الذي أحدثه ماركس وفرويد يتمثّل تحديدًا في تطبيق مفهوم الصنمية في تحليل ظواهر (البضاعة، الانحراف الجنسي)، خاصّة بمجتمع ينتمي إلى فيكونان بذلك ملاحظين داخلين"⁽³⁹⁾.

لا يمثّل مصطلح الصنمية مفهومًا قائمًا بذاته في الاقتصاد السياسي بوصفه علمًا يختص بدراسة آليات إنتاج الثروة وتوزيعها واستهلاكها، بل تسرّب إلى هذا الحقل من خلال نقد ماركس للاقتصاد السياسي البرجوازي، استعاره في البدء مجازًا، في مقال له ضمن دورية *La Gazette rhénane*، متخذًا من شارل دي بروس أحد مراجعه التي استند إليها، وخاصة عند حديثه عن السكان الأصليين في كوبا "الذين كانوا يعتبرون أن الغزاة الإسبان يتخذون من الذهب صنمًا فيلقون به في البحر"⁽⁴⁰⁾، والذي أحلّ البضاعة محلّ الإله باعتبارها موضوعًا للتقديس في المجتمع الرأسمالي وأحاطها بهالة سحرية فائقة، فبدا خلاص المجتمع برّمته رهين الاستزادة من إنتاج البضائع وشيوع "السلعة" وتكريس النجاعة مصدرًا أساسيًا للقيمة. يتقاطع هنا مفهوم الصنمية مع الاغتراب؛ لأنه بنية تولّد فقدان تملك الذات، ويكون ذلك مصاحبًا لوعي خاطئ ناتج من "عبادة" البضاعة والمال. تعني بذلك "صنمية البضاعة" الطريقة التي تنتهي بنا إلى أن نمّنع فيها قيمة للبضاعة أو المنتج بالنظر إلى خصائص البضاعة فحسب، والحال أن هذه القيمة ترتبط أيضًا بالأشخاص الذين أنتجوها. وهكذا، يتمّ في المنظور الصنمي / الفيتشي إخفاء السياق الاجتماعي الذي يحصل في ظلّه التبادل، والذي يكون مؤثرًا في تحديد قيمة البضاعة. يقود هذا الوهم تدريجيًا إلى تحوّل العلاقات بين الأشخاص إلى علاقات بين الأشياء. ويغدو عالم

(38) تتميز الذهنية البدائية بخاصيتين: ما قبل منطقية وصوفية، وعندما نقول إنها ما قبل منطقية فهذا لا يعني أنها ضد المنطق بل كما يقول ليفي برويل (1857-1939): "ليس لها نفس المقتضيات المنطقية للعقلية الحديثة"، ينظر:

Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (Paris: Alcan, 1922), p. 34.

وهي لا تنسجم دائمًا مع مبدأ الهوية، فهي تسلّم بأن الكائن يمكن أن يكون هو نفسه وشيئًا آخر: Ibid., p. 53. راجع بعض أفكار برويل من خلال قوله إن الذهنية البدائية ليست خاصية حصريّة بالمجتمعات البدائية، بل هي كونية؛ إذ إنه "في كل فكر إنساني مهما كان تطوره الذهني يسكن عمقٌ غير قابل للاجتثاث من الذهنية البدائية"، ينظر: Ibid., p. 78.

(39) Iacono, p. 75.

(40) Sobel Richard, "Fétichisme de la marchandise et ontologie sociale chez Marx," *Cahiers d'économie Politique*, vol. 1, no. 70 (2016), p. 52.

الأشياء متممًا بضرب من الاستقلالية، فيمارس عندئذ سيطرة على الأشخاص، ولأجل ذلك يتحدث ماركس عن "سيطرة لا شخصية"⁽⁴¹⁾ في النظام الرأسمالي.

وهنا، تتعين النقلة النوعية التي عرفها مفهوم الصنمية مع ماركس؛ وعلى الرغم من أنه لم يتخلص تمامًا من فكرة الصنمية باعتبارها علاقة غير معقولة وعفوية بالعالم، فإنه قد أحدث قطيعة في تصوّرنا لها، فهو الذي نقلها من الأنثروبولوجيا الدينية، حيث جرى تصوّرها موضوع اعتقاد وعبادة، إلى المجال الاقتصادي الذي تغدو فيه البضاعة موضوعًا للتعلّق والتقدّيس. وهذا الانزياح الذي عرفه هذا المفهوم من حقل إلى آخر هو الذي يكسبه معنًى جديدًا ومغايرًا، على نحو يمكن معه القول إن تاريخ هذا المفهوم هو تاريخ انزياحاته التي تكسبه في كل مرة معنًى جديدًا وتدفعه إلى مواجهة تحدّيات عرفانية جديدة والاستجابة لمشاكل مستجدة لم تعرفها الإنسانية من قبل. فتح هنا ماركس⁽⁴²⁾ دربًا جديدًا في تصوّر هذا المفهوم من خلال النظر إليه هذه المرة باعتباره آلية للنقد الجذري، والنقد لا يكون جذريًا إلا إذا كان محايثًا لواقع في حالة صيرورة. وهذا ترك أثرًا عميقًا في مقاربات لاحقة سواء مع أدورنو أو لوكاتش أو هونيث ... إلخ.

أ. صنمية البضاعة (ماركس)

يتمثّل التساؤل الأساسي لماركس في الآتي: كيف يمكن أن تنتج تمثّلات وهمية آثارًا واقعية وتسهم في اشتغال التشكيكية الاقتصادية القائمة وإعادة إنتاجها؟ يجب ماركس عن هذا التساؤل في نهاية الفصل الأول من كتابه رأس المال، والذي عنوانه "الطابع الصنمي للبضاعة وسرها"، فيمضي في معالجة نظرية القيمة، وعديدة هي القراءات الواقعية للصنمية (المناهضة للقراءة الألتوسيرية)، التي ربطت الصنمية ربطًا داخليًا بنظرية القيمة⁽⁴³⁾. ويؤكد هنا أنّ البضاعة ليست أمرًا بسيطًا أو مبتذلًا، إنها نتاج لعمل معقّد، فهي تمتلك قيمتين: أولاً، قيمة استعمالية، وهي القيمة التي ننسبها إلى منتج أو شيء ما بالنظر إلى

(41) Karl Marx, *Le Capital*, Étienne Balibar et al. (trad.), vol. 1, 4th ed. (Paris: PUF, 2014), p. 165;

يقول ماركس في هذا الخصوص في (الملاحظة 1 من القسم 2 من كتاب رأس المال): "التمييز بين سلطة الملكية العقارية، التي تقوم على علاقات شخصية بين السيد والعبد، وسلطة المال غير الشخصية، يتم تلخيصه بوضوح في المقولتين الفرنسيّتين: 'لا أرض من دون سيد، والمال ليس له سيد'. ينظر: Ibid.

(42) ربما كان لوي ألتوسير (1918-1990) مغالٍ في الحطّ من قيمة نظرية الصنمية لدى ماركس حين اعتبرها من بقايا حضور المثالية الهغلية في تفكيره، وهذا ما لا يمكن أن نقرّ به في هذه الدراسة بالنظر إلى تحجيمه لدور الصنمية واعتبارها جزءًا من البنية الفوقية، يقول في هذا السياق: "[...] يتضمن القسم الأول من كتاب رأس المال بعض المصاعب النظرية مثل نظرية صنمية البضاعة وتعميمها اللاحق [...] هناك أثر للتأثير الهغلي، وهذه المرة، صارخ ومدمر للغاية (بما أن جميع منظري التشيؤ والاعتراب وجدوا هناك ما يؤسس تفسيرهم المثالي لفكر ماركس): نظرية الصنمية". ينظر:

Louis Althusser, "Avertissement aux lecteurs du livre 1 du Capital," in: Karl Marx, *Le capital*, J. Roy (trad.), Livre 1, section I à IV (Paris: Champs-Flammarion, 1985), p. 22.

(43) ونذكر أمثلة عن القراءات التي تجاوزت القراءة "الماهوية" الألتوسيرية إلى القراءات الواقعية، وهي التي ربطت الصنمية بنظرية القيمة:

Roubine Isaak, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx* (Paris: Syllepse, 1928); Vincent Jean-Marie, *Fétichisme et société* (Paris: Anthropos, 1973); Artous Antoine, *Le fétichisme chez Marx* (Paris: Syllepse, 2003).

منفعته واستعمالنا له. وثانيًا، قيمة تبادلية، وتطلق على ما للشيء في مجتمع معين وزمان معين من ثمن اعتباري يسمح بتبادله وتداوله بين الناس، وهذا الثمن لا يعود إلى منفعة ذلك الشيء. عمومًا، لكل منتج قيمة استعمالية وأخرى تبادلية، كلما عظمت إحدهما ضعفت الأخرى.

تلك هي المقدمة الأولى لنظرية القيمة لدى ماركس، التي تؤكد أنّ القيمة التبادلية للبضاعة (أي ثمنها الاعتباري المتداول في السوق) هي في الحقيقة والأصل محدّدة بواسطة كمية العمل الضرورية من أجل إنتاجها ومدّته، ومن هنا، تُطرح مسألة الصنمية على هذا النحو: إن النظام الرأسمالي لا يظهر لنا القيمة التبادلية للبضاعة كما هي في الواقع الفعلي؛ أي نتاج عمل اجتماعي، بل يُظهرها لنا باعتبارها خاصية كامنة في صميم البضاعة في حدّ ذاتها، وذلك هو معنى التشيؤ Réification الذي يحجب واقع العمل الاجتماعي في النظام الرأسمالي. وبالأحرى، يحاول نسق اشتغال النظام الرأسمالي إخفاء عمل المنتجين؛ أي العمال عن فهمنا وإدراكنا.

هذا الإخفاء للواقع (إخفاء حقيقة كون العمل هو الذي يعطي قيمة للبضائع وادعاء أنها تكتسي قيمة في حدّ ذاتها) يشبه إلى حد بعيد ما يحصل في الديانات البدائية، حيث "يدو ظاهريًا أنّ تمثّلات الدماغ البشري مستقلة وتمتلك قدرات خاصة أثناء التواصل بين البشر وفيما بينها"⁽⁴⁴⁾، بعبارة ماركس، الذي يتحدث هنا عن الصنمية بوصفها ضربًا من الديانة الإحيائية Animist، ووفقها ينسب البشر طابعًا مقدسًا إلى بعض الأشياء التي تصبح مع مرور الوقت مصدرًا للخير والبركة أو ردّ الأذى ونصرة المظلوم... إلخ، وهي في الحقيقة ليست سوى تمثّلات للدماغ البشري تدّعي الاستقلالية، ومثلما يجري إخفاء طريقة تشكّل هذه التمثّلات يقع أيضًا إخفاء العمل الاجتماعي المبذول لإنتاج البضاعة. وفي الحصيلة تتبع "صنمية البضاعة"، وفق ماركس، منطق "الصنمية الدينية" نفسه.

ومن تبعات القول بصنمية البضاعة:

- شيوع حالة معمة من التشيؤ Réification في النظام الرأسمالي، بمعنى النظر إلى العلاقات بين البشر كما لو كانت علاقات بين الأشياء (ولأجل ذلك اعتبر بعض قارئ ماركس أنّ القول بأن الصنمية كامنة "فوق السوق" وتنتمي إلى البنية الفوقية هو "مجرد دعاية")⁽⁴⁵⁾. ومن هنا، ينتقد ماركس هذه الحالة المعمة لإهدارها قيمة العامل وتحوّله إلى مجرد وسيلة إنتاج، بل إنه صار أبخس مما ينتجه بفضل عمله.

- إن صنمية البضاعة تكشف أمرًا مهمًا يتمثل في كون الإنتاج الاقتصادي في النظام الرأسمالي يُفلت من رقابة المنتجين أنفسهم؛ أي العمّال، ويخضع إلى قوانينه الخاصة، وهي قوانين السوق. وتفرض هذه القوانين تبعاتها وتأثيراتها باستقلال تام عن إرادة المنتجين، فهي موجهة بالرغبة في الربح الدائم والمردودية المتزايدة لرأس المال، ويفضي هذا في النهاية إلى تفاوت في توزيع الثروات (استغلال جهد العامل الذي يكون مصدرًا لتكدّس فائض القيمة لدى الرأسمالي

(44) Marx, p. 125.

(45) De Angelis Massimo, "Social Relations, Commodity-Fetishism and Marx's Critique of Political Economy," *Review of Radical Political Economy*, vol. 28, no. 4 (1996), p. 10.

وأرباحه)، وأيضاً حدوث أزمات اقتصادية دورية. وكما قال أحد شراح ماركس "ينظر البشر إلى السلع التي ينتجونها [...] كما لو كانت أموراً إلهية تحكمهم"⁽⁴⁶⁾.

• ينزع ماركس القناع عن آلية الصنمية في النظام الرأسمالي، فالإنتاج في الوحدات الصناعية لا يحدده المجتمع من خلال إبراز حاجاته أو كمية الإنتاج بل كبار الصناعيين مالكو هذه الوحدات الذين يدخلون في منافسة شديدة فيما بينهم. إن العلاقات الاجتماعية بين هذه الوحدات الإنتاجية لا تتحدد إلا بوساطة البضاعة، لا سيما حين تدخل في مجال التبادل في السوق، فكبار الصناعيين لا يعرفون إذا ما كانت هذه البضائع التي ينتجونها تستجيب للحاجيات إلا إذا جرى تداولها في السوق. وهكذا، فإن السوق تحدد الانتظام الاجتماعي وذلك بصورة حصرية بفضل تبادل البضائع، تماماً مثلما تهيكّل الأشياء الصنمية الانتظام الاجتماعي في المجتمعات البدائية.

يؤكد ماركس أنّ علاقات الإنتاج هي بالأساس علاقات اجتماعية، أما في الممارسة الاقتصادية الرأسمالية فإنّ هذا الطابع الاجتماعي لا يبدو سوى علاقات بين الأشياء وبين البضائع. ويترتب على ذلك، أن البضاعة تغدو سنّداً لعلاقات الإنتاج؛ أي تصبح موضوعاً صنمياً، وتمثل وظيفتها في تأمين تنسيق إنتاج المجتمع برّمته، وتؤديها عبر حجب الطابع الاجتماعي للإنتاج. جرى تعويض العلاقات الاجتماعية بسوق تبادل البضائع التي تحدّد من تلقاء نفسها: ما الذي يقع إنتاجه؟ ولمصلحة من؟ وصارت البضاعة التي أنتجها العامل، والتي من المفروض أن تحمل بصمته الخاصة، محددة لعلاقاته، والأدهى أنها امتزجت بهذه العلاقات، وترتّب على ذلك أن العمّال حين صاروا مسلوّبين من وعيهم الاجتماعي، هم في الحقيقة مغتربون بوساطة عملهم نفسه⁽⁴⁷⁾.

ب. من الصنمية إلى التشيؤ: جورج لوكاتش

يذهب لوكاتش، في كتابه التاريخ والوعي الطبقي⁽⁴⁸⁾، إلى تعميم الصنمية/ الفيتشية إلى ما هو أبعد من "صنمية البضاعة" كما تصوّرها ماركس، فبدت هنا الصنمية كما لو كانت حالة خاصة من حالة

(46) ينظر:

Anselm Jappe, *Les aventures de la marchandise, pour une nouvelle critique de la valeur* (Paris: Editions Denoel, 2003).

(47) وأقرّ بهذا ماركس بجلاء من خلال قوله: "إن نمط إنتاج الحياة المادية يهيمن عمومًا على تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس من ذلك، فإن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم". ينظر:

Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Contribution à la critique de l'économie politique (trad.) (Paris: Nouvelle Revue Française, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, 1963), p. 273.

(48) "التاريخ والوعي الطبقي" كتاب ألفه لوكاتش في عام 1923، قدّم فيه صياغة لنظريته حول التشيؤ بالاستناد إلى قراءته لفلسفة ماركس، متأثراً بوضوح بهيغل أكثر من التأثير الذي حملته القراءات الماركسية المعاصرة له. يعكس الكتاب تفاعل لوكاتش مع الأحداث السياسية والاجتماعية الكبرى في أوروبا، مثل الثورة الروسية عام 1917 والثورة الألمانية عام 1918، التي ساهمت في تشكيل وعيه السياسي. اقتصادياً، تناول لوكاتش تأثير الطريقة الفوردية Fordism التي ظهرت في المؤسسات الصناعية آنذاك، والتي أسهمت في تعميم مظاهر التشيؤ ونزع الطابع الإنساني، عبر تحويل العلاقات البشرية والخصائص النوعية إلى أرقام ومعادلات كمية. وقد أشار إلى هيمنة النموذج الاقتصادي على مختلف جوانب الحياة؛ ما أدى إلى فقدان الروح الإنسانية لمصلحة الحسابات المادية. يُعتبر هذا العمل استمراراً لمواضيع تناولها لوكاتش في أعمال سابقة، لا سيما في كتابه نظرية الرواية (1908)، حيث ألقى الضوء على تدهور الروح الإنسانية في ظل التغيرات الاقتصادية والاجتماعية.

أعم تتمثل في التشيؤ Reification. فإذا كانت الصنمية تمسّ أساساً البضائع، فإنّ التشيؤ يشمل كل العلاقات الاجتماعية، وإذا كانت الصنمية تخفي المصدر الاجتماعي للعمل، فإنّ التشيؤ يُنتج ضرباً من السلبية لدى الأفراد الذين يتبنّون بفعل تأثيره موقفاً تأملياً من النسق الاجتماعي على نحو يتمثلونه على أنه أبدي وغير قابل للتغيير. وبالنظر إلى هذه الخصائص، اعتبر لوكاتش أنّ الحالة المعممة للتشيؤ هي المشكل الأساسي والبنوي للمجتمع الرأسمالي في كل نشاطاته وتجلياته الحيوية، ولا غرابة في أن يقرّ أن مساره هو العائق الأول والحقيقي أمام تحرر الطبقة العاملة في النظام الرأسمالي.

يحدّد لوكاتش في مقدمة الكتاب نمط قراءته لتحليلات ماركس: "من خلال افتراض التحليلات الاقتصادية لماركس فإن الانتباه سينجذب فحسب للمشاكل الأساسية التي تنتج من الطابع الصنمي للبضاعة باعتباره شكلاً من أشكال الموضوعية من جهة، وسلوك الذات الذي يتم تنسيقه معه من جهة أخرى"⁽⁴⁹⁾. إن التشيؤ لا يعني شيئاً غير أن تأخذ العلاقة بين الأشخاص شكل شيء، وعلى هذا النحو، فإنّ هذا المفهوم يعني ذلك المسار العرفاني والممارساتي الذي يُعامل فيه الشخص كما لو كان شيئاً سواء من طرف الآخرين أو من طرف نفسه ذاتها. والحال أنه، ومن حيث المبدأ، لا يحمل أيّ صفة خصوصية للأشياء. ومن هنا، ينبغي أن نبحت، وفق لوكاتش، عن السبب الاجتماعي الأساسي لظهور المواقف الصنمية في البنية العقلنة والممكنة للتبادل السلعي الذي غدا الشكل المهيمن على النشاط الاجتماعي. إن الموقف الاقتصادي Economist (الموقف الذي يُرجع كلّ نشاط إلى الاقتصاد ويعتمد معايير النجاعة والمردودية على حساب ما هو اجتماعي وقيمي وعموماً إنساني) ينزع إلى اكتساح كل دوائر النشاط الاجتماعي، ليس من وجهة نظر تنوّع المواضيع والممارسات الخاضعة لمنطق السلعة، بل أيضاً من وجهة نظر التعامل الذي يديه البشر فيما بينهم وبصورة متبادلة. يتحقق التشيؤ، وفق لوكاتش، من خلال تحييد Neutralization استثمار كل ما هو وجداني انفعالي، ومن ثمة عقلنة العمل المجرد ومكننة الإنتاج وتوسيع دائرة المعاملات السلعية والمنطق الحسابي الكمي. ويتحوّل البشر عندئذٍ إلى مجرد ملاحظين متأمّلين ومحايدين في علاقة بشركائهم في التبادل، وحتى في علاقة بقدراتهم الخاصة التي يُنظر إليها كما لو كانت رأس مال منفصلاً عن الوحدة العضوية للإنسان. هكذا، لا تبدو "العقلنة" Rationalisierung كما تصوّرها ماكس فيبر⁽⁵⁰⁾ (أي بما هي توجيه الوسائل المتاحة من أجل تحقيق غايات محددة) غير تشيؤ متأصل في العلاقات الاجتماعية. ولأمر كهذا، يبدو التشيؤ هنا كما لو كان تعبيراً عن ضمور الموقف الأصيل أو تفككه، هذا الموقف الذي يقيم وفقه الأشخاص علاقة التزام بالآخرين وبأنفسهم وأيضاً وعلاقتهم بالعالم، وهو موقف زائف للوجود؛ لأنه يسعى إلى إخضاع مجموع الخصائص البشرية إلى مبدأ أحادي البعد (النجاعة Efficiency)، ومن

(49) Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essai de dialectique marxiste*, K. Axelos & J. Bois (trad.) (Paris: Éditions de Minuit, 1974 [1960]), pp. 109–110.

(50) يعرف فيبر العقلنة La rationalisation على هذا النحو: "لا تعني العقلنة معرفة عامة تزداد اتساعاً بشروط الحياة الاجتماعية [...] بل شيئاً آخر، إنّها تعني حقيقة أن نعرف أو نعتقد [...] أنه من حيث المبدأ لا توجد قوة خفية أو غير قابلة للتوقع يمكن أن تتدخل. وأنّه في المقابل يمكن بوساطة الحساب أن نتحكّم في أيّ شيء. ويفيد كل هذا نزاع السحر عن العالم في أن 'العقلنة' بهذا المعنى هي منطلق الحداثة الغربية وسبيلها". ينظر:

Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Catherine Colliot-Thélène (trad.) (Paris: La Découverte, 2003), p. 83.

المفروض في هذه الحالة ألا يتم إرجاعها كلياً إليه. إن التشيؤ بهذا المعنى ظاهرة حديثة بالأساس، ومرتبطة بالبنية التحتية الاقتصادية للمجتمعات الرأسمالية التي تمثل المبدأ التفسيري الوحيد له.

إن الطابع الكوني لشكل السوق الذي صار يمثل نموذجاً لكل أشكال "الموضوعية" يشتغل وفق قوانينه الخاصة ويحجب كل أثر للعلاقات الإنسانية المتبادلة التي تقوم عليها الحياة، سواء في المستوى الباطني أو الخارجي. إن الشكل الأقصى في مجال الإنتاج وإعادة الإنتاج المادي يكتمل لحظة تحوّل الإنسان إلى مجرد بضاعة أو مجرد تابع خاضع للآلة. وهنا، يكشف لوكاتش نظرية "اغتراب العمل" التي أثارها ماركس في شبابه، أي سنة 1844، في "المخطوطات الاقتصادية والفلسفية". وفي هذه الحالة، لا يكون التنظيم العقلاني والناجع والقابل للحساب والتوقع للعمل ممكناً إلا من خلال استبعاد الطابع الشخصي والواقعي والإنساني للعامل وردّه إلى معايير كمية وحسابية⁽⁵¹⁾. يجد العامل عندئذ نفسه مدمجاً باعتباره جزءاً ممكناً ضمن نسق آلي يجده قبالته مكتملاً ولا إنسانياً. إن الشكل الداخلي لتنظيم مؤسسة الإنتاج هو تركيز مكثف لبنية المجتمع برّمته. ومن هنا، يخلص لوكاتش إلى استنتاج أن مصير العامل هو مصير المجتمع برّمته، و"أن التشيؤ الذي يجد تعبيراً له في السلعة يمثل في الحقيقة خطراً على الإنسانية في النظام الرأسمالي"⁽⁵²⁾.

ج. الصنمية من الاقتصاد السياسي إلى الجماليات أو "صنمية الأثر الفني" لدى أدورنو

إن الجماليات بوصفها خطاباً حول الفن تطرح مسألة معايير الجميل، والكيفية التي يكون وفقها التدوّق الجمالي ممكناً، وانطلاقاً من هذا الأفق الاستيطقي لا يطرح أدورنو مسألة صنمية/ فيتشية البضاعة (ماركس) أو الوعي (لوكاتش)، بل يطرح صنمية الأثر الفني، وتكون هنا الموسيقى نموذجاً، ويعالجهما تقريباً وفق المنظور نفسه الذي ابتدعه ماركس؛ أي في خضمّ الصنمية يجري دائماً إخفاء مسار إنتاج البضاعة. وعلى نحو يتم فيه التركيز على القيمة التبادلية في غياب الاهتمام بالطابع الإنساني للمنتج أو الفنان وفراسته وأصالته. فالنسق عموماً محكوم بـ "العقل الأداتي" الذي ينزع إلى الهيمنة؛ إذ إن "العقل شمولي"⁽⁵³⁾، وما "الصناعة الثقافية" غير الرّافعة والموجّه الأول لهذا النزوع.

(51) قدّم هونيث قراءة نقدية للتشيؤ كما طرحه لوكاتش، معيداً صياغة المفهوم من خلال توسيع مجالاته ليتجاوز البنى الاقتصادية الرأسمالية ويأخذ أبعاداً أنثروبولوجية ونفسية. فهونيث يرى أن التشيؤ لا يقتصر على الاقتصاد السياسي، بل يشمل نزعات إنسانية تتعلق بكيفية تعامل الإنسان مع نفسه ومع الآخرين. من بين الجوانب النقدية التي طرحها هونيث، اعتبر أن لوكاتش قد أغفل البعد الأخلاقي في معالجة التشيؤ، حيث ركّز تركيزاً مفرطاً على تفسير اقتصادي؛ ما أدى إلى تجاهل ما يمكن اعتباره مرضاً أخلاقياً للحدائث. وضمن إطار هذا النقد، قدّم هونيث مفهوم التشيؤ الذاتي Self-reification، والذي يشير إلى تعامل الإنسان مع مشاعره وأحاسيسه بوصفها أشياء قابلة للقياس والملاحظة؛ ما يؤدي إلى تآكل قيمة الاعتراف بالآخرين وبالذات. ووفق هونيث، واستناداً إلى قراءته لهيغل الشاب، فإن التشيؤ يعني نسيان الاعتراف، وهو النسيان الذي تتجلى آثاره في ثلاث دوائر اجتماعية أساسية: الحب (العائلة)، والحق (المجتمع)، والتضامن (الثقافة). ينظر:

Axel Honneth, *La réification; Petit traité de théorie critique* (Paris: Gallimard, 2007).

(52) Lukacs, p. 88.

(53) Max Horkheimer & Theodor Adorno, *La Dialectique de la raison* (Paris: Gallimard, 1974), p. 24.

استهل أدورنو مقارنته لصنمية الأثر الفني⁽⁵⁴⁾ (الموسيقى تحديدًا) بإثارة هذه المفارقة؛ إن التقنيات الصناعية الحديثة أتاحت فرصة انفتاح على أكبر عدد ممكن من البشر على الفن ولكنها عملت في الآن ذاته على إخضاعه والهيمنة عليه. وتحليل هذه المفارقة ينطلق من مفهوم "الصناعة الثقافية"⁽⁵⁵⁾ وصولاً إلى ما يطلق عليه "نزع الإستطيقا عن الفن" في المجتمع الرأسمالي والدور الممكن المناطق بعهدة "الإستطيقا السالبة التي تمثل وفق أدورنو البديل الممكن لـ "موسيقى الجماهير"، في ثلاثينيات القرن الماضي.

استلهم أدورنو ما هو أساسي في أطروحة ماركس حول "صنمية البضاعة"؛ ليلور أطروحته حول "صنمية الموسيقى" التي اتخذها مثالاً معبراً عن فكرة مهمة تتمثل في كون ذوق المستمع لم يتشكل انطلاقاً من السماع الخالص Reines Zuhoren لأثر أو قطعة موسيقية، بل انطلاقاً من المحيط الذي يعيش فيه، وترتب على ذلك أن المستمع صار منفصلاً تماماً عن السماع ذاته، فالمستمع ينسى أن اهتمامه بالموسيقى الصادرة عن "الصناعة الثقافية" هو نتاج له؛ أي نتاج لاستهلاكه. ولأجل ذلك، يصنع ناشرو die Herausgeber الموسيقى ذوقاً عاماً مشتركاً وموحداً؛ أي منمطاً. ووفق أدورنو تتجاهل تفاعلات المستمعين كل علاقة بتنفيذ الموسيقى على نحو لا تتم فيه الاستجابة مباشرة إلا للنجاح المتراكم المتحقق سابقاً. إن هذا الطابع الموحد والمتشاكل للقطع الموسيقية هو من توجيه الناشرين الذين يصرون على نجاعة الأثر الموسيقي بقصد الاستزادة من بيعه، فالقطعة الأكثر شهرة تكون الأكثر نجاحاً، والأكثر نجاحاً هي الأكثر رواجاً وتداولاً وعرضاً. وهكذا، فإنه لا يُستمع إلى الموسيقى لذاتها، بل لكونها ذات رواج وتجلب رصيذاً اجتماعياً. وغدا المستمع إلى الموسيقى غريباً تماماً عن الموسيقى وعن سماعها، فما يستهلكه هو نجاح الأثر وليس الأثر في حد ذاته. والحقيقة أن ما تناساه هو كون نجاح الأثر هو نتاج له هو بالذات؛ لأنه هو الذي دفع مالا للحصول عليه، ومن خلال لعبة التشاكل والتنميط الموحد Uniformity هو (أي المستمع) مستعدّ ليدفع أكثر للحصول على الشيء نفسه من جديد. وانسجماً مع طرح ماركس للصنمية، يقر أدورنو أنه بفعل تأثير "الصناعة الثقافية" جرت الاستعاضة عن القيمة الاستعمالية للموسيقى بالقيمة التبادلية، فالقيمة التبادلية للموسيقى صارت مصدر متعة المستهلك، والحال أن هذه المتعة ينبغي أن تصدر عن القيمة الاستعمالية. إن المشاعر التي نستخلصها من القيمة التبادلية تسبب لنا وهم الطابع المباشر للموسيقى، في حين أنه على خلاف ذلك، ليس للمستهلك أي علاقة بالأثر الفني بالنظر إلى كونه يستهلك ما يحيط بهذا الأثر.

(54) Théodore Adorno, Le Caractère fétiche dans la musique et la Régression de l'écoute (Paris: Allia, 2001).

(55) مفهوم "الصناعة الثقافية" يرتبط بالأساس بأعمال أدورنو وماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895-1973)، اللذين تناولوا هذا المصطلح في كتابهما جدل العقل الصادر عام 1947. يُعدّ هذان المفكران من أبرز مؤسسي النظرية النقدية التي ظهرت في إطار مدرسة فرانكفورت. ويشير المفهوم إلى الثقافة الجماهيرية La culture de masse، التي انتشرت بين الناس بفضل وسائل الإعلام مثل الراديو والتلفزيون والسينما. ووفقاً لهوركهايمر وأدورنو، تُعدّ "الصناعة الثقافية" تهديداً للأعمال الإبداعية الأصيلة. فبدلاً من أن تساهم في تحرير الفرد، تعمل على تنميط الحياة اليومية؛ ما يؤدي إلى تعزيز هيمنة المنطق الاقتصادي القائم على الكفاءة، الإنتاجية، والحساب في جميع جوانب الحياة. يُعتبر هذا التأثير معادياً لروح فكر الأنوار. والأهم من ذلك أن هذا الخطر لا يقتصر على الأنظمة الشمولية بل يشمل أيضاً المجتمعات ذات الأنظمة الليبرالية. لمزيد من التعمق في هذا المفهوم ينظر خاصة المقالة:

Olivier Voirol, "Retour sur l'industrie Culturelle," Réseaux, vol. 2, no. 166 (2011), pp. 125-157.

عمومًا، تُنتج "الصناعة الثقافية"، والصنمية الناجمة عنها، أثرًا مهمًا يتجه نحو نزع الإستطيقا عن الفن وهذا ما يطلق عليه أدورنو تقهقر السماع Die regression des Zuhorens. وعلى نحو أدق، تؤول هذه "الصناعية" إلى تكريس هذا التقهقر وتحويل عقلية الأشخاص إلى "ذهنية صيبانية"، وإلى التضحية بالذات وخاصة تدريب هؤلاء على التماهي أو "التماثل مع السلطة"⁽⁵⁶⁾. ولعل هذا ما أكدّه أيضًا فلتر بنيامين Walter Benjamin (1892-1940) حين لاحظ أن التقنيات الحديثة قادرة، على نطاق واسع، على أن تعيد إنتاج أعمال كانت في يوم ما متفردة، كالأفلام والأغاني الناجحة، ثم إغراق السوق بها، وتؤول هذه العملية إلى تبخيس الأثر الفني، هنا والآن، والانتقاص من قيمته.

ويمضي أدورنو في تفصيل القول بـ "صنمية الموسيقى"، مؤكّدًا "تقهقر سماع" القطع الموسيقية؛ إذ إنه لا يجري الاستماع إليها بتركيز وانتباه في عصر السلعة، ومثال ذلك، لا يستمع إليها إلّا حين تكون مرافقة للرقص أو المحادثة بين الأشخاص ضمن مشهد ما. وتغدو الموسيقى فضاء خلقيًا لهاتين الممارستين، ويذكر لنا أدورنو مثال موسيقى الجاز Jazz، وهي موسيقى شعبية تجارية اشتهرت في ثلاثينيات القرن العشرين، لم يقع تحديد وظيفتها في مستوى جلب الانتباه، بل يجري التعامل معها في الغالب باعتبارها مجرد فضاء خلفي Background للمناقشات بين الأشخاص أو إيقاعًا مرافقًا للرقص.

ولمواجهة الطابع المنمّط للفن الذي كرّسه "الصناعة الثقافية" وشوّهته، اقترح أدورنو ما أطلق عليه "الإستطيقا السالبة" التي تجد في أعمال صموئيل بيكيت Samuel Beckett (1906-1989) في الأدب وأرنولد شونبارغ Arnold Schönberg (1874-1951) في الموسيقى نموذجين طلائعيين متميزين. وستتخذ على عاتقها التصدي لـ "نزاع الإستطيقا عن الفن"، ويقصد بهذه المقولة الأخيرة تحوّل الفن إلى بضاعة؛ أي أحد الخيارات المادية الموجهة للاستهلاك اليومي والعمومي، ومن ثم، خروج الفن عن دائرة الإستطيقا إلى دائرة الصناعة. لم يعد للفن عندئذ أيّ استقلالية Autonomy، فهو شيء من جملة أشياء خاضعة للتبادل. وهكذا، ينقد أدورنو ما آل إليه الفن من وضع منمّط في المجتمع الاستهلاكي على نحو صار فيه غير قابل للتعريف من حيث الماهية، ولا ندرك من طبيعته سوى وظيفته التبادلية الاقتصادية. ولن يُخرجنا من هذا "البؤس الإستطريقي" للآثار الفنية الذي كرّسه "الصناعة الثقافية" سوى فن الطليعة Avantgarde، فالطليعة غير قابلة للاستيعاب من طرف نسق السوق ومن "المجتمع المبرمج"، الذي "ييدي كراهية شرسة تجاه كل ما هو مختلف"⁽⁵⁷⁾. ويجد هذا الأمر إثباتًا له في الآثار الفنية لهذه الطليعة التي تكون مستعصية على الفهم وصعبة الاستيعاب من طرف الجمهور، إنها أعمال تُفلت من الصنمية والتشيؤ وتحفظ بقدرة سالبة ونقدية عالية. لهذه الآثار الفنية، كما تتبدى لدى بيكيت أو شبنبارغ أو فرانس كافكا Franz Kafka (1883-1924)، قدرة على الإفلات من أخطبوط "الصناعة الثقافية"، وفي المقابل تضطلع بنقد "المجتمع المبرمج"، أو "التمرد الجمالي" على هذا المجتمع وفق مقولة لهربرت ماركوز Herbert Marcuse (1898-1979)، بقصد توقّع أو استشعار إستطيقا لرهان تحرر الأفراد.

(56) Theodor Adorno, *Le Caractère fétiche dans la musique et la Régression de l'écoute* (Paris: Allia, 2001), p. 73.

(57) Theodor Adorno, *Théorie esthétique* (Paris: Klincksieck, 1989), p. 293.

ما الذي يجمع بين الآثار الفنية التي تُبدعها الطليعة؟ وفق أدورنو، يتمثل المشترك بينها جميعاً في التنافر Die dissonanz؛ أي غياب أي انسجام وتناغم صلب الأثر الفني، ففي أعمال الموسيقار شبنارغ ثمة تمرد على الموسيقى النغمية Tonal والتوجه نحو اللانغمية Atonalitat، أو ما يطلق عليه الدوديكا فونية Zwolfton/ The dodecaphonism⁽⁵⁸⁾. ووفق منظوره، إن الطابع المتنافر واللامتناغم لموسيقى شبنارغ هو تعبير حي عن رفض الامتثال الاجتماعية Social Conformism. عموماً، يختص هذا البعد المتنافر للأثر الفني بتسليط الأضواء على اللامساواة والتناقضات الخطيرة في المجتمع، وإذا كانت هذه الموسيقى صعبة الاستيعاب والفهم فلأنها تذكرنا بوضعيتنا الصعبة والبائسة في مجتمع تماهى مع النسق المبرمج.

تجد عندئذ أعمال بيكيت في الأدب والمسرح نظيراً لها في أعمال شبنارغ في الموسيقى؛ فقد تخلص بيكيت من قواعد النمط الكلاسيكي ليؤلف إنتاجات في مسرح العبث واللامعقول Absurd الذي يذكرنا بوضعية العبث الواقعية التي يعيشها الأفراد كل يوم في المجتمعات الاستهلاكية الحديثة. ولا تتوافر في مسرحياته أي حبكة Intrigue، ولا تتضمن أي تماسك في السيناريو. والأدهى من ذلك، أن الحوارات فيها فاقدة لكل معنى، وأحياناً مكررة، تتخلل بعض مشاهداتها لحظات من الصمت، وتتمثل دلالة هذا الصمت في غياب المعنى في المجتمعات المبرمجة الحديثة. يقول مارك جيميناز (1943-2023): "ظل أدورنو إلى حدّ موته مقتنعاً أن موسيقى شونبارغ، وحدها، موسيقى حرية اللانغمية، تمنح، قبل الدوديكا فونية والتسلسلية Serialism، مثلاً أصيلاً للحرية"⁽⁵⁹⁾.

إن الآثار الفنية ذات الطابع المتنافر وغير القابلة للإدماج من طرف النسق الاقتصادي تمثل البعد السالب لـ "المجتمع المبرمج"، وما نلاحظه فيها من تفكك واختلال هو تعبير عما يعيشه المجتمع المحكوم بـ "الصناعة الثقافية" من وضعيات الصنمية والتشوي. يحيل هذا التشوي على ما هو أبعد من السلعة، وتحديدًا على "استبعاد كل تغاير في الواقع من خلال إحلال مبدأ الوحدة"⁽⁶⁰⁾، وتبعاً لذلك، فإن "المتنافر" يساعدنا على الإفلات من الفيتشية أو الصنمية المعممة.

3. إعادة انبعاث الصنمية في السوسيولوجيا المعاصرة: دي بور وبودريار

في السياق السوسيولوجي الراهن، يُعاد توظيف مفهوم الصنمية لتوسيع دلالاته وتكثيف معانيه عبر إدخال عناصر جديدة، تشمل الرمز والعلامة والصورة والمشهد Spectacle. ويمكن القول إن الصنمية أصبحت مفهوماً ديناميكياً ذا مرونة تتيح له التكيف مع سياقات ومواقف لم تُطرح في الأنثروبولوجيا الدينية التقليدية أو الاقتصاد السياسي الماركسي، وحتى في بعض أبعاد "النظرية النقدية". واليوم، باتت هذه العناصر الجديدة مهيكلية للعلاقات الاجتماعية التي أصبحت أكثر عرضة للتشوي، لا سيما في ظل

(58) تقنية موسيقية تقوم على استخدام 12 نغمة متساوية من السلم الموسيقي، بحيث تُعامل جميع النغمات على قدم المساواة من دون تفضيل أي منها نغمة أساسية أو مرجعية.

(59) Jimenez Marc, *Qu'est-ce que l'esthétique?* (Paris: Gallimard, 1997), p. 387.

(60) Theodor Adorno, *Dialectique négative* (Paris: Payot, 1992), p. 142.

هيمنة التكنولوجيا الرقمية على "العالم المعيش". ويُعدّ بودريار وغوي دوبور (Guy Debord) (1931-1994) نموذجين بارزين لتوجه فكري يعيد صياغة مفهوم صنمية العلامة والصورة من منظور نقدي، مستلهمًا بعض الجوانب من الروح الراديكالية للفكر الماركسي.

أ. صنمية الرمز/ العلامة لدى بودريار في "المجتمع الاستهلاكي"

يقول جيرار بريش Gérard Briche "الفكرة العامة لدى بودريار هو كون ماركس لم يخرج عن مقولات الاقتصاد السياسي البرجوازي، وخاصة أنه استعاد لحسابه الخاص مقولات مثل العمل والقيمة من خلال منحها صلاحية عامة عابرة للتاريخ. وهذه القراءة ليست خاطئة ولكنها أحادية"⁽⁶¹⁾. وضمن هذا التوجّه النقدي، اعتبر بودريار أن البشر في المجتمعات الحديثة لا يستهلكون الأشياء بقدر ما يستهلكون الرموز والعلامات، لا سيما علامات البضائع، وبناء على ذلك، يحدد مشروعه على هذا النحو: "القيام بتحليل الشكل/ الرمز مثلما اقترح علينا نقد الاقتصاد السياسي تحليل الشكل/ البضاعة"⁽⁶²⁾. على صعيد المجتمع يهيكل الاستهلاك العلاقات الاجتماعية، أما على صعيد الفرد فلم يعد الاستهلاك وسيلة لإشباع الحاجات بل لتحقيق الرغبات سعيًا إلى تمايز الفرد من غيره. ينظر بودريار إلى الصنمية في المجتمع الاستهلاكي بصورة أشمل من ماركس، فهي تمتدّ إلى مجموع الرموز التي تتحكم في التفاعلات الاجتماعية. لم تعد الأشياء بضائع بل أصبحت رموزًا تحمل في طياتها قيمًا، فنحن لا نستهلك أشياء لمنفعتنا ولحاجتنا المباشرة إليها، بل لأنها ترمز إلى شيء آخر، فهي تحيل على الصورة والمنصب والمركز الاجتماعي للأشخاص، من هنا، اتخذت الصنمية شكلًا جديدًا في المجتمعات الاستهلاكية الحديثة؛ إذ صار الأفراد محكومين بنسق يثمن المظهر و"السوميلاكرو" Simulacre بدلًا من الجوهر الحقيقي.

يعالج بودريار صنمية الرمز من زاوية الإشهار، ويلاحظ أن الخبراء الاستراتيجيين Les stratèges في هذا الميدان يصفون مشاعر على رموز البضائع ويُسقطون عليها قدرات وفضائل متنوعة، كالصحة والرشاقة والنجاح. ويتمثل الهدف من وراء ذلك تمجيد البضاعة من أجل التشجيع على استهلاكها والإيهام بأنّ اقتناءها يسمح بتملّك الفضائل والخصال التي أسقطوها عليها، ثمة، إذًا، استراتيجية للإغراء. في هذا المستوى، نلاحظ بجلاء التحديد الكلاسيكي للصنمية بوصفه إضفاء قدرات وتمثيلات على الشيء؛ على أمل تحقيق ضرب من الفضيلة أو الخير. وهنا، يجد المستهلكون أنفسهم عالقين في حلقة يبحثون فيها عن تحقيق انتظارات أنشأتها فيهم شبكات الدعاية أو الإشهار؛ ما كرس حالة من التبعية للأشياء، "فالإشهار برمته لا معنى له، إنه لا يحمل سوى دلالات. وهذه الدلالات (والشروط التي تستند بها) ليست شخصية البتة، فهي كلها تفاضلية، إنها هامشية وتوافقية"⁽⁶³⁾. وفي

(61) Gérard Briche, "Baudrillard lecteur de Marx," *Lignes*, vol. 1, no. 31 (2010), p. 92.

(62) Jeans Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, coll. NRF (Paris: Gallimard, 1970), p. 172.

(63) Jeans Baudrillard, *La société de consommation, ses mythes ses structures* (Paris: Denoël, 1970), p. 35.

فصل "الصنمية والأيديولوجيا: الإرجاع السيميولوجي" ⁽⁶⁴⁾، ينقد بودريار الأيديولوجيا الثاوية خلف هذه الديناميكا الصنمية، فالأيديولوجيا لا تتجلى باعتبارها بنية الفوقية، بل نظاماً بنيوياً يضبط رغبات الأفراد وسلوكياتهم، وهذا النظام حاضر بكثافة في الثقافة ويؤثر بعمق في الطريقة التي يتفاعل من خلالها الأفراد مع الأشياء، ومن ثم، ليست الصنمية سوى وسيلة اغتراب حيث صار الأفراد محكومين بنسق أو نظام من الرموز يشكل هوياتهم ورغباتهم.

ب. صنمية الصورة في "مجتمع المشهد" (دي بور)

يبدو المشهد، وفق قراءة دي بور لأعمال ماركس ولوكاتش، المرحلة العليا لصنمية البضاعة، ولا يرى في "المشهد مجرد تراكم للصور، بل علاقة اجتماعية بوساطة هذه الصور" ⁽⁶⁵⁾، إنه واقع زائف ومغالط. ووفق عبارته: "إن المشهد هو الخطاب المتواصل الذي يحتفظ به حول نفسه، هو المونولوج المدحي. إنه الملمح الذاتي لسلطة التصرف الشمولي في شروط الوجود. يخفي المظهر الصنمي للموضوعية الخالصة طابع العلاقة بين البشر وبين الطبقات ضمن علاقات عجيبة: يبدو أن هناك طبيعة ثانية تهيمن على محيطنا بقوانينها القاتلة" ⁽⁶⁶⁾. وهكذا، يتخذ المشهد عدة دلالات؛ أهمها أنه علاقة اجتماعية بين أشخاص بوساطة الصور، وهو في الآن نفسه جهاز دعاية بيد رأس المال للسيطرة على حياة الأفراد. إن المشهد كما يرى دي بور هو اللحظة التي تصل فيها البضاعة إلى احتلال كل الحياة الاجتماعية، ومن هنا، يتحول المشهد إلى وسيلة اغتراب؛ ما يجعل الأفراد لا يشعرون بكونهم فاعلين بل مجرد مستهلكين سلبيين. وتبرز هنا الصنمية أشد جلاءً حين تكتسب البضاعة والصور صفة الاستقلالية؛ أي تبدو منفصلة عن العلاقات الإنسانية التي تستند إليها، فعلى هذا النحو تتحول الصورة إلى مجرد صنم يطمس هذه العلاقات مختزلاً الفرد في مجرد مستهلك.

وتبعاً لذلك، وفي وسط عالم مشبع بالصور التي تحيط بنا في كل مكان وتغمر حياتنا اليومية، تبدو الصورة كأنها كيان مستقل، تعمل كأنها جزء لا يتجزأ من وجودنا، أشبه بالهواء الذي نتنفسه من دون وعي دائم بإنتاجه. تعدد الوسائط والموضوعات، وتكرار عمليات البث وإعادة الإنتاج بلا حدود، إلى جانب التطورات التي وفرتها التكنولوجيا الرقمية في سهولة التقاط الصور واستخدامها، كلها عوامل ساهمت في فصل المتلقي عن مصدر الصورة وعن سياقها الأصلي. وفي ظل هذا التكرار المفرط، يغيب عن أذهاننا أن كل صورة هي نتاج عمل فرد له نيات وتوجهات ورؤية خاصة. ننسى أن الصورة، قبل أن تصبح مادة مرئية متداولة، كانت تعبيراً عن علاقة أصيلة وخاصة بين المبدع والمتلقي، علاقة تهدف إلى التواصل والتأثير. ومع الوقت، تنوّه أن الصورة تمتلك "طبيعة ذاتية" أو جوهرًا مستقلاً، وهو انطباع مضلل يتجاهل حقيقة أنها منتج خاضع للتبادل. وتماً كما في مفهوم صنمية السلعة، تتراجع القيمة الاستعمالية للصورة لتحل محلها القيمة التبادلية، حيث تُستخدم الصور في الترويج

(64) Jean Baudrillard, "Fétichisme et idéologie, la réduction sémiologique," in: *Pour une critique de l'économie politique du signe*, pp. 95–113.

(65) ينظر: الأطروحة الرابعة في: Debord Guy, *La Société du spectacle* (Paris: Champ Libre, 1967).

(66) Ibid., p. 36.

والإعلان ونقل الأخبار، لكنها تتحول في بعض الأحيان إلى أداة مشوهة تخدم أغراضاً بعيدة عن معناها الأصلي. بهذا المعنى، تصبح الصنمية ظاهرة حاضرة في المشهد البصري الحديث، حيث يُستبدل بالحقيقة الملموسة سلسلة من الصور التي يُعاد إنتاجها وترويجها بوصفها الحقيقة الأشد وضوحاً وحسيّة⁽⁶⁷⁾.

لنأخذ هنا مثلاً من الإشهار: في الإعلانات المرئية أو المعلقات الإشهارية، يبرز تداخل العلامة التجارية مع الشعار والمنتج نتيجة مباشرة لفعل الصنمية، فعند إنشاء صورة لعلامة تجارية، تصبح العناصر الأساسية للمنتج، مثل مكوناته ومحتواه ونوعه وأسلوبه ومنفعته، ذات أهمية ثانوية. وينصبّ التركيز الأساسي على إبراز العلامة التجارية بذاتها، متجاهلة كل الاعتبارات الأخرى المرتبطة بالمنتج. ويرى ديور أنّ المشهد، باعتباره أحد منتجات الرأسمالية المتقدمة، قد أصبح أداة فعالة للحفاظ على النظام القائم. فهو يعمل على تحييد أيّ احتجاج أو رغبة في التحرر. بل إنّ كل محاولة للتمرد أو التغيير يجري استيعابها وإعادة صياغتها بوصفها جزءاً من هذا المشهد. من هنا، يصبح التغيير الجذري صعب المنال. في النهاية، تتماهى الصنمية مع الأيديولوجيا بوصفها "وعياً زائفاً"، وأداة لتبرير الواقع القائم؛ ما يعزز النظام السائد ويحدّ من إمكانيات التغيير الفعلي.

ثالثاً: أهمية المفهوم المترحل في ترسيخ المقاربة البينية

تبيّن أن الصنمية (أو الفيتشية) مفهوم متحوّل، مهاجر يحلّق فوق الأقاليم Territoires، ولا يعني تحرّله شيئاً غير انزياحاته التي تكسبه في كل مرة معنًى جديداً، ربما "خيط إفلاته" الحقيقي، بعبارة دولوز، من "الأنثروبولوجيا الدينية" (خاصة مع دي بروس) وفلسفة الدين (خاصة كانط) والتاريخ (هيجل)، إلى "إعادة أرضيته Reterritorialisation"⁽⁶⁸⁾ الذي اضطلع به ماركس، وبدرجة أقلّ مع فرويد؛ ليشهد مجدداً انبعاثات أخرى على درب التشخيص والنقد. ولا يعني هنا إفلات الصنمية من بردايم إلى آخر؛ أي من "نمط اعتقاد" إلى "آلية للنقد" قطيعة، بل تحوّل في مسار المفهوم؛ إذ إنها تبقى على الدوام وشائج قريى دلالية وعرفانية بين التخصصات التي تحرك ولا يزال يتحرك في ثنائيا مقارباتها، مثل مسار الإخفاء وإضفاء قدرات سحرية على شيء ينشئه الأشخاص وينجذبون إليه. من هنا، يتنافى القول بهذه القطيعة مع الروح البينية ويقطع الطريق أمام الاستجابة لمقاصدها.

يقول موران: "سيغدو الروح الموغل في تخصصه Hyper disciplinaire روحاً متملّكاً يمنع كل توغل خارجي إلى رقعته المعرفية"⁽⁶⁹⁾، وبحسب هذه المعايينة، تغدو التخصصات المعرفية مجرد جزر لا روابط أو جسور بينها في محيط فسيح الأرجاء، وفي المقابل نكون في مواجهة واقع شديد التركيب

(67) Debord, p. 37.

(68) مصطلح "إعادة الأرضنة" أبدعه دولوز في كتابه: أوديب-مضاداً Anti-Oedipe الذي كتبه بالاشتراك مع فليكس غوتاري Félix Guattari (1930-1992). يشير هذا المصطلح إلى العملية التي يجري من خلالها إعادة إدماج أو تثبيت العناصر التي تعرّضت إلى "نزع الأرضنة" Déterritorialisation في سياقات أو أنظمة جديدة.

(69) Morin, La méthode, vol. 1, p. 150.

يعسر النفاذ إلى دواخله ورصد العلاقات بين العناصر المكوّنة له. للمفاهيم المترحلة بوصفها مفاهيم متحوّلة بحسب السياقات التي تنتزل فيها (على غرار الصنمية) دورٌ مهمّ كما تبيّن في تجسير الفجوة بين التخصصات المعرفية وإقامة تفاعلات ثريّة فيما بينها. وفي وسعنا أن نستخلص من دون عناء أنه ما كان لمفهوم الصنمية الاضطلاع بهذا الدور لولا تمتّعه بخصائص لافتة أهمّها:

1. المرونة: لهذا المفهوم كسائر المفاهيم المترحلة أو المهاجرة قدرةً على التكيف مع سياقات معرفية متنوعة، وتسمح له هذه الخاصية المهمة بقابلية الاستثمار أفقيًا وفي اتجاهات مختلفة.

2. الترابط البيني Interconnexion: فقد ساعد مفهوم الصنمية على إقامة تبادل وحوار بين تخصصات معرفية متباينة من الأنثروبولوجيا إلى الفلسفة، ومن الاقتصاد السياسي إلى السوسيولوجيا، ومن الإستيقا إلى الأدب بصرف النظر عن الصيغة التي يقدّم فيها نفسه: مجاز، مفهوم، نظرية، مقولة... إلخ.

3. التطوّر: غيّر هذا المفهوم معانيه وطوّرها على نحو لافت كلّما التحق بأرض أو إقليم جديد، ما أسهم في غزارة الأفكار وإثراء المعارف المنتظمة حوله، فهو يتبدّى طورًا كاعتقاد بدائي خصوصي (هيغل) أو كوني (كونت)، وآلية للنقد (ماركس، لوكاتش، أدورنو، بودريار... إلخ)، وأيضًا مسار انحراف عن الموضوع الأصلي للرغبة (فرويد) طورًا آخر، وكل هذه المعطيات تحول دون اعتبار الاتجاه الترحلي Nomadisme عمومًا، كما ذهب إلى ذلك عبد العزيز العيادي، نزعة لا معيارية Anomie أو رهبًا من الأماكن المغلقة Claustrophobie، بل انبعثًا للتدفقات الخلاقة والخيارات والإمكانات.

منحت كلّ هذه الخصائص هذا المفهوم مقدرة فعلية على الإفلات المستمرّ والحركية الدؤوبة بين التخصصات، أو لنقل "حالة ملحوظة من الانتشار البيني كسائر المفاهيم المترحلة أو المهاجرة التي اعتبرها البعض بمنزلة 'لقالق الفلسفة' Les cigognes de la philosophie"⁽⁷⁰⁾، ويُنظر إلى هذا النوع من الطيور عادة على أنه رمز للهجرة والتجديد وتواصل دورات الحياة، وأيضًا على القدرة على التكيف والصمود في وجه التغيرات المتعددة الأشكال. بدا مفهوم "الصنمية" كما لو كان جسرًا بين أقاليم، وفي كل إقليم يحلّ فيه لا يكتسب معنى جديدًا فحسب، بل يتحول أداة استكشافية ووسيلة للنقد، وأيضًا بردايًا تنتظم حوله مفاهيم جديدة تستلهم منه توجهاتها الخصوصية، ويتحرك غير عابئ بالحواجر الفاصلة بين أبرز خطابات العلوم الإنسانية والفنية. ولأجل ذلك، لا يتميز بطابعه الهدمي؛ أي تحطيم الحواجز فحسب، بل بطابعه الخلاق؛ لأنه كلّما هاجر إلى إقليم أو أرض جديدة أنتج أفكارًا مستجدة عن واقع ظل مستغلًا، ومجرّد أن يُصبح ليّنًا فهو وعد بمقاومة الانغلاق؛ أي انطواء التخصص الذي صار عبئًا وعائقًا، ووجوده في حد ذاته ضمان ضد النزعة الاختزالية التي تفقّر موضوعات البحث وتستبعد بعدها الشمولي Holistique المركّب بالمعنى الذي قصده موران.

(70) ينظر:

واجه مفهوم الصنمية تحدّيات من شأنها أن تحدّ من دوره الواسطي بين التخصصات المعرفية، وخاصة منها التحديات المنهجية، كما نلاحظ ذلك في الانتقال من السوسيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا، فمنهج السوسيولوجيا يغلب على دراساته الطابع الكمي، في حين يطغى على المنهج الأنثروبولوجي الطابع الكيفي الذي يجد في منهج "الملاحظة بالمشاركة" أحد أبرز آلياته، فالاختلاف المنهجي بين الخطابات قد يحدّ من الحركة المتدفقة لهذا المفهوم وبقّده، ولو إلى حين. ولا يخفى عنا اللامبالاة التامة، وأحياناً الحطّ من القيمة النظرية والاستكشافية لهذا المفهوم/ النظرية، وخاصة من طرف الأنثروبولوجي مارسيل موس الذي وجّه إليه سهام النقد لأصله الملتبس و"الأجوف بالمعنى الكانطي"⁽⁷¹⁾، واستناده إلى خلفية "التمركز الإثنوغرافي" الأوروبي، تبدو هذه النظرية كما هي معروضة في المقاربات الكلاسيكية، بحسب موس، "غير مطابقة لأيّ واقع، إنها لا تناسب إلّا سوء فهم هائل بين حضارتين، الأفريقية والأوروبية، ولا أساس لها غير الطاعة العمياء للاستعمال الاستعماري وللغات الإفريقية المنطوقة من طرف الأوروبيين"⁽⁷²⁾. وهكذا، يتهم مارسال موس هذا المفهوم الذي "تحول إلى نظرية طمست هذا الثراء المتعدد للظواهر الدينية الذي يجد تعبيراً له خاصة في الطقوس الاحتفالية، والمحرمات، وأساطير الأصل، وخاصة الرموز الطوطمية التي تعدّ أحد مفاتيح الفهم الإثنوغرافي لبعض الشعوب [...] وكل ذلك باسم مفهوم أحادي يستبطن النزعة المركزية الأوروبية، في مقابل ذلك، يتمّ إضفاء طابع خصوصي على ظاهرة عبادة الأوثان Idolâtrie والحال أن الواقع التاريخي يثبت أنها كونية وعابرة للثقافات. من الممكن وفق تقدير موس الحديث عن صنم من دون صنمية"⁽⁷³⁾؛ إذ إن من مسلّمات هذه النظرية التقليل من قيمة الثراء الديني والحطّ من أهمية الثقافات الأفريقية والتعلّق بأهداب نزعة كولونيالية مهيمنة. وهكذا، يقوم منطق "الاستعماري" المزدري لثقافة الآخر على التسليم بأن التعدد الثقافي ينتهي إلى الاستيعاب من طرف النموذج الثقافي الأوروبي والعقلانية الغربية الاستعمارية عامة.

وفق هذا المنظور المتوجّس، يضع مارسيل موس مفهوم أو نظرية الصنمية في المقاربات الإثنولوجية والأنثروبولوجية موضع مساءلة جذرية، ولا شكّ في أنه ينقده هنا في سياق استقراره؛ أي بمعزل عن بعده المترحلّ والواسطي وقبل خوضه مغامرة "نزع الأرضنة" وخيوط الإفلات من "الفضاء السلس" بعبارة دولوز. ونجد لهذا الموقف النقدي أصداً لدى دوركهيم الذي انشغل أكثر بدراسة ظاهرة "الطوطمية" معتبراً إياها جامعة لكل خصائص الظاهرة الدينية، وأنها (أي الطوطمية) ظاهرة اجتماعية خاضعة لقواعد، ترتبط بجماعة محددة. وهي موضوع حقيقي للدراسات بالنسبة إلى الإثنولوجي، و"إنها بذلك تشكّل العبادة الأكثر بدائية التي عرفناها"⁽⁷⁴⁾. صحيح أنّ الصنمية هي إسقاط مشوّه للقوة الاجتماعية على أشياء وموضوعات لا روح فيها؛ أشياء وهبت قيمة مقدّسة لا تستند إلى طبيعتها

(71) Laurent Fedi, *Fétichisme, Philosophie, Littérature* (Paris: L'Harmattan, 2002), p. 265.

(72) Marcel Mauss, *Œuvres*, vol. 2 (Paris: Minuit, 1969), p. 181.

(73) ينظر:

Jean Pouillon, "Fétiches sans fétichisme," *Nouvelle revue de psychanalyse*, vol. 1, no. 2 (Automne 1970).

(74) Fedi, p. 266.

الداخلية، بيد أن المشكل يتمثل في كون النظرية الصنمية، بحسب دوركهيم، تعزل هذه الموضوعات الصنمية/ الفيتشية عن سياقها الاجتماعي وتصرف الانتباه عن القوى الاجتماعية الفعلية التي تركز عليها المشاعر الدينية. إجمالاً، نبهنا بول لوران أسون⁽⁷⁵⁾ إلى وجود مفارقة تضعها أماننا المقاربة الإثنولوجية، فكّما هممنا بدراسة مفهوم الصنمية بوصفه من المفاهيم الأولى التي عرفت صياغتها وبورتها الأولى مع بدايات هذا الخطاب، فإنه في الآن ذاته ظلت الإثنولوجيا اليوم تنظر إليه بعين الشك والريبة⁽⁷⁶⁾.

وفضلاً عن هذه التحديات، فإن ما يواجه المقاربة البينية عمومًا هو انطواء الباحث على ذاته فلا ينظر إلا إلى الوجهة المخصصة به، فلا ينفك يكدّس المعارف غير عابى بالمستجدات الحاصلة في الحقول المتاخمة لاختصاصه متمرسًا في وضع يطلق عليه غوسدرف "الإمبريالية الفكرية"، ويُفصح عن حقيقته من خلال بعض الأمثلة: ميل الرياضي إلى اعتبار الرياضيات "علم العلم"، ومطالبة المؤرخ بالأولوية نفسها لاختصاصه، ورفع آخرين المطلب نفسه حين يتعلّق الأمر بالمعرفة البيولوجية. والحال أنه من الضروري أن تخلق المقاربة البينية فضاء مشتركًا للعمل بين المتخصصين في ميادين مختلفة لإضفاء ضرب من التماسك على الممارسة العلمية التي تكون موجّهة بإرادة مشتركة، والهدف من وراء ذلك تجاوز مشاكل اللغات التقنية الدقيقة والانخراط في "مسار من التعلّم المتبادل"، وبعبارة غوسدرف: "يحمل موضوع المقاربة البينية دعامة جديدة [...] إنه يثير فضاءً مشتركًا وعاملاً مشتركًا لتماسك المعارف المختلفة"⁽⁷⁷⁾.

على الرغم من هذه التحديات العديدة، تبدو المعرفة البينية موضوعًا حيويًا بالنسبة إلى الوعي العلمي المعاصر بالنظر إلى انفجار المعارف اليوم واشتغال الباحثين في حقول تشبه الجزر في محيط مترامي الأطراف. ولا شك في أن هذا التشتت يطرح من المشاكل ما يصعب حلّه إذا ظلّ أعضاء "الجماعة العلمية" جاثمين على رؤية أحادية ومنظور جزئي اختزالي لواقع يزداد تركيبيًا وتعقيدًا كل يوم. وبناءً على ذلك، لا يبدو أن هؤلاء مخيرون في انتهاج مسلك التأسيس لهذه الممارسة العلمية البينية والعابرة للاختصاصات Transdisciplinry، إنهم مضطرون إلى المضيّ قُدّمًا نحو هذه الوجهة من خلال استثمار هذه الحركية التي تعرفها المفاهيم المترحلة. والأهم من ذلك كلّ، هو الانتباه إلى ضرورة أن يظلّ هذا "التأسيس البيني" حذرًا من كلّ نزعة موسوعية نسقية مغلقة، وحريصًا على انفتاح مناهج الاختصاصات بعضها على بعض من دون الوقوع في نزعة وضعانية ضيقة Reduced positivism تتمثل في "فرض منهج خبري على العلوم الإنسانية والاجتماعية"⁽⁷⁸⁾.

(75) Paul Laurent Asson, *Le fétichisme* (Paris: PUF, 1994), p. 9.

(76) عبّر عن هذا أيضًا معجم الإثنولوجيا حيث يقرّ مؤلفاه بأن مقولة الصنمية صارت مستعملة بصورة نادرة جدًا في الإثنولوجيا؛ إذ أدرك الباحثون في هذا الحقل أن العديد من الظواهر المتبانية جدًا وقع إدراجها ضمن هذا المصطلح بحسب المجتمعات وأن هذه الظواهر بعزلها عن سياقها الثقافي غدت لا تشكل مقولة إجرائية. ينظر:

Michel Panoff & Michel Perrin, *Le dictionnaire d'ethnologie* (Paris: Payot, 1973), p. 106.

(77) Georges Gusdorf, *Lignes de vie* (Paris: Seuil, 1990), p. 872.

(78) Ibid., p. 49.

خاتمة

أدى مفهوم الصنمية أو الفيتشية دوراً مهماً في تجديد الرؤية لدى العديد من المباحث والقضايا، مثل الاعتقاد أو الصناعة الثقافية أو الانحرافات النفسية والاجتماعية... إلخ، واللافت للانتباه هنا طرائق استثماره المتنوعة التي تُكسبه تعددية في المعنى مع كل استعمال يضطلع به اختصاص معرفي جديد. ولا يؤول بنا القول بتعدد المعاني إلى التسليم بفقدان هذا المفهوم لوحده الأصلية؛ إذ إنه على الرغم من ترحاله المتجدد، ظلت هويته راسخة بصرف النظر عن الإقليم الذي يحلّ به، وتتمثل هويته الفكرية في منح الإنسان لشيء طبيعي أو من صنع يده قدرات ما فوق طبيعية، ثم يغدو بعد ذلك تابعاً له، نجد هذا المعنى حاضراً سواء في الفلسفة أو الإثنولوجيا أو الاقتصاد السياسي الماركسي أو التحليل النفسي الفرويدي... إلخ. ويتمظهر تحديداً في شكل صنم في المجتمعات البدائية أو في بضاعة أو رمز أو صورة في المجتمعات الاستهلاكية الحديثة. وكلما هاجر هذا المفهوم، فإنّ ما يُطلب منه باستمرار هو مزيد طرُق آفاق جديدة للتفكير على درب استكشاف واقع في تحوّل دائم، وربّما ما يُسأل عنه باستمرار هو كفايته النظرية على تفسير الظواهر المتجددة.

قرّب هذا الترحال المفهومي بين خطابات تبدو متنافرة وموزّعة على الفلسفة والعلوم الإنسانية على نحو يجعلها منفحة بعضها على بعض في إطار تداخل أو تجارب حوارية ضمن أفق بيئي، "لذلك فإن الطابع المهاجر هو ورقة رابحة أكثر منه عائقاً". على أنه من الضروري التنبيه إلى أن المقاربة البينية Interdisciplinarity المقصودة هنا ليست مجرد تجميع نسقي شكلاني للاختصاصات المعرفية المدمجة في قالب موسوعي ثابت كما ذكر غوسدرف، فإنّ نظرنا إليها من هذه الجهة فهي تشكّل أحد "الأعراض المرضية" ولا تعبّر البتّة عن أي تقدّم إبستمولوجي. بناءً عليه، ينبغي أن تكون الدراسات البينية منطقاً للاكتشاف، وحواجز يجري إلغاؤها، وتواصلًا بين مختلف مجالات المعرفة، وتلاقحاً متبادلاً.

قد يقودنا الحفر في تراثنا العربي الإسلامي إلى العثور على إرهاصات لممارسات بينية معرفية لم تجد تأصيلها المعرفي بعد، مثلما نلاحظ ذلك في محاولة عبد الرحمن بن خلدون (732-808هـ/1332-1406م) عند دعوته إلى التفاعل بين علم التاريخ وسائر العلوم الإنسانية والاجتماعية الأخرى، وخاصة علم العمران، وذلك ضمن سياق تأسيس لـ "الفن الأول". فالسبيل الوحيد لإضفاء العلمية اللازمة له هو القطع مع الأهواء والتشيع للمذاهب والتملق للأمرء، ومع كل الطرائق التقليدية في التاريخ، وفي المقابل الأخذ بالمطابقة مع أحوال العمران وعوارضه الذاتية. إن المؤرخ وفق الرؤية الخلدونية في حاجة متأكدة إلى المعارف المستقاة من علم السياسة وعلم العمران وسائر الأحوال والنحل... إلخ. وعلى هذا النحو، تقوم المقاربة البينية على فكرة خلدونية مبتكرة حول التكامل بين "العلوم الآلية" و"العلوم المقصودة لذاتها"، ويُعدّ علم العمران وسيلة لعلم التاريخ بما هو علم مقصود لذاته، تماماً مثل العلوم اللغوية التي هي وسائل للعلوم الشرعية، كالتفسير والحديث وغيرها. وقد تؤدي هنا المفاهيم المترحلة دوراً في توطيد هذا التكامل، وخير دليل على ذلك مفهوم "الشوكة" الذي يحمل دلالة متاخمة وملازمة لمفهوم "العصية". كان هذا المفهوم مسافراً ومهاجراً من سجل إلى آخر،

من "السياسة الشرعية" فقد استعمله أبو الحسن الماوردي (364-450هـ / 974-1058م) في الأحكام السلطانية، مرورًا بالكلام الأشعري حيث استخدمه أبو المعالي الجويني (419-478هـ / 1028-1085م)، وكذلك أبو حامد الغزالي (450-505هـ / 1057-1111م) في فضحه للشيعه الباطنية ["لا قيام للإمامة إلا بالشوكة"] وصولاً إلى علم العمران وعلم التاريخ، وفق المنظور الخلدوني.

هكذا، سواء تعلّق الأمر بالثقافة العربية الإسلامية أو بالفكر والعلوم الإنسانية في الغرب، فإنّ ثمة مفاهيم مترحلة تؤدي دورًا مهمًا على مرّ التاريخ في ترسيخ التفاعل بين اختصاصات معرفية متباينة، أو ما نطلق عليه اليوم "الممارسة المعرفية البينية".

References

المراجع

العربية

ابن عربي، محيي الدين. رسائل بن عربي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

الأجنبية

Adorno, Theodor. *Théorie esthétique*. Paris: Klincksieck, 1989.

_____. *Dialectique négative*. Paris: Payot, 1992.

_____. *Le Caractère fétiche dans la musique et la Régression de l'écoute*. Paris: Allia, 2001.

Assoun, Paul Laurent. *Le fétichisme*. Paris: PUF, 1994.

Ayadi, Abdelaziz. *Philosophie nomade, un diagnostic de notre temps*. Préface d'Angèle Kremer Marietti. Paris: L'Harmattan, 2009.

Baudrillard, Jean. *La société de consommation, ses mythes ses structures*. Paris: Denoël, 1970.

_____. *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard, 1970.

Briche, Gérard. "Baudrillard lecteur de Marx." *Lignes*. vol. 1, no. 31 (2010).

Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: Hermann, 1975.

Darbelly, Frédéric. *La circulation des savoirs: Interdisciplinarité, concepts nomades, analogies, métaphores*. Lausanne: Peter Lang Verlag, 2012.

Deleuze, Gilles. *L'Ile déserte et autres textes (1953-1974)*. Paris: Minuit, 2002.

Debord, Guy. *La Société du spectacle*. Paris: Champ Libre, 1967.

Fedi, Laurent. *Fétichisme, Philosophie, Littérature*. Paris: L'Harmattan, 2002.

Freud, Sigmund. *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris: Gallimard, 1989.

Gusdorf, Georges. "Passé, présent, avenir de la recherche interdisciplinaire." *Revue internationale des sciences sociales*. vol. 29, no. 4 (1977).

_____. *Lignes de vie*. Paris: Seuil, 1990.

- Hegel, Friedrich. *La raison dans l'histoire*. K. Papaioannou (trad.). Paris: UGE, 1965.
- _____. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris: Vrin, 1967.
- Iacono, Alphonso. *Le fétichisme, histoire d'un concept*. Paris: PUF, 1992.
- Kant, Immanuel. *La religion dans les limites de la simple raison*. Paris: Vrin, 1994.
- Koselleck, Reinhart. *Contribution à la sémantique des temps historiques*. Paris: Éditions de l'EHESS, 1990.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 2nd ed. Paris: PUF, 2010.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *La mentalité primitive*. Paris: Alcan, 1922.
- Marx, Karl. *Le capital*. J. Roy (trad.). Paris: Champs-Flammarion, 1985.
- Mauss, Marcel. *Œuvres II*. Paris: Minuit, 1969.
- Morin, Edgar. *Introduction à la pensée complexe*. Paris: Seuil, 1990.
- _____. *La méthode*. Tome I. *La nature de la nature*. Paris: Seuil, 1998.
- Morin, Edgar et al. *Interdisciplinarité et sciences humaines*. Paris: Unesco, 1983.
- Nietzsche, Friedrich. *Humain, Trop Humain*. Angèle Kremer-Marietti (trad.). Paris: Livre de poche, 1995.
- Pouillon, Jean. "Fétiches sans fétichisme." *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. vol. 1, no. 2 (1970).
- Sobel, Richard. "Fétichisme de la marchandise et ontologie sociale chez Marx." *Cahiers d'économie politique*. vol. 1, no. 70 (2016).
- Springborg, Robert. "State-Society Relations in Egypt: The Debate Over Owner-Tenant Relations." *Middle East Journal*. vol. 45, no. 2 (Spring 1991).

محمود سيد أحمد | Mahmoud Sayed Ahmed *

العلاقة بين الأخلاق والقانون عند كانط

The Relationship between Morality and Law in Kant's Philosophy

ملخص: تحتل الأخلاق مكانة مهمة في فلسفة كانط؛ فثمة علاقة وثيقة بينها وبين الدين والسياسة والميتافيزيقا والجمال. وتدور إشكالية الدراسة حول الإجابة عن هذين السؤالين: ما العلاقة بين الأخلاق والقانون؟ وما موقف الفلاسفة المعاصرين من موقف كانط من العلاقة بينهما؟ وتوصلنا إلى أن كانط جعل الأسبقية للأخلاق على القانون؛ إذ إنه ينطلق في فلسفته القانونية من معانٍ ومصطلحات مستقاة من فلسفته الأخلاقية، مثل الحرية والإلزام ونسبة الأفعال... إلخ. وانتهينا أيضًا إلى أن هابرماس قد اختلف مع كانط، فهو يرى أن العلاقة بين الأخلاق والقانون علاقة تكاملية. وأوضحنا أن هذه العلاقة التكاملية تظهر في خطوتين: الأولى، في كتابه الوعي الأخلاقي والفعل التواصل، والنظرية والممارسة. والثانية في كتابه بين الوقائع والمعايير. واتبعنا في البحث المنهج التحليلي المقارن.

كلمات مفتاحية: الحرية، الكلية، الحق، الإلزام، قهر، إنصاف، نسبة الأفعال، استحقاق، علاقة تكاملية، شرعية، ديمقراطية.

Abstract: Morality occupies a significant position in Kant's philosophy, closely tied to religion, politics, metaphysics, and aesthetics. This research addresses the following question: What is the relationship between morality and law in Kant's philosophy? And how do contemporary philosophers view Kant's stance on this relationship? The study concludes that Kant prioritizes morality over law, as his legal philosophy derives meanings and terms from his moral philosophy, such as freedom, obligation, the attribution of actions, etc. Moreover, the study finds that Habermas disagreed with Kant, arguing that the relationship between morality and law is complementary. This complementary relationship is evident in two phases: First, in his books *"Moral Consciousness and Communicative Action"* and *"Theory and Practice"*, and second, in his book *"Between Facts and Norms."* The research employs an analytical comparative approach.

Keywords: Freedom, Universality, Right, Obligation, Coercion, Fairness, Attribution of Actions, Merit, Complementary Relationship, Legitimacy, Democracy.

* أستاذ مشارك، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكويت.

Associate Professor, Department of Philosophy, College of Arts, Kuwait University.

mahmouds85@hotmail.com

مقدمة

عرض إيمانويل كانط (1724-1804) آراءه القانونية في كتابه فلسفة القانون (1787)، وشذرات في كتابه محاضرات في الأخلاق (1775-1780)، وعرض آراءه الأخلاقية في كتابه تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (1785)، ونقد العقل العملي (1788)، إضافة إلى محاضرات في الأخلاق. وقبل أن نمضي قدمًا، نود الإشارة إلى أن الأخلاق تحتل مكانة مهمة في فلسفته، فثمة علاقة وثيقة بينها وبين فروع كثيرة منها. نجد هذا واضحًا وجليًا في مجالات الدين والسياسة والميتافيزيقا والتربية والجمال.

ففي مجال الدين كان هدف كانط محاولة تأسيس ديانة جديدة تقوم على مفاهيم أخلاقية. ويعبر عن هذا في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه الدين في حدود العقل وحده؛ إذ يقول إن هدفه هو "فحص الوحي من حيث إنه نسق تاريخي في ضوء مفاهيم أخلاقية"⁽¹⁾، ويرى أنه "إذا نجحت هذه التجربة نستطيع القول إن العقل يجب ألا يكون متطابقًا مع الكتاب المقدس فحسب، بل يتفق معه أيضًا، بحيث إن من يتبع أحدهما يمكنه مطابقتها للآخر (بناءً على توجيه مفاهيم أخلاقية)، وإذا لم تنجح التجربة، سيكون لفرد واحد ديانتان، وهذا محال، أو تكون ديانته واحدة وعقيدته واحدة، وفي مثل هذه الحالة، لما كانت الثانية ليست غاية في ذاتها (مثل الديانة)، بل لها قيمة فقط من حيث إنها وسيلة، فإنهما يجب أن تقتربا حتى تتحدا مثل الزيت والماء، مع أنهما تنفصلان عن بعضهما بصورة مباشرة، وتطفو الديانة الأخلاقية الخالصة (ديانة العقل) على القمة"⁽²⁾.

وفي مجال السياسة تظهر العلاقة بينها وبين الأخلاق في دعوة كانط إلى تأسيس اتحاد فدرالي بين الشعوب يرمي إلى أن يتجنب الناس ويلات الحرب، وبوساطته تتخلى الدول عن حريتها الهوجاء الجامحة، وتدع عن لزام القوانين العامة، فتؤلف بذلك "جامعة أمم" تنمو على الدوام حتى تشمل آخر الأمر شعوب الأرض جميعًا. ونحن نرى أن فكرة "الاتحاد الفدرالي" أو "جامعة الأمم" ليست سوى رغبة في تحقيق ما سمّاه كانط في فلسفته الأخلاقية "مملكة الغايات"، وإذا صحّ ذلك، فإن هذا يعني أن ثمة ارتباطًا وثيقًا بين السياسة والأخلاق، فالأخلاق تمدّنا بتصوّر مثالي يعامل فيه كل شخص الآخر بوصفه غاية، ويمدّنا العالم السياسي بالساحة التي نناضل فيها لكي تتحقق هذه الغاية. ويرى أن الوسائل السياسية يجب أن تُستخدم لتحقيق أهداف أخلاقية، فيقول: "إن السياسيين الذين يرتبون الأخلاق وفقًا لمقاصدهم، إذ يريدون أن يزينوا المبادئ المخالفة بحجة أن الطبيعة الإنسانية عاجزة عن تحقيق فكرة الحق التي يرسمها العقل، إنما يجعلون كل إصلاح أمرًا مستحيلًا، وانتهاك حرمة الحق مستديمًا. وهؤلاء السياسيون يطرحون ذلك العلم العملي الذي يفأخرون به، فزاهم يشغلون أنفسهم بتملق السلطات القائمة خدمة لمصالحهم، وينزلون إلى مناورات لا يتورعون بها عن أن يبيعوا الشعب،

(1) Immanuel Kant, *Religion Within the Limits of Reason alone*, Green, H.H (trans.) (London: Cambridge University Press, 1943), p. 11.

(2) Ibid., pp. XII-XIII.

بل العالم بأسره لو كان ذلك في مقدورهم"⁽³⁾. إن السياسة الصحيحة، كما يرى كانط، "لا تستطيع أن تخطو خطوة واحدة إلا بعد أداء التحية أولاً للأخلاق؛ لأن الأخلاق تقطع في المشكلات التي تستعصي على السياسة"⁽⁴⁾. وفي مجال الميتافيزيقا تظهر العلاقة بينها وبين الأخلاق في أن موضوعاتها الثلاثة: الحرية وخلود النفس ووجود الله، هي مسلمات للعقل العملي، أو قل للأخلاق⁽⁵⁾. وفي مجال الجمال يرى كانط أن الجمال سواء أكان فنيًا أم طبيعيًا هو رمز للأخلاق⁽⁶⁾.

تتضح من خلال ما سبق مكانة الأخلاق المهمة في فروع فلسفة كانط المختلفة، ومن ثم، فإن السؤال المطروح هو: ماذا عن العلاقة بينها وبين القانون؟ قبل أن نجيب عن هذا السؤال، نود أن نشير إلى أن القانون، كما يتصوره كانط، لا يتعلق إلا بعلاقة خارجية بين شخص وشخص آخر، من حيث إن أفعال أحدهما يمكن أن تؤثر في أفعال الآخر. وهو يحدد حرية الفاعل مع حرية الغير.

أولاً: العلاقة بين الأخلاق والقانون

1. أوجه الاتفاق بينهما

يظهر الاتفاق بين الأخلاق والقانون في:

أ. النزعة العقلية: يرى كانط أنّ كل التعاليم الأخلاقية التي تقوم على مبادئ التجربة البحتة، وتلك التي تُعدّ تعاليم عامة حيثما ارتكزت على قاعدة تجريبية، قد نستطيع أن نسميها قاعدة للسلوك العملي، ولكننا لا نستطيع أن نطلق عليها اسم القانون الأخلاقي⁽⁷⁾.

كان هدف كانط إقامة فلسفة أخلاقية خالصة، نقية نقاءً تاماً من كل ما يمكنه أن يكون تجريبيًا، ومن كل ما يتصل بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا)؛ وذلك لأن ضرورة وجود مثل هذه الفلسفة أمر يتضح بذاته من الفكرة المعتادة التي لدينا عن الواجب، وعن القوانين الأخلاقية. يقول كانط: "إن كل إنسان لا بد أن يُسلم بأن قانونًا يُراد له أن يكون قانونًا أخلاقيًا؛ أعني قاعدة التزام، لا بد أن يحمل طابع الضرورة"⁽⁸⁾. ولذا، لم يهتم كانط في فلسفته الأخلاقية بالرغبة أو اللذة، أو أيّ مبدأ من المبادئ التي تقوم عليها التجربة.

وفي مجال القانون، يرى كانط أنه من اليسير بالنسبة إلى القانوني أن يبين ما قد يكون حقًا Right في حالات معينة، وما تقوله قوانين مكان معيّن، وزمان معيّن، أو ما قالتها، ويصعب كثيرًا تحديد إذا ما كان

(3) إيمانويل كانط، مشروع للسلام الدائم، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952)، ص 94.

(4) المرجع نفسه، ص 109.

(5) ينظر: إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص 204 وما بعدها.

(6) محمود سيد أحمد، مفهوم الغائية عند كانط (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1988)، ص 102-110.

(7) إيمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي، مراجعة عبد الرحمن بدوي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980)، ص 8.

(8) المرجع نفسه.

ما تشرّعه تجعله حقاً في ذاته، ويصعب وضع معيار كليّ عن طريق معرفة الصواب والخطأ، وما هو عدل وما هو ظلم⁽⁹⁾. وبناءً على ذلك، إذا أراد القانوني أن يضع أساساً حقيقياً للتشريع الوضعي الفعلي، فإنه يجب عليه أن يستبعد مبادئه التجريبية خلال فترة، ويبحث في العقل المحض عن مصادر هذه الأحكام. إن "قوانينه التجريبية قد تمدّه بالفعل بمرشد ممتاز، ولكن علماً تجريبياً خالصاً خالياً من مبادئ عقلية يكون مثل الرأس الخشبية (في محاورة فايدروس)⁽¹⁰⁾، التي تكون جميلة في المظهر إلى حد بعيد، ولكنها لسوء الحظ تحتاج إلى مخ"⁽¹¹⁾.

يتضح مما سبق أن كانط أراد أن يؤسس أخلاقاً وقانوناً قائمين على العقل، ومن ثم، فإن معرفتنا بهما هي معرفة عقلية وليست تجريبية.

ب. مبدأ "الكليّة" Universality، وهذا المبدأ يتغلغل في فلسفة كانط بأسرها. وما يهمنها هو مكانته في مجالّي الأخلاق والقانون. ففي مجال الأخلاق، وجد أن المبادئ التجريبية "لا تصلح مطلقاً لأن تؤسس عليها القوانين الأخلاقية؛ ذلك لأن طابع الكلية الذي يجعلها صالحة لجميع الكائنات العاقلة بغير تمييز، والضرورة العملية غير المشروطة المفروضة عليها عن هذا الطريق ينتفيان"⁽¹²⁾. لقد كان هدف كانط محاولة إرساء مبدأ أخلاقي "كليّ" عام ينطبق على الموجودات العاقلة في كل زمان ومكان. وهذا المبدأ الكليّ هو الواجب الذي أراد أن يرفعه إلى مستوى القانون الطبيعي العام (الكليّ).

وفي مجال القانون، رأى كانط أن القانون لا يحدد علاقة حرية الواحد مع الرغبة أو الحاجة إلى الآخر، بل علاقة حرية الفاعل مع حرية الغير. وفي هذه العلاقة المتبادلة بين الحريات لا يُنظر في مادة الإرادة، بل يُنظر في الشكل الذي تتخذه هذه العلاقة. بناءً عليه، فإن القانون كما يعرفه "هو مجموع الشروط التي تخضع لها ملكة الفعل الحرة لكل شخص حتى تتفق مع الملكة الحرة لكل شخص، وتتفق مع الملكة الحرة للفعل لدى الآخرين تبعاً لقانون كليّ للحرية"⁽¹³⁾. يقول كانط: "افعل خارجياً بحيث يمكن أن يتفق الاستعمال الحر لإرادتك مع الجميع وفقاً لقانون كليّ"⁽¹⁴⁾. ويقول في موضع آخر: "كل فعل يمكن، أو قاعدته تمكن، حرية كل شخص من أن تتعايش مع حرية كل شخص وفقاً لقانون كليّ"⁽¹⁵⁾.

ويتضمن هذا التعريف أن كل إنسان حر في أن يفعل ما يريده شريطة ألا يتعدى على حرية أيّ إنسان آخر. ووفقاً لهذا، فإنني أكون مظلوماً عندما يتدخل أيّ شخص في أفعالي؛ لأن مثل هذا التدخل

(9) Immanuel Kant, *The Philosophy of law: An Exposition of The Fundamental Principles of Jurisprudence, as the Science of right*, William Hastie (trans.) (Edinburgh: Clark, 1887), p. 44.

(10) محاورة فايدروس هي أحد أشهر الحوارات الفلسفية التي كتبها الفيلسوف الإغريقي أفلاطون، وتعدّ من بين الحوارات المهمة في تاريخ الفلسفة الغربية. تدور أحداث المحاورة حول محادثة بين سقراط وفايدروس، ويعالج فيها مجموعة من المواضيع الفلسفية المهمة، مثل الحب والبلاغة والخطابة وطبيعة النفس الإنسانية.

(11) Kant, *The Philosophy of law*, p. 44.

(12) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 94.

(13) Kant, *The Philosophy of Law*, p. 45.

(14) Ibid.

(15) Ibid.

لا يمكن أن يتعايش أو يتفق مع الحرية وفقاً للقانون الكلّي⁽¹⁶⁾. ويتضمن أيضاً أن الفعل لا يكون عادلاً إلا إذا تماشى أو اتفق مع حرية كل شخص وفقاً لقانون ينطبق على الجميع. وهذا المبدأ ليس مرشداً لفعل أخلاقي، بل هو تفويض أو موافقة على استخدام القهر. ومن ثم، يصبح قانون الحق قهراً متبادلاً وفقاً لحرية كلّية. ويمكن القول إن ثمة تشابهاً بين ما يراه كانط وقانون إسحاق نيوتن Isaac Newton (1642-1727) الخاص بمساواة الفعل ورد الفعل⁽¹⁷⁾.

ج. يظهر الاتفاق بين الأخلاق والقانون في مبدأ "الإلزام" أو الالتزام Obligation الذي يأخذ صورة الأمر المطلق، فالأخلاق تقول: "افعل كما لو كان على مسلمة فعلك أن ترتفع عن طريق إرادتك إلى قانون طبيعي عام"⁽¹⁸⁾، أو بتعبير آخر: "لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التي تمكنك في الوقت نفسه من أن تريد لها أن تصبح قانوناً عاماً"⁽¹⁹⁾، والقانون يقول: "افعل خارجياً على نحو يجعل الممارسة الحرة للإرادة قادرة على التعايش مع حرية الآخرين وفقاً لقانون كلّي"⁽²⁰⁾.

2. أوجه الاختلاف بين الأخلاق والقانون

ثمة اختلافات بين الأخلاق والقانون يمكن استخلاصها من كتابات كانط، ومن هذه الاختلافات أنه يمكن تصنيف نظرية كانط الأخلاقية بأنها "جماعية"، أما نظريته القانونية فيمكن وصفها بأنها "فردية"، ويمكن توضيح ذلك بالقول إن تشديد كانط على الواجب في الفعل الأخلاقي يُظهر تماثلاً أو تشابهاً من حيث إننا موجودات عاقلة، أو ذوات Subjects فاعلة تلتزم بعقل مُحكم يتحدث بصوت واحد، ولذا، يمكن أن تكون لدينا جميعاً الواجبات نفسها، ومن ثم توحدنا في مجتمع غايات أخلاقي. أما نظريته القانونية، فإنها تركز على الحقوق "مالي، وما لك"⁽²¹⁾. ومن ثم، فإن القانون يعترف بخصوصيتنا، ويحاول أن يجعل أغراضنا الخاصة والمختلفة منسجمة. ويمكن القول إن الواجبات توحدنا، أما الحقوق فتفرقنا، لأننا بوصفنا موجودات بشرية لا يمكن أن تكون لنا حقوق في الموضوعات نفسها⁽²²⁾.

وهنا يُثار هذا التساؤل: هل هناك حقوق أخلاقية؟ تقوم نظرية كانط القانونية على الحق، إضافةً إلى الحقوق الفردية مثل: الملكية والأسرة... إلخ، أما نظريته الأخلاقية فإنها تقوم على فكرة الواجب، لا على الحقوق الفردية. صحيح، أن الحقوق ترتبط بالواجبات في المجال القانوني، أما في المجال الأخلاقي فهناك واجبات، ولا توجد حقوق مناظرة. فليس لدى الفرد حق معين في أن يفعل الواجب. وربما يُقال إن المرء قد يتحدث عن حق البشرية في أن يفعل أخلاقياً، بيد أن الحقوق لها وظيفة مميزة⁽²³⁾.

(16) Huntington Cairns, *Legal Philosophy from Plato to Hegel* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2019), p. 402.

(17) Ibid., p. 406.

(18) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 62.

(19) المرجع نفسه، ص 61.

(20) Kant, *The Philosophy of Law*, p. 46.

(21) Ibid., p. 57.

(22) Fletcher George, "Law and Morality: A Kantian Perspective," *Columbia Law Review*, vol. 87, no. 533 (1987), p. 43.

(23) Ibid., p. 545.

ويُثار سؤال آخر: هل كل واجب أخلاقي هو واجب قانوني؟ ليس كل واجب أخلاقي واجباً قانونياً، فمثلاً الوفاء بالعهود هو واجب أخلاقي، ويمكن أن تكون تأديتها بصورة لا أخلاقية، مثل الخوف من العقوبة.

ويُطرح السؤال: هل معنى ذلك أنه لا وجود لواجبات قانونية؟ توجد واجبات قانونية، بيد أن التشريع الخارجي هو الذي يصدرها، وبهذا، فإنها تختلف عن الواجبات الأخلاقية، لأن التشريع هنا داخلي وليس خارجياً. ويتضمن هذا التشريع قانونه الدافع، أو الباعث الداخلي للفعل من حيث إنه متضمن في فكرة الواجب، ومن ثم، فإنه يتضمن خاصية ليست في التشريع الخارجي. فالأخلاق تأمرني بأنه يجب عليّ الإيفاء بعهد تمّ عن طريق عقد، وقد لا يستطيع الطرف الآخر أن يجبرني على أن أفعل ذلك. ونقول هنا إن الباعث أو الدافع الذي دفعني إلى ذلك هو احترام القانون الأخلاقي، وليس الخوف من طابعه الردعي. أما في مجال الحق (القانون) فإن الباعث أو الدافع للفعل يتوقف على مشروعيته. وفي هذه الحالة تتساءل فقط عما إذا كان هذا الفعل من جانبه الخارجي مطابقاً للقانون بغض النظر عن الباعث. ويعني هذا أن مشروعية الفعل، أي موافقته للقانون تكون كافية من وجهة نظر قانونية، أما في الأخلاق فالأمر يتطلب فحص استقامة قصدية الفاعل، ولأجل هذا لا بد من فحص الباعث⁽²⁴⁾.

لذلك يرى كانط أن الشخص يكون آثماً من الناحية القانونية إذا كان فعله يناقض حق شخص آخر، أما من الناحية الأخلاقية فيكون آثماً إذا كان لديه فقط التفكير في ارتكابه. ويستشهد بقول المسيح: "كُلُّ مَنْ يَنْظُرُ إِلَى امْرَأَةٍ بَقْصَدٍ أَنْ يَشْتَهِيَهَا، فَقَدْ زَنَى بِهَا فِي قَلْبِهِ"⁽²⁵⁾. ومن ثم، يرى أنه يجب على المرء أن يُصلح ميله، لأنه إذا لم يفعل ذلك فإنه يستمر دائماً في أن يكون آثماً بارتكاب جرائم، من الناحية الأخلاقية، لم يرتكبها؛ لأنه لو أُتيحت له الفرصة لارتكبها، لأن القرار كان مدروساً بالفعل، ولم تمنعه سوى الظروف. إن النقاء أو الصفاء في ميلنا يخلصنا من إثم مخالفات الواجبات الأخلاقية. فبغيره يُعدّ شخص ما، في المحكمة الأخلاقية، كما لو كان قد قام بالفعل⁽²⁶⁾.

وينقلنا هذا الاختلاف الذي أشرنا إليه إلى اختلاف آخر بين الأخلاق والقانون، وهو التشريع. ويرى كانط أن التشريع يتضمن عنصرين هما: الأول هو القانون، أو الإلزام، الذي يقرر أن شيئاً ما يجب فعله، أو يجعله واجباً، والثاني هو القهر (القسر) Compulsion or Constraint. يشترك الأخلاق والقانون في العنصر الأول، بيد أنهما يختلفان في العنصر الثاني. حيث لا قهر ولا قسر في مجال الأخلاق؛ إذ إننا لا نستطيع أن نجعل الآخرين أخلاقيين عن طريق القهر، بل يجب عليهم أن يختاروا أن يكونوا أخلاقيين

(24) نيكولاس بولانتزس، الحق وطبيعة الأشياء، ترجمة المختار منودي (القاهرة: دار ابن رشد للنشر والتوزيع، 2002)، ص 32. (ملاحظة المترجم)

(25) Immanuel Kant, *Lectures on Ethics*, Peter Schneewind (ed.), Peter Heath (trans.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1887), p. 192;

وينظر: متى، الفصل 5: 28.

(26) Kant, *Lectures on Ethics*, p. 192.

بأنفسهم، إذا أرادوا أن يصبحوا كذلك. ولذا، من واجبنا أن نطيع القانون الأخلاقي بأنفسنا⁽²⁷⁾. أما في مجال القانون فإن الإلزام والقهر ليسا شيئين مختلفين. يقول كانط: "يجب ألا ننظر إلى القانون على أنه مؤلف من عنصرين: الإلزام وفقاً للقانون، والقهر لإنجاز الالتزام، فهما شيء واحد"⁽²⁸⁾. إن القهر مطلوب في القانون نظراً إلى أن رغبات الناس وحاجاتهم متنوعة ومختلفة، ويمكن أن يحدث نزاع بينهم في إشباع هذه الرغبات والحاجات. ولذلك، فإن وظيفة القانون هي ضمان أن اختيارات كل فرد وحاجاته يمكن أن تتفق أو تنسجم مع اختيارات الآخرين واحتياجاتهم. إن الاختيارات المتنازع عليها هنا تمثل ما هو أكثر من الحاجات والرغبات، فهي تعبيرات عن الحرية في العالم الخارجي. إنها تأكيدات للحرية التي يمكن أن تتعارض مع احتياجات الآخرين. ونظراً إلى ذلك، تكون وظيفة القانون هي ضمان أن اختيارات كل فرد يمكن أن تتفق مع اختيارات الآخرين. ولذلك، يعرف كانط القانون، كما قلنا سابقاً، بأنه كل فعل أو قاعدته، يمكن حرية كل شخص من أن تتعايش مع حرية كل شخص وفقاً لقانون كلي.

ويتضح مما سبق أن كانط يركز على شكل القانون أو صورته لا على مادته. وفكرة القانون هذه هي فكرة مثالية، فهي ليست تفسيراً للقانون المعمول به في مكان وزمن معينين. ويستخدم كانط كلمة "الحق" Right للتعبير عن هذا البعد المثالي للقانون. ويمكن القول إن تعريف "الحق" لدى كانط مقدمة لمبدأ "العدالة" عند جون رولز (1921-2002)، القائل: إن "كل شخص يجب أن ينال حقاً متساوياً في الحرية بأوسع معناها" يكون متفقاً مع حرية مماثلة للآخرين⁽²⁹⁾.

إن ثمة تشابهاً بين تعريف كانط للحق وتعريف رولز للعدالة، بيد أن ثمة اختلافات بينهما، فمبادئ العدالة عند رولز لا تخبرنا بشيء عن سبب ضرورة معاقبة المجرمين، ولا عن التعويضات عن الأضرار، أو ضرورة الوفاء بالعهود. أما نظرية الحق عند كانط فلا تؤسس إطار المعاملات القانونية الخاصة والقانون الخاص فحسب، بل تبرر أيضاً استخدام القهر لضمان هذا الإطار، خاصة ضد أولئك الذين ينتهكون الحق في ارتكاب الجرائم، وإيذاء الآخرين، أو عدم الوفاء بالعهود. ولا يتناول مبدأ رولز الأول المشار إليه سابقاً سوى توزيع الحريات، فهو يتناول توزيع المناصب والمنافع المادية وفق مبدأ مميز للتفاوت النفعي بصورة كلية. أما مبدأ الحق لدى كانط فليس مبدأ لتوزيع الحرية بصورة عادلة، أو أي شيء آخر، إنه مبدأ للانسجام بين فاعلين مستقلين مدركين الحرية التي يمتلكونها. إن رولز يخطط لمبادئ التوزيع، أما كانط فيخطط لمبادئ تعاون اجتماعي⁽³⁰⁾.

إن القهر مطلوب في القانون. فكل من ينتهك الحق يُفرض عليه القهر، ويعني هذا أن ثمة تلازماً بين الحق والإكراه. ويمكن أن يكون هذا حلاً لمشكلة السلطة، بيد أنه لا يصلح إلا داخل النظام القانوني الشكلي Formal الذي كان في مرحلة التشييد على يد كانط.

(27) ولهم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد، مراجعة إمام عبد الفتاح، ط 4 (الإمارات العربية المتحدة: دار التنوير، 2023)، ص 248-283.

(28) Kant, *The Philosophy of Law*, p. 48.

(29) John Rawls, *A theory of Justice* (Cambridge: Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971), p. 60.

(30) George, p. 536.

وإذا كان القهر مطلوباً في القانون، فهل هذا يعني أنه ليست هناك حرية في المجال القانوني؟ الحرية من المفاهيم المهمة في نظرية كانط الأخلاقية، وكذلك في نظريته القانونية. بيد أن ثمة اختلافاً يتمثل في أن الحرية في الأخلاق داخلية، من حيث إنها تتمثل في تخليص أفعالنا من تأثير الميول، وكل ما هو حسي، ويكون الفعل وفقاً للعقل. وهي أيضاً خارجية من حيث إنها تتميز من قوانين الطبيعة، وتحدد أفعالنا، إنها كما يرى كانط "الاستقلال الذاتي" Autonomy. والاستقلال الذاتي هو "تشريع من نوع آخر حيث لا يكون هناك شعور، ولا ميل، ولا إرادة أخرى، فأفعالي، في هذه الحالة، تكون من حيث إنني أستطيع أن أعتبر إرادتي هي المشرع ذاتياً. ويعطي هذا للأخلاق قيمة. إنني أستطيع أن أتصور مملكة غايات ذات استقلال ذاتي هي مملكة الموجودات العاقلة، التي تمتلك نظاماً عاماً من الغايات. في هذه المملكة يمكن أن نتصور أنفسنا مثل أولئك الذين يطيعون القانون، وأيضاً مثل أولئك الذين يشعرون بقوانين"⁽³¹⁾. إن الإرادة في جميع أفعالها هي القانون الذي تضعه لنفسها، وكل كائن لا يمكنه أن يفعل فعلاً إلا تحت تأثير فكرة الحرية⁽³²⁾. ولا يمكن أن تكون الإرادة إرادة ذاتية إلا بالقياس على فكرة الحرية⁽³³⁾.

وفي مجال القانون، تكون الحرية خارجية؛ حرية التصرف بناءً على اختيارات المرء، ولا يلزم أن تعبّر هذه الاختيارات عن تعاليم العقل، ولا يلزم أن تكون سليمة أخلاقياً. إنها اختيارات تعكس أغراضاً مختلفة لأفراد عينيين. ويتم التعبير عنها في المعاملات التي تحددها علاقات قانونية خاصة مثل اكتساب الملكية، وإبرام العقود، والزواج، وتأسيس أسرة... إلخ. ووظيفة القانون هي جعل هذه الاختيارات تتفق أو تنسجم على نحو يضمن لكل فرد أقصى مجال من الحرية الخارجية، أو ضمان ممارسة الحرية الخارجية. ولذلك، يعرف كانط القانون بأنه "مجموع الشروط التي وفقاً لها يمكن أن تتحدد اختيارات كل فرد مع اختيارات الآخرين وفق قانون كلي للحرية"⁽³⁴⁾. وهذه الشروط هي قواعد النظام القانوني المسنونة.

يتضح مما سبق، إذًا، أن الحرية القانونية هي "حرية في الممارسة الخارجية، والحرية الأخلاقية هي حرية في الممارسة الداخلية والخارجية أيضاً لفاعلية الإرادة من حيث إنها محددة عن طريق قوانين العقل"⁽³⁵⁾.

وهنا يثار هذا التساؤل: إذا كان كانط يرى أن القهر مطلوب في القانون، ويرى أيضاً أن هناك حرية في الممارسة الخارجية يقرها القانون، ألا يمكن أن يكون القهر عائقاً للحرية؟ وأجاب كانط بأن "قهر ما يضر بالحرية يُعدّ عدلاً"⁽³⁶⁾. فمن حق الدائن، مثلاً، أن يطلب من المدين ردّ دينه. وهذا القهر يتسق مع حرية الجميع⁽³⁷⁾.

(31) Kant, *Lectures on Ethics*, p. 246.

(32) كانط، تأسيس ميثافيزيقا الأخلاق، ص 107.

(33) المرجع نفسه.

(34) Kant, *The Philosophy of Law*, p. 45.

(35) Ibid., p. 14.

(36) Ibid., p. 48.

(37) Ibid.

ويُطرح سؤال آخر: هل يمكن أن نتصور قانوناً لا تتحد فيه ملكة القهر بأيّ قانون؟ يشير كانط إلى مسألتين هما الإنصاف Equity، وحق الضرورة Necessity. فالإنصاف يقرّ بقانون ليس فيه قهر، والضرورة قهر من دون قانون. ويوضح ما يقصده بالآتي: عندما يعمل شريك من الشركاء في شركة تجارية، تكوّنت بناءً على الأرباح المتساوية، أكثر من الشركاء الآخرين، وخسر أيضاً أكثر، فوفقاً للإنصاف يطالب الشركة بنصيب أكثر من بقية الشركاء. ووفقاً للحق [للقانون] لو تصوّرنا أنّ قاضياً يحكم في هذه القضية، ليس لديه معطيات محددة، فإنه لا يستطيع أن يحكم إلا بما ينص عليه العقد⁽³⁸⁾.

وبالنسبة إلى حق الضرورة، فإنّ كانط، يرى أنه في حالة خطر يؤدي إلى فقدان حياة شخص يكون من حقه أن يسلب حياة شخص آخر لم يلحق به ضرراً. ويقدم المثال التالي: شخص يدفع شخصاً آخر عن لوح الخشب، الذي تشبث كلاهما به وهما على وشك الغرق، من أجل أن ينجو هو⁽³⁹⁾. في هذه الحالة، قهر من دون قانون.

ذكرنا من قبل أنّ الاتفاق بين الأخلاق والقانون يتمثل في مبدأ الالتزام، وثمة اختلاف بينهما في نظرتهما إلى هذا المبدأ، يظهر في: أولاً، الأسس التي تحثّ على الإيفاء به؛ فالأخلاق تتناول كل الالتزامات، سواء أكانت التزامات الإحسان، الكرم والخير، أم التزامات الدّين. ولا تنظر إليها إلا من حيث إن الأساس الذي يحثّ عليها داخلي؛ بمعنى أنها تتناولها من حيث إنها تصدر من الواجب؛ والطبيعة الداخلية للشيء نفسه؛ لا من القهر. أما القانون فلا ينظر إلى الإيفاء بالالتزام من الواجب، بل من القهر. ثانياً، الالتزامات الخارجية أوسع من الالتزامات الداخلية، ويرجع ذلك إلى أن الالتزامات الخارجية هي في الوقت نفسه التزامات داخلية، أما الالتزامات الداخلية فإنها ليست في الوقت نفسه خارجية. وثالثاً، الالتزامات الداخلية ليست كاملة؛ لأننا لا يمكن أن نُجبر عليها. أما الالتزامات الخارجية فكاملة؛ إذ إنه إلى جانب الالتزام الداخلي هناك قهرٌ خارجي أيضاً⁽⁴⁰⁾. ورابعاً، الالتزامات القانونية تلزم بحزم، أما الالتزامات الأخلاقية فلا تلزم بحزم، لأنها تترك للفاعل هامشاً للحرية لكي يحدد نوع السلوك الذي يختاره.

وثمة اختلاف آخر بين نظرية كانط الأخلاقية ونظريته القانونية يتمثل في نسبة الأفعال Imputation والمسؤولية. من الناحية القانونية، لا تُنسب إلى شخص ما نتائج فعل يُجبر عليه؛ لأنه لا يكون في هذه الحالة حراً. إنه مسؤول عن الفعل، ولكنه ليس مسؤولاً عن خطئه. أما بالنسبة إلى أداء الأفعال الأخلاقية فإنّ الشخص حر، ولذا تُنسب إليه كل النتائج. ولا يمكن أن تُنسب إليه تلك النتائج التي تنشأ من عدم القيام بالفعل الأخلاقي؛ لأنه لا يمكن اعتباره فعلاً عندما يترك ما لم يكن لديه القدرة على القيام به⁽⁴¹⁾. ومن ثم، فإنّ الإغفالات الأخلاقية ليست أفعلاً، أما الإغفالات القانونية فهي أفعال،

(38) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 107.

(39) المرجع نفسه.

(40) Kant, *Lectures on Ethics*, p. 62.

(41) Ibid., p. 82.

ويمكن أن تُنسب إلى الشخص؛ لأنها إغفالات ما قد يُلزم به القانون، وبالنسبة إلى الأفعال الأخلاقية لا يكون ملزماً؛ إذ إنه لا أحد يستطيع أن يجبره على أفعال الإحسان⁽⁴²⁾.

ويرى كانط أن مراعاة القوانين القضائية، ومخالفة القوانين الأخلاقية لا يمكن أن ننسب إليهما استحقاقاً Merit ولا عدم استحقاق Demerit. وعلى العكس، فإن مخالفة القوانين القضائية، ومراعاة القوانين الأخلاقية لا بد من أن ننسب إليهما عدم استحقاق واستحقاقاً. ومن ثم، لا وجود لاستحقاق - مكافأة أو عقاب - في مراعاة القوانين القضائية. أما في مراعاة القوانين الأخلاقية فيُعدّ الفعل فاضلاً، وفي مخالفتها لا يُعدّ فاضلاً⁽⁴³⁾.

أخيراً، نقول إن هدف الأخلاق هو تعليم الفضيلة، ومن ثم، على دارس الأخلاق أن يُعمل النظر في المقاصد والنيّات، ويدرس مسائل الضمير وأحواله. أما هدف القانون فهو تفسير ما عساه أن يكون الحق، ومن ثم، فإن قانون الحق كما هو منصوص عليه بهذه الطريقة لا يجوز، ولا ينبغي، تمثله باعتباره مبدأً دافعاً للفعل⁽⁴⁴⁾.

يتضح مما سبق أنّ ثمة اتفاقاً بين الأخلاق والقانون في بعض النواحي وثمة اختلافات كثيرة بينهما. ونحن نعتقد أن هدف كانط من بيان الاختلاف بين الأخلاق والقانون هو توضيح أنه يمكن أن يمثل المرء للشكل الخارجي للواجب القانوني من دون أن يُخضع نفسه لنظام الفعل الأخلاقي. إن الإكراه الخارجي للقانون يولّد امتثالاً غير أخلاقي. فبقدر ما يفعل الشخص من أجل تجنب عقوبة قانونية، فإن الفعل لا يكون أخلاقياً. ويعني هذا أننا لا نستطيع أن نشرّع أخلاقاً.

والسؤال الذي يجب أن يُثار الآن هو: هل نستمد الشرعية (القانون) من الأخلاقية (الأخلاق)؟ أو نقول أيهما يقدم الأساس للآخر، وتكون له الأسبقية المنطقية؟ يقول كانط: "عكس القانون الداخلي هو الحق الخارجي، ومن حيث إن الحق الخارجي يقوم على واجبات قهرية أو قانونية، فإنه لا يخص الأخلاق بالفعل بل يخص القانون. ومع ذلك، بما أن كل قوانين الحق يجب مراعاتها أيضاً من منطلق واجب الفضيلة فإن معرفة القانون الخارجي يجب أيضاً أن تكون إعداداً للأخلاق"⁽⁴⁵⁾. يتضح من خلال هذا النص أن السبق المنطقي هو للأخلاق. يضاف إلى ذلك أننا لو أمعنا النظر لوجدنا أن كانط ينطلق في فلسفته القانونية من مصطلحات مستقاة من فلسفته الأخلاقية، مثل الحرية والإلزام ونسبة الأفعال إلى فاعليها. ما نريد أن نقرره هو أنّ السبق المنطقي هو للأخلاق، ولا غرابة في أن نقول ذلك؛ لأننا لو رجعنا إلى فلسفة كانط بوجه عام سنجد أنّ الأخلاق عنده تحتل مكانة كبيرة في فلسفته. ونجد هذا واضحاً في فروع كثيرة من فلسفته، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

وبعد هذا العرض للعلاقة بين الأخلاق والقانون عند كانط نرى أنه احتكم إلى "عقل موحد" بصورة ترنسندتالية يفترض مسبقاً إجماعاً عاماً فعلياً. ونحن نقول إن ما رآه كانط قد يكون صحيحاً إذا أخذنا في

(42) Ibid.

(43) Ibid.

(44) Kant, *The Philosophy of Law*, p. 46.

(45) Kant, *Lectures on Ethics*, p. 342.

الاعتبار نزعتة العقلية، ودفاعه عن مبدأ الكليّة الذي يتغلغل في فلسفته بأسرها، ونظرتة إلى الأخلاق. ولكنّ كثيرًا من أفكاره ومبادئه، خاصة في مجال القانون وعلاقته بالأخلاق، أصبح محلّ جدل ونقاش لدى كثير من الفلاسفة المعاصرين، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار التغيرات التي يشهدها العالم الحديث، منها مثلاً الانتقال من الوحدة إلى التنوع والتعدد، والاهتمام بحقوق الإنسان القانونية والسياسية، وتأثير ذلك في النظم القانونية.

وإذا كان كانط قد اهتم بالحرية اهتمامًا كبيرًا في نظريته الأخلاقية والقانونية، وجعلها محورًا أساسيًا لهما، فإننا ننسأل: ما عساها أن تكون هذه الحرية؟ الحرية الأخلاقية، كما رأها، هي حرية ذاتية، واشتقاق النظرية القانونية من الحرية الذاتية يضع قيودًا خطيرة على هذه النظرية القانونية؛ إذ إنه يمكن قراءة حرية الذات وفهمها بوصفها حقًا شخصيًا. وهنا، نكون، كما يرى فريدريك هيغل (Friedrich Hegel 1770-1831)، أمام نوعين من الحرية: حرية ذاتية هي حرية الفرد، وحرية المجموع، وفي هذه الحالة تصبح الدولة سلطة مفروضة من الخارج على المواطنين الذين يسعون دائمًا إلى التخلص منها⁽⁴⁶⁾.

يضاف إلى ما سبق أنّ الثنائية التي أوجدها كانط في كتابه نقد العقل الخالص بين "عالم الظواهر" و"عالم الشيء في ذاته"، وامتدت إلى فلسفته الأخلاقية والقانونية قد جعلت بعضهم، أمثال نيكوس بولانتزاس (Nicos Poulantzas 1936-1979)⁽⁴⁷⁾ يرون أنه لا توجد قاعدة مشخصة محددة ومادية للسلوك يمكن استخلاصها مباشرة من مبادئه الأخلاقية والقانونية⁽⁴⁸⁾. ويناقش هذه المسألة في كتابه الحق وطبيعة الأشياء: بحث في جدل الواقع، مقررًا أن هدفه هو اقتراح حلّ يكون قادرًا على التجاوز الفعلي للتناقض والتمييز بين هذين المفهومين؛ أعني "الواقع" و"القيمة". ويتضح مما سبق أنّ كانط جعل الأسبقية للأخلاق على القانون، وأثار مشكلة العلاقة بين "الواقع" و"القيمة" في مجالَي الأخلاق والقانون. والسؤال المثار: هل استطاع الفلاسفة المعاصرون أن يجعلوا العلاقة بين الأخلاق والقانون علاقة تكاملية بدلًا من أن يكون السبق لأحدهما على الآخر؟ وهل قدّموا حلًا لمشكلة العلاقة بين الواقع والقيمة، وبصفة خاصة في مجال القانون؟ سنحاول الإجابة عن هذين السؤالين من خلال الوقوف عند يورغن هابرماس.

يرى هابرماس أنّ كانط اعتمد في تفسيره للشرعية على إطار ميتافيزيقي؛ إذ إن الأمر المطلق موجود في خلفية صياغته لمبدأ القانون: صورة قانون عام يُشرعن توزيع الحريات؛ لأنه يتضمن أن قانونًا مُعطى قد اجتاز اختبار التعميم ووجد جدارة في محكمة العقل. وينجم عن هذا خضوع القانون للأخلاق. وهذا إجراء لا يتطابق مع فكرة الاستقلال الذاتي المتحققة في رسالة القانون ذاتها⁽⁴⁹⁾. إن إخضاع القانون للأخلاق يُبسّط، على نحو مفرد، الأسس العقلية التي تستند إليها الشرعية، كما يرى

(46) عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيغل (القاهرة: دار الشروق، 1996)، ص 41.

(47) عالم اجتماع وفيلسوف يوناني فرنسي، من مؤلفاته: "الدولة، السلطة، الاشتراكية"، و"السلطة السياسية والطبقات الاجتماعية".

(48) نيكولاس بولانتزاس، الحق وطبيعة الأشياء، ترجمة المختار منودي (القاهرة: دار ابن رشد، 2022)، ص 35.

(49) Jurgen Habermas, *Between Facts and Norms*, William Rehg (trans.), 2nd ed (Cambridge: The MIT Press, 1996), p. 120.

هابرماس، وذلك، ليس لأن الاحترام الأخلاقي، ولا التأمل الأخلاقي فحسب، يمكن أن يفسّر شرعية القانون في مجتمعات متعددة معقدة. فذلك يتطلب أيضاً الاهتمام بالمسائل التقنية العملية الخاصة باختيار الاستراتيجيات الفعالة للتعامل مع مشكلة معينة. يضاف إليه أن فكرة التشريع الذاتي عن طريق المواطنين يجب ألا تُردّ إلى التشريع الذاتي الأخلاقي لأشخاص فرادى؛ إذ إنه يجب تصوّر الاستقلال الذاتي بصورة أكثر تجريدًا، وبطريقة محايدة. إنها تتطلب أنّ أولئك الذين يخضعون للقانون يمكن أن يفهموا في الوقت نفسه أنهم مؤلفو القانون. وهكذا، لا نستطيع تصور الحق في الحريات المتساوية على أنه حق مؤسس أخلاقياً يجب على المشرّع السياسي أن يؤسّسه⁽⁵⁰⁾. ولذا، يقول هابرماس: "يجب علينا ألاّ نتابعه [أي كانط] في تصور جوانب الشرعية بأنها تحديدات للأخلاق"⁽⁵¹⁾. ويرى أن صحة الأساس القانوني عند كانط كان يمكن أن تنجح لو لم يتم الفصل والتمييز بين القانون والأخلاق، إلى حد بعيد؛ إذ لم يعد من الممكن أن تُستمد الشرعية القانونية من الحرية الأخلاقية في هذا العصر. لذلك، يقترح بدلاً من ذلك أن ننظر إلى العلاقة بين الأخلاق والقانون على أنها علاقة تكاملية. والسؤال المطروح: كيف استطاع هابرماس تفسير هذه العلاقة التكاملية بين القانون والأخلاق؟

ثانيًا: هابرماس والعلاقة التكاملية بين الأخلاق والقانون

يقول هابرماس في كتابه *الحدائث وخطابها السياسي*: "إن كل شيء مسموح به ما لم يكن ممنوعاً صراحة، وهكذا ينفصل القانون عن الأخلاق"⁽⁵²⁾. ويقول أيضاً: "عالم الأخلاق الذي تذوب حدوده في المكان الاجتماعي والزمان التاريخي معاً فيطال كل الأشخاص الطبيعيين في تعقب تاريخ حياتهم، في المقابل تحمي جماعة قانونية محددة الموقع سلامة المتضمنين إليها"⁽⁵³⁾. يتضح من هذين القولين أن هابرماس يفصل بين الأخلاق والقانون، بيد أننا نجد في مؤلفات أخرى يؤكد أن ثمة علاقة بينهما. وهذه العلاقة تكاملية، وتظهر في خطوتين، الأولى في كتابه: *الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي* *Theory and Moral Consciousness and Communicative Action*، والنظرية والممارسة *Practice* والخطوة الثانية في كتابه *بين الوقائع والمعايير* *Between Facts and Norms*. الخطوة الأولى تعبّر عنها "أخلاق الخطاب" التي عرضها في الكتابين الأولين، والخطوة الثانية عرضها في كتابه الثالث، حيث وجد صعوبة في التوصل إلى توافق عقلائي وإلى قرارات واضحة من جانب المشاركين في الخطاب، ومن ثم، لا بد من وجود إجراءات قانونية. ويمكن توضيح ذلك، حتى يتسنى لنا بيان العلاقة التكاملية بين الأخلاق والقانون.

يرى هابرماس أنّ الفرد لا يستطيع أن يطوّر هويته وشخصيته الأخلاقية إلا بداخل ما هو اجتماعي، ومن ثم يدافع عن فكرة الذات المؤلفة اجتماعياً. لذلك، يوجه نقدًا إلى كانط الذي يرى، في رأيه، أنّ الفرد

(50) Ibid.

(51) Ibid., p. 113.

(52) يورغن هابرماس، *الحدائث وخطابها السياسي*، ترجمة جورج تامر (بيروت: دار النهار للنشر، 2002)، ص 210.

(53) المرجع نفسه.

المنعزل هو الحكم المناسب على أخلاقية الأفعال. يقول: "التفاعل في ظل القوانين الكانطية ينحل إلى أفعال ذوات منعزلة، كل ذات تفعل كما لو كانت الوعي الموجود الوحيد، ويمكن أن يكون لكل ذات، في الوقت نفسه، اليقين بأن كل أفعالها وفق قوانين أخلاقية تنسجم منذ البداية وبالضرورة مع الأفعال الأخلاقية لكل الذوات الممكنة"⁽⁵⁴⁾.

من المنطلق الاجتماعي، لا يطلب هابرماس من الفاعل العاقل أن يسأل نفسه: هل يمكن أن يرتفع فعله الأخلاقي إلى القانون العام الكلّي لكي يعرف إذا ما كان فعلاً أخلاقياً أم لا؟ بل يطلب منه أن يسأل نفسه: هل تلقى المعايير الأخلاقية الصحيحة إجماعاً عاماً من الأشخاص الذين يتأثرون بها؟ لذلك، يرى أنّ الأمر المطلق Categorical Imperative يجب صياغته من جديد ليكون كالآتي: بدلاً من أن ننسب إلى الآخرين أي قاعدة أريد أن تكون قانوناً كلياً، فإنه يجب عليّ تقديم قاعدتي لهم ليختبروا زعمها أن تكون كليّة. إن التشديد يتحول مما يرغب فيه كل شخص أن يكون قانوناً عاماً من دون تناقض إلى ما يرغب فيه كل الأشخاص أن يكون معياراً كلياً بالإجماع⁽⁵⁵⁾. والسؤال المثار: كيف يمكن التوصل إلى إجماع في مجال الأخلاق؟

يرى هابرماس أن ثمة معايير وقيماً ومبادئ أخلاقية ملزمة وصحيحة Valid بالنسبة إلينا جميعاً، ومن ثم، فإنها تمتلك صحة معيارية Normative Validity، وتلقى قبولاً واستحساناً من جانبنا جميعاً، وهناك أيضاً حاجات ومصالح يمكن أن يشارك فيها الجميع، ومن ثم، تكون قابلة للتعميم تعميماً كلياً. ومعيار الاتفاق أو الإجماع عليها هو أنها تعبّر عن مصلحة Interest عامة ومشتركة. فما الحل إذا حدث نزاع أو عدم اتفاق عليها؟ هنا تكون الحاجة ماسة إلى "الخطاب العملي". ومهمة هذا الخطاب هي اختبار المصالح التي يكون عليها إجماع أو اتفاق من الجميع، والمصالح التي لا يكون عليها إجماع أو اتفاق منهم. ويرتكز الإجماع هنا على معرفة مخلصّة وأمينّة من المشاركين في الخطاب بمصالحهم الحقيقية، وعلى إعادة تأويل، وتقديم البرهان والحجة الأفضل، ومن ثم، يكون الإجماع مبرراً تبريراً عقلياً. يقول هابرماس: "إن البرهان يضمن أن كل الذين يهتمون بمعيار أو مبدأ يشاركون، بصورة حرة، ومتساوية في بحث متعاون عن الحقيقة، حيث لا شيء يُجبر أي شخص سوى الحجة الأفضل"⁽⁵⁶⁾.

وأدرك هابرماس أنّ الخطاب الأخلاقي وحده لا يكفي لتنظيم النزاعات، والحفاظ على النظام الاجتماعي في المجتمعات المتباينة ثقافياً. وذلك ليس لمجرد وجود القليل جداً من المعايير الأخلاقية الصحيحة، ولا لأن المعايير نفسها قد تكون مُحَمَّلة بقيم مثيرة للجدل، بل لأنّ البشر فيهم "اعوجاج" أصلاً بالمجاز الذي استخدمه كانط⁽⁵⁷⁾. ومن ثم، انتقل إلى الخطوة الثانية في كتابه "بين الحقائق

(54) Jurgen Habermas, *Theory and Practice*, Jhon Viertel (trans.) (Boston: Beacon Press, 1974), p. 151.

(55) Jurgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Christian Lenhard & Shierry Weber NicholSEN (trans.) (Cambridge: The MIT Press, 1990), p. 198.

(56) Ibid.

(57) جيمس جوردن فينيلسون، يورجين هابرماس: مقدمة قصيرة جداً، ترجمة أحمد محمد الروابي، مراجعة ضياء ورّاد (القاهرة: مؤسسة هندراوي، 2015)، ص 116.

والمعايير"، موضحاً أنّ ثمة حاجة إلى تشريعات قانونية. وتعمل المعايير القانونية جنباً إلى جنب مع المعايير الأخلاقية من أجل تحقيق هذا الهدف؛ أعني تنظيم النزاعات، وإقامة نظام اجتماعي على أساس المعايير الصحيحة. ويعني هذا أن ثمة تكاملاً بين الأخلاق والقانون عند هابرماس، فالقانون عنده يرتبط بعلاقة ما بالأخلاق الكامنة فيه. والسؤال هو: ما القانون عنده؟

القانون له جانب معياري، وآخر وقائي: فهو شرعي من ناحية، وواقعي من ناحية أخرى. هو شرعي عندما يكون له مغزى، أو عند وجود أسباب مستحسنة للامتثال له، ويقبله المواطنون بوصفه قانوناً خاصاً بهم. وهو واقعي عندما تضعه، أو تفرضه هيئة معترف بها، ويكون قابلاً لأن يفرض على الآخرين. ولذا، فإن صحة القانون تفترض مسبقاً سلطة سياسية، وأيضاً وجود سلطة قضائية ودولة تحتكر القوة الشرعية، والقدرة على إنفاذ القوانين بتنظيم الشرطة للعمل بها ومعاقبة مخالفيها⁽⁵⁸⁾.

يتضح مما سبق أنّ هابرماس لا ينكر، مثل كانط، الطابع القهري للقانون. بيد أنه يرى أن القانون يجب ألا يجبر المخاطبين، بل يجب أن يعرض عليهم، في كل حالة، خيار التخلي عن ممارسة حريتهم التواصلية، وعدم اتخاذ موقف إزاء المطالبة بشرعية القانون⁽⁵⁹⁾.

على الرغم من أن هابرماس يقرّ بواقعية القانون وقابلية فرضه بالقوة، فإنه يشدد على شرعيته. وشرعية القانون تعني أنه يجب أن يكون في إمكاننا اتباع معايير القانون والامتثال لها لا لأنها تجبرنا على ذلك، بل بسبب شرعيتها. وصحة المعيار القانوني تعني أن "السلطة الرسمية تضمن الوضع الشرعي للقوانين وتنفيذها الواقعي في الوقت نفسه"⁽⁶⁰⁾. ويعرفها في موضع آخر بأنها "الاعتقاد بأن بنى وإجراءات وأعمالاً وقراراتٍ سياسية، وموظفين، أو رجال دولة يمتلكون مزايا الصحة والإصلاح الأخلاقي، وهذه المزايا تجعلهم جديرين بأن يتم الاعتراف بهم"⁽⁶¹⁾.

وترجع ضرورة الشرعية من وجهة نظر هابرماس إلى ضمان الاندماج الاجتماعي الخاص بهوية مجتمع محدد بواسطة معايير. ويصوغ فكرة الشرعية هذه في مبدأ الديمقراطية، فما عساه أن يكون هذا المبدأ؟

يرى هابرماس أن ثمة علاقة وثيقة بين القانون والديمقراطية، وأن كانط أخفق في توضيحها. ويذهب إلى أن المبدأ الديمقراطي ينص على أن تلك القوانين التي تُعتبر شرعية هي تلك التي يمكن أن تحظى بموافقة جميع المواطنين في عملية تشريع خطابي شُكلت قانونياً. وبمعنى آخر، يفسر هذا المبدأ المعنى الأدائي لممارسة تقرير المصير من جانب الشركاء القانونيين الذين يعترف الواحد منهم بالآخر بوصفهم أعضاء أحراراً ومتساوين في شراكة انضموا إليها طوعاً. ويتضح من تعريف هابرماس لمبدأ الديمقراطية أننا أمام شكل من أشكال فكرته الأساسية، وهي أنه إذا أمكن تبرير شيء ما فلا بد من أن يستطيع الجميع الموافقة عليه في خطاب متواصل. ووفقاً لهذا، ينشأ المبدأ الديمقراطي من "التداخل"

(58) المرجع نفسه، ص 122.

(59) Habermas, *Between Facts and Norms*, p. 124.

(60) هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص 211.

(61) المرجع نفسه، ص 216.

بين مبدأ الخطاب الأخلاقي والشكل القانوني⁽⁶²⁾، أو يمكن القول إن المبدأ الديمقراطي هو شكل من أشكال الخطاب الأخلاقي بعد إضفاء الطابع المؤسسي القانوني عليه. إنه، كما يقول هابرماس، ينبع من تفسير مبدأ الخطاب والصورة القانونية. ويعني هذا أن ثمة تكاملاً بين الأخلاق والقانون.

إنّ مبدأ الديمقراطية يفترض مسبقاً إمكانية أحكام أخلاقية صحيحة. إنه يفترض مسبقاً، بالفعل، إمكانية أن كل أنماط الأحكام العملية والخطابات تمدّ القوانين بشرعيتها. ويخبرنا عن كيفية ضمان مشاركة متساوية للجميع في عملية التشريع⁽⁶³⁾. ويحدد هذا المبدأ، وفقاً لمبدأ الخطاب، الشروط الواجب توافرها في الحقوق الفردية بصورة عامة، أعني عن طريق أي حقوق مناسبة لتشكيل جماعة قانونية، ولديها القدرة على توفير وسيلة التنظيم الذاتي لهذه الجماعة⁽⁶⁴⁾.

ويرى هابرماس أن المبدأ الديمقراطي لا يمكن أن يتخذ شكلاً مؤسسياً إلا في نظام حقوق إذا أراد المواطنون أن يكونوا مخاطبين ومشرّعين لقانون ينظم حياتهم على نحو شرعي. فما هذه الحقوق؟

يصنف هابرماس هذه الحقوق ثلاث فئات⁽⁶⁵⁾: تشمل الفئة الأولى الحقوق الذاتية، أو الحق العام في الحريات الفردية مثل حقوق الحرية والكرامة والملكية... إلخ، والإجراءات القانونية التي تضمن حرية الاختيار الفردية، ومن ثم، الاستقلال الذاتي الخاص، وحقوق الرفاهية الاجتماعية (حاجات المواطنين).

وتشمل الفئة الثانية الحقوق السياسية، وتتمثل في الحق في المشاركة في عضوية طوعية من أشخاص أحرار ومتساوين.

وتشمل الفئة الثالثة ضمانات الحماية المتساوية وسبل الإنصاف القانونية، ومحاكم مختصة، وضمان قضاء مستقل،... إلخ. وإذا كان هابرماس يرى أن المبدأ الديمقراطي لا يمكن أن يتخذ شكلاً مؤسسياً إلا في نظام الحقوق المشار إليها سابقاً، فإنه يرى أيضاً أنه لا وجود لقانون شرعي من دون هذه الحقوق.

نخلص إلى أن المبدأ الأخلاقي والمبدأ الديمقراطي يفسّر كل منهما الآخر، كما يرى هابرماس، أو نقول إن المعايير القانونية والمعايير الأخلاقية تعمل جنباً إلى جنب من أجل تسوية النزاعات، وتنسيق الأفعال، وإقامة نظام اجتماعي، وتحقيق ذلك بطرائق مختلفة. ومن ثم، يؤاخذ كانط أنه تجاهل هذه المسألة، وأضاف الطابع الأخلاقي على القانون بطريقة مبسطة. وحاول أن يقدم تصوراً جديداً مؤداه أن القواعد الأخلاقية والقواعد القانونية نوعان متكاملان من معايير الفعل. ويبدو أن هدفه بيان أن القانون هو الوسيلة التي تساعد في المجتمعات الحديثة على تخفيف عبء الاندماج الاجتماعي الواقع على التواصل والخطاب الأخلاقي⁽⁶⁶⁾.

(62) المرجع نفسه، ص 124.

(63) Habermas, *Between Facts and Norms*, p. 110.

(64) Ibid., p. 110.

(65) Ibid., pp. 122–123.

(66) هابرماس، مقدمة قصيرة جداً، ص 121.

وفي المجتمعات الحداثية التي فقدت الرابط الروحي المشترك، يعمل القانون على دعم الأخلاق التي أصبحت هشة، من خلال توفير قنوات قانونية تمكّن القيم الأخلاقية من الانتشار والتأثير في جميع أرجاء المجتمع⁽⁶⁷⁾.

ختامًا، نقول، على الرغم من الانتقادات التي وجهها هابرماس وغيره إلى نظرية كانط القانونية، فإنه يجب علينا ألا ننسى الظروف التاريخية التي كُتبت فيها، فقد كان يسود في ألمانيا، وأوروبا بعامة، في ذلك الوقت، أي في القرن الثامن عشر، مذهب أو مدرسة القانون الطبيعي⁽⁶⁸⁾، تلك المدرسة التي احتلت مركز الصدارة في فلسفة القانون آنذاك، وافترض أنصارها أن هناك مجموعة من القوانين المتأصلة التي تحكم السلوك البشري والمجتمع، وأن هذه القوانين لا يقدمها البشر بل هي متأصلة في طبيعة الواقع. اهتمت هذه المدرسة بالنواحي التجريبية في معالجة القانون. وأراد كانط أن يقدم قانونًا عقليًا كليًا مثلما أراد أن يقدم أخلاقًا عقلية كلية. ومن ثم، فإننا لا نجانب الصواب إذا قلنا إنه أراد أن يؤسس "ميثافيزيقا" القانون، مثلما أراد أن يؤسس "ميثافيزيقا" الأخلاق. وكان لنظريته القانونية تأثير في مدارس الفكر القانوني في القرنين التاسع عشر وأوائل القرن العشرين⁽⁶⁹⁾.

وإذا كان كانط لم يبرهن على كيفية الانتقال من شكل (صورة) القانون إلى مضمونه الفعلي، فقد رأى بعضهم - منهم مثلاً هنتجتون كارنز - أن فضل كانط الذي لم يفقه فيه أحد يتمثل في الكشف عن قوة المبادئ في محاولة تنظيم التنوع اللامتناهي للظواهر القانونية⁽⁷⁰⁾.

خاتمة

يمكن إجمال أهم النتائج التي توصلنا إليها في النقاط التالية:

1. تأكيد كانط استقلال الذات البشرية من حيث قدرتها على التشريع في المجالين الأخلاقي والقانوني، مثلما أكد قدرتها على التشريع في المجال النظري. ومن ثم، تجاوز النظرة إلى القانون التي كانت سائدة في عصره، والتي افترض أنصارها أن ثمة قوانين لا يقدمها البشر بل هي متأصلة في طبيعة الواقع.
2. يركز كانط على شكل القانون أو صورته لا على مادته. ولذلك، فإنه لا يهتم بقانون، ولا بأخلاق، في مكان معين، وزمان معين. ومن ثم، فإن القانون يتصف مثل الأخلاق بأنه كلي. أراد كانط تأسيس "ميثافيزيقا" القانون، مثلما أراد تأسيس "ميثافيزيقا" الأخلاق.

(67) Habermas, *Between Facts and Norms*, p. 115.

(68) عبد الرحمن بدوي، إمانويل كانت: فلسفته القانونية والسياسية (الكويت: وكالة المطبوعات، 1979)، ص 8.

(69) المرجع نفسه، ص 16.

(70) Cairns, *Legal Philosophy from Plato to Hegel*, p. 413.

3. يُعدّ ربط القانون والأخلاق والبحث في العلاقة بينهما ضرورةً منهجية ومعرفية، خاصة إذا أخذنا في اعتبارنا الوضع المعاصر والراهن، حيث نشهد تغييرات ومشكلات كثيرة تحتاج إلى النظر إليها من خلال معايير أخلاقية وقانونية في آن واحد، من قبيل الإجهاض والقتل الرحيم والإعدام... إلخ. لذلك، نرى أنّ العلاقة الصحيحة بينهما هي علاقة تكاملية، فالمعايير الأخلاقية والقانونية موجودة من أجل الإنسان، ومن أجل رفاهيته.

References

المراجع

العربية

- بدوي، عبد الرحمن. إيمانويل كانت: فلسفته القانونية والسياسية. الكويت: وكالة المطبوعات، 1979.
- _____. فلسفة القانون والسياسة عند هيجل. القاهرة: دار الشروق، 1996.
- بولانتزس، نيكولاس. الحق وطبيعة الأشياء. ترجمة المختار منودي. القاهرة: دار ابن رشد، 2002.
- رايت، وليم كلي. تاريخ الفلسفة الحديثة. ترجمة محمود سيد. مراجعة إمام عبد الفتاح. ط 4. الإمارات العربية المتحدة: دار التنوير، 2023.
- سيد أحمد، محمود. مفهوم الغائية عند كانط. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1988.
- فينليسون، جيمس جوردن. يورجين هابرماس: مقدمة قصيرة جداً. ترجمة أحمد محمد الروابي. مراجعة ضياء ورّاد. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2015.
- كانط، إيمانويل. مشروع للسلام الدائم. ترجمة عثمان أمين. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1952.
- _____. تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق. ترجمة وتقديم عبد الغفار مكاوي. مراجعة عبد الرحمن بدوي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980.
- _____. نقد العقل العملي. ترجمة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.
- هابرماس، يورغن. الحداثة وخطابها السياسي. ترجمة جورج تامر. بيروت: دار النهار للنشر، 2002.

الأجنبية

- Cairns, Huntington. *Legal Philosophy from Plato to Hegel*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2019.
- Fletcher, George. "Law and Morality: A Kantian Perspective." *Columbia Law Review*. vol. 87, no. 533 (1987).
- Habermas, Jurgen. *Theory and Practice*. Jhon Viertel (trans.). Boston: Beacon Press, 1974.
- _____. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Christian Lenhard & Shierry Weber NicholSEN (trans.). Cambridge: The MIT Press, 1990.

_____. *Between Facts and Norms*. William Rehg (trans.). 2nd ed. Cambridge: The MIT Press, 1996.

Kant, Immanuel. *Religion Within the Limits of Reason alone*. Green, H. H (trans.). London: Cambridge University Press, 1943.

_____. *Lectures on Ethics*. Peter Schneewind (ed.). Peter Heath (trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1887.

_____. *The Philosophy of law: An Exposition of The Fundamental Principles of Jurisprudence, as the Science of right*. William Hastie (trans.). Edinburgh: Clark, 1887.

Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

ترجمات
Translated Papers



آثار، 40×40 سم، وسائط مختلطة على قماش، 2024.
Traces, 40×40 cm, Mixed media on canvas, 2024.

ريتشارد رورتي | Richard Rorty *

ترجمة محمد جديدي | Mohamed Djedidi **

مراجعة مايكل مدحت يوسف |

***Revised by Michael Medhat Youssef

حقوق الإنسان بين النزعتين العقلانية والعاطفية

Human Rights, Rationality and Sentimentality

ملخص: يهدف ريتشارد رورتي في دراسته هذه إلى تبني أرضية تاريخية وسياسية لثقافة حقوق الإنسان، مستبعداً إمكانية تأسيسها فلسفياً ونظرياً من خلال وجهتي نظر أفلاطون وإيمانويل كانط العقلية والكونية. ويؤكد في الوقت نفسه بُعديها الزمني والاجتماعي في مقارنة الأحداث التاريخية وتطور التجارب الإنسانية، التي أفضت، عبر تراكماتها، إلى تبني ثقافة حقوقية لا تستند في كليتها إلى العقلانية، بل تُدرج ضمنها أيضاً جملة المشاعر. ومن ثم، تعدّ العواطف البشرية عنصراً فاعلاً في الطبيعة الإنسانية وفق تصوّر ديفيد هيوم وما أكدته آنيث باير. إذاً، بين العقل والعاطفة، يتأرجح النقاش الفلسفي في نشأة ثقافة الغرب لحقوق الإنسان وتطورها. فرورتي لا يكثر كثيراً في اتهامه بالنسبية واللاتأسيسية واللاعقلانية فيما يتعلق بتجذير ثقافة حقوق الإنسان. وينسجم فيلسوف البراغماتية الجديدة مع طرحه في استبدال الجانب النظري للفلسفة بآخر سردي روائي، وبالتجربة التي تروها الصحافة والإعلام عموماً، لينقل في تقاريره مأساة البشر بما يعزّز من تلقّيها بالتعاطف، وليس بالتعقل وحده، كما درج بعض الفلاسفة على تكريسها.

كلمات مفتاحية: حقوق الإنسان، الطبيعة البشرية، اللاتأسيسية، العقلانية، العاطفة، التاريخانية.

Abstract: Richard Rorty, in this article, aims to establish a historical and political foundation for the culture of human rights. He dismisses the possibility of grounding

* ريتشارد رورتي (1931-2007) فيلسوف أميركي معاصر، يُعدّ محرك البراغماتية الجديدة. فيلسوف له مكانة مميزة في خريطة الفلسفة المعاصرة، من خلال ما قدّمه من طروحات نبهية، وما أثار به النقاشات الفلسفية من تحليلات عميقة وقراءات ثرية. كان جسراً فاعلاً بين الفلسفتين التحليلية والقارية. (المترجم)

** 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

*** مدرّس الفلسفة الحديثة والمعاصرة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة حلوان، مصر.

Lecturer of modern and contemporary philosophy, at the philosophy department, faculty of arts, helwan university.

michael_mansour@arts.helwan.edu.eg

it philosophically and theoretically through the rational and universal perspectives of Plato and Immanuel Kant. At the same time, he emphasizes its temporal and social dimensions in addressing historical events and the evolution of human experiences. These cumulative experiences have led to the adoption of a human rights culture that does not entirely rely on rationality but also encompasses a range of emotions. Human emotions, as an active element in human nature, are underscored by thinkers like David Hume and Annette Baier. Thus, the philosophical debate over the origins and evolution of the West's human rights culture oscillates between reason and emotion. Rorty is largely unconcerned about being accused of relativism, anti-foundationalism, or irrationality when it comes to rooting the culture of human rights. The neo-pragmatist philosopher stays true to his own approach of replacing philosophy's theoretical dimension with a narrative and experiential one. He advocates for journalism and media to tell the stories of human suffering, as these reports foster empathy rather than relying solely on reason, as some philosophers have traditionally emphasized.

Keywords: Human Rights, Human Nature, Anti-foundationalism, Rationality, Sentimentality, Historicism.

في تقرير من البوسنة، ذكر ديفيد ريف⁽¹⁾، "بالنسبة إلى الصرب، لم يعد المسلمون بشراً [...] فالسجناء المسلمون، وهم ممددون على الأرض في صفوف، ينتظرون الاستجواب، اقتادهم حارس صربي وزجّ بهم في شاحنة توصيل صغيرة"⁽²⁾. وظهرت ثيمة التجرد من الإنسانية مرة أخرى عندما صرّح ريف: "أجبر أحد الرجال المسلمين في مدينة بوزانسكي بيتروفاك Bosanski Petrovac⁽³⁾ [...] على قضم قضيب رفيقه المسلم [...] وإذا قلتُ إن رجلاً ما ليس إنساناً، لكنه يشبهك، فإن السيل الوحيد لتحديد هوية هذا الشيطان هي إرغامه على خلع سرواله - ذلك أن الرجال المسلمين مخثوثون، بينما الصرب ليسوا كذلك - فمن المحتمل ألا يتطلّب الأمر سوى خطوة قصيرة، من الناحية النفسية، للإقدام على قطع قضيبه [...] لم يحدث قطّ أن خلّكت حملة تطهير عرقي من السّادية الجنسية"⁽⁴⁾.

إنّ الحكمة المستخلصة من قصص ريف هي أن القتل والمغتصبيين الصربيين لا يرون أنفسهم متهكين لحقوق الإنسان؛ فهم لا يعتبرون أفعالهم موجّهة ضد رفاقهم في الجنس البشري، بل ضد "مسلمين".

(1) كاتب ومحلل سياسي وصحافي أميركي معروف، وُلد في عام 1952، وعُرف بكتاباته في مجالات حقوق الإنسان والسياسة الدولية والمساعدات الإنسانية. (المترجم)

(2) David Rieff, "Letter from Bosnia," *The New Yorker*, 23/11/1992, pp. 82-95;

مقتبس من:

Richard Rorty, "Human Rights, Rationality, and Sentimentality," in: Stephen Shuteand & Susan Hurley (eds.), *On Human Rights: Oxford Amnesty Lectures* (New York: Basic Books, 1993), p. 112.

(3) هي إحدى مدن فدرالية البوسنة والهرسك. (المترجم)

(4) Rieff, pp. 82-95.

ومن ثم، فإنهم لا يرون أنفسهم متوحشين أو غير إنسانيين، بل بالأحرى يقومون بالتمييز بين "بشر حقيقيين" و"بشر زائفين" أو أشباه بشر. إنهم يمارسون نوع التمييز نفسه الذي انتهجه الصليبيون حين فرقوا بين البشر و"الكلاب الكافرة"، أو ما قام به المسلمون السود عندما ميزوا بين "البشر" و"الشياطين ذوي العيون الزرقاء". وكان مؤسس جامعتي⁽⁵⁾ قادراً على الجمع بين امتلاك العبيد والاعتقاد بدهائه أن الخالق وهب جميع البشر حقوقاً راسخة ومؤكدة. ومرد ذلك كونه أقنع نفسه بأن وعي السود، مثل وعي الحيوانات، "أقرب إلى الإحساس منه إلى التفكير"⁽⁶⁾. وعلى غرار الصرب، لم يكن السيد جيفرسون يرى في قرارة نفسه أنه منتهك لحقوق الإنسان.

يعتقد الصرب أنهم يعملون لمصلحة الإنسانية الحقيقية من خلال تطهير العالم من الإنسانية الزائفة. وفي هذا الإطار، فإن صورتهم عن أنفسهم تشبه ما كان يأمله فلاسفة الأخلاق من ترقية العالم من الأحكام المسبقة والخرافات. وستسمح لنا مثل هذه التنقية بالارتقاء فوق طبيعتنا الحيوانية، وذلك بأن نصبح، أول مرة، عقلانيين بالكامل، ومن ثم إنسانيين بالكامل. يستعمل الصرب والأخلاقيون وجيفرسون والمسلمون السود جميعهم مصطلح "الرجال"، ويعنون به "أناساً مثلنا". ويعتقد جميعهم أن الخط الفاصل بين البشر والحيوانات لا يفصل بين أصحاب القدمين عديمي الريش Featherless Biped⁽⁷⁾ وبقية الحيوانات فحسب، بل بالأحرى، يفصل هذا الخط "بعض" أصحاب القدمين عديمي الريش عن غيرها: فهناك حيوانات تمشي على هيئة بشرية. فنحن ومن يشبهوننا نمثل حالات نموذجية للإنسانية، لكن بقية الكائنات التي تختلف عنا كثيراً في السلوك أو العادات، تُعدّ في أفضل تقدير، حالات بينية مختلفاً عليها. ومثلما يقول كليفورد غيرتر⁽⁸⁾: فإن، "أكثر ادعاءات البشر إلحاحاً في المطالبة بالإنسانية تتجلى في لهجات الفخر الجماعي"⁽⁹⁾.

(5) يقصد توماس جيفرسون (1743-1826)، مؤسس جامعة فرجينيا، وهي من أهم إنجازاته، وهو أحد رواد التنوير الأميركي ومنظر سياسي، وثالث رئيس للولايات المتحدة عهدين، بين عامي 1801 و1809، إضافة إلى كونه أحد أهم محرري وثيقة الاستقلال (في عام 1776) وواضع قانون فرجينيا للحرية الدينية في عام 1786. ترك مجموعة من الكتابات والمذكرات والسيرة الذاتية ومذكرات عن رحلاته ومهامه الدبلوماسية وأفكار دؤنت قناعاته الفلسفية، جمع بعضها جون دبوي في كتاب بعنوان: آراء توماس جيفرسون الحية. (المترجم)

(6) "إن أحزانهم عابرة. وتلك الآلام العديدة التي تجعلنا نشكك فيما إذا كانت السماء قد وهبتنا الحياة برحمة أو بسخط، أخف وطأة، وسرعان ما يطويها النسيان معهم. وعموماً، يبدو أن وجودهم ينغمس في الشعور أكثر من التأمل. ويجب أن نعزو إلى هذا ميلهم إلى النوم عندما يستغرقون في اللهو والتسلية، ويتوقفون عن العمل. إن الحيوان الذي يكون جسمه في حالة خمول، ولا يفكر، ينبغي له أن ينزع إلى النوم بالطبع". من نص توماس جيفرسون، "ملاحظات حول فرجينيا"، في:

Thomas Jefferson, *Notes on Virginia*, Andrew A. Lipscomb & Albert Ellery Bergh (eds.) (Washington, DC: Thomas Jefferson Memorial Association of the United States, 1905), pp. 1, 194.

(7) تُستخدم عبارة "أصحاب الأقدام العديمة الريش" بشكل مجازي للإشارة إلى شيء أو شخص يفتقر إلى المزايا أو الحماية التي تمنحها الصفات الخاصة أو المميزة. وقد تشير أيضاً إلى النقص في شيء مهم أو أساسي في شخص أو شيء ما. (المترجم)

(8) كليفورد غيرتر (1926-2006)، عالم أنثروبولوجي أمريكي بارز، درس في العديد من الجامعات الأميركية، مثل بيركلي وشيكاغو وبرينستون، وكان من المؤسسين لمدرسة العلوم الاجتماعية التي أنشئت في عام 1970. يُعتبر غيرتر من أبرز المفكرين في مجال الأنثروبولوجيا ما بعد الحداثيّة، وقد أثرت أعماله بشكل كبير في تخصصه. كان له دور كبير في تجديد هذا المجال، خاصة من خلال دراساته حول الثقافة باعتبارها نظاماً رمزياً. (المترجم)

(9) Clifford Geertz, "Thick Description," in: Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture* (New York: Basic Books, 1973), p. 22.

نحن هنا في الديمقراطيات الآمنة والثرية، نشعر تجاه الجالدين والمغتصبين الصرب كما يشعرون هم تجاه ضحاياهم المسلمين؛ إنهم يشبهون الحيوانات أكثر مما يشبهوننا. لكننا لا نقوم بشيء من أجل مساعدة النساء المسلمات اللائي تعرّضن للاغتصاب الجماعي، أو من أجل الرجال المسلمين الذين تعرّضوا للإخفاء، مثلما لم نفعل شيئاً في الثلاثينيات عندما كان النازيون يتسلّون بتعذيب اليهود. هنا في الدول الآمنة، نجد أنفسنا نقول أشياء، من قبيل: هكذا كانت الأمور دائماً تجري في البلقان، ونشير إلى أن، هؤلاء الناس، على خلافنا، اعتادوا أن يكونوا عرضة للاغتصاب والإخفاء. إن الاحتقار الذي نشعر به دوماً صوب الخاسرين - اليهود في ثلاثينيات القرن الماضي، وصوب المسلمين اليوم - يمتزج باشمئزازنا من سلوك المتصرين، لينتج من ذلك الموقف شبه الواعي: أن ندين كلا الطرفين ونتخذ موقفاً محايداً⁽¹⁰⁾؛ إذ نعتقد أن الصرب أو النازيين حيوانات، لأن الوحوش الضارية التي تفترس ضحاياها حيوانات. وننظر إلى المسلمين، أو إلى اليهود الذين يجري اقتيادهم إلى معسكرات الاعتقال، على أنهم حيوانات، لأن الماشية من الحيوانات. فلا أحد من هذين النوعين من الحيوانات يشبهنا كثيراً، ويبدو أنه ليس ثمة جدوى من تدخّل البشر في الصراعات بين الحيوانات.

ومع ذلك، فإن التمييز بين الإنساني والحيواني هو مجرد إحدى ثلاث طرق رئيسة، تُميّز بها أنفسنا، نحن البشر النموذجيين، من الحالات البينية المختلف عليها. وتكمن الطريقة الثانية في استدعاء التمييز بين البالغين والأطفال. ونحن نقول إن الشعوب الجاهلة والمؤمنة بالخرافات تشبه الأطفال، ولن تبلغ الإنسانية الحقّة إلّا إذا نشأت على تربية مناسبة. وإذا بدت عاجزة عن تلقّي هذا النوع من التربية، فهذا يُبين أنها في الحقيقة لا تنتمي مثلنا إلى نوع الكائنات نفسها القابلة للتعليم. فقد اعتاد البيض في الولايات المتحدة الأميركية وفي جنوب أفريقيا القول إن السود يشبهون الأطفال؛ ولهذا من المناسب مخاطبة الرجال السود، مهما كانت أعمارهم، بوصف "صبي". وكان الرجال يقولون إن النساء دائماً ما يشبهن الأطفال؛ لذا من الملائم عدم صرف المال على تربيتهن، ورفض السماح لهنّ بتولّي السلطة.

ومع ذلك، عندما يتعلق الأمر بالنساء، فإن هناك طرقاً أبسط من ذلك لإقصائهن من الإنسانية الحقّة: على سبيل المثال استعمال لفظ "رجل" باعتباره مرادفاً "للكائن البشري". ومثلما أوضحت النسويات، فإن مثل هذه الاستعمالات تدعم امتنان الذكر العادي لكونه لم يُؤكّد امرأة، وتدعم كذلك تخوّفه من التعرّض لأقصى درجات الإذلال؛ أي التأنيث. ويتجلّى مدى التخوف الأخير وعمقه في النمط الخاص للسادية الجنسية، كما وصفها ريف. وتؤكد وجهة نظره، التي ترى أن سادية كهذه لا تغيب أبداً عن

(10) يستخدم رورتي هنا عبارة شكسبير الشهيرة التي وردت في مسرحية روميو وجوليت "A Plague on both your houses"، وقد أتت على لسان مركوشيو صديق روميو الذي تعرّض لطعنة قاتلة نتيجة تورطه في الصراع بين أسرة مونتاجيو التي ينتمي إليها روميو وأ أسرة كابولييت التي تنتمي إليها جوليت، ولذلك يقول: "ليحلّ الوباء على منزليكما" أو "لعن الله الأسرتين". ومنذ أن وردت العبارة في المسرحية، أصبحت تعبيراً شهيراً يدل على "عدم التحيز إلى أحد الجانبين، لأن كليهما على خطأ، واختيار موقف الحياد". (المراجع)

محاولات تنقية النوع أو التطهير الإقليمي، رأي كاترين ماكينون⁽¹¹⁾ الذي مفاده أنه بالنسبة إلى غالبية الرجال، فإن كونك "امرأة" ليس من الطرق المقبولة للانتماء إلى الجنس البشري، وكونك لست ذكراً هو الطريقة الثالثة الرئيسة لأن تكون غير بشري.

سعى الفلاسفة للمساعدة في تبديد هذا الغموض من خلال تحديد السمات الخاصة المميزة للكائنات الثنائية القدم العديمة الريش⁽¹²⁾، وذلك بتفسير المتطلبات الضرورية للوجود البشري. فاقترح أفلاطون Plato (427-347 ق.م.) أن هناك اختلافاً كبيراً بيننا وبين الحيوانات جديراً بالاحترام والإنماء والتهذيب، واعتقد أن البشر لديهم مكوّن إضافي من نوع خاص، يضعهم في فئة أنطولوجية مختلفة عن الحيوانات، أو عن المتوحشين. ويمنح احترام هذا المكوّن الناس دافعاً ليكونوا لطفاء تجاه بعضهم البعض. في حين يردّ مناهضو أفلاطون، مثل فريديريك نيتشه (1844-1900) أن المحاولات الهادفة إلى حثّ الناس على وقف القتل والاعتصاب وإخفاء بعضهم البعض محكوم عليها، على المدى البعيد، بالفشل، لأن حقيقة طبيعة الإنسان أنه نوع حيواني متفرد في شرّه وخطورته. فعندما يؤكد المعجبون المعاصرون بأفلاطون أن جميع البشر (أو الكائنات الثنائية القدم العديمة الريش) - بما في ذلك الأغبياء والأطفال، حتى النساء واللوطيون - لهم الحقوق الراسخة نفسها، فإن المعجبين بنيتشه يجيبون بأن فكرة "حقوق الإنسان الراسخة"، مثلها مثل فكرة المكوّن الإضافي الخاص، ليست سوى محاولة ضعيفة ومضحكة من الأعضاء الأضعف في النوع للتصدي للأعضاء الأقوى.

ومن وجهة نظري، فإن التّقدم الفكري المهم المنجز في عصرنا يكمن في التراجع المطّرد لهذا الاهتمام بالنزاع بين أفلاطون ونيتشه حول ما نحن عليه حقاً. إننا نشهد إرادة متنامية لتجاهل السؤال: ما طبيعتنا؟ واستبداله بالسؤال: ما الذي يمكن أن نصنعه بذواتنا؟ لقد صرنا أقل ميلاً كثيراً من أسلافنا إلى أخذ "نظريات الطبيعة البشرية" على محمل الجد، وأقل استعداداً لاعتبار الأنطولوجيا، أو التاريخ أو علم السلوك، بوصفها دليلاً في الحياة. لقد بتنا أقل حماسة لطرح السؤال الأنطولوجي: ما نحن؟⁽¹³⁾ لأننا فهمنا أن الدرس الأساسي للتاريخ والأنثروبولوجيا هو مرونتنا المذهلة. فقد توصّلنا إلى اعتبار أنفسنا حيوانات مرنة، دائمة التغير وذاتية التشكّل، بدلاً من كوننا حيوانات عاقلة أو قاسية.

(11) كاترين ماكينون Catharine MacKinnon هي كاتبة ومحامية ونسوية راديكالية أميركية. من مواليد عام 1946، تعمل أستاذة في مجال القانون في جامعتي ميتشغن وشيكاغو منذ عام 2004. تشتهر برفضها القوي للهمنة الذكورية والنظام الأبوي. يُنسب إليها تعريف التحرش الجنسي وإدراجه في القانون الأمريكي. كما ناضلت من أجل الاعتراف بالاعتصاب كجريمة حرب. (المترجم)

(12) ورد تعبير "الكائنات الثنائية القدم العديمة الريش" في القصة الشهيرة التي ذكرها ديوجينيس اللاذثي عن ديوجينيس الكلبي في كتاب *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers* الذي ترجم إلى العربية بعنوان حياة مشاهير الفلاسفة (وتحديداً في الكتاب السادس، الفصل الأربعون). ووفقاً للقصة، عرف أفلاطون الإنسان بطريقة ساخرة، بصفته "كائناً ثنائي القدمين عديم الريش"، فدخل عليه ديوجينيس الكلبي ممسكاً بدجاجة منزوعة الريش، قائلاً "هذا هو الإنسان بحسب تعريف أفلاطون!" والمقصود من استخدام رورتي هذا التعبير في الدراسة هو الإشارة إلى أن التعريفات التي تعتمد على تمييز الإنسان بخاصية العقل تعريفات قاصرة، وأن عملية التداول الأخلاقي تقتضي منا أن نشير إلى خاصية إنسانية أخرى هي "العاطفة". (المُراجع)

(13) يقصد ما نحن أو ما نريد أن نكونه مستقبلاً؟ What are we? (المُراجع)

ومن بين الأشكال التي تبينها مؤخرًا تلك المتعلقة بثقافة حقوق الإنسان. إنني أستعير مصطلح "ثقافة حقوق الإنسان" من الحقوقي والفيلسوف الأرجنتيني إدواردو رابوسي (1930-2005)⁽¹⁴⁾، الذي يجادل في دراسة بعنوان "حقوق الإنسان الطبيعية" Human Rights Naturalized، بأنه ينبغي للفلاسفة اعتبار هذه الثقافة واقعة جديدة مرحبًا بها في عالم ما بعد الهولوكوست، ويريد منهم أن يتوقفوا عن محاولة التهرب من هذه الواقعة وتجاهلها، وأن يكفوا عن محاولة الكشف عن افتراضاتها الفلسفية المسبقة المزعومة والدفاع عنها. وفي رأيه أن الفلاسفة أمثال آلان غويرث Alan Gewirth (1912-2004)⁽¹⁵⁾ مخطئون في المجادلة بأن حقوق الإنسان لا يمكن أن تستند إلى وقائع تاريخية، فيقول: "إن وجهة نظري الأساسية أن العالم قد تغير، وأن ظاهرة حقوق الإنسان تجعل من النزعة التأسيسية لحقوق الإنسان متقدمة وغير ذات أهمية"⁽¹⁶⁾.

إن النزعة التأسيسية لحقوق الإنسان هي المحاولة المستمرة لأشباه الأفلاطونيين ليربحوا، في نهاية المطاف، المعركة الأخيرة ضد خصومهم. ويبدو لي أن ادعاء رابوسي أن هذه المحاولة عتيقة الطراز مهم وحقيقي في آن معًا؛ وسأخذ منه موضوعًا رئيسًا لهذه الدراسة. سأعمل على تطوير ادعائه ودعمه، ومفاده أن مسألة معرفة إذا ما كان البشر يتمتعون حقًا بالحقوق المذكورة في إعلان هلسنكي، لا تستحق أن تثار. وبوجه خاص، سأدافع عن الادعاء الذي مؤداه أن لا شيء ذا صلة بالاختيار الأخلاقي يميز البشر من الحيوانات، باستثناء وقائع العالم التاريخية العرضية والثقافية.

يُطلق على هذا الادعاء أحيانًا، من رافضيه الغاضبين، مسمى "النسبية الثقافية". ومن بين أسباب رفضهم لها أن نسبية كهذه تبدو لهم غير منسجمة مع فكرة أن ثقافتنا عن حقوق الإنسان متفوقة أخلاقيًا على ثقافات أخرى. أوافق تمامًا على التفوق الأخلاقي لثقافتنا، غير أنني لا أعتقد أن هذا التفوق يدعم وجود طبيعة إنسانية كونية. لا يمكن أن يدعم التفوق الأخلاقي وجود طبيعة إنسانية كونية إلا إذا افترضنا أن ادعاء التفوق الأخلاقي يتضمن الادعاء بامتلاك معرفة متفوقة، ومن المفترض أن يكون هذا الادعاء ضعيفًا ومتداعيًا ما لم يكن معززًا بمعرفة خاصة إنسانية متميزة. لكن ليس من الواضح تمامًا لماذا يفترض "احترام الكرامة الإنسانية" - أي شعورنا بأن الفروق بين الصرب

(14) فيلسوف أرجنتيني وناشط في حقوق الإنسان، كان عضوًا في اللجنة القومية للمفقودين. درّس الفلسفة في جامعة بيونس أيرس.

(15) فيلسوف أمريكي، درّس الفلسفة في جامعة شيكاغو، واهتم كثيرًا بالنظرية الأخلاقية والفلسفة السياسية وحقوق الإنسان.
(16) Edwardo Rabossi, "La teoría de los derechos humanos naturalizada," *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, vol. 5, no. 1 (1990), pp. 79-159.

يقول رابوسي أيضًا إنه لا يرغب في مراجعة "فكرة أساس عقلاني للأخلاق". ولا أدري بالضبط لماذا يتمتع عن القيام بذلك. ربما يريد القول إنه في الماضي - مثلًا في عصر كانط - كانت هذه الفكرة لا تزال تحمل معنى ما، لكنها لم تعد المعنى نفسه بعد الآن. على كل حال هذه وجهة نظري. لقد كتب كانط في مرحلة كان فيها البديل الوحيد من الدين على ما يبدو هو شيء ما مثل العلم. وفي مرحلة كهذه، فإن ابتداء علم زائف يسمى "نسق الفلسفة المتعالية" - يُمهّد الأرضية لذروة العرض المبهرة التي يُستخرج فيها الواجب الأخلاقي من قبعة ترنسندنالية - بدا بصورة مقبولة كأنه الوسيلة الوحيدة لإنقاذ الأخلاق من أنصار اللذة (الهيدونيون Hedonists) من جهة، ومن الفساوسة من جهة أخرى.

والمسلمين، المسيحيين وغير المؤمنين، المثليين والمغايرين جنسيًا، الرجال والنساء، ينبغي ألا يكون لها أهمية - وجود خاصة كهذه.

وكما جرت العادة، فإن اسم الخاصية الإنسانية المشتركة التي يفترض أنها "تؤسس" للأخلاق هو "العقلانية". أما النسبية الثقافية، فتقترن باللاعقلانية، لأنها تنفي وجود وقائع عابرة للثقافات Transcultural ذات صلة بالأخلاق. وكما يتفق المرء مع رابوسي، ينبغي له أن يكون لاعقلانيًا بهذا المعنى. بيد أن المرء ليس في حاجة إلى أن يكون لاعقلانيًا، بمعنى التوقف عن جعل شبكة اعتقاداته متسقة وواضحة البنيان قدر الإمكان. إن الفلاسفة، من أمثالي، الذين يعتقدون أن العقلانية ليست سوى محاولة لبلوغ اتساق كهذا، سينتهون مع رابوسي إلى أن المشاريع التأسيسية قد انتهت وعُتِي عليها الزمن. إننا نعتبر أن مهمتنا تكمن في جعل ثقافتنا الخاصة - ثقافة حقوق الإنسان - أكثر وعيًا بذاتها، وأكثر قوة، بدلاً من تبيان تفوقها على الثقافات الأخرى، وذلك باللجوء إلى شيء عابر للثقافات.

أنتصّر أن أقصى ما يمكن أن تطمح إليه الفلسفة هو تلخيص حدوسنا المتأثرة بالثقافة حول الأفعال الصائبة التي ينبغي القيام بها في مواقف متنوعة. ويتحقق هذا التلخيص بصوغ تعميم يمكن أن تُستنتج منه هذه الحدود، بمساعدة قضايا غير مثيرة للجدل. وليس من المفترض أن يقوم هذا التعميم بتأسيس حدوسنا، بل بالأحرى اختصارها أو تلخيصها. إنّ مبدأ الاختلاف لجون رولز John Rawls (1921-2002) وتشريع المحكمة العليا في الولايات المتحدة، في العقود الأخيرة، للحق الدستوري "في الخصوصية"، يقدمان مثالين لهذا النوع من التلخيص. ونلاحظ أن الغرض من صياغة هذه التعميمات المختصرة هو زيادة القدرة على التنبؤ، ومن ثم زيادة قوة مؤسساتنا وفعاليتها، ومن ثم تعضيد الإحساس بالهوية الأخلاقية المشتركة التي تجمعنا سوياً في جماعة أخلاقية.

كان الفلاسفة التأسيسيون، أمثال أفلاطون وتوما الأكويني Thomas Aquinas (1225-1274)، وإيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، يأملون في توفير سند مستقل لهذه التعميمات المختصرة. لقد كانوا يسعون لاستنتاج هذه التعميمات من مقدمات أخرى، يُمكن معرفة صدقها والتحقق منه بصورة مستقلة عن صدق الحدود الأخلاقية التي تم تلخيصها. ومثل هذه المقدمات يُفترض أن تبرّر حدوسنا الأخلاقية من خلال توفير مقدمات يمكننا من خلالها استنباط محتوى هذه الحدود. سأعمل على تجميع هذه المقدمات تحت عنوان: "ادعاءات المعرفة بطبيعة الكائنات البشرية". وبهذا المعنى الواسع، فإن الادعاءات المتعلقة بمعرفة أن حدوسنا الأخلاقية هي استدعاء وتذكّر لصورة الخير، أو أننا أطفال عاقون لإله محبّ، أو أن الكائنات البشرية تختلف عن الأنواع الأخرى من الحيوانات من خلال تمتّعها بالكرامة، وليس لمجرد القيمة، تُعدّ كلها ادعاءات بخصوص الطبيعة البشرية. وفي المقابل، هناك ادعاءات مضادة، مثل الادعاء أن البشر ليسوا أكثر من مجرد أدوات لجينات أنانية، أو مجرد اندفاعات لإرادة القوة. إن ادعاء امتلاك مثل هذه المعرفة هو ادعاء بمعرفة شيء ما، على الرغم من أنه ليس حدساً أخلاقياً في حد ذاته، فإنه يمكن أن يتناقض مع الحدود الأخلاقية. ومن المهم في هذه الفكرة المتعلقة بالمعرفة الأخلاقية أن تدرك الجماعة أن غالبية حدوسها البارزة حول ما ينبغي فعله قد تكون خاطئة.

لكن لنفترض الآن أننا نسأل: هل يوجد هذا النوع من المعرفة؟ وما نوع هذا السؤال؟ بحسب وجهة النظر التقليدية، يتعلق الأمر بسؤال فلسفي، ينتمي إلى فرع من الإبيستيمولوجيا يعرف بـ "ميتا-إتيقا"⁽¹⁷⁾ (ميتا أخلاق) Metaethics. لكن من وجهة النظر البراغماتية التي أفضّلها، يتعلق السؤال بالفاعلية: إنه سؤال حول أفضل طريقة للإمساك بزمام التاريخ؛ حول أفضل كيفية ممكنة لتحقيق اليوتوبيا التي رسم معالمها عصر التنوير. وإذا كانت نشاطات من سعوا لبلوغ هذا النوع من المعرفة غير ذات أهمية لتجسيد هذه اليوتوبيا، ففي هذا سبب وجيه للاعتقاد بانعدام مثل هذه المعرفة. وإذا بدا الأمر كأن الجزء الأكبر من العمل لتغيير الحدوس الأخلاقية يتم بتعديل عواطفنا، بدلاً من زيادة معارفنا، ففي هذا سبب وجيه للاعتقاد بغياب معرفة من هذا القبيل، كذلك التي أمل الفلاسفة، أمثال أفلاطون والأكويني وكانط، الحصول عليها.

تتخذ الحجة البراغماتية ضد الأفلاطونية الشكل نفسه الذي تتخذ الحجة التي تطالب بالتوقف عن دفع الرواتب للقساوسة الذين يقدمون التضحيات التي يفترض أنها تساعد في الفوز في الحرب؛ أي الحجة التي تقول إن العمل الحقيقي كله للفوز في الحرب يبدو من صنع الجنرالات والأدميرالات [أمرء البحر]، فضلاً عن جنود المشاة. إن هذه الحجة لا تقول: ما دام يبدو أنه لا وجود للآلهة، فمن المرجح أن ليس ثمة حاجة إلى دعم القساوسة، بل تقول بالأحرى: بما أنه لا يوجد على ما يبدو أي حاجة إلى دعم القساوسة، فمن المرجح أنه لا توجد آلهة. ننطلق نحن البراغماتيين في نقاشنا من مبدأ مفاده أن بروز ثقافة حقوق الإنسان لا يبدو مديناً بشيء لزيادة المعرفة الأخلاقية، بل يدين بكل شيء لسماع القصص الحزينة والعاطفية، كي نخلص إلى أن نوع المعرفة الذي تخيله أفلاطون غير موجود على الأرجح. ونمضي لنجادل بأنه ما دام يبدو أنه ليس هناك أي عمل مفيد يتم إنجازه بالإصرار على وجود طبيعة إنسانية لاتاريخية، فإنه من المرجح أن طبيعة كهذه لا توجد، أو على الأقل لا يوجد شيء من هذه الطبيعة له علاقة بخياراتنا الأخلاقية.

باختصار، إن شكوكي بخصوص فاعلية الاستناد إلى المعرفة الأخلاقية هي شكوك حول الفاعلية السببية، لا الوضعية الإبيستيمية. ولا تمت شكوكي بصلّة إلى المسائل النظرية التي تناقش تحت اسم ميتا-إتيقا: المسائل التي تدور حول العلاقة بين الوقائع والقيم، أو بين العقل والعاطفة، أو بين المعرفي وغير المعرفي، أو بين العبارات الوصفية والعبارات الموجهة للفعل. ولا علاقة لها بقضايا تخص النزعة الواقعية والنزعة ضد الواقعية. إن الاختلاف بين المفكر الأخلاقي الواقعي والمفكر الأخلاقي ضد اللاواقعي، لا يبدو للبراغماتيين اختلافاً عملياً. وعلاوة على ذلك، فإن هذه القضايا الميتا-أخلاقية

(17) هي دراسة الفكر الأخلاقي واللغة الأخلاقية. فبدلاً من تناول الأسئلة حول الممارسات الصحيحة والخاطئة، وما واجباتنا تجاه الآخرين أو الأجيال القادمة - بمعنى نوع أسئلة الأخلاق المسماة "المعيارية" - فإن الميتا أخلاق تسأل عن ماهية الأخلاق في الواقع. ويهتم الميتا-إتيقي بمعرفة إذا ما كان من الممكن أن تكون هناك معرفة بالحقائق الأخلاقية، أو المشاعر والمواقف الأخلاقية فحسب، ويسألون كيف نفهم الخطاب الأخلاقي مقارنة بأشكال أخرى من الكلام والكتابة. وبوجه عام فالميتا-إتيقا جزء من الفلسفة تحاول فهم الافتراضات والالتزامات الميتافيزيقية والمعرفية والدلالية والنفسية للفكر والخطاب والممارسة الأخلاقية. ينظر:

"Metaethics," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 23/1/2007, accessed on 1/12/2024, at: <https://acr.ps/1L9zRba>

(المترجم)

تفترض التمييز الأفلاطوني بين البحث الذي يهدف إلى حل فعال للمشكلات، والبحث الذي يهدف إلى الوصول إلى غاية تسمى "الحقيقة في ذاتها". وهذا التمييز ينهار إذا ما اتبعنا جون ديوي John Dewey (1859-1952) في اعتباره كل بحث - في الفيزياء كما في الإتيقا - حلاً عملياً لمشكلات، أو إذا ما اتبعنا تشارلز ساندروز بيرس Charles Sanders Peirce (1839-1914) في اعتباره كل اعتقاد بمنزلة توجيه للفعل⁽¹⁸⁾.

لكن حتى بعدما يتقاعد القساوسة، فإن المجتمع قد يحتفظ بذكريات بعض منهم، وفي الأخص تلك المتعلقة بنبوءاتهم. سنبقى مدينين كثيراً للفلاسفة، أمثال أفلاطون وكانط، ليس لأنهم كشفوا حقائق، بل لأنهم تنبؤوا بيوتوبيات كوسموبوليتية؛ ربما أخطؤوا في غالبية تفاصيلها، لكن ربما لم يكن في مقدورنا بلوغها لو لم نسمع نبوءاتهم. وما دامت قدرتنا على المعرفة، وخاصة مناقشة سؤال "ما الإنسان؟"، تبدو أهم شيء لنا، نحن البشر، فإن أناساً، مثل أفلاطون وكانط، رافقوا النبوءات البيوتوبية بمزاعم معرفة شيء ما عميق ومهم، حول أجزاء من الروح والمكانة الترنسندنتالية للوعي الأخلاقي المشترك. لكن هذه القدرة والمسائل صارت، في غضون القرنين الأخيرين، تبدو أقل أهمية كثيراً. هذا هو التغير الثقافي العميق الذي لخصه رابوسي في ادعائه أن النزعة التأسيسية لحقوق الإنسان قد تقادمت. وفي بقية هذه الدراسة، أرغب في التطرق إلى المسائل الآتية: لماذا غدت المعرفة أقل أهمية كثيراً من صورتنا عن أنفسنا، عما كانت عليه قبل مئتي سنة؟ لماذا بدت لنا محاولة تأسيس الثقافة على الطبيعة، والواجب الأخلاقي على معرفة كليات ثقافية، أقل أهمية مما كانت عليه في عصر الأنوار؟ لماذا لا يوجد سوى صدى ضئيل، ومعنى زهيد في سؤال "هل يتمتع البشر فعلياً بالحقوق المدرجة

(18) لخص ستيفان داروال وآلان جيبارد وبيتر ريلتون الوضع الحالي للنقاش الميتا-أخلاقي على نحو مدهش في دراستهم:

Stephen Darwall, Allan Gibbard & Peter Railton, "Toward Fin de Siècle Ethics: Some Trends," *Philosophical Review*, vol. 101, no. 1 (January 1992), pp. 115-189.

تفترض هذه الدراسة الشاملة والمفيدة وجود إشكالية تتعلق بـ "الدفاع عن موضوعية الأخلاق"، ينظر: Ibid., p. 127. وتشير إلى وجود مسألة مهمة تتعلق بما إذا كانت الأخلاق تمثل نوعاً من المعرفة أم لا. كما تدعو إلى تحديد إذا ما كانت لدينا قدرة معرفية تُمكننا من اكتشاف الخصائص الأخلاقية. ينظر: Ibid., p. 148. والأهم، أنها تشير إلى أن هذه القضايا يمكن تناولها وتحليلها بطريقة لاتاريخية.

عندما ينظر هؤلاء الكتاب إلى المؤلفين التاريخيين، أمثال ألسدير ماكنتاير Alasdair Macintyre وبرنار ويليامز Bernard Williams (1929-2003)، فإنهم يخلصون إلى أنهم [ما بعد] تنظيريون رغماً عنهم ويتقاسمون معهم رغبتهم في فهم الأخلاق، وشروطها الأولية وأفاقها. وهم لا يبذلون جهداً كبيراً لقبول المقترحات التي تشير إلى احتمال عدم وجود كيان لاتاريخي قابل للفهم يسمى "الأخلاق". تشير الفقرة الأخيرة في الدراسة إلى أنه سيكون من المفيد إذا كان فلاسفة الأخلاق يعرف بعضهم بعضاً من الأنثروبولوجيا أو السيكولوجيا أو التاريخ. غير أن الفقرة ما قبل الأخيرة توضح جيداً أنه، مع أو من دون هذه المساعدة، فإن الميتا-إتيقا المعاصرة تتقدم، والمواقف تنكسب مزيداً من التعقيد والتطور. ومن المفيد، على ما اعتقد، مقارنة هذه الدراسة بنظيرتها لأيت باير، بعنوان "بعض الخواطر حول الطريقة التي نحيا بها بوصفنا فلاسفة أخلاقيين الآن". في هذه الدراسة، تقترح باير أنه يجب على الفلاسفة الأخلاقيين، على الأقل من وقت إلى آخر، مثل سقراط، أن يتساءلوا لماذا ينبغي لبقية المجتمع عدم التسامح مع أنشطتنا فحسب، بل عليه دعمها. وتواصل متسائلة هل الزيادة النسبية في عدد الفلاسفة المحترفين والفلاسفة الأخلاقيين أمر محمود، من الناحية الأخلاقية؟ حتى إن كانت هذه الزيادة لا تكاد تشير إلى نوع من الضرر أو الإزعاج، فإنها قد تشير إلى قلق وتشكك لدى الحكماء. إن نوع الوعي بالذات الميتا-فلسفي والتاريخي والتشكيك في الذات الذي أعلنه باير يبدو لي ضرورياً جداً، لكنه على ما يبدو، غائب في مجلة مراجعة الفلسفة (عدد مثنوية المجلة الفلسفية الذي ظهر فيه "نحو إتيقا نهاية القرن" Toward Fin de Siècle Ethics). إن المساهمين في هذا العدد مقتنعون بأن التطور والتعقد المتزايد في أحد التخصصات الفرعية للفلسفة يكفيان لتبيان فائدته الاجتماعية، ولا يلتفتون مطلقاً إلى الأصوات التي ترى في ذلك نوعاً من "النزعة السكولائية المتداعية".

في إعلان هلسنكي؟⁽¹⁹⁾. باختصار، لماذا تحولت الفلسفة الأخلاقية إلى ذلك الجزء الخفي والغامض من ثقافتنا؟

الإجابة البسيطة عن هذه الأسئلة، هي: أنه بين زمن كانط وزماننا، أقنع تشارلز داروين Charles Darwin (1809-1882) معظم المثقفين بالعدول عن وجهة النظر التي مؤداها أن البشر يحوزون مكوّنًا إضافيًا خاصًا. لقد أقنع معظمنا بأننا حيوانات موهوبة على نحو استثنائي، وذكية بما يكفي للتكفل بتطورنا الخاص. أعتقد أن هذه الإجابة سليمة إلى حد ما. بيد أنها تؤدي إلى سؤال آخر: لماذا نجح داروين، نسبيًا، بسهولة؟ لماذا لم يُثر تلك الثورة الفلسفية الخلاقة التي أثارها غاليليو غاليلي Galileo Galilei (1564-1642) وإسحق نيوتن Isaac Newton (1643-1727)؟

إن إحياء الصورة الذرية للطبيعة على طريقة ديمقريطس Democritus (460-370 ق.م.) ولوكريشوس Lucretius (98-55 ق.م.) بوساطة العلم الجديد للقرن السابع عشر قد أفرغ كانط ودفعه إلى ابتداء الفلسفة المتعالية، [أي] ابتداء نوع جديد تمامًا من المعرفة؛ نوع من المعرفة في استطاعته خفض مكانة الصورة الذرية للعالم لتصبح مجرد "مظهر". وقد ساعد النموذج الذي قدّمه كانط في تعزيز الفكرة التي مفادها أن الفيلسوف، باعتباره خبيرًا في طبيعة المعرفة وحدودها، يقف بمنزلة القاضي الثقافي الأسمى مكانة⁽²⁰⁾. لكن بحلول عصر داروين، بدأت هذه الفكرة تبدو بالفعل كأنها غريبة وعتيقة. إن النزعة التاريخية التي كانت تُهيمن على العالم في بداية القرن التاسع عشر قد خلقت مناخًا مناهضًا للجوهرانية. لذلك، عندما ظهر داروين، اندمج ضمن المكانة التطورية التي شرع يوهان غوتفريد هردر Johann Gottfried Herder (1744-1803) وفريدريش هيغل Friedrich Hegel (1770-1831) في احتلالها. وينظر المثقفون الذين احتلوا هذه المكانة صوب المستقبل، بدلًا من الأبدية. ويفضّلون الأفكار الجديدة المتعلقة بكيفية تغيير الأمور على المعايير الثابتة لتحديد الرغبة في التغيير. ويعتقدون أيضًا أن الكثير من أفكار أفلاطون ونيشيه قد عفى عليه الزمن.

إن أفضل تفسير لانتصار داروين السهل نسبيًا واستعدادنا لاستبدال الأمل بالمعرفة، هو أن القرنين التاسع عشر والعشرين قد شهدا، بين الأوروبيين والأميركيين، نموًا كبيرًا في الثروة والثقافة والرفاهية. وقد أدى هذا النمو إلى تسارع غير مسبوق على مستوى التقدم الأخلاقي. وساعدت وقائع، مثل الثورة الفرنسية ونهاية تجارة الرقيق عبر المحيط الأطلسي، المثقفين في نهاية القرن التاسع عشر في الديمقراطيات الغنية على القول: يكفي معرفتنا بأننا نعيش في عصر يستطيع فيه البشر أن يحسّنوا

(19) هو إعلان أخلاقي أصدرته الجمعية الطبية العالمية The World Medical Association في عام 1964 في مدينة هلسنكي، فنلندا. يُعدّ هذا الإعلان من أبرز الوثائق الدولية التي تنظم أخلاقيات البحث الطبي على البشر. (المترجم)

(20) يعتبر كتاب يوهان غوتليب فيشته Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) نداء الإنسان *Vocation of Man* تذكيرًا مفيدًا بالحاجة التي شعر بها الناس، قرابة عام 1800، إلى فرع معرفي يسمّى الفلسفة، من شأنه إنقاذ الأمل اليوتوبي للعلوم الطبيعية. ومن الصعب التفكير في كتاب مماثل كُتب للرد على داروين. فأولئك الذين لم يتحمّلوا ما قاله داروين كانوا أميل إلى العودة مباشرة إلى ما وراء الأنوار، وإلى الإيمان الديني التقليدي. إن التقابل غير الدقيق وغير الفلسفي بين العلم والإيمان في أوروبا القرن التاسع عشر يشير إلى أن معظم المثقفين لم يعد في وسعهم تصديق أنه في مقدور الفلسفة إنتاج نوع من المعرفة الفائقة، التي تستطيع تجاوز نتائج البحث الفيزيائي والبيولوجي.

أوضاعهم بأنفسهم⁽²¹⁾. فلسنا في حاجة إلى البحث وراء هذه الحقيقة التاريخية عن وقائع لاتاريخية بخصوص طبيعتنا الحقيقية.

تعلمنا في غضون القرنين الماضيين، منذ الثورة الفرنسية، أن البشر أكثر مرونة مما تخيله أفلاطون وكانط. وكلما أصبحنا منبهين بهذه المرونة، صرنا أقل اهتمامًا بالمسائل المتعلقة بطبيعتنا اللاتاريخية. وكلما تراءت الفرصة سانحة لإعادة خلق ذواتنا، فلن نقرأ داروين باعتباره يقدم لنا نظرية إضافية عن طبيعتنا الحقيقية، إنما باعتباره يقدم لنا أسبابًا تبين أننا لسنا في حاجة إلى التساؤل عن طبيعتنا الحقيقية. واليوم، لا يعني القول إننا حيوانات ذكية أمرًا فلسفيًا ومتشائمًا، بل أمرًا سياسيًا ومفعمًا بالأمل؛ أي إنه إذا تمكنا من العمل سويًا، فيمكننا أن نخلق من أنفسنا أي شيء نتمتع بما يكفي من المهارة والشجاعة لتخيله. ويتطلب هذا وضع سؤال كانط "ما الإنسان؟" جانبًا⁽²²⁾ واستبداله بسؤال: ما نوع العالم الذي يُمكننا أن نرسم معالمه ونُعدّه لأحفاد أحفادنا؟

إن سؤال "ما الإنسان؟" بالصيغة التي تعني "ما الطبيعة اللاتاريخية المتأصلة للموجودات البشرية؟" يدين بشهرته للإجابة التقليدية التي مفادها أننا حيوانات عاقلة، لديها القدرة على المعرفة والإحساس. وتفسر الشعبية المتبقية لهذه الإجابة لنا الشعبية المتبقية للدعاء الكانطي الذي مؤداه أن العاطفة لا علاقة لها بالأخلاق، وأن هناك سمة إنسانية مميزة وعابرة للثقافات، تسمى "الشعور بالواجب الأخلاقي"، وهي سمة لا علاقة لها بالحب أو بالصدقة أو بالثقة أو بالتضامن الاجتماعي. وطالما اعتقدنا بصحة ذلك، فإن أشخاصًا، مثل رابوسي، سيجدون صعوبة في إقناعنا بأن النزعة التأسيسية لحقوق الإنسان هي مشروع تجاوز الزمن.

وللتغلب على هذه الفكرة المتمثلة في الشعور الفريد من نوعه بالالتزام الأخلاقي، فسيكون من المفيد التوقف عن إجابة السؤال: ما الذي يجعلنا مختلفين عن الحيوانات؟ بالقول: إننا قادرون على المعرفة وهم قادرون على الإحساس فحسب، واستبدالها بإجابة أخرى هي: "إننا نفوقهم بدرجة هائلة في القدرة على الإحساس ببعضنا البعض". وسوف يسمح لنا هذا الاستبدال بفك الارتباط بين مقترح المسيح الذي مفاده أن الحب أهم من المعرفة، والمقترح الأفلاطوني الجديد الذي يرى أن معرفة الحقيقة ستجعلنا أحرارًا. ولأننا ما دمنا نعتقد بوجود قوة لاتاريخية تُفضي إلى العدل - قوة تُدعى الحقيقة أو العقلانية - فلن يكون في وسعنا تجاوز النزعة التأسيسية.

(21) يعتقد بعض المثقفين المعاصرين، خاصة في فرنسا وألمانيا، أن المحركة [الهولوكوست] كشفت لنا عن أن آمال البشر في الحرية التي ظهرت في القرن التاسع عشر عقيمة ومتقادمة. ونذكر، نحن ما بعد الحداثيين، في نهاية القرن العشرين أن مشروع الأنوار محكوم عليه بالفشل. لكن حتى هؤلاء المثقفون، في لحظاتهم الأقل تكلّفًا وميلًا إلى الوعظ، يذلون ما في وسعهم لدعم هذا المشروع. ولهم الحق فيما قاموا به، لأن أحدًا لم يقترح مشروعًا أفضل منه. ولا يقلل من شأن ذكرى الهولوكوست قولنا إن الاستجابة لهذا الحدث يجب ألا تتمثل في ادعائنا باكتساب فهم جديد للطبيعة البشرية أو للتاريخ الإنساني، بل بالأحرى في استعدادنا للنهوض واستجماع شتات أنفسنا والمحاولة مرة أخرى.

(22) ما الإنسان؟ هو سؤال كانط الأنثروبولوجي الذي جمع فيه ومن خلاله أسئلته الإستمولوجية والأخلاقية والميتافيزيقية الشهيرة: ماذا يمكنني أن أعرف؟ ماذا يمكنني أن أعمل؟ ماذا يمكنني أن أمل؟ (المترجم)

إن الحجة النموذجية، وربما الوحيدة، لتجاوز النزعة التأسيسية هو ما سبق أن اقترحتة بالفعل: سيكون من الأكثر فاعلية القيام بذلك، لأنه سيتيح لنا تركيز طاقاتنا على معالجة العواطف والتربية الوجدانية. ويسمح هذا النوع من التربية للأفراد، من مختلف الفئات، بمعرفة كافية ببعضهم البعض، إلى درجة تجعلهم أقل ميلاً إلى التفكير في المختلفين عنهم باعتبارهم مجرد أشباه بشر. ويتمثل الهدف من هذا النوع من معالجة العواطف في توسيع نطاق إشارة مصطلحي "نوعنا من الناس" و"الناس الذين يشبهوننا".

كل ما يمكنني القيام به لاستكمال هذه الحجة المتعلقة بالفاعلية المتزايدة هو تقديم اقتراح حول كيفية تمكّن أفلاطون من إقناعنا بأن معرفة الحقائق الكونية تتمتع بالأهمية التي تصوّرها. فقد اعتقد أن مهمة الفيلسوف هي أن يجيب عن أسئلة مثل: "لماذا يجب عليّ أن أكون أخلاقياً؟"، لماذا من العقلاني أن أكون أخلاقياً؟ لماذا من مصلحتي أن أكون أخلاقياً؟ لماذا يكون من مصلحة البشر باعتبارهم كذلك أن يكونوا أخلاقين؟ جرى تفكير أفلاطون على هذا النحو لأنه اعتقد أن أفضل طريقة للتعامل مع أشخاص مثل تراسيماخوس (Thrasymachus 459-399 ق.م.) وغورجياس (Gorgias 480-375 ق.م.) هي أن تُبين لهم أن لديهم مصلحة يجهلون بها، تتمثل في أن يكونوا عقلانيين، وفي اكتساب معرفة بذواتهم. وبهذا فرض علينا أفلاطون تمييزاً بين الذات الحقيقية والذات المزيفة. وتغيّر هذا التمييز، في عصر كانط إلى تمييز بين الواجب الأخلاقي القطعي الصارم والمصلحة الشخصية المرنة التي يمكن تحديدها إمبيريقياً. ولا تزال الفلسفة الأخلاقية المعاصرة مثقلةً بهذا التقابل بين المصلحة الشخصية والأخلاق، وهو تقابل يجعل من الصعب إدراك أن فخري بالانتماء إلى ثقافة حقوق الإنسان لا يعدو كونه أمراً خارجاً عن ذاتي، مثل رغبتني في النجاح المالي، أو الجنسي.

كان من الأفضل أن يقرر أفلاطون، مثلما قرّر أرسطو (Aristotle 384-322 ق.م.)، أنه ينبغي عدم بذل الكثير من الجهد في التعامل مع أشخاص مثل تراسيماخوس وكاليكليس (Calicles) (القرن الخامس قبل الميلاد)، وأن المشكلة تكمن في كيفية تجنّب إنجاب أطفال يمكن أن يصبحوا مثلهما (تراسيماخوس وكاليكليس). وبدأ أفلاطون فلسفته الأخلاقية على نحو خاطئ بالإصرار على أنه يستطيع إعادة تربية الأشخاص الناضجين من دون أن يكتسبوا العواطف الأخلاقية المناسبة باستدعاء سلطة أعلى من العاطفة؛ أي سلطة العقل. وهكذا، انصبّ تركيز الفلاسفة الأخلاقيين على شخصية نادرة إلى حد ما؛ وهي شخصية المريض النفسي، شخصية الإنسان الذي لا يكثر بأيّ كائن بشري آخر إلا بنفسه. وقد أهملت الفلسفة الأخلاقية منهجياً الحالة الأكثر ذيوغاً، وهي المتعلقة بفرد لا يتعامل إلا مع مجموعة محدودة من البشر (أو الكائنات الشائبة القدم العديمة الريح) بطريقة لا تشوبها شائبة من الناحية الأخلاقية، لكنه يبقى غير مكترث بمعاونة من هم خارج تلك المجموعة، أو من يعتبرهم من أشباه البشر⁽²³⁾.

(23) لقد كان نيتشه على حق في تذكيرنا بأن "هؤلاء الناس أنفسهم الذين يتقيدون، فيما بينهم، بحدود العادة والعبادة والامتنان الطقسي والرقابة المتبادلة والغيرة، ويتمتعون بقدر كبير من سعة الحيلة في مراعاة الغير والحنان والولاء والفخر والصدقة، بمجرد خروجهم من جماعتهم، يصيرون أشبه بوحوش مفترسة مطلقة السراح". ينظر:

Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, Francis Golfing (trans.) (New York: Doubleday & Company, 1956), p. 174.

لقد رتب أفلاطون الأمور بطريقة حملت الفلاسفة الأخلاقيين على الاعتقاد أنهم فشلوا في إقناع الشخص العقلاني الأناني بأنه ينبغي له ألا يكون أنانيًا؛ أي إقناعه من خلال تعريفه بذاته الحقيقية التي أهملها مع الأسف. لكن المشكلة لا تكمن في الشخص العقلاني الأناني، بل في الشخص الصربي الشجاع والشريف الذي ينظر إلى المسلمين بصفتهم كلابًا مختونة. إنه يرى في نفسه جنديًا شجاعًا ورفيقًا طيبًا يحب رفاهه، وهم يحبونه، لكنه ينظر إلى النساء باعتبارهن عاهرات وكلبات خطرات وشريرات.

كان أفلاطون يعتقد أن الوسيلة التي يمكن بها جعل الناس طيبين إزاء بعضهم البعض هي التأكيد على العنصر المشترك بينهم جميعًا؛ ألا وهو العقلانية. لكن لن يفيد في شيء التأكيد، لأناس كالذين كنت أصفهم، أن العديد من المسلمين والنساء بارعون في الرياضيات والهندسة، أو في الفقه القانوني. لقد كان الشباب النازيون المتدمرون على وعي بأن العديد من اليهود أذكاء ومتعلمون، لكن هذا لم يكن إلا ليضاف إلى لذة ضرب هؤلاء اليهود. ولن يجدي نفعًا حمل هؤلاء الناس على قراءة كانط، والاتفاق على أنه يجب عدم معاملة الفاعلين العقلانيين بوصفهم مجرد وسائل؛ ذلك أن كل شيء يتوقف على من يُعتبر إنسانًا، مثلنا نحن، أو من يُعتبر فاعلاً عقليًا بالمعنى الملائم؛ ذلك الذي تكون معه الفاعلية العقلانية مرادفة للانتماء إلى "جماعتنا" الأخلاقية.

وبالنسبة إلى غالبية البيض، وحتى وقت قريب، فإن معظم السود لا يُعتبرون كذلك. كما لم تكن غالبية المسيحيين، وحتى حدود القرن السابع عشر، تعتبر معظم الوثنيين كذلك. وفي المثل، لم يكن النازيون يعتبرون اليهود كذلك. أما غالبية الرجال في البلدان التي يكون فيها متوسط الدخل السنوي أقل من ألفي جنيه، فإن معظم النساء لا يُعتبرن كذلك. وكلما أصبحت الخصومات القبلية والوطنية مهمة، فإن أعضاء القبائل والأمم المتخاصمة لن يُعتبروا كذلك. ويُخبرك تفسير كانط للاحترام الواجب للفاعلين العقلانيين بأنه يجب عليك توسيع نطاق الاحترام الذي تشعر به تجاه من يشبهونك ليشمل جميع البشر (أو الكائنات الثنائية القدم العديمة الريش). هذا الاقتراح ممتاز، إنه صيغة جيدة لعلمنة المذهب المسيحي في الأخوة الإنسانية. لكنه لم يجد دعمًا من حجة تقوم على مقدمات محايدة بتاتًا، ولن يحدث هذا مطلقًا. فخارج دائرة الثقافة الأوروبية لما بعد الأنوار، وهي الدائرة التي تضم أناسًا سالمين وآمنين نسبيًا ممن عالجوا عواطف بعضهم على مدار قرنين، فإن غالبية الناس ببساطة عاجزة عن فهم السبب الذي يجعل من المفترض أن يكون الانتماء إلى نوع بيولوجي ما مبررًا كافيًا للانتماء إلى مجتمع أخلاقي. لا يرجع ذلك إلى أنهم لا يملكون كفايتهم من العقل، بل عادة إلى أنهم يعيشون في عالم يكون فيه من الخطورة - بل ربما تصل هذه الخطورة في بعض الأحيان إلى درجة جنونية حقًا - ترك المرء لشعوره بالمجتمع الأخلاقي يتسع إلى ما هو أبعد من عائلته أو عشيرته أو قبيلته.

وكي يكون البيض أكثر لطفًا مع السود، والرجال مع النساء، والصرب مع المسلمين، والمختلفون جنسيًا مع المثليين، ولمساعدة جنسنا في الارتباط بما سمّاه رابوسي "المجتمع الكوكبي" (24) الذي تسوده

(24) مجتمع كوكبي Planetary Community هي فكرة أقرب إلى النزعة الكونية ودعا إليها مفكرون آخرون، ومنهم الفيلسوف إدغار موران في دعوته إلى "ثقافة كوكبية"، وهي شبيهة بفكرة رابوسي لتعزيز ثقافة حقوق الإنسان في العالم، كما انتشرت بداية في أوروبا، وطرحت الفكرة أكثر في الإعلام والاتصال بعدما تطوّرت وسائله، وأصبح الحديث بكثرة عن العالم كأنه قرية. (المترجم)

ثقافة حقوق الإنسان، لن يُجدي نفعاً بأيّ حال من الأحوال أن نقول، مع كانت: لاحظوا ما تشتركون فيه، لاحظوا إنسانيتكم، إنها أهم من هذه الاختلافات المبتذلة؛ ذلك أن الناس الذين نحاول إقناعهم سيجيبوننا أنهم لم يلاحظوا شيئاً من هذا القبيل. مثل هؤلاء الأشخاص يشعرون بالإهانة الأخلاقية من الفكرة التي مفادها أنه يجب عليهم معاملة شخص ما ليس من عائلتهم كما لو كان أخاً، أو معاملة شخص أسود كما لو كان أبيض، أو الشاذ كما لو كان عادياً، أو الكفار كما لو كانوا مؤمنين. إنهم يشعرون بالإهانة من فكرة أنه ينبغي لهم أن يعاملوا شخصاً لا يعتقدون أنه إنسان مثلهم كما لو كان إنساناً حقاً. وحينما يقول لهم النفعيون إن اللذات والآلام كلها التي يشعر بها أعضاء نوعنا البيولوجي هي كذلك ذات صلة بالمداولة الأخلاقية، أو حينما يُذكرهم الكانطيون بأن القدرة على الانخراط في مداولة كهذه تكفي للانتساب إلى الجماعة الأخلاقية، فإنهم يتنكرون لذلك؛ ويردّون بأن هؤلاء الفلاسفة على ما يبدو يجهلون التميّزات الأخلاقية البدئية، التي يتوصل إليها كل إنسان مهذب.

هذا الرد ليس مجرد حيلة خطابية، ولا يتّسم باللاعقلانية بأيّ حال من الأحوال، بل إنه رد صادق، نابع من القلب. إن هوية هؤلاء الناس، ممن نود إقناعهم بالالتحاق بثقافتنا الأوروبية - المركزية لحقوق الإنسان، مرتبطة بشعورهم بالاختلاف عن غيرهم. ومعظم الناس - خاصة أولئك الذين لم يتأثروا نسبياً بالتنوير الأوروبي - لا يعتبرون أنفسهم، أولاً وقبل كل شيء، مجرد بشر؛ بل ينظرون إلى أنفسهم بالأحرى على أنهم نوع خير من الموجودات البشرية؛ نوع تتحدد هويته بوجه خاص من خلال تعارض واضح مع نوع آخر شرير من البشر. إن الأمر الحاسم والجوهري في شعور هذه الغالبية بالهوية هو أنها ليست كافرة أو مثلية أو نساء أو مشردة؛ وبقدر ما هي من الفقراء، وحياتها معرضة دوماً للخطر، فإنها لا تجد سوى الفخر بهويتها المختلفة عن الآخرين بوصفها ملاذاً للحفاظ على احترامها لذاتها. ومنذ المرحلة التي كان فيها مصطلح "موجود بشري" مرادفاً لمصطلح "عضو من قبيلتنا"، كان تفكيرنا في الموجودات البشرية منصباً دائماً على الأعضاء "النموذجيين" في النوع. وقد قارنا أنفسنا، نحن البشر "الحقيقيين"، بنماذج بدائية، أو منحرفة أو مشوّهة من الإنسانية.

نحب نحن المثقفين أصحاب نزعة المركزية الأوروبية أن نقترح أننا، بوصفنا بشرًا نموذجيين، قد تجاوزنا هذه النزعة البدائية الضيقة الأفق، باستعمال قدرة إنسانية نموذجية، هي العقل. وهكذا نقول إن الفشل في الاتفاق معنا يرجع "إلى أحكام مسبقة". ويمكن أن يدفعنا استعمالنا لهذه المصطلحات بهذه الطريقة إلى موافقة كولن ماكغين عندما يقول لنا، في مقدمة كتابه الأخير⁽²⁵⁾، إن تعلّم التمييز بين الخير والشر ليس بتلك الصعوبة التي يخشاها من يرغب في تعلّم اللغة الفرنسية. ويشرح أن العقبات الوحيدة أمام الاتفاق مع رؤاه الأخلاقية، هي الأحكام المسبقة والخرافات.

يمكن أن يفهم المرء، بالطبع، ما يعنيه ماكغين: إذا كنت، مثل كثيرين منا، تُعلّم طلاباً نشؤوا في ظل المحرقة، وتربّوا على الاعتقاد أن الأحكام المسبقة ضد المجموعات العرقية أو الدينية شيء مرعب، فليس من الصعوبة أن تقوم بهدائتهم إلى اعتناق الأفكار الليبرالية التقليدية حول الإجهاض وحقوق

(25) Colin McGinn, *Moral Literacy: or, How to Do the Right Thing* (London: Duckworth, 1992), p. 16.

المثليين، وما شابه ذلك، بل ربما يمكنك حتى إقناعهم بالتوقف عن أكل الحيوانات. كل ما عليك فعله هو أن تُقنعهم بأن حجج الطرف الآخر كلها تستند إلى اعتبارات "غير ذات صلة بالأخلاق". وستتمكن من ذلك عبر معالجة عواطفهم بطريقة تجعلهم يتخيلون أنفسهم مكان المحتقرين والمقهورين. وهؤلاء الطلاب هم طيبون جدًا، إلى حد أنهم يرغبون في تحديد هويتهم بمفردات غير إقصائية. إن الأشخاص الوحيدين الذين يجد هؤلاء الطلاب صعوبة في التعامل معهم بلطف هم أولئك الذين يعتبرونهم لاعقلانيين، مثل الأصولي الديني أو المغتصب صاحب الابتسامة الماكرة، أو حليق الرأس المتبجح.

إن إنتاج أجيال من الطلاب اللطفاء المتسامحين والمرحيين والواثقين من أنفسهم والمحترمين للآخرين في أنحاء العالم كلها، هو تحديدًا ما نحتاج إليه - حقًا، هذا هو كل ما نحتاج إليه - لتحقيق يوتوبيا الأنوار. وكلما تمكنا من تربية شباب مثل هؤلاء، أصبحت ثقافتنا عن حقوق الإنسان أكثر قوة وعالمية. لكن ليس من الحكمة أن نُشجّع هؤلاء الطلاب على وصف الأشخاص غير المتسامحين الذين يجدون صعوبة في تحملهم بأنهم "لاعقلانيون"؛ ذلك أن هذا الوصف الأفلاطوني - الكانطي، يشير إلى أنه ببذل المزيد من الجهد، فإن الجزء الخَيْر والعقلاني لأرواح هؤلاء الأشخاص الآخرين يمكنه أن ينتصر على الجزء الشرير واللاعقلاني. وكما يشير هذا الوصف إلى أننا، نحن الأشخاص الخيريين، نعرف شيئًا ما لا يعرفه هؤلاء الأشخاص الأشرار، ومن المحتمل أن عدم معرفتهم به يرجع إلى خطأ سخيف من جانبهم. وكل ما عليهم فعله، في نهاية المطاف، هو أن يفكروا بجديّة أكبر، وأن يكونوا أكثر وعيًا بذواتهم، وأكثر عقلانية.

لكن معتقدات الأشخاص الأشرار ليست أكثر، أو أقل، "لاعقلانية" من الاعتقاد أن العرق والدين والجنس والتوجه الجنسي كلها لا تمت بصلة إلى الأخلاق، وأن هذه الأمور كلها جرى اختلاقها بموجب الانتماء إلى النوع البيولوجي. ولا يعني مصطلح "سلوك لاعقلاني"، كما يستخدمه الفلاسفة الأخلاقيون، أمثال ماكغين، شيئًا أكثر من سلوك نستعجنه بشدة وتتوقف المحادثة تمامًا⁽²⁶⁾ عندما نُسأل عن سبب رفضنا له. لذلك، سيكون من الأفضل أن نُعلّم طلابنا أن هؤلاء الأشخاص الأشرار ليسوا أقل عقلانية، أو أقل وضوحًا، أو أكثر تحيزًا منّا؛ نحن الأشخاص الأخيار الذين يحترمون الغير. وتكمن

(26) يستخدم رورتي هنا تعبيرًا مستمدًا من فلسفة فغنشتاين وهو Our Spade is Turned، ذكره فغنشتاين في كتاب تحقيقات فلسفية *Philosophical Investigations* (1953) عندما رأى أن استفاد التبريرات يصل بنا إلى نقطة النهاية التي يتوقف معها النقاش، وينبغي لهذا ألا يقلقنا، لأن استخدام كلمة من دون تبرير لا يعني استخدامها من دون وجه حق. والمقصود من التعبير هو أن المناقشة قد تتوقف عندما نصل إلى نقطة معطلة للحوار Conversation Stopper بحسب تعبير رورتي، تمامًا مثلما يحدث في عملية الحفر عندما نصل إلى صخرة صلبة تعوقنا، فتتوقف نظرًا إلى عدم القدرة على استخدام المجارف. وقد استخدم رورتي هذا التعبير من قبل في كتاب مقالات حول هيدغر وآخرين *Essays on Heidegger and Others* (1991) عندما وصف فكرة هيدغر عن الوجود بأنها "ما تدور حوله المفردات النهائية المطلقة، والمفردات النهائية المطلقة هي تلك التي لا نستطيع أن نمتنع عن استخدامها، فحينما نصل إليها يتوقف النقاش"، لأنه ليس ثمة ميثا-مفردات نستطيع من خلالها ممارسة النقد، ولا توجد وسيلة غير لغوية لمقاربة الوجود والوصول إليه. ينظر:

مشكلة الأشخاص الأشرار بالأحرى في أنهم لم يكونوا محظوظين في ظروف تربيتهم مثلنا. وبدلاً من التعامل مع هؤلاء الأشخاص باعتبارهم مجموعة من القتلة يحاولون العثور على سلمان رشدي⁽²⁷⁾ والقضاء عليه لأنهم لاعقلانيون، ينبغي لنا أن نتعامل معهم باعتبارهم محرومين.

يعتقد التأسيسيون أن هؤلاء الأشخاص محرومون من الحقيقة، ومن المعرفة الأخلاقية. لكن من الأفضل - وهو ما قد يكون أكثر واقعية وأكثر إحياءً بعلاجات ممكنة - أن ننظر إليهم باعتبارهم محرومين من شيئين محددين: الأمن Security والتعاطف Sympathy⁽²⁸⁾. وأقصد بـ "الأمن"، الظروف المعيشية الكافية والخلالية من المخاطر حتى يكون اختلاف المرء عن الآخرين غير ضروري بالنسبة إلى احترامه لذاته وشعوره بقيمته. وقد تمتع سكان أميركا الشمالية والأوروبيون - أي الشعوب التي أبدعت قريحتها ثقافة حقوق الإنسان - بهذه الظروف أكثر من أي أحد آخر. وأقصد بـ "التعاطف"، نوعاً من ردات الفعل التي تزايدت بين الأثنيين بعد مشاهدة مسرحية "الفرس" The Persians⁽²⁹⁾ لإسخيلوس Aeschylus (525-456 ق.م.)⁽³⁰⁾، وتزايدت بين البيض في الولايات المتحدة بعد قراءة رواية كوخ العم توم⁽³¹⁾، وتزايدت بيننا بعدما شاهدنا البرامج التلفزيونية عن الإبادة الجماعية في البوسنة. وينسجم الأمن والتعاطف مع بعضهما البعض لأسباب نفسها التي تجعل السلم والإنتاجية الاقتصادية يتوافقان معاً. وكلما كانت الأمور صعبة، ازدادت لديك درجة التخوف منها، وكلما ازدادت وضعيتك خطورة، قلّ الوقت أو الجهد الذي يمكنك تكريسه للتفكير في الكيفية التي قد تكون عليها الأمور بالنسبة إلى

(27) سلمان رشدي: روائي وكاتب أميركي/بريطاني من أصل هندي، ازدادت شهرته بعدما أثارت أعماله الأدبية جدلاً عالمياً، لا سيما كتابه آيات شيطانية عام 1988، الذي أثار ردود فعل غاضبة من طرف المسلمين واعتبروه مسيئاً للإسلام وللنبي محمد، فأحرقت نسخ من الكتاب وسُحبت من كثير من البلدان، ومن بين هذه الردود العنيفة ما أصدره الخميني، سنة 1989، من فتوى تدعو إلى هدر دمه؛ ما أجبره على العيش في الخفاء سنوات عدة تحت حماية أمنية مشددة. (المراجع)

أما سبب ذكر رورتي لسلمان رشدي هنا فأعتقد أنه يأتي في سياق نقده للفكرة التي يدافع عنها بعض فلاسفة الأخلاق ومنهم كولن ماكغين حول ربط الشر باللاعقلانية أو أن الأشرار لاعقلانيون وكذا في ذكره رورتي من دوافع الواجب الأخلاقي في الأمثلة والحالات التي ذكرها في الدفاع عن مسلمي البوسنة أو إخفاء اليهود في الحرب العالمية الثانية وحالة سلمان رشدي في هذا المقام شبيهة في تقديره بالحالات التي أتى عليها آنفاً وربما عدها من باب حرية التعبير لكن هذا لا يمنع أيضاً من منظور أخلاقي عدم الإساءة إلى بيانات الغير ضمن تصور التسامح والقبول بالاختلاف. (المترجم)

(28) كلا الشرطين اللذين أشار إليهما الكاتب؛ أي الأمن والتعاطف، مرتبط بالآخر من جهة، ومنحدر من فكرة العاطفة التي يميل رورتي إلى تفضيلها على العقل في دفاعه عنها بوصفها سنداً لحقوق الإنسان، فالتعاطف الذي هو أساس كل فعل تضامني ينبع من عاطفة تعتبر أن الآخر هو شخص شبيه بي ويتعاطف هذا الشعور كلما شعر الإنسان بالأمن والاطمئنان. (المترجم)

(29) "الفرس" هي مأساة كتبها إسخيلوس في عام 472 ق.م.، وهي أقدم مسرحية يُحتفظ بنصّها وجرت أطوارها في جنات مسرح ديونيسوس، على سفوح الأكروبوليس في أثينا. موضوعها هو التغني بأمجاد وانتصارات اليونانيين على الفرس، خاصة بعد معركة سالاميس وبلاطايا. (المترجم)

(30) أحد أبرز كتّاب التراجيديات الإغريقية، عرف منذ القديم بأبي فن المأساة اليوناني. ترك مجموعة أعمال مسرحية فاقت المئة مسرحية، لم يصل منها سوى سبع، منها "الفرس" (472 ق.م.) التي استوحاها من مشاركته في معارك ضد الفرس، خاصة معركة ماراطون. (المترجم)

(31) كوخ العم توم أو حياة التواضع Uncle Tom's Cabin; or, Life Among the Lowly عمل إبداعي للكاتبة هاريت بيتشر ستو Harriet Beecher Stowe (1811-1896) عبارة عن رواية عاطفية مناهضة للعبودية، تروي معاناة العبيد ويوميات الأميركيين وقد شغلته قضية معارضة تجارة الرقيق والعبودية إلى حد أنها كانت حطاً للحرب الأهلية في منتصف القرن التاسع عشر في أميركا بين الجنوبيين والشماليين. (المترجم)

الأشخاص الذين لا تتعاطف معهم مباشرة. وهذا يعني أن التربية العاطفية لا تنجح سوى مع أشخاص يمكنهم الاسترخاء فترةً تكفي للإنصات.

إذا كنت ورايوس على حق في التفكير في أن النزعة التأسيسية لحقوق الإنسان قد تجاوزها الزمن، فإن ديفيد هيوم David Hume (1711-1776) هو المستشار الأفضل من كانط فيما يتعلق بالكيفية التي يمكننا بها، نحن المثقفين، أن نُعجلَ بقدوم يوتوبيا الأنوار التي كان الرجلان يأملان فيها. ومن بين الفلاسفة المعاصرين، تبدو لي آنيث باير (1929-2012) أفضل مستشارة، إذ تصف الفيلسوف هيوم بأنه "الفيلسوف الأخلاقي للمرأة"، لأنه يؤكد أن "التعاطف المُراجع (المُصحَّح) (أحياناً المصحَّح للقواعد)، وليس العقل الذي يميّز القوانين، هو القدرة الأخلاقية الأساسية"⁽³²⁾. وتريد باير أن نتخلص في الآن نفسه من الفكرة الأفلاطونية التي تقول إننا نملك ذاتاً حقيقيةً، والفكرة الكانطية التي مفادها أن من العقلاني أن نكون أخلاقيين. ولدعم هذا المشروع، تقترح أن نفكر في "الثقة"، بدلاً من "الواجب"، باعتباره المفهوم الأخلاقي الأساسي. وسيكون معنى هذا التحول أن نفكر في نشر ثقافة حقوق الإنسان، ليس باعتبارها مسألة تتعلق بأن نصبح أكثر وعياً، بل بما تُسميه باير "تقدّم العواطف"⁽³³⁾. ويتلخص هذا التقدّم في القدرة المتنامية على رؤية أوجه التشابه بيننا وبين أشخاص مختلفين عنا كثيراً، باعتبارها تفوق أوجه الاختلاف. ويأتي هذا التقدّم نتيجة ما أسميه "التربية العاطفية". وليست أوجه التشابه ذات الصلة مسألة تتعلق بمشاركة الذات الحقيقية العميقة التي تجسّد الإنسانية الحقّة، بل تتعلق أيضاً بأوجه التشابه الصغيرة والسطحية، مثل حبنا لأبائنا وأبنائنا؛ أي أوجه التشابه التي لا تُميّزنا بأيّ طريقة مثيرة للاهتمام من الكثير من الحيوانات غير البشرية.

ولقبول مقترحات باير، ينبغي لنا إذاً تجاوز إحساسنا بأن العاطفة قوة ضعيفة جداً، وأن الأمر يستدعي شيئاً أكثر قوة. والواقع أن هذه الفكرة القائلة إن العقل "أقوى" من العاطفة، وإن الإصرار على الطابع اللامشروط للواجب الأخلاقي هو وحده القادر على تغيير البشر نحو الأفضل، هي فكرة راسخة إلى حد بعيد. وأظن أن هذا الرسوخ يعود، في الأساس، إلى إدراك شبه واعٍ، لأننا إذا سلّمنا آمالنا في التقدم الأخلاقي إلى العاطفة، فإننا في الواقع نُحيلها إلى نوع من الاستعلاء، وسنعمد وقتها على أولئك الذين يملكون سلطة تغيير الواقع؛ أناس مثل الأثرياء المناهضين للرق والعنصرية في نيو إنجلاند، أو إلى القلوب الرهيفة، مثل روبرت أوين Robert Owen (1771-1858) وفريدريك إنجلز Friedrich Engels (1820-1895)، بدلاً من أن نعتد على شيء آخر تكون له سلطة عليهم. وسيكون علينا قبول

(32) Annette Baier, "Hume, the Women's Moral Theorist?" in: Eva Kitay & Diana Meyers, *Women and Moral Theory* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987), p. 40.

(33) عنوان كتاب باير حول هيوم هو تقدّم العواطف: تأملات في مقالات هيوم. إن وجهة نظر باير حول عدم كفاية معظم محاولات فلاسفة الأخلاق المعاصرين للانفصال عن كانط تتضح بجلاء عندما تصف آلان غيبارد (في كتابه: الاختيارات الحكيمة، المشاعر المناسبة)، بأنه يركز "على العواطف التي تركتها لنا ديانة بطيركية"، وتقول إن هيوم سوف يحكم على غيبارد، بوصفه فيلسوفاً أخلاقياً، بأنه قس متنكّر في هيئة صديق من المفكرين التعبيريين. ينظر:

Annette Baier, *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), p. 312.

أن مصير نساء البوسنة يتوقف على إذا ما كان الصحفيون التلفزيونيون قادرين على القيام بما قامت به هاريت بيتشر ستو مع العبيد السود؛ أي إذا ما كان في استطاعة هؤلاء الصحفيين أن يجعلونا، نحن مشاهدي التلفزيون في البلدان الآمنة، نشعر بأن هؤلاء النسوة أكثر شبهاً بنا، بالموجودات البشرية، مما كنّا نتخيل.

ويعني الاعتماد على إحياءات العاطفة أكثر من الاستناد إلى أوامر العقل أن على الأقوياء التوقف شيئاً فشيئاً عن قمع الآخرين، أو التشجيع على قمعهم، بدافع من اللطف الخالص، وليس بدافع من الخضوع للقانون الأخلاقي. لكن من المثير للاشمئزاز هو التفكير في أن أملنا الوحيد في مجتمع لائق يكمن في استعطاف القلوب المغتطة بنفسها لطبقة مترفة. إننا نرغب في أن ينبع التقدم الأخلاقي من الأسفل، عوضاً عن انتظارنا بصبر تنازلاً يأتي من الأعلى. ويبدو لي أن الشعبية المتبقية للأفكار الكانطية عن "الواجب الأخلاقي اللامشروط"، الذي تفرضه قوى عميقة، لالتاريخية وغير عرضية، تعود بالكامل تقريباً إلى كراهيتنا لفكرة أن من يعتلون القمة يمسكون بزمام المستقبل بين أيديهم، وأن كل شيء يتوقف عليهم، ولا يوجد شيء أقوى يمكننا الاستناد إليه في مواجهتهم.

إنني مثل أي شخص آخر، أفضّل أيضاً طريقاً تبدأ من القاعدة وتتجه نحو القمة لتحقيق اليوتوبيا؛ أي أن نعمل على تغيير مسارنا بسرعة، حيث يتحوّل تعثرنا إلى نهضة. لكنني لا أتصور أن تكون هذه هي الطريق المؤدية إلى تحقيق اليوتوبيا. ولا أتصور كذلك أن تفضيلنا هذه الطريق يدعم الفكرة التي مفادها أن مشروع الأنوار كامن في أعماق كل روح بشرية. لكن، لماذا يدفعنا هذا التفضيل إلى مقاومة فكرة أن العاطفية يمكنها أن تكون سلاحنا الأفضل؟ أعتقد أن نيتشه قدّم الإجابة الصائبة عن هذا السؤال: إننا نقاوم بدافع من الاستياء. إننا نغضب من فكرة أنه يجب علينا انتظار أن تستدير أعين الأقوياء النهمه صوب معاناة الضعفاء، وأن يفتحوا قلوبهم الصغيرة الجافة ببطء. إننا نأمل بشدة في وجود شيء أشد وأقوى، في مقدوره أن "يؤلم" الأقوياء ويضرهم إذا "لم" يقوموا بهذه الأمور؛ إذا لم يكن إلهاً منتقماً، فلنكن البروليتاريا الانتقامية الثائرة، أو على الأقل، الأنا الأعلى الانتقامية، أو على أقل تقدير، الجلالة المهينة لمحكمة العقل العملي المحضنة الكانطية. وبحسب نيتشه، يتمثل الأمل اليائس في العثور على حليف قوي ودائم في النواة المشتركة بين المذهب الأفلاطوني، والتشبث الديني بالقدرة الإلهية المطلقة، والفلسفة الأخلاقية الكانطية⁽³⁴⁾.

أعتقد أن نيتشه كان محقاً ودقيقاً في هذا التشخيص. إن ما سمّاه جورج سانتاينا George Santayana (1863-1952) "النزعة الفائقة للطبيعية"⁽³⁵⁾؛ أي الامتزاج بين المثل والسلطة، هو كل ما يكمن خلف الادّعاء الكانطي الذي يرى أنه ليس فحسب من الأفضل، إنما من الأكثر عقلانية، أن نضمّ الأجانب

(34) تعزز تشخيص نيتشه من خلال حجة إليزابيث أنسكومب Elizabeth Anscombe (1919-2001) الشهيرة التي مفادها أن الملحد لا يحق لهم استخدام مصطلح "الواجب الأخلاقي".

(35) ما فوق النزعة الطبيعية Supernaturalisme مذهب فلسفي لاهوتي يعتقد أصحابه بوجود قوة خارقة في الطبيعة تخرج عما هو عادي وتفوقه وتتجاوز ما هو طبيعي، حيث تتدخل في سير الطبيعة والتاريخ. وفي الأخلاق يفيد أن الأحكام الأخلاقية ما هي إلا وصف لمشئته الإله وإرادته. (المترجم)

إلى جماعتنا الأخلاقية، بدلاً من إقصائهم. وإذا كنّا متفقين مع نيتشه وسانتايانا حول هذه النقطة، فإننا عندئذ لن نجد أيّ سبب يدعونا إلى أن ندير ظهورنا لمشروع الأنوار، كما فعل نيتشه. ولن نجد أيضاً أيّ سبب يدعونا إلى أن نكون متشائمين بطريقة ساخرة بخصوص فرص نجاح هذا المشروع، على غرار المعجبين بنيتشه من أمثال سانتايانا وخوسيه أورتيغا إي غاسيت José Ortega y Gasset (1883-1955)، ومارتن هيدغر Martin Heidegger (1889-1976)، وليو ستراوس Leo Strauss (1899-1973) وميشيل فوكو Michel Foucault (1926-1984).

لكن على الرغم من أن نيتشه كان محقاً في النظر إلى إلحاح كانط على اللاشرطية بوصفها تعبيراً عن السخط، فإنه كان مخطئاً في النظر إلى المسيحية وعصر الثورات الديمقراطية بوصفهما من علامات التدهور الإنساني. ومن المؤسف أن نيتشه وكانط يشتركان في شيء لم يشتركا فيه مع هاريت بيتشر ستو؛ شيء سمّته أيريس ميردوخ Iris Murdoch (1919-1999) "الجفاف" Dryness، وأطلق عليه جاك دريدا Jacques Derrida (1930-2004) "نزعة المركزية القضية" Phallogocentrism⁽³⁶⁾. ويتمثل العنصر المشترك في فكر الرجلين في الرغبة في النقاء. وهذا النوع من النقاء لا يكمن في الاستقلالية، والتحكم في الذات فحسب، بل أيضاً في تملك نوع من الاكتفاء الذاتي الواعي الذي وصفه سارتر بأنه المُركَّب الكامل للوجود في ذاته، والوجود لذاته. ولا يمكن الوصول إلى هذا المُركَّب، كما يشير سارتر، إلا إذا تمكّن المرء من التخلّص من كل شيء لزج، رطب، عاطفي وأنثوي.

وعلى الرغم من أن هذه الرغبة في الفحولة المحضة تجمع بين أفلاطون وكانط، فإن الرغبة في جمع أكبر عدد مختلف من أنواع البشر داخل مدينة عالمية تربط كانط بستو. ويمثل كانط في تاريخ الفكر الأخلاقي مرحلة انتقالية بين المحاولة اليائسة لإدانة تراسيماخوس باللاعقلانية، والمحاولة المتفائلة لرؤية كل من يصادفنا من البشر (أو الكائنات الثنائية القدم العديمة الريش) وكأنه واحد متّاً. ويكمن خطأ كانط في اعتقاده أن الطريقة الوحيدة للحصول على نسخة متواضعة ومخفضة وغير متعصبة من الأخوة المسيحية بعد هجران الإيمان المسيحي، تكمن في إحياء موضوعات الفكر الفلسفي ما قبل المسيحي. فقد أراد لمعرفة الذات الجوهرية أن تصل إلى أقصى إمكاناتها من خلال تجديد الذات وإعادة خلقها فحسب، بالتفاعل مع ذوات مختلفة عنها قدر الإمكان.

لقد أنجز كانط نوعاً من الحرج المطلوب في المراحل الانتقالية. فقد ساعد مشروعه في التوسط بين تقليد عقلاني يحتضر ورؤية عالم جديد وديمقراطي؛ عالم يُسمّيه رابوسي "ظاهرة حقوق الإنسان". ومع بروز هذه الظاهرة، أضحت التوازن الذي أنجزه كانط قديماً وغير ذي صلة. إننا الآن في وضعية

(36) مصطلح فلسفي يرجع استخدامه إلى الفيلسوف دريدا، جمع فيه تعبيرين: Logocentrisme و Phallogocentrisme: الأول من فالوس Phallus؛ أي القضيب، وقد استحضره من التحليل النفسي (سيغموند فرويد Sigmund Freud 1856-1939) وجاك لاكان Jacques Lacan (1901-1981)؛ والثاني من لوغوس Logos؛ أي العقل والمنطق والخطاب، وقد استعاره من الفيلسوف الألماني لودفيغ كلاغس Ludwig Klages (1872-1956). ويشير مصطلح التمرکز القضيب إلى إدانة سلوك بعض الذكور من البشر في احتكار الكلمة، وذلك بممارسة هيمنة غير مشروعة على الكائنات الأخرى، مثل النساء والحيوانات. (المترجم)

جيدة تسمح لنا بالتخلّي عن الآثار الأخيرة للفكرة القائلة إن البشر يتميّزون بالقدرة على المعرفة أكثر من قدرتهم على ربط أو أواصر الصداقة، وعلى التزاوج فيما بينهم، وأنهم يتميّزون بالعقلانية الصارمة وليس بالعاطفية المرنة. وإذا ما فعلنا هذا، فسنكون قد هجرنا الفكرة القائلة إن المعرفة الأكيدة لحقيقة ما نشترك فيه تشكّل شرطاً أولياً للتربية الأخلاقية، فضلاً عن فكرة الحافز الأخلاقي المحدد. وإذا ما قمنا بهذا كله، فسنرى إذاً كتاب أسس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط بديلاً من رواية كوخ العم توم، وهو ما يأتي بمنزلة إذعان لتوقعات عصر فكري يبدو فيه البحث عن معرفة شبه علمية كأنه أفضل استجابة للنزعة الإقصائية الدينية⁽³⁷⁾.

ولسوء الحظ، لا يزال العديد من الفلاسفة، ولا سيما في العالم الأنكلوسكسوني، يحاولون التشبث بالإصرار الأفلاطوني على أن الواجب الرئيس للبشر هو المعرفة. فهذا الإصرار كان بمنزلة شريان الحياة الذي رأى كانط وهيغل ضرورة التمسك به⁽³⁸⁾. وكما اعتبر الفلاسفة الألمان في الفترة بين كانط وهيغل أنفسهم منقذين للعقل من هيوم، كذلك أيضاً يرى العديد من الفلاسفة الأنكلوسكسونيين اليوم أنهم يقومون بدور مشابه لإنقاذ العقل من دريدا. لكن، مع حكمة الإدراك المتأخر وبفضل باير، تعلّمنا ألا نقرأ هيوم بوصفه عابثاً خاطئاً ومحطماً للأصنام الفكرية، بل بوصفه المفكر الأعماق والأكثر مرونة والأقل تركيزاً على المركزية القضائية في عصر التنوير. أعتقد أنه سيأتي يوم، ربما يرى فيه أحفادنا،

(37) ينظر: كتاب جين تومبكينز التصاميم المثيرة: العمل الثقافي للخيال الأمريكي 1790-1860، حيث تقدّم فيه معالجة للرواية العاطفية تنسجم مع النقطة التي أحاول تأكيدها هنا. تشير تومبكينز، في فصلها عن ستو، إلى أنها تدعو القارئ إلى تجاوز بعض المقولات التقليدية لتقييم الخيال - مثل التعقيد الأسلوبي والدقة النفسية والتعقيد الإستمولوجي - وعدم النظر إلى الرواية العاطفية باعتبارها حيلة للأبدية، تخضع لمعيار شكلي محدد أو لاهتمامات سيكولوجية وفلسفية معيّنة، بل باعتبارها مشروعاً سياسياً، في منزلة وسطى بين الوعظ والنظرية الاجتماعية، وتؤدي دوراً مزدوجاً في توثيق قيم عصرها وتشكيلها في الوقت نفسه. ينظر:

Jane Tompkins, *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790-1860* (New York: Oxford University Press, 1985), p. 126.

إن المقارنة التي تجربها تومبكينز بين كُتاب مثل ستو و"كُتاب من الذكور مثل هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau (1817-1862) ووالث وبيتمان Walt Whitman (1819-1892) وهيرمان مالفيل Herman Melville (1819-1891)" الذين يحتفى بهم باعتبارهم نماذج للجرأة والزاهة الفكرية" (Ibid., p. 124)، تجد لها صدى في المقارنة التي حاولت إجراؤها بين المنفعة العامة والكمال الخاص في كتابي العارضية، التهكم والتضامن. ينظر:

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

وأرى أن روايتي كوخ العم توم وموبي ديك تُعدان إنجازين مشرقين ومتكافئين، وينبغي لنا ألا نحاول تصنيفهما في ترتيب هرمي، لأن لكل منهما أهدافه المختلفة. إن الجدال حول أيّ من الروايتين هو الأفضل، يشبه الجدال حول أيّ من الرسائل الفلسفية التالية هو الأرفع مقاماً: كتاب عن الحرية لجون ستيوارت مل John Stuart Mill (1806-1873)، أم كتاب شذرات فلسفية لسورن كيركغور Søren Kierkegaard (1813-1855).

(38) من الناحية التقنية، بالتأكيد، نفى كانط المعرفة بغية فسخ المجال للإيمان الأخلاقي. لكن ما الفلسفة الأخلاقية المتعالية إن لم تكن تأكيداً على أن الأمر غير المعرفي الناجم عن الوعي الأخلاقي المشترك يُظهر وجود "حقيقة العقل" - وهي حقيقة تتعلق بما يعنيه أن تكون كائنًا بشرياً، وفاعلاً عقلياً، وكائنًا تتجاوز طبيعته حزمة من التحديدات المكانية والزمانية؟ لم يكن كانط قادراً على تفسير كيف يمكن أن تكون نتيجة الفلسفة المتعالية معرفة، لكنه لم يعدل عن محاولته في المطالبة بمثل هذه المعرفة. حول المشروع الألمانى للدفاع عن العقل ضد هيوم، ينظر:

Fred Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987).

أنه كان في إمكان معاصري دريدا قراءته ليس بوصفه مجرد محطّم للأصنام الفكرية، بل بوصفه مربيًا عاطفيًا وفيلسوفًا آخر ينتمي إلى تقليد "الفلاسفة الأخلاقيين للنساء"⁽³⁹⁾.

وإذا ما تبع أحدنا نصيحة باير، فسيرى أن مهمة المربي الأخلاقي لا تكمن في الإجابة عن سؤال الأناني العقلاني: لماذا يجب عليّ أن أكون أخلاقيًا؟ بل بالأحرى الإجابة عن السؤال الذي يفرض نفسه بصورة أكثر إلحاحًا: لماذا يجب عليّ الاهتمام بشخص غريب، ليس من عائلتي، أجد عاداته منقّرة؟ إن الإجابة التقليدية عن هذا السؤال الأخير هي: لأن القربة والعادات لا علاقة لهما بالأمر أخلاقيًا، ولا بالالتزامات المفروضة علينا بموجب الاعتراف بالانتماء إلى النوع نفسه. ولم تكن هذه الإجابة في يوم من الأيام مقنعة، لأنها تثير سؤالًا مختلفًا عليه، هو: هل يمثل مجرد الانتماء إلى نوع ما، في واقع الأمر، بديلًا كافيًا من قربة أكثر ترابطًا؟ وعلاوة على ذلك، تترك هذه الإجابة الباب مشرّعًا على مصراعيه أمام رد نيتشه المربك: هذه الفكرة الكونية، هكذا سيقول نيتشه متهمكًا، لا يمكن أن تخطر إلا في عقل عبد، أو ربما، مثقف، أو قسيس يتوقف تقديره لذاته ووسائل معيشتة كلها على حمل البقية منّا على قبول تناقض مقدّس، لا يقبل النقاش ولا الطعن.

وتتلخّص الإجابة الأفضل عن هذا السؤال في القصة الطويلة، الحزينة، العاطفية التي يمكن أن تبدأ بأيّ عبارة على غرار: "لأن هذا هو شعور المرء عندما يكون في نفس وضعيتها، أن تكون بعيدًا عن المنزل، بين الغرباء"، أو "لأنها يمكن أن تصبح زوجة ابنك"، أو "لأن أمّها قد تحزن عليها". مثل هذه القصص، المتكررة والمنوّعة على مر القرون، حثّتنا، نحن الأثرياء، الأمنين، الأقوياء، على التسامح، بل حتى محبة أناس لا حول لهم ولا قوة، تبدو هيئتهم، أو عاداتهم، أو معتقداتهم أول وهلة كأنها إهانة لهويتنا الأخلاقية، وإحساسنا بحدود التنوع الإنساني المقبول.

بالنسبة إلى من يؤمنون، مثل، أفلاطون وكانط، بحقيقة يمكن التيقّن منها فلسفيًا حول معنى أن تكون إنسانًا، فإن العمل الجيد يبقى منقوصًا، ما دمنا لم نُجب عن سؤال "نعم، لكن هل أنا ملزم أخلاقيًا بهذه الحقيقة؟"، وبالنسبة إلى أناس مثل هيوم وباير، فإن طرح مثل هذا السؤال يُعدّ علامة على عدم النضج الفكري. لكننا سنستمر في طرح هذا السؤال ما دمنا نتفق مع أفلاطون على أن قدرتنا على المعرفة هي التي تجعلنا بشرًا.

لقد كتب أفلاطون منذ زمن بعيد، في عصرٍ اضطررنا فيه نحن المثقفين إلى الزعم أننا خلفاء للقساوسة، وأنا على معرفة بأمر باطنيٍّ وغامضٍ إلى حدٍ ما. لقد بذل هيوم ما في وسعه لتخليصنا من هذا الزعم. ولا تزال باير التي تبدو لي الأكثر أصالة ونجاعة من بين فلاسفة الأخلاق المعاصرين، تسعى هي

(39) ناقشت العلاقة بين دريدا والنسوية في دراستي:

Richard Rorty, "Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View," *Hypatia*, vol. 8, no. 2 (Spring 1993), pp. 96–103;

وكذلك في ردي على ألكسندر نيهاماس Alexander Nehamas، في كتاب: *Live Rorty* (Paris: Eclat, 1992). أعتقد أن ريتشارد برنشتاين Richard Bernstein (1932–2022) محق أساسًا في قراءته لدريدا بوصفه مفكرًا أخلاقيًا، كما أن توماس مكارثي Thomas McCarthy محق أيضًا في قوله إن "التفكيك" ليس له أي فائدة سياسية.

أيضاً لتخليصنا من هذا الزعم، وأعتقد أن في مقدورها النجاح، لأنها تملك تاريخ مئتي سنة من التقدم الأخلاقي في صفّها. يمكننا بسهولة ألا ننظر إلى هذين القرنين باعتبارهما مرحلة تعميق لفهم طبيعة العقلانية أو الأخلاق، بل بالأحرى باعتبارهما مرحلة نتج في غضونهما تقدّم مدهش وسريع للمشاعر، وأصبح في أثنائها من السهل جداً أن نكون مدفوعين إلى الفعل بوساطة القصص الحزينة والعاطفية.

References

المراجع

- Baier, Annette. "Some Thoughts on the Way we Moral Philosophers Live Now." *Monist*. vol. 67, no. 4 (1984).
- _____. *A Progress of Sentiments: Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Beiser, Fred. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987.
- Darwall, Stephen, Allan Gibbard & Peter Railton. "Toward Fin de Siècle Ethics: Some Trends." *Philosophical Review*. vol. 101, no. 1 (January 1992).
- David, Rieff. "Letter from Bosnia." *The New Yorker*. 23/11/1992.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books, 1973.
- Jane, Tompkins. *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790–1860*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Jefferson, Thomas. *Notes on Virginia*. Andrew A. Lipscomb & Albert Ellery Bergh (eds.). Washington, DC: Thomas Jefferson Memorial Association of the United States, 1905.
- Kitay, Eva & Diana Meyers. *Women and Moral Theory*. Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1987.
- McGinn, Colin. *Moral Literacy: or, How to Do the Right Thing*. London: Duckworth, 1992.
- Nietzsche, Friedrich. *The Genealogy of Morals*. Francis Golffing (trans.). New York: Doubleday & Company, 1956.
- Rabossi, Edwardo. "La teoría de los derechos humanos naturalizada." *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*. vol. 5, no. 1 (1990).
- Rorty, Richard. *Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- _____. "Feminism, Ideology, and Deconstruction: A Pragmatist View." *Hypatia*. vol. 8, no. 2 (Spring 1993).
- Shute, Stephen & Susan Hurley (eds.). *On Human Rights: Oxford Amnesty Lectures*. New York: Basic Books, 1993.

مراجعات الكتب
Book Reviews



آثار، 40×40 سم، وسائط مختلطة على قماش، 2024.
Traces, 40×40 cm, Mixed media on canvas, 2024.

جلة سماعين | Djella Smaïne *

مراجعة كتاب: فلسفات التعددية الثقافية لبول ماي**

Book Review:
Philosophies of Multiculturalism
by Paul May

عنوان الكتاب:	فلسفات التعددية الثقافية.
المؤلف:	بول ماي.
عنوان الكتاب في لغته الأصلية:	<i>Philosophies du multiculturalisme</i> .
المترجم:	الزواوي بغورة.
الناشر:	بيروت/ وهران: دار الروافد الثقافية؛ ابن النديم للنشر والتوزيع.
سنة النشر:	2024.
عدد الصفحات:	328.

* 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

** أستاذ العلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، جامعة كيبك في مونتريال.

Professor of political science, department of political science, university of Quebec in Montreal.

may.paul@uqam.ca

الوطنية. ومن ثمة، تتجلى التعددية الثقافية مبدأً يوازن بين الحفاظ على الهويات المتميزة وبناء مجتمع متماسك يتجاوز مجرد الاعتراف بالتنوع ليؤسس لنموذج تشاركي يحتمي بالاختلاف من دون أن يقوّض الوحدة الوطنية، ويعترف بالهوية الفردية من دون أن يتخطى المصالح الجماعية، بالقدر الذي يُعاد فيه تعريف مفاهيم المواطنة والانتماء بما يستوعب تعقيدات الهويات المتعددة والمتداخلة ويضمن حقوقها. إن التعددية الثقافية صيغة تدعو لإعادة تصور العلاقة بين الذات والآخر، متجاوزة الثنائيات التقليدية وتقسيمات الأغلبية والأقلية، وهي خطوة ضرورية نحو بناء مجتمعات أكثر انفتاحاً، شريطة ألا تكون سياسات الاعتراف الثقافي ذريعة تحجب التفاوت في العدالة التوزيعية الاقتصادية، ولا تكون مجرد سياسات سطحية للتسويات المقبولة بين الهويات المتصارعة. فتعزيز التنوع الثقافي يتطلب معالجة جذرية للتفاوتات الهيكلية التي تقوّض كرامة المجموعات المهمّشة وإرادة فعلية لتمكينها وإنصافها ودمجها في المجتمع الأوسع.

ومن أجل فهم عميق للتعددية الثقافية من زاوية فلسفية، يتعرّض ماي في كتابه هذا بالتحليل والمناقشة الجدلية لتلك الفلسفات التي اهتمت بسياسات الاعتراف بالحقوق الفردية، محاولاً رصد الإجابات عن سؤالين أساسيين: كيف يستجيب الأفراد لسياسات الاختلاف وسياسات المؤسسات؟ وكيف تستجيب المؤسسات للحقوق والمطالب الثقافية للأفراد والجماعات وتدير اختلافاتهم؟ أو كما قال نانسي فريزر Nancy Fraser: كيف نمّر من منطق متمحور حول إعادة التوزيع إلى منطق الاعتراف؟ ستقود عمليات البحث عن هذه التوازنات بين الأفراد والجماعات والدولة إلى مناقشة مستفيضة،

يُعطينا كتاب بول ماي عن فلسفات التعددية الثقافية، الذي نقله إلى العربية الزواوي بغورة المهتمّ بمسائل الهوية والاعتراف والتعددية والخطاب وفلسفة الذات، عرضاً مستفيضاً عن المقاربات والنظريات والمشاريع الفكرية المختلفة المتعلقة بالتعددية الثقافية في السياق المعاصر، بالقدر الذي يُثرينا فيه بمصطلحات كثيرة ترتبط بهذا الحقل المعرفي: كالمواطنة المتميزة، والاستحقاق، والهوية الحوارية، والهيئات الوسيطة، والخير الجماعي، وحجاب الجهل، والتسويات التحويلية... وغيرها. وقد لقي هذا العمل اهتماماً واسعاً في الأوساط الثقافية الفرنسية، ولا سيما أنه صادر عن "مطبوعات العلوم السياسية" Presses de Science Po في فرنسا في سلسلة مراجع Références، وهي مطبوعات أكاديمية ذات جودة.

أولاً: هل "الحياة الليبرالي" كافٍ لتكريس التعددية الثقافية؟

تمثّل التعددية الثقافية تحولاً جوهرياً في فهم المجتمعات المعاصرة؛ إذ لا تقتصر على كونها نظرية أخلاقية أو سياسية، بل إنها تبرز فكرة متجددة للتعايش في عالم يزداد تعقيداً. وقد جاءت الفلسفات المعنية بالتعددية الثقافية استجابةً للتحديات التي تثيرها موجات الهجرة والعولمة وصعود الثقافات الفرعية والنزعة العرقية وتراجع السرديات الوطنية وبرز الهويات الفردية وتراجع العدالة التوزيعية وتفشي اللامساواة والتهجين وعودة زخم الهويات الدينية وتزايد المطالبة بالحقوق الثقافية والخصوصية والاعتراف؛ ما بات يفرض إيجاد إطار سياسي وفكري يفهم التنوع الثقافي ويديره داخل الدولة

المؤلف الاتجاهات النقدية التي رفضت فكرة رولز عن الليبرالية الحيادية، وعلى رأسها فلسفات الجماعاتيين والليبرتاريين أمثال: بريان باري Brian Barry (1936-2009)، وسوزان مولر أوكين Susan Moller Okin (1946-2004)، وصامويل فيليبس هنتغتون Samuel Phillips Huntington (1927-2008)، وتود جتلين Todd Gitlin (1943-2022). وقبل أن يختار ماي أربع شخصيات أو نماذج فاعلة ضمن السجلات في هذا الموضوع، وهي: بيكو باريك Bhikhu Parekh، وتشارلز مارغريف تايلور Charles Margrave Taylor، وويل كيمليكا Will Kymlicka، وجيمس تولي James Tully، ويخصّص لكل واحدة منها فصلاً كاملاً من الكتاب، ويناقش "فلسفات التعددية الثقافية" عبر الإجابة عن سؤالين مركزيين: ما الأسباب التي تؤدي في رأي هؤلاء إلى تنفيذ سياسات تقدّر التنوع العرقي والثقافي؟ ولماذا يجب رفض سياسة إدماج أو استيعاب للمهاجرين؟ (ص 17). يستعرض ماي قبل الشروع في ذلك كيف تطورت فكرة المساواة، بوصفها المبدأ الرئيس الذي أطر فلسفة العدالة والتعددية الثقافية، وانتقلت من فرض مبدأ التشابه والبحث عن تساوي الحقوق بين الجماعات إلى التركيز على الاختلاف والاعتراف بالتميزات الفردية والجماعية، إما داخل مجال الدولة وإما خارجها، في استجابة لمبدأ "العيش معاً". ومع ذلك، فالتحدي الذي يواجه هذه السياسات، هو علاقة الدولة بهذه التمايزات الثقافية والرمزية: أختار الحياد الأكسيولوجي كما تطالب بذلك الديمقراطيات الغربية ومريدي رولز، أم أن هناك مخاطر تنجرّ عن فكرة الحياد هذه من اختزالها النظام الأخلاقي في المجال الخاص على نحو يؤدي إلى تطهير

محورها الليبرالية السياسية، حول ما يسمى "الحياد الليبرالي" Neutralité Libérale إزاء الثقافات والهويات. فالحياد الليبرالي اعتُبر، فترة طويلة، ضمن العديد من السياسات والفلسفات أنه نموذج مثالي يحمي حقوق الفرد ويحفظ التعددية.

يتّبع ماي في مقدمة كتابه أصول هذه الفلسفة الليبرالية في الفكر الغربي، من خلال دراسة أعمال ثلاثة فلاسفة أساسيين: جون بودان Jean Bodin (1530-1596)، وتوماس هوبز Thomas Hobbes (1588-1679)، وجون لوك John Locke (1632-1704)، ويناقش أفكارهم حول السلطة المدنية والسلطة الدينية، وحول الفرد والحرية والتسامح؛ بمعنى مناقشة التعددية الثقافية في سياق الحداثة ونظرية التعاقدية الاجتماعية. ويتابع ماي بعدها سرد فلسفات التقليد الليبرالي وصولاً إلى إيمانويل كانط Immanuel Kant (1724-1804)، وجون ستيوارت مل John Stuart Mill (1806-1873)، ممهّداً الطريق لعرض أفكار الفلاسفة "النيوكانطيين" Neo-Kantianism المعاصرين، على رأسهم جون رولز John Rawls (1921-2002)، ويورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929-).

يعطينا ماي تحليلاً عميقاً ومناقشة مستفيضة لفلسفة العدالة التي وضعها رولز في كتابه المرجعي الذائع الصيت في نظرية العدالة A Theory of Justice حيث تُقارَب العدالة في هذا الطرح باعتبارها الفضيلة الأولى في المجتمع، وهي مفتاح أساسي في تجاوز الصراعات الدينية السياسية، وفي تجسيد الدولة الحيادية الراحية التي تؤدي دور الوسيط في إدارة الاختلافات وحلّ الصراعات. وفي جزء لاحق، يبرز لنا

سياسيًا استعماريًا بامتياز؛ فقد فُرض، ولا يزال، نموذج الهوية الليبرالية وطريقة العيش الغربية على المجتمعات التي وُصفت بأنها "بدائية" و"متخلّفة". يشير باريك في هذا الصدد إلى الصلات العميقة بين الليبرالية والكولونيالية والإمبريالية، حيث يتشابك الفكر الليبرالي مع مشروع السيطرة الثقافية والاستعلاء الأخلاقي. وبهذا المعنى، فإن الأخلاقية الليبرالية تصبح صيغة "أحادية"، تفتقر إلى القدرة على احتضان التعددية الثقافية؛ وهو السبب الذي يجعلها عبارة عن رؤية "مفلسة" فلسفيًا، تفتقر إلى التجانس، وساذجة في تصوراتها للفرد وعلاقته بالمجتمع. في المقابل، يدافع باريك عن إنسان اجتماعي وأخلاقي متجذّر في بيئته، وينبثق من قوة العادات والقيم والتاريخ والثقافة. فالذات الفردية معقّدة وعميقة، ولا تنفصل عن البنية الجماعية التي تُنشئها وتُغنيها. وقد صاغ باريك مشروعه، وفق أفق يتجاوز نقد الفلسفة الليبرالية، ليفتح بابًا لـ "حوار ما بين الثقافات"، يدعو فيه إلى إعادة إدماج تلك المطالب الثقافية غير الليبرالية التي جرى إقصاؤها في المجتمعات الغربية؛ لأنها ببساطة "غير عقلانية" أو "غير حديثة". إضافة إلى ذلك، يوجه باريك نقده إلى بعض الفلاسفة الليبراليين المعاصرين أمثال: رولز وچوزيف راز Joseph Raz (1939-2022) وكيمليك؛ حيث يرى أن رؤيتهم لاستقلالية الفرد وحرية غير قادرة على استيعاب التعقيدات الثقافية التي يعيشها الإنسان. فهم يُخضعون الجماعات والمؤسسات لنموذج ليبرالي اختزالي، يرفض بوعي أو بغير وعي، الاعتراف بالمشاريع والمطالب الثقافية غير الليبرالية. بدلًا من ذلك، يدعو باريك إلى "حوار ثقافي متداخل"، يقوم على الفهم المتبادل والانتماء العميق إلى مجتمع متعدد الثقافات، بما في ذلك إعادة حضور الدين

التجربة الجماعية وتفضيل الإخلاء السياسي l'évidence du politique؟ (ص 41).

ثانيًا: تصميم الكتاب ومضمونه

يعرض الكاتب، في الفصل الأول من عمله هذا، الانتقادات التي وجهها باريك إلى الفلسفة الليبرالية وإلى رؤيتها "الواحدية" Moniste التي تتسم بمحاولة تسطيح التنوع الثقافي وإذابة اختلافاته داخل قالب أيديولوجي ليبرالي واحد. يرى باريك أن هذا التصور ليس محدودًا فقط، بل هو قاصر عن استيعاب تعقيد التجربة الإنسانية المتنوعة. فالليبرالية ترى أن الوصول إلى الخير تحدده قيمة معيارية واحدة، بدلًا من أن تستجيب لاختلاف الجماعات، فهي تفرض عليها الانصياع لآلياتها وقوانينها و"روحها"، وهو ما يدفع باريك إلى الدعوة إلى حوار ما بين ثقافي، يعيد إدماج المطالب غير الليبرالية التي اعتُبرت في المجتمعات الغربية غير عقلانية وغير حديثة وتقليدية وجائرة، بقدر ما يحمل على عاتقه إعادة اكتشاف تعقيد الذات وعلاقتها بالهوية الحديثة، محاولاً إيجاد خيوط الربط بين إنتاج هذه الذات الفردية والبنية الجماعية التي تصقلها وتغنيها؛ فجاءت رؤيته الفلسفية للتعدد الثقافي متوازنة بين المبادئ الفلسفية والحقائق الاجتماعية.

يعتبر باريك أن الفلسفة الليبرالية فرضت تطبيقًا عالميًا لفكرة مجردة أحادية، أنجها تقليد فلسفي تركه مونتسكيو Montesquieu (1689-1755)، وجيامباتيستا فيكو Giambattista Vico (1668-1744)، ويوهان جوتفريد هردر Johann Gottfried Herder (1744-1803). وينتقد هذا المسار الفلسفي لأنه تطوّر ليصبح مشروعًا

وتبني سياسات العمل الإيجابي، مشكّلة بذلك نسيجاً فلسفياً متكاملاً يجمع بين العمق النظري والتطبيق العملي في سياق التعددية الثقافية. يطلق باريك على هذا النموذج من الحوار العملي مصطلح "القيم العمومية الإجرائية" Valeurs publiques opérationnelles، ويعرّفها على أنها مزيج من الثقافة المدنية، وانعكاسات التاريخ، وقيم وتصورات العالم لبلد من البلدان (ص 91). وتشكل هذه القيم العمومية الإجرائية إطاراً للحوار الذي من خلاله تتكون القيم المشتركة بطريقة حوارية، وذلك بهدف الوصول إلى اتفاق حول المؤسسات والمبادئ والسياسات المقبولة للجميع. ويتطلب تحقيق هذا الحوار أمرين اثنين: الالتزام بالعقل وتحقيق العدل⁽¹⁾. ومع ذلك، لا يتجاهل ماي بعض الالتباسات الموجودة في فلسفة باريك؛ إذ إن محاولتها في تجاوز الثنائية التقليدية بين الليبرالية والتعددية الثقافية يكتنفها الغموض، كما أن مسعاها لتحقيق توازن دقيق بين التحرر من هيمنة الليبرالية الضيقة والحفاظ على بعض من مبادئها، كما طرح ذلك الفيلسوف جون رولز، يصنع لنا موقفاً ملتبساً يتأرجح بين ضرورة الاختيار بين الاعتراف بالتنوع الثقافي وبين الالتزام بقيم الليبرالية عند تضاربها مع القيم الأخرى. يضاف إلى ذلك أن باريك يجد صعوبة في بلورة رؤية متماسكة للديمقراطية التعددية وكيفية تحقيقها توازناً عادلاً بين الأقلية والأغلبية، وبين فكرة الانتماء المشترك والتعدد الثقافي والديني في المجتمعات المعاصرة.

وفي الفصل الثاني، ينتخب ماي شخصية فلسفية مهمة، اشتهرت بفلسفتها السياسية والاجتماعية

في المجال العام. ففي عصر الاستهلاك والتنظيم المفرط الذي تعيشه مجتمعات اليوم، يمكن أن يكون إيمان المؤمنين رافعة لفعل الخير، وخلق التضامن، وإعطاء التجارب الجماعية معنى. ذلك لأن لدى البشر حاجة فطرية إلى التعالي وعدم القدرة على الاكتفاء بما هو موجود. إن مشروع باريك النقدي يسعى لبناء فهم أكثر ذكاءً وشمولاً للتحديات الثقافية، سواء كانت محلية أو عالمية، وإعطاء قيمة حقيقية لحقوق الجماعات العرقية والدينية ومعالجة قضايا الهجرة وتعقيدات الهوية في عصر العولمة.

في المحصلة، ينقلنا تحليل باريك إلى مشهد فلسفي أكثر ثراءً وتعقيداً، حيث تتصارع القوى الثقافية والفكرية في إطار الحوار المفتوح بين الذات والآخر، وبين الليبرالية والتعددية الثقافية، من أجل بناء مجتمع إنساني أكثر شمولاً وعمقاً. وبرز مفهوم "الحوار بين الثقافات" نافذة على الوجود الإنساني في تعدديته وتعقيدته، ومستشرقاً وفقاً وجودياً يُعانق التنوع في جوهره. هذا الحوار، في جوهره الفلسفي، هو محاولة لتجاوز حدود الـ "نحن" والـ "هم"، مؤسساً لفضاء معرفي وأخلاقي يتسع للتعددية من دون أن يفقد بوصلة القيم المشتركة. إنه يسعى لتأسيس عدالة كونية، تنبع من صميم التنوع خارج الإطار الضيق للتسامح ونحو رحابة الاعتراف الحقيقي بالآخر، وضمن مبدأ بين ذاتي مفتوح ومتجدد، يسمح بالنقد الذاتي، ويفتح المجال أمام الأكسيولوجية الغيرية. في هذا المشهد الفلسفي، تتجلى الثقافات مراً للوجود، تعكس تعقيدته وغناه، في حركة جدلية من النقد الذاتي والتطور المستمر. تتجسد هذه الرؤية الفلسفية في اقتراحات عملية، تمتد من الاعتراف بالحقوق الجماعية للأقليات الدينية إلى إنشاء منتديات للحوار بين الأديان

(1) بيكو باريك، سياسة جديدة للهوية: المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل، ترجمة حسن محمد فتحي (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013)، ص 275.

ورؤيتها عن الدولة والفرد والجماعة وغيرها من المواضيع المختلفة. يتعلق الأمر بتaylor الذي يصنّفه ماي ضمن فريق الجماعيتين والمنتقدين للوضع الليبرالي ولمقام الفرد في العصر الحديث. عبّر تايلور بصراحة عن "بؤس الحداثة" و"لا معيارية الإنسان المعاصر" وعن قصور الفلسفات والسياسات الليبرالية والعلمانية في فهم طبيعة الإنسان والوضع البشري. لذلك، حاول استعادة دور الجماعات الثقافية والدينية والعرقية لتجاوز بؤس العصر الحداثي الذي استلب الفرد واختزله في قيمةٍ وبعدٍ واحدٍ. يُبَاشِر تايلور مسعاه هذا من دون أن يدافع عن جماعية متطرفة، بل يرى أن الجماعة تسهم في تنمية الفرد من دون أن تهيمن عليه. عمومًا، فقد صاغ ماي هذا الفصل، بلغة تايلور، على نحوٍ جعله يتضمّن بحثًا فلسفيًا عن مفهوم الفرد، والجماعة، والمجتمع وسياسات الاعتراف، ومستكشفًا تعريفات أخرى للعلمانية والليبرالية والمجال العام⁽²⁾. فتايلور ينتقد فكرة "إنسان الجمهور" والذات المنعزلة،

من زاويةٍ أخرى، يُطلعنَا ماي كيف أعاد تايلور تعريف اللّغة، وانتقل بها من حيّزها المجرد والخارجي إلى تشكّلها من خلال الحوار ومن خلال العيش في "جماعة الخطاب"؛ لذلك تتمتع اللّغة بدورها الجوهرية في تشكيل الهوية. ومن خلال ربط تايلور بين ثلاثية لغة/هوية/أخلاق، يتوصّل إلى صناعة مفهومه عن "الذات المُسيّقة" أي التي تنتمي إلى "سياقات الدلالات"، وتحدّد علاقة هذه الذات بالعالم. إن علاقة الفرد بالعالم يصنعها السياق الثقافي والبيئة التي يعيش فيها، وتشكّل الجماعة هنا إطارًا لسانيًا، ثقافيًا وأخلاقيًا ومصدرًا لانخراط الفرد في التعدّد الثقافي. لذلك يدعو تايلور إلى تجاوز لا معيارية الفرد الليبرالي إلى تجسيد "سياسات الاعتراف" حيث يصبح الاعتراف اعترافًا بتجربة جماعية، وبانتماء مشترك. فالاعتراف الحقيقي أشمل من مبدأ التسامح، ويقوم على نقل سلطة القرار إلى المواطنين، حيث يحصل قبول تامّ باختلافاتهم داخل الفضاء العمومي. عمومًا، فإنّ التعريف التايلوري للذات يختلف عن تعريفها الأحادي في الفلسفة الليبرالية

(2) يفهم تايلور العلمنة والمجال العام من خلال البعد الثقافي، بمعنى أن وجود تصور مشترك لدى الجماعات والأفراد يصوغ بينهم رابطة ما تقوم على الفعل المشترك. وهو يفهم العلمانية، من خلال تعريف آخر للزمن، وبإمكانية استمرارية شكل الحياة الديني في التجارب الحياتية للأفراد. أما المجال العام، فيجد فيه إمكانية لاستمرارية المجال الخاص والمجال الحميم، الذي صار يعرف من خلال التبادل العام. غير أن تايلور يرى أن العلمانية والمجال العام تحديداً (يضاف إليها الشأن الاقتصادي بوصفه واقعاً موضوعياً) ظهرت وفق فاعلية فوق موضوعية وخارج المجال السياسي ومستقلة عنه. ومع ذلك، نعتقد أنه زعمٌ يحتاج إلى مناقشة نقدية؛ إذ إن "السياسي" و"السلطوي" لطالما كانا جوهرًا في تشكيل المجتمع الحديث وإعادة تعريف الروابط داخله. لمزيد من التفاصيل حول إعادة تعريف تايلور للمجالين العام والخاص والعلمانية، ينظر الفصلين السادس والسابع، في: تشارلز تايلور، المتخيلات الاجتماعية الحديثة، ترجمة الحارث النبهان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015)، ص 103-128.

فلسفياً يجعل الليبرالية تستجيب بصفة إيجابية للاختلافات الثقافية: بمعنى كيف يمكن مقارنة الانتماء الثقافي وفق نظرية الليبرالية ونظرية العدالة؟ ومقارنته ما بين الديمقراطية الليبرالية والتعددية الثقافية؟ يشرع كيمليكا في هذه المهمة بوصفها، في نظره، تصحيحاً لبعض الأخطاء الشائعة حول التقليد الليبرالي الذي لطالما كانت فيه حقوق الأقليات مكوناً شرعياً من مكوناته⁽³⁾.

يقدم لنا كيمليكا مفهوم "حقوق الجماعة"، لكنه على عكس باريك وتايلور يعطي اقتراحاً وتصنيفات خاصة للتعامل مع المجموعات المختلفة ومع مطالبها الهوياتية والثقافية. وفي هذا السياق، يقول إن سياسات الاعتراف يجب أن تفرّق بين "أقليات ثقافية - عرقية" كوئيتها موجات الهجرة ولها الحق في الحفاظ على تقاليدها، و"أقليات وطنية" ارتبطت تاريخياً بالدولة وهي تمتلك دائرة أوسع من الحقوق إلى درجة حقّها في استقلالية تسيير الحكم. واجتهد كيمليكا لتقديم فلسفة لإدارة التعددية، تتجاوز الصراع بين الجماعيتين والليبرالين إلى اقتراح أدوات مؤسسية، تعترف بحقوق الأفراد والمجموعات وتضمنها. وهذا ما دفعه للبحث عن تعريف جديد لمفهوم حرية الفرد، حيث اعتبرها ترتبط أساساً بمجموعة وطنية ما؛ فالحرية الليبرالية ليست كتلة خاوية لا تحتوي قيماً ومعايير اجتماعية. وفي المقابل، ليست القيم والقواعد غايات اجتماعية ليس للفرد دورٌ في تحديدها؛ فالذات أو "الأنا" لا تُحدّد كلية بالأدوار والسياقات الاجتماعية والجماعية. من هذا المنطلق، يرفع كيمليكا عن نموذج دولة تدافع عن مفاهيم الخير

القائم على بعد ديكارتي - كانطي، فتايلور ينتقد الدولة والسياسات الليبرالية التي تقوم على فكرة أن الليبرالية تنمّاهي مع الخير ومع العادل، وأنها محايدة وعلمية وعقلانية.

علاوةً على ذلك، يرفض تايلور الفصل القائم في المجتمعات الحديثة بين المجالين العام والخاص، ويعتبر هذا التقسيم حاجزاً مصطنعاً؛ فالمجتمع في حاجة إلى معايير مشتركة يتقاسمها الأفراد، وإلى ممارسات مشتركة تصنع "مخيالاً اجتماعياً" يؤكد الانتماء الجماعي ويضع الشروط الأولية لمجتمع مدني متعدد الديانات والطوائف. ومن المعلوم أن تايلور لا يدافع عن نزعة جماعية متطرّفة، تقوم على الهيمنة الكلية لقيم الجماعة وقواعدها، بل يعتبر الجماعة مهمةً بالقدر الذي تساعد فيه على تنمية شخصية الفرد، من خلال إقراره بدور الحيز الجماعي في إضفاء المعنى على سلوكه وتشكيل قيمه. يدافع تايلور، مثله مثل باريك، عن مكانة الدين في الفضاء العمومي، ويعتبر الاختلافات الدينية بعداً من أبعاد "التعددية الأخلاقية" التي يشترط أن تكون مكوناً من مكونات الديمقراطية؛ إذ يجب استثمار الدين لمواجهة "عصر العلمنة" و"بؤس الحداثة"، بالقدر الذي يجب أن تسمح فيه سياسات الاعتراف بتقبّل رموز الأقليات وممارساتهم داخل الفضاء العمومي.

أما بقية الفصل الثالث الذي يحمل عنوان "الليبرالية الثقافية" لكيمليكا، فيعرض فيه ماي مشروع كيمليكا للتعددية الثقافية الذي يقوم على الموازنة بين النزعة الجماعية، التي تنادي بأسبقية الجماعة على الفرد، وبين الليبرالية المُفرطة التي تهمل دور "الاجتماعي" في بناء "الفرداني"؛ لذلك يمكن اعتبار مشروع كيمليكا تسويغاً

(3) ينظر: ويل كيمليكا، المواطنة متعددة الثقافات: نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات، ترجمة عبد النور خراقي (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، 2021)، ص 92.

لحقوق الجماعات، تخضع فيه مشروعية المطالب إلى سياق سوسيو تاريخي مرّت به كل جماعة. فهناك، في المقام الأول، حقوق "الأقليات الوطنية"، تليها "حقوق تقنية متعدّدة" تمنحها الدولة لبقية الأقليات الثقافية بناءً على معطيات علمية وتقنية، وفي الأخير "حقوق الفئات المحرومة" التي تحتاج إلى عدالة في توزيع الثروة ومساواة في الفرص. لا يتردّد ماي في نهاية هذا الفصل في نقد هذه التصنيفات للحقوق؛ إذ يعتبرها تصنيفات "سلطوية"، و"غير نافعة"، ويعتبر نظرة كيمليكا للثقافة نظرة أدائية وتصنيفاته غير قادرة على التعامل مع أقليات لا تنتمي إلى هذه التصنيفات، بما في ذلك خطر تدخّل سياسات الدولة في تحديد اختيارات الأفراد الأخلاقية (ص 165-172).

يتناول الفصل الرابع فلسفة جيمس تولّي حول الدستورية ما بعد الكولونيالية. فالفيلسوف الكندي، من خلال بحوثه التطبيقية حول كندا والولايات المتحدة الأميركية وأميركا اللاتينية، يعطي في نموذج الفلسفي الأقليات الأصلية هامشاً من الاستقلالية في تقرير مصالحها، وهو يرفض سياسة إدارة الاختلاف من أعلى (سياسة فوقية). ويتعمّق ماي في تحليل أفكار تولّي من خلال دراسة أعماله وعرضها في ثلاثة محاور ضمن هذا الفصل:

1. فلسفة تولّي النقدية حول الدستورية الحديثة.
2. "الدستورية المشتركة" التي تتعامل مع مسألة الاعتراف بالمجموعات الاجتماعية.
3. انتقادات ماي لنموذج تولّي في إدارة التعدد الثقافي.

للجماعات المختلفة، وتضمن للمواطنين الموارد والإمكانات نفسها للتحرك باستقلالية؛ وعن دور للدولة يحافظ على ثقافة الأقليات بما في ذلك تعزيز حرية الأفراد. الملاحظ أن كيمليكا، من خلال هذا التوازن بين حرية الفرد وقواعد الجماعة، يقدّم فلسفة "فردانية التعددية الثقافية"؛ حيث نجدّه يحتفظ بما وضعه رولز حول مفاهيم الفردانية والحرية والاستقلالية، ويضيف إلى ذلك بعض جرعات الفكر الجماعتي، وسنجدّه يدافع عن ليبرالية تقوم على فردانية أخلاقية تعترف في الوقت ذاته بأهمية الجماعة للفرد، الذي تتجسّد استقلاليته كذلك في حرية اختيار انتمائه، بقدر ما يكون فيه "الإحياء الإثني في الأساس مسألة تتعلق بمعرفة الذات والتعبير عن الذات"⁽⁴⁾. إذاً نحن أمام تعريف جديد للعدالة، حيث الولوج إلى الثقافة هو أمرٌ لدى الأفراد الحقّ فيه. إن موقف كيمليكا من التعدد والاختلاف هو موقف إيجابي، فهو يعتبرهما ثراءً وقوةً للدولة.

وعلى الرغم من "التوسّط" الإيجابي لكيمليكا بين حقوق الفرد وحقوق الجماعة، فإن موقفه النظري هذا تعترضه الكثير من الصعوبات، حيث يمكن باسم حفظ "ثقافة الأقليات" فرض إكراهات وإجراءات تحدّد من حرية الفرد، كما قد يُدفع الأفراد في سياقات أخرى إلى إخفاء هويّتهم الجماعية مع أنهم قد اختاروها؛ في الوقت الذي يمكن فيه كذلك أن تتضاعف مطالب الحقوق إلى جماعات جديدة، فرعية كانت أو صغيرة. وفيما يخصّ التفاعل بين الأقلية والأغلبية، يقدّم كيمليكا مقترحات تقوم على نمطين لحقوق المجموعات: حماية خارجية تتوافق مع مبادئ الليبرالية، وتقييد داخلي. ثمّ إنه وضع تصنيفاً

(4) المرجع نفسه، ص 120.

تولّي إلى تكريس نموذج مواطنة منفتح، يكون أكثر تمثيلية وأكثر تشاركية، والأهم أن يكون ذلك عبارة عن تفاوضية *Pratiques négociées*. ويكون المرور إلى هذه الأهداف في التمثيل والاعتراف في تبني "دستورانية مشتركة" *Constitutionnalisme Commun* تقوم على ثلاثة تعاقبات: الاعتراف المتبادل، والقبول، والاستمرارية. وليست في هذه الحالة مسألة تحديد هوية الجماعات وتعريفها مقتصرة على النخب السياسية والأكاديمية، أو وجهة من فوق نحو الأسفل *Top-Down*، بل يقرّها مجموع الأفراد في الجماعات الفرعية من خلال تفاعل حوارى؛ فالهوية ليست معطى خارجياً، بل هي بناء داخلي. ولبلوغ هذا التعبير الهوياتي، تحفظ المساواة الديمقراطية هذا الحق.

يقدم ماي في آخر هذا الفصل نقداً لمقترح تولّي، مبرزاً التحديات التي تواجهه في التعامل مع التعدد الثقافي والعرقى، وفي تعامله مع الأقليات ما بعد الكولونيالية، فعلى الرغم من تأكيده مراراً وتكراراً الطبيعة المرنة لمفهوم الثقافة، فإن تأويله [أي تولّي] لدور الثقافة في الحكم الذاتي الجماعي يكشف عن ميل إلى إعادة تشيئ الهويات الثقافية؛ ذلك أنه اعتبر من المشروع الحفاظ على ممارسات معينة للشعوب الأصلية باسم استدامة التقاليد الثقافية (ص 202).

أما الفصل الخامس فهو نقد لفلسفات التعددية الثقافية التي تناولتها الفصول السابقة، ويختار ماي لمباشرة ذلك النقد مجموعة من الفلاسفة الآخرين الذين اتخذوا موقفاً معارضاً لسياسات الاعتراف، أو طرحوا على نحو مباشر في كتابتهم أفكاراً تتعارض وأفكار الفلاسفة الذين تناولهم هذا الكتاب. وأول من اختاره ماي من بين هؤلاء

يعتبر تولّي أن الدستورية الحديثة تعاملت وفق نموذج الدولة - الأمة الذي يعمل على تشابه المجموعات الاجتماعية وتناسقها، وترى في الاختلافات العرقية والدينية تهديداً لسيادة الدولة ووحدتها. وفي نظره، فقد أجهضت هذه الدستورية مطالب الاعتراف، وهي كذلك دستورانية تمحورت إما حول نزعات ليبرالية وجماعية وقومية، أو أنها فرضت تصوراً للوحدة على المجتمعات السياسية ذا طبيعة ذكورية وإمبريالية وأوروبية مركزية. ونتيجة ذلك، أضحى هذا النموذج من الدستورية قاصراً في التعامل مع قضايا التعدد الإثني؛ فالدساتير المكتوبة لا تفرض في حقيقة الأمر سوى نموذج وهيكل واحد للمجتمع، وهي تعمل على اختزال المجتمع البشري والممارسات السياسية فيه في أنماط محصورة كالأمة، والأحزاب السياسية، والحركات الاجتماعية. يقدم تولّي، مستلهماً منهجية كوانتان سكينر *Quintin Skinner* ومدرسة كامبريدج، قراءة جديدة في الفلسفة السياسية، يعرض فيها نقده للفكر الليبرالي ولجون لوك الذي استخدمت أفكاره لتبرير الممارسات الكولونيالية في أميركا وبقية المناطق على وجه المعمورة. إذاً، يتجه مسعى تولّي إلى نقد لغة السياسة الموروثة من عصر الأنوار، والممارسات الدستورية التي ألغت قوانين الجماعات الأصلية، كما كان الحال في أميركا وكندا، لصالح قانون ليبرالي وهوية أوروبية. لذلك، فهو يرى أن سياسات الاعتراف بالجماعات الأصلية يجب أن تُترجم إلى منحها الحق الكامل في ممارسة تقاليدها والحفاظ على قوانينها الخاصة، بل يذهب إلى حدّ منح بعض المجموعات الاستقلالية في تسيير شؤونها وفق الحكم الفيديريالي. كما يدعو

فلا المشكلة، ولا الحل، يكمنان في الثقافة⁽⁵⁾، بل يتعلّق الأمر بمنح الجميع المساواة في الفرص. ربما قد تكون هذه الفرص موجودة، ولكن قد يختار الناس التخلي عنها، إما بسبب الأذواق الشخصية، أو القناعات الحميمة، أو المعتقدات الدينية (ص 217).

كذلك اختار ماي من نقاد التعددية الثقافية سوزان أوكين Susan Okin (1946-2004) التي تنطلق من نزعة نسوية، تعطي فيها المرأة الحق في تحديد خياراتها الهويةانية بعيداً عن إكراهات الجماعة والتقاليد، والتي في نظرها يحددها مجموعة من الذكور كبار السن وذوي المكانة. من هذا المعنى، يكون ما دعا إليه كيمليكا وتايلور وتولي من حقوق الجماعات ينطوي على إجحافات للمرأة ويقيّد استقلاليتها. إضافةً إلى ذلك، تنتقد أوكين النزعة الجوهرانية للثقافة التي وقع فيها هؤلاء من حيث تماهي الانتماء إلى الجماعة بتعريف الهوية، بل الهوية كما تعرفها أوكين هي بناء اجتماعي وسيرورة، وتتساءل: ما الأسباب التي تدفع إلى الحفاظ على الأصول التقليدية أمام موجات الحداثة، خصوصاً إذا كانت هذه التقاليد، على حدّ تعبير إريك هوبسباوم Eric Hobsbawm (1917-2012)، "مخترعة" وفرضتها سياقات سياسية واقتصادية معيّنة؟ عموماً، ترى أوكين أن سياسات الاعتراف وتأكيد حقوق الجماعات وبعض الثقافات غير عادلة بالنسبة إلى المرأة، خصوصاً لدى تلك المجموعات التي لها قواعد ومعايير خاصة تجاه تعليم الإناث،

(5) يرى باريك أن بريان بيرري على الرغم من حديثه المتكرر عن الثقافة، فإنه لا يقدم تحليلاً منظماً لها. وهو غالباً ما يساويها بالعادات، ويعتقد أنها تركز على سلطة الموروثات والتقاليد، من دون أن يدرك أن الثقافة تتضمن كذلك حججاً تتعلق بها. ينظر: باريك، ص 203.

النقاد هو بريان بيرري الذي نقد فلسفات التعددية الثقافية في كتابه المرجعي **الثقافة والمساواة: نقد مساواتي للتعددية الثقافية**. غير أن فلاسفة التعددية الثقافية لم ينتظروا كثيراً لتوجيه النقد إلى بيرري، فأصدروا كتاباً جماعياً عنوانه: **إعادة النظر في التعددية الثقافية: كتاب "الثقافة والمساواة" ونقادها**.

يدافع بيرري عن الليبرالية وعمّا تقترحه في قضايا المساواة، منطلقاً من أفكار رولز، ويوجّه نقده إلى فلاسفة التعددية الثقافية، معتبراً أفكارهم ردّة فعلٍ مشابهة لتلك التي أبداه جوزيف دي مايستر Joseph de Maistre (1753-1821)، وجاك دو بونالد Jacques de Bonald (1754-1840)، على فلسفة الأنوار. وقد خصّص بريان فصلاً كاملاً ينتقد فيه فلسفة كيمليكا، وللمفارقة، يعدّ هذا الأخير من المدافعين الكبار عن الليبرالية. غير أن موقف بيرري هو أن كيمليكا عمل على "تسييس هوية المجموعات". وفي شقٍّ آخر، لا يوافق بيرري على فكرة تايلور حول "عدم استجابة الليبرالية للاختلاف"، فيرفض فكرة "حقوق الجماعات" التي يعتبرها تهديداً للمساواة ولحرية الفرد، خصوصاً مع وجود ثقافات تقليدية وفرعية تُجحف في حقوق النساء والأطفال. ثم إن "خيار الانسحاب" من الجماعة الذي قدّمه دعاة التعددية الثقافية، باعتباره حلاً يُقدّم عليه هذه الفئات، غير ممكن ومتاح لها بسبب الخوف وقلة الإمكانيات. وبخصوص نموذج المواطنة الذي يجب أن يسود في الدولة، يرفض بيرري فكرة مواطنة مختلفة (مواطنات) التي هي في نظره غير مساواتية وغير عادلة، وتشجّع على أنماطٍ من القومية العرقية. إجمالاً، نلاحظ أن نقد بيرري ينطلق من الربط بين الثقافة والمساواة، وبين الاعتراف وإعادة التوزيع،

وهتنتغتون معروف بمواقفه وعنصريته تجاه المهاجرين والثقافات المغايرة للثقافة الغربية، وقد ذهب في أطروحته إلى أن صعود الحضارة الإسلامية يهدّد "الغرب"، وأن السماح بتطور ديموغرافي للمسلمين في الدول الغربية يؤثر في القيم الغربية. إن موقف هتنتغتون من مسألة التعددية الثقافية مزدوج؛ فهو يدافع عن تعددية ثقافية خارج "الغرب"، ويدعو لأن تنغلق كلّ حضارة على هويّتها (بالطبع من أجل أن يبرّر صراعها الحضاري). وفي المقابل، يرفض سياسات التعددية الثقافية داخل هذا "الغرب" ويعتبرها ضد-غربية، وتطبيقها سيعمل تدريجيّاً على استبدال الثقافة الأنكلوبروتستانتية لصالح ثقافات فرعية أخرى. يشدّد هتنتغتون على أن الإجراءات والتشريعات الخاصة بإدارة التعدد الثقافي والعنقي ستُبعدان الولايات المتحدة عن أصولها الأوروبية؛ لذلك يرفض أن تكون الولايات المتحدة "أمة متعدّدة الثقافات" تدير مجموعاتٍ ثقافية أخرى وتدمجها في إطار جامع باعتبارها من الغرب. يخصصّ ماي عدّة صفحات لنقد هتنتغتون - الذي قد نال من النقد الأكاديمي والشعبي على المستوى العالمي ما فيه الكفاية - خصوصاً تعريفاته الاختزالية للثقافة والحضارة، مبرزاً الكليشيهات والأقوال غير العلمية التي ذكرها هتنتغتون عن المسلمين والحضارة الإسلامية. ويتساءل ماي، كما تساءل العديد من قبله، هل تشكّل الحضارة فعلاً وحدة من وحدات تحليل العلاقات الدولية؟

وفي آخر هذا الفصل، يعرض لنا ماي النقد الذي تقدّم به المفكّر اليساري تود جيتلين Todd Gitlin ضدّ فلاسفة التعددية الثقافية واليسار الأكاديمي العالمي، معتبراً أن التركيز على سياسات الاعتراف والعدد الثقافي يؤديّ إلى "انفجار" المعسكر

والزواج، والطلاق، والميراث، ومشاركة المرأة في المجال العام. وهي تطالب مقابل ذلك باحترام القوانين المدنية، وأن تُشرّع الدولة قوانينها من دون أن تتدخل هذه القوانين من أجل حماية القواعد التقليدية.

للردّ على ما تقدّمت به أوكين في مقترحها النسوي، يتناول ماي الانتقادات التي وجهتها بعض الشخصيات الفكرية النسوية، على رأسهن أفكار الفيلسوفة الأميركية من أصل لبناني، عزيزة الهبري Azizah Hibri، التي أكّدت أن أوكين لم تفهم جيّداً حساسية الأقليات، وأنها تسعى لفرض نموذج عالمي مُعلمن على المجتمعات ما بعد الكولونيالية ومجتمعات العالم الثالث. كما تنتقد الهبري تلك الطروحات النمطية التي تعتبر الثقافتين الدينية والتقليدية أبوية وسلطوية، وتردّ على ذلك بأمثلة من الإسلام، من كتاب الله والسنة النبوية الشريفة، حيث كُرّمت المرأة وأعطيت مكانةً وحصانةً لا تقدّمها الصيغ الليبرالية. في موقع ثانٍ، يتطرق ماي إلى النقد الذي وجهته الباحثة الكندية المتخصصة في نظرية المواطنة والتعددية الثقافية، أيلات شاحار Ayelet Shachar، والتي حاولت التوفيق بين حقوق الجماعة وحقوق المرأة وإبراز الصلات الإيجابية بينهما، موجّهة في ذلك الانتقادات إلى الأمثلة التي اختارتها أوكين للدّفاع عن فكرتها حول أبوية القوانين الجماعية، التقليدية والدينية.

وفيما يخصّ النقد المحافظ لفلسفات التعددية الثقافية وسياساتها، يعرض لنا ماي أطروحات شخصية أكاديمية أميركية مرموقة، أثارت العديد من الجدل في الأوساط العالمية. نتكلّم هنا عن هتنتغتون المشهور بأطروحته حول "صدّام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي".

والمعاني. والأهم أنه عكف على ترجمة الهوامش والحواشي والمراجع المستخدمة، بما في ذلك الإشارة إلى الترجمات إلى العربية المتوافرة لهذه المراجع عن التعددية الثقافية، جمعها المترجم وعرضها في الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب وهي 39 مرجعاً.

ثالثاً: حاجة الفكر العربي إلى نقاش جدّي وأصيل حول فلسفة التعددية الثقافية

تكتسي ترجمة هذا الكتاب إلى العربية ميزة أساسية لا تقل أهمية عن فلسفة التعددية الثقافية ذاتها، خاصة مع افتقار المكتبة العربية لأعمال وترجمات تتسم بالأهمية والأثر ذاتهما⁽⁶⁾؛ ذلك لأن هذه الفلسفات تتصل أساساً بالتأمل في حياة الأفراد وتجاربهم الاجتماعية، وإرادتهم "للعيش معاً"، كما تتعلق بسياسات الحكومات التي تعمل على الحفاظ على هذا التعايش ودعمه. وهذا المعطى صار أكثر إلحاحاً في السياق العربي الذي يواجه مشكلات العنف، سواء العادي منه أو المتطرف، ومظاهر التصدّعات الاجتماعية وفقدان قيم الحوار والتسامح وبرز مطالب الأقليات وتساعد المواجهة بين الدولة الوطنية والمجتمع وتراجع الحقوق والحريات، وهو

التقدمي اليساري، الذي انتقل في اعتقاده، نتيجة تحولات اقتصادية وبرز التفاوت الاجتماعي، من المطالبات بإعادة التوزيع العادل إلى الترويج للتعددية الثقافية.

يبين ماي، في خاتمة كتابه، أننا أمام نظريات متنوعة حول التعددية الثقافية، تنطلق من إشكاليات نظرية تتفحص ممارسات جماعية وفردية في الواقع، وتسعى لفهم تعقيدات الأنا وتفاعل الهويات في عصر الحداثة. وأخيراً، وفيما يتعلق بسؤال ماي الذي أثاره وهو: هل ماتت التعددية الثقافية؟ يجيب أن العديد من الدول، والدول الغربية خاصة مثل كندا والولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا، شهدت تراجعاً في سياسات الاعتراف والسياسات الثقافية باسم الهويات الوطنية والاندماج والمواطنة المتجانسة والقيم الليبرالية. ومع ذلك، يؤكد ماي أن كل الدول والحكومات في حاجة إلى سياسات التعددية الثقافية بسبب عوامل عدّة، وعلى رأسها موجات الهجرة والتطور الهائل في وسائل الاتصال والمواصلات. من هذا المنظور، ستبقى دراسة هؤلاء الكتاب الذين نظروا لأسس التعددية الثقافية لا غنى عنها.

في المجمل، سيجد القارئ في هذا الكتاب عرضاً مستفيضاً ومناقشة أكاديمية وفلسفية جادة حول موضوع التعددية الثقافية، كما سيلاحظ مقدار الجهد الذي بذله الكاتب في تلخيص هذه الفلسفات المتنوعة وجمعها في عددٍ من الصفحات، فضلاً عن غنى المحتوى وعمق أفكاره، حيث استعمل الكاتب قرابة 400 مرجع متخصص، ما زاد من أهمية الكتاب وجودته وعمقه. وقد اجتهد المترجم في وضع فهارس للمصطلحات والأعلام، ووضع شروحات وتعليقات وتوضيحات لبعض المفاهيم

(6) نقول هذا من دون إغفال ترجمة بعض المصادر والمراجع الخاصة ببعض هؤلاء الفلاسفة أصدرتها بعض مراكز البحث والمعرفة في العالم العربي مثل: سلسلة "عالم المعرفة" التي يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في قطر، وكذلك المركز القومي للترجمة بمصر والمنظمة العربية للترجمة ببيروت. يضاف إلى هذه الإصدارات مجلة التّأهّم (حملت في السابق اسم التّسامح)، وهي مجلة فصلية تركّز على الفكر الإسلامي وقضايا الاختلاف والتعدّد والتعايش، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في مسقط بسلطنة عمان. وهناك أيضاً بعض الإنتاج العربي الذي ناقش فلسفة تابلور ورولز.

التعددية الثقافية (وحتى فلسفة المواطنة والمساواة والعدالة)، قليلاً جداً. كذلك، لم يتعامل هذا الإنتاج الفكري في مجمله مع مسائل التعددية الثقافية: اللغوية والدينية والإثنية إلا من خلال البعد السوسيولوجي والسياسي والديني، بينما تغيب إلى حدٍّ ما الكتابات الأكاديمية حول فلسفات التعددية الثقافية كما هي متجلية في مشهدها الفلسفي العالمي، وتغيب مناقشة ما يمكن أن تمنحه تلك الفلسفات والنظريات من تفسيرات ومنهجيات لمقاربة قضايا المجتمعات والدول في الفضاء العربي الإسلامي، من دون أن يعني ذلك دعوةً لإسقاط - كما درجت بعض مناهج الباحثين والمفكرين - مقولات غربية على خصوصيات عربية؛ فهذه الخصوصيات أثبتت أنها "تتمرد" على أيّ قوالب فكرية جاهزة لا تفهم منطق اشتغالها، ولا تحترم مكوناتها الخاصة وروحها الممتدة على مدى قرون. لكن يمكن التأكيد أن كتاب ماي فيه من المسائل والمواضيع ما يهمّ الأكاديميين المتخصصين في حقول الفلسفة، والعلوم السياسية والعلاقات الدولية، والعلوم الاجتماعية والتاريخ وغير ذلك من المعارف الإنسانية. وتدخل محتويات الكتاب ضمن اهتمامات أصحاب السياسة ومدبري الشأن العام، وغيرهم من المثقفين والفاعلين في الشؤون الثقافية. فالكتاب يعرض نقاشاً نظرياً جدياً عمّا يتصل بقضايا الهوية وإدارة التعدد وتعزيز روح المواطنة، وبعث الحوار وإرساء التعايش والتسامح، وإشكاليات الحرية، وعدالة التوزيع، والمساواة وفلسفة الفرد والجماعة. والأهم من كل ذلك، يمكن اعتبار الكتاب مناقشة في فلسفة الليبرالية وطريقة مقاربتها لهذه القضايا التي باتت تتحرك في عصر معلوم وواقع ليبرالي بقدر ما يختزن التنوعات والاختلافات والتقاطعات والتفاعلات، يجمع التناقضات والصدامات. ومن

الأمر الذي يجعل الفكر العربي في حاجة إلى إعادة إنتاج وتطوير منطلقات نظرية وفلسفات تقترب من إشكالية التعددية الثقافية وروح العيش المشترك، مستندة إلى خصوصية تجربة الدول العربية التي ظلت متوجّسة من موضوع الأقليات ولم تحسم سياساتها فيه "خوفاً" من تداعيات ذلك على الوحدة والسيادة، وكذلك على السلطة. فبدلاً من أن تُشرك سياسات الأنظمة هذه الأقليات في مشروع وطني نهضوي ديمقراطي، وتصنع له الأطر السياسية والاقتصادية والتشريعية لذلك، تركتها تواجه ثنائية الصراع بين الأغلبية والأقلية، وبين الحق السياسي والحق الثقافي.

ومع أن هذا الكتاب يقتصر على تناول تجارب الاختلاف والتعدد في الفلسفات "الغربية"، وهي مجتمعات بات واقعها من واقعنا بفعل عمليات العولمة وموجات الهجرة وتداخل الثقافات وتشابك المصائر وتنامي أهمية الأقليات، فيمكنه مع ذلك أن يشكّل دليلاً للقارئ العربي حول فلسفات التعددية الثقافية، لا سيما أن الفكر العربي وواقع العالم العربي قد أصبحا في أشدّ الحاجة إلى بلورة فلسفات وسياسات ومشاريع ورؤى تغرس قيم الحوار والتعايش، وتدير الاختلاف في رحم الوحدة، وتصنع جسور التواصل مع بقية الحضارات والثقافات والمجتمعات. فالكتابة والبحث أو الترجمة في مواضيع التعدد والاختلاف لم تعد "ترفاً فكرياً" ولا بعداً أبستمولوجياً نقدياً، أو مناقشة تذوّب في الحقل الفلسفي الغربي، بل باتت - في اعتقادنا - مهمّة تصبو لإعادة مفهومة مقاربتنا لشؤون حياتنا، وطرائق تفكيرنا، وسبل اجتماعنا، وأنماط تفاعلنا واستجابتنا للأوضاع الوطنية والدولية. وعلى الرغم من نُبل هذا المسعى وإلحاحية هذه المهمة، يبقى ما أُلّف وترجم من مقالات وكتب باللغة العربية، تختص بمسائل

التعددية الثقافية تأثير حقيقي إلا إذا كانت قادرة على الجمع بين الاعتبار الاجتماعي والاعتبار الثقافي، فما الذي يمكن أن تعنيه الاعترافات الثقافية لشعوب تتعرض لاستغلال اقتصادي كبير، أو تُركت في أحياء بائسة ومستبعدة بصفة جماعية من سوق العمل؟ إذا اقتصر التعدد الثقافي على سياسة الاعتراف الثقافي من دون أن يهتم بمكافحة التمييز العرقي والاجتماعي، فإنه يُخاطر بتجاهل مسائل حاسمة⁽⁷⁾. وبناءً عليه، ليست التعددية الثقافية فلسفة أكاديمية ولا خطاباً سياسياً، بل هي - أو يجدر بها أن تكون - ضرورة وجودية في عصر يتزايد فيه، في آن واحد، التعقيد والتباين، والتسطيح والتجانس، والفقر والغنى، والصلابة والنعومة (بمعنى تداخل الهويات الصلبة والهويات الناعمة)؛ ما يفتح آفاقاً جديدة لفهم الإنسانية في غموضها وتجليها وفي فرادتها وشموليتها.

(7) Michel Wieviorka, "Le multiculturalisme est-il la réponse?" *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 105, no. 45 (1998), p. 257.

هنا، لا تكون التعددية الثقافية مجرد خيار، بل هي ضرورة وجودية تعكس حقيقة الطبيعة البشرية المعقدة والمتنوعة.

وفي النهاية، يتجلى الإنسان بوصفه حارساً للتنوع، وهو مدعوٌ للحفاظ على روح الضيافة تجاه الاختلاف، فمن خلال هذه الضيافة الفكرية والروحية، تُفتح أبواب الإمكانيات اللانهائية للتطور الإنساني، وتُرسَم لوحة الحضارة بألوان متناغمة من التنوع والوحدة. ومع ذلك، يجب الانتباه إلى أن التعددية الثقافية ليست مجرد فكرة بسيطة متجانسة، فهي تشمل مجموعة متنوعة من التعبيرات والتجارب عبر مجتمعات مختلفة، فلا ينبغي أن تُقدّم بوصفها "سياسة هوية" أو "سياسة ثقافية" خيرة وعادلة ومتسامحة من دون أن تلتفت إلى الواقع المعيش للأفراد والجماعات وتتنظر في أوضاعهم الاجتماعية التي يعترها الفقر والقمع وعدم المساواة والاستغلال والاستبداد والعنصرية. ويقول السوسيولوجي الفرنسي ميشيل وفيوكا: "لا يمكن أن يكون لسياسة

References

المراجع

العربية

- باريك، بيكو. سياسة جديدة للهوية: المبادئ السياسية لعالم يتسم بالاعتماد المتبادل. ترجمة حسن محمد فتحي. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.
- تايلور، تشارلز. المتخيلات الاجتماعية الحديثة. ترجمة الحارث النبهان. بيروت/الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- كيمليكا، ويل. المواطنة متعددة الثقافات: نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات. ترجمة عبد النور خراقي. بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، 2021.

الأجنبية

- Wieviorka, Michel. "Le multiculturalisme est-il la réponse?" *Cahiers Internationaux de Sociologie*. vol. 105, no. 45 (1998).

زهير سوکاح | Zouheir Soukah*

مراجعة كتاب الهوية والذاكرة الجمعية: إعادة إنتاج الأدب العربي قبل الإسلام – أيام العرب أنموذجاً لعبد الستار جبر

Book Review:

***Identity and Collective Memory: Reproducing
Pre-Islamic Arabic Literature – Ayyam Al
Arab (Days of the Arabs) as a Model***

by Abdul-Sattar Jabur

عنوان الكتاب:	الهوية والذاكرة الجمعية: إعادة إنتاج الأدب العربي قبل الإسلام – أيام العرب أنموذجاً.
المؤلف:	عبد الستار جبر.
الناشر:	بيروت: دار الكتاب الجديد؛ دار المدار الإسلامي.
تاريخ النشر:	2019.
عدد الصفحات:	393.

* باحث مغربي في مجال دراسات الذاكرة الجمعية وأستاذ محاضر بجامعة دوسلدورف الألمانية.

A Moroccan researcher in the field of collective memory studies and a lecturer at the university of Düsseldorf, Germany.

zouheir.soukah@uni-duesseldorf.de

عدة قرون بعد ظهور الإسلام أدباً "مرغوباً فيه"، فالأيام لم تكن مجرد أخبار لمآثر القبائل العربية وروايات للاستماع وللإستمتاع أو مادة لمجالس السمر فحسب، وإنما نُظِرَ إليها على أنها ذكريات لأحداث تأسيسية للهوية المشتركة: الهوية القبليّة في العصر الجاهلي، والهوية القومية في العصر الإسلامي (ص 323). وهكذا حظيت نصوص الأيام باهتمام بارز، بوصفها تمثيلاً أدبياً يعيد بناء الماضي "البطولي"، ويُمجّد ذات المجتمع وتاريخ الأمة، ويحتفي من خلال لغته "الناضجة" بسمات البطولة والشجاعة العربية المتخيّلة.

وهنا تبرز الطبيعة المزدوجة لهذا النمط الأدبي من خلال علاقته المركّبة، بل المعقّدة بكل من المجتمع والتاريخ، وبعبارة أخرى بكل من الهوية والذاكرة، حيث مثّلت نشأة هذا النمط مرحلته الشفاهية، بينما شكّلت تحولاته حقبة التدوينية، ممّا يجعل أيام العرب وأخبارها تنتمي إلى الحقلين الأدبي والتاريخي في آن واحد، حيث السرد يتوسّطهما. وعلى الرغم من هذه الأهمية، ظلّت أيام العرب قبل الإسلام بعيدة عن أعين حقل التاريخ الأدبي، الذي يصف كيفية تشكل الأنماط الأدبية وكيفية تلقي نصوصها، وهي ثغرة لافتة اجتهد الكاتب من خلال هذه الدراسة الجادّة في التعامل معها من خلال منطلقات حقل دراسات الذاكرة الجمعية ومخرجاتها. وهو حقل تتضافر فيه تخصصات شتى من العلوم الإنسانية والاجتماعية⁽¹⁾، يميّزه تصويره عن الذاكرة بكونها أساس الثقافة الإنساني. وهو تعامل لم يكن تنظيراً خالصاً، بل أيضاً تطبيقاً اعتماداً على مصادر متنوعة، لكن عُرف عنها

يعبّر صراع الهويات عن نفسه في صورة صراع محتدم على الذاكرة واستملاكها المستمر. هذا هو الموجّه التنظيري الذي ينطلق منه عبد الستار جبر في كتابه: الهوية والذاكرة الجمعية: إعادة إنتاج الأدب العربي قبل الإسلام - أيام العرب أنموذجاً، من خلال تعامله مع أدب أيام العرب قبل الإسلام، ذاك الأدب المجهول، الذي يُعدّ من أقدم أنماط النثر العربي، المعبّر بأسلوبه "الخير" ولغته الغنيّة عن ماض جمعي وعن أحداثه "الجليلة" وشخصياته "البطولية" بل حتى عن شدائده "المصيرية"؛ ما أثر في صياغة أحداث الماضي في الكتابة التاريخية العربية من خلال كتابات المغازي والسيرة، بل أسهمت أيام العرب في نشأة علم التاريخ عند العرب (ص 9).

أولاً: علاقة الأدب بالتاريخ والمجتمع

تخبرنا دراسة جبر، موضوع هذه المراجعة، أن أدب "أيام العرب" قد مرّ بمرحلتين رئيسيتين: الأولى شفاهية والثانية تدوينية؛ ففي مرحلتها الشفاهية، التي امتدت من العصر الجاهلي إلى أواخر العهد الأموي، وظّفت أيام العرب على أنها تمثيل أدبي للصراع القبلي. وقد شكّل العهد الأموي الحاضنة الفاعلة في تجديده، في حين استخدمت "الأيام" في مرحلتها التدوينية، ابتداءً من العهد العباسي إلى قرون الإسلام اللاحقة، على أنها تمثيل أدبي للصراع القومي في أزمنة غير معهودة، صعدت فيها هويات غير عربية ولجت إلى الإسلام، وهو صراع جديد ذو طبيعة ثقافية بالأساس، حيث تتلاقى فيه هويّات وذاكرات وثقافات وجهاً لوجه، وجد فيه العرب أنفسهم في حاجة إلى أدب يعبّر عنهم من خلال صورة مثالية لذات عربية متخيّلة (ص 323-324). ولهذا امتد هذا الأدب

(1) ينظر: الملف الخاص حول الذاكرة ودراساتها في: تبّين، مج 9، العدد 33 (صيف 2020)، في: <https://acr.ps/1L9zRaQ>؛ زهير سوكاح، مدخل إلى دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية (الجزائر: منشورات مدارج، 2021).

الأدب هو بالأساس نواة لحكايات الفروسية عند العرب؛ لاحتفاء نصوصه بقيم البطولة والشجاعة، ولاهتمامها الواضح بمصائر الفرسان وسادة القبائل وأشرافها، الذين يمثلون أبطال الصراع القبلي. وهم شخصيات قد تحولوا، لاحقاً، في ذاكرة الأجيال العربية المتوالية ومخيلتها الجمعية، إلى أبطال قوميين يجسّدون أحلام وطموحات قومهم في النصر، وتحقيق العدل، ورفع الظلم والاضطهاد، وهذا ما يجعل من الأيام أيضاً نواة لأدب السيرة الشعبية عند العرب (ص 45).

ثالثاً: الأحداث التأسيسية والتجذير القومي

ليست أيام العرب ذاكرةً أبطال فرادى، بل تتمظهر بعض الأحداث فيها من كونها مصيرية، بل تأسيسية، فيكون لتذكرها عبر نصوص الأيام خصوصية تصل إلى حد الاحتفاء بها وتمجيدها وتخليدها من خلال طقوس وشعائر رمزية، متحوّلة بذلك إلى مناسبات تأسيسية؛ لذا فهي ترتقي إلى مصاف ما يسمّيه بول ريكور Paul Ricœur (1913-2005) الأحداث "صانعة الحقبة" (ص 60)، أو ببساطة من كونها أماكن الذاكرة⁽³⁾؛ فرغبة الجمع أو الجماعة في استعادة

(3) يُعدّ كتاب أماكن الذاكرة، الذي ألفه المؤرخ الفرنسي بيير نورا Pierre Nora عام 1994، من أبرز الأعمال النظرية في الدراسات التاريخية بفرنسا، حيث يتناول مفهوم الذاكرة الجمعية بعمق. يتألف الكتاب من سبعة أجزاء، ويقدم رؤية جديدة لفهم طبيعة الذاكرة الجماعية. يرى نورا أن "أماكن الذاكرة" تمثل كيانات ذات أهمية خاصة في التراث التذكاري لأي مجتمع، وتحديدًا المجتمع الفرنسي. وقد تكون هذه الكيانات مادية أو رمزية، ملموسة أو غير مادية، وقد اكتسبت أهميتها إما بفعل إرادة الإنسان أو تأثير الزمن. وتشمل "أماكن الذاكرة" عناصر مختلفة ذات قيمة تاريخية في الذاكرة الشعبية، مثل النصب التذكارية، والمتاحف، والأحداث، أو الرموز الوطنية، كالعلم وشخصية ماريان التي ترمز إلى الجمهورية الفرنسية. ينظر: بيير نورا، "الارتقاء العالمي للذاكرة"، ترجمة ميرفت أبو خليل، تبليّن، مج 9، العدد 33 (صيف 2020)، ص 138.

عنايتها بروايات أيام العرب، وفي مقدمتها: العقد الفريد والكمال في التاريخ، ونهاية الأرب في فنون الأدب والأغاني وغيرها⁽²⁾.

ثانيًا: الذاكرة والهوية

يرى جبر أن التركيز على جدلية التذكر والنسيان، ضمن المقاربة الاجتماعية لتاريخ الأدب، يتيح فهمًا أفضل للطبيعة المزدوجة لأيام العرب؛ فهذه المقاربة تحلّل ظروف إنتاج الأعمال الأدبية وتروجعها واستهلاكها، وتعرّفنا من ثمّ إلى الكيفية التي كانت تتذكر بها المجتمعات العربية القديمة ماضيها من خلال هذا النمط الأدبي. ويؤكد الكاتب من خلال تحليله نصوص الأيام، أنه لا يكون للماضي من وجود ما دام لم يخضع لعملية التذكر، فوجوده رهين بتذكره (ص 43). وفي هذا الإطار تحديداً، يحاول الكاتب من الناحية التحليلية الإجابة عن السؤالين التاليين: كيف يتعاقب التذكر والنسيان ضمن أدب أيام العرب؟ وتحت تأثير أي قوى وعوامل مهيمنة يجري هذا التعاقب؟

يؤكد جبر دور الأدب في الربط بين ذاكرة المجتمع وهويته، فهو يمثل حلقة الاتصال الفاعلة بينهما؛ لكونه يُعدّ جزءاً أساسياً في صناعة المعنى لدى أي ثقافة؛ ما يتيح له التفاعل مع الأنظمة الثقافية الأخرى وآلياتها، كالتاريخ والدين والأيدولوجيا وغيرها من الأنظمة الرمزية (ص 45). لذا فتحليل التمثيلات الأدبية للذاكرة في إطارها الاجتماعي، لدى جمع أو مجتمع أو ثقافة ما، يكشف لنا عن كيفية تشكيل الماضي وطرائق بنائه بوجه خاص، ويمنحنا صورة عن طبيعة العلاقات وآليات تفاعلها بين الأنساق الثقافية وأشكال تمثيلها بوجه عام. وفي سياق أيام العرب، يشدّد الباحث على أن هذا

(2) ينظر: الفصلان الثاني والثالث من الكتاب.

التحديات التي تمسّ هويتهم. وهكذا أصبحت أحد العناصر التكوينية في الهوية العربية وليس الإسلامية بالضرورة كما يرى مؤلف الكتاب؛ فهي صارت أكثر التصاقاً بالعربية منها بالإسلامية، وقد استبعدت الأيام الدين بوصفه محدّداً وحيداً لهوية العرب الجمعية، وكانت بذلك أشبه بمحاولة تجذير للحسّ القومي كي يُصبح أساساً لا يُمكن تجاوزه إسلامياً. ومن خلال أدب أيام العرب جرت صياغة ذاكرة تاريخية ليس على أساس الدين، وإنما على أساس القومية، وربما، بذلك، كانت تمثل في عصر الإسلام نوستالجيا سردية لماضٍ غير إسلامي بالضرورة (ص 324). أتاحت الأيام للعرب، بوصفهم جماعة قبلية أو قومية، أن تسرد نفسها بنفسها، وأن تروي طرائق تعامل بعضها مع الآخرين، في السلم والحرب، حتى غدت أيسر مدخل لمعرفة مرحلة الجاهلية وتاريخ القبائل العربية، ومعرفة أنماط عيشها وأعرافها وقيمها الاجتماعية، وأشكال نُظمها السياسية وبناها الاقتصادية ورؤيتها لنفسها وللعالم (ص 324).

وفي ضوء ما سبق تتمظهر الأيام، في هذه الدراسة، في كونها سيرة جمعية للصراع القبلي العربي في صحراء شبه جزيرة العرب وأطرافها. وقد تحوّلت، ابتداء من العصر العباسي، إلى جزء لا يتجزأ من كتابة التاريخ القومي للعرب، على الرغم من انشغال الكتابة التاريخية في هذا العصر بصياغة رؤية إسلامية شاملة. وهنا برز دور الأدب العباسي، بحسب جبر، في صياغة رؤية قومية للتاريخ العربي، فقدّم "الأيام" بوصفها من السرديات الكبرى للماضي العربي "المجيد"، كما تتخيّل الذاكرة وتتمثّله من خلال بعديّ الملحمي والأسطوري. كان هذا ما أبرزته لنا الدراسة في شقّها الموضوعي، في حين أن شقّها

ماضيها، من أجل تحفيز ديمومتها، من خلال الرجوع المتخيّل إلى البدايات والأصول هو طريق مرغوب فيه، جرى تعبيده بالحكايات والأساطير والخرافات، يقود فيه السرد والتسريد قافلة الرحلة المتجددة، التي تستعين بكل من الذاكرة والتخيّل إلى أن يصبح الحدث ليس ما وقع ذات مرة، بل هو ما صار يُروى في كل مرة (ص 62).

وهنا تُعطي "الأيام" أهمية بالغة للتاريخ الثقافي للمجتمعات العربية، وتسهم في تأسيس ذاكرة جمعية وهويّتها المخصوصة بها، يتطلع إليها الناس، أفراداً وجماعات، ليمنحوا أنفسهم من خلالها هوية متماسكة وسرداً جمعياً ومكاناً في عالم متبدل وتمايّزاً من الآخرين؛ ما يؤدي إلى تمركز الجماعة المتخيلية⁽⁴⁾ حول نفسها. ومن أجل أن تدعم الجماعة مركزيّتها وتعززها، فإنها غالباً ما تلجأ إلى الاختلاق السردى الخاص لماضٍ مرغوب فيه يُشبع تطلعات آنية، ويوافق رغبات قائمة، لكنه يخلق في الوقت ذاته صراع الذات مع الآخر.

ولكون ذلك الصراع يمسّ الهوية والماضي العربيّ، كان لا بد من استدعاء أيام العرب، بوصفها تاريخاً "للبطولات" و"ماضيّاً" "للأمجاد"، وأصبحت بذلك أدباً وسرداً قومياً يفتخر به العرب، ويُمثل تاريخاً لشجاعتهم وفروسيّتهم، ويحمل فضائلهم، التي يُباهون بها أمام بقية الأقوام والشعوب المجاورة. وبذلك وُظّفت الأيام، بوصفها ذاكرةً تمدّ العرب بالفخر القومي، وخطاباً يوحدّهم، ويواجهون من خلاله

(4) ينظر: بينديكت أندرسون، الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها، ترجمة ثائر ديب، تقديم عزمي بشارة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

والإنتاج؛ لأن الحاجة إلى استعادته أشبه بغريزة اجتماعية لدى الجماعات لا تنفك تُشبعها بوسائل شتى لكونها المادة الفُضلى بالنسبة إليها من أجل صناعة ذاكرة وهوية وتاريخ وأدب خاص بها، تستعين بها بوصفها وسائط فعّالة لتعزيز الاندماج والتماسك والترابط داخل نسيجها السوسيوثقافي (ص 58). فالسرديات المُستعادة لها القدرة على تمثيل أهم الأحداث في حياة الجماعة والإسهام في صياغة ماضيها، ما دام التخيل السردى يملك القدرة على التلاعب بالأحداث أو حتى صنعها صُنْعًا لتتوافق مع الرغبات والغايات المهيمنة في زمن الحاضر حتى السياسية منها، بخاصة تلك الأيديولوجية النابعة من السلطة المهيمنة ورغباتها.

ومن ثمّ، فإن الأدب، بلغة جبر، يتورّط مع السلطة، سواء أكانت سياسية أم دينية أم سوسيوثقافية، حين يمثل آراء الجماعة أو الفئة ومصالحها، تلك التي تملك السلطة، وتحتكر حق تنفيذ القانون والقوة لنفسها فحسب، حيث تستعين بالأدب نظامًا رمزيًا من أجل توفير الشرعية الضرورية لتبرير هيمنتها، وتكريس تقبلها. ولا يتأتى لها ذلك، إلا من خلال صياغة أيديولوجيا خاصة بها، تنهض بمهمة رئيسة، وهي إضفاء شرعية السلطة وتسويق نظامها القائم وتسويغه (ص 46). وهنا تعمل الأيديولوجيا أيضًا بوصفها آلية مركزية لتعزيز التماسك والتضامن، فالجماعة تُحوّل مصائبها وانتصاراتها وهزائمها وآمالها وإحباطاتها إلى نوع من التصورات المرغوبة؛ أي إلى نوع من الأيديولوجيا التي يتولى الأدب التعبير عنها، والترويج لها، وترسيخها اجتماعيًا، وهذا تحديدًا ما قامت به أيام العرب عدة قرون، حتى غدت بصمتها على الكتابة التاريخية العربية واضحة، ولم تكن بصمة سردية فحسب، بل أيديولوجية

الفني قد بيّن أن أيام العرب في مراحلها المبكرة حفظت لنا كتب الأدب والتاريخ، ووظفتها في صياغة رؤية قومية للتاريخ العربي (ص 325)؛ ما جعلها تمثيلًا أدبيًا مرغوبًا فيه، استُخدم لإعادة بناء الماضي العربي والحفاظ عليه من خلال السرد والتذكر والتخيل⁽⁵⁾.

رابعًا: سلطة التمثيل وتمثيل السلطة

يملك التخيل تلك القدرة على التلاعب بالزمن والأحداث، لتتسجم مع الرغبات والغايات، وهو أكثر إشباعًا للحاجات من الواقع. والمُتحقق من تخيلات الذاكرة الجمعية، يرى أنها تحوي ميولًا وتحيزات وقيمًا تُزوّد شفرات متفقًا عليها لفهم الماضي والحاضر (ص 54). وهنا لا يجري إنتاج هذه التخيلات بصفة عشوائية أو مُشّتة، وإنما تتنظم في نسق مترابط من الصور والدلالات والأفكار والأحكام المسبقة، التي تشكلها فئة أو جماعة أو ثقافة عن نفسها وعن الآخرين في إطار المجتمع؛ لأن الجماعة ترى في هذه التخيلات، ونصوصها المستعادة، أصلًا لها وعودة إلى بداياتها، وبسبب دورها في تأسيس شعور الجماعة بهويتها وتعزيزه؛ فهي تولد أحاسيس ذات كثافة أخلاقية واضحة، وتؤدي وظيفة دمج بالنسبة إلى الجماعة، ووظيفة أيديولوجية بالنسبة إلى الدولة (ص 60).

وهنا تتضح قدرة هذا المخيال الأيديولوجي على إعادة صياغة الواقع الراهن، من خلال محاولة امتلاكه وتمثيله على النحو الذي ينسجم مع طبيعة التكوين الخاص؛ لذلك فغالبًا ما يكون الماضي هو الواقع الأكثر رغبة ومرونة في إعادة صياغته (5) راجع بهذا الخصوص الفصل الرابع (الأخير) من الدراسة.

في المقام الأول. وهنا تطل علينا أيام العرب، من الجمعية العربية بصفتها أدواتٍ لتعزيز الهوية خلال دراسة جبر، شاهدة على قدرة الأدب على القومية وتأكيد الانتماء. تجاوز الزمان والمكان، لتبقى حاضرة في الذاكرة

References

المراجع

أندرسون، بينديكت. الجماعات المتخيلة: تأملات في أصل القومية وانتشارها. ترجمة ثائر ديب. تقديم عزمي بشارة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

تبين. مج 9، العدد 33 (صيف 2020). في: <https://acr.ps/1L9zRaQ>

سوكاح، زهير. مدخل إلى دراسات الذاكرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. الجزائر: منشورات مدارج، 2021.

نورا، بيبير. "الارتقاء العالمي للذاكرة"، ترجمة ميرفت أبو خليل. تبين. مج 9، العدد 33 (صيف 2020).

زبيدة مونية بن ميسي | Zoubeida Mounya Benmissi *

مراجعة كتاب: السياسة الحيوية من منظور الفلسفة الاجتماعية (دراسات في الجسد والمرض والعنصرية والعدالة الصحية في النظام الدولي الجديد) لـ الزواوي بغورة

Book Review:

Biopolitics from the Perspective of Social Philosophy (Studies on Body, Disease, Racism, and Health Justice in the New International System)
by Zwawi Beghoura

عنوان الكتاب:	السياسة الحيوية من منظور الفلسفة الاجتماعية (دراسات في الجسد والمرض والعنصرية والعدالة الصحية في النظام الدولي الجديد).
المؤلف:	الزواوي بغورة.
الناشر:	بيروت: دار سؤال للنشر.
سنة النشر:	2023.
عدد الصفحات:	344.

* أستاذة الفلسفة المعاصرة، المنطق وفلسفة العلوم في جامعة باتنة، الجزائر.

Professor of contemporary philosophy, logic & philosophy of science at the University of Batna, Algeria.

zoubida.benmissi@univ-batna.dz

- ما علاقة هذه المقاربات بالدولة القومية، خصوصاً من جهة الأمن وحفظ الحياة وتحقيق العدالة والحرية؟

أجاب بغورة عن هذه الأسئلة من خلال طرح عدد من المقاربات، أبرزها:

1. المقاربة الوصفية الفرنسية

ركّزت هذه المقاربة على مشكلة الحي التي تتحدّد من خلال عاملين رئيسيين (ص 12):

- العامل العلمي الذي يتمثل في التطورات التي شهدتها علوم الحياة والبيولوجيا وتقنياتها المختلفة.

- العامل الفلسفي الذي يتعلق بإسهامات جورج كانغيلام Georges Canguilhem (1904-1995) في تاريخ العلوم وعلوم الحياة، وتأثيره العميق في تلامذته، مثل فوكو (ص 13).

تختلف السياسة الحيوية عن السلطتين السيادية والانضباطية بتركيزها على الممارسات الحكومية التي تهدف إلى الحفاظ على صحة السكان ورفاههم من خلال (ص 15):

- تنظيم السكان عبر مراقبة معدّلات المواليد والوفيات وضبطها.
- مكافحة الأوبئة التي تُهدّد حياة الأفراد من خلال تقديم الخدمات الصحية اللازمة.

- تعويض الضحايا، مثل دعم ضحايا حوادث المرور والعمل، أو الذين يعانون التثوّات والإعاقات من خلال المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية.

يقدم الزواوي بغورة في هذا الكتاب قراءة فلسفية اجتماعية لقضايا معاصرة، تتناول أحداثاً وتحولات عالمية، مثل جائحة فيروس كورونا المستجد (كوفيد-19)، وموضوعات أخرى، مثل العزلة والشعبوية والعنصرية والعدالة الصحية في إطار النظام الدولي الجديد. يتألف الكتاب من ثمانية فصول، يُعالج المؤلف من خلالها قضايا جوهرية في الفلسفة الاجتماعية، موضوعاً علاقتها بالفلسفة الحيوية وأبعادها النظرية والعملية.

أولاً: السياسة الحيوية

يقدم بغورة تحليلاً شاملاً للوضع الصحي الراهن والسياسات المتّبعة لإدارته، مشيراً إلى أهمية هذا المفهوم، المُشكّل من التفاعل بين الفعل وردّة الفعل، في فلسفة ميشال فوكو Michel Foucault (1926-1984) السياسية، وفي التحليلات السياسية والاجتماعية المعاصرة للظواهر الراهنة، مثل الصحة العامة والسكان والإنتاج الزراعي والاقتصادي والبحث الطبي والتقنيات الحيوية، إضافة إلى مختلف الوسائل التي تسعى لتحسين شروط الحياة.

هدف هذا الفصل هو تقديم مقارنة نظرية أولية ترتكز على الفلسفة الاجتماعية، من خلال الإجابة عن ثلاثة أسئلة رئيسية (ص 10):

- ما الذي تعنيه السياسة الحيوية عند فوكو؟
- كيف جرى توظيفها في التحليلات الفلسفية والسياسية والاجتماعية المختلفة؟ وما النتائج التي ترتبت عليها (مع الإشارة إلى مرحلة ما بعد السياسة الحيوية)؟

العلوم بالسوق (ص 33) الذي أدى إلى ظهور نموذجين لإنتاج العلم: الأول مندمج بالسوق، ويخضع لمتطلباته الاقتصادية؛ أما النموذج الثاني، فيحافظ على قدر من الاستقلالية، على الرغم من تحالفه مع الصناعة. ويعكس هذا الوضع صراعاً بين العلم والاقتصاد، بعيداً عن القيم الأخلاقية (ص 33).

وسّع روز مفهوم السياسة الحيوية في مجال علم الاجتماع واعتبرها سياسة جُزئية (نتيجة التطورات الحاصلة في مجال الطب الحيوي)، تتسم بالمجازفة والمخاطرة بسبب التطورات المتعلقة بالمشكلات الأمنية الخاصة بالحياة والصحة والراحة (ص 35)، وتتميز بطابع أخلاقي وسياسي. ونتيجة لما سبق، صاغ مفهومًا جديدًا هو "المواطنة البيولوجية" (ص 36).

3. المقارنة التاريخية الألمانية

أشار بغورة إلى محاولة توماس ليمكي Thomas Lemke الذي أكد، من خلال وصل فوكو بكارل ماركس، والسياسة الحيوية بالحكمانية الليبرالية (ص 39)، أن السياسة الحيوية تتطلب معرفة منظمة بالحياة والكائنات الحيّة (ص 40)، وركّز على تأثير الذوات في ذاتها، ولا سيما في تفاعلها مع السلطات العلمية، مثل الأطباء وعلماء الأخلاق والدين. ويبرز هذا التفاعل ارتباطاً نظام الحقيقة بـ "نظام السلطة"؛ ما يؤدي إلى إبراز الدور النقدي للسياسة الحيوية. ويرى ليمك أن الظواهر التي تعالجها السياسة الحيوية ليست معزولة، بل مرتبطة بالممارسات الاجتماعية والإجراءات السياسية.

يعرض بغورة المقارنة النقدية الإيطالية التي تتميز بتأسيس مراكز بحث لدراسة هذا المفهوم، مشيراً

• الاهتمام بالبيئة الطبيعية لضمان استقرار الجسم الاجتماعي والحفاظ عليه.

وبسبب تركيز السياسة الحيوية على صحة السكان في فضاء المدينة، تشكّلت السياسة الحيوية للسكان، كما أدى تركيزها على الأفراد بصفتهم أجساداً حية إلى ظهور مفهوم "التشريح السياسي للجسد البشري" (ص 17). وارتبط هذا التوجّه بما يسمى الحكمانية الليبرالية التي تُعدّ جزءاً من ما بعد السياسة الحيوية.

خلال تحليل هذه المقاربة، قدّم بغورة دراستين بارزتين: الأولى للأنتروبولوجي وعالم الاجتماع الفرنسي ديديه فاسين Didier Fassin الذي تناول كيفية تدخل السلطة العمومية في الأجساد والأحياء، وما يترتب على ذلك من إنتاج أشكال جديدة من السياسة الحيوية (ص 18)؛ والدراسة الثانية للفيلسوف الفرنسي غيوم لو بلان Le Blanc Guillaume الذي ركّز على أعمال كانغيلام المتعلقة بالمفاهيم الفلسفية حول السوي والمرضي والمعياري (ص 24). ودرس لو بلان أيضاً العلاقة بين الحيوي والاجتماعي، من خلال مفهوم الحياة الهشّة والموت الاجتماعي (ص 25)، حيث استنتج مصطلح "الذوات المسدودة"، وهي الذوات التي تعوّق المجتمع وتثقل حركته، فتعيش حياة قائمة على الألم والمعاناة (ص 24).

2. المقارنة التحليلية الأميركية - الإنكليزية

تناول بغورة هذه المقاربة، من خلال دراسة أعمال بول رايبينوف Paul Rabinow بالتعاون مع نيكولاس روز Nikolas Rose. وقد توصل الأول، نتيجة أبحاثه الميدانية، إلى وجود ملامح متعددة للسياسة الحيوية، يتمثل أهمها في تزايد اندماج

• هل تُعتبر السياسة الحيوية عند فوكو مفهوماً مستقلاً، أم جزءاً من منظومته المفاهيمية (علبة أدوات)؟ (ص 55).

• كيف يمكن فهم السياسة الحيوية بمعزل عن السلطة الانضباطية والحكمانية؟

• ما العلاقة بين الدولة والسياسة الحيوية في فكر فوكو والدراسات اللاحقة حول "ما بعد السياسة الحيوية"؟

• هل توجد أرضية مشتركة تجمع هذه التحوّلات المختلفة للمفهوم، وتكون الفلسفة الاجتماعية أساساً لها، بوصفها مبحثاً فلسفياً جديداً يعالج التجارب الاجتماعية والسياسية الواقعية، كعلاقة السياسة بالمجتمع (الأمن والحرية والدولة)، وعلاقة الدولة بالسلطة، والسلطة بالمجتمع؟ (ص 56).

أكدت الدراسات السابقة ارتباط السياسة الحيوية بالعدالة والحرية (ص 61)، ولم تكنف بالتحليل والنقد والتطبيق، بل قدّمت حلولاً بديلة تتماشى وأهداف الفلسفة الاجتماعية لتغيير الواقع، من خلال توظيف السياسة الحيوية في فهم الحاضر واستشراف المستقبل (ص 62). وكشفت الدراسات أيضاً عن أن هذا المفهوم ثنائي القيمة؛ إذ يساهم في التنمية والازدهار، ويُستخدَم أيضاً لضبط السكان ومراقبتهم، وربما لإبادتهم (ص 63). ليختم بغورة الفصل الأول بتساؤل حول إمكانية فهم طبيعة الدولة في المجتمعات العربية، من خلال توظيف السياسة الحيوية المعاصرة (ص 64).

إلى الفلاسفة الذين قدّموا إسهامات فلسفية رائدة، مثل جيورجيو أغامبين Giorgio Agamben الذي يرى أن مفهوم "تسييس الحياة" (ص 41) يجمع بين السلطتين الحيوية والسياسية، معتبراً المعتقل نموذجاً للسياسة الحيوية الحديثة المرتبطة بسياسة الحياة والموت معاً (ص 42). ولتحديد السياسة الحيوية للدول الكبرى في القرن العشرين، تسعى العلوم الإنسانية والاجتماعية لفهم الحياة العارية (ص 45). أما روبرتو إسبوزيتو Roberto Esposito، فقد وظّف مفهوم تدبير الحياة أو حكومة الحياة، وأشار إلى قدرة السياسة الحيوية على بناء حياة أو تدميرها (ص 48). بينما ربط موريثو لازاراتو Maurizio Lazzarato بين السياسة الحيوية والاقتصاد الليبرالي، موضحاً أن الحكم الليبرالي لا يقتصر على الاعتراف بالقوانين الاقتصادية ورصدها فحسب، بل يستهدف المجتمع ككل. فالسياسة الليبرالية سياسة اجتماعية تمارس قواعدها عبر السوق، وتُطبّق على الإنسان الاقتصادي الذي يختلف عن الإنسان القانوني (ص 54).

اقترح بغورة الفلسفة الاجتماعية للتعبير عن وحدة الاستعمالات المتعددة للفلسفة الحيوية، واستنتج بعد عرض مختلف المقاربات أنها اعتمدت على خطوات أساسية تُحيل إلى "ما بعد السياسة الحيوية"، وبعدها أثار بعض التساؤلات المنهجية:

- العودة إلى المفهوم الأصلي الفوكوي.
- نقد مفهوم السياسة الحيوية وإعادة صوغها بحسب السياقات الجديدة.
- محاولة تطبيق المفهوم في مجال البحث المستهدف.

أما التساؤلات فهي الآتية:

ثانيًا: الجسد في الفلسفة الاجتماعية المعاصرة

يُبرز بغورة أهمية الجسد في فلسفة فوكو، وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، مثل التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم السياسة، لكن الجسد لم يحظَ بالاهتمام الكافي في الفلسفة السياسية التي أهملت دراسته من حيث هو ظاهرة سياسية جديدة، وتابعت بحثها في الدولة وأنظمة الحكم والقيم المرتبطة بالنظام السياسي، مثل الحرية والعدالة والمساواة والديمقراطية بطريقة تقليدية (ص 71).

ونظرًا إلى أن الفلسفة الاجتماعية المعاصرة تسعى لتجاوز النماذج التقليدية، عرض بغورة دراسات فوكو حول الجسد، وأجاب عن أسئلة مثل: ما الجسد؟ ما أشكاله؟ ما علاقته بالسلطة؟ وما دوره في الفلسفة الاجتماعية؟ (ص 75).

أسفرت هذه الإجابات عن فرضية تتكوّن من عنصرين: الأول، أن الجسد يشغل مكانة بارزة في أبحاث فوكو؛ والثاني، يُعتبر الجسد موضوعًا محوريًا في الفلسفة الاجتماعية المعاصرة (ص 76).

ولإثبات العنصر الأول، تتبّع بغورة حضور مفهوم الجسد في أعمال فوكو كرونولوجيًا، مؤكدًا استمراريته بصفته عنصرًا أساسيًا في تحليلاته الأركيولوجية والجنينية، سواء في كتاباته التي تسبق المراقبة والمعاقبة - ولادة السجن، وفي هذا الكتاب أو ما بعده (ص 88). وقد أبرز خضوع الجسد لمختلف السلطات السياسية والانضباطية والحوية، محاولاً في الوقت ذاته مقاومتها. وفي تحليل بغورة لعلاقة الجسد بالسلطة، بدأ بجسد الحاكم، ثم انتقل إلى تقنيات السلطة الانضباطية

والحيوية، وانتهى بفنون الحكم (الحكمانية) القديمة والجديدة (ص 101). وفي خصوص العنصر الثاني من الفرضية (ص 102)، أكد أغامبين توسيع مفهوم الجسد عند فوكو، معتبراً جسد العبد وسطاً بين الحياة الحيوانية والحياة Bio (ص 107)، وهما أساس تحليله للسياسة الحيوية والحياة العارية، فساهمت دراساته في توسيع الفلسفة الاجتماعية لتشمل الفلسفة السياسية والأخلاقية. ووظّف أغامبين في كتابه الإنسان المستباح *Homo Sacer* (ص 108)، مفهوم جسد العاهل في نظرية الحالة الاستثنائية، حيث يخضع للجهازية؛ ما يجعله عرضة للحياة العارية، من دون حماية من السلطة. هذه الجهازية مفهوم مركزي في نظرية السلطة، وتتجلى في مراقبة سلوك الأفراد وآرائهم، مثل السجون والمدارس والمصانع والقوانين والكتابة والأدب ووسائل التكنولوجيا. أما بالنسبة إلى أكسل هونيث Axel Honneth، فقد أكد بغورة أهمية تحليله للجسد من منظور الفلسفة الاجتماعية، خاصة في ما يتعلق بالاعتراف (ص 112)، واللامرئي (ص 114)، والتشوّ (ص 115). ليستخلص في ختام الفصل الثاني عشر نقاط (ص 118-122)، توضح القيمة الفلسفية لتحليل الجسد في فلسفة فوكو، وفي الفلسفة الاجتماعية المعاصرة.

ثالثًا: المرض بوصفه تجربة وخطاباً

يطرح بغورة مجموعة من الأسئلة في مقاربة منهجية لتحليل موضوع المرض، سعياً منه للوصول إلى إجابات واضحة ومحددة: ما المرض؟ ما أشكاله؟ ما علاقته بالمجتمع والسلطة والحياة؟ ما تأثير التحليلات التي قدّمها فوكو حول المرض في الدراسات اللاحقة؟

تحظى مفاهيم فوكو وتحليلاته بأهمية في الفلسفة الاجتماعية، وهذا ما أثبتته بغورة، بالإشارة إلى فاسين الذي أحدث تجديدًا في الأنثروبولوجيا السياسية الحيوية (ص 158)، مشيرًا إلى ارتباطها بحياة الناس وعلاقتهم بالحكم، وإشارته إلى لو بلان الذي طوّر مفهوم الهشاشة (ص 166) بصفاتها بعدًا وجوديًا وبناء اجتماعيًا يرتبط بالمرض، يمكن التعرف إليه من مطالب هذه الفئات للمؤسسات الاجتماعية قصد الحصول على الحماية والمساعدة.

على الفيلسوف الإجابة عن أسئلة، مثل: كيف نُعرّف الحياة الهشة؟ وكيف ترتبط هذه التعريفات بالتجارب التي تصفها؟ وما السبيل إلى تحرير الحياة من الهشاشة؟ (ص 171)، وهذا ما يُبرز أهمية البعد الأخلاقي في المسألة الاجتماعية؛ ما يُميّز الفلسفة الاجتماعية من العلوم الإنسانية والاجتماعية (ص 172). وفي الختام، خلص بغورة إلى أن المرض ظاهرة معقدة، تتداخل فيها الأبعاد الاجتماعية والتاريخية والطبيعية والعضوية؛ ما يستدعي تكامل العلوم في تشخيصها وتحليلها.

رابعًا: العزلة في زمن كورونا

تناول بغورة في هذا الفصل موضوع العزلة خلال جائحة فيروس كورونا، كما تساءل فيه عن طبيعتها: أهي عزلة حقيقية أم مجرد حظر صحي؟ وكيف يمكن للفلسفة تفسيرها؟ (ص 183). وهنا، في رأيه، تبلور موقفان في الفكر الفلسفي المعاصر: الأول يتبنّى تعميم المبادئ التفسيرية القبلية، حيث يرى أغامبين أن الجائحة حالة استثناء لا تُمثّل خطرًا، ما يستدعي فرض الحظر الصحي، مؤكّدًا أن حماية الصحة استُغلت لتقييد

وما علاقتها بالفلسفة الاجتماعية المعاصرة؟ (ص 130).

ركّز فوكو على دراسة موضوع المرض من خلال علاقته بالمؤسسات الطبية والاجتماعية والسياسية أو السلطة (ص 132)، مستخدمًا مفاهيم متعددة، مثل المرض والصحة، والمرض العقلي والعضوي، والطب النفسي والبدني، والسوي والمرضي، والمرض والمجتمع... إلخ (ص 133)، ومشيرًا إلى انتقال التركيز في القرن الثامن عشر من التمييز بين المرض والصحة، إلى ثنائية المرضي والسوي في القرن التاسع عشر (ص 146)؛ ما جعلها مركزية في مجال الطب والإبستمولوجيا.

وقد أبرز بغورة في تحليله الفوكوي للمرضي والسوي نقاطًا عدة مهمة:

- تتجاوز اللاسوية المجال الطبي إلى القانوني والاجتماعي والسياسي.
- يخضع اللاسوي لمعارف وسلطات لتشخيصه وإعادة تأهيله.
- اهتم فوكو بالجسد المتشجّع واعتبره نموذجًا في الطب العقلي.
- يؤكد فوكو ترابط المعرفة والسلطة تاريخيًا واجتماعيًا.
- قدّم فوكو "السياسة الحيوية" التي تُعنى بالمرض على أنها ظاهرة تصيب الأفراد أو المجتمعات.
- أكد فوكو، في كتابه الشجاعة في قول الحقيقة، وجود صلة بين المرض والصحة والحياة والفلسفة (ص 157).

الحريات، مثلما يُستخدم الإرهاب (ص 185). في المقابل، يرى إدغار موران Edgar Morin أن الجائحة ظاهرة معقدة، تستوجب إعادة التفكير في أسلوب حياتنا، وفي العلم الذي فشل في السيطرة عليها. ويشير يورغن هابرماس Jürgen Habermas إلى أن الجائحة كشفت عن ضعف السياسات النيوليبرالية نتيجة الأضرار التي لحقت بالاقتصاد والسياسة الاجتماعية، ولا سيما الصحة (ص 186)، كما سلّط الضوء على اتخاذ القرارات السياسية والصحية في ظل غياب المعرفة الكاملة لدى الخبراء. وإضافة إلى ما سبق، وتماشياً مع فلسفته الاجتماعية، طالب هابرماس بتطبيق مبدأ المساواة في الرعاية الصحية وتعزيز التضامن والوحدة الأوروبية (ص 188). في حين استعان الموقف الثاني التأويلي التاريخي والأخلاقي بالتراث الإنساني، ومنه الفلسفي، لدراسة أبعاد الإنسانية وقيمة العزلة في تقليل آثار الجائحة، مع الاستفادة من تاريخ الأوبئة والقيم الأخلاقية ومواكبة تطورات الجائحة (ص 189).

إن جائحة فيروس كورونا عند بغورة هي وباء عالمي، انتشر بسرعة فائقة، وجرى إحصاؤه عالمياً ويومياً بطريقة منظمة ودقيقة. وأثارت هذه الجائحة العديد من القضايا، مثل التفكير في التقدم الطبي: أبقى خطأ، أم سيأخذ في الحسبان تعقيد الحياة وأسرارها ومفاجأتها، وإعادة النظر في علاقة الإنسان بالطبيعة والبيئة؟ واقترح بغورة حلولاً ذات طابع أخلاقي (ص 198-201):

- العناية بمن هم تحت مسؤوليتنا.
- الاهتمام بالجوانب العاطفية والانفعالية للإنسان.
- الاعتناء بالآخر بضمير ومسؤولية، ما يوطّد العلاقات الإنسانية.
- تعزيز العلاقات الإنسانية القائمة على التكفل والرعاية المتبادلة.

العزلة ضرورية من حيث هي إجراء وقائي، إلا أن هناك عوائق متعددة تحول دون تطبيقها تطبيقاً صحيحاً، مثل عدم توافر السكن الصحي لبعض الفئات الاجتماعية الفقيرة، والعمال، وسكان

وقد حدد بغورة أنواعاً للعزلة، منها الاختيارية والإجبارية، والمفروضة والمرغوبة... إلخ (ص 190)، وعرض رأيين بشأنها: الأول يمثلته نيقولا بيرديايف Nicolas Berdiaev (1874-1948) الذي يرى في كتابه العزلة والمجتمع أن العزلة لا تكتمل إلا بوجود الآخر، وأن العزلة الفردية تعني الجحيم والعدم (ص 191). أما الرأي الثاني، فيمثله فوكو الذي عرض تاريخ العزلة عند أفلاطون والرواقيين، حيث كانت وسيلة لتشكيل الذات، وأصبحت مع الرواقيين مبدأً للحياة: ارجع إلى نفسك، واعتن بذاتك (ص 192).

ما العلاقة بين العزلة الفلسفية الوجودية الاختيارية، وتلك التي عشناها خلال فترة جائحة فيروس

فإذا كانت الشعبية لفظاً مشتقاً من الشعب الذي يعتبر عنصراً محورياً أو منطوقاً مركزياً يستخدمه الخطاب الشعبي، فإن من مميزات هذا الخطاب (ص 207-208):

- الانحياز إلى الشعب والعودة إليه في مواجهة النخب الفاسدة وتجاوز المؤسسات السياسية.
 - تقليد الديمقراطية المباشرة التي ميزت المجتمعات البسيطة.
 - الاعتماد على الزعيم الكارزمي الذي قد يكون سياسياً أو مضللاً أو ديمagogياً للتواصل مع الشعب.
 - استخدام الشعب الذي يصور بصفته أصيلاً ضد الأجانب.
 - التحريض ضد الفئات التي تعتبر تهديداً للشعب.
 - السعي للقطيعة مع النظام السياسي القائم، باستخدام تعابير، مثل التنظيف والكنس والمسح والطرح.
 - الخطاب الشعبي احتجاجي، يعتمد على المظاهرات التي قد تتسم بالعنف الرمزي أو المادي.
 - هو خطاب قائم على مشاعر الخوف، يجمع أفكاراً متناقضة في الكثير من الأحيان، ويُعبّر عن فشل الأيديولوجيات التقليدية.
- ويمكن تصنيفه إلى:

1. الخطاب التأسيسي

يؤكد ممثلو الخطاب التأسيسي أن الشعبية أسلوبٌ سياسي قادر، في شروط معينة، على إنتاج نسخة راديكالية من الديمقراطية. ومن ممثليه

الأحياء الشعبية المكتظة، والسجناء؛ ما يعكس الهشاشة الاجتماعية والتفاوت.

خامساً: مسألة الشعبية

في السياق ذاته، يتناول بغورة في الفصل الخامس مسألة الشعبية في الفكر السياسي المعاصر، وأطلق عليها "اللحظة الشعبية" (ص 205). ويتفق العديد من المحللين السياسيين على أن الشعبية تعكس أزمة الديمقراطية في المجتمعات المعاصرة (ص 209)، وهي ظاهرة سياسية معاصرة لا يتجاوز تاريخها قرناً ونصف القرن، ظهرت أولاً في عام 1890 مع ظهور الشعبية الفلاحية المناهضة للرأسمالية، ثم في عام 1912 حين صدر البيان الشعبي (ص 210)، وانتشرت في الفترة ما بين الحربين العالميتين، مع النازية والفاشية. أما المرحلة الثالثة، فكانت مع انهيار المعسكر الاشتراكي وسقوط جدار برلين، حيث تميّزت بمعاداتها النخب والعولمة (ص 211)، وشاع صيتها مع نجاح الثلاثي: دونالد ترامب، مارين لوبان، واتفاقية البريكست (انسحاب المملكة المتحدة لبريطانيا العظمى وإيرلندا الشمالية من الاتحاد الأوروبي والمجموعة الأوروبية للطاقة)، في عام 2016 (ص 205).

اهتم الباحثون في العلوم الإنسانية والاجتماعية بدراسة هذه الظاهرة، من منظورين:

- منظور نظري يُحلّل المميزات الخاصة بالشعبوية ومقارنتها بالشمولية Totalitarisme التي سادت في القرن العشرين.

- وصف تجارب شعبية برزت في عدد من دول أميركا اللاتينية وأوروبا والولايات المتحدة الأميركية من القرن التاسع عشر إلى الوقت الحاضر.

• ضرورة التمييز بين أنواع الشعبوية: شعبيات الجنوب والشمال، وشعبيات العالم الثالث وأوروبا، والشعبيات اليسارية واليمينية، كما عليها تحديد علاقتها بالديمقراطية التي من الضروري تجديدها حتى تستوعب مطالب الفئات المهمشة ومواجهة الخطابات الشعبوية المهددة الديمقراطية التمثيلية.

سادسًا: العنصرية تاريخها ومحدداتها

تناول بغورة في الفصل السادس مسألة العنصرية التي أصبحت ميزة المجتمعات المعاصرة، والتي ظهرت مجددًا ليس في الولايات المتحدة فحسب، إنما في العالم بأسره بعد مقتل جورج فلويد George Floyd (1973-2020)، في 25 أيار/ مايو 2020، وتزامن ذلك مع تفشي ظاهرة كورونا؛ ما كشف عن التفاوت والمظالم الاجتماعية، ولا سيما في مجال الصحة. وفي هذا السياق، قدّم بغورة بعض الرؤى التي أكدت إعادة طرح مسألة العنصرية، على الرغم من تحقيق الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية، وتحول بعض القضايا المحلية، مثل الاحتجاجات، إلى قضايا عالمية (ص 242). وعرض أبرز محطات تاريخها، ليثبت أنها تقوم على التعصب العرقي والنظرة الدونية إلى الأعراق المخالفة لها، ولا تؤمن بالاعتراف المتبادل بين البشر، ولا بوحدة الإنسانية، إنما بالعرقية المنغلقة والإقصائية؛ ما يُبرّر الكراهية، ويُعزّز المواقف العدائية. ولتفادي هذا الخطر، دعا إلى دراسة نقدية لهذه الظاهرة، والعمل على تعزيز المواطنة الديمقراطية (ص 250).

استشهد بغورة بفلاسفة مثل فاسين الذي ناقش مسألة العنصرية من خلال "الحدود الداخلية" للمجتمع التي قد تبدو لا مرئية كالتمييز العرقي

أرنستو لاكلو Ernesto Laclau الذي قدّم نموذجًا نظريًا لتحليل الشعبوية والأساس الأنطولوجي لهذه الظاهرة (ص 219)، وشانتال موف Chantal Mouffe، وهما يمثلان الشعبوية اليسارية.

2. الخطاب النقدي

يرى أتباع الخطاب النقدي أن الشعبوية خطاب غامض يوظفه مختلف القوى السياسية، وهي ليست أيديولوجيا سياسية متسقة ومنسجمة، بل أداة لرسم صورة عن شعب ما (ص 224)، ويُمثّله جاك رانسيير Jacques Rancière. وعرض بغورة موقف بيير روزنفالون Pierre Rosanvallon الذي أكد أن الشعبوية تعني تعددية صوتية للشعب الواحد، ويجب أن تتجلى في ديمقراطية تُمثّل هذا الشعب. وعرض أيضًا موقف جان فيرنر مولر Jan Werner Muller الذي يرى من خلال كتابه: ما الشعبوية؟ أنها مناهضة للنخب وللتعددية بشعارهم: نحن ونحن وحدنا الذين نمثل الشعب الحقيقي (ص 230).

وعن قيمة الخطابات الشعبوية وحدودها (ص 232-235):

• تُعتبر الشعبوية موقفًا إقصائيًا تجاه ما يخالفها؛ ما يجعلها تُشكل تهديدًا للديمقراطية، كما تكشف عن أزمة تمثيل في الديمقراطية، وتؤكد على الشعب الذي يعرف عودة في الخطابات الشعبوية على اختلافها.

• فقدت النخب السياسية صلتها بالشعب بصفة مأساوية؛ إذ يستبعد الشعبويون الديمقراطيين باسم تصور للشعب، ويستبعد الديمقراطيون الشعبويين باسم الشعب نفسه، في الوقت الذي عليهم أن يحاوروا الشعبويين ما داموا ملتزمين بالديمقراطية.

والديني ... إلخ (ص 248). وأشار إلى أن دراسة العنصرية في إطار الحداثة تتطلب فهم العلاقة العضوية بينها وبين النظام الرأسمالي من حيث هو نظام اجتماعي، وهو ما تناولته الفيلسوفة الاجتماعية نانسي فرازر في تحليلها للرأسمالية الكاينبيالية.

توجّه الفلسفة الاجتماعية المعاصرة عنايتها إلى دراسة التجارب الاجتماعية القائمة، وتحليل العلاقة بين الأبعاد السياسية والاجتماعية محلياً ودولياً وكونياً. وتطرح عدة قضايا، أبرزها العدل وعلاقته بالظلم والتفاوت والمعاينة الاجتماعية، سواء على مستوى الأفراد أم الجماعات أم المؤسسات. ولا تكتفي هذه الفلسفة بتشخيص الأمراض الاجتماعية والهشاشة التي تطبع الحياة الإنسانية، بل تعمل على تعديلها وتحسينها بغية تحقيق حياة كريمة للإنسان.

ثامناً: أي مستقبل للنظام الدولي الجديد؟

وتبعاً لما جرت مناقشته في الفصل السابق، يطرح بغورة في الفصل الأخير من كتابه تساؤلاً محورياً: إلى أين يتّجه النظام العالمي في أثناء الصراع على الريادة بين الولايات المتحدة التي انفردت بالقيادة منذ تسعينيات القرن العشرين وروسيا الاتحادية على المستوى العسكري، والصين التي تقود التنافس الاقتصادي منذ ثمانينيات القرن الماضي؟ (ص 291). يقوم النظام العالمي الجديد على قوى سياسية عسكرية اقتصادية تتباين في إنجازاتها وإمكاناتها: الولايات المتحدة، والصين، وروسيا، وكندا، والاتحاد الأوروبي، واليابان. وفي هذا السياق، برزت مقاربات نظرية سعت لفهم التحولات التي يشهدها النظام العالمي وعلاقاته وتوازناته، وكشفت عن الأسس النظرية التي تعتمدها الدول في صراعتها على الريادة العالمية؛ فأى مقاربة يمكنها حل معادلة الأول بين متساويين في السياسة والاقتصاد؟

تتمثل هذه المقاربات في الواقعية التي تؤكد القوة والصراع في العلاقات الدولية، مع إعطاء الأولوية لمصالحها الخاصة في نظام دولي تنافسي، داعية إلى تجاهل المعايير الأخلاقية في السياسة

والديني ... إلخ (ص 248). وأشار إلى أن دراسة العنصرية في إطار الحداثة تتطلب فهم العلاقة العضوية بينها وبين النظام الرأسمالي من حيث هو نظام اجتماعي، وهو ما تناولته الفيلسوفة الاجتماعية نانسي فرازر في تحليلها للرأسمالية الكاينبيالية.

توجّه الفلسفة الاجتماعية المعاصرة عنايتها إلى دراسة التجارب الاجتماعية القائمة، وتحليل العلاقة بين الأبعاد السياسية والاجتماعية محلياً ودولياً وكونياً. وتطرح عدة قضايا، أبرزها العدل وعلاقته بالظلم والتفاوت والمعاينة الاجتماعية، سواء على مستوى الأفراد أم الجماعات أم المؤسسات. ولا تكتفي هذه الفلسفة بتشخيص الأمراض الاجتماعية والهشاشة التي تطبع الحياة الإنسانية، بل تعمل على تعديلها وتحسينها بغية تحقيق حياة كريمة للإنسان.

سابعاً: مفهوم النظام الدولي الجديد وعلاقته بالأزمة الصحية العالمية

تتيح هذه الفلسفة طرح عدة تساؤلات، نذكر منها: هل ستؤدي هذه الأزمة إلى إعادة التفكير في نموذج الدولة القومية، وفي نموذج جديد للنظام الدولي؟ أمثل جائحة كورونا دليلاً كافياً للعودة إلى نظام الدولة القومية، أم أن الأزمات المتعلقة بالأمن والبيئة والاقتصاد والطاقة والهجرة والأوبئة تستدعي التفكير في بدائل من النظام الدولي الحالي؟ وماذا عن علاقة السياسة الحيوية بهذا النظام؟ وما موقف الفلسفة السياسية من مسألة الصحة بين واقع التفاوت ومطلب العدالة الدولية؟ (ص 258).

اهتمت الفلسفة الاجتماعية المعاصرة بهذه التساؤلات من خلال أعمال أنطونيو نيغري

عليها العولمة من منظور نقدي، لكشف حدودها وفتح آفاق جديدة أمام الإنسانية.

هل انتهى القرن الأميركي؟ هل هو زمن الانحدار الأميركي؟ هل يمكن التفكير في عولمة جديدة شاملة؟ هذا ما تسعى المقاربة الكونية لتشخيصه، حيث تعمل جميع القوى غير المستفيدة من العولمة الرأسمالية على تغييره؟ أسئلة تبقى قائمة، وقد يُجاب عنها مستقبلاً (ص 310).

لكن ما موقف بغورة من جائحة كورونا وما بعدها؟ وهنا أوضح أن هذه الجائحة تختلف عن الأوبئة السابقة، لأنها شملت العالم بأسره، وتسببت في شلل العديد من الدول، وألحقت أضراراً بالغة بالبشرية في مجالات متعددة، وأسفرت عن وفاة الملايين. ثم اقترح حلولاً للخروج من الأزمة، مشدداً على أهمية العلم في تشكيل المستقبل، وضرورة منحه اهتماماً أكبر، خاصة في العالم العربي، وأكد دور الإدارة الحسنة، وضرورة التحلي بالإرادة والتصميم.

وعن الدروس المستفادة من الجائحة، رآها تتمثل في التالي:

- غياب التضامن العالمي الذي كشف حدود العولمة.
- غياب العدالة الصحية التي أدت إلى ارتفاع معدلات الوفيات.
- ساهم فشل العولمة الليبرالية في تعزيز الدولة القومية والوطنية.
- إعادة النظر في النماذج التقليدية، خاصة في المجال الفني والأدبي، ما قد يساهم في إحياء السينما والرواية.

الخارجية، والالتزام بها في الشؤون الداخلية فحسب، مع التركيز على تعزيز قوتها العسكرية لضمان الريادة في العالم (ص 294). وتبقى هذه المقاربة معتمدة من الدول على اختلاف قوتها، على الرغم من التحديات التي فرضتها العولمة على مفهوم السيادة والتحويلات التي طرأت، مثل ظهور الشركات المتعددة الجنسيات. في حين تركز المقاربة الليبرالية (ص 299) على سيادة القانون وحقوق الإنسان، مؤكدة أن السلام العالمي هو الوضع الطبيعي بين الدول، وأن الحروب هي صناعة الدول المستبدّة. في المقابل، تتبنى المقاربة النقدية (ص 304) الفصل بين التحليلين الواقعي والمثالي؛ فهي تربط بين المعرفة والمصلحة، وتسعى لتحقيق التغيير والتحرر من القيود التي تعوق التقدم، مع التركيز على فهم الأسباب التي قادت النظام العالمي إلى حالته الراهنة، ولهذا فهي نظرية معرفية إبستمولوجية أكثر من كونها سياسية اقتصادية.

خلص بغورة بعد تحليل هذه المقاربات وتقييمها إلى أنها قابلة لتشخيص الوضع العالمي الحالي، وهي ضرورية لفهم ديناميات النظام الدولي المعقّد؛ إذ تشير المعطيات الحالية إلى ظهور عالم متعدد الأقطاب، مع هيمنة نسبية للولايات المتحدة وصعود قوى أخرى، مثل الصين وروسيا. ومع ذلك، فإن هذا التحليل لا يكفي لتحديد الزعامة العالمية في ظل العولمة التي أحدثت تحولات عميقة في العلاقات الدولية. وعلى الرغم من محاولات النزعة الليبرالية الجديدة والشعبوية السياسية إعادة الحدود وتعزيزها، فإن العولمة فرضت واقعاً جديداً تجلّى بوضوح في جائحة كورونا التي أظهرت تعاوناً بين الدول، على الرغم من التوترات. لذا من الضروري مساءلة الأسس الاقتصادية والسياسية والنفسية والبيئية التي تقوم

الاجتماع وفي الفلسفة السياسية والاجتماعية المعاصرة، كما يظهر في فهرسي الأعلام والمصطلحات. إضافة إلى ما سبق، يستند بغورة إلى المصادر والنصوص الأصلية؛ ما يضيف عليه قيمة معرفية وصدقية علمية.

على الرغم مما لهذا الكتاب من المزايا، فإننا نسجل الملاحظات التالية:

1. العنوان طويل ومفصل، فإذا كان الكتاب موجّهاً إلى المتخصصين، يمكن اختصاره بالتركيز على عدد أقل من المتغيرات مع الحفاظ على شموليته. أما إذا كان موجّهاً إلى غير المتخصصين، فمن الأفضل تبسيطه ليكون أكثر جاذبية وسهولة في الفهم.

2. اعتمد بغورة في غالبية الكتاب على العرض والوصف والتحليل، مع غياب النقد للكثير من الأفكار الواردة فيه، خاصة أفكار فوكو، التي اعتبرها بغورة مسلّمات غير قابلة للدحض.

3. ارتكز هذا الكتاب على فوكو مرجعيةً وحيدةً، اعتمد عليها الفلاسفة اللاحقون في مجال السياسة الحيوية، متجاهلاً مرجعيات فلسفية أخرى تناولت هذه الموضوع.

4. على الرغم من أهمية موضوع السياسة الحيوية في الفلسفة الاجتماعية بصفة عامة، فإن بغورة لم يسلط الضوء على السياقات العربية لمختلف الإشكالات التي بحثها في الكتاب، والأمثلة كلها تخص الآخر. وهو ما يعطي انطباعاً بأنه لا يمكن الحديث عن السياسة الحيوية في الوطن العربي، أو عن الفلسفة الاجتماعية العربية.

• أهمية الاعتماد على العلم، خاصة في المجال الطبي لمواجهة الأزمات الصحية.

• التحليل النقدي لمختلف المشكلات التي يعانيها الوطن العربي.

خاتمة

بعد عرض الأفكار الرئيسة الواردة في كتاب السياسة الحيوية من منظور الفلسفة الاجتماعية لبغورة، نستنتج ما يلي:

1. يُبرز بغورة أهمية هذا المبحث الفلسفي الجديد في القرن الحادي والعشرين وقيّمته، ويوضح دور الفلسفة الاجتماعية في معالجة واقع المجتمعات والدول والعالم وتحليلها علمياً ومنهجياً، بدليل اهتمامها بالإشكالات والقضايا الراهنة، مثل الأمراض والشعبوية والعنصرية والريادة العالمية والنظام الدولي الجديد وما بعد الجائحة؛ أي إنها تهتم بما يحدث في العالم في مختلف المجالات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وتسعى لتقديم الحلول للتحديات التي تواجه البشرية وتحقيق رفاهية الأفراد والمجتمعات والحفاظ على الجسم الاجتماعي (السياسة الحيوية).

2. يعتبر الكتاب إضافة قيّمة إلى المكتبة الفلسفية العربية، لثراء جهازه المفاهيمي المؤطّف وجذّته في الكثير من جوانبه، كما يتضمن مفاهيم جديدة، ويستعين بمفكرين وفلاسفة غربيين معاصرين؛ ما يتيح للقارئ العربي فرصة التعرف إليهم. ولهذا يُعدّ هذا الكتاب مرجعاً مهماً للتعريف بالعديد من الفلاسفة المتخصصين في علم

عروض الكتب
Featured Books



آثار، 40×40 سم، وسائط مختلطة على قماش، 2024.
Traces, 40×40 cm, Mixed media on canvas, 2024.



عنوان الكتاب: الديني والسياسي في فكر مارسيل غوشيه: نحو تأصيل فلسفي لمسالك الاستقلالية.

عنوان الكتاب في لغته:

The Religious and the Political in Marcel Gauchet's Thought: Towards a Philosophical Grounding of the Paths to Autonomy.

المؤلف: عبد الرحيم البصري.

الناشر: الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

سنة النشر: 2024.

عدد الصفحات: 384.

صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب الديني والسياسي في فكر مارسيل غوشيه: نحو تأصيل فلسفي لمسالك الاستقلالية للباحث عبد الرحيم البصري. يتألف الكتاب من مقدمة وعشرة فصول موزعة على أربعة أقسام وخاتمة، ويتناول فكر الفيلسوف الفرنسي مارسيل غوشيه، مركزاً على العلاقة بين "الديني" و"السياسي"، ودور الحداثة والاستقلالية في صياغة المجتمعات الغربية المعاصرة، مع عرض مفهوم "الأنثروبوسوسيولوجيا" الذي ابتكره غوشيه لتحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية.

يشير الكتاب إلى أن العلاقة بين الديني والسياسي تمثل مسألة إشكالية ألقت بظلالها على العالم، خاصة مع ما أحدثته الحداثة الغربية من تحولات عميقة. يرى غوشيه أن فهم هذه التحولات ضروري لاستيعاب طبيعة المجتمعات الحديثة واستشراف مستقبلها، ولهذا الغرض يقترح مفهوم "الأنثروبوسوسيولوجيا المتعالية" إطاراً لفهم هذه الظاهرة. يسعى الكتاب إلى تفكيك هذا المفهوم ورصد نشأته في سياق النقاشات الثقافية والفلسفية التي شهدتها فرنسا خلال ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، ولا سيما في ظل هيمنة التيارات البنيوية والماركسية.

تطرح الأنثروبوسوسيولوجيا رؤية شاملة لفهم تطور الذات البشرية وعلاقتها بالعالم، مستندة إلى ثلاثة تصورات رئيسة؛ التصور الأول هو "الارتهان"، حيث كانت السلطة تُعدّ كياناً خارجياً لا مرئياً يُشرعنه الدين والأسطورة، وهي مرحلة استمرت حتى ظهور الدولة الأولى في التاريخ حوالي عام 3000 ق.م. التصور الثاني هو "الاستقلالية"، التي برزت مع الحداثة الغربية، خاصة بعد ثورات متعاقبة مثل الإصلاح الديني والثورة الفرنسية، حيث تحررت السلطة من الدين لتستند إلى إرادة الشعب. أما التصور الثالث فهو "التداخل بين الارتهان والاستقلالية"، الذي يشير إلى استمرار تأثير الدين في المجتمعات الحديثة رغم تحولات الحداثة.

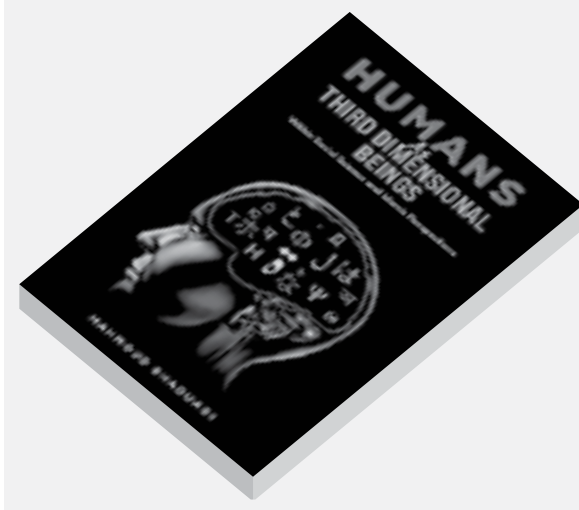
يرى غوشيه أن الديمقراطية الغربية، رغم عيوبها، تظل أفضل نظام سياسي ابتكرته البشرية. ويؤكد أن التحولات الحداثية أفضت إلى خروج المجتمع الغربي من الدين عبر الفصل بين المجالين الخاص والعام. ومع ذلك، يشير إلى أن المجتمعات غير الغربية لا تزال تنظر إلى الحداثة بريبة وتتعامل معها كعدوان ثقافي خارجي؛ ما يعكس صعوبة التكيف مع قيم الديمقراطية والحداثة.

يحلل الكتاب علاقة الديني بالسياسي عبر التاريخ، بداية من المجتمعات البدائية، مروراً بظهور الدولة، وصولاً إلى الحداثة والديمقراطية. ويناقش مساهمة الأديان التوحيدية في تشكيل مسار التاريخ الإنساني، موضحاً أن الدين، رغم تراجع بوصفه مصدرًا مباشرًا للسلطة، لا يزال يحتفظ بحضور ضمنى في المجتمعات الحديثة.

يخصص الكتاب جزءاً مهماً لتناول مسألة الديمقراطية وشروط تحققها، مشيراً إلى أن الحداثة الدينية أثّرت بعمق في تشكيل الديمقراطية الغربية. كما يعرض لما يسميه غوشيه "الكليانية"، وهي حالة شهدتها القرن العشرون؛ إذ عاد التداخل بين الديني والسياسي على نحو غير مسبوق، مسبباً أزمات سياسية واجتماعية كبرى.

يمتاز فكر غوشيه بتقديم قراءة فلسفية تاريخية عميقة لتحولات العلاقة بين الديني والسياسي، متجاوزاً السياق الغربي لتشمل البشرية بأسرها. ولا يقتصر منهجه على التحليل النظري، بل يعيد قراءة التحولات الاجتماعية الكبرى في ضوء الأنثروبوسوسيولوجيا؛ ما يجعله مرجعاً غنياً للباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

يختتم الكتاب بمناقشة حدود الأنثروبوسوسيولوجيا بوصفها منهجاً فلسفياً نقدياً، من خلال استعراض آراء بعض قراء غوشيه في العالمين القاري والأنكلو-أميركي. يقدم المؤلف من خلال ذلك دراسة عميقة ومركزة لفكر غوشيه، ويعرض إسهاماته في فهم العلاقة بين الديني والسياسي ومسارات الاستقلالية التي مرّ بها الإنسان في سعيه نحو صياغة اجتماعات أكثر استقلالية وعدالة.



عنوان الكتاب: البشر ككائنات ثلاثية الأبعاد في
رؤى العلوم الاجتماعية والإسلامية.

عنوان الكتاب في لغته:

*Humans as Third Dimensional
Beings: Within Social Science and
Islamic Perspectives.*

المؤلف: محمود الذوايدي.

الناشر: Austin Macauley Publishers.

سنة النشر: 2024.

عدد الصفحات: 192.

صدر كتاب البشر ككائنات ثلاثية الأبعاد في رؤى العلوم الاجتماعية والإسلامية للمؤلف محمود الذوايدي في نيويورك ومدن أخرى، بما في ذلك مدينة الشارقة في الإمارات العربية المتحدة. يطرح الكتاب رؤية جديدة لطبيعة الإنسان بوصفه ثلاثي الأبعاد؛ فالإنسان لا يقتصر على الجسد والروح، بل يملك بعداً ثالثاً يتمثل في الرموز الثقافية التي تشمل اللغة، والفكر، والدين، والقيم، والقوانين؛ ما يجعله "كائنًا ثقافيًا بالطبع"، فاللغة عنصر أساسي في هذه المنظومة؛ فهي "أم الرموز الثقافية"؛ إذ يكتسب الإنسان هويته الإنسانية بفضلها.

يُبرز الذوايدي أهمية هذه الفكرة من خلال تحليل علمي وثقافي عميق؛ إذ يعتبر البعد الثالث إطارًا فكريًا يفسر ظواهر متعددة، منها العلاقة بين طول أعمار البشر والرموز الثقافية. يعزو الذوايدي هذا البعد إلى ما يجعل الإنسان فريدًا عن باقي الكائنات. ويبيّن قصور علماء الاجتماع العرب في تطوير نظريات مستمدة من مجتمعاتهم بسبب التبعية الفكرية، ويعتبر هذا الطرح محاولة لتجاوز ذلك.

كما يضرب الذوايدي أمثلة تطبيقية توضح تأثير البعد الثقافي في حياة البشر، منها تأخر مشي الأطفال مقارنة بسرعة مشي صغار الحيوانات؛ إذ يظهر أن النمو البشري يتم على مستويين: الجسدي والثقافي؛ فازدواجية النمو هذه تعمل على تأخير قدرة الأطفال على المشي المبكر. ويعزز المؤلف فكرته من خلال قراءة قرآنية تشير إلى أن فعل "اقرأ"، الذي افتُتح به الوحي، يعكس مكانة الثقافة في هوية الإنسان ودورها في بناء الحضارات. ويبيّن أن الرموز الثقافية ليست مجرد إضافة، بل هي الأساس لفهم طبيعة الإنسان وحركية الحضارات.



عنوان الكتاب: النزعة الإنسانية في شخصانية

محمد عزيز الحبابي.

عنوان الكتاب في لغته:

Humanism in the Personalism of Mohammed Aziz Lahbabi.

المؤلف: إبراهيم مجيدية.

الناشر: الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث

ودراسة السياسات.

سنة النشر: 2024.

عدد الصفحات: 416.

صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراصة السياسات، ضمن سلسلة "أطروحات الدكتوراه"، كتاب النزعة الإنسانية في شخصانية محمد عزيز الحبابي من تأليف الباحث إبراهيم مجيدية. يتناول المؤلف فكر محمد عزيز الحبابي وفلسفته الشخصية، موضحاً دوره الفلسفي في الفكر العربي والإسلامي. يقع الكتاب في 416 صفحة، ويتألف من ثمانية فصول موزعة على أربعة أقسام، يقدم من خلالها رؤية شاملة لفلسفة الحبابي وأثرها في السياق الفكري المعاصر.

يسعى الكتاب إلى التأكيد على أن الحبابي ليس مجرد مقلد، بل كان مبدعاً أسهم في تأسيس تقليد فلسفي أكاديمي في الجامعة المغربية، وأسهم في اليقظة الفلسفية في الفكر العربي. وينطلق الكتاب من إشكالية "الأنسنة" أو "النزعة الإنسانية"، محاولاً إعادة قراءة نصوص الحبابي في هذا السياق. ويرى الباحث أن شخصانية الحبابي تتسم بالواقعية والإسلامية، وتستمدج عناصر تجعلها قادرة على بناء نزعة إنسانية تُعيد طرح العديد من الإشكاليات الفلسفية الكبرى، مثل العلاقة بين الإنسان والإله، وقضايا الأنطولوجيا والإبستمولوجيا، والأخلاق، والاقتصاد والسياسة.

يتناول الباحث أيضاً البعد الديني لفلسفة الحبابي، حيث لا يمكن إغفال تأثير الدين في تصوره للنزعة الإنسانية. ويتساءل عما إذا كانت فلسفة الحبابي تُصنّف على أنها فلسفة دينية أو علم كلام، وكيفية إسهام مبادئ الدين في بناء رؤيته للإنسان. ويعرض الكتاب كيفية تأثر الحبابي بالتحولات المعاصرة، لا سيما التحديات التي فرضتها التقنية واقتصاد السوق، وينقد هذه التوجهات بأسلوب يُعتبر نقداً للحدثة، مع طرح قيم إنسانية بديلة.

يتضمن الكتاب تحليلاً فلسفياً معمقاً لمفهوم التشخص والتأنس، اللذين يشكلان محور فلسفة الحبابي. ويناقش النزعة الإنسانية الحبابية في سياق عالم يسوده العنف والنزاعات، ويتساءل عن قدرة هذه النزعة على تحقيق الأنسنة في مثل هذه الظروف. ويشير الكتاب إلى العوامل المضادة للأنسنة،

مثل الدعوات التي تروّج لموت الإنسان بعد موت الإله، التي تثير التساؤلات حول مدى قدرة النزعة الإنسانية على التكيف مع هذه التحولات.

يشمل الكتاب أيضاً مقارنة بين فكر الحبابي والشخصانية الغربية، خاصة تلك التي قدمها مفكرون مثل لوك فيري، مع التركيز على أن النزعة الإنسانية لدى الحبابي تتسم بالإيمان والعقلانية والتحرر، متميزة من النزعات الإنسانية العلمانية والملحدة. ويطرح الكتاب إشكالية العلاقة بين الإنسان والعالم، ويناقش كيف أن الأنثروبولوجيا والفلسفة الأخلاقية الإسلامية أسهمت في بناء شخصية الحبابي.

يتوزع الكتاب على أربعة أقسام رئيسية؛ يناقش القسم الأول "النزعة الإنسانية والشخصانية"، ويضع الأسس النظرية لفهم الشخصانية وأصولها وأثر الحبابي في تطورها. أما القسم الثاني فيخص الأنثروبولوجيا الفلسفية، ويناقش مسألة "ما الإنسان؟" ويستعرض المنطلقات الأنثروبولوجية للشخصانية الحبابية. ويركز القسم الثالث على "النزعة الإنسانية الجديدة"، ويستعرض المرتكزات الفلسفية والدينية التي تؤسس النزعة الإنسانية الحبابية، مقارناً إياها بنزعات إنسانية أخرى. وفي القسم الأخير يسلط الضوء على مضادات الأنسنة وكيفية تحقيق الأنسنة في مجالات الاقتصاد والسياسة والثقافة، مشيراً إلى التحديات التي تواجه الإنسان في العصر الحديث.

من خلال هذا الكتاب، يسعى مجيديلة إلى تقديم تفسير جديد لفكر الحبابي، مُركّزاً على تطور شخصانيته الإسلامية وكيفية ربطه بين الدين والفلسفة في صياغة رؤية إنسانية تتعامل مع تحديات الواقع المعاصر. وقد استحق الكتاب مكانة مرموقة في المكتبة العربية بفضل عمق تحليلاته وتوجهاته الفكرية المتميزة.



عنوان الكتاب: بين الكلام والفلسفة.

عنوان الكتاب في لغته الأصلية:

Between Kalām and Philosophy.

المؤلف: حسن أنصاري.

المترجم: مصطفى أحمد البكور.

الناشر: الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث

ودراسة السياسات.

سنة النشر: 2024.

عدد الصفحات: 464.

صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب بين الكلام والفلسفة ضمن سلسلة "ترجمان"، من تأليف حسن أنصاري وترجمة مصطفى أحمد البكور. يجمع الكتاب 37 مقالة كتبها المؤلف الإيراني حسن أنصاري حول العلاقة بين علمي الكلام والفلسفة الإسلامية، مسلطاً الضوء على تاريخيهما، وأبرز مفكريهما، وأهم المؤلفات التي تناولتهما. يقع الكتاب في 464 صفحة تشمل بليوغرافيا وفهرساً عاماً.

تُعد المقالات التي يضمها الكتاب دراسات تاريخية معمّقة، تُنشر مجتمعةً، أول مرة، بعد أن ظهرت سابقاً متفرقةً على الموقع الإلكتروني الإيراني "كاتبان". يركّز أنصاري في هذه المقالات على تطور علم الكلام الإسلامي والفلسفة، متتبعاً التحولات التي مرّ بها، والأفكار التي أنتجها العلماء في مختلف الفترات. يولي المؤلف اهتماماً خاصاً لكل من المفكرين المشهورين مثل ابن سينا، والطوسي، والفارابي، والخيّام، والمفكرين الأقل شهرة مثل حسام الدين السالار، وشرف الدين المسعودي، وأبي البركات البغدادي؛ ما يعكس شمولية منهجه البحثي. ويتناول المناطق التي ازدهرت فيها هذه العلوم مثل الري، وبغداد، واليمن، وخراسان، مبيناً تأثير الظروف التاريخية والاجتماعية لهذه الأقاليم في الإنتاج الفكري.

يستعرض الكتاب مجموعة واسعة من المؤلفات في مجالات الفلسفة والكلام، منها كتب شهيرة مثل صوان الحكمة والتذكرة والمعتمد في أصول الدين، إضافة إلى رسائل فلسفية وكلامية تعود إلى مفكرين معروفين وأخرى مجهولة الهوية. كما يتناول المخطوطات التي تلقي الضوء على تطور الفكر الكلامي والفلسفي، مثل المخطوطات الزيدية، والحنفية المعتزلية، والمؤلفات الفلسفية التي جمعت في مكتبات آسيا وإيران وتركيا.

يتناول المؤلف المدارس الفكرية الرئيسة التي أسهمت في تطوير الكلام والفلسفة، من الأشاعرة والماتريدية إلى المعتزلة والزيدية والإمامية، محلاً أثرها الفكري والجدليات التي نشأت في إطارها.

ويتعمق في العلاقة بين هذه الفرق، خاصة بين التشيع والمعتزلة؛ ما يفتح نافذة على تقاطعات الفكر الكلامي والفلسفي في الحضارة الإسلامية. ويعرض المؤلف دراسات غربية معاصرة ألقت الضوء على هذا التراث، مستعيناً بكتب وأبحاث لباحثين مثل ديمتري غوتاس، وويلفرد مادلونغ، وريتشارد مارتن، ممن ساهموا في توثيق هذا التراث وتحليله في سياق مقارن. ويناقش كذلك في بعض مقالاته التأثير المتبادل بين الفكر الإسلامي والفلسفة اليونانية كما نقلها المترجمون في العصر الوسيط.

يخصص أنصاري قسمًا من مقالاته لدراسة تأثير الفلسفة الإسلامية في الفكر الكلامي السني، خاصة الأشعري منه، ويحلل دور شخصيات مثل فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي في توجيه النقاشات الفلسفية والكلامية. كما يشير إلى المدرسة الماتريدية ويدعو إلى دراسة أعمق لتاريخها ضمن علم الكلام الإسلامي.

يمثل الكتاب مشروعًا بحثيًا طموحًا، يهدف إلى تقديم قراءة شاملة للعلاقة بين الفلسفة وعلم الكلام في الحضارة الإسلامية. وتنقسم مقالاته بين تعريف ببيوغرافي بالمؤلفات الكلامية والفلسفية، وتحليل التطورات الفكرية التي شهدتها هذه العلوم، وكذلك يناقش التحولات التي مرت بها الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي، متناولاً الإمامة لدى المعتزلة والزيدية، ومدارس الفكر الفلسفي من عصر ابن سينا إلى تلامذته الخراسانيين، ليقدم دراسة شاملة تعكس عمق التأثير المتبادل بين الفلسفة وعلم الكلام في تشكيل الفكر الإسلامي.

يمثل الكتاب إضافة غنية إلى المكتبة العربية والإسلامية، خاصة للمهتمين بتاريخ العلوم الإسلامية وعلاقتها بالفكر الفلسفي. ويقدم دراسة شاملة تمزج بين التحليل التاريخي والنقد الفكري؛ ما يجعله مرجعًا قيمًا للباحثين والمتخصصين في هذا المجال.



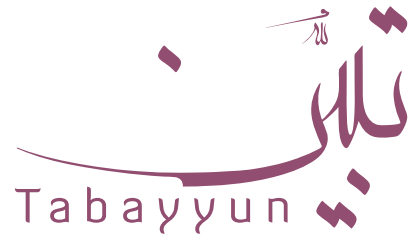
خالد وليد محمود

الفضاء السبراني وتحولات القوة في العلاقات الدولية

يقدم هذا الكتاب رؤية معمّقة بشأن أحد أكثر المواضيع حداثة وأهمية في أدبيات العلاقات الدولية والعلوم الاجتماعية، والتي تقارب استخدامات الفضاء السبراني ومداخل تأثيراته وتفاعله مع السياقات الدولية وتحولاتها. وينطلق من دراسة تطور ونشأة هذا الفضاء الذي أصبح ساحة مركزية في السياسة العالمية، بفضل أدوات التكنولوجيا والمعلومات والاتصالات التي ساهمت في إعادة تعريف القوة بأشكالها المختلفة. ويستعرض العمق الاستراتيجي للفضاء السبراني وتأثيره المتسارع في صياغة أدوار فواعل العلاقات الدولية، وكيفية توظيفهم هذا المجال لتعزيز نفوذهم، وتطوير أدوات تأثيرهم، وابتكار مزايا تنافسية واستراتيجية في مشهد دولي متغير؛ ذلك كله في إجابة عن السؤال البحثي "إلى أي مدى أسهم الفضاء السبراني في بناء شكل جديد للقوة في العلاقات الدولية؟"، من خلال إظهار أهمية هذا الفضاء بصفته عنصراً مؤثراً على نحو متزايد في تحديد عناصر القوة وانتشارها، ومجالاً للتفاعلات الدولية ومسرداً لكثير من التنافس والصراعات.



آثار، 100×100 سم، وسائط مختلطة على قماش، 2023.
Traces, 100×100 cm, Mixed media on canvas, 2023.



تبيين للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية دورية مُحَكَّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305-2465)، وقد صدر العدد الأول منها في صيف 2012. تصدر تبين مرة واحدة كل ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة، إضافة إلى هيئة استشارية دولية فاعلة، وقاعدة بيانات معتمدة للمحكمين من أصحاب الاختصاص. تستند تبين في عملها إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر، ولل علاقة بينها وبين الباحثين والمحكمين، وتحرص على المحافظة على سلامة تقييم الأبحاث وموضوعيتها.

المجال والأهداف

حدد المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات هوية تبين في مجال الدراسات الفلسفية والنظريات النقدية. تشتق الدورية اسمها الرئيس من المفردتين العربيتين "بيان" و"بيئة" اللتين تشيران إلى جلاء المعنى وتقديم البَيِّنَات، وهو ما يُبرز منهجها في البحث والأهداف التي تسعى إلى تحقيقها. إضافة إلى تأكيدها الوضوح الفكري والروح النقدية، تعتمد دورية تبين في منهجها على تحليل المفاهيم والافتراضات، والتفكيك والتجاوز والتركيب، وصياغة المفاهيم والنظريات والحجج؛ من أجل التوصل إلى استنتاجات واضحة المعنى ومدعمة بالدليل حول موضوعات النقاش. لا تشترط تبين خلفيات تخصصية محددة لقبول المساهمات البحثية بقدر ما تشترط وضوح الطرح واللغة البحثية العلمية والتوجه النقدي والبعد النظري. من هذا المنطلق تسعى الدورية إلى الحفاظ على تراث عربي نقدي يعود عهده إلى فترة النهضة العربية الحديثة، كما تسعى إلى بناء جسر فكري ما بين الكتاب والباحثين العرب المعاصرين وأسلافهم، وأقرانهم من الكتاب والباحثين المنتمين إلى ثقافات مختلفة.

قواعد النشر

تعتمد دورية "تبين" في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكَّمة، وفقاً لما يلي:

- أولاً: أن يكون البحث أصيلاً معدّاً خصيصاً للدورية، وألا يكون قد نشر جزئياً أو كلياً أو نشر ما يشبهه في أي وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو أي جهة أخرى.

- ثانياً: أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.

- ثالثاً: يجب أن يشمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.
- الملخص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100-125 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخص، ويقدم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصل إليها البحث.
2. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق أن كتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصور المفاهيمي وتحديد مؤشرات الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيلاً بقائمة المصادر والمراجع التي أحال عليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.
3. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقاً لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).
4. لا تنشر الدورية مستلات أو فصولاً من رسائل جامعية أُقرت إلا بشكل استثنائي، وبعد أن يعدّها الباحث من جديد للنشر في الدورية، وفي هذه الحالة على الباحث أن يشير إلى ذلك، ويقدم 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 حديثاً في مجالات اختصاصها بأي لغة من اللغات، على ألا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألا يتجاوز عدد كلماتها 2800-3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
7. تفرد الدورية باباً خاصاً للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال الدراسات الفكرية والثقافية، ولا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800-3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.
- 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 منضّداً على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تماماً عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

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 كل 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 القراء 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 يشمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلومات بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخص آخر غير المؤلف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.
2. لا تدفع الدورية مكافآت مائيّة عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متّبع في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى الدورية أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

- اسم المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النشر)، رقم الصفحة.
- نبيل علي، الثقافة العربية وعصر المعلومات، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.
- كيت ناش، السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.
- ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النحو التالي مثلاً: ناش، ص 117.
- أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، السوسيولوجيا، ص 117.
- ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.
- أما في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النحو التالي:
- ناش، كيت. السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة "وآخرون". مثال:

- السيد ياسين وآخرون، تحليل مضمون الفكر القومي العربيّ، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السيد وآخرون. تحليل مضمون الفكر القومي العربيّ. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلف، "عنوان الدراسة أو المقالة"، اسم المجلّة، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، "الأمن القوميّ العربيّ"، إستراتيجيات، المجلّد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.
- أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. "الأمن القوميّ العربيّ". إستراتيجيات. المجلّد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، "الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطرق الدبلوماسية مع دمشق"، الغارديان، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، "عنوان المقال أو التقرير"، اسم السلسلة (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهدي في 2016/8/9، في: <http://www.....>

ويتعين ذكر الرابط كاملاً، أو يكتب مختصراً بالاعتماد على مُختصر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- "ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%", الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهدي في 2012/12/25، في: <http://bit.ly/2bAw2OB>

- "معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية"، تقدير موقف، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهدي في 2016/8/18، في: <http://bit.ly/2b3FLed>

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في دورية تبين

1. تعتمد دورية تبين قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمدين لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل الدورية البحث على قارئ مرجّح آخر.
2. تعتمد دورية تبين قراء موثوقين ومجربين 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 للمحررين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أي شخص آخر، بما في ذلك المؤلف. وينبغي الإبقاء على أي معلومة متميزة أو رأي جرى الحصول عليه من خلال قراءة قيد السرية، ولا يجوز استعمال أي منهما لاستفادة شخصية.
5. تقدّم الدورية في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فني 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 والطباعة والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيم المحررون والمراجعون المادة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد التفكير العلمي ومناهجه ولغته في عرض وتقديم للأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أي مؤلف من المؤلفين، أو الشركات، أو المؤسسات ذات الصلة بالبحث.
10. تنقيد دورية تبين بعدم جواز استخدام أي 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 المحكمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كليًا، سواءً باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذن خطي صريح من المركز العربي.
21. تنقيد دورية تبين في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملاً بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
31. المجانية: تلتزم دورية تبين بمجانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in Tabayyun

1. The editorial board of Tabayyun upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre-determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Tabayyun* relies on a network of experienced, pre-selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Tabayyun* adopts a well-defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor-in-Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Tabayyun* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Tabayyun* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Tabayyun* is committed to providing quality professional **copy editing, proof reading and online publishing services**.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Tabayyun* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Tabayyun* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

(Annex I)

Footnotes and Bibliography

I- Books

Author's name, Title of Book, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

- Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.
- Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–255.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

- Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

- Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

- Gibbons, Michael et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage, 1994.

II- Periodicals

Author's name, "article title," journal title, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

- Joshua I. Weinstein, "The Market in Plato's Republic," *Classical Philology*, no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

- Weinstein, Joshua I. "The Market in Plato's Republic." *Classical Philology*. no. 104 (2009), pp. 439–458.

III- Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

- Ellen Barry, "Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says," *The New York Times*, 29/12/2012.

IV- Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), "The article or report title," *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: <http://www...>

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

- John Vidal, "Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says," *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: <http://bit.ly/2k97Wxw>
- Policy Analysis Unit–ACRPS, "President Trump: An Attempt to Understand the Background," *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: <http://bit.ly/2j36v5S>

- iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.
 - iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).
 - v. Extracts or chapters from doctoral theses and other student projects are only published in exceptional circumstances. Authors must make clear in all cases when their submissions are extracts of student theses/reports, and provide exhaustive information on the program of study for which the manuscript was first submitted.
 - vi. All submitted works must fall within the broad scope of *Tabayyun*.
 - vii. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.
 - viii. *Tabayyun* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the cultural studies and critical theory. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.
 - ix. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on "Word". The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in "Times New Roman" font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.
 - x. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high-resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.
4. The peer review process for *Tabayyun* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader-reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.
 5. The editorial board of *Tabayyun* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).
 - i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.
 - ii. *Tabayyun* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.



Tabayyun is a quarterly, peer-reviewed journal, published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305-246). First published in in Autumn 2012, *Tabayyun* is governed by an editorial board of academic experts as well as an active international advisory board. *Tabayyun* applies strict criteria for publishing and follows a well-defined code of ethics with contributors and referees in order to ensure fairness and objectivity.

Scope and goals

Tabayyun is a quarterly peer reviewed journal published by the Arab Center for Research and Policy Studies, dedicated to philosophical studies and critical theories. The word "Tabayyun" is rooted in the Arabic word "*bayan*", meaning "elucidation", and "*bayyinah*" meaning "evidence", which epitomize its methods and goals. In addition to emphasis on clarity of expression and critique, *Tabayyun* encourages analysis of concepts and assumptions, argument, and theoretical construction and deconstruction in order to reach clear and well-supported conclusions about the relevant issues. *Tabayyun* does not place emphasis on area of specialization as much as clarity of thesis and expression, critical orientation, and theorization of the topic under discussion. The journal seeks to sustain a long Arabic tradition of critical thinking which goes back to the Arab Renaissance (*Nahda*) at the turn of the 20th Century, and to build intellectual linkages between contemporary Arab scholars and their predecessors, as well as with international scholars and intellectual traditions.

Submission Guidelines

Submission to and publication in *Tabayyun* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Tabayyun*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
 - i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
 - ii. An abstract, ranging between 100 and 150 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.

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



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

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

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

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

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

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤسسة بحثية فكرية مستقلة، مختصة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية، في جوانبها النظرية والتطبيقية، تسعى، عبر نشاطها العلمي والبحثي، إلى خلق تواصل في ما بين المثقفين والمتخصصين العرب في هذه العلوم، وبينهم وبين فضاء 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 وتطورها، انطلاقاً من فهم أنّ التطور لا يتناقض مع الثقافة والهوية، بل إنّ تطوّر مجتمع بعينه، بغثائه جميعها، غير ممكن إلا في ظروفه التاريخية، وفي سياق ثقافته، وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثقافات الأخرى.

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

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

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

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

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

DOHA INSTITUTE FOR GRADUATE STUDIES



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 مؤسسة أكاديمية مستقلة للتعليم العالي والأبحاث في العلوم الاجتماعية والإنسانية والإدارة العامة واقتصاديات التنمية.

يهدف المعهد من خلال برامجه الأكاديمية ونشاطات أساتذته البحثية إلى تحقيق رسالته المتمثلة في المساهمة في تكوين جيل جديد من الأكاديميين والباحثين المستقلين فكرياً والمتمكّنين من المعايير العلمية العالمية والأدوات البحثية المنهجية الحديثة القائمة على مبدأ تداخل التخصصات، ومن القادة المهنيين القادرين على الدفع قُدماً 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 أداة للبحث العلمي، ولغة رسمية في الخطاب العام، ولغة أساسية للتعليم والبحث. وتُعَدّ اللغة الإنكليزية لغة مرافقة في التعلّم والبحث العلمي. وتستعمل اللغتان في طرح المواضيع المختلفة ودراستها.



دعوة للكتابة

ترحب دورية "تبين" 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. وسيضمن كل عدد من "تبين" أبحاثاً ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء مختصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالدورية
tabayyun@dohainstitute.edu.qa

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 Dollar\$)
IBAN Number:

LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollar\$)
Swift Code: SGLILBBX

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research and Policy Studies

جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي ١٧٤ - مار مارون

ص.ب.: ٤٩٦٥ - ١١ رياض الصلح ٢١٨٠ - بيروت - لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

هاتف: ٨/٧ / ٩٩١٨٣٦ +٩٦١ فاكس: ٩٩١٨٣٩ +٩٦١



فصلية محكمة تُعنى بالدراسات الفلسفية والنظريات النقدية

قسمة اشتراك

تبين
Tabayyun

الاسم:

العنوان البريدي:

الهاتف:

البريد الإلكتروني:

عدد النسخ المطلوبة:

طريقة الدفع:

☐ تحويل بنكي

☐ شيك لأمر المركز

يمكنكم اقتناء أعداد الدورية ورقياً أو إلكترونياً في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني.



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

يعلن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
عن بدء فترة استقبال طلبات المشاركة

في الدورة الخامسة من مؤتمر
"طلبة الدكتوراه العرب في الجامعات الغربية"
حتى 1 أيلول / سبتمبر 2025.

ستعقد الدورة الخامسة في الفترة 11-13 نيسان / أبريل 2026
في مقر المركز العربي في الدوحة

يرجى من الراغبين في المشاركة في المؤتمر
التسجيل عبر نظام الباحثين التابع للمركز العربي

<https://researchers.dohainstitute.org/researchers/pages/default.aspx>

وتقديم طلباتهم في موعد أقصاه 1 أيلول / سبتمبر 2025

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org



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



الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي 174 - مار مارون
ص.ب.: 4965-11 رياض الصلح 1107-2180 بيروت - لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: +961 1 991836 / 7/8 فاكس: +961 1 991839
عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US DollarS)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US DollarS)
Swift Code: SGLILBBX

لبنان	35 \$ للأفراد	45 \$ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	60 \$ للأفراد	80 \$ للمؤسسات
الدول الأوروبية	100 \$ للأفراد	120 \$ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	120 \$ للأفراد	160 \$ للمؤسسات

من إصدارات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



- للحصول على منشورات المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، يرجى الاطلاع على قائمة مؤرّعي 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: +961 1 991 837 أو على البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.edu.qa

أيضاً في هذا العدد

ترجمات

ريتشارد رورتي

حقوق الإنسان بين النزعتين العقلانية والعاطفية

ترجمة: محمد جديدي

مراجعة: مايكل محدث يوسف

مراجعات الكتب

فلسفات التعددية الثقافية لبول ماي

مراجعة: جلة سماعيلين

الهوية والذاكرة الجمعية: إعادة إنتاج الأدب العربي

قبل الإسلام - أيام العرب أنموذجاً لعبد الستار جبر

مراجعة: زهير سوكاح

السياسة الحيوية من منظور الفلسفة الاجتماعية
(دراسات في الجسد والمرض والعنصرية والعدالة الصحية)

في النظام الدولي الجديد) لـ الزواوي بغورة

مراجعة: زبيدة مونية بن ميسي

عروض الكتب

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقياً أو إلكترونياً في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:
www.bookstore.dohainstitute.org

سعر النسخة

قطر	30 ريالاً	العراق	5000 دينار	الجزائر	250 ديناراً
السعودية	30 ريالاً	تونس	5 دنانير	المغرب	30 درهماً
الإمارات	30 درهماً	سورية	200 ليرة	موريتانيا	700 أوقية
البحرين	3 دنانير	لبنان	100,000 ليرة	ليبيا	5 دنانير
الكويت	ديناران	الأردن	ديناران	فلسطين	3 دولارات
عُمان	3 ريالات	اليمن	400 ريال	الصومال	3500 شلن
مصر	20 جنيهاً	السودان	20 جنيهاً		

شارع الطرقة - منطقة 70 - وادي البساتين - ص.ب. 10277 - الدوحة - قطر
جميع الحقوق محفوظة © معهد الدوحة للدراسات العليا
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات



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



DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

